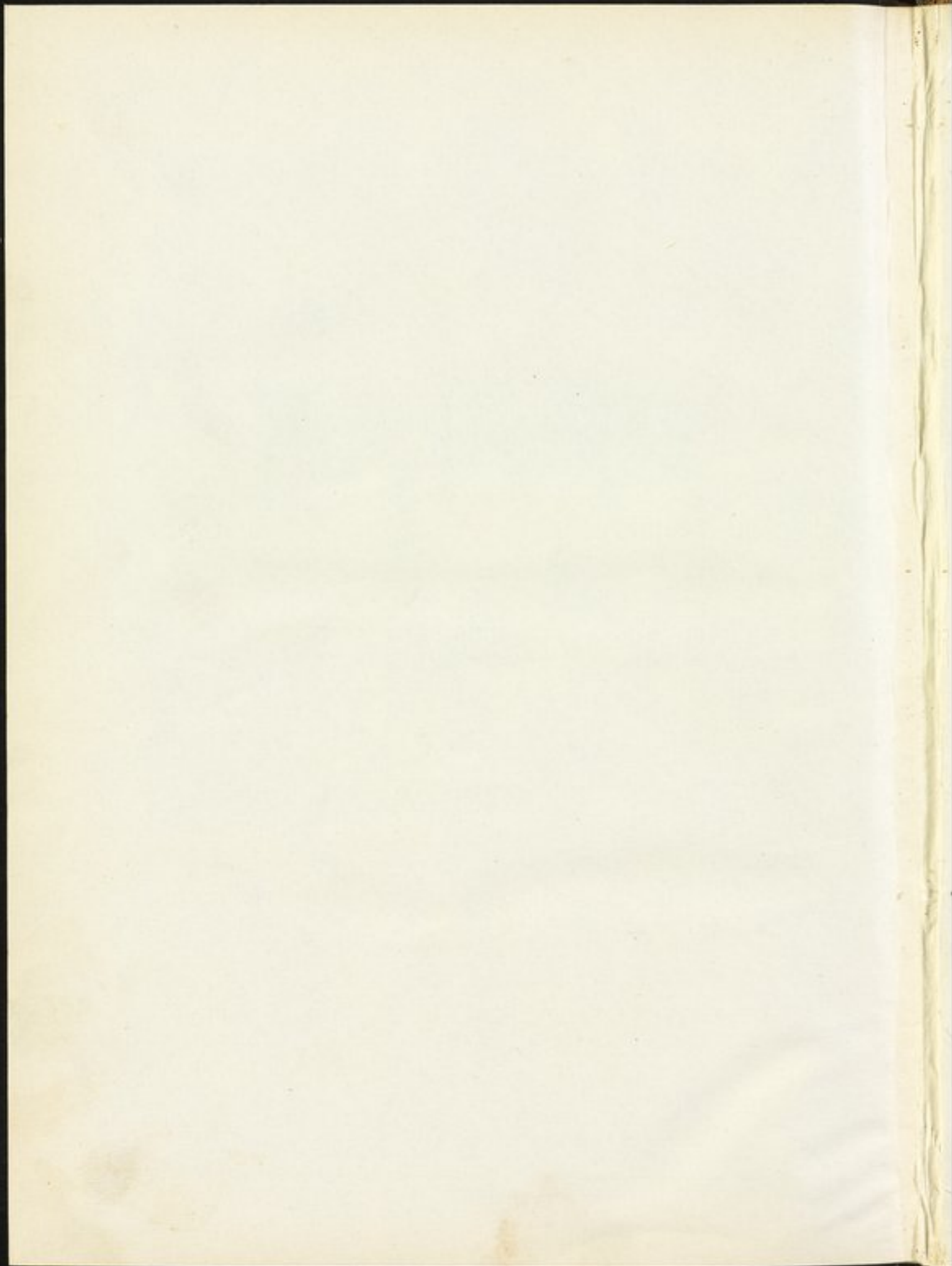




THE LIBRARIES
COLUMBIA UNIVERSITY





UAR. 3136.

(Vol. 4)

صفحة	صفحة
٣٦	٢
قوله تعالى «وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن» الآية	قوله تعالى «وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة» الآية
٤٣	٤
«إني جاعلك للناس إماما»	فضل النية
٤٥	٥
«قال لا يزال عهدي للظالمين»	تفسير قوله صلى الله عليه وسلم «نية المؤمن خير من عمله»
٤٨	٦
عصمة الأنبياء	أقسام الأعمال
٥٠	٧
قوله تعالى «وإذ جعلنا البيت مثابة للناس»	قوله تعالى «وقالت اليهود ليست النصارى على شيء»
٥٣	٩
مقام إبراهيم عليه السلام	قوله تعالى «ومن أظلم ممن منع مساجد الله» الآية
٥٧	١٣
فضائل الحجر والمقام	أحكام المساجد
٥٩	١٨
قوله تعالى «وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا بلداً آمناً» الآية	حكم دخول الكافر المسجد
٦٢	٢٠
قوله تعالى «وإذ رفع إبراهيم القواعد «وأرنا مناسكنا» الآية	قوله تعالى «ولله المشرق والمغرب» الآية
٦٨	٢٣
الجواب على من جوز الذنب على الأنبياء	إنفى التجسيم وإثبات التنزيه
٧٠	٢٥
قوله تعالى «ربنا وابعث فيهم رسولا منهم» الآية	قوله تعالى «وقالوا اتخذ الله ولداً سبحانه» الآية
٧٢	٢١
قوله تعالى «وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا بلداً آمناً» الآية	قوله تعالى «وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله» الآية
٧٦	٢٣
«ومن يرغب عن ملة إبراهيم إذ قال له ربه أسلم» الآية	«إنا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً» الآية
٧٩	٢٤
«ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب» الآية	«ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى» الآية
٨٠	٢٥
«أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت» الآية	«الذين آتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته» الآية
٨١	٢٦
الدلالة على بطلان التقليد	«يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي» الآية
٨٧	
قوله تعالى «وقالوا كونوا هوداً أو نصارى» الآية	
٨٩	
«بل ملة إبراهيم حنيفاً» الآية	
٩٠	
«قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا» الآية	
٩١	

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 «وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره» الآية	٩٨ » » «أم تقولون ان إبراهيم وإسماعيل» الآية
١٣٩ » » «ولئن أتيت الذين أتوا الكتاب» الآية	٩٩ » » «قل أنتم أعلم أم الله» الآية
١٤١ » » «وما أنت بتابع قبلتهم» الآية	٩٩ » » «ومن أظلم ممن كتم 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 آمن الظالمين» الآية	١٠٣ القبلة
١٤٤ » » «الذين آتيناهم 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 العبد 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 تخشونم واخشوني»	١٢٢ » » «قد نرى قلب وجهك في في السماء» الآية

صفحة	صفحة
٢٠٧ الفصل الثانى : فى معرفة الأفلاك	١٥٨ » » « ولاتم نعمتى عليكم » الآية
٢٠٩ الفصل الثالث فى مقادير الحركات	١٥٩ » » « يا أرسلا فىكم رسولا منكم »
٢١١ الفصل الرابع . فى كيفية الاستدلال على وجود الصانع	١٦٠ » » « يتلو عليكم آياتنا » الآية
٢١٤ الفصل الأول . فى بيان أحوال الأرض	١٦١ » » « فاذكرونى أذكركم » الآية
٢١٤ المواضع العديدة العرض	١٦٢ » » « يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة » الآية
٢١٤ المواضع التى لها عرض	١٦٣ » » « ولا تقولوا لمن يقتل فى سبيل الله أموات » الآية
٢١٧ كرية الأرض	١٦٨ » » « ولنبلونكم بشىء من الخوف والجوع » الآية
٢١٨ الفصل الثانى . فى الاستدلال بأحوال الأرض على وجود الصانع تعالى	١٧١ فضيلة الصبر
٢١٨ اختلاف الليل والنهار	١٧٣ قوله تعالى « الذين إذا أصابتهم مصيبة »
٢٢٠ ذكر البحور	١٧٤ » » « إنا لله وإنا إليه راجعون »
٢٢٢ الاستدلال بجزىء الفلك فى البحر على وجود الصانع تعالى	١٧٦ » » « إن الصفا والمروة من شعائر الله » الآية
٢٢٦ تصريح الرياح	١٨١ قوله تعالى « ومن تطوع خيراً » الآية
٢٢٩ قوله تعالى « ومن الناس من يتخذ من دون الله أنداداً » الآية	١٨٢ » » « إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات » الآية
٢٣١ » » « والذين آمنوا أشد حبا لله »	١٨٦ » » « إلا الذين تابوا وأصلحوا »
٢٣٣ معنى الشوق الى الله تعالى	١٨٨ معنى الخلود
٢٣٥ قوله تعالى « ولو يرى الذين ظلموا إذ يرون العذاب » الآية	١٩٠ قوله تعالى « وإلهكم إله واحد » الآية
٢٣٧ » » « وتقطع بهم الأسباب »	٢٠٠ » » « إن فى خلق السموات والأرض » الآية
٢٣٩ » » « كذلك يرهم الله أعمالهم حسرات » الآية	٢٠٣ الفصل الأول : فى ترتيب الأفلاك
٢٣٩ » » « وما هم بخارجين من النار »	٢٠٤ أعداد الأفلاك

التفسير الكبير

للإمام

أبي حفص الساري

للجزء الرابع

الطبعة الأولى

يطلب من ملتزم طبعه

عبد الرحمن محمد
ميدان الساعة الأزهرية

حقوق الطبع والنقل محفوظة للمؤلف

طبع بالمطبعة البهية المصرية

١٣٥٧ هجرية — ١٩٣٨ ميلادية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تَقَدَّمُوا لَأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ 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 لأنفسكم من خير تجدوه عند الله ان

الله بما تعملون بصير﴾

اعلم أنه تعالى أمر بالعبادة والصفحة عن اليهود ، ثم عقبه بقوله تعالى (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) تنبيها على أنه كما ألزمهم لحظ الغير ، وصلاحة العفو والصفح ، فكذلك ألزمهم لحظ أنفسهم ، وصلاحتها : القيام بالصلاة والزكاة الواجبتين ، ونبه بهما على ما عدهما من الواجبات ، ثم قال بعده (وما تقدموا لأنفسكم من خير) والأظهر أن المراد به : التطوعات من الصلوات والزكوات ، وبين تعالى أنهم يجدونه ، وليس المراد أنهم يجدون عين تلك الأعمال لأنها لا تبقى ولأن وجدان عين تلك الأشياء لا يرغب فيه ، فبقى أن المراد وجدان ثوابه وجزائه ، ثم قال (ان الله بما تعملون بصير) أي : انه لا يخفى عليه القليل ولا الكثير من الأعمال ، وهو ترغيب من حيث يدل على أنه تعالى يجازى على القليل كما يجازى على الكثير ، وتحذير من خلافه الذي 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 أمانتهم قل هاتوا برهانكم

أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ «١١٢»

إن كنتم صادقين بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجوره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴿ اعلم أن هذا هو النوع الرابع من تخليط اليهود وإلقاء الشبه في قلوب المسلمين . واعلم أن اليهود لا تقول في النصارى : انها تدخل الجنة ، ولا النصارى في اليهود ، فلا بد من تفصيل في الكلام فكأنه قال : وقالت اليهود لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً ، وقالت النصارى لن يدخل الجنة إلا من كان نصارى ، ولا يصح في الكلام سواء ، مع علمنا بأن كل واحد من الفريقين يكفر الآخر ، ونظيره (وقالوا كونوا هوداً أو نصارى) والهود : جمع هائد . كما نذ وعود ، وبازل وبزل فان قيل : كيف قيل : كان هوداً . على توحيد الاسم ، وجمع الخبر ؟ قلنا : حمل الاسم على لفظ «من» والخبر على معناه كقراءة المسن (إلا من هو صالوا الجحيم) وقرأ أبو بن كعب (إلا من كان يهودياً أو نصرانياً) أما قوله تعالى (تلك أمانيتهم) فلمراد أن ذلك متمنياتهم ، ثم انهم لشدة تمنيتهم لذلك قدروه حقاً في نفسه . فان قيل : لم قال (تلك أمانيتهم) وقولهم (لن يدخل الجنة) أمانة 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 «الكيس 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 إثباتاً ، فلا بدله 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 . الثانى أنه تعالى لما نفى أن يكون لهم برهان ، أثبت أن لمن أسلم وجهه لله برهانا . الثالث : كأنه قيل لهم : أتم على ما أتم عليه ، لا تفوزون بالجنة ، بلى ان غيرتم طريقتكم ، وأسلمتم وجهكم لله وأحسنتم فلکم الجنة ، فيكون ذلك ترغيباً لهم في الاسلام ، وبياناً لمفارقة حالهم لحال من يدخل الجنة لكي 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 :

وأسلمت وجهي لمن أسلمت له الأرض تحمل صخرأ ثقلا

وأسلمت وجهي لمن أسلمت له المزن تحمل عذبا زلالا

فيكون المرء واهبا نفسه لهذا الأمر ، باذلا 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 يتفجع بعمله إلا إذا فعله على وجه العبادة في الاخلاص والقربة ، وأما قوله تعالى (وهو محسن) أى لا بد وأن يكون تواضعه لله بفعل حسن لا بفعل قبيح ، فان الهندى تواضعون 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 يلحقه 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 أمريناله ، 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 فى السموات) ثم قال (شفاعتهم) وقوله (ومنهم من يستمع اليك) وقال فى موضع آخر (يستمعون اليك) وقال (ومنهم من يستمع اليك حتى إذا خرجوا من عندك) ولم يقل : خرج واعلم أننا فسرنا قوله (من أسلم وجهه لله) بالاخلاص : فلنذكر هنا حقيقة الاخلاص ، وذلك لا يمكن بيانه إلا فى مسائل :

(المسألة الأولى) فى فضل النية . قال عليه الصلاة والسلام «إنما الأعمال بالنيات» وقال

«إن الله لا ينظر الى صوركم ولا الى أعمالكم وإنما ينظر الى قلوبكم ونياتكم» وفى الاسرائيليات أن

رجلا مر بكشبان من رمل في مجاعة ، فقال في نفسه : لو كان هذا الرمل طعاما لقسمته بين الناس فأوحى الله تعالى إلى نبيهم : قل له : ان الله قبل صدقتك ، وشكر حسن نيتك ، وأعطاك ثواب ما لو 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 ، وهي الإرادة ، فهذه الإرادة هي 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 الثاني 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 إليه إلا اعتقاده ما في الحرب من النفع ، وما في ترك الحرب من الضرر ، فهذه النية تسمى خالصة ، ويسمى العمل بموجبها إخلاصا . الثاني : أن يجمع على الفعل باعثن مستقلان ، كما إذا سأله رفيقه الفقير حاجة فيقتضيا لكونه رفيقاله ، 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 في وقت أدائها جماعة من الناس ، فصار الفعل عليه أخف بسبب مشاهدتهم ، واسم هذا معاونة .

(المسألة الثالثة) في 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 ، وأيضا فنية عمل الصلاة قد لا تحصل إلا في لحظات قليلة ، والأعمال تدوم . وثالثها : أن النية بمجرد خيرا من العمل بمجرد . وهو ضعيف ، إذ العمل بلا نية لا خير فيه ، وظاهر الترجيح للمشركين في 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 في التأويل أن يقال : النية مالم 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 ، ويأبى 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 التقصد إلى إيقاع تلك الأعمال طاعة للعبود ، وانقياداً له ، وإنما يراد الأعمال ليستحفظ التذكر بالتكرير ، فيكون الذكر والتقصد 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» يقتضى انقلاب المعصية طاعة بالنية كالذي يطعم فقيراً من مال غيره ، أو يبنى مسجداً من مال حرام . الثاني : الطاعات وهي مرتبطة بالنيات في الاصل وفي الفضيلة ، أما في الاصل فهو أن ينوى بها عبادة الله تعالى فان نوى الرياء صارت معصية ، وأما الفضيلة فبكثرة النيات تكثر الحسنات كمن قعد في المسجد وينوى فيه نيات كثيرة . أولها : أن يعتقد أنه بيت الله ويقصده زيارة ولاة كما قال عليه الصلاة والسلام «من قعد في المسجد فقد زار الله وحق على المزار الكرام زائره» وثانيها : أن ينتظر الصلاة بعد الصلاة فيكون حال الانتظار كمن هو في الصلاة . وثالثها : إغضاء السمع والبصر وسائر الأعضاء عما لا ينبغي ، فان الاعتكاف كف وهو في معنى الصوم ، وهو نوع تهرب 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 نهى عن منكر . وسابعها : أن يستفيد أخافى الله فان 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 القربات ، وفي الخبر : من تطيب لله جاء يوم القيامة وريحه أطيب من ريح المسك ، ومن تطيب لغير الله جاء يوم القيامة وريحه أثن من الجيفة فان قلت : فاشرح لي كيفية هذه النية . فاعلم أن القصد من التطيب ان كان هو التعمم 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 إلى قلوب النساء ، فكل ذلك يجعل التطيب معصية ، وإن كان المقصد 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 انبعاث النفس وميلها إلى ما ظهر لها أن فيه غرضها إما عاجلا وإما آجلا، 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 غرضا صحيحا لا عاجلا ولا آجلا، 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 ينوي 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 فانه يتق 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 حبا لجلاله وسائر الأعمال مؤكدات له وهم الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي 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

يَنبَغُ لَهُمْ 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 النصارى على شيء) أى على شيء يصح ويعتد به وهذه مبالغة عظيمة وهو كقولهم : أقل من لا شيء . ونظيره قوله تعالى (قل يا أهل الكتاب لستم على شيء 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 . الثاني : أن يخص هذا العام بالأمور التي اختلفوا فيها ، وهي ما يتصل بباب النبوات

(المسألة الثانية) روى أن وفد نجران لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم أتاهم أحبار اليهود فتناظروا حتى ارتفعت أصواتهم ، فقالت اليهود : ما أتم على شيء من الدين وكفروا بعبسى عليه السلام والانجيل ، وقالت النصارى لهم نحوء وكفروا بموسى عليه السلام والتوراة (المسألة الثالثة) اختلفوا فيمن هم الذين عناهم الله تعالى أم 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 النصارى ، بعد بعثة عيسى عليه السلام ، ولا يجب لما نقل في سبب الآية أن يهودياً خاطب النصارى بذلك فأنزل الله هذه الآية أن لا يراد بالآية سواه إذا أمكن حمله على ظاهره وقوله (وقالت اليهود ليست النصارى على شيء) يفيد العموم ، فما الوجه في حمله على التخصيص ومعلوم من طريقة اليهود والنصارى أنهم منذ كانوا فهذا قول كل فريق منهما في 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 غيرهما من كتب الله وآمن به ، أن لا يكفر بالباقي ، لأن كل واحد من الكتابين مصدق للثاني ، 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 اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا
أُولَٰئِكَ 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 فصلا 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 : يرهبهم 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 وقادة والسدى : نزلت في يختصر حيث خرب بيت المقدس ، وبعض النصارى أعانه على ذلك بغضا لليهود

قال أبو بكر الرازى في أحكام القرآن : هذا الوجهان غلطان لأنه لا خلاف بين أهل العلم بالسيرة أن عهد يختصر كان قبل مولد المسيح عليه السلام بدهر طويل ، والنصارى كانوا بعد المسيح فكيف يكونون مع يختصر في تخريب بيت المقدس ، وأيضا فإن النصارى يعتقدون في تعظيم بيت المقدس مثل اعتقاد اليهود وأكثر ، فكيف أعانوا على تخريبه . وثالثها : أنها نزلت في مشركى العرب الذين منعوا الرسول عليه الصلاة والسلام عن الدعاء إلى الله بمكة وألجؤوه إلى الهجرة ، فصاروا مانعين له ولاصحابه أن يذكروا الله في المسجد الحرام ، وقد كان الصديق رضى الله عنه بنى مسجداً عند داره فنع وكان ممن يؤذيه ولدان قريش و نساؤهم ، وقيل ان قوله تعالى (ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها) نزلت في ذلك ، فنع من الجهر لثلاثي 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 ، وأسئتهم بالذكر له ، وجميع جسدكم 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 المناقير (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 توجيههم إلى الكعبة ، ولعلمهم سعوا أيضا في تخريب الكعبة بأن حملوا بعض الكفار على تخريبها ، وسعوا أيضا في تخريب مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم لثلاثي 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 الرازى ، 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 أن 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 ، فمنهم من قال : المراد به كل المساجد . ومنهم من حمله على ما ذكرناه من المسجد الحرام وغيره من مساجد مكة ، وقالوا : قد كان لابن 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 النصب ، واختلفوا في العامل فيه على أقوال . الاول : أنه تاني مفعولى 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 البديل 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 فريش لما هاجر

(المسألة السادسة) ظاهر الآية يقتضى أن هذا الفعل أعظم أنواع الظلم . وفيه اشكال ، لأن 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 وجورها 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 فمنعهم 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 ، فخرج من العام الثاني ظاهرا على المساجد لا يجترى. 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 الخديبية 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 للبخاصمة والمحاجة والمحاجة ، 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) بمعنى أن النصارى لا يدخلون بيت المقدس الا خائفين ، ولا يوجد فيه نصراني إلا أوجع ضربا وهذا التأويل مردود ، لأن بيت المقدس بقى أكثر من مائة سنة في أيدي النصارى بحيث لم يتمكن أحد من المسلمين من الدخول فيه إلا خائفا ، الى أن استخلصه 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 ، والتخلية بينهم وبينه كقوله (وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله) أما قوله تعالى (لهم في الدنيا خزي) فقد اختلفوا في الخزي ، 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 فان الخزي لا يكون إلا ما يجرى مجرى العقوبة من الهوان والاذلال ، فكل ما هذه صفته

يدخل تحته وذلك ردع من الله تعالى عن ثباتهم على الكيفر لأن الخزي الحاضر يصرف عن التمسك بما يوجب ويقتضيه ، وأما العذاب العظيم فقد وصفه الله تعالى بما جرى بحرى النهاية في المبالغة ، لأن الذين قدم ذكرهم وصفهم بأعظم الظلم ، فبين أنهم يستحقون العقاب العظيم . وفي الآية مسألتان (المسألة الأولى) في أحكام المساجد وفيه وجوه . الأول : في بيان فضل المساجد وبدل عليه القرآن والأخبار والمعقول ، أما القرآن فأيات . أحدها : قوله تعالى (وأن المساجد لله فلا تدعوا مع الله أحدا) أضاف المساجد الى 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 الايمان ، بل الآية تدل بظاهرها على حصر الايمان 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 يقتضى أن يكون الساعى في تخريب المساجد أسوأ حالا من المشرك لأن قوله (ومن أظلم) يتناول المشرك لأنه تعالى قال إن الشرك لظلم عظيم فاذا كان الساعى في تخريبه في أعظم درجات الفسق ، وجب أن يكون الساعى في عمارته في أعظم درجات الايمان . وأما الاخبار . 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 الى تعالى مساجدها وأبغض البلاد الى الله أسواقها» واعلم أن هذا الخبر تنبيه على ماهو السر العقلي في تعظيم المساجد ، وبيانه أن الامكنة والازمنة إنما تشرف بذكر الله تعالى فاذا كان المسجد مكانا لذكر الله تعالى حتى أن الغافل عن ذكر الله إذا دخل المسجد اشتغل بذكر الله ، والسوق على الضد من ذلك لانه موضع البيع والشراء والاقبال على الدنيا ، وذلك مما يورث الغفلة عن الله ، والاعراض عن التفكير في سبيل الله ، حتى ان إذا كر الله إذا دخل السوق فانه يصير غافلا عن ذكر الله ، لاجرم كانت المساجد أشرف المواضع ، والأسواق أخس المواضع . الثاني : في فضل المشى الى المساجد (أ) عن أبي هريرة قال : قال عليه الصلاة والسلام «من تطهر في بيته ثم مشى الى بيت من بيوت الله ليقضى فريضة من فرائض الله كانت خطوانه إحداها تحط خطيئته والاخرى ترفع درجته» رواه مسلم (ب) أبو هريرة قال : قال عليه الصلاة والسلام «من غدا أو راح الى المسجد أعد الله له في الجنة منزلا كلما غدا أو راح» أخرجاه في الصحيح (ج) أبي بن كعب قال : كان رجل

ما أعلم أحدا من أهل المدينة ممن يصلى إلى القبلة أبعد منزلا منه من المسجد ، وكان لا تخطفه الصلوات مع الرسول عليه السلام ، فقيل له : لو اشتريت حمارا لتركبه في الرمضاء والظلماء ، فقال والله ما أحب أن منزلي بلزق المسجد ، فأخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك فسأله فقال يا رسول 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 يتقلوا إلى قرب المسجد فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لهم « انه بلغنى أنكم تريدون أن تتقلوا إلى قرب المسجد ، فقالوا نعم قد أردنا ذلك قال يابن سلمة دياركم تكتب آثاركم » رواه مسلم ، وعن أبي سعيد الخدرى أن هذه الآية نزلت في حقهم (إنا نحن نحى الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم) (هـ) عن أبي موسى الأشعري رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم ، قال « ان أعظم الناس أجرا في الصلاة أبعدهم إلى المسجد مشيا والذي ينتظر الصلاة حتى يصلبها مع الامام في جماعة أعظم أجرا ممن يصلبها ثم ينام » أخرجه في الصحيح (و) عقبه بن عامر الجهنى أنه عليه السلام قال « إذا تطهر الرجل ثم مر إلى المسجد يرعى الصلاة كتب له كاتبه أو كاتبا بكل خطوة يخطوها إلى المسجد عشر حسنات والقاعد الذى يرعى الصلاة كالفانث ويكتب من المصلين من حين يخرج من بيته حتى يرجع » (ز) عن سعيد بن المسيب قال : حضر رجلا من الانصار الموت فقال لأهله : من في البيت ، فقالوا : أهلك ، وأما اخوتك وجلسائك في المسجد ، فقال : ارفعونى . فأسنده رجل منهم إليه ففتح 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 احتسابا ، وما أحدثكموه اليوم إلا احتسابا : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « من توضأ فى بيته فأحسن الوضوء ثم خرج إلى المسجد يصلى فى جماعة المسلمين لم يرفع رجله اليمنى إلا كتب الله له بها حسنة ولم يضع رجله اليسرى إلا حط الله عنه بها خطيئته حتى يأتى المسجد فاذا صلى بصلوة الامام انصرف وقد غفر له فان هو أدرك بعضها وفاته بعض كان كذلك » (ح) عن أبي هريرة أنه عليه السلام قال « من توضأ 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 يا رسول 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 تدري 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 (يا) 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 » (يه) 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 وأنه لحق على الله أن يكرم من زاره فيها (يز) أنس قال عليه السلام « إن عمر بيوت الله هم أهل بيوت الله » (يج) 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 أخى 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 قدروهم سألو عنهم، وإن كانوا مرضى عادوهم، وإن كانوا في حاجة أعانوهم (كب) الحسن: قال عليه السلام « يأتي على الناس زمان يكون حديثهم في مساجدهم في أمر دنياهم فلا تجالسوهم فليس لله فيهم حاجة » (كج) أبو هريرة: قال عليه السلام « إن للنافقين 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 تجابا في الله اجتمعا على ذلك وتفرقا، ورجل ذكر الله خالياً ففاضت عيناه، ورجل دعت امرأته ذات حسن وجمال فقال إني 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 الجنائز 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 وتهلل وتستغفر والملائكة تقول آمين اللهم اغفر له ، اللهم ارحمه ، فإذا فعلت ذلك فقل اللهم اغفر لسعيد بن المسيب الثالث : في تزيين المساجد (أ) 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 فتفتن الناس (ج) روى أن عثمان رأى أترجة من جص معلقة في المسجد ، فأمر بها فقطعت (د) قال أبو الدرداء : إذا حلّيتم مصاحفكم وزيتم مساجدكم فالدمار عليكم (هـ) قال أبو قلابة : غدونا مع أنس بن مالك إلى الزاوية ، فحضرت 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 من مذهب الحسن البصرى ومكحول وقول الشافعى وأحمد وإسحق ، وذهب قوم إلى أنه يجلس ولا يصلى ، واليه 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 لا تنظر الصلاة (أ) أبو هريرة : قال عليه الصلاة والسلام «الملائكة تصلى 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 : أئذن لي في الاختصاص . فقال عليه الصلاة والسلام «ليس منا من خصى أو اختصى ان خصاء أمتي الصيام» فقال : يا رسول الله أئذن لي في السياحة ، فقال «ان سياحة أمتي الجهاد في سبيل الله» فقال : يا رسول الله أئذن 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 يتحلق 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 رحبة إلى جنب المسجد سماها البطحاء، وقال: من أراد أن يلغظ أو ينشد شعرا أو يرفع صوتا فليخرج إلى هذه الرحبة. 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 والتحلق بعد الصلاة. وأما طلب الضالة في المسجد، ورفع الصوت بغير الذكر، فكرهه 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: لأربح 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 النهي عن إقامة الحدود في المساجد، قال عمر فيمن لزمه حد: أخرجاه من المسجد. وبذكر 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 وامرأته 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 الرحبة 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 ضجة 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 ميثا 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 حسنها وسيئها فوجدت من محاسن أعمالها الأذى يمسح عن الطريق ، ووجدت في مساويء أعمالها النخامة تكبون في المسجد لا تدفن» وفي الحديث « ان المسجد لينزوى من النخامة كما تنزوى الجلدة في النار» أي ينضم وينقبص ، فقال بعضهم : المراد أن كونه مسجدا يقتضى التعظيم والقائه النخامة يقتضى التحقير ، وبينهما منافاة ، فعبّر عليه الصلاة والسلام عن تلك المنافاة بقوله : لينزوى . 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 يتأذى الله مادام في مصلاه ، ولا عن يمينه فإن عن يمينه ملكا ، ولكن يبصق عن شماله أو تحت رجليه فيدفنه» وعن أنس أنه عليه الصلاة والسلام رأى نخامة في القبلة فشقق ذلك عليه حتى رأى في وجهه فقام فحك يده وقال « ان أحدكم إذا قام في صلاته فإنه يتأذى ربه فلا يبزق 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 البخاري 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 مسجداً فان الملائكة تتأذى مما يتأذى منه الانس» وعن جابر أنه عليه الصلاة والسلام قال « من أكل ثوماً أو بصلاً فليعتزل مسجداً» وأن النبي عليه الصلاة والسلام أتى بقدر فيه خضر فوجد لها ريحاً ، فسأل فأخبر بما فيه من البقول ، فقال : قربوها الى بعض من كان حاضراً ، وقال له كل فاني أتأذى من لا تأذى . أخرجاه 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 ترموه . ثم دعا فقال : ان هذه المساجد لا تصلح لشيء من العذرة والبول والخلاء ، 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 مطلقاً ، وأباه مالك مطلقاً ، وقال الشافعي رضى الله عنه : يمنع من دخول الحرم والمسجد الحرام . احتج الشافعي 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 يدت خديجة فالآية دالة اما على المسجد فقط ، أو على الحرم كله ، وعلى التقديرين فالمقصود حاصل ، لأن الخلاف حاصل فيهما جميعاً . فان 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 خفتم 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 الاخراج إلا ما قام عليه الدليل فان 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 الاخراج ، بل خوف الجزية والخراج . 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 للشركيين أن يعمرؤا 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 بالايمان » 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 ومهابةً » فصوره عما يوجب تحفيره واجب ، وتمكين الكفار من الدخول فيه تعريض للبيت للتحفير ، لأنهم لفساد اعتقادهم فيربما استخفوا به وأقدموا على تلوئته 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 واجبا . 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 بأمرور الأول : روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قدم عليه وقد يثرب فأنزله 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 الحديثين 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 واتباعهم وقولهم حجة . وثانيهما : أن ظاهر قوله (فأينما تولوا) يفيد التوجه إلى 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 إلى 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 ، فكأنه تعالى ذكر ذلك بيانا لجواز نسخ القبلة من جانب إلى 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 إلى 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 أي جهة شاء بهذه الآية، فكان للمسلمين 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 أي 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 فأنزل 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 يومئذ برأسه نحو المدينة، فعنى الآية (فأينما تولوا) وجوهكم لنوافلكم في أسفاركم (ثم وجه الله) فقد صادق المطلوب (إن الله واسع) الفضل غني 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) 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، فإما على غير هذين الوجهين فلا تخيير، وقول من يقول: إن الله تعالى خير المكافئين في استقبال أي 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، وأيضا 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 فثم وجه الله ، قالوا : وحمل الكلام على هذا الوجه أولى ، لأنه يعم كل مصل ، وإذا حمل على الأول لا يعم لأنه يصير محمولا 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 (فثم وجه الله) إلا أن هذا الاضمار لا بد منه على كل حال لأنه من المحال أن يقول تعالى (فأينما تولوا) بحسب ميل أنفسكم (فثم وجه الله) بل لا بد من الاضمار الذي ذكرناه ، وإذا كان كذلك فقد زالت طريقة التخيير ، ونظيره : إذا أقبل أحدنا على ولده وقد أمره بأمر كثيرة مرتبة فقال له : كيف تصرفت فقد اتبعت رضائي. فإنه يحمل ذلك على ما أمره على الوجه الذي أمره من تضييق أو تخيير ، ولا يحمل ذلك على التخيير المطلق ، فكذا ههنا .

القول الثاني : وهو قول من زعم أن هذه الآية نزلت في أمر سوى الصلاة ، فلهم أيضاً وجوه : أولها : أن المعنى أن هؤلاء الذين ظلموا بمنع مساجدي أن يذكر فيها اسمي وسعوا في خرابها أولئك لهم كذا وكذا ، ثم أنهم أينما ولوا هاربين عنى وعن سلطاني فإن سلطاني يلاحقهم ، وقدرتي 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 نصلى 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 فثم وجه الله) ومعناها أن الجهات التي يصلى اليها أهل الملل من شرق وغرب وما بينهما ، كلها لي فمن وجهه وجهه نحو شيء .

منها بأمر يريدني ويتعني طاعتي وجدني هناك ، أي وجد ثوابي ، فكان في هذا عذر للنجاشي 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 ، أي لا يمنعكم تخريب من خرب مساجد الله عن ذكره حيث كنتم من أرضه فله المشرق والمغرب والجهات كلها ، وهو قول علي بن عيسى . وخامسها : من الناس من يزعم أنها نزلت في المجتهدين الوافين بشرائط الاجتهاد ، سواء كان في الصلاة أو في غيرها ، والمراد منه أن المجتهد إذا رأى بشرائط الاجتهاد فهو مصيب

(المسألة الثانية) ان فسرنا الآية بأنها تدل على تجويز التوجه الى أي جهة أريد فالآية منسوخة وان فسرناها بأنها تدل على نسخ القبلة من بيت المقدس الى الكعبة فالآية ناسخة ، وان فسرناها بسائر الوجوه فهي لا ناسخة ولا منسوخة

(المسألة الثالثة) اللام في قوله تعالى (والله المشرق والمغرب) لام الاختصاص ، أي 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 وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين)

(المسألة الرابعة) الآية من أقوى الدلائل على نفي التجسيم وإثبات التنزيه ، وبيانه من وجهين الأول : أنه تعالى قال (والله المشرق والمغرب) فبين أن هاتين الجهتين مملوكتان له ، وإنما كان كذلك لأن الجهة أمر يمتد في 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 في 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 والمسايات . الوجه الثاني : أنه تعالى قال (فأينما تولوا فثم وجه الله) ولو كان الله تعالى جسماً وله وجه جسماني لكان وجهه مختصاً 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 . الثاني : أنه تعالى وصف نفسه بكونه واسعاً ، والسعة من صفة الأجسام . والجواب : عن الأول : أن الوجه وإن كان في أصل اللغة عبارة عن العضو المخصوص

لكننا بينا أنا لو حملناه ههنا على العضو للكذب 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 وناقته الله ، والمراد منها الإضافة بالخلق والايجاد على سبيل التشریف ، 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 نطعمكم 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 والتماس 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 أليق ، ولا يجوز حمله على السعة فى العلم ، وإلا لكان ذكر العلم بعده تكراراً ، فأما قوله (علم) 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 علم) 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 والأرض كل له قاتنون بديع السموات والأرض وإذا قضى أمراً فأنما يقول له كن فيكون ﴾

اعلم أن هذا هو النوع العاشر من مقابح 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 رضي الله عنهما : انها نزلت في كعب بن الأشرف ، وكعب بن أسد ، ووهب بن يهودا فأنهم جعلوا عزيراً ابن الله ، أما قوله تعالى (سبحانه) فهو كلمة تنزيه ينزه بها نفسه عما قالوه ، كما قال تعالى في موضع آخر (سبحانه أن يكون له ولد) فمرة أظهره ، ومرة اقتصر عليه لدلالة الكلام عليه ، واحتج على هذا التنزيه بقوله (قل له ما في السموات والأرض) ووجه الاستدلال بهذا على فساد مذهبهم من وجوه . الأول : أن كل ماسوى الموجود الواجب ممكن لذاته ، وكل ممكن لذاته محدث ، وكل محدث فهو مخلوق لو واجب الوجود ، والمخلوق لا يكون ولداً ، أما بيان أن ماسوى الموجود الواجب ممكن لذاته ، فلأنه لو وجد موجودان واجبان لذاتهما لا شتركا في وجوب الوجود ، ولا تماز كل واحد منهما عن الآخر بما به التعيين ، وما به المشاركة ، غير ما به الممايزة ، ويلزم تركيب كل واحد منهما من قيسدين ، 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 الآحاد إن كانت واجبة لذواتها كانت مركبة على ما ثبت ، فالبسيط مركب هذا خلف ، وإن كانت ممكنة كان المركب المقتدر إليها أولى بالامكان ، فثبت 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 فثبت أن كل ما سوى الله محدث مسبق بالعدم وأن وجوده إنما حصل بخلق الله تعالى وإيجاده وإبداعه ، فثبت أن كل ما سواه فهو عبده وملكوه فيستحيل أن يكون شيئاً مما سواه ولداً له ، وهذا البرهان إنما استفدناه من قوله (بل له ما في السموات والأرض) أي له كل ما سواه على سبيل الملك والخلق والإيجاد والابداع . والثاني : أن هذا الذي 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 الوجود ، ويمتازاً عنه من وجه آخر ، وذلك يقتضي كون كل واحد منهما مركباً ومحدثاً وذلك محال فاذن المجانسة ممنوعة فالولدية ممنوعة . الرابع : أن الولد إنما يتخذ للحاجة إليه في الكبر ، ورجاء الانتفاع بمعونه حال عجز الأب عن أمور نفسه ، فعلى هذا إيجاد الولد إنما يصح على من يصح عليه الفقر والعجز والحاجة ، فإذا كان كل ذلك محالاً كان إيجاد الولد عليه سبحانه وتعالى محالاً . واعلم أنه تعالى حكى في مواضع كثيرة عن هؤلاء الذين يضيفون إليه الأولاد قولهم ، واحتج عليهم بهذه الحجة وهي أن كل من في السموات والأرض عبده ، وبأنه إذا قضى أمراً فأنما يقول له كن فيكون ، وقال في مريم (ذلك عيسى ابن مريم قول الحق الذي فيه يمترون ما كان لله أن يتخذ من ولد سبحانه إذا قضى أمراً فأنما يقول له كن فيكون) وقال أيضاً في 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 ينبغي للرحمن أن يتخذ ولداً إن كل من في السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبداً) فان قيل : ما الحكمة في أنه تعالى استدل في هذه الآية بكونه مالكا لما في السموات والأرض ، وفي سورة مريم بكونه مالكا لمن في السموات والأرض على ما قال (إن كل من في السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبداً) قلنا : قوله تعالى في هذه السورة (بل له ما في السموات والأرض) أمم ، لأن كلمة «ما» تتناول جميع الأشياء ، وأما قوله تعالى (كل له قاتون) ففقيه مسائل :

(المسألة الأولى) القنوت: أصله الدوام، ثم يستعمل على أربعة أوجه: الطاعة، كقوله تعالى (يا مريم اقنتي لربك) وطول القيام، كقوله عليه السلام لما سئل: أي الصلاة أفضل؟ قال « طول القنوت » وبمعنى السكوت، كما قال زيد بن أرقم: كنا نتكلم في 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 اليه 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: فان 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 اليه 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 القفال: 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 الابداع فهو فى ذلك بمنزلة: سامع وسميع، وقد يحىء بديع بمعنى مبدع، والابداع الانشاء، ونقيض الابداع الاختراع على مثال، ولهذا السبب فان 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

والأرض) فبين بذلك كونه مالكا لما في السموات والأرض ، ثم بين بعده أنه المالك أيضاً للسموات والأرض ، ثم أنه تعالى بين أنه كيف يبدع الشيء ، فقال (وإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال بعض الادباء : القضاء مصدر في الاصل سمي به ولهذا جمع على أقضية كغطاء وأغطية ، وفي معناه القضية ، وجمعها القضايا ووزنه فعال من تركيب « ق ض ي » وأصله « قضى » إلا أن الياء لما وقعت طرفاً بعد الألف الزائدة اعتلت فقلبت ألفاً ، ثم لما لاقت هي ألف فعال قلبت همزة لامتناع التقاء الألفين لفظاً ، ومن نظائره المضاء والائاء ، من مضيت وأيت 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 والاقتضاء عن نفسه أو انقطع كل منهما عن صاحبه ، وقولهم : قضى الأمر . إذا آتمه وأحكمه ، ومنه قوله تعالى (فقضاهن 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 نحبه : إذا مات ، وقضى عليه : قتله فجاز بما ذكر والجامع بينهما ظاهر ، وأما تقضى البازى فليس من هذا التركيب ، ومما 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 يشتق منه فدلالته على معنى القطع بينه ، وذلك أن الشيء إذا قطع ضاق أو على العكس ، ومما 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 كالمنجل وثانيها : القضم . وهو الأكل بأطراف الأسنان ، لأن فيه قطعاً للبأ كقول ، وسيف قضم : فى طرفه

تكسر وتقلل . وثالثها : القصف . وهو الدقة ، يقال : رجل قضيف . أى نحيف ، لأن القلة من مسيات القطع . ورابعها : القضاة فعلة ، وهى الفساد . يقال : قضئت القرية . إذا عفيت وفسدت وفى حسيه قضاة . أى عيب ، وهذا كله من أسباب القطع أو مسيباته ، فهذا هو الكلام فى مفهومه الأصيل بحسب اللغة .

(المسألة الثانية) فى محامل لفظ القضاء فى القرآن . قالوا انه يستعمل على وجوه . أحدها : بمعنى الخلق ، قال تعالى (فمضاهن 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 الشيء ، 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 السوابغ 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 الأنعام «كن فيكون الحق» فانه رفعهما ، 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 (فإنما يقول له كن فيكون) هو أنه تعالى يقول له «كن» مخينئذ يتكون ذلك الشيء ، 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 مسبوقة بالكاف لا بد وأن يكون محدثاً ، والكاف لكونه متقدماً على المحدث بزمان واحد يجب أن يكون محدثاً . الثانى : 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 المعلوم 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 الابداع والاحداث أو لا يتمكن ، فان تمكن لم يكن الابداع موقوفاً على قوله « كن » وإن لم يتمكن فحينئذ 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 فلوثر 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 ألبتة 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 ، فعلينا أنه لا تأثير لقوله « كن » في وجود الشيء ، فظهر بهذه الوجوه فساد هذا المذهب ، وإذا ثبت هذا فنقول 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 للوئد لم تشقني ؟ قال : سل من يدقني فان الذي ورأى ما خلاني ورأى . ونظيره قوله تعالى (وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم) الثاني : أنه علامة يفعلها الله تعالى للملائكة إذا سمعوا علوا أنه أحدث أمراً يحكى ذلك عن أبي الهذيل . الثالث : أنه خاص بالموجودين الذين قال لهم (كونوا قردة خاسئين) ومن جرى مجراهم ، وهو قول الأصم . الرابع : أنه أمر للأحياء بالموت ، وللوتى 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 قد بينا الآيات لقوم يوقنون ﴾

اعلم أن هذا هو النوع الحسادى عشر من قبائح اليهود والنصارى والمشركين ، ثم فيه مسائل : (المسألة الأولى) أن الله تعالى لما حكى عن اليهود والنصارى والمشركين ما يقدهم في التوحيد وهو أنه تعالى اتخذ الولد ، حكى الآن عنهم ما يقدهم في النبوة ، وقال أكثر المفسرين : هؤلاء هم مشركو العرب ، والدليل عليه قوله تعالى (وقالوا لن نؤمن 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 كلمك ، 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 يخصك 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 كفى بتلك الدلالة ، فحيث 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) فبكتهم بما في القرآن من الدلالة الشافية . وثانيها : لو كان في معلوم الله تعالى أنهم يؤمنون عند إزال هذه الآية لفعلها ، ولكنه علم أنه لو أعطاهم ما سألوه 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 المفاسد وربما أوجب حصولها هلاكهم واستئصالهم ان استمروا بعد ذلك على التكذيب ، وربما كان بعضها منتهياً إلى حد الاجزاء المخل بالتكليف ، وربما كانت كثرتها وتعاقبها يقدح في كونها معجزة لأن الخوارق متى تواترت صار انخراق العادة عادة ، فحينئذ يخرج عن كونه معجزاً ، وكل ذلك أمور لا يعلمها إلا الله علام الغيوب ، ثبت 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 جهرة) فكذلك هؤلاء المشركون يكونون أبدأ في العناد واللجاج وطلب الباطل . وأما قوله تعالى (قد بينا الآيات لقوم يوقنون) فالمراد أن القرآن وغيره من المعجزات كجبه الشجرة ، وكلام الذئب ، واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل . آيات قاهرة ، ومعجزات باهرة لمن كان طالباً لليقين

إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْأَلُ 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 الرسول في باب الابلاغ والتنبيه لكي لا يكثر غمه بسبب
 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 ، أي أرسلناك إرسالا
 بالحق . وثانيها : أنه متعلق بالبشير والنذير ، أي أنت مبشر بالحق ومنذر به . وثالثها : أن يكون
 المراد من الحق : الدين والقرآن ، أي 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 يا محمد بالحق لتكون مبشراً لمن اتبعك واهتدى بدينك ، ومنذراً
 لمن كفر بك وضل عن دينك . أما قوله تعالى (ولا تسأل عن أصحاب الجحيم) ففيه قراءة ثان : 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 فمعصيتهم 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 . فنهى 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 يجزع أن يجري على لسانه ما هو فيه لفظاعته ، فلا تسأله ولا تكلفه ما يضره ، أو أنت

١٠. قوله كان عالماً بكفرهم الخ. هذا كلام تفشع منه جلود المؤمنين ، ورفضه 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 تجماع الأيون .

وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودَ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنْ هَدَىٰ اللَّهُ
هُوَ الْهُدَىٰ وَلَئِنْ أَتَبَعْتَ 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 ، والقراءة الاولى
بعضها 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 لمصبر رسوله بما تقدم من الآية ، وبين أن العلة قد انزاحت من قبله لا من قبلهم
وأنه لا عذر لهم في الثبات على التكذيب به عقب ذلك بأن القوم بلغ حالهم في تشددهم في باطلهم
وثباتهم على كفرهم أنهم يريدون مع ذلك أن يتبع ملتهم ولا يرضون منه بالسكتاب ، بل يريدون
منه الموافقة لهم فيما هم عليه ، فيبين 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 الذي
يهدى إلى الاسلام ، وهو الهدى الحق ، والذي يصلح أن يسمى هدى ، وهو الهدى كله ليس وراءه
هدى ، وما يدعون إلى اتباعه ما هو بهدى ، إنما هو هوى ، ألا ترى إلى قوله (ولئن اتبعت أهواءهم)
أي أقوالهم التي هي أهواء وبدع (بعد الذي جاءك من العلم) أي من الدين المعروف صحته بالدلائل
القاطعة (مالك من الله من ولي ولا نصير) أي معين يعصمك ويذب عنك ، بل الله يعصمك من
الناس إذا أقت على الطاعة والاعتصام بحبله ، قالوا : الآية تدل على أمور ، منها أن الذي علم الله
منه أنه لا يفعل الشيء يجوز منه أن يتوعده على فعله : فإن في 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 الذي 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 ، فمن 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 لا شفيح لمستحق العقاب ، لأن غير الرسول إذا اتبع هواه لو كان يجد شفيحاً
ونصيراً لكان الرسول أحق بذلك وهذا ضعيف لأن اتباع أهوائهم كفر ، وعندنا
لاشفاة 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 والإنجيل ، فإن قراءتهما غير جائزة . وثانيها : أن قوله تعالى (أولئك يؤمنون به)
يدل على أن الإيمان مقصور عليهم ، ولو كان المراد أهل الكتاب لما 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 الاتباع 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 وخلواتهم . وثالثها : أنهم
عملوا بمحكمه ، وآمنوا بمتشابهه ، 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 ، والالتقياد 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 اني 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 ههنا 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 والممل ، 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 ، فخكى الله سبحانه وتعالى عن إبراهيم عليه السلام أموراً توجب على
 المشركين وعلى اليهود والنصارى قبول قول محمد صلى الله عليه وسلم ، والاعتراف بدينه ،
 والالتقياد لشرعه ، وبيان من وجوه ، أحدها : أنه تعالى لما أمره ببعض التكليف فلما وفي بها ،

وخرج عن عهدها ، لاجرم نال النبوة والامامة ، وهذا مما ينبه 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 عهدي 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 الحجج من خصائص دين محمد صلى الله عليه وسلم ، فخكى 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 الذي يعترفون بتعظيمه ووجوب الاقتداء به ، فكان ذلك مما يوجب زوال ذلك الغضب عن قلوبهم . وخامسها : أن من المفسرين من فسر الكلمات التي ابتلى الله تعالى إبراهيم بها بأمر يرجع حاصلها إلى تنظيف البدن ، وذلك مما يوجب على المتركين اختيار هذه الطريقة ، لأنهم كانوا معترفين 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 ، واللقاء 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 التي لأجلها ذكر الله تعالى قصة إبراهيم عليه السلام

واعلم أنه تعالى حكى عن إبراهيم عليه السلام أموراً يرجع بعضها إلى الأمور الشاقة التي كلفه بها ، وبعضها يرجع إلى التشريفات العظيمة التي خصه الله بها ونحن نأتي 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 مضمرة نحو : واذكر 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 البلوى والتجربة والمحنة من حيث لا يعرف ما يكون ممن 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 وماهياتها 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 (فقولا له قولاً ليناً 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 ، فما أدى 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 الباري 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 الممكنة التي يعرف ثبوتها بالضرورة . وثانيها : أن تعلق العلم بأحد المعلومين مغاير لتعلقه بالمعلوم الآخر ، ولذلك فانه يصح منا تعقل أحد التعلقين مع الذهول عن التعلق الآخر ولو كان التعلقان تعلقاً واحداً لاستحال ذلك ، لأن الشيء الواحد يستحيل أن يكون معلوماً مذهولاً 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 التعلق 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 استحال أن يكون معلوماً . وخامسها : أن الشيء إنما يكون معلوماً لو كان للعلم تعلق به ونسبة إليه ، وانتساب الشيء الى الشيء يعتبر تحققه في نفسه ، فانه إذا لم يكن للشيء في نفسه تعيين استحال أن يكون لغيره اليه من حيث هو هو نسبة ، والشيء المشخص قبل دخوله في الوجود لم يكن مشخصاً البتة ، فاستحال كونه متعلق 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 قدامه 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 ، إنما 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 وجب 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 لافتقر الى مخصص ، وذلك محال ، فوجب أن لا يتعلق بشيء 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 يعنى 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 ، وبالله التوفيق .

(المسألة الثالثة) اعلم أن الضمير لا بد وأن يكون عائداً الى مذكور 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 فى اللفظ ، ثم أجمعنا على أنه لو قدم المنصوب على المرفوع فى اللفظ فانه جائز ، فكذا إذا لم يقدم مع أن ذلك التقديم جائز . القسم الثانى : وهو أن يكون الضمير متأخراً لفظاً ومعنى ، وهذا لا نزاع فى صحته ، كقولك : ضرب زيد غلامه . القسم الثالث : أن يكون الضمير متقدماً فى اللفظ ، متأخراً فى المعنى ، وهو كقولك : ضرب غلامه زيد . فهنا الضمير وان كان متقدماً فى اللفظ لكنه متأخر فى المعنى ، لأن المنصوب متأخر عن المرفوع فى التقدير ، فيصير كأنك قلت : زيد ضرب غلامه فلا جرم كان جائزاً . القسم الرابع : أن يكون الضمير متقدماً فى المعنى متأخراً فى اللفظ ، وهو كقوله تعالى (وإذ ابتلى إبراهيم ربه) فان المرفوع مقدم فى المعنى على المنصوب ، فيصير التقدير : وإذ ابتلى ربه إبراهيم . إلا أن الأمر وان كان كذلك بحسب المعنى لكن لما لم يكن الضمير متقدماً فى اللفظ بل كان متأخراً لاجرم كان جائزاً حسناً

(المسألة الرابعة) قرأ ابن عامر « إبراهيم » بألف بين الهاء والميم ، والباقون « 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 الهن أم لا

(المسألة الخامسة) اختلف المفسرون فى 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 ، بابعاث محمد صلى الله عليه وسلم ، فان هذه الاشياء أمور شاقة ، أما الامامة فلا لأن 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 بالشيطان في الموقف لرمى 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 القاضي 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 الناس 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 بأى شيء كان على أقوال . أحدها : قال ابن عباس : هي عشر خصال كانت فرضا شرعه وهي سنة في شرعنا ، خمس في الرأس ، وخمس في الجسد ، أما التي في الرأس : فالمضمضة ، والاستنشاق و فرق 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 الأحزاب (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 : وجملته القول أن الابتلاء يتناول إلزام كل مافي فعله كلفة شدة ومشقة . فاللفظ يتناول مجموع 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 أيضاً ملائم لقضايا العقول . وذلك لأن الوفاء شرائط النبوة لا يحصل إلا بالاعراض عن جميع ملاذ الدنيا وشهواتها . وترك المداهنة مع الخلق وتقيح 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 فأنه تعالى ابتلاه بالتكاليف الشاقة ، فلما وفى عليه الصلاة والسلام بها لاجرم أعطاه خلع 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 (فاتمهن) في إحدى القراءتين لإبراهيم بمعنى: فقام بهن حق القيام، وأداهن أحسن التأدية، من غير تفريط وتوان. ونحوه (وإبراهيم الذي وفى) وفى الأخرى لله تعالى بمعنى: فأعطاه ما طلبه لم ينقص منه شيئاً

أما قوله تعالى (إني جاعلك للناس إماماً) فالإمام اسم من يؤتم به، كالآزار لما يؤثر به، أى يأتون بك فى دينك. وفيه مسائل

(المسئلة الأولى) قال أهل التحقيق: المراد من الإمام ههنا النبي، ويدل عليه وجوه. أحدها: أن قوله (لناس إماماً) يدل على أنه تعالى جعله إماماً لكل الناس والذي يكون كذلك لا بد وأن يكون رسولا من عند الله مستقلاً بالشرع، لأنه لو كان تبعاً لرسول آخر لكان مأموماً لذلك الرسول لا إماماً له فحينئذ يطل العموم. وثانيها: أن اللفظ يدل على أنه إمام فى 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 فى المحل الذى يجب على الناس اتباعهم، وقبول قولهم وأحكامهم، والقضاة والفقهاء أيضاً أئمة لهذا المعنى، والذي يصلى بالناس يسمى أيضاً إماماً لأن من دخل فى صلاته لزمه الائتمام به، قال عليه الصلاة والسلام «إنما جعل الإمام إماماً ليؤتم به فإذا ركع فاركعوا وإذا سجد فاسجدوا ولا تختلفوا على إمامكم» فثبت بهذا أن اسم الإمام لمن استحق الاقتداء به فى الدين. وقد يسمى بذلك أيضاً من يؤتم به فى الباطل، قال الله تعالى (وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار) إلا أن اسم الإمام لا يتناول عنى الإطلاق 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 أغنت عنهم آلهتهم التى يدعون من دون الله من شيء) وقال (فانظر إلى إلهك الذى ظلت عليه عاكفاً) إذا ثبت أن اسم الإمام يتناول ما ذكرناه، وثبت أن الأنبياء فى أعلى مراتب الإمامة، وجب حمل اللفظ ههنا عليه، لأن الله تعالى ذكر لفظ الإمام ههنا فى معرض الامتتان فلا بد وأن تكون تلك النعمة من أعظم النعم، ليحسن نسبة الامتتان، فوجب حمل هذه الإمامة 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 محمد وآل محمد كما صليت وباركت وترحمت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم

(المسئلة الثالثة) نقائلون 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) فبين أنه لا يحصل له منصب الخلافة إلا بالتنصيب عليه ، وهذا ضعيف . لأننا بينا أن المراد بالامامة هنا النبوة . ثم ان سلمنا أن المراد منها مطلق 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 كانه 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 . فأجابه الله تعالى صريحاً بأن النبوة لا تنال 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 عهدى الظالمين) ففيه مسائل

(المسئلة الاولى) قرأ حمزة وحفص عن عاصم (عهدى) باسكان الياء ، والباقون بفتحها ، وقرأ بعضهم (لا ينال عهدى الظالمون) أى من كان ظالماً من ذريتك فانه لا ينال عهدى (المسئلة الثانية) ذكروا فى العهد وجوها . أحدها : أن هذا العهد هو الامامة المذكورة فيما قبل . فان كان المراد من تلك الامامة هو النبوة فكذا ههنا وإلا فلا . وثانيها (عهدى) أى رحمتى عن عطاء (وثالثها) طاعتى عن الضحاك (ورابعها) أمانى عن أبى عبيد . والقول الاول أولى لان قوله (ومن ذريتي) طلب لتلك الامامة اتى وعده بها بقوله (إنى جاعلك للناس إماماً) فقوله (لا ينال عهدى 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 لسكان الجواب : لا . أو يقول : لا ينال عهدى 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 فى إمامة أبى بكر وعمر رضى الله عنهما من ثلاثة أوجه . الاول : أن أبى بكر وعمر كانا كافرين . فقد كانا حال كفرهما ظالمين ، فوجب أن يصدق عليهما فى تلك الحالة أنها لا ينالان عهد الامامة البتة ، وإذا صدق عليهما فى ذلك الوقت أنها لا ينالان عهد الامامة البتة ولا فى 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 بإمامتهما ، 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 فبالاتفاق ، وأما أن لمشرك ظلم فلقوله تعالى (إن الشرك لظلم عظيم) وأما أن الظالم لا يناله عهد الامامة فلهذه الآية ، لا يقال انهما كانا ظالمين حال كفرهما ، فبعد زوال الكفر لا يبقى هذا الاسم لأننا 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 انتفاؤه لا تنفاه أحد القسمين فلا يلزم من نفي كونه ظلما في الحال نفي كونه ظلما ، والذي يدل عليه نظرا إلى الدلائل الشرعية أن النائم يسمى مؤمنا ، والایمان هو التصديق ، والتصديق غير حاصل حال كونه نائما ، فدل على أنه يسمى مؤمنا لأن الايمان كان حاصل قبل ، وإذا ثبت هذا وجب أن يكون ظلما لظلم وجد من قبل ، وأيضا فالكلام عبارة عن حروف متوالية ، والمشى عبارة عن حصولات متوالية ، في أحيار 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 والمشى وأمثالها حقيقة في شيء أصلا ، وانه باطل قطعاً 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 النائب عن الكفر لا يسمى كافرا . والنائب عن المعصية لا يسمى عاصيا فكذا القول في نظائره ألا ترى إلى قوله (ولا تركنوا إلى الذين ظلموا) فانه نهي عن الركون اليهم حال إقامتهم على الظلم . وقوله (ما على المحسنين من سبيل) 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 الامامة 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 للامامة التي ذكرها الله تعالى . فوجب أن يكون المراد بهذا العهد هو الامامة . ليكون الجواب مطابقا للسؤال . فتصير الآية كأنه 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 انى كنت من الظالمين) وقال آدم (ربنا ظلمنا أنفسنا) قلنا : المذكور في الآية هو الظلم المطلق ، وهذا غير موجود في آدم ويونس عليهما السلام . الوجه الثانى : أن العهد قد يستعمل في كتاب الله بمعنى الأمر . قال الله تعالى (ألم أعهد إليكم يا بنى آدم أن لا تعبدوا الشيطان) يعنى ألم أمركم بهذا . وقال الله تعالى (قالوا إن الله عهد إلينا) يعنى أمرنا ، ومنه عهود الخلفاء إلى أمرائهم وقضاتهم إذا ثبت أن عهد الله هو أمره فنقول : لا يخلو قوله (لا ينال عهدي الظالمين) من أن يريد أن الظالمين غير مأمورين . وأن الظالمين لا يجوز أن يكونوا بمحل من يقبل منهم أوامر الله تعالى . ولما بطل الوجه الأول لاتفاق المسلمين على أن أوامر الله تعالى لازمة للظالمين كلزومها 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 « لاطاعة لمخلوق في معصية الخالق » ودل أيضاً على أن الفاسق لا يكون حاكماً . وأن أحكامه لا تنفذ إذا ولى 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 أبى حنيفة أنه يجوز كون الفاسق إماماً وخليفة . ولا يجوز كون الفاسق قاضياً . قال : وهذا خطأ . ولم يفرق أبو حنيفة بين الخليفة والإمام . فى أن شرط كل واحد منهما العدالة . وكيف يكون خليفة وروايته غير مقبولة . وأحكامه غير نافذة . وكيف يجوز أن يدعى ذلك على أبى حنيفة وقد أكرهه ابن هبيرة فى أيام نبى أمية على القضاء . وضر به فامتنع من ذلك فحبس . فلع ابن هبيرة وجعل يضربه كل يوم أسواطاً . فلما خيف عليه . قال له الفقهاء : تول له شيئاً من عمله أى شىء كان حتى يزول عنك الضرب . فتولى له عد 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 فى أمر زيد بن على مشهورة . وفى حمله المال إليه وفتياه الناس سرأ فى وجوب نصرته والقتال معه . وكذلك أمره مع محمد وإبراهيم ابني عبد الله بن الحسن . ثم قال : وإنما غلط من غلط فى هذه الرواية أن قول أبى حنيفة : ان القاضى إذا كان عدلاً فى نفسه . وتولى القضاء من إمام جائر فان أحكامه نافذة . والصلاة خلفه جائزة . لأن القاضى إذا كان عدلاً فى 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 عهدي 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 بعهدى أوف بعهدكم) ثم في سائر الآيات فانه أفرد عهدك بالذكر ، وأفرد عهد نفسه أيضا بالذكر ، أما عهدك فقال فيه (والموفون بعهدهم 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 بعهد من الله) ثم بين كيفية عهده إلى أيننا 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 ألا تؤمن 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 عهدي 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 تقض 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 العبث فقال (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعين ما خلقناهما الا بالحق) وقال أيضا (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا) وقال (أحسبتم 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 مميّزاً، فاذا لم تشتغل بخدمته وطاعته وعبوديته. فقد نقضت عهد عبوديتك، مع أن الله تعالى وفي بعهد ربوبيته. وثانها: أن عهد الربوية يقتضى اعطاء التوفيق والهداية. وعهد العبودية منك يقتضى الجد والاجتهاد في العمل، ثم انه وفي بعهد الربوية، فانه ماترك ذرة من الذرات إلا وجعلها هادية لك إلى سبيل الحق (وإن من شيء إلا يسبح بحمده) وأنت ماوفيت البتة بعهد الطاعة والعبودية. وثالثها: أن نعمة الله بالايمان أعظم النعم، والدليل عليه أن هذه النعمة لو فاتتك لكنت أشقى الأشقياء أهد الآبدين ودهر الداهرين، ثم هذه النعمة من الله تعالى لقوله (وما بكم من نعمة فمن الله) ثم مع أن هذه النعمة منه فانه يشكرك عليها، قال (فأولئك كان سعيهم مشكوراً) فاذا 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 بعهد، وأنت نقضت عهدك ورابعها: أن تنفق نعمه في سبيل مرضاته، فعهده 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 وإيحاشرهم (الذين يدخلون ويأمرون الناس بالبخل) وسادسها: أعطاك النعم العظيمة لتكون مقبلاً على حمده. وأنت تحمد غيره. فانظر أن السلطان العظيم لو أنعم عليك بخلة نفيسة. ثم انك في حضرته تعرض عنه. وتبقى مشغولاً بخدمة بعض الاسقاط. كيف تستوجب الأدب والمقت. فكذا ههنا. واعلم أنا لو اشتغلنا بشرح كيفية وفائه سبحانه بعهد الاحسان والربوية. وكيفية نقضنا 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 كيفيةها وقيمتها. ثم انه سبحانه على تزايد غفلتنا وتقصيرنا. يزيد في أنواع النعم والرحمة والكرم. فكنا من أول عمرنا الى آخره لانزال تزايد في درجات النقصان والتقصير

وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنَاً وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى
وَعَهْدَنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ
السُّجُودِ «١٢٥»

واستحقاق الذم وهو سبحانه لا يزال يزيد في الاحسان والالطف والكرم . واستحقاق الحمد والثناء فان كلما كان تقصيرنا اشد . كان انعامه علينا بعد ذلك اعظم وقعا . وكلما كان انعامه علينا أكثر وقعا . كان تقصيرنا في شكره اقيح 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 ، ففسألك بك وبفضلك العميم ، أن تتجاوز عنا يا أرحم الراحمين

قوله تعالى ﴿ وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى وعهدنا الى إبراهيم وإسماعيل أن طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود ﴾ 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 ، لأنه تعالى وصفه بكونه «أمنا» 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 ، لأنه 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 حرما آمنا) وقال الله تعالى في آية أخرى مخبرا عن إبراهيم (رب اجعل هذا البلد آمنا) 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 يثوب 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 يثوبون اليه في كل عام ، وعن ابن عباس ومجاهد : أنه لا ينصرف عنه أحد إلا وهو يتمنى العود اليه . قال الله تعالى (فاجعل أقدمة من الناس تهوى اليهم) وقيل : مثابة : أى يحجون اليه فيثابون عليه . فان قيل : كون البيت مثابة يحصل بمجرد عودهم اليه ، وذلك يحصل بفعلهم 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 فعنناه 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 آمنين من القحط والجذب ، على ما قال (أولم يروا أنا جعلنا حرماً آمناً) وقوله (أولم نمكن لهم حرماً آمناً يجي إليه 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 يقتلواكم 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 محترماً بحكم الله تعالى ، وكانت الجاهلية متمسكين بتحريره ، لا يهيجون على أحد التجأ إليه ، وكانوا يسمون قريشاً : أهل الله تعظيماً له ، ثم اعتبر فيه أمر الصيد ، حتى أن الكلب ليهم بالظبي خارج الحرم ، فيفر الظبي منه ، فيتبعه الكلب ، فاذا دخل الظبي الحرم لم يتبعه الكلب ، ورويت الاخبار في تحريم مكة ، قال عليه الصلاة والسلام «إن الله حرم مكة وانها لم تحل لاحد قبلى ولا تحل لاحد بعدى وانما أحلت لى ساعه من نهار وقد عادت حرمتها كما كانت» فذهب الشافعى 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 الشافعى رضى الله عنه : إن الامام يأمر بالتضييق عليه بما يؤدى إلى خروجه من الحرم ، فاذا خرج أقيم عليه الحد فى الحل ، فان لم يخرج حتى قتل فى الحرم جاز ، وكذلك من قاتل فى الحرم جاز قتاله فيه ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : لا يجوز . واحتج الشافعى رحمه الله بأنه عليه الصلاة والسلام أمر عندما قتل عاصم بن ثابت بن الأفلح وخبيب بقتل أبى سفيان فى داره بمكة غيلة ان قدر عليه . قال الشافعى رحمه الله : وهذا فى الوقت الذى كانت مكة فيه محرمة فدل أنها لا تمنع أحداً من شيء . وجب عليه ، وأنها إنما تمنع 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 ، لأننا 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 وحزمة 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 ﴾

الثاني : أنه عطف على قوله ﴿ إني جاعلك للناس إماما ﴾ والمعنى أنه لما ابتلاه بكلمات وأتمن ، 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 ﴾ الثالث : 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 وأمناً فاتخذوه أتم قبلة 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 أي 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 رجله عليه وهو راكب ، فغسلت أحد شقي رأسه ثم رفعت من تحته ، وقد غاصت

رجله في الحجر فوضعت تحت الرجل الأخرى فغاصت رجله أيضاً فيه ، لجعله الله تعالى من معجزاته

وهذا قول الحسن وقتادة 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) فقرأه 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 : يا رسول الله أليس هذا مقام أينما إبراهيم ؟ قال : بلى . قال : أفلا تتخذ 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 وتميزه 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 ليطم له قوله : إن 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 ستة ؟ ينظران كان الطواف فرضاً فلشافعي رضي الله عنه فيه قولان : أحدهما : فرض . لقوله تعالى (واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى) والأمر للوجوب . والثاني : ستة : لقوله عليه السلام للأعرابي حين قال : هل علي غيرها . قال : لا إلا أن تطوع . وإن كان الطواف نفلاً مثل طواف القدوم ، فركعتاه ستة ، 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 أي مسجد وضع على الأرض أولاً ؟ قال : المسجد الحرام . قال قلت : ثم أي ؟ قال : ثم المسجد الأقصى . قلت : كم بينهما . قال : أربعون سنة فأينما أدر كنتك الصلاة فصل فهو مسجد : أخرجاه في الصحيحين ، وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال خلق البيت قبل الأرض بألثي عام ، ثم دحيت الأرض منه . وعن ابن عباس رضي 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 يرفيها 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 ، وسأبوئك منها بيتاً أختاره لنفسي ، وأخصه بكرامتي ، وأوثره على بيوت الأرض كلها باسمي ، واسميه بيتي ، أعظمه بعظمتي ، وأحوطه بحرمتي ، وأجعله أحق البيوت كلها وأولها بذكري ، وأضعه في البقعة التي اخترت لنفسي ، فإني اخترت مكانه يوم خلقت السموات والأرض ، أجعل ذلك البيت لك ولمن بعدك حرماً آمناً أحرم بحرمته ما فوقه وما تحته وما حوله ، فمن حرمه بحرمتي فقد عظم حرمتي ، ومن أحله فقد أباح حرمتي ، ومن آمن أهله استوجب بذلك أماناً ، ومن أخافهم فقد أخافني ، 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 غرباً ، وأذن في الناس بالحج يأتوك رجالاً وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق ، يعجون بالتكبير عجباً إلى ، ويشجون بالتلبية تجاً . فمن اعتمره لا يريد غيري فقد زارني وضافني ونزل بي ووفد على ، لحق لي أن آتحفه بكرامتي ، 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 أميني عليه مادام حياً : فإذا انقلب إلى وجدني قد ادخرت له من أجره ما يتمكن به من القرية إلى الوسيلة عندي ، وأجعل اسم ذلك البيت وذكره وشرفه ومجده وسناه وتكرمه لنبي من ولدك يكون قبل هذا النبي ، وهو أبوه يقال له إبراهيم ، أرفع له قواعده ، وأقضي على يديه عمارته ، وأعله مشاعره ومناسكه ، وأجعله أمة واحدة قائماً بأمرى ، داعياً إلى سبيلي ، أجتبه وأهديه إلى صراط مستقيم ، أبتليه فيصبر ، وأعافيه فيشكر ، وأمره فيفعل ، وينذر لي فيني ، ويدعوني فأستجيب دعوته في ولده وذريته من بعده ، وأشفعه فيهم ، وأجعلهم أهل ذلك البيت وولاته وحماته وسقائه وخدمه وخزانه وحجابه . حتى يبدلوا أو يغيروا ، وأجعل إبراهيم إمام ذلك البيت . وأهل تلك الشريعة ، يأتم به من حضر تلك المواطن من جميع الجن والانس . وعن عطاء قال : أهبط آدم بالهند فقال : يارب مالي لا أسمع صوت الملائكة كما كنت أسمعها في الجنة قال : بخطيتك يا آدم فانطلق إلى مكة فابن بها بيتاً تطوف به كما رأيتم يطوفون ، فانطلق إلى مكة فبنى البيت فكان موضع قدمي آدم : قرى وأنهاراً وعماراً وما بين خطاه مفاوز ، فخرج آدم البيت من الهند أربعين سنة ، وسأل عمر كعباً فقال : أخبرني عن هذا البيت فقال : إن هذا البيت أنزله الله تعالى من السماء ياقوته بجوفة مع آدم عليه السلام ، فقال : يا آدم إن هذا بيتي فطف حوله وصل حوله كما رأيت ملائكتي تطوف حول عرشي وتصلي ، ونزلت معه الملائكة فرفعوا قواعده من حجارة ، فوضع البيت على القواعد ، فلما أغرق الله قوم نوح رفعه الله وبقيت قواعده وعن علي رضي الله عنه قال : البيت المعمور بيت في السماء يقال له الضراح ، وهو بحيال الكعبة من فوقها ، حرمة في السماء كحرمة البيت في الأرض ، يصل في كل يوم سبعون ألفاً من الملائكة لا يعودون فيه أبداً ، وذكر علي رضي الله عنه أنه مر عليه الدهر بعد بناء إبراهيم فأنهم فبنته العالقة ، ومر عليه الدهر فأنهم فبنته جرم ، ومر عليه الدهر فأنهم 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 ففرض بينهم أن يجعلوا الحجر في مرط ، ثم ترفعه جميع القبائل ، فرفعوه كلهم فأخذه رسول الله صلى الله عليه وسلم فوضعه ، وعن الزهري قال : بلغني أنهم وجدوا في مقام إبراهيم عليه السلام ثلاث صفوح في كل صفح منها كتاب ، في الصفح الأول : أنا الله ذوبكة صنعتها 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 الخبير والشر ، فطوبى لمن كان الخبير على يديه ، وويل لمن كان الشر على يديه

(المسألة الخامسة) في فضائل الحجر والمقام . عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال : قال عليه السلام « الركن والمقام ياقوتتان من يواقيت الجنة طمس الله نورهما ولولا ذلك لأضاء ما بين المشرق والمغرب وما مسهما ذو عاهة ولا سقيم إلا شفى » وفي حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال عليه السلام « انه كان أشد يابسا 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 رضي الله عنه أنه انتهى إلى الحجر الأسود فقال : انى لأقبلك وانى لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ، وان الله ربى ، 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 : ألزمنهما ذلك ، وأمرناهما أمرا وثقنا عليهما فيه . وقد تقدم من قبل معنى العهد والميثاق

أما قوله (أن طهرا بيتى) 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 بيتى) ابنايه وطهراه من الشرك ، وأساسه على التقوى ، كقوله تعالى (أفمن أسس بنيانه على تقوى من الله) وثانيها : عرفا الناس أن بيتى طهرة لهم ، متى حجوه وزاروه وأقاموا به ، ومجازه : اجعله طاهرا عندهم . كما يقال : الشافعى رضى الله عنه يطهر هذا ، وأبو حنيفة ينجسه . وثالثها : ابنايه ولا تدعا أحدا من أهل الريب والشرك يزاحم الطائفين فيه ، بل أقراه 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) فعلوم أنهم لم يطهروا من نجس بل خلقن طاهرات ، وكذا البيت المأمور بتطهيره خلق طاهرا ، والله أعلم . ورابعها : معناه نظفا بيتى من الأوثان والشرك والمعاصى ، ليقتنى الناس بكما في ذلك . وخامسها : قال بعضهم :

ان موضع البيت قبل البناء كان يلقي فيه الجيف والأقذار ، فأمر الله تعالى إبراهيم بإزالة 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 مآله 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 فرضاً كانت أو نفلاً 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 جوف البيت ، وإنما دلت على فعله خارج البيت ، كذلك دلالة مقصورة على جواز فعل الصلاة الى البيت متوجهاً اليه . قلنا : ظاهر الآية يتناول الركوع والسجود الى البيت ، سواء كان ذلك في البيت أو خارجاً 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) وأيضاً المراد لو كان التوجه اليه للصلاة ، لما كان للأمر بتطهير البيت للركع السجود وجه ، إذا كان حاضر والبيت 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 ﴿١٢٦﴾

في الأمر بالتوجه إليه ، واحتج مالك بقوله تعالى (فول 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 أن يكون متوجها الى جزء من أجزائه ومن كان داخل البيت فهو كذلك فوجب أن يكون داخل تحت الآية . ورابعها : أن قوله (لطائفين) 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 ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمْتِعْهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَى عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ ﴾ اعلم أن هذا هو النوع الثالث من أحوال إبراهيم عليه السلام التي حكاهما الله تعالى ههنا ، قال القاضي : في هذه الآيات تقديم وتأخير ، لأن قوله (رب اجعل هذا بلدا آمنا) لا يمكن إلا بعد دخول البلد في الوجود ، والذي ذكره من بعد وهو قوله (وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت) وإن كان متأخرا في التلاوة فهو متقدم في المعنى ، وههنا مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ المراد من الآية : دعاء إبراهيم للمؤمنين من سكان مكة بالأمن والتوسعة بما يجلب الى مكة لأنها بلد لا زرع 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 وخرّب الكعبة وقصد أهلها بكل سوء وتم له ذلك ؟

الجواب : لم يكن مقصوده تخريب الكعبة لذاتها ، بل كان مقصوده شيئا آخر
السؤال الثاني : 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 لطاعة 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، فحينئذ 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 والمسح. 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 والمسح، 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 «إن الله حرم مكة يوم خلق 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 أكد بهذا الدعاء، وقال آخرون: إنها إنما صارت حرماً آمناً بدعاء إبراهيم عليه السلام، وقبله كانت كسائر البلاد. والدليل عليه قوله عليه السلام «اللهم إني حرمت المدينة كما حرم إبراهيم مكة». والقول الثالث: أنها كانت حراماً قبل الدعوة بوجه غير

الوجه الذي صارت به حراماً بعد الدعوة . فالأول : يمنع الله تعالى من الاضطلام ، وبما جعل في النفوس من التعظيم . والثاني : بالامر على السنة الرسل

(المسئلة الخامسة) إنما قال في هذه السورة (بلداً آمناً) على التنكير ، وقال في سورة ابراهيم (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 إنى أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع) فقال : ههنا اجعل هذا الوادي بلداً آمناً . والدعوة الثانية وقعت وقد جعل بلداً . فكأنه قال : اجعل هذا المكان الذي صيرته بلداً ذا أمن وسلامة ، كقولك : جعلت هذا الرجل آمناً . الثاني : أن تكون الدعوتان وقعتا 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 التنكير 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) فالمعنى 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) يعني 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) لاجرم خصص دعاءه بالمؤمنين دون الكافرين ، وسبب هذا التخصيص : النص والقياس . أما النص فقوله تعالى (فلا تأس على القوم الكافرين) وأما القياس فن وجهين . الأول : أنه لما سأل الله تعالى أن يجعل الامامة في ذريته ، قال الله تعالى (لا ينال عهدى الظالمين) فصار ذلك تأديباً له في المسئلة ، فلما ميز الله تعالى المؤمنين عن الكافرين في باب الامامة ، لاجرم خصص المؤمنين بهذا الدعاء دون الكافرين ثم ان الله تعالى أعلمه بقوله (فأمتعه قليلاً) الفرق بين النبوة ورزق الدنيا ، لأن منصب النبوة والامامة لا يليق بالفاسقين ، لأنه لا بد في الامامة 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 يقبح إيصاله إلى المطيع والكافر والصادق والمنافق ، فن آمن فالجنة مسكنه ومشواه ، ومن كفر فالنار مستقره ومأواه .

الوجه الثاني : يحتمل أن إبراهيم عليه السلام قوى في ظنه أنه ان 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 فأمتعه 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 وَإِنَّا
مِنَّا سَكَنًا وَتُبَّ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿١٢٨﴾ رَبَّنَا وَأَبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا

{ المسألة الاولى } قرأ ابن عامر (فأمته) بسكون الميم خفيفة من أمتعت ، والباقون بفتح الميم مشددة من متعت ، والتشديد يدل على التكثير بخلاف التخفيف

{ المسألة الثانية } أمته قيل : بالرزق . وقيل : بالبقاء في الدنيا . وقيل : بهما الى خروج محمد صلى الله عليه وسلم فيقتله أو يخرج منه من هذه الديار إن أقام على الكفر . والمعنى أن الله تعالى كأنه قال إنك وان كنت خصصت بدعائك المؤمنين فإني أمتع الكافر منهم بعاجل الدنيا ، ولا أمنه من ذلك ما أتفضل 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 فإن 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 : اضطرته إلى الأمر أى أُلجأته وحملته 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 إلا كل 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 { وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ

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 : أقعدك 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 يبنى عليه ويوضع فوقه ، ومعنى رفع القواعد : رفعها بالبناء ، لأنه إذا وضع سافا فوق ساف
فقد رفع السافات والله أعلم

﴿المسئلة الثانية﴾ الأ أكثرون 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 متهمة 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 الأ أكثرون : 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 ، ويهيء 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 تسكننا ؟ فقال إبراهيم : إلى الله . فعطش إسماعيل فلم ير شيئاً من الماء ، فناداهما جبريل عليه السلام وخص الأرض بأصبعه فنبعت زمزم ، وهؤلاء جعلوا الوقف على قوله (من البيت) ثم ابتدؤا : واسماعيل 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 ، فاذا 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 وتبينها بعد الإبهام من تفخيم الشأن ما ليس في العبارة الأخرى ، واعلم 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 . فشبه الفعل من العبد بالعطية ، والرضا من الله تعالى بالقبول توسعاً . وقال العارفون : فرق بين القبول والتقبل : فإن 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 ، وتمام تحقيقه سيأتي 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 ، فإنه يجري 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 الانجناد والبياض 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 لكامل 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 والالتحاق ، وكيف كان فقد رغبا في أن يجعلهما بهذه الصفة : وجعلهما بهذه الصفة لا معنى له إلا خلق ذلك فيهما فان الجعل 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 : وإذا ثبت أن الآية متروكة الظاهر لم يجز 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 بالاعتقاد 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 لصاً ، 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 . سلنا 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 ، ولاثواباً ولا عقاباً ، ولوجب أن يكون الله تعالى هو المسلم المطيع لا العبد ، 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 فينافى الزمان المستقبل دائماً وطلب تحصيله في الزمان المستقبل لا ينافى حصوله في الحال . الثاني : أن يكون المراد منه الزيادة في الاسلام . كقوله (ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم ، والذين اهتدوا زادهم هدى) وقال إبراهيم (ولكن ليطمئن قلبي) فكأنهما دعواه بزيادة اليقين والتصديق ، وطلب الزيادة لا ينافى 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 بقي 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 حاصلًا ، 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 الاطراف إما أن يكون لها أثر في ترجيح جانب الفعل على الآخر أولاً 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 القدر من الترجيح إما أن يجب الفعل أو يمتنع، أولاً يجب ولا يمتنع، فإن وجب فهو المطلوب، وإن امتنع فهو مائع لا مرجح، وإن لم يجب ولا يمتنع فينبذ 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 بخالق الله تعالى، وهو فصل المدح والذم قلنا انه 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 الاسلام قد أدركناه في هذه المسئلة، وذكرنا عنه أجوبة شافية كافية والحمد لله على ذلك، ثم ان الذي يدل من جهة العقل على أن صيرورتهما مسلمين له سبحانه لا يكون الا منه سبحانه وتعالى ما ذكرنا أن القدرة الصالحة للاسلام هل هي صالحة لتركه أم لا. فإن لم تكن صالحة لتركه فتلك القدرة موجبة، فخاق تلك القدرة الموجبة فيهما جعلهما مسلمين، وإن كانت صالحة لتركه فهو باطل ومع تسليم امكانه فالمقصود حاصل، أما بطلانه فلان الترك عبارة عن بقاء الشيء على عده الاصل، 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، فاذن لا قدرة إلا على الوجود، فالقدرة غير صالحة إلا للوجود، وأما ان 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 قوائين الدلائل العقلية

(المسألة الثانية) قوله (ربنا واجعلنا مسلمين لك) يفيد الحصر أي نكون مسلمين لك لا غيرك، وهذا يدل على أن كمال سعادة العبد في أن يكون مسلماً لا يحكام 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 عهدى 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 عهدى الظالمين) كما يدل على أن في ذريته من يكون
 ظالماً فكذلك يوجد فيهم من لا يكون ظالماً ، 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 نارا) ولأن
 أولاد الأنبياء إذا صلحوا : صلح بهم غيرهم وتابعهم على الخيرات ، ألا ترى أن المتقدمين من العلماء
 والكبراء إذا كانوا على السداد كيف يتسبون الى سداد من وراءهم

السؤال الثالث : الظاهر أن الله تعالى لو رد هذا الدعاء لصرح بذلك الرد ، فلما لم يصرح بالرد
 علمنا أنه أجابه إليه ، وحيث 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 : انه لم يزل في ذريتهما من يعبد الله وحده ولا يشرك به شيئاً ، ولم يزل
 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 ، والثواب والعقاب ، ويوحدون الله تعالى ، ولا يأكلون الميتة ،
 ولا يعبدون الأوثان

أما قوله تعالى ﴿وأرنا مناسكنا﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ في (أرنا) قولان . الأول : معناه علمنا شرائع حجنا إذ أمرتنا ببناء البيت
 لنحججه وندعو الناس الى 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
بأمور بعضها 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 ، فن 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 والسعي والوقوف

(المسألة الثانية) النسك هو التعبد . يقال للعباد : ناسك . ثم سمي الذبح : نسكا . والذبيحة : نسيكة
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 الموضع ، كالمسجد والمشرق والمغرب ، قال الله تعالى (لكل أمة جعلنا
منسكا هم ناسكوه) قرئ بالفتح والكسر ، وظاهر الكلام يدل على الفعل ، وكذلك قوله عليه السلام
« خذوا عنى مناسككم » أمرهم بأن يتعلموا أفعاله في الحج ، لا أنه أراد : خذوا عنى مواضع نسككم
إذا عرفت هذا فقول : ان حملنا المناسك على مناسك الحج فان حملناها على الأفعال ، فالأراءة
لتعريف تلك الأعمال ، وان حملناها على المواضع فالأراءة 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 في سائر الأعمال ، فوجب دخول الكل فيه ، وان حملنا المناسك على ما يرجع اليه أصل
هذه اللفظة من العبادة وانتقرب الى الله تعالى ، واللزوم لما يرضيه ، وجعل ذلك عاما لكل ما شرعه
الله تعالى لإبراهيم عليه السلام ، فقوله (وأرنا مناسكنا) أى علمنا كيف نعبدك وأين نعبدك ، وبماذا
نتقرب 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، والباقون 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 لثلاث يحذف بالكلمة، وتذهب الدلالة على الهمزة، وأما التسكين فعلى حذف الهمزة وحركتها، وعلى التشبيه بما سكن، كقولهم: نخذ وكبد. وأما الاختلاس فاعلم بالحقة وبقاء الدلالة على حذف الهمزة أما قوله (وتب علينا) ففيه مسائل:

(المسألة الأولى) احتج من جوز الذنب على الإنبياء بهذه الآية: قال: لان التوبة مشروطة بتقدم الذنب. فلولا تقدم الذنب والالكان طلب التوبة طلبا للمحال، وأما المعتزلة فقالوا: انا نجوز الصغيرة على الإنبياء، فكانت هذه التوبة توبة من الصغيرة، ولقائل أن يقول: إن الصغائر قد صارت مكفرة بثواب فاعلها وإذا صارت مكفرة فالتوبة عنها محال. لأن 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، لأن من تصور نفسه بصورة النادم العازم على التحرز الشديد، كان أقرب إلى ترك المعاصي، فيكون ذلك لطفاً داعياً 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 ظالماً عاصياً، لا جرم سأل ههنا أن يجعل بعض ذريته أمة مسلمة، ثم طلب منه أن يوافق أولئك العصاة المذنبين للتوبة. فقال (وتب علينا) أي على المذنبين من ذريتنا، والآب المشفق على ولده إذا أذنب ولده فاعتذر الوالد عنه فقد يقول أوجرت وعصيت وأذنبت فأقبل عذري ويكون مراده: إن ولدي أذنب فأقبل عذره. لأن ولد الانسان يجري 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 مني ومن عصاني فانه 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 وابعث فيهم رسولاً 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 ذريتنا

(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 العبد 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 يخاق الله تعالى داعية موجبة للتوبة استحالة حصول التوبة ، فكانت التوبة من الله تعالى لا من العبد ، وتقرير دليل الداعية 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 الترك للذنب الذي كان ملابساً له ، وأما بالاستقبال فبالعزم على ترك ذلك الفعل المفوت 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 : الايمان واليقين ، فإن الايمان عبارة عن التصديق بأن الذنوب سموم مهلكة ، واليقين عبارة عن تأكيد هذا التصديق وانتفاء الشك عنه واستيلائه على القلب ، ثم إن هذا اليقين مهما استولى على القلب اشتعل نار الندم فيتألم به القلب حيث يبصر باسراق نور الايمان أنه صار محجوباً عن محبوبه ، كمن يشرق عليه نور الشمس وقد كان في ظلمة فرأى محبوبه قد أشرف على الهلاك ، فاشتعل نيران الحب في قلبه ، فيتولد من تلك الحالة إرادته للانتهاض للتدارك . إذا عرفت هذا فنقول : إن ترتب الفعل على الإرادة ضروري ، لأن الإرادة الجازمة الخالية 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

بقي 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 النظري الأول. إما أن يكون كافيًا في ذلك الانتاج أو غيره كاف. فإن كان كافيًا كان ترتب ذلك العلم النظري المستنتج أولا على تلك العلوم الضرورية واجبا، والذي يجب ترتبه على ما يكون خارجا عن الاختيار، كان أيضا خارجا عن الاختيار، وإن لم يكن كافيًا فلا بد من شيء آخر فذلك الآخر إن كان من العلوم الضرورية، فهو إن كان حاصلا فالذي فرضناه غير كاف وقد كان كافيًا، هذا خلف، وإن كان من العلوم النظرية افتقر أول العلوم النظرية إلى علم نظري 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 بعدى 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 يتلو عليهم آياتك) فلما وجب للتخيل على الحبيب حق دعائه له : قضى الله تعالى عنه حقه بأن أجرى ذكره على السنة أمته إلى يوم القيامة . وثانيها : أن إبراهيم عليه السلام سأل ذلك ربه بقوله (واجعل لى لسان صدق فى الآخرين) يعنى ابق لى ثناء حسناً فى أمة محمد صلى الله عليه وسلم ، فأجابه الله تعالى إليه وقرن ذكره بذكر حبيبه إبقاء للثناء الحسن عليه فى أمته . وثالثها : أن إبراهيم كان أب الملة لقوله (ملة أئبكم إبراهيم) ومحمد كان أب الرحمة . وفى قرأة ابن مسعود (النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وهو أب لهم) وقال فى قصته (بالمؤمنين رؤوف رحيم) وقال عليه السلام «إنما أنا لكم مثل الوالد» يعنى فى الرأفة والرحمة . فلما وجب لكل واحد منهم حق الأبوة من وجه قرن بين ذكرهما فى باب الثناء والصلاة . ورابعها : أن إبراهيم عليه السلام كان منادى الشريعة فى الحج (وأذن فى الناس بالحج) وكان محمد عليه السلام منادى الدين (سمعنا منادياً ينادى للإيمان) فجمع الله تعالى بينهما فى الذكر الجميل

واعلم أنه تعالى لما طلب بعثه رسول منهم إليهم . ذكر لذلك الرسول صفات ، أولها : قوله (يتلو عليهم آياتك) وفيه وجهان . الأول : أنها الفرقان الذى أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم ، لأن الذى كان يتلوه عليهم ليس إلا ذلك فوجب حملة عليه . الثانى : يجوز أن تكون الآيات هى 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 معانى الكتاب وحقائقه . وذلك لأن التلاوة مطلوبة لوجوه : منها بقاء لفظها على السنة أهل التواتر فيبقى مصوناً عن التحريف والتصحيف . ومنها أن يكون لفظه

ونظمه معجزاً لمحمد صلى الله عليه وسلم ، ومنها أن يكون في تلاوته نوع عبادة وطاعة ، ومنها أن تكون قراءته في الصلوات وسائر العبادات نوع عبادة ، فهذا حكم التلاوة ، إلا أن الحكمة العظمى والمقصود الأشرف : تعليم ما فيه من الدلائل والأحكام . فان 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 في القول والعمل . ولا يسمى حكيماً إلا من اجتمع له الأمران ، وقيل : أصلها من أحكمت الشيء . أى ردت . فكأن الحكمة هى التى ترد عن الجهل والخطأ : وذلك إنما يكون بما ذكرنا من الاصابة في القول والفعل . ووضع كل شيء موضعه . قال القفال : وعبر بعض الفلاسفة عن الحكمة بأنها التشبه بالاله بقدر الطاقة البشرية . واختلف المفسرون في المراد بالحكمة ههنا على وجوه : أحدها : قال ابن وهب قلت لمالك : ما الحكمة ؟ قال معرفة الدين ، والفقهاء فيه ، والاتباع له . وثانيها : قال الشافعي رضى الله عنه : الحكمة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . وهو قول قتادة ، قال أصحاب الشافعي 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 أقصيتك وأحكامك التى تعلمها 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 ما فيه من الأحكام (والحكمة) أراد بها أنه يعلمهم حكمة تلك الترائع 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 (ويزكيهم) واعلم أن كمال حال الانسان فى أمرين : أحدهما . أن يعرف الحق لذاته . والثانى : أن يعرف الخير لأجل العمل به ، فان أخل بشيء 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 (ويزكيهم) 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 الوعد والايعاد ، والوعظ والتذكير ، وتكرير ذلك عليهم ، ومن التثبيت بأمر الدنيا إلى أن يؤمنوا ويصلحوا ، فقد كان عليه السلام يفعل من هذا الجنس أشياء كثيرة ليقوى بها دواعيهم إلى الإيمان والعمل الصالح ، ولذلك مدحه تعالى بأنه على خلق عظيم ، وأنه أوتى مكارم الأخلاق . الثاني : يزكّهم . يشهد لهم بأنهم أزكيا . 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 المملخص في هذه الآية ، وللمفسرين فيه عبارات : أحدها : قال الحسن : يزكّهم : يطهرهم من شركهم . فدلّت الآية على أنه سيكون في ذرية إسماعيل جهال لا حكمة فيهم ولا كتاب ، وأن الشرك ينجسهم ، وأنه تعالى يبعث فيهم رسولاً منهم يطهرهم ، ويجعلهم حكام الأرض بعد جهلهم . وثانيها : التزكية هي الطاعة لله والاختصاص . عن ابن عباس . وثالثها : يزكّهم عن الشرك وسائر الأرجاس ، كقوله (ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث) 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 بعثه 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 الاوقات ، 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 القبيح بأن قال

وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ 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 لأنه لو لم يجب ذلك لجاز تبذره بنقيضه ، فحينئذ يلزم أن يكون الاله إلهًا مع عدم الحكمة وذلك بالاتفاق محال ، وأما أن الحكمة تنافي فعل السفه فذلك أيضا معلوم بالبدية ، وأما أن مستلزم المنافي مناف فعل معلوم بالبدية ، فاذن الالهية لا يمكن تقريرها مع فعل السفه ، وأما أن المحال غير مقدور فبين ، فثبت 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) والايمن 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 بإسماعيل 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 بعثة هذا الرسول في آخر الزمان ، وهو الذى تضرع إلى الله تعالى فى تحصيل هذا المقصود ، فالهجب من أعظم مفاخره وفضائله الانتساب 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 الانكار . والثانية بمعنى الذي . قال صاحب الكشاف (من سفه) في محل الرفع على البدل من الضمير في يرغب وإنما صح البدل لان من يرغب غير موجب كقولك : هل جاءك أحد الازيد ﴿المسئلة الثانية﴾ لمقاتل أن يقول ههنا سؤال وهو أن المراد بملة إبراهيم هو الملة التي جاء بها محمد عليه السلام ، لان المقصود من الكلام ترغيب الناس في قبول هذا الدين ، فلو يخلو إما أن يقال : ان هذه الملة عين ملة ابراهيم في الاصول والفروع ، أو يقال : هذه الملة هي تلك الملة في الاصول . أعنى التوحيد والنبوة ورعاية مكارم الاخلاق ، ولكنهما يختلفان في فروع الشرائع وكيفية الأعمال

أما الاول . فباطل لانه عليه السلام كان يدعى أن شرعه نسخ كل الشرائع ، فكيف يقال هذا الشرع هو عين ذلك الشرع

وأما الثاني : فهو لا يفيد المطلوب لأن الاعتراف بالأصول ، أعنى التوحيد والعدل ومكارم الأخلاق والمعاد لا يقتضى الاعتراف بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، فكيف يتمسك بهذا الكلام في 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 محققاً في مقاله . وجب عليهم الاعتراف بنبوة هذا الشخص الذي 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 لينبئ على هذه الرواية الزام أنه يجب عليهم الاعتراف بنبوة محمد عليه السلام ، فاذن لا تثبت نبوته ما لم تثبت هذه الرواية ، ولا تثبت هذه الرواية ما لم تثبت نبوته ، فيفضى إلى الدور وهو ساقط ، سلنا أن القوم سلموا صحة هذه الرواية لكن ليس في 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 تتأخر اجابة هذا الدعاء بمقدار ألى سنة ، وهو الزمان الذى بين ابراهيم وبين محمد عليهما السلام ، فلم لا يجوز أن تتأخر 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 فى هذه الدعوى . وعن الثانى : أن المتمد فى إثبات نبوته عليه السلام : ظهور المعجز على يده ، وهو القرآن وإخباره عن الغيوب التى لا يعلمها إلا نبي مثل هذه الحكايات ، ثم ان هذه الحجة تجرى مجرى المؤكد للمقصود والمطلوب والله تعالى أعلم .

(المسألة الثالثة) فى انتصاب (نفسه) قولان : الاول : لأنه مفعول قال المبرد : سغه لازم ، وسغه متعد ، وعلى هذا القول وجوه . الاول : امتنها واستخف بها ، وأصل السغه الخفة ، ومنه زمام سفيه . والدليل عليه ما جاء فى الحديث «الكبر أن تسغه الحق وتغمص الناس» وذلك أنه إذا رغب عما لا يرغب عنه عاقل قط فقد بالغ فى إزالة نفسه وتعجزها ، حيث خالف بها كل نفس عاقلة : والثانى : 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 أبى عبدة . والرابع : أضل نفسه . القول الثانى : أن نفسه ليست مفعولا وذكروا على هذا القول وجوها . الاول : أن نفسه نصب بنزع الخافض تقديره سغه فى نفسه . الثانى : أنه نصب على التفسير عن الفراء ومعناه سغه نفساً ثم أضاف ، وتقديره : الا السفيه ، وذكر النفس تأكيد ، كما يقال : هذا الامر نفسه والمقصود منه المبالغة فى سفهه . الثالث : قرىء (الا من سغه نفسه) بتشديد الفاء ثم انه تعالى لما حكم بسفاهة من رغب عن ملة ابراهيم عليه السلام بين السبب فقال (ولقد اصطفيناه فى الدنيا) والمراد به : انا اذا اخترناه للرسالة من دون سائر الخليفة ، وعرفناه الملة التى هى جامعة للتوحيد والعدل والشرائع والامامة الباقية الى قيام الساعة ، ثم أضيف اليه حكم الله تعالى فشرفه الله بهذا اللقب الذى 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 فى الآخرة عظيم المنزلة ليرغب فى 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 حكها 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 الا 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 المعايير فكيف يعقل أن يكون هذا النظم واحداً ؟ قلنا هذا من باب الالتفات الذي ذكرناه مرارا . الثاني : أنه نصب باضمار اذ كان كانه قيل : اذكر ذلك الوقت ليعلم أنه المصطفى الصالح الذي لا يرغب عن ملة مثله

(المسألة الثانية) اختلفوا في أن الله تعالى متى قال له أسلم ؟ ومنشأ الاشكال أنه إنما يقال له أسلم في زمان لا يكون مسلماً فيه فهل كان إبراهيم عليه السلام غير مسلم في بعض الأزمنة ليقل 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 قطني مهلاً رويدا قد ملأت بطني

وأصدق دلالة منه قوله تعالى (أم أنزلنا عليهم سلطاناً فهو يتكلم بما كانوا به يشركون) فجعل

وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمْ الدِّينَ فَلَا

تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٢﴾

دلالة البرهان كلاما ، 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 الأغيرات 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 عارفا بالله تعالى بقلبه ، 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

إلا وأتم مسلمون﴾

اعلم أن هذا هو النوع السادس من الأمور المستحسنة التي حكها 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 شىء 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 (إنتى براء مما تعبدون إلا الذى فطرنى) وقوله (كلمة باقية) دليل على أن التأييد 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 مِنِّي

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 قوله 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 بهذه الوصية وصية أخرى، وهذا يدل أيضاً على شدة الاهتمام بهذا الأمر، ولما كان إبراهيم عليه السلام هو الرجل المشهود له بالفضل وحسن الطريقة وبخال 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 وأبناءه بهذه الوصية، وإلا فمعلوم من حال إبراهيم عليه السلام أنه كان يدعو الكل أبداً 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 بني) فهو على إضمار القول عند البصريين، وعند الكوفيين يتعلق بوصى، لأنه في معنى القول، وفي قراءة أبي وابن مسعود «أن يا بني»

أما قوله (اصطفي لكم الدين) فالمراد أنه تعالى استخلصه بأن أقام عليه الدلائل الظاهرة الجليلة 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 طرفه 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
تَسْتَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٣٤﴾

نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحاق إلهًا واحدًا ونحن له مسلمون ، تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون ﴿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 ؟ أي أعلم أن أحدهما عندك ، لكن أهو هذا أو ذاك ؟ وأما المنقطعة فقالوا : إنها بمعنى «بل» مع همزة الاستفهام . مثاله : إذا قال : إنها لا بل أم شاء . فكأن قائل هذا الكلام سبق بصره إلى الأشخاص فقدر أنها بل فأخبر على مقتضى ظنه أنها لا بل . 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 : إنها لا بل أم شاء . جار مجرى قولك : إنها لا بل أمي شاء ؟ فقولك : أمي شاء . كلام مستأنف غير متصل بقوله : إنها لا بل ، وكيف ذلك 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 دليلاً 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 خلقاً أم السماء بناها رفع سمكها) أي أيكما أشد . وأما المنقطعة فقوله تعالى

(الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين ، أم يقولون اقتراه) كأنه يقول والله أعلم : بل يقولون اقتراه . 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 المنقطعة : تتضمن معنى بل . إذا عرفت هذه المقدمة فنقول «أم» فى هذه الآية منفصلة أم متصلة ؟ فيه قولان : الأول : أنها منقطعة 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 وأتم تشهدون وصايا الأنبياء بالدين ، ولو شهدتم ذلك لتركتم ما أتم 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 : أندعون 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 لبنيه) ففيه مسألتان :

(المسألة الأولى) قال القفال : قوله (إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه) 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 الانسان؟

﴿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 اكتفوا 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 الاله الذي دل عليه العقل. بل قالوا: نعبد الاله الذي أنت تعبدته وآباؤك يعبدونه

وهذا يدل على أن طريق المعرفة هو التعلم

والجواب: كما أنه ليس في الآية دلالة على أنهم عرفوا الاله بالدليل العقلي، فليس فيها أيضاً

دلالة على أنهم ماأفروا بالاله إلا على طريقة التقليد والتعليم، ثم ان القول بالتقليد والتعليم لما بطل

بالدليل، علمنا أن إيمان القوم ما كان على هذه الطريقة، بل كان حاصله 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 وعلوه وقدرته وعدله. وثانيها: أنه أقرب إلى سكون نفس يعقوب عليه السلام فكأنهم

قالوا: لسنا نجري إلا على مثل طريقك. 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 الاله 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 تحريضاً لهم

على التمسك بعبادة الله تعالى. وحكى القاضى 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 آبائك . 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 بمآلهم

(المسألة الثالثة) قوله (إبراهيم وإسماعيل وإسحاق) عطف بيان لآبائك . 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 والام 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 : انهم يسقطون بالجد . وهو قول أبي بكر الصديق وابن عباس وعائشة رضي الله عنهم ، ومن التابعين قول الحسن وطلوس وعطاء ، أما الأولون وهم الذين يقولون : انهم لا يسقطون بالجد فلهم قولان : أحدهما : أن للجد خير الأمرين : اما 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 والأثر . أما الآية فائتان هذه الآية وهي قوله تعالى (نعبد إلهك وإله آبائك 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 اثنائية : قوله تعالى مخبراً عن يوسف عليه السلام (واتبعت ملة آبائي إبراهيم وإسحاق ويعقوب)

وأما الأثر فما روى عطاء عن ابن عباس أنه قال : من شاء لاعنته عند الحجر الأسود ، إن الجد أب ، وقال أيضاً : ألا لا يتقى 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 الثلثين 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 استدلتتم 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 . وثانيها : لو كان الجد أباً على الحقيقة لما صح لمن مات أبوه وجده حتى أن ينفي 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 الكل إلا أن رتبة الأذى أقرب من رتبة الأبعد فلذلك صح فيه النفي .

قلنا : لو كان الاسم حقيقة فهما 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 تمسكت 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 المجاز ، 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 (بالتأصية ناصية كاذبة) أو على الاختصاص ، أي تريد بالله آباءك إلهوا واحداً ، أما قوله (ونحن له مسلمون) ففيه وجوه : أحدها : أنه حال من فاعل نعبد ، أو من مفعوله ، لرجوع الهاء إليه في «له» وثانيها : 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 وبنو 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 ، فإن أتمم فعلتم ذلك انتفعتم ، وإن أبيتم 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 آبائهم ينفعهم ، وتحقيقه ما روى عنه عليه السلام أنه قال «ياصفية عمه محمد يا فاطمة بنت محمد ، اثقنى يوم القيامة بأعمالكم لا بأنسابكم فاني لا أغنى 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 بأمانيتكم ولا أمانى أهل الكتاب من يعمل سوءاً يجزبه) وكذلك قوله تعال (ولا تكسب كل نفس إلا عليها ، ولا تزر وازرة وزر أخرى) وقال (فان تولوا فأنما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم) ﴿المسألة الرابعة﴾ الآية تدل على بطلان قول من يقول : الأبناء يعذبون بكفر آبائهم . وكان اليهود يقولون : انهم يعذبون في النار لكفر آبائهم باتخاذ العجل . وهو قوله تعالى (وقالوا لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة) وهي أيام عبادة العجل فيبين 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 : وهول قول الأشعري رضى 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 إسحاق 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 ، فالتعالى هو الخالق للكل ، بمعنى أنه سبحانه وتعالى هو الذي وضع الأسباب المؤدية الى 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 يخلق 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 ، وأيضا 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 بالايقاع ، فعند تعلق قدرة الله تعالى به ، فكيف يبقى لقدرة العبد فيه أثر ، وأما قول الباقلاني فضعيف ، 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 فضعيف لما بينا أن قدرة الله تعالى مستقلة بالتأثير ، فلا يبقى لقدرة العبد معها أثر البتة . قال أهل السنة : كون العبد مستقلاً بالايجاد 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 أراده 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 ، فإن كان حدوثها بالعبد لزم افتقارها إلى موجدية أخرى ، ولزم التسلسل وهو محال ، وإن كان بالله تعالى والآخر واجب الحصول عند حصول الموجدية فيلزم استناد الفعل إلى الله تعالى ، ولا يلزمنا ذلك في موجدية الله تعالى لانه 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 يذكرها في تقرير ذلك شبهة ، بل أصروا على التقليد ، فأجابهم الله تعالى عن هذه الشبهة من وجوه : الأول : ذكر جوابا إلزامياً 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 إن كان المعول في الدين على التقليد ، فكانه سبحانه قال : إن كان المعول في الدين على الاستدلال والنظر ، فقد قدمنا الدلائل ، وإن كان المعول على التقليد فالرجوع إلى دين إبراهيم عليه السلام وترك اليهودية والنصرانية أولى

فإن قيل : أليس أن كل واحد من اليهود والنصارى يدعى أنه على دين إبراهيم عليه السلام قلنا : لما ثبت أن إبراهيم كان قائلاً بالتوحيد ، وثبت أن النصارى يقولون بالتثليث ، واليهود يقولون بالتشبيه ، فثبت أنهم ليسوا على دين إبراهيم عليه السلام ، وأن محمداً عليه السلام لما دعا إلى التوحيد ، كان هو على دين إبراهيم

ولنرجع إلى تفسير الألفاظ : 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 أيضاً 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 . لحذف 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 فأنت بالخيار فى أن تجعله مبتدأ أو خبراً أما قوله (حنيفاً) ففيه مسألتان :

(المسألة الأولى) لأهل اللغة فى الحنيف قولان : الأول : أن الحنيف هو المستقيم ، ومنه قيل للأعرج : أحنف . تفاؤلاً بالسلامة ، كما قالوا للديغ : سليم . وللمهلكة : مفازة . قالوا : فكل من أسلم لله ولم ينحرف عنه فى شىء فهو حنيف ، وهو مروى عن محمد بن كعب القرظى . الثانى : أن الحنيف المسائل . لأن الأحنف هو الذى يميل كل واحد من قدميه الى الأخرى بأصابعها . وتحنف إذا مال ، فالمعنى أن إبراهيم عليه السلام حنف إلى دين الله ، أى مال إليه ، فقوله (بل ملة إبراهيم حنيفاً) أى مخالفاً لليهود والنصارى منحرفاً 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 وجه هند قائمة : الثانى : أنه نصب على القطع ، أراد بل ملة إبراهيم الحنيف . فلما سقطت الألف واللام ، لم تتبع النكرة المعرفة ، فاتقطع 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 : عزيز 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 . وثانيها : أن الحنيف اسم لمن دان بدين إبراهيم عليه السلام ، ومعلوم أنه عليه السلام أتى بشرائع مخصوصة ، من حج البيت والحنان 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 اللواحد منا أن يحتج على غيره بما يجرى مجرى المناقضة لقوله إلهامه ، 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 الحجج ما يجانس ما كانوا عليه ، فقال : إن كان الدين بالاتباع ، فالمتفق 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 إليه فائدة ، وإن كانوا منكرين فضل إبراهيم أو كانوا مقرين به ، لكنهم أنكروا كونه منكراً للتجسيم والتثليث لم يكن ذلك متفقاً عليه ، فحينئذ لا يصح إلزام القول بأن هذا متفق عليه ، فكان الأخذ به أولى

والجواب : أنه كان معلوماً بالتواتر أن إبراهيم عليه السلام ما أثبت الولد لله تعالى ، فلما صح 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 ، والايان برسائه ، فان تخصيص البعض بالقبول وتخصيص البعض بالرد : يوجب المناقضة في الدليل . وأنه ممنوع 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 براهيم وموسى وعيسى مع القول بأن شرائعهم منسوخة قلنا نحن نؤمن 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 ابراهيم) ثم قال لامته (قولوا آمنا بالله) وهذا قول الحسن وقال القاضي قوله (قولوا آمنا بالله) يتناول جميع المكلفين . أعنى 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 إبراهيم) 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 نبياً 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 وذريته أبناءه الاثني عشر

أما قوله (لا تفرق 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 تفرق بين أحد منهم . أى لا تقول : إنهم 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 وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه) والوجه الأول أليق بسباق الآية

فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ 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 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 فسيكفيكم 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 : رغهم 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 شيء) أى ليس كهو شيء . وقال الشاعر : وصاليات ككما يؤنفين . وكانت أم الأحنف ترقصه وتقول :

والله لولا حنف برجله ودقة في ساقه من هزله ما كان منكم أحد كمثل
ونالها : 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 ، فالتمثيل فى 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 : لا وجه 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 فى الجواب هو المعتمد .

أما قوله (فقد اهدوا) فالمراد فقد عملوا بما هدوا اليه وقلوه . ومن هذا حاله يكون ولياً لله
داخلاً فى 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 فانما 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 وفارقها . ونظيره : المحادة .
وهى أن يكون هذا فى حد وذاك فى حد آخر ، والتعادى 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 خفتم شقاق
بينهما) أى فراق بينهما فى الاختلاف حتى يشق أحدهما على الآخر

(البحث الثانى) قوله (وإن تولوا فانما 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 وإظهار العداوة ، ثم للفسرين عبارات : أولها : قال ابن عباس رضى الله عنهما
(فانما 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
وغضبه ولعنه ، وفى استحقاق النار ، فصار هذا القول وعيداً منه تعالى لهم ، وصار وصفهم بذلك
دليلاً على أن القوم معادون للرسول مضمرون له السؤال ، مترصدون لا يقاعه فى المحن . فعند

صَبِغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صَبِغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ ﴿١٣٨﴾

هذا آمنه الله تعالى من كيدهم ، وآمن المؤمنين من شرهم ومكرهم ، فقال (فسيكفيكمهم الله) تقوية لقلبه وقلب المؤمنين ، لأنه تعالى إذا تكفل بالكفاية في أمر : حصلت الثقة به قال المتكلمون : هذا اخبار عن الغيب فيكون معجزاً دالاً على صدقه ، وإنما قلنا انه اخبار عن الغيب . وذلك لأننا وجدنا مخبر هذا القول على ما أخبر به لأنه تعالى كفاه شر اليهود والنصارى ، ونصره عليهم ، حتى غلبهم المسلمون وأخذوا ديارهم وأموالهم . فصاروا أذلاء في أيديهم ، يؤدون إليهم الخراج والجزية . أو لا يقدرون البتة على التخلص من أيديهم . وإنما قلنا انه معجز لان المتخرص لا يصيب في مثل ذلك على التفصيل قال الملحدون : لا نسلم أن هذا معجز . وذلك لأن المعجز هو الذي يكون ناقضاً للعادة ، وقد جرت العادة بأن كل من كان مبتلى بإيذاء 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 . وأيضاً 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 الاخبار 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 المتخرص 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 سمعاً عبارة عن علمه بالمسموعات ، لزم التكرار ، وأنه غير جائز ، فوجب أن يكون صفة كونه تعالى سمعاً أمراً زائداً على وصفه بكونه عليماً ، والله أعلم بالصواب .

قوله تعالى ﴿صَبِغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صَبِغَةً 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 وكسرها وضمها ثلاث لغات ، صبغاً بفتح الصاد وكسرها لغتان «والصبغة» فعلة من صبغ . كاجلسة 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 المعه وودية ، 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 يغرس الأشجار وأنت تريد أن تأمره بالكرم : اغرس كما يغرس 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 نسخرمنكم) وثانيها : اليهود تصبغ أولادها يهوداً ، والنصارى تصبغ أولادها نصارى ، بمعنى يلقونهم فيصبغونهم بذلك لما يشربون في قلوبهم . عن قتادة : قال ابن الانباري : يقال فلان يصبغ فلانا في الشيء أي يدخله فيه ويلزمه إياه كما يجعل الصبغ لازماً للثوب . وأنشد ثعلب :

دع الشر وانزل بالنجاة تحرزا 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 المبطل ظاهرة جلية ، كما تظهر المباينة بين الألوان والأصبغ لدى 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 الخالق ، فهذه الآثار كالصبغة له وكالصفة اللازمة . قال القاضي : من حمل قوله (صبغة الله) على الفطرة فهو مقارب في المعنى ، لقول من يقول : هو دين الله لأن الفطرة التي أمرنا بها هو الذي تقتضيه الأدلة من عقل وشرع ، وهو الدين أيضاً ، لكن الدين أظهر . لأن المراد على ما بينا هو الذي وصفوا أنفسهم به في قوله (قولوا آمنا بالله) فكانه تعالى قال في ذلك : ان دين الله الذي ألزمكم التمسك به فالنفع به سيظهر ديننا ودنيا كظهور حسن الصبغة وإذا حمل الكلام على ما ذكرناه لم يكن لقول من يقول : إنما قال ذلك

قُلْ أَتَحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ وَلَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ وَنَحْنُ

لَهُ مُخْلِصُونَ «١٣٩»

لعادة جارية لليهود والنصارى في صبغ يستعملونه في أولادهم معنى . لأن الكلام إذا استقام على أحسن الوجوه بدون فلافائدة فيه ، ولذا ذكر 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 للمسلمين عن أبى العالية

(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 مؤكّد 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 مؤكّد هو الذى ذكره سيويوه ، والقول ما قالت حذام قوله تعالى « قل أتحاجوننا في الله وهو ربنا وربكم ولنا أعمالنا ولكم أعمالكم ونحن له مخلصون » اعلم أن فى الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اختلفوا فى تلك المحاجة وذكروا وجوها : أحدها : أن ذلك كان قولهم أنهم أولى بالحق والنبوة لتقدم النبوة فيهم ، والمعنى : أتجادلوننا فى أن الله اصطفى رسوله من العرب لا منكم ، وتقولون : لو أنزل الله على أحد لانزل 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 : (أتحاجوننا فى الله) أى : أتحاجوننا فى دين الله

أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ كَانُوا
هُودًا أَوْ نَصَارَى قُلْ أَتَمَّ أَعْلَمُ أَمْ اللَّهُ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةَ عِنْدِهِ مِنَ 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 القريتين عظيم) والعرب كانوا مقرين بالخائق. 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 التزجيج 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 لنيه: 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 نصحكم وإرشادكم إلى الأصلح، 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 تقدم

قوله تعالى (أم تقولون إن إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط كانوا هودا أو نصارى قل أتم 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) بالنساء على المخاطبة، كأنه قال: أتجاجوننا أم تقولون. والباقيون بالياء على أنه اخبار عن اليهود والنصارى

فعلى الأول يحتمل أن تكون «أم» متصلة . وتقديره : بأى الحجيتين تتعلقون فى أمرنا ، أبا التوحيد فنحن موحدون ، أم باتباع دين الأنبياء فنحن متبعون ؟ وأن تكون منقطعة بمعنى : بل أقولون والهمزة للانكار أيضا ، وعلى الثانى تكون منقطعة لانقطاع معناه بمعنى الانقطاع الى حجاج آخر غير الأول ، كأنه قيل : أقولون 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 فثبت لا محالة كذبهم فيه وثانيها : شهادة التوراة والانجيل على أن الأنبياء كانوا على التوحيد والحنيفية . 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) فعناه 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 فيمن لا يعلم وهم علموه وكتموه فكيف يصح الكلام ؟ قلنا : من قال انهم كانوا على ظن وتوهم فالكلام ظاهر . ومن قال : علموا وجحدوا . فعناه 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 السكاتين للشهادة . والمعنى : لو كان إبراهيم وبنوه هود 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 معاشر اليهود والنصارى أن كتمتم هذه الشهادة من الله ، فمن فى قوله (من الله) تتعلق بالكاتم على القول الأول ، وبالمكتوم منه على القول الثانى ، كأنه قال : ومن أظلم ممن عنده شهادة فلم يقمها عند الله بل كتمها وأخفاها . وثالثها : أن يكون «من» فى قوله (من الله) صلة الشهادة . والمعنى : ومن أظلم ممن كتم شهادة جأته من عند الله فحجدها وأخفاها . كقول الرجل لغيره : عندى شهادة منك . أى شهادة سمعتها منك ، وشهادة جاءتني من جيتك 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 الكلام الجامع لكل وعيد، ومن تصور أنه تعالى عالم بسرّه وإعلانه ولا يخفى عليه خافية، وأنه من وراء مجازاته إن خيرا غير وإن شرا فشر، لا يمتضى عليه طرفة عين إلا وهو حذر خائف. ألا ترى أن أحدا 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

فان 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 فكأنهم 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 فان ذلك أنفع لكم، وأعود عليكم، ولا تسألون إلا عن عملكم

سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمُ 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 اثنائية من الشبه التي ذكرها اليهود والنصارى طعننا في الاسلام : فقالوا:
النسخ يقتضى إما الجهل أو التجويل ، 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 تجميلا ، ثبت أن النسخ يقتضى إما الجهل أو التجويل ،
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 نجوزة عند اختلاف المصالح ، وهنا
الجهات متساوية في أنها لله تعالى ومخلوقة له ، فتغيير 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 الألفاظ ثم لذكر 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 فيقطع فيه بعض أعدائه
فيقول : أنا أعلم أنهم سيطعنون على فيما فعلت . ومجاز هذا أن يكون القول فيما يكرر ويعاد ،
فاذا ذكروه مرة فسيذكرونه 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 سمعه منهم أولا . وثالثها : أن الله تعالى إذا سمعه ذلك أولا ثم ذكر جوابه معه حين 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 منافعه الى ما يضره ، يوصف بالخفة والسفه ، ولا شك أن الخطأ في باب الدين أعظم مضرة منه في باب الدنيا ، فاذا كان العادل عن الرأي الواضح في أمر دنياه 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 المناققين ، 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 موافقته لهم 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 لعلنا أنه الرسول المنتظر المبشر به في التوراة ، فقالوا ما حكى الله عنهم في هذه الآية . وثانيها : قال ابن عباس والبراء بن عازب والحسن والأصم : انهم مشركو العرب . وذلك لأنه 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 : أبي إلا الرجوع الى موافقتنا . ولو ثبت عليه لكان أولى به . وثالثها : أنهم المناققون . وهو قول السدي ، وهؤلاء إنما ذكروا ذلك استهزاء من حيث لا يتميز بعض الجهات عن بعض بخاصية معقولة تقتضى تحويل القبلة اليها ، فكان هذا التحويل مجرد البعث والعمل بالرأي والشهوة ، وإنما حملنا لفظ السفهاء على المناققين ، 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 القاضى : 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) ولاه 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 : 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 الثانى : قول أبى 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 مستنكرا . فقالوا : كيف يتوجه أحد الى غير هاتين الجهتين المعروفتين . فقال الله تعالى رادا عليهم (قل لله المشرق والمغرب)

واعلم أن أباً مسلم صدق فانه لولا الروايات الظاهرة لكان هذا القول محتملا 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 لى 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 الى
جهة أخرى

فان قيل : ما الحكمة أولا في تعيين القبلة ؟ ثم ما الحكمة في تحويل القبلة من جهة الى 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 اليه سياتان ، فان كان الأول . كان ناقصاً لذاته مستكملاً بغيره ، وذلك على
الله محال ، وان كان الثاني استحالة أن يكون غرضاً ومقصوداً ومرجحاً

فان قيل : انه وان كان وجوده وعدمه بالنسبة اليه على السوية إلا أن وجوده لما كان أنفع
للغير من عدمه ، فالحكيم يفعله ليعود النفع الى الغير

قلنا : يعود النفع الى الغير ولا يعود اليه ، هل هما بالنسبة الى الله تعالى على السواء ، أو ليس
الأمر كذلك ، وحينئذ يعود التقسيم . وثانيها : أن كل من فعل فعلا لغرض فاما أن يكون قادرا
على تحصيل ذلك الغرض من دون تلك الوساطة ، أو لا يكون قادرا عليه ، فان كان الأول كان توسط
تلك الوساطة عبثاً ، وان كان الثاني كان عجراً 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 الحكمة 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 والايان ، والطاعة والعصيان
واقع بقدرة الله تعالى وإرادته ، وذلك يبطل القول بالغرض ، لأنه يستحيل أن يكون لله غرض
يرجع الى العبد في خالق الكفر فيه وتعذيبه عليه أبد الآباد . وسادسها : أن تعلق قدرة الله تعالى
وإرادته بايجاد الفعل المعين في الأزل ، إما أن يكون جائزاً أو واجباً ، فان كان جائزاً افتقر الى

مؤثر آخر، ويلزم التسلسل، ولأنه يلزم صحة العدم على القديم، وإن كان واجبا فالواجب لا يعقل 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) فإنه علل جواز النسخ بكونه مالكا للمشرق والمغرب، والمملك يرجع حاصله الى القدرة، ولم يعلل ذلك بالحكمة على ما تقوله المعتزلة، فثبت أن هذه الآية دالة بصريحها على قولنا ومذهبنا، 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 غائبة أن تكون أمورا احتمالية

أما تعيين القبلة في الصلاة فقد ذكروا فيه حكما. أحدها: أن الله تعالى خلق في الانسان قوة عقلية مدركة لل مجردات، 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 معيناً ليصير الحس والخيال معينين للعقل على إدراك ذلك الحكم الكلي، ولما كان العبد الضعيف إذا وصل إلى مجلس الملك العظيم، فإنه لا بد وأن يستقبله بوجهه، وأن لا يكون معرضاً عنه، وأن يباليغ في الثناء عليه بلسانه، ويباليغ في الخدمة والتضرع له، فاستقبال القبلة في الصلاة بجزى بجزى كونه مستقبلاً للملك لا معرضاً عنه، والقراءة والتسبيحات تجرى بجزى الثناء عليه، والركوع والسجود بجزى بجزى الخدمة. وثانها: 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 مستقبلاً لجهة واحدة على التعيين، فاذا اختص بعض الجهات بمزيد شرف في الأوهام، كان استقبال تلك الجهة أولى. وثالثها: أن الله تعالى يحب الموافقة والآلفة بين المؤمنين، وقد ذكر المنة بها عليهم، حيث قال (واذكروا نعمة الله عليكم) إلى قوله (إخوانا) ولو توجه كل

واحد في صلواته إلى ناحية أخرى ، لكان ذلك يوم اختلافا 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 (ييتى) وخص المؤمنين باضافتهم بصفة العبودية إليه ، وكلنا الاضافتين للتخصيص والتكريم فكأنه 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 سررة الأرض ووسطها . فأمر الله تعالى جميع خلقه بالتوجه إلى وسط الأرض في صلواتهم ، وهو إشارة إلى أنه يجب العدل في كل شىء ، ولاجله 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 تقلب وجهك في السماء) الآية ، وفى 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 رضى وأنا أطلب رضاك فى الدارين ، أما فى الدنيا فهذا الذى ذكرناه ، وأما فى 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 فى طرد الفقراء (فتطردهم فتكون من الظالمين) . وقال فى الاعراض عن القبلة (ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم إنك إذا لمن الظالمين) فكأنه تعالى قال : الكعبة قبلة وجهك ، والفقراء قبلة رحمتى ، فاعراضك عن قبلة وجهك ، يوجب كونك ظالماً ، فالاعراض عن قبلة رحمتى كيف يكون . وثامنها : العرش قبلة الخلة ، والكرسى قبلة البررة ، 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 ، والكرسى من الدر ، والبيت المعمور من الياقوت ، والكعبة من جبال خمسة : من طور سيناء ، و طور زيتا ، والجودي ، ولبنان ، وحراء . والاشارة فيه كأن الله تعالى يقول : ان كانت عليك ذنوب بمثقال هذه الجبال فأثيت 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 فالامر 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 سببا لظهور دولة العرب كانت رغبتهم في تعظيمه أشد . وثالثها : أن اليهود لما كانوا يعيرون المسلمين عند استقبال بيت المقدس بأنه لولا أنا أرشدناكم إلى القبلة لما كنتم تعرفون القبلة ، فصار ذلك سببا لتشويش الخواطر ، وذلك محل بالخضوع 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 لأنه متى رسخ في قلوبهم تعظيمه ، كان قبولهم لأوامره ونواهيه في الدين والشريعة أسرع وأسهل ، والمفضى إلى المطلوب مطلوب ، فكان تحويل القبلة مناسبا . 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 بالتوجه إلى الكعبة ليميزوا عن اليهود ، أما قوله (يهدي 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 وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا﴾

اعلم أن في هذه الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الكاف في (كذلك) كاف التشبيه ، والمشبه به أى شيء هو ؟ وفيه وجوه : أحدها : أنه راجع إلى معنى هدى . أى كما أنعمنا عليكم بالهداية ، كذلك أنعمنا عليكم بأن جعلناكم أمة وسطا . وثانيها : قول أبي مسلم تقريره كما هديناكم إلى قبله هى أوسط القبل ، كذلك جعلناكم أمة وسطا . وثالثها : أنه عائد إلى ما تقدم من قوله في حق إبراهيم عليه السلام (ولقد اصطفيناه في الدنيا) أى فكما اصطفيناه في الدنيا فكذلك جعلناكم أمة وسطا . ورابعها : يحتمل عندى أن يكون التقدير : والله المشرق والمغرب . فهذه الجهات بعد استوائها في كونها ملكا لله وملكاً له ، خص بعضها بمزيد التشريف والتكريم ، بأن جعله قبلة فضلامنه واحسانا ، فكذلك العباد كلهم مشتركون في العبودية ، إلا أنه خص هذه الأمة بمزيد الفضل والعبادة فضلامنه واحسانا ، لا وجوبا . وخامسها : أنه قد يذكر ضمير الشيء ، وان لم يكن المضمرة مذكورا إذا كان المضمرة مشهورا معروفا ، كقوله تعالى (انا أنزلناه في 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 وسطا

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه إذا كان الوسط اسما حركت الوسط ، كقوله (أمة وسطا) والظرف مخفف ، تقول : جلست وسط القوم . واختلفوا في تفسير الوسط وذكروا أمورا : أحدها : أن الوسط هو العدل ، والدليل عليه الآية والخبر والشعر والنقل والمعنى ، أما الآية فقوله تعالى (قال أوسطهم) أى أعدلهم ، وأما الخبر فاروى القفال عن الثورى عن أبي سعيد الخدرى عن النبي صلى الله عليه وسلم : أمة وسطا قال : عدلا . وقال عليه الصلاة والسلام «خير الأمور أوسطها» أى أعدلها . وقيل : كان النبي صلى الله عليه وسلم أوسط قريش نسبا . وقال عليه الصلاة والسلام

«عليكم بالنمط الأوسط» وأما الشعر فقول زهير :

هم وسط يرضى الأنام بحكمهم إذا نزلت إحدى الليالي العظام

وأما النقل فقال الجوهرى فى الصحاح (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) أى عدلا . وهو الذى قاله الاخفش والخليل وقطرب . وأما المعنى فن وجوه : أحدها : أن الوسط حقيقة فى البعد عن الطرفين ، ولا شك أن طرفى الافراط والتفريط رديتان ، فالمتوسط 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 ، فثبت أن المراد بقوله (وسطا) ما يتعاق بالمدح فى باب الدين ، ولا يجوز أن يمدح الله الشهود حال حكمه عليهم بكونهم شهودا الا بكونهم عدولا ، فوجب أن يكون المراد من الوسط العدالة : ورابعها : أن أعدل بقاع الشىء وسطه ، لأن حكمه مع سائر أطرافه على سواء وعلى اعتدال ، والأطراف يتسارع إليها الخلل والفساد ، والأوساط محمية محوطة فلما صح ذلك فى الوسط صار كأنه عبارة عن المعتدل الذى لا يميل إلى جهة دون جهة

القول الثانى : أن الوسط من كل شىء خياره ، قالوا : وهذا التفسير أولى من الأول لوجوه : الأول : أن لفظ الوسط يستعمل فى الجمادات . قال صاحب الكشاف : ا كترت جمل من أعرابى بمكة للحج ، فقال : أعطنى من سطاته 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 يغلوا كما غلت النصارى فجعلوا أبناء وإلها ، 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 وخلقهم ، 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 عنه 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 المنقوض لالتفات اليه 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 يقتضى 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 ، فافتضى ذلك أن كونهم وسطا من فعل الله تعالى ، وذلك يقتضى 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 يقتضى الاشتراك ، وهو خلاف الأصل سلنا اتصافهم بالخيرية ولكن لم لا يكفي 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 ، ومما يؤكد

هذا الاحتمال أنه تعالى حكم بكونهم عدولاً ليكونوا شهداء على الناس ، وفعل الصغار لا يمنع الشهادة . سلنا اجتنابهم عن الصغار 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 انهم في الدنيا كذلك سلنا وجوب كونهم عدولاً 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 الأقوام بأعيانهم ، 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 لانعلمهم بأعيانهم افتقرنا إلى اجتماع جماعتهم على القول والفعل لكي يدخل المعتبرون 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 وجدنا أولاده مجتمعين على رأى ، علمناه حقاً لأنه لا بد وأن يوجد فيهم ذلك المحق ، فاما إذا اجتمعوا سوى الواحد على رأى لم نحكم بكونه حقاً لتجويز أن يكون الصواب مع ذلك الواحد الذى خالف ، ولهذا قال كثير من العلماء : اننا لو ميزنا في الأمة من كان مصيباً عن كان مخطئاً ، كانت الحجّة 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 المخبر 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 فانه 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 ، فمن 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 الامور ، فثبت أن هذا لا ينافى اقدمهم على الكبائر 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 بجماعتهم 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 النكرة ، 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 أممهم الذين يكذبونهم . روى أن الأمم يحددون تبليغ الانبياء ، فيطالب الله تعالى الانبياء بالبينّة 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 فيزكهم ، 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 الأنعام 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 الأنبياء ، وإذا كان كذلك فلم لم 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 الأنبياء ، 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 علت مثل الشمس فاشهد» والشئ 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 زبير 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 الأنبياء ، وهو المراد بقوله تعالى حاكيا عن عيسى عليه السلام (وكنتم عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتنى كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شئ 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 (وجيء بالنبيين 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 والمشاهدة

والشهود هو الرؤية . يقال : شاهدت كذا إذا رأيته وأبصرته ، ولما كان بين الابصار بالعين وبين المعرفة بالقلب مناسبة شديدة ، لا جرم قد تسمى المعرفة التي في القلب : مشاهدة وشهودا ، والعارف بالشئ : شاهدا ومشاهدا . ثم سميت الدلالة على الشئ : شاهدا على الشئ . لأنها هي التي بها صار الشاهد شاهدا ، ولما كان المخبر عن الشئ ، والمبين لحاله : جاريا مجرى الدليل على ذلك ، سمي 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 شئ 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 ، وتحمل 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 شئ 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 لابد وأن يكونوا شهودا في الدنيا ، وهذا لا ينافي كونهم شهودا في القيامة أيضا على الوجه الذي وردت الأخبار به ، فالحاصل أن قوله تعالى (لتكونوا شهداء على الناس) اشارة 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 لِرَؤُفٍ 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 فإنه 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 شهيدا 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 بالرؤف 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 (التي كنت عليها) ليس بصفة للقبلة ، إنما هو تاني مفعولى جعل ، يريد (وما جعلنا القبلة) الجهة التي كنت عليها . ثم ههنا وجهان : الاول : أن يكون هذا الكلام بياناً للحكمة في جعل القبلة ، وذلك لأنه عليه الصلاة والسلام كان يصلى بمكة إلى الكعبة ، ثم أمر بالصلاة إلى بيت المقدس بعد الهجرة ، تأليفاً لليهود ، ثم حول إلى الكعبة ، فنقول : وما جعلنا القبلة : الجهة التي كنت عليها أولاً . يعنى : وما رددناك إليها الامتحاناً

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 وينفر 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 ، ويتقدير أن لا يصح فكيف تأويل هذا الكلام فقد تقدم

(المسألة الثانية) وما جعلنا كذا وكذا إلا لنعلم كذا يؤم 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 (ولتبلونكم حتى تعلم المجاهدين منكم والصابرين) وقوله (الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا) وقوله (لعله يتذكر أو يخشى) وقوله (فليعلمن 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 وجوه : أحدها : أن قوله (إلا لنعلم) معناه : إلا ليعلم حزبا 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 يقرضني ، وشتمني ولم يكن ينبغي له أن يشتمني يقول وادهراه أو أوالدهر » وفي الحديث « من أهان لي وليا فقد أهانتني » وثانيها : معناه ليحصل المعدوم فيصير موجودا ، ثم إذا صار موجودا علمه الله موجودا ، فانه قبل وجوده يستحيل أن يعلمه الله موجودا ، فقوله (إلا لنعلم) معناه : إلا لتعلمه موجودا . فان قيل : فهذا يقتضي حدوث العلم . قلنا : اختلفوا في أن العلم بأن الشيء سيوجد هل هو علم بوجوده إذا وجد الخلاف فيه مشهور . وثالثها : إلا لنميز هؤلاء من هؤلاء بانكشاف ما في قلوبهم من الاخلاص والنفاق ، فيعلم المؤمنون من يوالون منهم ومن يعادون ، فسمى التمييز علما ، لأنه أحد فوائد العلم وثمراته . ورابعها : (إلا لنعلم)

معناه: إلا لئرى . ومجاز هذا أن العرب تضع العلم مكان الرؤية ، والرؤية مكان العلم ، كقوله (ألم تركيف) ورأيت ، وعلمت ، وشهدت ، ألفاظ متعاقبة . وخامسها : ماذهب إليه الفراء : وهو أن حدوث العلم في هذه الآية راجع إلى المخاطبين ، ومثاله أن جاهلاً وعاقلاً اجتمعا ، فيقول الجاهل : الخطب يحرق النار . ويقول العاقل : بل النار تحرق الخطب ، وسنجمع بينهما لنعلم أيهما يحرق صاحبه . معناه : لنعلم أي الجاهل . فكذلك قوله (الا لنعلم) أى الا لتعلموا والغرض من هذا الجنس من الكلام : الاستمالة والرفق في الخطاب ، كقوله (وإنا أو إياكم لعلى هدى) فأضاف الكلام الموهوم للشك إلى نفسه تزيهاً للخطاب ورفقاً بالمخاطب ، فكذا قوله (الا لنعلم) وسادسها : فعاملكم معاملة المختبر الذي كأنه لا يعلم ، إذ العدل يوجب ذلك . وسابعها : أن العلم صلة زائدة : فقوله (الا لنعلم من يتبع الرسول عن 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 لما 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 : تخير 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 (من 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 أدبر واستكبر) و«إنا 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 ، وجزاء ، 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 تأكيد المعنى في الجملة ، بمنزلة «ان» المشددة . كقولك : ان زيدا قائم . قال الله تعالى (ان كل نفس لما عليها حافظ) وقال (ان كان وعد ربنا لمفعولا) ومثله في القرآن كثير ، والغرض في تخفيفها إيلائها ما لم يجز أن يليها من الفعل ، وإنما لزمت اللام هذه المخففة للعوض عما حذف منها ، والفرق بينها وبين التي للجدد 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 للجدد ، كقوله (ان الحكم إلا لله) وقال (إن تتبعون إلا الظن) وقال (ولئن زلتا إن أمسكهما) أي ما أمسكهما ، 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 تأكيد 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 ذاك 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 عطفاً 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 : فيها 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 الأشكال الحاصل بسبب النسخ أقوى من الأشكال الحاصل بسبب تلك الجهات ، ولهذا وصفه الله تعالى بالكبيرة في قوله (وان كانت لكبيرة)

أما قوله تعالى (لكبيرة) فالمعنى : لثقيلة شاقة مستكرة كقوله (كبرت كلمة تخرج من أفواههم) أي : عظمت القرية 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 بتحرير 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 إليهم 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 الأصحاب بهذه الآية في مسألة خلق الأعمال ، 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 اتفَعُوا 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 رجلاً من المسلمين ، كآبى 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 ؟ فأَنزَلَ اللهُ تعالى هذه الآية

واعلم أنه لا بد من هذا السبب ، والا لم يتصل بعض الكلام ببعض ، ووجه تقرير الاشكال أن الذين لم يجوزوا النسخ الا مع البداء يقولون : انه لما تغير الحكم وجب أن يكون الحكم مفسدة وباطلا ، فوقع في قلبهم بناء على هذا السؤال أن تلك الصلوات التي أتوا بها متوجهين إلى بيت المقدس كانت ضائعة ، ثم ان الله تعالى أجاب عن هذا الاشكال ، وبين أن النسخ نقل 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 ، فأنزل 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 اخواتنا ممن مات أدرك ذلك ، فذكر الله تعالى هذا الكلام جوابا عن ذلك . وثالثها : لعلمه تعالى ذكر هذا الكلام ليكون دافعا لذلك السؤال لو خطر بياهم

(القول الثاني) وهو قول ابن زيد : أن الله تعالى إذا علم أن الصلاح في تقلبكم 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 : وفتكم لقبول هذا التكليف لتلا يضيع إيمانكم فانهم لو ردوا هذا التكليف لكفروا ، ولو كفروا لضاع إيمانهم ، فقال (وما كان الله ليضيع إيمانكم فلا جرم وفتكم 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 يوثق 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 أنفسا ،

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 الاشفاق 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: لانسلم أن المراد من الإيمان ههنا الصلاة، بل المراد منه التصديق والاقرار فكانه تعالى قال: انه لا يضيع تصديقكم بوجوب تلك الصلاة. سلنا أن المراد من الإيمان ههنا الصلاة ولكن الصلاة أعظم آثار الإيمان وأشرف نتائجها 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 وقى. وما كان كذلك استحالة حفظه وإضاعته. إلا أن استحقاق 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 لا ترأفوا بهما فترفعوا الجلد عنهما، وأما الرحمة فانها اسم جامع يدخل فيه ذلك المعنى، ويدخل فيه الافضال والانعام، وقد سمي الله تعالى المطر رحمة فقال (وهو الذى يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته) لانه افضال من الله وانهام، 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 للبصار التي هى الرأفة وجالب للمنافع معاً

(المسألة الثانية) ذكروا في 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 فَلَنُوَلِّينَاكَ 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 ينقلكم من شرع إلى شرع آخر وهو أصلح لكم
 وأنفع في الدين والدنيا. وثالثها: قال (وإن كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله) فكأنه تعالى
 قال: وإنما هداهم الله لأنه رؤف رحيم

(المسألة الثالثة) قرأ أبو عمرو وحزمة والكسائي وأبو بكر عن عاصم «رؤف رحيم» مهموزاً
 غير مشبع على وزن: ر ع ف . والباقون «رؤف» مثقلاً مهموزاً مشبعاً على وزن: ر ع و ف . وفيه
 أربع لغات: رثف ، 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 لرؤوف رحيم ، والكفار من الناس فوجب أن يكون رؤوفاً رحيماً بهم ،
 وإنما يكون كذلك لو لم يخلق فيهم الكفر الذي يجرهم إلى العقاب الدائم والعذاب السرمدي ،
 ولو لم يكلفهم مالا يطيقون فإنه تعالى لو كان مع مثل هذا الاضرار رؤوفاً رحيماً فعلى أى طريق يتصور
 أن لا يكون رؤوفاً 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، ويحب التوجه إلى الكعبة، إلا أنه ما كان يتكلم بذلك، فكان يقلب 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 فاسأل ربك ذلك» فجعل رسول الله صلى الله

عليه وسلم يديم النظر إلى السماء رجاء بحجى جبريل بما سأل فأنزل 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 الذي في بلده ومنشئه لا في مسجد آخر ، واعترض القاضي 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 اليه ، فأما أن يميل قلبه إلى شيء فيتمنى في قلبه أن يأذن الله له فيه ، فذلك مما لا إنكار عليه ، لاسيما إذا لم ينطق به ، وأي 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 الثاني) 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 اليه ، فيفضى ذلك إلى تحقير شأنهم ، فلما أذن الله تعالى له في الاجابة علم أنه يستجاب اليه ، فكان يقلب وجهه في السماء ينتظر بحجى جبريل عليه السلام بالوحي 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 أي موضع يحولها ، ولم تكن قبله أحب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من الكعبة فكان رسول الله يقلب وجهه في السماء ينتظر الوحي ، 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 فلذلك كان يقلب وجهه عن الاصم . وقال آخرون : بل وعد بذلك وبقلة 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 المناق ، فلماذا 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 : انه عليه السلام يتوجه إلى بيت المقدس ، فلما قدموا مكة سألوا النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال له : قد كنت على قبلة - يعنى 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 ، فحيث توجه إليها مع أنه كان ما يرتضيها علمنا 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) فلم 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 الآثر فصاروى 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 ولنمكتنك من استقبالها من قولك : وليته كذا . إذا جعلته والياً له ، أو فلنجعلنك تلى سميتها دون سمت 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 لأجل أن الحكمة والمصلحة وافقت ميل طبعك فأى ضرر يلزم منه وقال عليه الصلاة والسلام « وجعلت قرّة عيني 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 تحوات 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 ، فلهذا 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 فى المثل : احب جلياً لك شطره . أى نصفه .
 والثانى : نحو مو تلقاءه وجهته ، واستشهد الشافعى رضى الله عنه فى كتاب الرسالة على هذا بأبيات أربعة
 قال خفاف بن ندبة :

ألا من مبلغ عمرا رسولا وما تغنى الرسالة شطر عمرو
 وقال ساعدة بن جؤية :

أقول لأم زنباع : أقيمي صدور العيس شطر بنى تميم
 وقال لقيط الأيادى :

وقد أظلكم من شطر شعركم هول له ظلم يغشاكم قطعاً
 وقال آخر : ان العسير بها داء مخامرهما فشطرها بصر العينين مسحور

قال الشافعى رضى الله عنه : يريد تلقاءها بصر العينين مسحور . إذا عرفت هذا فنقول : فى
 الآية قولان

(الأول) وهو قول جمهور المفسرين من الصحابة والتابعين والمتأخرين ، واختيار الشافعى
 رضى الله عنه فى كتاب الرسالة : أن المراد جهة المسجد الحرام وتلقاءه وجانبه ، وقرأ أبى بن كعب
 تلقاء المسجد الحرام

(القول الثانى) وهو قول الجبائى واختيار القاضى : أن المراد من الشطر هنا : وسط المسجد
 ومنتصفه . لأن الشطر هو النصف ، والكعبة واقعة من المسجد فى النصف من جميع الجوانب ،
 فلما كان الواجب هو التوجه الى الكعبة ، وكانت الكعبة واقعة فى نصف المسجد : حسن منه تعالى
 أن يقول (فول وجهك شطر المسجد الحرام) يعنى النصف من كل جهة ، وكأنه عبارة عن بقعة
 الكعبة ، قال القاضى : ويدل على أن المراد ما ذكرنا وجهان : الأول : أن المصلى خارج المسجد
 لو وقف بحيث يكون متوجها الى المسجد ، ولكن لا يكون متوجها الى منتصف المسجد الذى هو
 موضع الكعبة لا تصح صلاته . الثانى : أنا 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 يبقى 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 يبقى 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 التنصيف ، 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 إجراؤه على ظاهر لفظه إلا إذا منع منه مانع ، وقال آخرون : المراد من المسجد الحرام الحرم كله . والدليل عليه قوله تعالى (سبحان الذي 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 لا تصح 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 ولى 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 ولى وجهه إلى جانب عمرو فثبت دلالة الآية على أن استقبال عين الكعبة واجب

وأما الخبر فما روينا أنه عليه الصلاة والسلام لما خرج من الكعبة ركع ركعتين في قبل الكعبة وقال: هذه القبلة . وهذه الكلمة تفيد الحصر ، فثبت أنه لا قبلة إلا عين الكعبة ، وكذلك سائر الأخبار 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 ، وتوقيف 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 يولى وجهه إلى جانبه ، فمن ولى 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 الشتوى ، وبين المغرب الصيفى ، فان ذلك قبلة وذلك لأن المشرق الشتوى جنوبي متباعد عن خط الاستواء بمقدار الميل ، والمغرب الصيفى شمالي متباعد عن خط الاستواء بمقدار الميل والذي بينهما هو سمت مكة ، قالوا فهذا الحديث بأن يدل على مذهبنا أولى منه بالدلالة على مذهبكم أما فعل الصحابة فن وجهين : الأول : أن أهل مسجد قباء كانوا في صلاة الصبح بالمدينة مستقبلين لبيت

المقدس ، مستدبرين للكعبة ، لأن المدينة بينهما فليل 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 بذى 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 فمن وجوه : الأول : لو كان استقبال عين الكعبة واجبا إما علما أو ظنا ، وجب أن لا تصح صلاة أحد قط ، لأنه إذا كان محاذاة الكعبة مقدار نصف وعشرين ذراعا ، فمن المعلوم أن أهل المشرق والمغرب يستحيل أن يقفوا في محاذاة هذا المقدار ، بل المعلوم أن الذي يقع منهم في محاذاة هذا القدر القليل 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 محاذاة الكعبة لا يمكنه أن يعرف أنه وقع في محاذاتها ، وحيث اجتمعت الأمة على صحة صلاة الكل علمنا أن المحاذاة 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 ، فعلنا 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 بحكم 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 أهي 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 فانما يعرف ذلك بموضع الغروب ، وهو أن يعرف بأن الشمس

تغرب عن يمين 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 بالشتام والصيف ، فان المشارق والمغارب كثيرة ، وكذلك يختلف الحكم في هذا الباب بحسب اختلاف البلاد ، وأما الليلية 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 فليعلم ذلك وما عرفه ببلده فليعمل عليه في الطريق كله ، إلا إذا طال السفر فان المسافة إذا بعدت اختلف موقع الشمس ، وموقع القطر ، وموقع المشارق والمغارب ، 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 أطوالها 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 الذي 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 المرئي علامة ، ثم يدير العنكبوت الى ناحية المغرب ان كان البلد شرقيا عن مكة كما في بلاد خراسان والعراق بقدر ما بين الطولين من أجزاء الخجيرة ، ثم ينظر أين وقع ذلك الجزء من مقنطرات الارتفاع ، فما كان فهو الارتفاع الذي عنده يسامت ذلك الجزء رؤس أهل مكة ، ثم يرصد مسامتة 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) اعلم أن قوله تعالى (وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره) عام في الأشخاص
 والأحوال ، الا أنا أجمعنا على أن الاستقبال خارج الصلاة غير واجب ، بل أنه طاعة لقوله عليه
 السلام «خير المجالس ما استقبل به القبلة» فبقي أن وجوب الاستقبال من خواص الصلاة ، ثم
 نقول : الرجل اما أن يكون معانياً للقبلة أو غائبا عنها ، أما المعين فقد أجمعوا على أنه يجب عليه
 الاستقبال ، وأما الغائب فاما أن يكون قادرا 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 ، الا أن الفقهاء قالوا : ان تعلبها غير واجب . بل
 ربما قالوا : ان تعلبها مكروه أو محرم . ولا أدري ما عندهم في هذا

(البحث الثاني) المصلي 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 يكتفي 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 يا أولى

الابصار) أمر بالاعتبار، والرجل قادر على الاعتبار في هذه الصورة، فوجب أن يتناول الأمر 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 إليه احتمال الخطأ إلا من جهة واحدة، فإذا قلده صاحب الاجتهاد فقد تطرق إلى عمله احتمال الخطأ من وجهين، ولا شك أنه متى وقع التعارض بين طريقتين، فأقلهما خطأ أولى بالرعاية. وثالثها: قوله عليه السلام «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم» فهنا 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 محاريب منصوبة إلى جهة واحدة أو وجد محراباً 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 اتفقوا 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 يجوز 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 معاذاً لما قال: اجتهد برأيي 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 المحاريب، 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 للجهت تقليد المجتهد، فالقادر على تحصيل جهة القبلة بالامارات كيف يجوز له تقليد محاريب البلاد؟ واحتج القائلون بترجيح محاريب الأمصار على

البلا 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 قلده 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 الذى 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 بناء 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) الذى عجز عن تحصيل العلم والظن ، وهو الكائن في الظلمة التى خفيت الامارات بأسرها عليه أو الأعمى الذى لا يجد من 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 منفي . 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 بيقين ، 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 التشهي وميل 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 مجازة ، 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 ومكث فيها قال عبد الله بن عمر : فسألت بلالاً 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 مالكا خالف هذا الخبر ، ومخالفة الراوي وإن كانت لا توجب الطعن في الخبر إلا أنها تفيد نوع مرجوحية بالنسبة إلى خبر واحد حلي عن هذا الطعن ، فكيف بالنسبة إلى القرآن ، ورابعها : أن الشيخين أورداني 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 النقي 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 أولاً 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 بالنقي 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 إنها تلك الأجسام فقط لأننا أجمعنا على أنه لو نقل تراب الكعبة وما في بنائها من الاحجار والخشب إلى موضع آخر وبني به بناء وتوجه إليه أحد في الصلاة لم يحز ذلك ، ولا جائز أن يقال :

إنها تلك الأجسام بشرط كونها في تلك الأحياز لأن الكعبة لو انهدمت والعياذ بالله ، وأزيل عن تلك الأحياز تلك الأحجار والخشب ، وبقيت العرصة خالية ، فإن أهل المشرق والمغرب إذا توجهوا إلى ذلك الجانب صحت صلاتهم ، وكانوا مستقبلين للقبلة ، فلم يبق إلا أن يقال: القبلة هو ذلك الخلاء الذي حصل فيه تلك الأجسام، وهذا المعنى كاثبت بالدليل العقلي الذي ذكرناه ، فهو أيضا مطابق للآية لأن المسجد الحرام اسم لذلك البناء المركب من السقف والحيطان والمقدار ووجهة المسجد الحرام هو الأحياز التي حصلت فيها تلك الأجسام ، فإذا 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 والعياذ بالله ، فالواقف في عرصتها لا تصح 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 أيضاً الواقف على سطح الكعبة من غير أن يكون في قبائه جدار لا تصح 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 ، ثبت بهذا أن التكليف بالظن واقع في الجملة ، وقد استدل 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 المسايفة ، 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 يقتضي 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 ويبني لأن عارض الاجتهاد لا يبطل السابق، فكذلك فيمن صدق مخبراً، ثم جاء آخر نفسه إليه أسكن فأخبره بخلافه، فهذا ما يتعلق بالمسائل المستنبطة من هذه الآية في حكم الاستقبال والله أعلم

قوله تعالى (وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره) فيه مسألان

(المسألة الأولى) هذا ليس بتكرار، وبيانه 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 قبله 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) فقيه مسألان

(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 والإنجيل، ولا بد أن يكونوا عددا قليلا، لأن الكثير لا يجوز عليهم التواطؤ على الكتابين

(المسألة الثانية) الضمير في قوله (أنه الحق) راجع إلى المذكور سابق، وقد تقدم ذكر الرسول كما تقدم ذكر القبلة لجاز 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 لآبراهيم وإسماعيل عليهما السلام. وثالثها: أنهم كانوا يعلمون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لما ظهر عليه من المعجزات،

وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَئِنْ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ «١٤٥»

ومتى علموا نبوته فقد علموا لا محالة 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 وحمزة والكسائي (تعملون) بالتاء على الخطاب للمسلمين ،

والباقون بالياء على أنه راجع إلى اليهود

﴿المسألة الثالثة﴾ إنان جعلناه خطا بالمسلمين فهو وعد لهم وبشارة أى لا يخفى على جدكم واجتهادكم

في قبول الدين ، فلا أخل بثوابكم ، وإن جعلناه كلاما مع اليهود فهو وعيد وتهديد لهم ، ويحتمل

أيضا أنه ليس بغافل عن مكافأتهم ومجازاتهم وإن لم يجعلها 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 في الآية الأولى أن الذين أوتوا الكتاب يعلمون أن هذه القبلة حق ،

بين بعد ذلك أن صفتهم لا تتغير في الاستمرار على المعاندة ، وفي الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا في قوله (ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب) فقال الأصم : المراد

علماؤهم الذين أخبر الله تعالى عنهم في الآية المقدمة بقوله (وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه

الحق من ربهم) واحتج عليه بوجوه : أحدها : قوله (ولئن اتبعت أهواءهم) فوصفهم بأنهم يتبعون

الهوى ، ومن اعتقد في الباطل أنه حق فإنه لا يكون متبعاً لهوى النفس ، بل يكون في ظنه أنه متبع

للهدى فأما الذين يعلمون بقلوبهم ، ثم ينكرون بأسقهم ، فهم المتبعون للهوى ، وثانها : 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 إذ لو كان عاماً في الكل 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 مصررون على قولهم ، ومستمرون على باطلهم ، وأنهم لا يرجعون عن ذلك المذهب بسبب شيء من الدلائل والآيات . وهذا شأن المعاند اللجوج . لاشأن المعاند المتحير . ورابعها : أنا 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 بكليتهم 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 بتكليف مالا 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 ، وتتمام 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 يزيلها بإيراد الحجة ، بل هو محض المكابرة والعناد والحسد ، وذلك لا يزول بإيراد الدلائل

(المسألة الخامسة) اختلفوا في قوله (ماتبعوا قبلتك) قال الحسن والجبائي : أراد جميعهم . كأنه قال : لا يجتمعون على اتباع قبلتك . 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» للماضى «ولئن» للمستقبل . هذا قول الأخصس ، وقال سيدييه : 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» فاستنقلوا التشديد في الآية ، فأبدلوا من الياء الأولى ألفاً لانفتاح 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 الذى 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 اثنتا 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) فقيه أقوال . الأول : أنه دفع لتجويز النسخ ، وبيان أن هذه القبلة لا تصير منسوخة ، والثاني : حسما لأطباع أهل الكتاب فانهم قالوا : لو ثبت عنى قبلتنا لكننا نرجو أن تكون صاحبنا الذى ننتظره ، وطمعوا في رجوعه إلى قبلتهم . الثالث : المقابلة يعنى ما هم بتاركى باطلهم وما أنت بتارك حقلك ، الرابع : أراد أنه لا يجب عليك استصلاحهم باتباع 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 قلة بعض﴾ قال الففال: هذا يمكن حمله على الحال وعلى الاستقبال أما على الحال فن وجوه: الأول: أنهم ليسوا مجتمعين على قلة واحدة حتى يمكن إرضاءهم باتباعها الثاني: أن اليهود والنصارى مع اتفاقهم على تكذيبك متباينون في القلة، 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 للصحة، جاز أن تكون المصلحة في ثالث، وأما حمل الآية على الاستقبال ففيه إشكال، وهو أن قوله ﴿وما بعضهم بتابع قلة بعض﴾ ينفي أن يكون أحد منهم قد اتبع قلة الآخر لكن ذلك قد وقع فيفضى إلى الخلف، وجوابه أنا إن حملنا أهل الكتاب على علمائهم الذين كانوا في ذلك الزمان فلم يثبت عندنا أن أحدا منهم يتبع قلة 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، والالغاء 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 يقتضى 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 تأكيداً. ولما حسن من الله تعالى اتنبيه 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 إليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته) وقوله (ولا تكونن من المشركين) ثبت 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

بقي 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 يقتضي التخصيص بمزيد التحذير. وثالثها: أن الرجل الحازم إذا أقبل على أكبر أولاده وأصلحهم فزجره عن أمر بحضرة جماعة أولاده، فإنه يكون منبها بذلك على عظم ذلك الفعل إن اختاروه وارتكبوه. وفي عادة الناس أن يوجهوا أمرهم ونهيهم إلى من هو أعظم درجة تنبها للغير أوتو كيدا فذه 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 إليهم شيئا قليلا)

(القول الثالث) أن ظاهر الخطاب وان كان مع الرسول إلا أن المراد منه غيره، وهذا كما أنك إذا عاتب إنسانا أساء عبده إلى عبدك، فنقول له: لو فعلت مرة أخرى مثل هذا الفعل لعاقبتك عليه عقابا شديدا، فكان الغرض منه أن لا يميل إلى 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 المخلوقات 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 أنك لو فعلت ذلك لكنت بمنزلة القوم في كفرهم وظلمهم لأنفسهم، والغرض منه التهديد والزجر والله أعلم.

الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ 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 الممترين﴾
اعلم أن في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (الذين آتيناهم الكتاب) وان كان عاما بحسب اللفظ لكنه يختص بالعلماء منهم . والدليل عليه أنه تعالى وصفهم بأنهم يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ، والجمع العظيم الذين علموا شيئا استحال عليهم الاتفاق على كتمانهم في العادة ، ألا ترى أن واحدا لو دخل البلد وسأل عن الجامع لم يجز أن لا يلقاه أحد إلا بالكذب والكتمان ، 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 أبناءهم 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 بابي . 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 تفضيم واشعار بأنه لشهرته معلوم بغير إعلام ، وعلى هذا القول أسئلة .

﴿السؤال الأول﴾ أنه لا تعلق لهذا الكلام بما قبله من أمر القبلة .

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 : اعلوا يا معاشر المؤمنين أن علماء أهل الكتاب يعرفون محمداً وما جاء به وصدقه ودعوته وقلته ، لا يشكون فيه كما لا يشكون في آبائهم

﴿السؤال الثاني﴾ هذه الآية نظيرها قوله تعالى (يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل) وقال (ومبشراً برسول يأتي من بعدى اسمه أحمد) إلا أنا نقول : من المستحيل أن يعرفوه كما يعرفون

الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ «١٤٧»

أبناءهم . وذلك لأن وصفه في التوراة والانجيل اما أن يكون قد أتى مشتملاً على التفصيل التام ، وذلك إنما يكون بتعيين الزمان والمكان والصفة والخلق والنسب والقبيلة ، أو هذا الوصف ما أتى مع هذا النوع من التفصيل ، فان كان الأول وجب 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 يازم 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 ، فكما أن الأب يعرف شخص ابنه معرفة لا يشبهه هو عنده بغيره ، فكذا ههنا 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 وبقلوبهم ألصق (القول الثاني) الضمير في قوله (يعرفونه) راجع الى أمر القبلة : أي علماء أهل الكتاب

يعرفون أمر القبله التي نقلت اليها 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 . فكأنه تعالى قال : انهم يعرفون ذلك العلم كما يعرفون أبناءهم . وأما أمر القبله فما تقدم ذكره البتة ، وثانيها : أن الله تعالى ما أخبر في القرآن أن أمر تحويل القبله المذكور في التوراة والانجيل ، وأخبر فيه أن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم المذكورة 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 القبله 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 أوتوا الكتاب وعرفوا الرسول فمنهم 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 المكتموم فقيل : أمر محمد صلى الله عليه وسلم . وقيل أمر القبله 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 لا من 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 وكتم، 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 وشرعة، فقوله (فلا تكونن من الممترين) وجب أن يكون راجعاً إليه.

(المسألة الثانية) أنه تعالى وان نهاء عن الامتراء فلا يدل ذلك على أنه كان شاك 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 مسألان:

(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، أعنى 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 ما عداها 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 قبة، فقبة المقربين:

العرش . وقبلة الروحانيين : الكرسي . وقبلة الكرويين : البيت المعمور . وقبلة الأنبياء الذين قبلت بيت المقدس . وقبلتكم الكعبة

أما قوله تعالى ﴿وجهة﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ قرىء (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 ، أي ولكل أحد وجهة هو مولى وجهه إليها . الثاني : أنه عائد إلى اسم الله تعالى . أي الله تعالى يوليها إياه ، وتقدير الكلام على الوجه الأول أن نقول : ان لكل منكم وجهة أي جهة من القبلة هو موليها ، أي هو مستقبلها ومتوجه إليها لصلاته التي 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) أي فالزموا معاشرة المسلمين قبلتكم فانكم على خيرات من ذلك في الدنيا والآخرة ، أما في الدنيا فاشرفكم بقبلة إبراهيم ، وأما في الآخرة فالثواب العظيم الذي تأخذونه على انقيادكم لأوامره ، فان إلى الله مرجعكم ، وأينما تكونوا من جهات الأرض يأت بكم الله جميعا في صعيد القيامة ، فيفصل بين المحق منكم والمبطل ، حتى يتبين من المطيع منكم ومن العاصي ، ومن المصيب منكم ومن المخطيء ، انه على ذلك قادر ، ومن قال بهذا التأويل قال : المراد أن لكل من أهل الملل وجهة قد اختارها ، إما بشريعة وأما بهوى ، فلستم تؤاخذون بفعل غيركم ، فانما لهم أعمالهم ولكم أعمالكم ، وأما تقرير الكلام على الوجه الثاني أعنى أن يكون الضمير في قوله (هو موليها) عائداً إلى الله تعالى فهنا وجهان : الأول : أن الله تعالى عرفنا أن كل واحدة من هاتين القبلتين اللتين هما بيت المقدس والكعبة جهة يوليها الله تعالى عباده ، إذا شاء يفعله على حسب ما يعمله صلاحا ، فالجهتان من الله تعالى ، وهو الذي

ولى وجوه عباده اليهما ، فاستبقوا الخيرات بالانقياد لأمر الله فى الحالتين ، فان انقيادكم خيرات لكم ، ولا تلتفتوا إلى مطاعن هؤلاء الذين يقولون (ماولاهم 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 تؤدى إلى الكعبة فهى كجهة 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 النخعى (هو مولاها) وهى قراءة ابن عباس وأبى جعفر ومحمد بن على الباقر ، وفى قراءة الباقرين (موليها) ولقراءة ابن عامر معنيان . 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 (فتلقى آدم من ربه كلمات) و (لا ينال عهدى الظالمين) والظالمون وهذا قول الفراء . والثانى : (هو موليها) أى قد زينت له تلك الجهة وحببت إليه ، أى صارت بحيث يحبها ويرضاها

أما قوله (فاستبقوا الخيرات) فعناه 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 ، فإذا لم يتحقق فلا أقل من التنبؤ . 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 ، فعناه 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 هو واجب للذم . وسابعها : قوله تعالى (حافظوا على الصلوات) والمحافظة لا تحصل إلا بالتعجيل ، ليأمن الفوت 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) فبين أن المسابقة سبب لمزيد الفضيلة فكذا في هذه الصورة . وعاشرها : ما روى عمر وجري بن عبد الله وأنس وأبو مخذولة ، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : «الصلوة في أول الوقت رضوان الله ، وفي آخره عفو الله» قال الصديق رضی الله عنه : رضوان الله أحب إلينا من عفو . قال الشافعي رضی 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 رضی الله عنه يبطل هذا التأويل الذى ذكره

(الحادى عشر) روى عن علي بن أبي طالب رضی الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «يا على ثلاث لا تؤخرها : الصلاة إذا أتت ، والجنابة إذا حضرت ، والأيم إذا وجدت لها كفؤا»

(الثانى 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» فمن 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 والمسارعة الى 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 فتمعه 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 الى 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 ففيه احتراز عن الظهر في شدة الحر ، لأنه إنما يستحب التأخير إذا أراد أن يصلّيها في المسجد لأجل أن المشي الى المسجد في شدة الحر كالمساع ، أما إذا صلاها في داره فالتعجيل أفضل ، وفيه احتراز عن يدافع الأخبثين أو حضره الطعام وبه جوع لهذا المعنى أيضاً ، وكذلك المتيمم إذا كان على ثقة من وجود الماء ، وكذلك إذا توقع حضور الجماعة فان الكمال لم يحصل في هذه الصورة ، فبهذه الأدلة الدالة على أن المسارعة أفضل ، ولنذكر كل واحد من الصلوات

أما صلاة الفجر فقال محمد : المستحب أن يدخل فيها بالتغليس ، ويخرج منها بالاسفار ، فان 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 محيي السنة في كتاب شرح السنة : متلفعات بمروطهن أى متجللات بأكسيتهن . والتلفع بالثوب الاشتغال . والمروط : الأردية الواسعة . واحدها مرط . والغلس : ظلمة آخر الليل . فان 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 قتادة 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 الأنصارى 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 بالأسحار فقال (والمستغفرين بالأسحار) ومدح التاركين للنوم فقال (تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفاً وطمئناً) 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 أحمرها » أى أشقها . واحتج أبو حنيفة بوجوه . أحدها قوله عليه السلام « أسفروا بالفجر فانه 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 ، فانه صلاحها 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 فقرأ 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 أخر الصلاة عن أول وقتها فقد انتظر الصلاة أولاً ثم أتى بها ثانياً ومن صلاها 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 الغليس اجتاح 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 فإنه يقل وقت الكراهة ، وإذا صلى بالتغليس فإنه يكثر وقت الكراهة

والجواب عن الأول : أن الفجر اسم للنور الذي ينبى 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 : أى 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 فإنه لا يسمى ذلك فجرًا ، وأما سائر الوجوه فهي معارضة ببعض ما قدمناه والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿أينما تكونوا يأت بكم الله جميعاً﴾ فهو وعد لأهل الطاعة ، ووعد لا أهل المعصية ، كأنه تعالى قال : استبقوا أيها المحققون العارفون بالنبوة والشريعة الخيرات ، وتحملوا فيها المشاق لتصلوا يوم القيامة الى مالكم عند الله من أنواع الكرامة والزلي ، 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 تَمِ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ
 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 واخلشوني 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 الى 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 علق 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 لتلا 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 يخاطر 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 رضاك ، بل لأجل أن هذا التحويل هو الحق الذي لا يحيد عنه ، فاستقبالها ليس لأجل الهوى والميل كقبلة اليهود والمنسوخة أتى 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 :دوموا 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 والامكنة ، والثالثة أمر بالدوام في جميع الأزمنة وإشعار بأن هذا لا يصير منسوخاً البتة

والجواب الرابع : أن الأمر 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 علائقاً ثلاثاً قرن بكل واحدة منها أمر بالتزام القبلة ، نظيره أن يقال :الزم هذه القبلة فإنها القبلة التي كنت تمواها، ثم يقال :الزم هذه القبلة فإنها قبلة الحق لا قبلة الهوى ، وهو قوله (وإنه للحق من ربك) ثم يقال :الزم 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 الذسخ فيها في شرعنا فدعت الحاجة إلى التكرير لاجل التأكيد والتقرير ، وإزالة الشبهة ، وإيضاح البيّنات أما قوله تعالى ﴿وما الله بغافل عما تعملون﴾ يعني ما يعمل هؤلاء المعاندون الذين يكتبون 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 فأنزله ما أبطله وكشف عن وهنه وضعفه أما قوله ﴿لئلا يكون للناس عليكم حجة﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن هذا الكلام يوم حججا 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 تميز من اتبعه بمكة من أقام على تكذيبه فان ذلك الامتياز ما كان يظهر إلا بهذا الجنس ، ولما انتقل 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 بالكعبة ، 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 «ليلا» بترك الهمزة ، وكل همزة مفتوحة قبلها كسرة فانه يقابها ياء والباقون بالهمزة . وهو الأصل

﴿المسألة الثالثة﴾ «لئلا» موضعه نصب ، والعامل فيه «ولوا» أي : ولوالئلا . 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 استنناؤها عن الحجة ، وقد اختلف الناس فيه على أقوال : الأول : أنه استثناء متصل ثم على هذا القول يمكن دفع السؤال من وجوه

(الأول) أن الحجة 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) والحاجة هي أن يورد كل واحد منهم على صاحبه حجة . وهذا يقتضى أن يكون الذى يورده المبطل يسمى بالحجة ولأن الحجة اشتقاقها من : حجه إذا عليه ، فكل كلام يقصد به غلبة الغير فهو حجة ، وقال بعضهم إنها مأخوذة من حجة 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 الحجة ، وهو كقوله تعالى (مالهم به من علم إلا اتباع الظن) وقال النابغة :

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بين فلول من قراع الكتاب

ومعناه : لكن بسيوفهم فلول . وليس بعيب ، ويقال : ماله على حق إلا التعدى : يعنى لكنه يتعدى ويظلم ، ونظيره أيضا قوله تعالى (إنى لا يخاف لدى المرسلون إلا من 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 أيك إلا الفرقدان

يعنى: والفرقدان

(القول الرابع) قال قطرب: هو وضع «الذين» خفض لأنه بدل من الكاف والميم في عليكم. كأنه قيل: لئلا يكون عليكم حجة الا الذين ظللوا فانه يكون حجة عليهم، وهم الكفار. قال على ابن عيسى: هذان الوجهان بعيدان

أما قوله تعالى ﴿فلا تخشوم واخشون﴾ فالمعنى لا تخشوا من تقدم ذكره ممن يتعنت ويجادل ويحاج، ولا تخافوا مطاعنهم في قبلكم، فانهم لا يضرونكم. واخشون. يعنى احذروا عقابي ان أتم عدلتهم عما ألزمتكم وفرضت عليكم، وهذه الآية تدل على أن الواجب على المرء في كل أفعاله وتروكه أن ينضب بين عينيه: خشية عقاب الله، وأن يعلم أنه ليس في يد الخلق شيء البتة، وأن لا يكون مشتغل 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 (لئلا يكون للناس عليكم حجة، ولآتتم نعمتي عليكم) فبين الله تعالى أنه حو لهم إلى هذه الكعبة لهاتين الحكمتين: احدهما: لا تقطع حجتهن عنه. والثانية: لتبام النعمة، وقدين أبو مسلم بن بحر الأصفهاني ما في 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 يحب التحول إلى الكعبة لما فيه من شرف البقعة، فهذا موضع النعمة وثانيها: أن متعلق اللام محذوف: معناه: ولاتمام النعمة عليكم وإرادتي اهتدائكم أمرتكم بذلك وثالثها: أن يعطف على علة مقدره، كأنه قيل: واخشوني لأوقعتكم 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) فبين أن تمام النعمة إنما حصل ذلك اليوم، فكيف قال قبل ذلك اليوم بسنين كثيرة في هذه الآية (ولآتتم نعمتي عليكم)

قلنا: تمام النعمة اللائقة في كل وقت هو الذي خصه به، وفي الحديث «تمام النعمة دخول الجنة» وعن على رضي الله عنه: تمام النعمة الموت على الاسلام.

واعلم أن الذي حكيناه عن أبي 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 قرية 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 بوجوده : 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 اليانا وما أنزل إلى ابراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط) ثم انه سبحانه وتعالى عقب هذا الاستدلال بحكاية شبهتين 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 (ولآتم نعمتي عليكم) فصار هذا الكلام مع ما فيه من الجواب عن الشبهة تنبيهاً 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 (ولآتم نعمتي عليكم) أي ولآتم 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 وسطا كما أرسلنا فيكم رسولا . أى كما أرسلنا فيكم رسولا من شأنه وصفته كذا وكذا ، فكذلك جعلناكم أمة وسطا . وأما ان 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 ما في كتب الأنبياء ، وفيه الخبر عن أحوالهم ، وفيه التنبيه على دلائل التوحيد والمعاد وفيه التنبيه على الأخلاق الشريفة ، والنهي عن أخلاق السفهاء ، وفي ذلك أعظم البرهان على صدقه فقال: كما أوليتكم هذه النعمة وجعلتها لكم دليلا ، 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 جوابا ؟

قلنا : جوزه الفراء وجعل لاذكروني جوابين . أحدهما : « كما » والثاني « أذكركم » ووجه ذلك لأنه أوجب عليهم الذكر ليذكركم 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 لكاف متعلق بقوله ولاتم نعمتي ، كان المعنى أن النعمة في أمر القبلة كالنعمة بالرسالة لأنه تعالى يفعل الأصلاح ، 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 : كارسالنا 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 الانقياد للغير فبعث 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 مجامع 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 . أى يعلم ما أتم عليه من محاسن الاخلاق فيصغفكم به ، كما يقال : ان المزكى زكى الشاهد ، أى وصفه بالزكاه . وثالثها : أن التزكية عبارة عن التسمية ، كأنه قال يذكركم . كما قال (إذ كنتم قليلا فكثركم) وذلك بأن يجمعهم على الحق فيتواصلوا ويكثروا ، عن أبى مسلم ، قال القاضى : وهذه الوجوه غير متنافية فلعله 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 اتى يشتمل القرآن على تفصيلها ، ولذلك قال الشافعى رضى 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 ، فالخلق 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 لى ولا تكفرون﴾

اعلم أن الله تعالى كلفنا فى 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 فى الدلائل الدالة على ذاته وصفاته ، ويتفكروا فى الجواب عن الشبهة القادحة فى تلك الدلائل . وثانيها : أن يتفكروا فى الدلائل الدالة على كيفية تكاليفه وأحكامه وأوامره ونواهيه ووعده ووعيده ، فاذا عرفوا كيفية التكليف وعرفوا ما فى الفعل من الوعد ، وفى الترك من الوعيد ، سهل فعله عليهم . وثالثها : أن يتفكروا فى أسرار مخلوقات الله تعالى حتى تصير كل ذرة من ذرات المخلوقات كالمراة المجلوة المحاذية لعالم القدس ، فاذا نظر العبد اليها انعكس شعاع بصره منها إلى عالم الجلال وهذا المقام مقام لانها يهله أما ذكرهم إياه تعالى بجوارحهم ، فهو أن تكون جوارحهم مستغرقة فى الأعمال التى أمروا بها ، وخالية عن الأعمال التى نهوا عنها ، وعلى هذا الوجه سمي الله تعالى الصلاة ذكراً بقوله (فاسعوا إلى ذكر الله) فصار الأمر بقوله (اذكروني) متضمنا جميع الطاعات ، ولهذا 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 عبادة 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 الحلوات أذكركم في الفلوات السادسة : اذكروني في الرخاء ، أذكركم في البلاء . السابعة : اذكروني بطاعتي ، أذكركم بمعوتي . الثامنة : اذكروني بمجاهدتي ، أذكركم بهدائي . التاسعة : اذكروني بالصدق والاخلاص ، أذكركم بالخلاص ومزيد الاختصاص . العاشرة : اذكروني بالربوبية 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 أردفه ببيان 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 ، وتوطئتها 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 واسرافنا في أمرنا وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين) إلا أن القول الذي اخترناه أولى لعموم اللفظ وعدم تقيده ، 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 ، فيتدبر 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 أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ ﴿١٥٤﴾

العبادات ، ولذلك قال (ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) ولذلك نرى أهل الخير عند النوائب، متفقين على الفرع إلى الصلاة ، وروى أنه عليه الصلاة والسلام كان إذا حزبه أمر فرع إلى الصلاة، ثم قال (إن الله مع الصابرين) يعني في النصر لهم كما قال (فسيكفيهم الله وهو السميع العليم) فكانه تعالى ضمن لهم إذا هم استعانوا على طاعاته بالصبر والصلاة ، أن يزيدهم توفيقا وتسديدا واطفا ، كما قال (ويزيد الله الذين اهتدوا هدى)

قوله تعالى ﴿ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات بل أحياء ولكن لا تشعرون﴾

اعلم أن هذه الآية نظير قوله في آل عمران (بل أحياء عند ربهم يرزقون) ووجه تعلق الآية بما قبلها كأنه قيل : استعينوا بالصبر والصلاة في إقامة ديني ، فان احتجتم في تلك الإقامة إلى مجاهدة عدوى بأموالكم وأبدانكم ففعلتم ذلك فتلقت نفوسكم : فلا تحسبوا أنكم ضيعتم أنفسكم بل اعلوا أن قتلكم أحياء عندي . وههنا مسائل :

(المسألة الأولى) قال ابن عباس رضي الله عنهما : نزلت الآية في 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 أبي وقاص ، وذو الشمالين ، وعمرو بن نفيلة ، وعامر بن بكر ، ومهجع بن عبد الله . ومن الأنصار : سعيد بن خيشمة ، وقيس بن عبد المنذر ، وزيد بن الحرث ، وتميم بن الهمام ، ورافع بن المعلى ، وحاتمة بن سراقه ، ومعوذ بن عفراء ، وعوف بن عفراء . وكانوا يقولون : مات فلان ومات فلان . فنهى 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) في الآية أقوال :

الأول : أنهم في الوقت أحياء كأن الله تعالى أحياءهم لا يصل الثواب اليهم ، وهذا قول أكثر المفسرين ، وهذا دليل على أن المطيعين يصل ثوابهم اليهم وهم في القبور فان قيل : نحن نشاهد أجسادهم ميتة في القبور ، فكيف يصح ما ذهبتم اليه ؟ قلنا : أما عندنا فالبنية ليست شرطا في الحياة ، ولا امتناع في أن يعيد الله الحياة إلى كل واحد من تلك الذرات والأجزاء الصغيرة من غير حاجة إلى التركيب والتأليف ، وأما عند المعتزلة فلا

يبعد أن يعيد الله الحياة إلى الأجزاء التي لا بد منها في ماهية الحي ، ولا يعتبر بالاطراف ، 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 حى 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 لتلامذته : 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 لنبوة 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 الكعبي وأبي 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) والموتتان لا تحصل إلا عند حصول الحياة في القبر ، وقال الله تعالى (أغرقوا فأدخلوا ناراً) والفاء 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 ، فحينئذ أسقط العقاب إلى يوم القيامة بل حقه في القبر ، كان ذلك في الثواب أولى . وثانيتها : 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 كالتواتر ، وكان عليه الصلاة والسلام يقول في آخر صلاته «وأعوذ بك من عذاب القبر» وخامسها : أنه لو كان المراد من قوله : انهم 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 العندية ليست بالمكان بل بالكون في الجنة ، ومعلوم أن أهل الثواب لا يدخلون الجنة إلا بعد القيامة

والجواب : لا نسلم أن هذه العندية 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 : انهم 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 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» ووجب أن يكون مغايراً لهذا الهيكل : الثاني : أني أكون عالماً بأنى أنا حال ما أكون غافلاً 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 الذى يشير اليه كل أحد بقوله «أنا» أى شىء 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 التى منها يتألف هذا الهيكل ، إلا أن القادر المختار سبحانه يبق بعض الأجزاء من أول العمر إلى آخره ، فتلك الأجزاء هى التى يشير إليها كل أحد بقوله «أنا» ثم ان تلك الأجزاء حية بحياء يخلقها الله تعالى فيها ، فاذا زالت الحياة ماتت ، وهذا قول أكثر المتكلمين : وثانيهما : الذين اعتقدوا اختلاف الأجسام ، وزعموا أن الأجسام التى هى باقية من أول العمر إلى آخر العمر أجسام مخالفة بالماهية ، والحقيقة للأجسام التى يتألف منها هذا الهيكل وتلك الأجسام حية لذاتها ، مدركة لذاتها ، فاذا خالطت هذا البدن ، وصارت سارية في هذا الهيكل ، سريان النار في الفحم ، صار هذا الهيكل مستطيرا بنور ذلك الروح متحركا بتحريكه ، ثم ان هذا الهيكل أبدا في الذوبان والتحلل والتبدل ، إلا أن تلك الأجزاء باقية بحالها ، وإنما لا يعرض لها التحلل ، لأنها مخالفة بالماهية لهذه الأجسام البالية ، فاذا فسد هذا القالب ، انفصلت تلك الأجسام اللطيفة النورانية ، إلى عالم السموات والقدوس والظاهرة إن كانت من جملة السعداء ، وإلى الجحيم وعالم الآفات إن كانت من جملة الأشقياء .

(والقول الثانى) أن الذى 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 الذى يصدق عليه منا أنه يعلم هذه المفردات ، ووجب أن لا يكون جسما ولا جسمانيا أما أن في المعلومات ما هو فرد حقا فلا يشك في وجود شىء ، فهذا الموجودان كان فردا حقا فهو المطلوب ، وإن كان مركبا فمركب 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 ان 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 ، وإما أن لا يكون شىء 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 لانتك الأشياء التي فرضناها قبل ذلك ، ثم هذه الكيفية إن كانت منقسمة عاد الحديث فيه . وإن لم تكن منقسمة فهو المطلوب وأما انه إذا كان في المعلوم علم لا يقبل القسمة كان الموصوف به أيضا كذلك . فلأن الموصوف به لو كان قبل القسمة . لكان كل واحد من تلك الأجزاء أو شيء منها ان كان موصوفا به بتمامه . فحينئذ يكون العرض الواحد حالا في أشياء كثيرة وهو محال . أو يتوزع أجزاء الحال على أجزاء المحل . فيقسم الحال وقد فرضنا أنه غير منقسم أولا يتصف شيء من أجزاء المحل الا بتمام الحال ولا شيء من أجزاء ذلك الحال ، فحينئذ يكون ذلك المحل غالبا عن ذلك الحال . وقد فرضناه موصوفا 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 مدركا للجزئيات لأنه لا يمكنني أن أحكم على هذا الشخص المشار إليه بأنه انسان وليس بفرس . والحاكم بشيء على شيء لا بد وأن يحضر المقضى عليهما فهذا الشيء مدرك لهذا الجزئي وللانسان الكلي ، حتى يمكنه أن يحكم بهذا الكلي على هذا الجزئي ، والمدرك للكليات هو النفس ، والمدرك للجزئيات أيضا هو النفس . فكل من كان مدركا للجزئيات فانه 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 الالتذذ والتألم للأبدان ، فهذا قول قال به عالم من الناس قالوا : وهب أنه لم يقم برهان قاهر على القول به ولكن لم يقم دليل على فساده ، فانه مما يؤيد الشرع ، وينصر ظاهر القرآن ، ويزيل الشكوك والشبهات عما ورد في كتاب الله من ثواب القبر وعذابه ، فوجب المصير إليه فهذا هو الاشارة المختصرة في توجيه هذا القول ، والله هو العالم بحقائق الأمور

قالوا : ومما يؤكد هذا القول هو أن ثواب القبر وعذابه ، اما أن يصل إلى هذه البنية أو إلى جزء من أجزائها ، والأول مكابرة لانا 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 : الانسان هو الروح فانه 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 لأزيدنكم) فكيف أردفه بقوله (ولنبلونكم بشيء من الخوف) والجواب من وجهين : الأول : أنه تعالى أخبر أن اكمال الشرائع اتمام النعمة ، فكان ذلك موجبا للشكر ، ثم أخبر أن القيام بتلك الشرائع لا يمكن إلا بتحمل المحن ، فلا جرم أمر فيها بالصبر. الثانى : 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 فى تفسير قوله تعالى (وإذ ابتلى ابراهيم ربه) وأما الحكمة فى تقديم تعريف هذا الابتلاء ، ففيها وجوه : أحدها : ليوطنوا أنفسهم على الصبر عليها إذا وردت ، فيكون ذلك أبعد لهم عن الجزع ، وأسهل عليهم بعد الورود . وثانيها : أنهم إذا علموا 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 والمحنة والجوع . يعلمون أن القوم إنما اختاروا هذا الدين لقطعهم بصحته ، فيدعوم ذلك إلى مزيد التأمل فى دلائله . ومن المعلوم الظاهر أن التبعية اذا عرفوا أن المتبوع فى أعظم المحن بسبب المذهب الذى ينصره . ثم رأوه مع ذلك مصرا على ذلك المذهب : كان ذلك أدعى لهم الى اتباعه مما اذا رأوه مرفه الحال لا كلفة

عليه في ذلك المذهب . ورابعها : 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 المناققين من أظهر متابعة الرسول طمعاً منه في المال وسعة الرزق . فإذا 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) إنما قال بشيء على الوجدان . ولم يقل بأشياء على الجمع لوجهين . الأول : لتلا يوم 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 . فإذا خطر ببالك موجود فيما مضى سمي ذكراً وتذكراً وان كان موجوداً في الحال : يسمى ذوقاً ووجداً وإنما سمي وجداً 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 لا انتظار ما هو مكروه عنده ، والرجاء هو ارتياح القلب لا انتظار ما هو محبوب عنده ، وأما الجوع فالمراد منه القحط وتعذر تحصيل القوت ، قال الفقهاء رحمه الله : أما الخوف الشديد فقد حصل لهم عند مكاشفتهم العرب بسبب الدين ، فكانوا لا يأمنون قصدهم 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 لقلة 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 والآنفس فقد يحصل ذلك عند محاربة العدو ، بأن ينفق الانسان ماله في الاستعداد للجهاد ، وقد يقتل ، فهناك يحصل النقص في المال والآنفس ، 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 بالاتفاق 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 فإيدبر 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 يتأق 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 بمجد 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 صادة 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 ومشتبهات الطبع . ثم هذا الضرب ان كان صبراً عن شهوة البطن والفرج ، سمي عفة ، وإن كان على احتمال مكروه اختلفت أساميها عند الناس باختلاف المكروه الذي عليه الصبر ، فان كان في مصيبة اقتصر عليه باسم الصبر ، ويضاده حالة تسمى الجزع والهلوع ، وهو اطلاق داعي الهوى في رفع الصوت ، وضرب الحدوشق 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 : حلاً ، 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 : كتوما . 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) أي المصيبة (والضراء) أي الفقير (وحين البأس) أي المحاربة (أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المنتقون) قال الفقهاء رحمه الله ليس الصبر أن لا يجحد 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 يعد معه 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 بني إسرائيل بما صبروا) وقال (وليجزين 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 مقدراً الا الصبر ، ولأجل كون الصوم من الصبر قال تعالى «الصوم لي» فأضافه إلى نفسه ، ووعد الصابرين بأنه معهم فقال (واصبروا ان الله مع الصابرين) وعاقب النصره على الصبر فقال (بلى ان تصبروا وتتقوا وبأتوكم 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 الأخبار فقال عليه الصلاة والسلام « الصبر نصف الإيمان » وتقريره أن الإيمان لا يتم إلا بعد ترك ما لا ينبغي من الأقوال والأعمال والعقائد ، وبحصول ما ينبغي ، فالاستمرار على ترك ما لا ينبغي هو الصبر وهو النصف الآخر ، فعلى مقتضى هذا الكلام يجب أن يكون الإيمان كله صبراً إلا أن ترك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي قد يكون مطابقاً للشهوة . فلا يحتاج فيه إلى الصبر ، وقد يكون مخالفاً للشهوة فيحتاج فيه إلى الصبر ، فلا جرم جعل الصبر نصف الإيمان ، 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 « الإيمان هو الصبر » وهذا شبه قوله عليه السلام « الحج عرفة »

(المسألة الخامسة) في بيان أن الصبر أفضل أم الشكر ؟ قال الشيخ الغزالي رحمه الله : دلالة الأخبار على فضيلة الصبر أشد قال عليه السلام « من أفضل ما أوتيتم اليقين وعزيمة الصبر » وقال « يؤتى بأشكر أهل الأرض فيجزيه الله جزاء الشاكرين ، ويؤتى بأصبر أهل الأرض فيقال له : أترضى أن نجزيك كما جزينا هذا الشاكر ؟ فيقول : نعم يارب . فيقول الله تعالى : لقد أنعمت عليك فشكرت ، وابتليتك فصبرت ، لأضعف 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 كعابد 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 إلا باب الصبر ، فانه مصراع واحد ، وأول من يدخله : أهل البلاء وأمامهم 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 اثنتوية الذين ينسبون الأمراض وغيرها إلى شيء آخر ، وخلاف قول المنجمين الذين ينسبونها إلى سعادة الكواكب ونحوستها . 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 إضافة 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 أصابتهم 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 الإنسان كيف يكون صابراً ، 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 الفرق 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 يغلبوا عليه فيتلفوه ، ونقص الأموال من الله تعالى إنما يكون بالجوائح التي تصيب الأموال والثمرات ، ومن العدو إنما يكون لأن القوم لاشتغالهم بقتالهم لا يتفرغون لعبارة الأراضى ، ونقص الأتفس من الله بالاماتة ومن العباد بالقتل .

﴿المسألة الثانية﴾ قال افاضى : انه تعالى لم يصف هذه المصيبة إلى نفسه ، بل عمم وقال (الذين إذا أصابتهم مصيبة) فالظاهر أنه يدخل تحتها كل مضره ينالها من قبل الله تعالى ، وينالها من قبل العباد ، لأن في الوجهين جميعاً عليه تكليفاً ، وإن عدل عنه إلى خلافه كان تاركاً 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 ورضه ، فلا يتعدى إلى ما لا يحل له من شفعا غيظه ، ويدخل أيضاً تحت قوله (إنا لله) لأنه الذي ألزمه سلوك هذه الطريقة حتى لا يجاوز أمره ، كأنه يقول في الأول : إنا لله يدبر فينا كيف يشاء ، وفي الثاني يقول : إنا لله يتصرف لنا كيف يشاء .

(المسألة الثالثة) أمال الكسائي في بعض الروايات النون من «إنا» ولام «الله» والباقون بالتفخيم وإنما جازت الإمالة في هذه الألف للكسرة مع كثرة الاستعمال ، حتى صارت بمنزلة الكلمة الواحدة ، قال الفراء والكسائي : لا يجوز إمالة «إنا» مع غير اسم الله تعالى . وإنما وجب ذلك لأن الأصل في الحروف وما جرى مجراها امتناع الإمالة ، وكذلك لا يجوز إمالة «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 إلى مكان أو جهة ، فإن ذلك على الله محال ، بل المراد أنه يصير إلى 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 : إن 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 الانصاف ممن ظلمه ، 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 أمصيبة 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 إلى ما أمر الله به من قوله إنا لله وإنا إليه راجعون اللهم عندك احتسبت مصيبتى فأجرتني فيها وعوضتني خيراً منها إلا أجره 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 العدلان . 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 قضاءه 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 ما لهم ، والأقرب فيه ما يصير داخلاً 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 أُلزم وأمر ، قال أبو بكر الرازي : اشتملت الآية على حكمين : فرض ونقل . أما الفرض فهو التسليم لأمر الله تعالى ، والرضا بقضائه ، والصبر على أداء فرائضه ، لا يصرف عنها مصائب الدنيا وأما النقل فإظهاراً لقول (إن الله وإنا إليه راجعون) فإن في إظهاره فوائد جزيلة ، منها أن غيره يقتدى به إذا سمعه ، ومنها غيظ الكفار وعلهم بجده 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 فقول : العبد إنما يصبر راضياً بقضاء الله تعالى بطريقين 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 ، فيفتند 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 يوسف عليهما السلام ، أوقع الفراق بينهما حتى بقى يعقوب مع ذكر الحق ، ولما طمع محمد عليه السلام من أهل مكة في النصرة والاعانة صاروا من أشد الناس عليه حتى قال « ما أودى نبي مثل ما أوديت » وثانيها أن لا يجعل ذلك الشيء بلاءً ، ولكن يرفعه من البين حتى لا يبقى لا البلاء ولا الرحمة فيفتند 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 مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ
أَنْ يَطَّوَّفَ 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 حقير بالنسبة اليه ، فيصير العبد هنالك كالفانى عن نفسه ، وعن حظوظ نفسه ، فيصير هنالك راضيا بأفضية الحق سبحانه وتعالى وأحكامه ، من غير أن يبقى 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 بين أنه إنما حول القبلة الى الكعبة ليم انعامه على محمد صلى الله عليه وسلم وأمة ، باحياء شرائع إبراهيم ودينه ، على ما قال (ولاتم 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 بشىء من الخوف والجوع) الى قوله (وبشر الصابرين) قال (ان الصفا والمروة من شعائر الله) وإنما جعلهما 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 (اذكرونى أذكركم واشكروا لى 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 يسلم حسنه ، وذلك مثل انزال الآلام والفقير

والحن، 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، وهي الابتلاء والامتحان على ما قال (ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع) فحينئذ يعتقد المسلم حسنه وكونه حكمة وصوابا. وثالثها: الأمر الذي لا يهتدى لا إلى حسنه ولا إلى قبحه، بل يراه كالعبث الخالي عن المنفعة والمضرة، وهو مثل أفعال الحج من السعي بين الصفا والمروة، فذكر الله تعالى هذا القسم عقيب القسمين الأولين ليكون قد نبه على جميع أقسام تكاليفه، وذاكراً لكلها على سبيل الاستيفاء والاستقصاء والله أعلم

(المسألة الثانية) اعلم أن الصفا والمروة علمان للجبلين المخصوصين إلا أن الناس تكلموا في أصل اشتقاقهما قال الففال رحمه الله: قيل إن الصفا واحد، ويجمع على صفي وأصفاء، كما يقال: عصا وعصى، ورخا وأرخاء، قال الراجز:

كأن متنيه من النبي موافع الطير من الصفي
وقد يكون بمعنى جمع واحده صفاة . قال جرير:

إنا إذا قرع العدو صفاتنا لاقوا لنا حجرا أصم صلودا

وفي كتاب الخليل: الصفا الحجر الضخم الصلب الأملس، وإذا نعتوا الصخرة قالوا: صفاة صفوا، وإذا ذكروا قالوا: صفا صفوان. فجعل الصفا والصفاء كأنهما في معنى واحد، وقال المبرد الصفاكل حجر لا يخالطه 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 في القليل: مروات. وفي الكثير: مرو. قال أبو ذؤيب:

حتى كأنني للحوادث مروة بصفا المشاعر كل يوم يقرع

وأما (شعائر الله) فهي أعلام طاعته، وكل شيء جعل علما من أعلام طاعة الله فهو من شعائر الله، قال الله تعالى (والبدن جعلناها لكم من شعائر الله) أي علامة للقرية، وقال (ذلك ومن يعظم شعائر الله) وشعائر الحج: معالم نسكه. ومنه المشعر الحرام، ومنه اشعار السنام: وهو أن يعلم بالمدينة فيكون ذلك علما على احرام صاحبها، وعلى أنه قد جعله هديا لبيت الله، ومنه الشعائر في الحرب، وهو العلامة التي يتبين بها إحدى الفئتين من الأخرى، والشعائر جمع شعيرة، وهو مأخوذ من الاشعار الذي هو الاعلام، ومنه قولك: شعرت بكذا أي علمت

(المسألة الثالثة) الشعائر اما أن نحملها على العبادات أو على النسك، أو نحملها على مواضع

العبادات والنسك . فان قلنا بالاول حصل في الكلام حذف : لأن نفس الجبلين لا يصح وصفهما
بأنهما دين ونسك فالمراد به أن الطواف بينهما والسعي من دين الله تعالى ، وان قلنا بالثاني استقام
ظاهر الكلام ، لأن 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 ، ولا إبراهيم عليه السلام قبل ذلك ، وهو من المناسك الذي حكى الله تعالى عن إبراهيم عليه
السلام أنه قال (وأرنا مناسكنا)

واعلم أن السعي ليس عبادة تامة في نفسه ، بل إنما يصير عبادة إذا صار بعضا من أبعاد
الحج ، ولهذا السر بين الله تعالى الموضع 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 يخلى 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
يبتلى عباده بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس 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 شجرتك . وذلك أن يقطع الشعر من نواحي الشجرة ، ليدخل المحجاج
في الشجرة ، 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: الاعتار 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 بصدرة وقيل للاضلاع. جوانح لا عوجاجها، وجناح الطائر من هذا، لأنه يميل في أحد شقيه ولا يطير على مستوى خلقته، ثبت أن أصله من الميل، ثم من الناس من قال إنه بقي في عرف القرآن كذلك أيضا بمعنى: لاجناح عليه أيما ذكر في القرآن: لا ميل لأحد عليه بمطالبة شيء من الأشياء. ومنهم من قال: بل هو مختص بالميل إلى الباطل، وإلى ما يائمه به. وقوله (أن يطوف بهما) أي يتطوف. فأدغمت التاء في الطاء: كما قال (يا أيها المدثر، يا أيها المزمل) أي المتدثر 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 يقتضي وجوب السعي وهو العذر، 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 الجد والاجتهاد في القصد والنية ، سلمنا أنه يدل على العدو ، ولكن العدو مشتمل على صفة ترك العمل به في حق هذه الصفة ، فيبقى أصل المشى 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 يحب 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 يقتضي 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 هنا . الثاني . أنه رفع الجناح عن الطواف بهما لاعتد 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 ويمسحون بهما ، فلما جاء الإسلام كره المسلمون الطواف بينهما لأجل الصنمين ، فأنزله الله تعالى هذه الآية إذا عرفت هذا فنقول انصرفت الاباحة إلى وجود الصنمين حال الطواف لا إلى نفس الطواف ، كالمكان في الثوب نجاسة يسيرة عندكم ، أو دم البراغيث عندنا ، فقيل : لا جناح عليك أن تصلي فيه . فإن رفع الجناح ينصرف إلى مكان النجاسة ، لا إلى نفس الصلاة : الرابع : روى عن عروة أنه قال لعائشة اني أرى أن لا حرج على في أن لا أطوف بهما : فقالت : بش

ماقلت لو كان كذلك لقال: أن لا يطوف بهما ثم حكى ما تقدم من الصنمين ، و تفسير 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 يقدح في كون القرآن متواتراً : الخامس : كما أن قوله (فلا جناح عليه) لا يطلق على الواجب ، فكذلك لا يطلق على المندوب ، ولا شك في أن السعى 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 وعمرته ، بالحج والعمرة مرة أخرى ، حتى طاف بالصفاء المروءة 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 فهما الاستقبال ، وان كان يجوز أن يقال: من أتاني أكرمه فيوقع الماضى موقع المستقبل في الجزاء ، إلا أن اللفظ إذا كان يوافق المعنى كان أحسن ، وأما الباقيون من القراء فقرؤا (تطوع) على وزن تفعل ماضياً ، وهذه القراءة تحتمل أمرين : أحدهما : أن يكون موضع (تطوع) جزماً . الثاني : أن لا يجعل «من» للجزاء ، ولكن يكون بمنزلة «الذى» ويكون مبتدأ والفاء مع ما بعدها في موضع رفع ، لكونها خبر المبتدأ الموصول ، والمعنى فيه معنى الخبر ، الا أن هذه الفاء إذا دخلت في خبر الموصول أو النكرة الموصوفة . أفادت أن الثانى إنما وجب لوجوب الأول كقوله (وما بكم من نعمة فمن الله) فمبتدأ 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 يُكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ
فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ ﴿١٥٩﴾

عذاب جهنم) وقوله (ومن 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، والتطوع 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 (فإن 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 أنتفع 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) فالمعنى أنه يعلم قدر الجزاء فلا يخس 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 يكتُمون 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 نفرا 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 ، وقتادة ، 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 رضی 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 . فحملت الآية على العموم ، وعن أبي هريرة رضی الله عنه قال : لولا آيتان من كتاب الله ما حدثت حديثاً بعد أن قال الناس : أكره 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 كتمانه . قلنا : القرآن قبل صيرورته متواتراً يصح كتمانه ، والمجمل من القرآن إذا كان بيانه عند الواحد ، صح كتمانه . 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 مما 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 (وإذا أخذ الله ميثاق الذين أتوا الكتاب ليدينن للناس ولا يكتُمونه) وقريب منهما قوله تعالى (إن الذين يكتُمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمناً قليلاً) فهذه الآي كلها موجبة لإظهار علوم الدين ، تنبيهاً للناس وزاجرة عن كتمانها ، ونظيرها في بيان العلم وإن لم يكن فيه ذكر الوعيد لكآته ، قوله تعالى (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون) وروى حجاج عن عطاء عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال «من كتّم علماً يعلمه جاء يوم القيامة ملجأ بلجام 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

فان 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 كتماننا داخل تحت الآية ، ثبت أنه تعالى توعد 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 لا على 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) لحكم بوقوع البيان بخبرهم فان قيل : لم لا يجوز أن يكون كل واحد منها عن الكتمان وأمور بالبيان ليكثر المخبرون فيتواتر الخبر ؟

قلنا : هذا غلط لأنهم ما نهوا عن الكتمان إلا وهم ممن يجوز عليهم الكتمان . ومن جاز منهم التواطؤ على الكتمان ، جاز منهم التواطؤ على الوضع والاقتراء . 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 الأحكام وقيل أراد بالمنزل الأول ما في كتب المتقدمين ، والثاني ما في القرآن .

أما قوله تعالى (أولئك يلعنهم الله) فاللعنة في أصل اللغة 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 آخر : أحدها : أن اللاعنين هم دواب الارض وهوامها ، فانها تقول : منعنا القطر بمعاصي بنى 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 : الأول : على سبيل المبالغة ، وهو أنها لو كانت عاقلة لسكانت 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 تلاع 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 مادينك ؟ ومن نيك ؟ ومن ربك ؟ فيقول : ما أدري

إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَيَبْتَغُوا فَأُولَئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ
الرَّحِيمُ ﴿١٦٠﴾

فيضرب ضربة يسمعها كل شيء، إلا الثقلين الانس والجن، فلا يسمع شيء، صوته الالغنه، ويقول له الملك: لا دريت 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 حمل 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 صدقه 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 يَخَفُونَ عَنْهُمُ 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 الكافرين ملعونون حال الحياة، بين في هذه الآية أنهم ملعونون أيضاً بعد الممات. 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 يلعب الجاهل والظالم ، لأن قبح ذلك مقرر في العقول . فاذا كان هو في نفسه جاهلاً أو ظالماً ، 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 للعنه والبراءة منه ، وكذلك السبيل فيما يوجب المدح والمواصلة من الإيمان والصلاح ، فإن موت من كان كذلك أو جنونه ، لا يغير حكمه عما كان عليه 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 اللزوم الطويل ، ومنه يقال : أخلد 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 وتوبيلاً : 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 الابعاد 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 لا بد 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 ممتنع 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 حيثما يخاطبون بقوله (اخسثوا فيها ولا تكلمون) لاشك أنه يزداد غمهم في ذلك الوقت

أجابوا عنه : بأن التفاوت في هذه الأمور القليلة ، فالمستغرق بالعذاب الشديد لا ينتبه لهذا القدر 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 ، ويبان 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 (فضرة إلى ميسرة) والمعنى : ان عذابهم لا يؤجل ، بل يكون حاضرا متصلا بعذاب مثله فكأنه تعالى أعلننا 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 استعتبوا لا يعتبون ، وقيل لهم : اخسثوا فيها ولا تكلمون . نعوذ بالله من ذلك

والحاصل أن هذه الصفات الثلاثة التي ذكرها الله تعالى للعقاب في هذه الآية ، دلت على بأس الكافر من الانقطاع والتخفيف والتأخير

وَالْهَكَمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ «١٦٣»

قوله عز وجل ﴿والهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم﴾
اعلم أن الكلام في تفسير لفظ الاله 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 الوحدةانية، 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 مثلا 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) الواحدية 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: جاريا مجرى قولنا: الجوهر جوهر، ولأن مقابل الجوهر هو العرض، ومقابل الواحد
هو الكثير، فثبت أن المفهوم من كونه واحدا، أما أن يكون سلبيا أو ثبوتيا، لاجاز أن يكون
سلبيا لأنه لو كان سلبيا لكان سلبا للكثرة، والكثرة إما أن تكون سلبية أو ثبوتية، فإن كانت
الكثرة سلبية، والوحدة سلب الكثرة؛ كانت الوحدة سلبا للسلب، وسلب السلب ثبوت، فالوحدة
ثبوتية وهو المطلوب، وإن كانت الكثرة ثبوتية، ولا معنى للكثرة الا مجموع الوحدات، فلو

كانت الوحدة سلبية مع الكثرة؛ كان مجموع المعدومات أمراً موجوداً وهو محال، فثبت أن الوحدة صفة زائدة ثبوتية، ثم هذه الصفة الزائدة إما أن يقال إنه لا تحقق لها إلا في الذهن، أو لها 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، فثبت أن كون الشيء واحداً صفة ثبوتية زائدة على ذاته، قائمة بتلك الذات. واحتج من أي 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 ولكنه 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: عشرتان: 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، يمكن لذاته، فما لا يكون كذلك استحالة أن يكون مركباً، فاذن حقيقته سبحانه حقيقة 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 المركب من الماهية والتشخيص. إلا أنه قد صعب ذلك على أقوام. وذلك لأنه سبحانه عالم قادر حي مرید فالمفهوم من هذه الصفات إما هو نفس

المفهوم من ذاته أو ليس كذلك. والاول باطل لوجوه : أحدها : أنه يمكننا أن نتعقل ذاته مع الذهول عن كل واحد من هذه الصفات . وان 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 : ان ذاته المخصوصة غير معلومة . وصفاته معلومة والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم ، فاذن هذه الصفات أمور زائدة على الذات . وثانيها : أن هذه الصفات لو كانت هي نفس الذات ، لكان قولنا في الذات : انها 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 ، فان 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 تغنى 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 نفي محض ، والنفي المحض لا تخصص فيه ، ولأنا جعلنا كونه عالما قادرا عبارة عن نفي الجهل والعجز . فالجهل والعجز اما أي يكون المرجع بهما إلى العدم وأنه ليس بعالم ولا قادر ، أو يكون المرجع إلى أمر ثبوتى : وهو أن الجهل عبارة عن اعتقاد غير مطابق ، والعجز عبارة عن اخلال حال القدرة ، فان كان الأول كان العلم والقدرة عبارة عن سلب السلب ، فيكون ثبوتيا . وان كان الثانى لم يلزم من انتفاء الجهل والعجز بهذا المعنى تحقق العلم والقدرة ، فان 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 . فاذا 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 هي أتمتاز 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 أمرا قائما بالنفس ولأننا نصف الذات بالوجوب ووصف الشئ بنفسه محال فثبت أنه لو وجب موجود واجب الوجود لكان وجوب وجوده زائدا 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 ما في هذا المقام من السؤال

والجواب عن الأول : أنه سبحانه ذات موصوفة بهذه الصفات ولا شك أن المجموع مفتقر 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 فاذا نظرت اليها من حيث انها واحدة فهناك أمور ثلاثة لأمر واحد فالجواب أن الذي ذكرته حق ولكن فرق بين النظر اليه من حيث انه هو وبين النظر اليه من حيث انه محكوم عليه بأنه واحد ، فاذا نظرت اليه من حيث انه هو مع ترك الالتفات إلى أنه واحد فهناك تتحقق الوحدة وههنا حالة عجيبة فان العقل مادام يلتفت إلى الوحدة فهو بعد لم يصل إلى عالم الوحدة فاذا 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؟ فالحق 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 انه 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» فلذلك عظم وقع هذه الكلمة عند الخائضين في بحار التوحيد . وسنذكر 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 ، فثبت أنه لا بد من إثبات المفردات فى عالم الممكنات فالواحدية بالمعنى الأول ليست من الأمور التى توحد الحق سبحانه بها ، أما الواحدية 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 ، وعلاق العقول والأفهام

(المسألة الخامسة) قال الجبائى : يوصف الله تعالى بأنه واحد من وجوه أربعة : لأنه ليس بنى أبعاض ، ولا بنى أجزاء ، ولأنه منفرد بالقدم ، ولأنه منفرد بالالهية ، ولأنه منفرد بصفات ذاته نحو كونه عالما بنفسه ، وقادرا بنفسه . وأبو هاشم يقتصر على ثلاثة أوجه : فجعل تفرد بالقدم ، وبصفات الذات وجها واحدا . قال القاضى : وفى هذه الآية المراد تفرد 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 اليها 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 مختصة بزمان دون زمان لأنها حادثة ، وصفات الحق ليست كذلك . وثالثها : أن صفات الحق غير متناهية بحسب

المتعلقات فان علمه متعلق بجميع المعلومات وقدرته متعلقة بجميع المقدورات ، بل له في كل واحد من المعلومات الغير المتناهية معلومات غير متناهية، لأنه يعلم في ذلك الجوهر الفرد أنه كيف كان ويكون حاله بحسب كل واحد من الأحياء المتناهية وبحسب كل واحد من الصفات المتناهية فهو سبحانه واحد في صفاته من هذه الجهة . ورابعها : أنه سبحانه ليست موصوفية ذاته بتلك الصفات بمعنى كونها حالة في ذاته وكون ذاته محلا لها ، ولا أيضا بحسب كون ذاته مستكلمة بها لانا بينا أن الذات كالمبدأ لتلك الصفات فلو كانت الذات مستكلمة بالصفات لكان المبدأ ناقصا لذاته مستكلما بالممكن لذاته وهو محال ، بل ذاته مستكلمة لذاته ومن لوازم ذلك الاستكمال الذاتي تحقق صفات الكمال معه الا 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 الا أنه الأمر الذي لأجله ظهر الاحكام والاتقان في عالم المخلوقات فالمعلوم من علمه أنه أمر ما لا ندري 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 يمكن 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 ، فان 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 تنقطع الحركات ، وتضمحل العلامات والآمارات ، ولم يبق في العقول والألباب إلا مجرد أنه هو ، فياهو ويامن لاهو إله هو أحسن الى عبدك الضعيف ، فان عبدك بفنائك ومسكينك يبابك

(المسألة السادسة) إن قيل : ما معنى إضافته بقوله (والهكم) وهل تصح هذه الإضافة في كل الخلق أو لا تصح إلا في المكلف ؟ قلنا : لما كان الإله هو يستحق أن يكون معبودا والذي يليق به أن

يكون معبوداً بهذا الوصف ، إنما يتحقق بالنسبة الى من يتصور منه عبادة الله تعالى ، فاذن هذه
 الاضافة صحيحة بالنسبة الى كل المكلفين ، وإلى جميع من تصح صيرورته مكلفاً تقديراً
 (المسألة السابعة) قوله (والهكم) يدل على أن معنى الاله ما يصح أن تدخله الاضافة . فلو
 كان معنى الاله القادر لصار المعنى : وقادركم قادر واحد ، ومعلوم أنه ريك ، فدل على أن الاله
 هو المعبود

(المسألة الثامنة) قوله (والهكم إله واحد) معناه أنه واحد في الالهية ، لأن ورود لفظ
 الواحد بعد لفظ الاله يدل على أن تلك الوحدة معتبرة في الالهية 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 ، فلعلى إله غيرنا مغاير لالهنا ، فلا جرم أزال هذا
 الوهم ببيان التوحيد المطلق ، فقال (لا إله إلا هو) وذلك لأن قولنا : لارجل يقتضى 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 : لارجل يقتضى النفي العام الشامل . فاذا قيل بعد : إلازيدا . 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 لالهنا لا توحيداً لاله 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 الاشكال زائل ، إلا أنه
 يعود الاشكال من وجه آخر ، وذلك لأنك إذا قلت : لا إله في الوجود لا إله إلا هو : كان هذا
 نفياً لوجود الاله الثاني ، أما لو لم يضم هذا الاضمار كان قولك : لا إله إلا الله نفياً لماهية الاله
 الثاني . ومعلوم أن نفي الماهية أقوى في التوحيد الصرف من نفي الوجود ، فكان إجراء الكلام
 على ظاهره ، والاعراض عن هذا الاضمار 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 بموجود ، فهذا
 معقول منتظم مستقيم .

قلنا: القول بنفي الماهية أمر لا بد منه ، فانك إذا قلت : السواد ليس بموجود . 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
صح اجراء قولنا: لا إله إلا الله على ظاهره ، من غير حاجة إلى الاضمار

فان قلت : انا إذا قلنا : السواد ليس بموجود . 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 ،
وحيث يعود التقريب المذكور ، وإن لم تكن تلك الموصوفية أمراً منفصلاً عنها استحال توجيه
النفي إليها إلا بتوجيه النفي ، إما إلى الماهية وإما إلى الوجود ، وحيث يعود التقريب المذكور ،
ثبت 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 الا ارتفاع الوجود ،
فتصور الوجود غنى عن تصور العدم ، وتصور العدم مسبق 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 ،
والحجر ، 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 ، وأعرفها أنا ،
ثم أنت ، ثم هو ، والدليل على صحة هذا الترتيب أن تصوري لنفسى من حيث انى أنا مما لا يتطرق
إليه الاشتباه . فانه من المستحيل أن أصير مشتبهاً بغيرى ، أو يشتهى بى غيرى ، بخلاف أنت ، فانك
قد تشتهى بغيرك ، وغيرك يشتهى بك فى عقلى وظنى ، وأيضاً فأنت أعرف من هو ، فالحاصل أن
أشد المضمرة عرفانا «أنا» وأشدّها بعدا عن العرفان «هو» وأما «أنت» فكالم توسط بينهما ،
والتأمل التام يكشف عن صدق هذه القضية ، ومما يدل على أن أعرف الضائرتى قولى «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 فقولك : نحن ، وإنما كان كذلك للأمن من اللبس ، وأما المخاطب فإنه فصل بين لفظ مؤنثه ومذكره ، ويثنى ويجمع ، لأنه قد يكون بحضرة المتكلم مؤنث ومذكر وهو مقبل عليهما ، فيخاطب أحدهما فلا يعرف حتى يبينه بعلامة : وتثنية المخاطب وجمعه إنما حسن لهذه العلة ، وأما إن الحاضر أعرف من الغائب فهذا أمر كالضروري ، إذا عرفت هذا فقول : ظهر أن عرفان كل شيء بذاته أهم من عرفانه بغيره سواء كان حاضرا أو غائبا ؛ فالعرفان التام بالله ليس لإلله : لأنه هو الذي يقول لنفسه «أنا» ولفظ «أنا» أعرف الأقسام الثلاثة ، فلما لم يكن لأحد أن يشير إلى تلك الحقيقة بالضمير الذي هو أعرف الضمائر وهو قول «أنا» إلا له سبحانه علمنا أن العرفان التام به سبحانه وتعالى ليس إلا له

بقي أن هناك قوما يجوزون الاتحاد فيقولون : الأرواح البشرية إذا استنارت بأنوار معرفة تلك الحقيقة اتحاد العاقل بالمعقول ، وعند الاتحاد يصح لذلك العارف أن يقول : أنا الله . إلا أن القول بالاتحاد غير معقول ، لأن حال الاتحاد إن فنيا أو أحدهما ، فذلك ليس باتحاد ، وإن بقيا فهما اثنان لا واحد ، ولما انسدهذا الطريق الذي هو أكمل الطرق في الإشارة ، بقي الطريقان الآخران ، وهو «أنت» و«هو» أما «أنت» فهو للحاضرين في مقامات المكاشفات والمشاهدات لمن قفى عن جميع الحظوظ البشرية على ما أخبر الله تعالى عن يونس عليه السلام أنه بعد أن قفى عن ظلمات عالم الحدوث وعن آثار الحدوث ، وصل إلى مقام الشهود ، فقال (فنادى في الظلمات أن لا إله إلا أنت) وهذا ينبك على أنه لا سبيل إلى الوصول إلى مقام المشاهدة والمخاطبة إلا بالغيبة 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» في حقه أشرف الاسماء ، ويدل عليه وجوه : أحدها : أن الاسم اما كلي أو جزئي وأعنى بالسكلي أن يكون مفهومه بحيث لا يمنع تصوره من وقوع الشركة ، وأعنى بالجزئي أن يكون نفس تصوره مانعا من الشركة ، وهو اللفظ الدال عليه من حيث أنه ذلك المعين ، فإن كان الأول فالشار إليه بذلك الاسم ليس هو الحق سبحانه ، لأنه لما كان المفهوم من ذلك الاسم أمرا لا يمنع الشركة ، وذاته المعينة سبحانه وتعالى مانعة من الشركة ، وجب القاطع بأن المشار إليه بذلك الاسم ليس هو الحق سبحانه ، فاذن جميع الاسماء المشتقة : كالرحمن ، والرحيم ، والحكيم ، والعليم ، والقادر . لا يتناول ذاته المخصوصة ، ولا يدل عليها بوجه البتة ، وإن كان اثنان فهو المسمى باسم

العلم ، والعلم قائم مقام الإشارة ، فلا فرق بين قولك : يا زيد . وبين قولك : يا أنت . وياهو . وإذا كان العلم قائما مقام الإشارة ، فالعلم فرع ، واسم الإشارة أصل ، والأصل أشرف من الفرع ، فقولنا : يا أنت ، ياهو أشرف من سائر الأسماء بالكلية ، إلا 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 إلا الحاضر . وثانيها : 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 تبقى الفردانية ، وأيضاً لا يمكن الاخبار عنه لأن الاخبار يقتضى مخبر عنه ومخبراً به وذلك يناقى الفردانية ، فثبت أن جميع الأسماء المشتقة قاصرة عن الوصول إلى كنه حقيقة الحق ، وأما لفظ «هو» فإنه 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 يمتنع 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 إلا عند الانتفات إلى الأحوال المختلفة في عالم الحدوث ، فالألفاظ المشتقة لا تشير إلى الحق سبحانه وحده ، بل تشير إليه وإلى عالم الحدوث معاً ، والناظر إلى شيتين لا يكون مستكملاً في كل واحد منهما ، بل يكون ناقصاً قاصراً ، فاذن جميع الأسماء المشتقة لا تفيد كمال الاستغراق في مقام معرفة الحق ، بل كأنها تصير حجاً بين العبد وبين الاستغراق في معرفة الرب ، أما «هو» فإنه لفظ يدل عليه من حيث هو هو ، لا من حيث عرضت له إضافة أو نسبة ، بالقياس إلى عالم الحدوث ، فكان لفظ «هو» يوصلك إلى الحق ويقطعك عما سواه ، وما عداه من الأسماء فإنه 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 توقعك إلا في مقامات النعوت والصفات ، فكان لفظ «هو» أشرف ، فهذا ما خطر بالبال في الكشف عن أسرار لفظ «هو» وإليه الرغبة سبحانه في أن ينور بدرة من لمعات أنوارها صدورنا وأسرارنا ، ويروح بها عقولنا وأرواحنا : حتى نتخلص من ضيق

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي
تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ
الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ
بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾

عالم الخلق الى فسحة معارج القدم ، ونزق من حضيض ظلمه البشرية الى 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 ، ولتسكلم في قوله : ما جاءني رجل إلا زيد . فقوله : إلا زيد ، مرفوع
على البدلية ، لأن البدلية هي الاعراض عن الاول ، والاخذ بالثاني ، فكأنك قلت : ما جاءني
إلا زيد . وهذا معقول لأنه يفيد نفي 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 إنما خص هذا الموضع بذكر هاتين الصفتين . لأن ذكر الالهية والفرديانية
يفيد القهر والعلو ، فعقبهما بذكر هذه المبالغة في الرحمة ترويحاً للقلوب عن هيئة 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 توحيده 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 الخلق هو المخلوق ، وأما المعقول ، فقد احتجوا عليه بأمور : أحدها : أن الخلق عبارة عن إخراج الشيء من العدم الى الوجود ، فهذا الإخراج لو كان أمراً مغايراً للقدره 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 . وثانيها : 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 والأبالسة والقاذورات ، وذلك لا يقوله عاقل : وثانيها : 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 ، قبلنا ذلك وقلنا : إنه حق وصواب ، ولو قيل : إنه إنما 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 ، علمنا 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 المقدور مغايرة لنفس تلك القدرة ، ولنفس ذلك المقدور ، 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 النجاة 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 ، مفهوم الخلق أمر واحد في السكل مغاير لهذه الماهيات المختلفة ، بدليل أنه يصح تقسيم الخالقية إلى خالقية الجوهر ، وخالقية العرض ، ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام ، ثبت 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 اسماً لأفعال الله تعالى لما كان جميعها صواباً : قال تعالى (وخلق كل شيء فقدره تقديراً) 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 ببراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى ، فقالت قريش عند ذلك للنبي عليه السلام ادع الله أن يجعل لنا الصفا ذهباً فنزداد يقيناً وقوة على عدونا ، فسأل ربه ذلك ، فأوحى الله تعالى إليه أن يعطيهم ولكن ان كذبوا بعد ذلك عذبهم عذاباً لا أعذب به أحداً من العالمين ، فقال عليه السلام : ذرني وقومي أَدعُوهم يوماً فيوماً ، فأنزل الله تعالى هذه الآية مبيناً لهم أنهم ان كانوا يريدون أن أجعل لهم الصفا ذهباً ليزدادوا يقيناً ، فخلق 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) وإن ذكر ههنا نمطاً آخر من الكلام :

روى أن عمر بن الحسام كان يقرأ كتاب المجسطى 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) ذكرنا 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 لانكشافها به ، لكن لا يدل على كون الشمس فوق سائر الكواكب أو تحتها ، لأن الشمس لا تكسف بشيء منها ، لا ضمحلال 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 جدلان 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 : ان زحل والمشتري والمريخ تبعد عن الشمس في جميع الأبعاد ، وأما عطارد والزهرة فانهما لا يبعدان عن الشمس بعد التسديس فضلا عن سائر الأبعاد ، فوجب كون الشمس متوسطة بين القسمين . 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 أثبتها ، فأما ماعداها ، فلما لم يدل الرصد عليه ، لاجرم ما جزمنا بثبوتها ولا بانتفاؤها ، 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 : ان 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 ، لأننا 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 مما 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 الجزم بوحدة الكرة المتحركة بالحركة اليومية فلعلها كرات كثيرة مختلفة في مقادير حركاتها بمقدار قليل جداً لا تفي بضبط ذلك التفاوت أعمارنا ، وكذلك القول في جميع الممثلات والحوامل

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)

هم 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 ينفصل عنه تارة أخرى إلى الجنوب . وثانيها : أن أصحاب الأرصاد اضطربوا اضطراباً شديداً في مقدار مسير الشمس على ماهو مشروح في المطولات ، 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 نقطتي 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 رصدوها فوجدوها تقطع في كل مائة سنة درجة ونصفا ، وهذا تفاوت عظيم يعيد حمله على التفاوت في الآلات التى 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 مركزوزة 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 مركزوزة في كرة سوى هذه السبعة ، ولا يجوز أن تكون مركزوزة في الفلك الأعظم لأنه سريع الحركة ، يدور في كل يوم وليلة دورة واحدة بالتقريب ، ثم قالوا انها مركزوزة في كرة فوق كرات هذه السبعة ، لان هذه الكواكب السبعة قد تكسف تلك الثوابت ، والكاسف تحت المكسوف ، فكرات هذه السبعة ووجب 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 الحرق على الافلاك، ونحن قد بينا ضعف دلائلهم على ذلك. وثانيها: سلمنا 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 فإنها مركوزة في الحوامل 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 ممر تلك السيارات، فأما الثوابت المقاربة للقطين، فإن السيارات لا تمر بشيء منها ولا تنكسها، فالثوابت التي تنكس بهذه السيارات هب أنا حكمنا بكونها مركوزة في كرة فوق كرة زحل، أما التي لا تنكس 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 فإنه يتحرك في اليوم واللييلة قريبا من دورة تامة، وأنه يتحرك من المشرق إلى المغرب وأما الفلك الثامن الذي تحته فإنه 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 وجدناها حركتها على خلاف الحركة اليومية

واعلم أن هذا أيضاً ضعيف، فلم لا يجوز أن يقال: ان الفلك الأعظم يتحرك من المشرق إلى المغرب كل يوم وليلة دورة تامة، والفلك الثامن أيضا يتحرك من المشرق إلى المغرب كل يوم وليلة 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 لازم كون الشيء الواحد دفعة واحدة متحركاً إلى جهتين والحركة إلى جهتين تقتضى الحصول في الجهتين دفعة وذلك محال ، وإن كان القسم الثانى لازم 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 ، ففلك 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 ، ويليه 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 متوجهاتها . 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 ، فبق القسيمان الآخران : أحدهما : أن يكون الكوكب

مر كوزا 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 موافقاً 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 صغرها 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 . توسعا ، ويسمى المنفصل عنه : الفلك الممثل . والمنفصل الخارج المركز فلك الأوج . وجرم الشمس مغرق فيه بحيث يتماس سطحه سطحه . ومنها ما ينقسم إلى ثلاث أكر ، وهي أفلاك الكواكب العلوية والزهرة ، فإن لكل واحد منهما فلكين مثل فلك الشمس ، وفلكا آخر موقعه من خارج المركز مثل موقع جرم الشمس من فلكه . ويسمى : فلك التدوير ، والكواكب مغرق فيه بحيث يتماس 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 خارجا 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 فيه كما سبق في الكرات الأربعة ، وأما القمر فإن فلكه ينقسم إلى كرتين متوازيتين والعظمى تسمى الفلك الممثل ، والصغرى الفلك المائل . وينقسم المائل إلى ثلاث أكر كما في الكواكب الأربعة ، وكل فلك ينفصل عنه فلك آخر على الصورة التي عرفتها في فلك الشمس ، فإنه يبقى من المنفصل عنه كرتان مختلفتا الثخن ، يسميان

متممين 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 قررناها ، 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 الشرقية تسمى : الحركة إلى التوالى . والغربية إلى خلاف التوالى ، 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 الأوجات 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 تتغيرها . وثالثها : عروضها ثابتة على مقدار واحد لا يتغير . ورابعها : أبعاد ما بينها ثابتة على حال واحد لا تتغير الصورة المتوهمة عليها من الصور الثماني والأربعين . وخامسها : الإزمنة 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 (يج يج مو) وتسمى حركة المركز ، وحركة الوسط ، وهي حركات مرا كز أفلاك التداوير ومركز الشمس ، والأفلاك التداوير تتحرك بهذا المقدار ، زحل (نرح) المشتري (ند ط) المريخ (كرمب) الزهرة (لونظ) عطارد (ج وكد) القمر (يج ج ند) وتسمى : الحركة الخاصة ، وحركة الاختلاف وهي

(١) هكذا يفاض بساتر 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 . وثانيها : أن جميع الكواكب مرتبطة بالشمس ارتباطاً ما . فأما العلوية فإن بعد مراكزها عن ذرى أفلاك تداويرها أبداً تكون بمقدار بعد مركز الشمس عن مراكز تداويرها . 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 مثل الشمس . فيلزم أنه إذا كان مقارناً للشمس يكون بعد مركزه عن مركز الشمس أعظم منه إذا كان مقابلاً لها . وأما السفليات فإن مراكز أفلاك تداويرها 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 تداويرها . 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 وتربيعه مع الشمس في الأقرب

الفصل الرابع

في كيفية الاستدلال بهذه الأحوال على وجود الصانع

وهي من وجوه : أحدها : النظر الى مقادير هذه الأفلاك ، فانها 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 الى مخصص مدبر . وثانيها : النظر الى أحيائها ، فان كل فلك مماس بمحده فلكا آخر فوقه ، وبمقعره فلكا آخر تحته ، ثم ذلك الفلك اما أن يكون متشابه الاجزاء أو ينتهي بالآخرة الى جسم متشابه الاجزاء ، وذلك الجسم المتشابه الاجزاء 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 الى المقتضى . وثالثها : أن كل كوكب حصل في مقعره اختصاص به أحد جوانب ذلك الفلك دون سائر الجوانب ثم ان ذلك الموضع المتقن من ذلك الفلك مساو لسائر جوانبه ، لأن الفلك عنده جسم متشابه الاجزاء ، فاختصاص ذلك المقعر بذلك الكوكب دون سائر الجوانب يكون أمراً ممكناً جائزاً فيقضى العقل بافتقاره الى المخصص ، ورابعها : أن كل كرة فانها تدور على قطبين معينين ، وإذا كان الفلك متشابه الاجزاء 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 الى المقتضى ، وهكذا القول في تعيين كل دائرة معينة من دوائرها بأن تكون منطقة . وغامسها : أن الأجرام الفلكية مع تشابهها في الطبيعة الفلكية كل واحد منها يختص بنوع معين من الحركة في البطء والسرعة ، فانظر الى الفلك الاعظم مع نهاية اتساعه وعظمه ثم انه يدور دورة تامة في اليوم والليلية ، والفلك الثامن الذي هو أصغر منه لا يدور الدورة التامة إلا في ستة وثلاثين سنة على ما هو قول الجمهور ، ثم ان الفلك السابع الذي تحته يدور في ثلاثين سنة ، فاختصاص الاعظم بزيد السرعة ، والأصغر بزيد البطء مع أنه على خلاف حكم العقل فانه كان ينبغي أن يكون الاوسع 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 متممان : 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 ، فاختصاص 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 تراها 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 يناقى 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 ، فلا بد من الحركية 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 ، فإذن 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 وائتلاف حركاتها أتى أنها مبنية على حكمة ، أم هي واقعة بالجزاف والعبث ؟ أما القسم الثانى فباطل وبعيد عن العقل ، فإن جوز في بناء رفيع ، وقصر مشيد ، أن التراب والماء انضم أحدهما إلى الآخر ، ثم تولد منهما لبنات ، ثم تركيب تلك اللبنة ، وتولد من تركيبها قصر مشيد وبناء عال ، فإنه يقتضى 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 أما أن يقال : أنها أحياء ناطقة ، فهى تتحرك بأنفسها أو يقال : إنه يحركها مدبر قاهر ، والأول باطل لأن حركتها إما أن تكون لطلب استكمالها أولا لهذا الغرض ، فإن كانت طالبة بحركتها لتحصيل كمال فهى ناقصة في ذواتها ، طالبة للاستكمال ، والناقص بذاته لا يبدله من مكمل ، فهى مفتقرة محتاجة ، وإن لم تكن طالبة بحركتها للاستكمال ، فهى عابثة في أفعالها ، فيعود الأمر إلى أنه يبعد في

العقول أن يكون مدار هذه الاجرام المستعظمة ، والحركات الدائمة ، على العبث والسفه ، فلم يبق في العقول قسم هو الأليق بالذهاب اليه ، إلا أن مدبراً قاهراً ، غالباً على الدهر والزمان ، يحركها لأسرار مخفية ، ولحكم لطيفة هو المستأثر بها ، والمطلع عليها ، وليس عندنا إلا الايمان بها على الاجمال على ما قال (ويتفكرون) في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا)

(والحادى عشر) أنا نراها مختلفة في الألوان ، مثل صفرة عطارد ، وبياض الزهرة وضوء الشمس وحمرة المريخ ، ودرية المشتري ، وكودة 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 أسعدا ، ونرى سلطان الكواكب سعيداً في بعض الاتصالات ، نحسا في بعض ، ونراها مختلفة في الوجوه ، والحدود ، والثلاث ، والذكورة ، والانوثة ، 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 يبد 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 ، وجب 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 ، ممكن 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 لأنه يقتضى إيجاد الموجود وهو محال ، فبقى

القسمان الآخران ، وهما يقتضيان الحدوث الدال على وجود الصانع
 (الرابع عشر) أن الأجسام متساوية في الجسمية لأنه يصح تقسيم الجسم إلى الفلكي
 والعنصري ، والكثيف واللطيف ، والحار 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 ، وتقديست 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 العديدة 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 يتفوق 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 نقطتين 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 أبدى الظهور ، والآخر أبدى 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 ، والخريف 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 ، فحينئذ يصير قوس من فلك البروج أبدى الظهور مما يلي المنقلب الصيفي ، بحيث يكون المنقلب في وسطها ، ومدة قطع الشمس إياها يكون نهارا ، ويصير مثلها مما يلي المنقلب الشتوي أبدى 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 أبدى الظهور ، والنصف الجنوبي أبدى 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 العارة قريباً من نصف الدور، وهو كالجمع 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 العارة 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 العارة 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، لقلة ما وجدوا فيه من العارة

(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) ومما 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، والاول باطل وإلا لصار جميع وجه الأرض مضيئاً دفعة واحدة عند طلوع الشمس، ولصار جميعه مظلماً دفعة واحدة عند غيبتها، لكن ليس الامر 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 الاول 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

أزمنة 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 ، والاول باطل ، وإلا لكان السالك من الجنوب على سمت القطب لا يزداد ارتفاع القطب عليه ، ولا يظهر له من الكواكب الابدية الظهور ما لم يكن كذلك ، لكننا بينا أن أحوالها مختلفة بحسب اختلاف عروضها ، والثاني أيضا باطل وإلا لصارت الابدية 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 عروض البلدان ، وهذه الحججة على حسن تقريرها إقناعية

(الحجة الثانية) ظل الأرض مستدير ، فوجب كون الأرض مستديرة

بيان الاول : أن انخساف القمر نفس ظل الأرض ، لانه 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 ، لان امتداد الظل يكون على شكل الفصل المشترك بين القطعة المستقيمة 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 ان هذا الكلام غير مختص بجانب واحد من جوانب الأرض ، لان 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 ، لان 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 الاول بأن العناية الالهية اقتضت اخراج جانب من الأرض عن الماء بمنزلة جزيرة في البحر ، لتكون مستقرا للحيوانات ، وأيضا لا يبعد سيلان الماء من بعض جوانب الأرض الى المواضع الغائرة منها ، وحيث 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 ، وقورنا فيها كأمثالها ، 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 تمائل الاجسام الارضية ، فانا نشاهد تغيرها في جميع صفاتها ، أعنى حصولها في أحيازها وألوانها وطعومها وطبائعها ، 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 ماخذ الكلام سهل عليك التفريع

(النوع الثالث) من الدلائل اختلاف الليل والنهار ، وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) ذكروا للاختلاف تفسيرين : أحدهما : أنه افتعال 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 عينتها فلك الساعة في موضع من الارض صبح ، وفي موضع آخر ظهر ، وفي موضع ثالث عصر ، وفي رابع مغرب ، وفي خامس

عشاء، وهلم جرا. هذا إذا اعتبرنا البلاد المخالفة في الاطوال، أما البلاد المختلفة بالعرض، فكل بلد تكون عرضه الشمالى أكثر كانت أيامه الصيفية أطول، ولياليه الصيفية أقصر، وأيامه الشتوية بالضد 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 القصص (قل أرأيتم ان جعل الله عليكم الليل سرمدا إلى يوم القيامة من اله غير الله يأتكم بضياء أفلا تسمعون قل أرأيتم ان جعل الله عليكم النهار سرمدا إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتكم بليل تسكنون فيه أفلا تبصرون، ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ولعلمكم تشكرون) وفي الروم (ومن آياته منامكم بالليل والنهار وابتغواؤكم من فضله ان 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: ان اختلاف أحوال الليل والنهار يدل على الصانع من وجوه: الاول: أن اختلاف أحوال الليل والنهار مرتبط بحركات الشمس، وهى من الآيات العظام. الثانى: ما يحصل بسبب طول الايام 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 الايام، وطلب النوم والراحة في الليالي من الآيات العظام. الرابع: أن كون الليل والنهار متعاونين على تحصيل مصالح الخلق، مع ما بينهما من التضاد والتنافى من الآيات العظام، فان مقتضى التضاد بين الشئيين أن يتفاسدا، لا أن يتعاونوا على تحصيل المصالح. الخامس: أن اقبال الخلق في أول الليل على النوم، يشبه موت الخلائق أولا عند النفخة الاولى في الصور، ويقظتهم عند طلوع الشمس شبيهة بعود الحياة اليهم عند النفخة الثانية، وهذا أيضا من الآيات العظام، المنبهة على الآيات العظام. السادس: أن انشقاق ظلمة الليل بظهور الصبح 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 بينا أن في الموضوع الذي يكون القطب على سمت الرأس ، تكون السنة ستة أشهر فيها نهرا وستة أشهر ليلا ، وهناك لا يتم النضج ، ولا يصلح المسكن لحيوان ، ولا يتبأ فيه شيء من أسباب المعيشة . الثامن : أن ظهور الضوء في الهواء لو قلنا انه حصل بقدرة الله تعالى ابتداء عند طلوع الشمس ، من حيث انه تعالى أجرى عادته بخلق 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 الجيئة 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 نفى 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 تجري فيها النجوم ، وفلكت الجارية إذا استدار ثديها . 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 قرطم : ناقة هجان . ونوق هجان . ودرع دلاص ودروع دلاص . قال سيبويه الفلك إذا أريد به الواحد فضمة الفاء فيه بمنزلة ضمة باء برد وخاء 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 بحراً لاستبحاره ، وهو سعته وانبساطه . ويقال استبحر فلان في العلم إذا اتسع فيه والراعي وتبحر فلان في المال . وقال غيره سمي البحر بحراً 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 نيطش ، والخامس : بحر جرجان

فأما بحر الهند : فإنه يمتد طوله من المغرب إلى المشرق . من أقصى أرض الحبشة ، إلى أقصى أرض الهند والصين . يكون مقدار ذلك ثمانمائة ألف ميل . وعرضه ألف وسبعمائة ميل ويحاوز خط الاستواء ألفا وسبعمائة ميل . وخليجان هذا البحر : الأول : 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 شرقيه أرض اليمن وعدن ، وعلى غريه أرض الحبشة . الثالث : خليج بحر أرض فارس . ويسمى : الخليج الفارسى . وهو بحر البصرة وفارس . الذى على شرقيه تيز ومكران . وعلى غريه عمان . طوله ألف وأربعمائة ميل . وعرضه خمسمائة ميل . وبين هذين الخليجين أعنى خليج أيلة 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 : وفى 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 اليرانيين : أوقيانوس . ويتصل به بحر الهند ولا يعرف طرفه إلا فى ناحية المغرب والشمال . عند محاذاة أرض الروس والصقالبة فيأخذ من أقصى المنتهى فى الجنوب . محاذايا لأرض السودان . مارا على حدود السوس الأقصى وطنجة . وتاهرت . ثم الاندلس . والجلالقة 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) وأفريقية ومصر والشام : فطوله مقدار خمسة آلاف ميل ، وعرضه ستائة ميل ، ويخرج منه خليج الى ناحية الشمال قريب من الرومية ، طوله خمسمائة ميل . وعرضه

ستمائة، ويخرج منه خليج آخر إلى أرض سرين، طوله مائتا ميل، وفي هذا البحر مائة واثنان وستون جزيرة عامرة، منها خمسون جزيرة عظام

وأما بحر نيطش: 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 ستمائة ميل، وفيه جزيرتان كانتا عامرتين فيمن مضى من الزمان ويعرف هذا البحر ببحر آبسكون، 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 بحريان 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، فصيرها 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 لخدمة 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 أبدأ 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 بالبعض،

وكل ذلك مما 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 الانتفاع 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 (أفر يتم 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 مقدر 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 فإذا 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 يمسكه في السماء ، فأما قول من يقول : انه من بحار
 الأرض فهذا ممكن في نفسه ، لكن القطع به لا يمكن إلا بعد القول بنفى 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 (فأحيا به الأرض بعد موتها) فاعلم أن هذه الحياة من جهات : أحدها : ظهور
 النبات الذي هو الكلا والعشب وما شاكلهما ، مما لولاه لما عاشت دواب الارض . 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 يحد ويحصى . 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)

واعلم أن حدوث الحيوانات قد يكون بالتوليد ، وقد يكون بالتوالد ، وعلى التقديرين فلا بد فيهما من الصانع الحكيم فلينين ذلك فى الناس ثم فى سائر الحيوانات

أما الانسان فالذى يدل على افتقاره 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 والأقف والغم ، لا يتغير البتة ثم انك لا ترى شخصين فى الشرق والغرب يشقهان فى فسا أعظم تلك القدرة والحكمة التى أظهرت فى هذه الرقعة الصغيرة ، هذه الاختلافات التى لاحد لها . وثانيها : أن الانسان متولد من النطفة ، فالمتولد فى تصوير النطفة وتشكيلها قوة موجودة فى النطفة أو غير موجودة فيها فان كانت القوة المصورة فيها ، فتلك القوة اما أن يكون لها شعور وإدراك وعلم وحكمة ، حتى تتمكنت من هذا التصوير العجيب ، واما أن لا تكون تلك القوة كذلك ، بل يكون تأثيرها بمجرد الطبع والعلية ، والاول ظاهر الفساد لأن الانسان حال استكماله

أكثر علماً وقدره ، ثم انه حال كماله لو أراد أن يغير شعرة عن كيفيتها لا يقدر على ذلك ، فحال 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 للذئبة في انقلابها لحمًا ودمًا وانسانا ، 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 الموضوع كالمعتاد لكثرتها ، 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 اللطافة الهواء ، ثم الماء والأرض لا بد وأن تكون تحت الكل لثقلها وكثافتها وييسرها ، ثم انهم قلبوا هذه القضية في تركيب بدن الانسان ، لأن على الأعضاء منه عظم القحف والعظم بارد يابس على طبيعة الأرض ، وتحتها الدماغ وهو بارد رطب على طبع الماء ، وتحتها النفس وهو حار رطب على طبع الهواء ، وتحت الكل : القلب ، وهو حار يابس على طبع النار ، فسبحان من بيده 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 يكره وعن الماء كي لا يمحوه ، 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 (ففخنا فيه من روحنا) وقال أيضاً (وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني فتنفخ فيها) وقال (ونفخت فيه من روحي) وقال في النار (وخلق الجن 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 ثوبا يقطع نفسه لمسات في الحال ، ثم انه بقي في الرحم الضيق مدة مديدة ، مع تعذر النفس هناك ولم يمض ، 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 ان الانسان وإن كان في أول أمره من أبعد الأشياء عن الفهم، فانه بعد استكماله أكمل 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، علمنا 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، ولا شتبه كل أحد بأحد، فما كان يتميز البعض عن البعض، وفيه فساد المعيشة، واستقصاء الكلام في هذا النوع لا متمع 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 يصرفها 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، لأن 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 والزبرجد نادرة جداً، فلا جرم كانت في نهاية العزة. ثبت أن كل ما كان الاحتياج إليه أشد. كان وجدانه أسهل. وكل ما كان الاحتياج إليه أقل. كان وجدانه أصعب. وماذا 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

وثانيتها ؛ لولا تحرك الرياح لما جرت الفلك وذلك بما لا يقدر عليه أحد إلا الله . فلو أراد كل من في العالم أن يقلب الريح من الشبان 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 المهيء 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 الصبا قبولا لأنها استقبلت الدبور ، وما بين كل واحد من هذه المهابت فهي تكباء

(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 الوجدانية ، وأما من وحد فانه يريد به الجنس ، كقولهم : أهلك الناس الدينار والدرهم ، وإذا أريد بالريح الجنس ، كانت قراءة من وحد كقراءة من جمع ، فاما ماروي 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 الافراد (وفي عاد إذ أرسلنا عليهم الريح العقيم) وقد يختص اللفظ في القرآن بشيء فيكون أمانة له ، فمن ذلك أن عامته 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 الأمطار والابتلال؛ ولو انقطع لعظم ضرره لأنه يقتضى القحط وعدم العشب والزراعة، 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 (آيات لقوم يعقلون) ففيه مسائل:

(المسألة الأولى) قوله (آيات) 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 نرى 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 أنها لم تكن موجودة ثم وجدت ذلك على وجود المؤثر وعلى كونه قادراً، لأنه لو كان المؤثر موجباً لدام الأثر بدوامه، فما كان يحصل التغيير، ومن حيث أنها وقعت على وجه الاحكام والاتقان دلت على علم الصانع، ومن حيث ان حدودها اختص بوقت دون وقت دلت على إرادة الصانع، ومن حيث أنها وقعت على وجه الاتساق والاتظام من غير ظهور الفساد فيها دلت على وحدانية الصانع، على ما قال تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) وثالثها: أنها 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 تنجزاً فذلك الجزء الذي يتقاصر الحس والوهم والخيال عن إدراكه قد حصل فيه جميع هذه الدلائل، فان ذلك الجزء من حيث أنه حادث، فكان حدوثه لا محالة مختصاً بوقت معين، ولا بد وأن يكون مختصاً بصفة معينة، مع أنه يجوز في العقل وقوعه على

وَمَنْ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ 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 : أنها 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 بوحدانيته معترفاً بلسان الحال بالهية ، وهذا هو المراد من قوله (وإن من شيء الا 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 ، فاذا 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 الخواطر ،

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 القاطعة أردف ذلك بتقبيح ما يضاد التوحيد لأن تقبيح ضد الشيء مما 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 اليهم عرفوا قدرها. وكذا القول في جميع النعم، فلهذا السبب أردف الله تعالى الآية الدالة على التوحيد بهذه الآية. وههنا مسائل

(المسألة الأولى) أما الند فهو المثل المتنازع، وقد بينا تحقيقه في قوله تعالى في أول هذه السورة (فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون) واختلفوا في المراد بالانداد على أقوال: أحدها: أنها هي الأوثان التي اتخذوها آلهة لتقربهم إلى الله زلفى، ورجوا من عندها النفع والضر، وقصدوها بالمسائل، ونذروا لها النذور، وقربوا لها القرابين، وهو قول أكثر المفسرين. وعلى هذا الاصنام أنداد بعضها لبعض، أى أمثال ليس انها أنداد الله، أو المعنى: انها أنداد الله تعالى بحسب ظنونهم الفاسدة. وثانيها: انها السادة الذين كانوا يطيعونهم، فيجلون لمكان طاعتهم ما حرم الله، ويحرمون ما أحل الله، عن السدى. والقائلون بهذا القول رجحوا هذا القول على الأول من وجوه: الأول: أن قوله (يحبونهم كحب الله) الهاء والميم فيه ضمير العقلاء. الثانى: أنه يبعد أنهم كانوا يحبون الاصنام كحبهم الله تعالى مع علمهم بانها لا تضر ولا تنفع. الثالث: أن الله تعالى ذكر بعد هذه الآية (إذ تبرا الذين اتبعوا من الذين اتبعوا) وذلك لا يليق إلا بمن اتخذ الرجال أندادا وأمثالا لله تعالى، يلتزمون من تعظيمهم والانقياد لهم، ما يلتزمه المؤمنون من الانقياد لله تعالى

القول الثالث في تفسير الانداد قول الصوفية والعارفين، وهو أن كل شيء شغلت قلبك به سوى الله تعالى، فقد جعلته في قلبك ندا لله تعالى، وهو المراد من قوله (أفرأيت من اتخذ إلهه هواه) أما قوله تعالى (يحبونهم كحب الله) فاعلم أنه ليس المراد محبة ذاتهم فلا بد من محذوف، والمراد يحبون عادتهم أو التقرب اليهم والانقياد 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؟ فمن قال: كانوا يعرفونه مع اتخاذهم الانداد. 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 (يحبونهم

كحب الله) راجع إلى الناس الذين تقدم ذكرهم، وظاهر قوله (كحب الله) يقتضى حبا لله 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 صانعا مدبرا، حكيمًا، 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 ليقربونا إلى الله زلفى) وإذا كان كذلك، كان المقصود الأصلي طلب مرضات الله تعالى، فكيف يعقل الاستواء في الحب مع هذا القول، قلنا قوله (يحبونهم كحب الله) أى في الطاعة لها، والتعظيم لها، فالاستواء على هذا القول في المحبة لا ينافى 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، وكما في قوله (يحبهم ويحبونه) وكذا الأخبار. روى أن ابراهيم عليه السلام قال لملك الموت عليه السلام وقد جاءه لقبض روجه: هل رأيت خليلا يميم خليله؟ فأوحى الله تعالى اليه: هل رأيت خليلا يكره لقاء خليله؟ فقال: ياملك 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 نحلت 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 المرايا من النور، فقال: كيف بلغت الى هذه الدرجة، قالوا: بحب الله فقال عليه الصلاة والسلام: أتمم المقربون الى الله يوم القيامة، وعن السدى قال: تدعى الأمم يوم القيامة بأنبيائها، 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 إطلاق هذه اللفظة ، لكنهم اختلفوا في معناها ، فقال جمهور المتكلمين : إن المحبة نوع من أنواع الإرادة ، والإرادة لا تعلق لها إلا بالجائزات ، فيستحيل تعلق المحبة بذات الله تعالى وصفاته . فإذا قلنا : نحب الله . فعناه نحب طاعة الله وخدمته ، أو نحب ثوابه وإحسانه ، 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 فإنه إذا قيل لنا : لم تكتسبون ؟ قلنا : لنجد المال . فإذا قيل : ولم تطلبون المال ؟ قلنا : لنجد به المأكل والمشروب . فإن قالوا : لم تطلبون المأكل والمشروب ؟ قلنا : لتحصل اللذة ويندفع الألم . فإذا قيل لنا : ولم تطلبون اللذة وتكرهون الألم ؟ قلنا : هذا غير معقل ، فإنه لو كان كل شيء إنما كان مطلوباً لاجل شيء آخر ، لزم أما التسلسل ، وأما الدور ، وهما محالان ، فلا بد من الانتهاء إلى ما يكون مطلوباً لذاته ، وإذا ثبت ذلك فنحن نعلم أن اللذة مطلوبة الحصول لذاتها ، والألم مطلوب الدفع لذاته ، لا لسبب آخر ، وأما الكمال فلأننا نحب الأنبياء والأولياء لمجرد كونهم موصوفين بصفات الكمال ، وإذا سمعنا حكاية بعض الشجعان مثل رسم ، وأسفنديار ، واطلعنا على كيفية شجاعتهم : مالت قلوبنا إليهم ، حتى أنه قد يبلغ ذلك الميل إلى انفاق المال العظيم في تقرير تعظيمه ، وقد ينتهي ذلك إلى المخاطرة بالروح ، وكون اللذة محبوبة لذاتها لا ينافي 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 : إنه تعالى محبوب في ذاته ولذاته ، فهم الذين انكشف لهم أن الكمال محبوب لذاته ، وذلك لأن أكمل الكاملين هو الحق سبحانه وتعالى ، فإنه لوجوب وجوده : غنى عن كل ماعده ، وكمال كل شيء فهو مستفاد منه وأنه سبحانه وتعالى أكمل الكاملين في العلم والقدرة فإذا كنا نحب الرجل العالم لكماله في علمه والرجل الشجاع لكماله في شجاعته والرجل الزاهد لبراءته عما لا ينبغي من الأفعال . فكيف لا نحب 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 التقطع 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 ما لم ينظر في مملوكاته لا يمكنه الوصول إلى

ذلك المقام ، فلا جرم كل من كان اطلاعه على دقائق حكمة الله وقدرته في المخلوقات أتم ، كان علمه بكامله 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 ، كثرت 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 الصحرة الصماء فانها مع لطافتها تنقب الحجارة الصلدة فاذا غاصت محبة الله في القلب تكيف القلب بكيفيتها ، واشتد الفه بها وكلما كان ذلك الالف أشد كانت النفرة عما سواه أشد لأن الالتفات الى ما عداه يشغله عن الالتفات اليه والمانع عن حضور المحبوب مكروه فلا تزال 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 أي شيء كان فانك ترى من التجار المشغوفين بتحصيل المال من نسي جوعه وطعامه وشرابه 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 شيء أدرك من وجهه . ولم يدرك من وجهه فأما الذي لم يدرك أصلاً . فلا يشاق اليه ، فان لم ير شخصاً ولم يسمع وصفه . لم يتصور أن يشاق اليه ولو أدرك كاله لا يشاق اليه . ثم ان الشوق الى المعشوق من وجهين : أحدهما : أنه إذا رآه ثم غاب عنه اشتاق إلى استكمال خياله بالرؤية . والثاني : أن يرى وجهه محبوبه ولا يرى شعره ، ولا سائر محاسنه ، فيشتاق إلى أن ينكشف له ما لم يره قط ، والوجهان جميعاً متصوران في حق الله تعالى ، بل هما لازمان بالضرورة لكل العارفين ، فان الذي اتضح للعارفين من الأمور الالهية وإن كان في غاية الوضوح ، مشوب بشوائب الخيالات ، فان الخيالات لا تفتر في هذا العالم عن المحاكاة والتثيلات ، وهي مدركات للعارف الروحانية ، ولا يحصل تمام التجلي إلا في الآخرة ، وهذا يقتضى حصول الشوق لا محالة 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 و لقاء ومشاهدة ، ولا يتصور أن يكون في الدنيا ، وأما الشوق بالتفسير الثاني فيشبه أن لا يكون له نهاية ، إذ نهايته أن يشكف 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 لذيد 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 كآلاتهم حاضرة بالفعل ، والبهائم لا تستعد لها أما البشر فهم المترددون بين جهتي السقالة والعلو .

(المسألة الثانية) في بيان أن الذين آمنوا هم أشد حبا لله . أما المتكلمون فقالوا : إن حبهم 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 حبهم 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 يأتى 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 بأذنه ، وذلك في الجهاد . وثالثها : أن الانسان إذا ابتلى بالعذاب الشديد لا يمكنه الاشتغال بمعرفة الرب ، فالذى فعلوه باطل ، ورابعها : قال ابن عباس : إن المشركين كانوا يعبدون

صنما ، فاذا رأوا شيئاً أحسن منه تركوا ذلك وأقبلوا على عبادة الأحسن . وخامسها : أن المؤمنين يوحدون ربهم ، والكفار يعبدون مع الصنم أصناما . فنقص محبة الواحد ، أما الإله 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 الإخبار عن جرى ذكركم ، 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 ، ووجه قوله تعالى (كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم) والباقون (يرون) بالفتح على إضافة 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 اعرف 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 ألغم وأعظم : لأن على هذا التقدير يذهب خاطر المخاطب إلى كل ضرب من الوعيد ،

إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوْا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ
 الْأَسْبَابُ ۖ وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّا كَرِهْنَا فَنَتَّبِعَهُم مِّنْ قَدْرٍ رَبِّنَا
 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 بالتاء 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 بالتاء 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 المضى لأن وقوع الساعة قريب . قال
 تعالى (وما أمر الساعة إلا كلمح البصر أو هو أقرب) وقال (لعل الساعة قريب) وكل ما كان
 قريب الوقوع فإنه يجرى مجرى ما وقع وحصل . وعلى هذا التأويل قال تعالى (ونادى 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) فبين 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 تبرأ) قولان : الأول : أنه بدل من (إذ يرون العذاب) .
الثاني : أن عامل الاعراب في «اذ» معنى شديد ، كأنه قال : هو شديد العذاب ، إذ تبرأ يعني : في وقت التبرؤ .

(المسألة الثانية) معنى الآية أن المتبوعين يتبرؤن من الاتباع في ذلك اليوم ، فبين تعالى ما لاجله يتبرؤن منهم ، وهو عجزهم عن تخليصهم من العذاب الذي رأوه ، لأن قوله (وتقطعت بهم الأسباب) يدخل في معناه أنهم لم يجدوا إلى تخلص أنفسهم وأتباعهم سبباً . والأيس 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 أيضاً حملهم على السادة من الناس لأنهم الذين يصح وصفهم من عظمهم بأنهم يحبونهم كحب الله دون الشياطين ، ويؤكد قوله تعالى (انا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا) وقرأ مجاهد الأول على البناء للفاعل ، والثاني على البناء للمفعول ، أي تبرأ 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 . أي يتبرؤن في حال رؤيتهم العذاب ، وهذا أولى من سائر الأقوال ، لان في تلك الحالة يزداد الهول والخوف .
أما قوله تعالى (وتقطعت بهم الأسباب) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) أنه عطف على (تبرأ) وذكروا في تفسير الأسباب سبعة أقوال ، الأول : أنها المواصلات التي كانوا يتواصلون عليها . عن مجاهد وقتادة والريبع . والثاني : الأرحام التي كانوا يتعاطفون بها ، عن ابن عباس وابن جريج ، والثالث : الأعمال التي كانوا يلزمونها ، عن ابن زيد والسدي . والرابع : العهود والخلف 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 والريبع 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 بالأسباب 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 الأسباب) بمعنى «عن» كقوله تعالى (فاسأل به خبيراً) أي عنه . قال علقمة بن عبدة :

فان تسألوني بالنساء فاتي بصير بأدواء النساء طيب

أي عن النساء

(المسألة الثالثة) أصل السبب في اللغة الجبل . قالوا : ولا يدعى الجبل سيباً 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 . أي رحم ومودة ، وقيل للطريق : سبب لأنك بسلوكة تصل الموضع الذي تريده ، قال تعالى (فأتبع سيباً) أي طريقاً ، وأسباب السموات : أبوابها لأن الوصول إلى السماء يكون بدخولها ، قال تعالى مخبراً عن فرعون (لعلي أبلغ الأسباب أسباب السموات) قال زهير

ومن هاب أسباب المنايا تناله ولو رام أسباب السماء بسلم

والمودة بين القوم تسمى سيباً لأنهم 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 ، لأنهم 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 : كتبرؤ 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 ، والانقياد 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

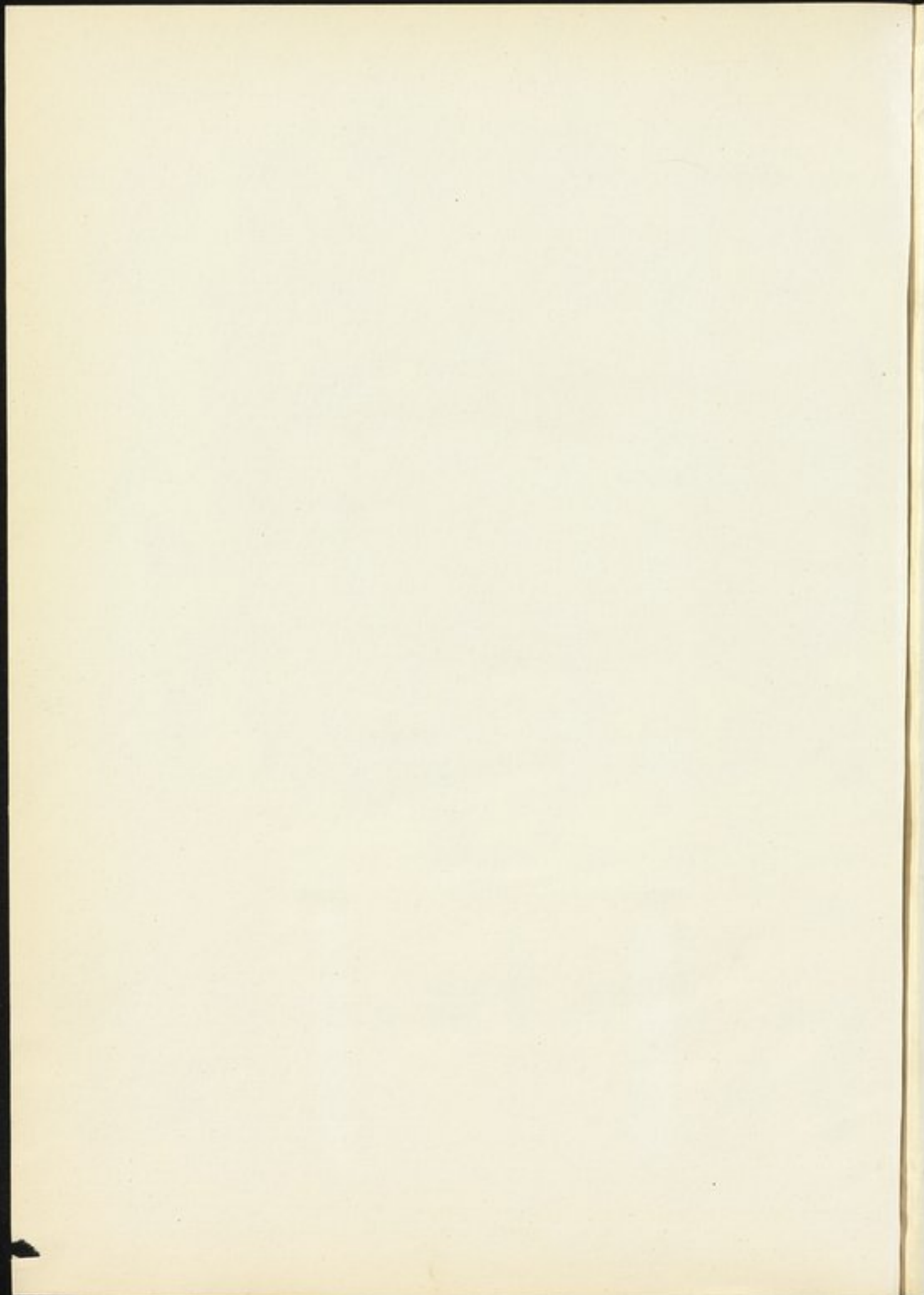
﴿ المسألة الثالثة ﴾ حسرات ثالث مفاعيل «رأى»

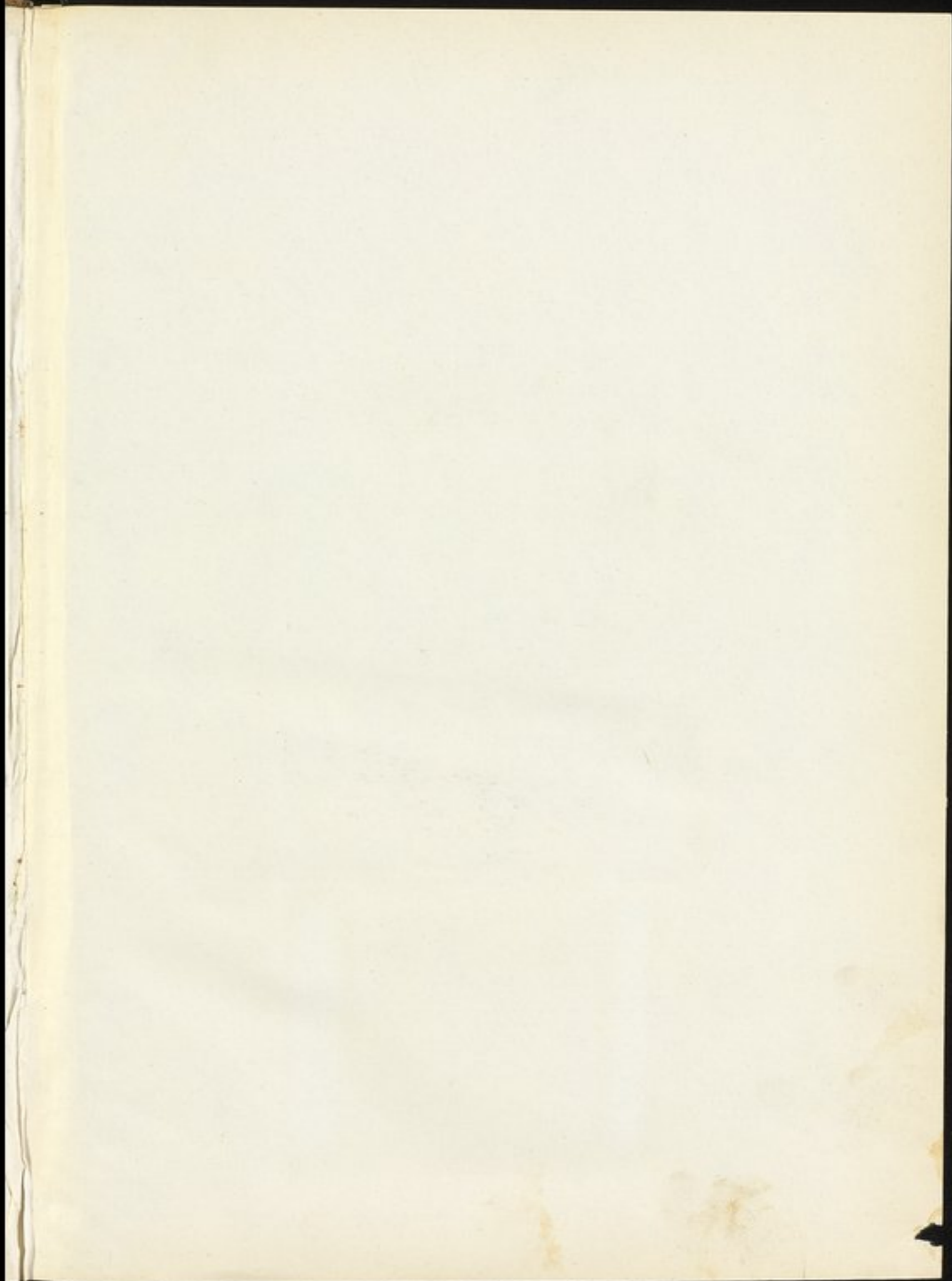
﴿ المسألة الرابعة ﴾ قال الزجاج : الحسرة شدة الندامة حتى يبقى النادم كالحسير من الدواب ، وهو الذي لا منفعة فيه ، يقال حسر فلان يحسر حسرة وحسراً إذا اشتد ندمه على أمر فاته ، وأصل الحسر الكشف . يقال حسر عن ذراعيه أي كشف والحسرة انكشاف عن حال الندامة ، والحسور : الاعياء لأنه انكشاف الحال عما أوجبه طول السفر ، قال تعالى (ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون) والمحسرة المكنتة لأنها تكشف عن الأرض . والطير 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 لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين) وثبت أن المراد بالفجار ههنا الكفار لدلالة هذه الآية عليه

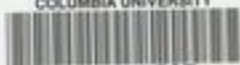
تم الجزء الرابع ، ويليه الجزء الخامس ، وأوله
قوله تعالى «يا أيها الناس كلوا مما في الأرض حلالاً طيباً»

Main body of handwritten text, consisting of several lines of cursive script. The text is mostly illegible due to fading and bleed-through from the reverse side of the page.





COLUMBIA UNIVERSITY



0026814587

893.7K84
DR741
v. 4

JUN 26 1964

