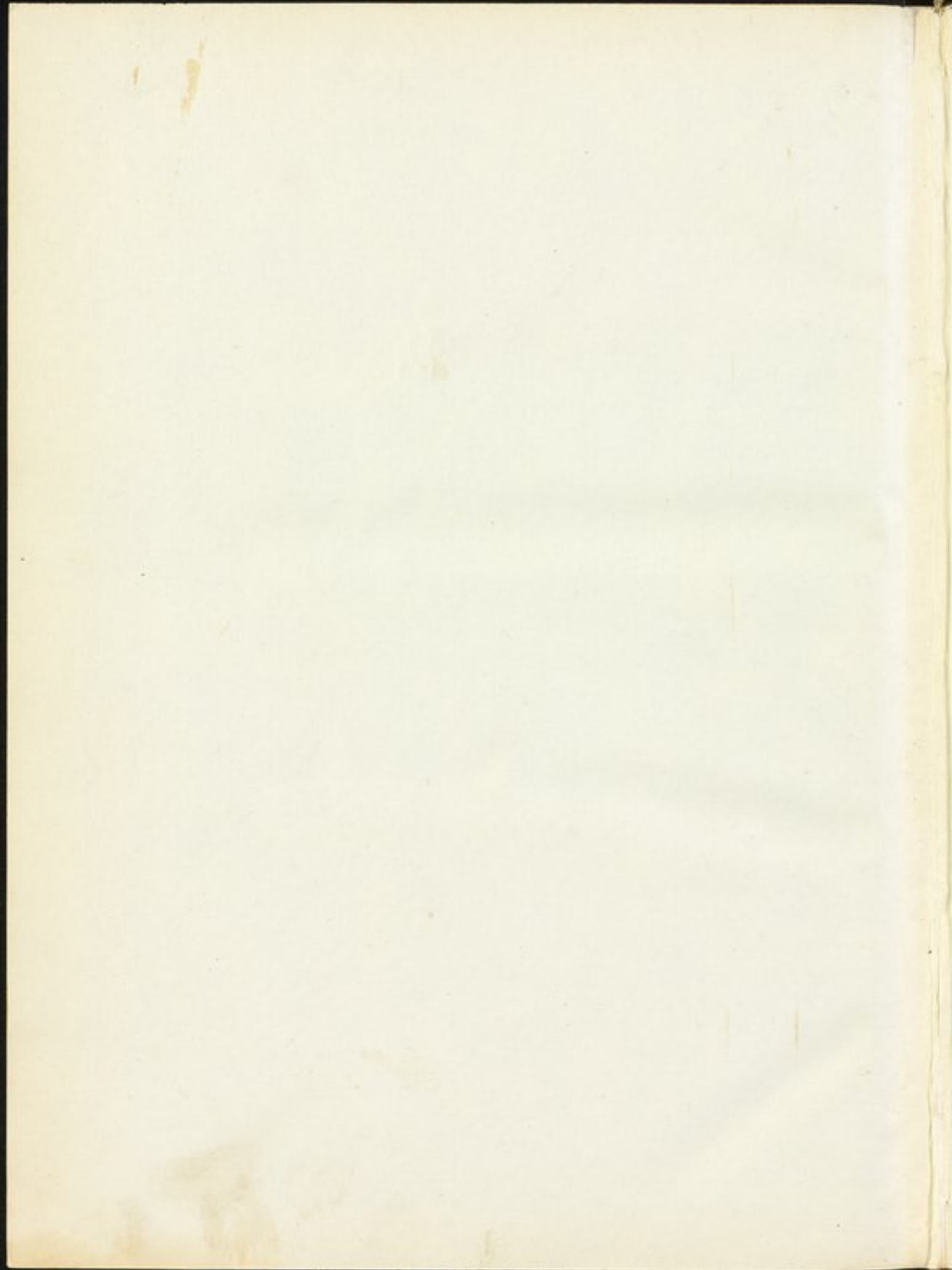




THE LIBRARIES
COLUMBIA UNIVERSITY



VAB. 3136.

(Vol. 3)

التفسير الكبير
للإمام
الشيخ الساري

لجزء الثالث

الطبعة الأولى

١٣٥٤ هجرية - ١٩٣٥ ميلادية

عبد الرحمن محمد

مشاريع الصناديق بميدان الجامع الأزهر
حقوق النقل محفوظة له

طبع بالمطبعة الهيئة المصرية لإدارة عبد الرحمن محمد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

893.7K84
DR 741
v.3

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

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

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

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

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

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

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

(١) يلاحظ أن القول الأول هو قول أبي القاسم البلخي وأبي مسلم الأصفهاني المتقدم ، لكن لم يترن له المصنف رحمه الله تعالى .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

أما النوع الثاني : وهو ما يتعلق بالتبليغ فقد أجمعت الأمة على كونهم معصومين عن الكذب والتحريف فيما يتعلق بالتبليغ وإلا لارتفع الوثوق بالأداء ، واتفقوا على أن ذلك لا يجوز وقوعه منهم عمداً كما لا يجوز أيضاً سهواً ، ومن الناس من جوز ذلك سهواً . قالوا لأن الاحتراز عنه غير ممكن .
وأما النوع الثالث : وهو ما يتعلق بالفتيا فأجمعوا على أنه لا يجوز خطؤهم فيه على سبيل التعمد ، وأما على سبيل السهو فجزوه بعضهم وأباه آخرون ،

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

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

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

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

وسلم وسماه بذى الشهادتين ولو كانت المعصية جائزة على الأنبياء لما جازت تلك الشهادة .

الخامس عشر : قال في حق إبراهيم عليه السلام (إني جاعلك للناس إماماً) والإمام من يؤتم به فأوجب على كل الناس أن يأتوا به فلو صدر الذنب عنه لوجب عليهم أن يأتوا به في ذلك الذنب وذلك يفضى إلى التناقض .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

أما قوله تعالى (وقلنا اهبطوا) ففيه مسائل :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ

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

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

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

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

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

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

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

(١) هكذا في الأصل ولعل الصواب لم يبدء . (٢) معنى العبارة على ما في الأصل غير مفهوم ولعل الصواب . إلا مختاراً .

لا يجوز أن تجب لعود الثواب الذي هو المنافع فقط لأن الفعل لا يجوز أن يجب لأجل جلب المنافع كما لا تجب النوافل بل الأنبياء عليهم السلام لما عصمهم الله تعالى صار أحد أسباب عصمتهم التشديد عليهم في التوبة حالاً بعد حال وإن كانت معاصيهم صغيرة .

(المسألة السادسة) قال الفقيه : أصل التوبة الرجوع كالأوبة يقال توب كما يقال أوب قال الله تعالى (قابل التوب) فقولهم تاب يتوب توباً وتوبةً ومتاباً فهو تائب وتواب كقولهم آب يؤوب أوباً وأوبة فهو آيب وأواب والتوبة لفظة يشترك فيها الرب والعبد فإذا وصف بها العبد فالمعنى يرجع إلى ربه لأن كل عاص فهو في معنى الهارب من ربه فإذا تاب فقد رجع عن هربه إلى ربه فيقال تاب إلى ربه والرب في هذه الحالة كالمعرض عن عبده وإذا وصف بها الرب تعالى فالمعنى أنه يرجع على عبده برحمته وفضله ولهذا السبب وقع الاختلاف في الصلة فقيل في العبد تاب إلى ربه وفي الرب تاب على عبده وقد يفارق الرجل خدمة رئيس فيقطع الرئيس معروفه عنه ثم يراجع خدمته ، فيقال فلان عاد إلى الأمير والأير عاد عليه بإحسانه ومعروفه ، إذا عرفت هذا فنقول : قبول التوبة يكون بوجهين ، أحدهما : أن يثيب عليها الثواب العظيم كما أن قبول الطاعة يراد به ذلك ، والثاني : أنه تعالى يغفر ذنوبه بسبب التوبة .

(المسألة السابعة) المراد من وصف الله تعالى بالتواب المبالغة في قبول التوبة وذلك من وجهين ، الأول أن واحداً من ملوك الدنيا متى جنى عليه إنسان ثم اعتذر إليه فإنه يقبل الاعتذار ثم إذا عاد إلى الجنابة وإلى الاعتذار مرة أخرى فإنه لا يقبله لأن طبعه يمنعه من قبول العذر ، أما الله سبحانه وتعالى فإنه بخلاف ذلك فإنه إنما يقبل التوبة لا لأمر يرجع إلى رقة طبع أو جلب نفع أو دفع ضرر بل إنما يقبلها لمحض الإحسان والتفضل فلو عصى المكلف كل ساعة ثم تاب وبقي على هذه الحالة العمر الطويل لكان الله تعالى يغفر له ما قد سلف ويقبل توبته فصار تعالى مستحقاً للمبالغة في قبول التوبة فوصف بأنه تعالى تواب . الثاني : أن الذين يتوبون إلى الله تعالى فإنه يكثر عددهم فإذا قبل توبة الجميع استحق المبالغة في ذلك ، ولما كان قبول التوبة مع إزالة العقاب يقتضى حصول الثواب وكان الثواب من جهته نعمة ورحمة وصف نفسه مع كونه تواباً بأنه رحيم .

(المسألة الثامنة) في هذه الآية فوائد : إحداها : أنه لا بد وأن يكون العبد مشتغلاً بالتوبة في كل حين وأوان ، لما ورد في ذلك من الأحاديث والآثار ، أما الأحاديث (ا) روى أن رجلاً سأل أمير المؤمنين علياً عليه السلام عن الرجل يذنب ثم يستغفر ثم يذنب ثم يستغفر ثم يذنب ثم يستغفر فقال أمير المؤمنين يستغفر أبداً حتى يكون الشيطان هو الخاسر فيقول لا طاقة لي معه ، وقال علي : كلما قدرت أن تطرحه في ورطة وتتخلص منها فأفدل (ب) وروى أبو بكر الصديق رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يصر من استغفر

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

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

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

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

قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَمَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ
عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

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

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

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

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

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

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

(المسألة الثالثة) في « الهدى » وجوه (أحدها) المراد منه كل دلالة وبيان فدخل فيه دليل العقل وكل كلام ينزل على نبي ، وفيه تنبيه على عظم نعمة الله تعالى على آدم وحواء فكأنه قال وإن أهبطنكم من الجنة إلى الأرض فقد أنعمت عليكم بما يؤدبكم مرة أخرى إلى الجنة مع الدوام الذي لا ينقطع . قال الحسن : لما أهبط آدم عليه السلام إلى الأرض أوحى الله تعالى إليه يا آدم أربيع خصال فيها كل الأمر لك ولولدك واحدة لي وواحدة لك وواحدة بيني وبينك وواحدة بينك وبين الناس . أما التي لي فتعبدني لا تشرك بي شيئاً ، وأما التي لك فإذا عملت نلت أجرتك ، وأما التي بيني وبينك فعليك الدعاء وعلى الإجابة ، وأما التي بينك وبين الناس فإن تصحهم بما تحب أن يصحبوك به (وثانيها) ماروى عن أبي العالية أن المراد من الهدى الأنبياء وهذا إنما يتم لو كان المخاطب بقوله (فإما يأتينكم مني هدى) غير آدم وهم ذريته وبالجملة فهذا التأويل يوجب تخصيص المخاطبين بذرية آدم وتخصيص الهدى بنوع معين وهو الأنبياء من غير دليل دل على هذا التخصيص .

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

وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

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

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

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

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

القول في النعم الخاصة ببني اسرائيل

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

السؤال الأول : لو كان الأمر كما قلتم فكيف يجوز من جماعتهم جرده ؟ والجواب من وجهين : الأول : أن هذا العلم كان حاصلًا عند العلماء بكتبهم لئلا لم يكن لهم العدد الكثير فجاز منهم كتبهم . الثاني : أن ذلك النص كان نصاً خفياً لاجلياً فجاز وقوع الشكوك والشبهات فيه .

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

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

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

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

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

من خزف ورأيت حجراً يقطع من غير قاطع وصك رجل ذلك الصنم ودقها دقا شديداً ففتت الصنم كله حديده ونحاسه وفضته وذهبه وصارت رفاتاً وعصفت بها الرياح فلم يوجد لها أثر وصار ذلك الحجر الذي صك ذلك الرجل من ذلك الصنم جبلاً عالياً امتلأت به الأرض فهذا رؤياك أيها الملك. وأما تفسيرها فأنت الرأس الذي رأيت من الذهب ويقوم بمدك مملكة أخرى دونك والمملكة الثالثة التي تشبه النحاس تسيطر على الأرض كلها، والمملكة الرابعة تكون قوتها مثل الحديد، وأما الرجل التي كان بعضها من خزف فإن بعض المملكة يكون عزيزاً وبعضها يكون ذليلاً وتكون كلمة الملك متفرقة ويقوم إله السماء في تلك الأيام بمملكة أبدية لا تتغير ولا تزول وإنها تزبل جميع الممالك وسلطانها يبطل جميع السلاطين وتقوم هي إلى الدهر الدهر فهذا تفسير الحجر الذي رأيت أنه يقطع من جبل بلا قاطع حتى دق الحديد والنحاس والخزف والله أعلم بما يكون في آخر الزمان. فهذه هي البشارات الواردة في الكتب المتقدمة بمبعث رسولنا محمد ﷺ أما قوله تعالى (أوف بعهدكم) فقالت المعتزلة: ذلك العهد هو ما دل العقل عليه من أن الله تعالى يجب عليه إيصال الثواب إلى المطيع وصح وصف ذلك الوجوب بالعهد لأنه بحيث يجب الوفاء به فكان ذلك أوكد من العهد بالإيجاب بالنذر واليمين. وقال أصحابنا: إنه لا يجب للعبد على الله شيء، وفي هذه الآية ما يدل على ذلك لأنه تعالى لما قدم ذكر النعم، ثم رتب عليه الأمر بالوفاء بالعهد دل على أن تلك النعم السالفة توجب عهد العبودية، وإذا كان كذلك كان أداء العبادات أداءً لما وجب بسبب النعم السالفة وأداء الواجب لا يكون سبباً لواجب آخر، فثبت أن أداء التكليف لا يوجب الثواب فبطل قول المعتزلة بل التفسير الحق من وجهين: الأول: أنه تعالى لما وعد بالثواب وكل ما وعد به استحاله أن لا يوجد، لأنه لو لم يوجد لا تقلب خبره الصدق كذباً والكذب عليه محال، والمفضى إلى المحال محال فكان ذلك واجب الوقوع فكان ذلك آكد مما ثبت باليمين والنذر، الثاني: أن يقال العهد هو الأمر والعهد يجوز أن يكون مأموراً إلا أن الله تعالى لا يجوز أن يكون مأموراً لكنه سبحانه وتعالى جرى في ذلك على موافقة اللفظ كقوله (يخادعون الله وهو خادعهم، ومكروا ومكر الله) وأما قوله (وإياي فارهبون) فاعلم أن الرهبة هي الخوف قال المتكلمون: الخوف منه تعالى هو الخوف من عقابه وقد يقال في المكلف إنه خائف على وجهين: أحدهما مع العلم والآخر مع الظن، أما العلم فإذا كان على يقين من أنه أتى بكل ما أمر به واحترز عن كل ما نهى عنه فإن خوفه إنما يكون عن المستقبل، وعلى هذا نصف الملائكة والأنبياء عليهم السلام بالخوف والرهبة قال تعالى (يخافون ربهم من فوقهم) وأما الظن فإذا لم يقطع بأنه فعل المأمورات واحترز عن المنهيات فيخاف أن لا يكون من أهل الثواب، واعلم أن كل من كان خوفه في الدنيا أشد كان أمنه يوم القيامة أكثر وبالعكس. روى « أنه ينادى مناد يوم القيامة وعزتي وجلالي إني لا أجمع على عبدي خوفين ولا أمنين من أمنني في الدنيا خوفته يوم القيامة ومن خافني في الدنيا أمنته يوم

وَأَمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ
وَلَا تَشْتَرُوا بِأَيِّ ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ

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

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

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

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

وَلَا تَلْبَسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٤٢﴾

الثاني: أنه كان يجوز لهم الكفر إذ لم يكونوا أولاً، والجواب من وجوه: أحدها: أنه ليس في ذكر ذلك الشيء دلالة على أن ما عداه بخلافه، وثانيها: أن في قوله (وَأَمَنُوا بِمَا أَنْزَلَتْ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ) دلالة على أن كفرهم أولاً وآخره محذور، وثالثها: أن قوله (ارْفَعِ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا) لا يدل على وجود عمد لا يرونها، وقوله (وَقَتْلِهِمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ) لا يدل على وقوع قتل الأنبياء بحق. وقوله عقيب هذه الآية (وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا) لا يدل على إباحة ذلك بالثمن الكثير، فكذا ههنا، بل المقصود من هذه السياقة استعظام وقوع الجحد والإنكار ممن قرأ في الكتب نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم صفته، ورابعها: قال المبرد: هذا الكلام خطاب لقوم خوطبوا به قبل غيرهم فقبل لهم لا تكفروا بمحمد فإنه سيكون بعدكم الكفار فلا تكونوا أتم أول الكفار لأن هذه الأولوية موجبة لمزيد الإثم وذلك لأنهم إذا سبقوا إلى الكفر فإما أن يقتدى بهم غيرهم في ذلك الكفر أو لا يكون كذلك، فإن اقتدى بهم غيرهم في ذلك الكفر كان لهم وزر ذلك الكفر ووزر كل من كفر إلى يوم القيامة وإن لم يقتدى بهم غيرهم اجتمع عليهم أمران، أحدهما: السبق إلى الكفر، والثاني: التفرد به، ولا شك في أنه منقصة عظيمة فقوله (وَلَا تَكُونُوا أُولَ كَافِرٍ بِهِ) إشارة إلى هذا المعنى.

أما قوله (وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا) فقد بينا في قوله (أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهَدْيِ) أن الاشتراء يوضع موضع الاستبدال فكذا الثمن يوضع موضع البدل عن الشيء والعوض عنه فإذا اختير على ثواب الله شيء من الدنيا فقد جعل ذلك الشيء ثمناً عند فاعله. قال ابن عباس رضي الله عنهما: إن رؤساء اليهود مثل كعب بن الأشرف وحي بن أخطب وأمثالهما كانوا يأخذون من فقراء اليهود الهدايا وعلووا أنهم لو اتبعوا محمداً لانقطع عنهم تلك الهدايا فأصروا على الكفر لئلا ينقطع عنهم ذلك القدر المحقر، وذلك لأن الدنيا كلها بالنسبة إلى الدين قليلة جداً فنسبتها إليه نسبة المتناهي إلى غير المتناهي، ثم تلك الهدايا كانت في نهاية القلة بالنسبة إلى الدنيا، فالقليل جداً من القليل جداً أي نسبة له إلى الكثير الذي لا يتناهى؟ واعلم أن هذا النهي صحيح سواء كان فيهم من فعل ذلك أو لم يكن، بل لو ثبت أن علماءهم كانوا يأخذون الرشا على كتبهم أمر الرسول صلى الله عليه وسلم وتحريف ما يدل على ذلك من التوراة كان الكلام أبين، وأما قوله (وَلَا يَأِي فَاتَقُونَ) فيقرب معناه مما تقدم من قوله (وَلَا يَأِي فَارْهَبُونَ) والفرق أن الرهبة عبارة عن الخوف، وأما الاتقاء فإنما يحتاج إليه عند الجرم بحصول ما يتقى منه فكأنه تعالى أمرهم بالرهبه لأجل أن جواز العقاب قائم، ثم أمرهم بالتقوى لأن تعين العقاب قائم.

قوله تعالى (وَلَا تَلْبَسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ)

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاٰكِعِينَ ﴿٤٣﴾

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

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

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

قوله تعالى (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين)

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

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

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

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

عليك مثل الذي صليت فاعتصمى عينا فان لجنب المرء مضطجعا

وقال آخر :

وقابلها الریح في دنها وصلی علی دنها وارتم

وقال بعضهم : الأصل فيها اللزوم قال الشاعر :

لم أكن من جناتها علم الله وإني بجرها اليوم صالى

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

أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[يا أيها الرجل المعلم غيره هلا لنفسك كان ذا التعليم
تصف الدواء لذى السقام وذى الضنا كما يصح به وأنت سقيم]
أبدأ بنفسك فانها عن غيبها فاذا انتهت عنه فأنت حكيم
فهناك يقبل إن وعظت ويقتدى بالرأى منك وينفع التعليم

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

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

إن بيتاً أنت ساكنه غير محتاج إلى السرج

قوله سبحانه وتعالى ﴿ واستعينوا بالصبر والصلاة وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين ، الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم وأنهم إليه راجعون ﴾ في الآية مسائل :

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

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

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

فأرسلته مستيقن الظن أنه مخالط ما بين الشراسيف خائف

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

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

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

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

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

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

مسبوق بالكون عنده . فدللت هذه الآية على كون الأرواح قديمة وأنها كانت موجودة في عالم الروحانيات والجواب عنها قد حصل بناء على ما تقدم .

قوله تبارك وتعالى ﴿ يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأني فضلتكم على العالمين ﴾ .

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

البحث الأول : قال ابن زيد : أراد به المؤمنين منهم لأن عصاتهم مسخروا قردة وخنازير على

يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون

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

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

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

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

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

(١) لم يذكر في الأصول حتى بأيدنا في هذا الموضع شيء مما أشار إليه المصنف رحمه الله تعالى (المصحح)

بأشد الصفات وأعظمها تهويلاً ، وذلك لأن العرب إذا دفع أحدهم إلى كرهية وحاولت أعوانه دفاع ذلك عنه بذلت ما في نفوسها الآية من مقتضى الحية فذبت عنه كما يذب الوالد عن ولده بغاية قوته فإن رأى من لا طاقة له بممانعته عاد بوجوه الضراعة وصنوف الشفاعة لمحاول بالمللانية ما قصر عنه بالمخاشنة فإن لم تغن عنه الحاللتان من الخشونة والليان لم يبق بعده إلا فداء الشيء بمثله ، إما مال أو غيره وإن لم تغن عنه هذه الثلاثة تعطل بما يرجوه من نصر الاخلاء والاخوان فأخبر الله سبحانه أنه لا يفتنى شيء من هذه الأمور عن المجرمين في الآخرة . ببق على هذا الترتيب سؤالان :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يَدَّبْحُونَ أَبْنَاءَكُمْ
وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكَ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ «٤٩»

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

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

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

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

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

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

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

إذا ما الملك سام الناس خسفاً أينا أن نقر الخسف فينا

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

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

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

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

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

في مقابلة النساء إذ النساء هن البالغات ، وكذا المراد من الأبناء هم الرجال البالغون قالوا إنه كان يأمر بقتل الرجال الذين يخاف منهم الخروج عليه والتجمع لإفساد أمره . وأكثر المفسرين على أن المراد بالآية الأطفال دون البالغين ، وهذا هو الأولى لوجوه (الأول) حملا للفظ الأبناء على ظاهره (الثاني) أنه كان يتعذر قتل جميع الرجال على كثرتهم (الثالث) أنهم كانوا محتاجين إليهم في استعماهم في الصنائع الشاقة (الرابع) أنه لو كان كذلك لم يكن لإلقاء موسى عليه السلام في التابوت حال صغره معنى أما قوله وجب حمله على الرجال ليكون في مقابلة النساء ففيه جوابان : (الأول) أن الأبناء لما قتلوا حال الطفولية لم يصيروا رجالا فلم يحز إطلاق اسم الرجال عليهم أما البنات لما لم يقتلن بل وصلن إلى حد النساء جاز إطلاق اسم النساء عليهن (الثاني) قال بعضهم المراد بقوله (ويستحيون نساءكم) أي يفتشرون حياء المرأة أي فرجها هل بها حمل أم لا ، وأبطل ذلك بأن ما في بطونهن إذا لم يكن للعيون ظاهراً لم يعلم بالفتيش ولم يوصل إلى استخراجها باليد .

(البحث الرابع) في سبب قتل الأبناء ذكروا فيه وجوهاً . أحدها : قول ابن عباس رضي الله عنهما أنه وقع إلى فرعون وطبقته ما كان الله وعد إبراهيم أن يجعل في ذريته أنبياء وملوكا يخافوا ذلك وانفقت كلمتهم على إعداد رجال معهم السفار يطوفون في بني إسرائيل فلا يجدون مولوداً ذكراً إلا ذبحوه فلما رأوا أن كبارهم يموتون وصغارهم يذبحون خافوا الفناء فحينئذ لا يجدون من يباشر الأعمال الشاقة فصاروا يقتلون عاماً دون عام (وثانيها) قول السدي : إن فرعون رأى ناراً أقبلت من بيت المقدس حتى اشتمت على بيوت مصر فأحرق القبط وترك بني إسرائيل فدعا فرعون الكهنة وسألهم عن ذلك ؟ فقالوا يخرج من بيت المقدس من يكون هلاك القبط على يده ، وثالثها : أن المنجمين أخبروا فرعون بذلك وعينوا له السنة فلماذا كان يقتل أبناءهم في تلك السنة والأقرب هو الأول لأن الذي يستفاد من علم التعبير وعلم النجوم لا يكون أمراً مفصلاً وإلا قدح ذلك في كون الإخبار عن الغيب معجزاً بل يكون أمراً بجملاً والظاهر من حال العاقل أن لا يقدم على مثل هذا الأمر العظيم بسببه ، فإن قيل إن فرعون كان كافراً بالله فكان بأن يكون كافراً بالرسول أولى ، وإذا كان كذلك فكيف يمكن أن يقدم على هذا الأمر العظيم بسبب إخبار إبراهيم عليه السلام عنه . قلنا لعل فرعون كان عارفاً بالله وبصدق الأنبياء إلا أنه كان كافراً ككفر الجحود والعناد أو يقال إنه كان شاكاً متحيراً في دينه وكان يجوز صدق إبراهيم عليه السلام فأقدم على ذلك الفعل احتياطاً .

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

وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ﴿٥٠﴾

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

جزى الله بالإحسان ما فعلا بكم وأبلاهما خير البلاء الذي يبلو

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

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

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

(البحث الأول) روى أنه تعالى لما أراد إغراق فرعون والقبط وبلغهم الحال في معلوم الله أنه لا يؤمن أحد منهم أمر موسى عليه السلام بنى إسرائيل أن يستعيروا حلى القبط ، وذلك لغرضين . أحدهما : ليخرجوا خلفهم لأجل المسال ، والثاني : أن تبقى أموالهم في أيديهم ثم نزل جبريل عليه السلام بالعشي وقال لموسى : أخرج قرك ليلا ، وهو المراد من قوله (وأرحينا إلى موسى أن أسر بعبادي) وكانوا ستمائة ألف نفس لأنهم كانوا اثني عشر سبطاً كل سبط خمسون ألفاً فلما خرج موسى عليه السلام بنى إسرائيل بلغ ذلك فرعون فقال لا تتبعهم حتى يصيح الديك (قال الراوى) فوالله ما صاح ليكته ديك فلما أصبحوا دعا فرعون بشاة فدبحتم ثم قال لا أفرغ من تناول كبده هذه الشاة حتى يجتمع إلى ستمائة ألف من القبط ، وقال قتادة : اجتمع إليه ألف ألف

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

البحث الأول : إنما ذكر لفظه (ثم) لأنه تعالى لما وعد موسى حضور الميقات لإنزال التوراة عليه بحضرة السبعين ، وأظهر في ذلك درجة موسى عليه السلام وفضيلة بنى إسرائيل ليكون ذلك تقيهاً للحاضرين على علو درجاتهم وتعريفاً للغائبين وتكلمة للدين ، كان ذلك من أعظم النعم فلما أتوا عقيب ذلك بأقبح أنواع الجهل والكفر كان ذلك في محل التعجب فهو كمن يقول إني أحسنت إليك وفعلت كذا وكذا ، ثم إنك تقصدني بالسوء والإيذاء .

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

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

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

أما قوله تعالى (وأنتم ظالمون) ففيه أبحاث :

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

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

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

وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿٥٣﴾

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

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

قوله تعالى ﴿ وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾

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

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

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

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

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

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

طبا ، فلما عبدوا العجل كانوا قد أضروا بأنفسهم لأن ما يؤدي إلى ضرر الأبد من أعظم الظلم ، ولذلك قال تعالى (إن الشرك لظلم عظيم) لكن هذا الظلم من حقه أن يقيد لثلاث يومه إطلاقه إنه ظلم الغير لأن الأصل في الظلم ما يتمدى ، فلذلك قال (إنكم ظلمتم أنفسكم) .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

متناه ، وضرر الآخرة غير متناه ، ولأن الموت لا بد واقع فليس في تحمل القتل إلا التقديم والتأخير ، وأما الخلاص من العقاب والفوز بالثواب فذاك هو الغرض الأعظم .
أما قوله تعالى (فتاب عليكم) ففيه محذوف ثم فيه وجهان : أحدهما : أن يقدر من قول موسى عليه السلام كأنه قال : فإن فعلتم فقد تاب عليكم ، والآخر : أن يكون خطاباً من الله لهم على طريقة الالتفات فيكون التقدير ففعلتم ما أمركم به موسى فتاب عليكم بارئكم .
وأما معنى قوله تعالى (فتاب عليكم إنه هو التواب الرحيم) فقد تقدم في قوله (فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم) .

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

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

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

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

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

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

أما قوله تعالى (فأخذتكم الصاعقة) ففيه أبحاث :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

فأنزلنا على الذين ظلموا رجزاً من السماء بما كانوا يفسقون ﴿٥٩﴾ .

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

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

أما قوله تعالى (وادخلوا الباب سجداً) ففيه بحثان :

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

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

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

صبر جميل فكلانا مبتلى

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

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

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

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

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

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

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

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

أما قوله تعالى (فأنزّلنا على الذين ظلموا رجزاً من السماء) ففيه بحثان :

(الأول) أن في تكرير (الذين ظلموا) زيادة في تقييح أمرهم وإيذاناً بأن إنزال الرجز عليهم لظلمهم . الثاني : أن الرجز هو العذاب والدليل عليه قوله تعالى (ولما وقع عليهم الرجز) أى العقوبة ، وكذا قوله تعالى (لئن كشفت عنا الرجز) وذكر الزجاج أن الرجز والرجز معناهما واحد وهو العذاب .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

قوله تعالى (وإذ استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عيناً قد علم كل أناس مشربهم كلوا واشربوا من رزق الله ولا تعثوا في الأرض مفسدين) قراءة العامة اثنتا عشرة بسكون الشين على التخفيف وقراءة أنى جمعفر بكسر الشين ، وعن بعضهم بفتح الشين ، والوجه هو الأول لأنه أخف وعليه أكثر القراء ، واعلم أن هذا هو الإنعام التاسع من الإنعامات المحدودة على بني إسرائيل وهو جامع لنعم الدنيا والدين ، أما في الدنيا فلأنه تعالى أزال عنهم الحاجة الشديدة إلى الماء ولولاه لهلكوا في التيه ، كما لولا إنزاله المن والسلى لهلكوا ، فقد قال تعالى (وما جعلناهم جسداً لا يأكلون الطعام) وقال (وجعلنا من الماء كل شيء حي) بل الإنعام بالماء في التيه أعظم من الإنعام بالماء المعتاد لأن الإنسان إذا اشتدت حاجته إلى الماء في المفازة وقد اندست عليه أبواب الرجاء لكونه في مكان لا ماء فيه ولا نبات فاذا رزقه الله الماء من حجر ضرب بالعصا فانشق واستقى منه علم أن هذه النعمة لا يكاد يعدلها شيء من النعم ، وأما كونه من نعم الدين فلأنه من أظهر الدلائل على وجود الصانع وقدرته وعلمه ومن أصدق الدلائل على صدق موسى عليه السلام ، وههنا مسائل :

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

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

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

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

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

(المسألة الرابعة) الفاء في قوله (فانفجرت) متعلقة بمحذوف أي فاضرب فانفجرت أو

فإن ضربت فقد انفجرت . بقي هنا سوالات :

(السؤال الأول) هل يجوز أن يأمره الله تعالى بأن يضرب بعصاه الحجر فينفجر من

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

تَنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقَتَائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي
هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ أَهْبَطُوا مَصْرًا فَإِن لَّكُمْ مَا سَأَلْتُمْ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ
وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ
وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿٦١﴾

ذلك الرزق مباحا وحراما وإنه غير جائز .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الحفظ كالودائع بل المراد أن أجرهم متيقن جار مجرى الحاصل عند ربهم .

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

قوله تعالى ﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ ، ثم تَوَلَّيْتُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَلَوْلَا فَضْلُ وَرَحْمَتِهِ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٦٤﴾ .
اعلم أن هذا هو الإنعام العاشر وذلك لأنه تعالى إنما أخذ ميثاقهم لمصلحتهم فصار ذلك من إنعامه عليهم .

أما قوله تعالى (وإذ أخذنا ميثاقكم) ففيه بحثان :

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

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

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

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

داني جناحيه من الطور فر تقضى البازي إذا البازي كسر

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

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

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

وأما قوله تعالى (واذكروا ما فيه) أى احفظوا ما في الكتاب وادرسوه ولا تنسوه ولا تغفلوا عنه . فان قيل هلا حملتموه على نفس الذكر ؟ قلنا لأن الذكر الذى هو ضد النسيان من فعل الله تعالى فكيف يجوز الأمر به . فأما إذا حملناه على المدارس فلا إشكال .
أما قوله تعالى (لعلمكم تتقون) أى لى تتقوا ، واحتج الجبائى بذلك على أنه تعالى أراد فعل الطاعة من الكل ، وجوابه ما تقدم .

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

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

وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ آعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً
خَاسِيْنَ ﴿٦٥﴾ فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ ﴿٦٦﴾

الصلاة والسلام من الكتاب وجودهم لحقه وحالهم في كتابهم ونبههم ماذا كر والله أعلم .

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

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

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

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

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

العقوبة فلما طال الهد استسن الأبناء بسنة الآباء واتخذوا الأموال فشى اليهم طوائف من أهل المدينة الذين كرهوا الصيد يوم السبت ونهوا فلم ينتهوا وقالوا نحن في هذا العمل منذ زمان فما زادنا الله به إلا خيراً ، فقيل لهم لا تغفروا فر بما نزل بكم العذاب والهلاك فأصبح القوم وهم فردة خاسثون فكشوا كذلك ثلاثة أيام ثم هلكوا .

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

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

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

أما قوله تعالى (فقلنا لهم كونوا فردة خاسثين) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال صاحب الكشاف (فردة خاسثين) خبر أى كونوا جامعين بين القرذية والحسوء ، وهو الصغار والطرود .

(المسألة الثانية) قوله تعالى (كونوا فردة خاسثين) ليس بأمر لأنهم ما كانوا قادرين على أن يقبلوا أنفسهم على صورة القرذة بل المراد منه سرعة التكوين كقوله تعالى (إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) وكقوله تعالى (قالتا أتينا طائفتين) والمعنى أنه تعالى لم يعجزه ما أراد إنزاله من العقوبة بهؤلاء بل لما قال لهم (كونوا فردة خاسثين صاروا) كذلك أى لما أراد

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

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

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

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

(السؤال الثاني) أولئك القردة بقوا أو أفنهم الله، وإن قلنا إنهم بقوا فهذه القردة التي في زماننا هل يجوز أن يقال إنها من نسل أولئك المسوخين أم لا؟. الجواب الكل جائز عقلاً إلا أن الرواية عن ابن عباس أنهم ما مكثوا إلا ثلاثة أيام ثم هلكوا.

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

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

وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوعًا
 قَالِ اعْوِذْ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٦٧﴾ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ
 قَالِ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بَكْرٌ عَوَّانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَافْعَلُوا
 مَا تُؤْمَرُونَ ﴿٦٨﴾ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا
 بَقَرَةٌ صَفْرَاءٌ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ ﴿٦٩﴾ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ

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

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

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

إِنَّ الْبَقْرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ ﴿٧٠﴾ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقْرَةٌ
 لَا ذَلُولَ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَا شِيَةَ فِيهَا قَالُوا الْآنَ جِئْتَ
 بِالْحَقِّ فَذَبْحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ ﴿٧١﴾ وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ
 مُخْرِجُ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٧٢﴾ فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بَعْضَهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى
 وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٧٣﴾

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

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

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

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

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

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

أما قوله تعالى (قالوا أنتخذنا هزوا) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرىء (هزوا) بالضم وهزوا بسكون الزاى نحو كفوا وكفء وقرأ حفص (هزوا) بالضميتين والواو وكذلك كفوا .

(المسألة الثانية) قال الفصيح قوله تعالى (قالوا أنتخذنا هزوا) استفهام على معنى الإنكار والهزء يجوز أن يكون فى معنى المهزوء به كما يقال كان هذا فى علم الله أى فى معلومه والله رجاؤنا أى مرجونا ونظيره قوله تعالى (فاتخذتموهم سخريا) قال صاحب الكشاف (أنتخذنا هزوا) أتجملنا مكان هزء أو أهل هزء أو مهزوا بنا والهزء نفسه فرط الاستهزاء .

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

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

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

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

واعلم أن هذا القول من موسى عليه السلام يدل على أن الاستهزاء من الكبائر العظام وقد سبق تمام القول فيه فى قوله تعالى (قالوا إنما نحن مستهزئون ، الله يستهزى بهم) .

واعلم أن القوم سألوا موسى عليه السلام عن أمور ثلاثة مما يتعلق بالبقرة :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(١) في هذا الخبر إبطال للحكمة في ذبح البقرة وحرب القتل ببعضها لبطش القاتل لأن في الأربعين سنة تكون الجنة قد انتفت وتغيرت وثلاثت والقوم قد فن منهم ناس وهذا إضعاف لمعجزة موسى إذ الشأن في المعجزة أن تظهر نمرتها عن قرب . وإلا فإن كثيراً من حوادث القتل المشابهة لهذه المسألة تقع الآن في مصر ويكشف القناع عنها في الأيام البهيرة بل في الساعات .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(المسألة الرابعة) اختلفوا في أن ذلك البعض الذي ضربوا القتيل به ما هو ؟ والاقرب أنهم كانوا مخيرين في أبعاض البقرة لأنهم أمروا بضرب القتيل ببعض البقرة وأي بعض من أبعاض البقرة ضربوا القتيل به فانهم كانوا يمثلين لمقتضى قوله (اضربوه ببعضها) والإتيان بالمأمور به يدل على الخروج عن العهدة على ما ثبت في أصول الفقه وذلك يقتضى التخيير . واختلفوا في البعض الذي ضرب به القتيل فقيل لسأها وقيل فذها اليمنى وقيل ذنبها وقيل العظم الذي يلي العضروف وهو أصل الأذان وقيل البضعة بين الكتفين ، ولا شك أن القرآن لا يدل عليه فان ورد خبر صحيح قبل وإلا وجب السكوت عنه .

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

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

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

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

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

أما قوله تعالى (لعلمكم تعقلون) ففيه بحثان :

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

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

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

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

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

اعلم أن قوله تعالى ﴿ ثم قست قلوبكم من بعد ذلك ﴾ فيه مسائل :
﴿ المسألة الأولى ﴾ الشىء الذى من شأنه بأصل ذاته أن يقبل الأثر عن شىء آخر ثم إنه عرض لذلك القابل ما لاجله صار بحيث لا يقبل الأثر فيقال لذلك القابل إنه صار صلباً غليظاً قاسياً فالجسم من حيث إنه جسم يقبل الأثر عن الغير إلا أن صفة الحجرية لما عرضت للجسم صار

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

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

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

أما قوله تعالى (أو أشد قسوة) ففيه مسائل :

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

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

فوالله ما أدري أسلى تغولت أم القوم أو كل إلى حبيب
قالوا أراد بل كل (وسادسها) أنه على حد قولك ما أكل الإحلو أو حامضاً أى طعمى لا يخرج
عن هذين بل يتردد عليهما وبالجملة فليس الغرض إيقاع التردد بينهما بل نفي غيرهما (وسابعها)
أن «أو» حرف إباحة كأنه قيل بأى هذين شبهت قلوبهم كان صدقاً كقولك : جالس الحسن
أو ابن سيرين أى أيهما جالست كنت مصيباً ولو جالستهما معاً كنت مصيباً أيضاً .

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

(المسألة الرابعة) قال القاضى إن كان تعالى هو الخالق فيهم الدوام على ما م عليه من الكفر
فكيف يحسن ذمهم بهذه الطريقة ولو أن موسى عليه السلام خاطبهم فقالوا له إن الذى خلق
الصلابة في الحجارة هو الذى خلق في قلوبنا القسوة والخالق في الحجارة انفجار الأنهار هو القادر
على أن ينقلنا عما نحن عليه الكفر بخلق الإيمان فينا ، فإذا لم يفعل فعذرنا ظاهر لكأن
حجبتهم عليه أو كد من حجته عليهم ، وهذا النمط من الكلام قد تقدم تقريراً وتفريفاً
مراراً وأطواراً .

(المسألة الخامسة) إنما قال (أشد قسوة) ولم يقل أفسى لأن ذلك أدل على فرط القسوة
ووجه آخر وهو أن لا يقصد معنى الأفسى ولكن قصد وصف القسوة بالشدة كأنه قيل اشتدت
قسوة الحجارة وقلوبهم أشد قسوة وقرئ «قسارة» وترك ضمير المفضل عليه لعدم الإلباس

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

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

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

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

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

بخيل تضل البلق من حجراته ترى الآكم فيه سجداً للحوافر

وقول جرير : لما أتى خبر الزبير تضععت سور المدينة والجبال الخشع

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

أما قوله تعالى (ثم يحرفونه) ففيه مسائل:

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

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

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

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

delete

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

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

أما قوله تعالى (من بعد ما عقلوه) فالمراد أنهم علموا بصحته وفساد ما خلقوه فكانوا معادين مقدسين على ذلك بالعمد فلأجل ذلك يجب أن يحمل الكلام على أنهم العلماء منهم وأنهم فعلوا ذلك لضرب من الأغراض على ما بينه الله تعالى من بعد فى قوله تعالى (واشتروا به ثمناً قليلاً) وقال تعالى (يعرفونه كما يعرفون أبناءهم) ويجب أن يكون فى عددهم قلة لأن الجمع العظيم لا يجوز عليهم كتمان ما يعتقدون لأننا إن جوزنا ذلك لم يعلم المحقق من المبطل وإن كثر العدد .

أما قوله تعالى (وهم يعلمون) فلقاتل أن يقول : قوله تعالى (عقلوه وهم يعلمون) تكرار

وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمِنًا وَإِذَا خَلَا بِبَعْضِهِمْ إِلَى بَعْضٍ قَالُوا
 أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٧٦﴾ أَوَلَا
 يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسْرُونَ وَمَا يُعْلِنُونَ ﴿٧٧﴾

لا فائدة فيه . أجاب الففال عنه من وجهين ، الأول : من بعد ما عقلاوا مراد الله فأولوه تأويله فاسداً يعلمون أنه غير مراد الله تعالى . الثاني أنهم عقلاوا مراد الله تعالى ، وعلموا أن التأويل الفاسد يكسبهم الوزر والعقوبة من الله تعالى ، ومتى تعمدوا التحريف مع العلم بما فيه من الوزر كانت قسوتهم أشد وجرايمهم أعظم ، ولما كان المقصود من ذلك تسلية الرسول عليه الصلاة والسلام وتصويره على عنادهم فكلموا كان عنادهم أعظم كان ذلك في التسلية أقوى ، وفي الآية مسألتان :

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

قوله تعالى (وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلا بعضهم إلى بعض قالوا أتحدثونهم بما فتح الله عليكم ليحاجوكم به عند ربكم أفلا تعقلون ، أولا يعلمون أن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون) .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

حلفت يميناً غير ذى مشنوية ولا علم إلا حسن ظن بغائب

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

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

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

وَقَالُوا لَنْ نَمْسَنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً قُلْ أَتَّخِذُهُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ

يُخْلَفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٨٠﴾

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

قوله تعالى ﴿ وقالوا لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة قل أتخذتم عند الله عهداً فلن يخلف الله عهده أم تقولون على الله ما لا تعلمون ﴾

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

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

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

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

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

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

(المسألة الأولى) العهد في هذا الموضع يجري مجرى الوعد والخبر ، وإنما سمي خبره سبحانه عهداً لأن خبره سبحانه أوكد من العهد المؤكدة من باب القسم والنذر فالعهد من الله لا يكون إلا بهذا الوجه .

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

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

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

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

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

خَالِدُونَ ﴿٨١﴾

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

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

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

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

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

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

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

(١) الرواية المشهورة أنه عليه الصلاة والسلام أنكروا عليه قوله هذا وقال له ، ما أجهك بلنة قومك ما لما لا يعقل ،

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الحجة الخامسة : أن تتمسك بعمومات الوعد وهي كثيرة في القرآن ثم نقول : لما وقع التعارض فلا بد من الترجيح أو من التوفيق ، والترجيح معناه من وجوه : (أحدها) أن عمومات الوعد أكثر والترجيح بكثرة الأدلة أمر معتبر في الشرع وقد دللنا على صحته في أصول الفقه ، و (ثانيها) أن قوله تعالى (إن الحسنات يذهبن السيئات) يدل على أن الحسنات إنما كانت مذهباً للسيئة لكونها حسنة على ما ثبت في أصول الفقه فوجب بحكم هذا الإيماء أن تكون كل حسنة مذهباً لكل سيئة ترك العمل به في حق الحسنات الصادرة من الكفار فإنها لا تذهب سيئاتهم فيبقى معمولاً به في الباقي . و (ثالثها) قوله تعالى (من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزي إلا مثلها) ثم إنه تعالى زاد على العشرة فقال (كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة مائة حبة) ثم زاد عليه فقال (والله يضاعف لمن يشاء) وأما في جانب السيئة فقال (ومن جاء بالسيئة فلا يجزي إلا مثلها) وهذا في غاية الدلالة على أن جانب الحسنات راجح عند الله تعالى على جانب السيئة . و (رابعها) أنه تعالى قال في آية الوعد في سورة النساء (والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدن فيها أبداً وعد الله حقاً ومن صدق من الله قبلاً) فقوله (وعد الله حقاً) إنما ذكره للتأكيد ولم يقل في شيء من المواضع وعيد الله حقاً.

أما قوله تعالى (ما يبدل القول لدى) الآية ، يتناول الوعد والوعيد ، و (خامسها) قوله تعالى (ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفوراً رحيماً ، ومن يكسب إثماً فإنما يكسبه على نفسه وكان الله عليماً حكيماً) والامتغفار طلب المغفرة وهو غير التوبة فصرح ههنا بأنه سواء تاب أو لم يتب فإذا استغفر غفر الله له ولم يقل ومن يكسب إثماً فإنه يجد الله معذباً معاقباً بل قال (فإنما يكسبه على نفسه) فدل هذا على أن جانب الحسنات راجح ونظيره قوله تعالى (إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها) ولم وإن أسأتم أسأتم لها فكأنه تعالى أظهر إحسانه بأن أعاده مرتين وستر عليه إساءته بأن لم يذكرها إلا مرة واحدة وكل ذلك يدل على أن جانب الحسنات راجح و (سادسها) أنا قد دللنا على أن قوله تعالى (ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) لا يتناول إلا العفو عن صاحب الكبيرة ثم إنه تعالى أعاد هذه الآية في السورة الواحدة مرتين والإعادة لا تحسن إلا للتأكيد ولم يذكر شيئاً من آيات الوعيد على وجه الإعادة بلفظ واحد لا في سورة واحدة ولا في سورتين فدل على أن عناية الله بجانب الوعد على الحسنات والعفو عن السيئات أتم . و (سابعها) أن عمومات الوعد والوعيد لما تعارضت فلا بد من ترجيح أو من التوفيق إلى أحد الجانبين وصرف التأويل إلى الوعيد أحسن من صرفه إلى الوعد لأن العفو عن الوعيد مستحسن في العرف وإهمال الوعد مستقيم في العرف فكان صرف التأويل إلى الوعيد أولى من صرفه إلى الوعد . و (ثامنها)

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

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

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

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

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا

خَالِدُونَ ﴿٨٢﴾

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

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

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

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

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

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

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

قوله تعالى ﴿ وإذ أخذنا ميثاق بني إسرائيل لا نعبدون إلا الله وبالوالدين إحساناً وذو القربى واليتامى والمساكين وقولوا للناس حسناً وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ثم توليتهم إلا قليلاً منكم وأنتم معرضون ﴾ .

اعلم أن هذا نوع آخر من أنواع النعم التي خصهم الله بها ، وذلك لأن التكليف بهذه الأشياء موصل إلى أعظم النعم وهو الجنة والموصل إلى النعمة نعمة ، فهذا التكليف لا محالة من النعم ثم إنه تعالى بين ههنا أنه كلفهم بأشياء : التكليف الأول : قوله تعالى (لا تعبدون إلا الله) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ ابن كثير وحمة والكسائي « يعبدون » بالياء والباقون بالتاء ووجه الياء أنهم غيب أخبر عنهم ، ووجه التاء أنهم كانوا مخاطبين والاختيار التاء ، قال أبو عمرو ألا ترى أنه جل ذكره قال (وقولوا للناس حسناً) فدلّت مخاطبة على التاء .

(المسألة الثانية) اختلفوا في موضع « يعبدون » من الاعراب على خمسة أقوال :

القول الأول : قال الكسائي رفعه على أن لا يعبدوا كأنه قيل أخذنا ميثاقهم بأن لا يعبدوا إلا أنه لما أسقطت « أن » رفع الفعل كما قال طرفة :

ألا أهذا اللأئمي أحضر الوغي وأن أشهد الذات هل أنت مخلدى
أراد أن أحضر ولذلك عطف عليه « أن » وأجاز هذا الوجه الأخفش والفراء والزجاج
وقطرب وعلى بن عيسى وأبو مسلم .

القول الثاني : موضعه رفع على أنه جواب القسم كأنه قيل : وإذ أقسمنا عليهم لا يعبدون ، وأجاز هذا الوجه المبرد والكسائي والفراء والزجاج وهو أحد قولي الأخفش .

القول الثالث : قول قطرب : أنه يكون في موضع الحال فيكون موضعه نصباً كأنه قال : أخذنا ميثاقكم غير عابدين إلا الله .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

التكليف الرابع : قوله تعالى (واليتامى) وفيه مسألتان :

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

(المسألة الثانية) اليتيم كالتالي لرعاية حقوق الأقارب وذلك لأنه لصغره لا ينتفع به وليتمه وخلوه عمن يقرم به يحتاج إلى من ينفعه والإنسان قلما يرغب في صحة مثل هذا وإذا كان هذا التكليف شافئاً على النفس لاجرم كانت درجته عظيمة في الدين .

التكليف الخامس : قوله تعالى (والمساكين) وفيه مسائل :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تَخْرُجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ

ثم أقررتم وأنتم تشهدون ﴿٨٤﴾

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(المسألة الأولى) قرأ عاصم وحمة والكسائى « تظاهرون » بتخفيف الظاء ، والباقون بالتشديد فوجه التخفيف الحذف لإحدى التامين كقوله (ولا تعارنوا) ووجه التشديد إدغام التاء فى الظاء . كقوله تعالى « اناقلنم » والحذف أخف والادغام أدل على الأصل .

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

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

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

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

(المسألة الأولى) قرأ نافع وعاصم والكسائى (أسارى تفادوهم) بالالف فهما وقرأ حمزة وحده بغير ألف فهما والباقون « أسارى » بالالف و« تفادوهم » بغير ألف « والأسرى » جمع أسير بجرى وجرحى ، وفى أسارى قولان : أحدهما أنه جمع أسرى كسرى وسكارى ، والثانى : جمع أسير ، وفرق أبو عمرو بين الأسرى والأسارى ، وقال الأسارى الذين فى وثاق ، والأسرى الذين فى اليد ، كأنه يذهب إلى أن أسارى أشد مبالغة ، وأنكر ثعلب ذلك ، وقال

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

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

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

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

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

أما قوله (أفئذ منون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض) فقد اختلف العلماء فيه على وجهين ، أحدهما : إخراجهم كفر ، وفداؤهم إيمان وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما وفتادة وابن جرير ، ولم يذمهم على الفداء وإنما ذمهم على المناقضة إذ أتوا ببعض الواجب وتركوا البعض ، وقد تكون المناقضة أدخل في الذم لا يقال هب أن ذلك الإخراج معصية فلم سبها كفرأ مع أنه ثبت أن العاصي لا يكفر ، لأننا نقول لعلمهم صرحوا أن ذلك الإخراج

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

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

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

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

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

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

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

وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ ﴿٨٧﴾

اعلم أن الجمع بين تحصيل لذات الدنيا ولذات الآخرة ممتنع غير ممكن والله سبحانه مكن المكلف من تحصيل أيهما شاء وأراد ، فإذا اشتغل بتحصيل أحدهما فقد فوت الآخر على نفسه فجعل الله ما أعرض اليهود عنه من الإيمان بما في كتبهم وما حصل في أيديهم من الكفر ولذات الدنيا كالبيع والشراء ، وذلك من الله تعالى في نهاية الذم لهم لأن المغبون في البيع والشراء في الدنيا مذموم حتى يوصف بأنه تغير في عقله فبأن يذم مشتري متاع الدنيا بالآخرة أولى .
أما قوله تعالى (فلا يخفف عنهم العذاب) ففيه مسألان :

(المسألة الأولى) في دخول الفاء في قوله (فلا يخفف) قولان ، أحدهما : العطف على (اشتروا) والقول الآخر بمعنى جواب الأمر كقولك أو لئلا الضلال انتبه فلا خير فيهم والاول أوجه لأنه لا حاجة فيه إلى الإضمار .

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

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

قوله تعالى (ولقد آتينا موسى الكتاب وقفينا من بعده بالرسول وآتينا عيسى ابن مريم البينات وأيدناه بروح القدس أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ففرقاً كذبتم وفرقاً تقتلون) .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

« قلت لزير لم تصله مريمه »

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

أما قوله تعالى (وأيدناه بروح القدس) ففيه مسائل :

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

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

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

وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ ﴿٨٨﴾

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

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

قوله تعالى ﴿ وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم فقل قليلا ما يؤمنون ﴾

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

(١) هذا الجواب جواب عن سؤال آخر هو : هلا قيل وفريقاً تكذبون ،

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

صادقين لما ذمهم بل كان الذي حكاه عنهم إظهاراً لعذرهم ومسقطاً للومهم .

واعلم أنا بينما في تفسير الغلف وجوهاً ثلاثة فلا يجب الجزم بواحد منها من غير دليل . سلطنا أن المراد منه ذلك الوجه لكن لم قلت إن الآية تدل على أن ذلك القول مذموم ؟

أما قوله تعالى (بل لعنهم الله بكفرهم) ففيه أجوبة (أحدها) هذا يدل على أنه تعالى لعنهم بسبب كفرهم أما لم قلتم بأنه إنما لعنهم بسبب هذه المقالة فلعله تعالى حكى عنهم قولاً ثم بين أن من حالهم أنهم ملعونون بسبب كفرهم (وثانيها) المراد من قوله (وقالوا قلوبنا غلف) أنهم ذكروا ذلك على سبيل الاستفهام بمعنى الإنكار يعنى ليست قلوبنا في أغلاف ولا في أغطية بل قوية وخواطرنا منيرة ثم إننا بهذه الخواطر والأفهام تأملنا في دلالة ذلك يا محمد فلم نجد منها شيئاً قوياً . فلما ذكروا هذا التصلف الكاذب لا جرم لعنهم الله على كفرهم الحاصل بسبب هذا القول ، (وثالثها) لعل قلوبهم ما كانت في الاغطية بل كانوا عالمين بصحة نبوة محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم كما قال تعالى (يعرفونه كما يعرفون أبناءهم) إلا أنهم أنكروا تلك المعرفة وادعوا أن قلوبهم غلف وغير واقفة على ذلك فكان كفرهم كفر العناد فلا جرم لعنهم الله على ذلك الكفر .

أما قوله تعالى (قليلاً ما يؤمنون) ففيه مسألتان :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

بِثَسْمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَغْيًا أَنْ يَنْزِلَ اللَّهُ
مَنْ فَضَّلَهُ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ فَبَاؤُوا بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٍ وَلِلْكَافِرِينَ
عَذَابٌ مُهِينٌ ﴿٩٠﴾

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

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

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

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

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

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

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

فقداء لبني قيس على ما أصاب الناس من شر وضر
ما أقلت قدماي لإنهم نعم الساعون في الأمر المبر

{ المسألة الثانية } أنهما فعلان من نعم ينعم وبئس يبأس والدليل عليه دخول التاء التي هي علامة التأنيث فيهما ، فيقال نعمت وبئست ، والقراء يجعلهما بمنزلة الأسماء ويحتج بقول حسان ابن ثابت رضي الله عنه :

السنا بنعم الجار يؤلف بيتسه من الناس ذامال كثير ومعدما

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

{ المسألة الثالثة } اعلم أن « نعم وبئس » أصلان للصالح والرداءة ويكون فاعلهما اسما يستغرق الجنس إما مظهراً وإما مضمرأ ، والمظهر على وجهين ، الأول : نحو قولك : نعم الرجل زيد لا تريد رجلا دون الرجل وإنما تقصد الرجل على الإطلاق ، والثاني : نحو قولك نعم غلام الرجل زيد ، أما قوله :

فنعم صاحب قوم لاسلاح لهم وصاحب الركب عثمان بن عفانا

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

أما قوله تعالى (وللكافرين عذاب مهين) ففيه مسائل :

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

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

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

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

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

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

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

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

وَلَقَدْ جَاءَكُمْ مُوسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ أَخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ ﴿٩٢﴾
 وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاسْمَعُوا
 قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ
 إِيمَانُنْكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٩٣﴾

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

أما قوله تعالى (قالوا سمعنا وعصينا) ففيه مسائل :

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

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

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

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

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

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

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

(المسألة الأولى) المراد بئسما يأمركم به إيمانكم بالتوراة لأنه ليس في التوراة عبادة العجل وإضافة الأمر إلى إيمانهم تهكم كما قال في قصة شعيب (أصلائك تأمرك) وكذلك إضافة الإيمان إليهم .

(المسألة الثانية) الإيمان عرض ولا يصح منه الأمر والنهي لكن الداعي إلى الفعل قد يشبه بالأمر كقوله تعالى (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) .

أما قوله تعالى (إن كنتم مؤمنين) فالمراد التشكيك في إيمانهم والقدح في صحة دعواهم .

قوله تعالى (قل إن كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت إن كنتم صادقين ، وإن يتمنوه أبدا بما قدمت أيديهم والله عليم بالظالمين) .

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

(١) في الأصل الذي أصح عليه (فافل كذلا لا والأول) والفق على هذا لا معنى له فتمين الاستثناء ليستقيم الكلام . (المصحح)

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

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

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

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

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

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

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

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

الآن ألقى الأحبه (١) محمداً وحزبه

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

(١) الذي أحفظه وعليه يستقيم الورد : اليوم - أو الآن - ان الأوجه .

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

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

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

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

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

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

وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ
يَعْمُرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُزَحِّزِحِهِ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعْمَرَ وَاللَّهُ بِصِيرِ بِمَا
يَعْمَلُونَ «٩٦»

أما قوله تعالى (ولن يتمنوه) مخبر قاطع عن أن ذلك لا يقع في المستقبل وهذا إخبار عن الغيب لأن مع توفر الدواعي على تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم وسهولة الإتيان بهذه الكلمة أخبر بأنهم لا يأتون بذلك فهذا الإخبار جازم عن أمر قامت الأمارات على ضده فلا يمكن الوصول إليه إلا بالوحي .
وأما قوله تعالى (أبداً) فهو غيب آخر لأنه أخبر أن ذلك لا يوجد ولا في شيء من الأزمنة الآتية في المستقبل ولا شك أن الإخبار عن عدمه بالنسبة إلى عموم الأوقات فهما غيبان .
وأما قوله تعالى (بما قدمت أيديهم) فيبان للعلة التي لها لا يتمنون [الموت] لأنهم إذا علوا سوء طريقتهم وكثرة ذنوبهم دعاهم ذلك إلى أن لا يتمنوا الموت .

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

قوله تعالى ﴿ ولتجدنهم أحرص الناس على حياة ومن الذين أشركوا يود أحدهم لو يعمر ألف سنة وما هو بمزحزحه من العذاب أن يعمر والله بصير بما يعملون ﴾
اعلم أنه سبحانه وتعالى لما أخبر عنهم في الآية المتقدمة أنهم لا يتمنون الموت أخبر في هذه الآية أنهم في غاية الحرص على الحياة لأن ههنا قسماً ثالثاً وهو أن يكون الإنسان بحيث لا يتمنى الموت ولا يتمنى الحياة فقال (ولتجدنهم أحرص الناس على حياة) .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(١) كلام السوسى إنما يأتي لو كان « جبر » و« ايل » عربيين ولكنهما عبرانيان . والاضافة في اللغة العبرانية لا توجب كسر الاسم باعتباره مضافاً إليه .

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

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

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

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

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

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

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

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

(المسألة الثانية) قرأ أبو عمرو وحفص عن عاصم ميكال بوزن قنطار ، ونافع ميكايل مختلفة ليس بعد الهمزة ياء على وزن ميكايل ، وقرأ الباقون ميكايل على وزن ميكايل ، وفيه لغة أخرى ميكايل على وزن ميكايل ، وميكايل كميكايل . قال ابن جنى : العرب إذا نطقت بالأبجيم خلطت فيه .

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

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

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

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

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

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

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

أَوْكَلِمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ «١٠٠»

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

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

قوله تعالى (أوكلما عاهدوا عهداً نبذه فريق منهم بل أكثرهم لا يؤمنون)

اعلم أن هذا نوع آخر من قبائحهم ، وفيه مسائل :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(١) في هذا الموضع سقط ظاهر واضطراب ولم أجد في الأصول ما يكله .

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

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

قيل فيه وجهان (أحدهما) أنا نعلل ونخدع كالمسحور المخدوع (والآخر) نغذي وأى الوجوه كان فمناه الخفاء وقال :

فإن تسألينا فيم نحن فإننا عصفير من هذا الأنام المسحر

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

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

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

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

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

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

القول بصحة النبوات لا يبقى مع تجوز هذا الأصل فنقول : إما أن يكون القول بصحة النبوات منفرداً على فساد هذه القاعدة أو لا يكون . فإن كان الأول امتنع فساد هذا الأصل بالبناء على صحة النبوات وإلا وقع الدور ، وإن كان الثاني فقد سقط هذا الكلام بالكلية . وأما الوجه الثالث فلقابل أن يقول الكلام في الإمكان غير ، ونحن لا نقول بأن هذه الحالة حاصلة لكل أحد بل هذه الحالة لا تحصل للبشر إلا في الأعصار المتباعدة فكيف يلزمنا ما ذكرتموه ؟ فهذا هو الكلام في النوع الأول من السحر .

النوع الثاني من السحر : سحر أصحاب الأوهام والنفوس القوية ، قالوا اختلف الناس في أن الذي يشير إليه كل أحد بقوله «أنا» ما هو ؟ فن الناس من يقول إنه هو هذه البنية ، ومنهم من يقول إنه هو هذه البنية ، ومنهم من يقول بأنه موجود وليس بجسم ولا بجسماني . أما إذا قلنا إن الإنسان هو هذه البنية فلا شك أن هذه البنية مركبة من الأخطاط الأربعة ، فلم لا يجوز أن يتفق في بعض الأعصار الباردة أن يكون مزاجه مزاجاً من الأزجة في ناحية من النواحي يقتضى القدرة على خلق الجسم والعلم بالأمور الغائبة عنا والمتعدرة ، وهكذا الكلام إذا قلنا إن الإنسان جسم سار في هذه البنية ، أما إذا قلنا إن الإنسان هو النفس فلم لا يجوز أن يقال النفوس مختلفة فيتفق في بعض النفوس أن كانت لذاتها قادرة على هذه الحوادث الغريبة مطلعة على الأسرار الغائبة ، فهذا الاحتمال مما لم تقم دلالة على فساد سوى الوجوه المتقدمة ، وقد بان بطلانها ، ثم الذي يؤكد هذا الاحتمال وجوه : (أولها) أن الجذع الذي يتمكن الإنسان من المشي عليه لو كان موضوعاً على الأرض لا يمكنه المشي عليه لو كان كالجسر على هاية تحته ، وما ذلك إلا أن تخيل السقوط متى قوى أوجهه ، و (ثانيها) اجتمعت الأطباء على نهى المرء عن النظر إلى الأشياء الحرة ، والمصروع عن النظر إلى الأشياء القوية اللدعان والدوران ، وما ذلك إلا أن النفوس خلقت مطيعة للأوهام ، و (ثالثها) حكى صاحب الشفاء عن «أرسطو» في طبائع الحيوان : أن الدجاجة إذا تشبهت كثيراً بالديكة في الصوت وفي الحراب مع الديكة نبت على ساقها مثل الشيء النابت على ساق الديك ، ثم قال صاحب الشفاء وهذا يدل على أن الأحوال الجسمانية تابعة للأحوال النفسانية ، و (رابعها) أجمعت الأمم على أن الدعاء اللساني الخالي عن الطلب النفساني قليل العمل عديم الأثر فدل ذلك على أن للهمم والنفوس آثاراً وهذا الاتفاق غير مختص بمسألة معينة وحكمة مخصوصة ، و (خامسها) أنك لو أنصفت لعلمت أن المبادئ القريبة للأفعال الحيوانية ليست إلا التصورات النفسانية لأن القوة المحركة المغروزة في العضلات صالحة للفعل وتركه أو ضده ، ولن يترجح أحد الطرفين على الآخر إلا لمزاج وما ذلك إلا تصور كون الفعل جميلاً أو لذيذاً أو تصور كونه قبيحاً أو مؤلماً فتلك التصورات هي المبادئ لصيرورة القوى العضلية مبادئ للفعل لوجود الأفعال بعد أن كانت كذلك بالقوة ، وإذا كانت هذه التصورات هي المبادئ لمبادئ هذه الأفعال فأى استبعاد في

كونها مبادئ. لأفعال أنفسها وإلغاء الوساطة عن درجة الاعتبار ، و (سادسها) التجربة والعيان شاهدان بأن هذه التصورات مبادئ. قريبة لحدوث الكيفيات في الأبدان فإن الغضبان تشتد سخونة مزاجه حتى أنه يفيد سخرته قوية .

يحكى أن بعض الملوك عرض له فالج فأعيا الأطباء مزاوله علاجه فدخل عليه بعض الخذاق منهم على حين غفلة منه وشافه بالشم والقدرح في العرض فاشتد غضب الملك وقفز من مرقد قفزة اضطرابية لما ناله من شدة ذلك الكلام فزالت تلك العلة المزمنة والمرضة المهلكة . وإذا جاز كون التصورات مبادئ. لحدوث الحوادث في البدن فأى استبعاد من كونها مبادئ. لحدوث الحوادث خارج البدن . و (سابعها) أن الإصابة بالعين أمر قد اتفق عليه العقلاء . وذلك أيضاً يحقق إمكان ما قلناه . إذا عرفت هذا فنقول : النفوس التي تفعل هذه الأفعال قد تكون قوية جداً فتستغنى في هذه الأفعال عن الاستعانة بالآلات والأدوات وقد تكون ضعيفة فتحتاج إلى الاستعانة بهذه الآلات . وتحقيقه أن النفس إذا كانت مستعلية على البدن شديدة الانجذاب إلى عالم [السماء] كانت كأنها روح من الأرواح السماوية فكانت قوية على التأثير في مواد هذا العالم أما إذا كانت ضعيفة شديدة التعلق بهذه اللذات البدنية لحينئذ لا يكون لها تصرف البتة إلا في هذا البدن ، فإذا أراد هذا الإنسان صيورتها بحيث يتعدى تأثير من بدنها إلى بدن آخر اتخذ تمثال ذلك الغير ووضع عند الحس واشتغل الحس به فبقعه الخيال عليه وأقبلت النفس الناطقة عليه فقويت التأثيرات النفسانية والتصرفات الروحانية ، ولذلك أجمعت الأمم على أنه لا بد لمزاوله هذه الأعمال من انقطاع المسأوفات والمشتبهات وتقليل الغذاء والانقطاع عن مخالطة الخلق . وكلما كانت هذه الأمور أتم كان ذلك التأثير أقوى فإذا اتفق أن كانت النفس مناسبة لهذا الأمر نظراً إلى ماهيتها وخاصيتها عظم التأثير ، والسبب المتعين فيه أن النفس إذا اشتغلت بالجانب الأول أشغلت جميع قوتها في ذلك الفعل وإذا اشتغلت بالأفعال الكثيرة تفرقت قوتها وتوزعت على تلك الأفعال فتصل إلى كل واحد من تلك الأفعال شعبة من تلك القوة وجدول من ذلك النهر ، ولذلك نرى أن إنسانين يستويان في قوة الخاطر إذا اشتغل أحدهما بصناعة واحدة واشتغل الآخر بصناعتين فإن [ذالفرن] الواحد يكون أقوى من ذى الفنين ، ومن حاول الوقوف على حقيقة مسألة من المسائل فإنه حال تفكره فيها لا بد وأن يفرغ خاطره عما عداها فإنه عند تفريغ الخاطر يتوجه الخاطر بكليته إليه فيكون الفعل أسهل وأحسن ؛ وإذا كان كذلك فإذا كان الإنسان مشغولاً بهم والهمة بقضاء اللذات وتحصيل الشهوات كانت القوة النفسانية مشغولة بها مستغرقة فيها فلا يكون انجذابها إلى تحصيل الفعل الغريب الذي يحاوله انجذاباً قوياً لا سيما وهنأ آفة أخرى وهي أن مثل هذه النفس قد اعتادت الاشتغال باللذات من أول أمرها إلى آخره ولم تشتغل قط باستحداث هذه الأفعال الغريبة فهي بالطبع حنون إلى الأول عزوف عن الثاني ، فإذا وجدت مطلوبها من النمط الأول فأنى تلتفت

إلى الجانب الآخر ؟ فقد ظهر من هذا أن مزاولة هذه الأعمال لا تتأق إلا مع التجرد عن الأحوال الجسمانية وترك مخالطة الخلق والإقبال بالكلية على عالم الصفاء والأرواح . وأما الرقى فإن كانت معلومة فالامر فيها ظاهر لأن الغرض منها أن حس البصر كما شغلناه بالأمور المناسبة لذلك الغرض فحس السمع نشغله أيضاً بالأمور المناسبة لذلك الغرض ، فإن الحواس متى تطابقت على التوجه إلى الغرض الواحد كان توجه النفس إليه حينئذ أقوى ، وأما إن كانت بألفاظ غير معلومة حصلت للنفس هناك حالة شبيهة بالحيرة والدهشة ، فإن الإنسان إذا اعتقد أن هذه الكلمات إنما تقرأ للاستعانة بشيء من الأمور الروحانية ولا يدري كيفية تلك الاستعانة حصلت للنفس هناك حالة شبيهة بالحيرة والدهشة ويحصل للنفس في أثناء ذلك انقطاع عن المحسوسات وإقبال على ذلك الفعل وجد عظيم ، فيقوى التأثير النفساني فيحصل الغرض ، وهكذا القول في الدخن ، قالوا فقد ثبت أن هذا القدر من القوة النفسانية مشتغل بالتأثير ، فإن انضم إليه النوع الأول من السحر وهو الاستعانة بالسكواكب وتأثيراتها عظم التأثير ، بل ههنا نوعان آخران ، الأول : أن النفوس التي فارقت الأبدان قد يكون فيها ما هو شديد المشابهة لهذه النفوس في قوتها وفي تأثيراتها ، فإذا صارت تلك النفوس صافية لم يبعد أن ينجذب إليها ما يشابهها من النفوس المفارقة ويحصل لتلك النفوس نوع ما من التعلق بهذا البدن فتعاضد النفوس الكثيرة على ذلك الفعل وإذا كملت القوة وتزايدت قوى التأثير ، الثاني : أن هذه النفوس الناطقة إذا صارت صافية عن السكودورات البدنية صارت قابلة للأنوار الفائضة من الأرواح السماوية والنفوس الفلسكية ، فتقوى هذه النفوس بأنوار تلك الأرواح ، فتقوى على أمور غريبة غارقة للعادة ، فهذا شرح سحر أصحاب الأوهام والرقى .

النوع الثالث من السحر : الاستعانة بالأرواح الأرضية ، واعلم أن القول بالجن مما أنكره بعض المتأخرين من الفلاسفة والمعتزلة ، أما أكابر الفلاسفة فانهم ما أنكروا القول به إلا أنهم سموها بالأرواح الأرضية وهي في أنفسها مختلفة منها خيرة ومنها شريرة ، فالخيرة هم مؤمنو الجن والشريرة هم كفار الجن وشياطينهم ، ثم قال الخلف منهم هذه الأرواح جواهر قائمة بأنفسها لامتجزة ولا حالة في المتحيز وهي قادرة عالمة مدركة للجزئيات ، واتصال النفوس الناطقة بها أسهل من اتصالها بالأرواح السماوية إلا أن القوة الحاصلة للنفوس الناطقة بسبب اتصالها بهذه الأرواح الأرضية أضعف من القوة الحاصلة إليها بتلك بسبب اتصالها بتلك الأرواح السماوية ، أما أن الاتصال أسهل فلأن المناسبة بين نفوسنا وبين هذه الأرواح الأرضية أسهل ، ولأن المشابهة والمخالطة بينهما أعم وأشد من المشاكلة بين نفوسنا وبين الأرواح السماوية ، وأما أن القوة بسبب الاتصال بالأرواح السماوية أقوى فلأن الأرواح السماوية هي بالنسبة إلى الأرواح الأرضية كالشمس بالنسبة إلى الشعلة ، والبحر بالنسبة إلى القطرة ، والسلطان بالنسبة إلى الرعية . قالوا وهذه الأشياء وإن لم يقم على وجودها برهان قاهر فلا أقل من الاحتمال والإمكان ، ثم إن

أصحاب الصنعة وأرباب التجربة شاهدوا أن الاتصال بهذه الأرواح الأرضية يحصل بأعمال سهلة قليلة من الرقى والدخن والتجريد ، فهذا النوع هو المسمى بالعزائم وعمل تسخير الجن .

النوع الرابع من السحر : التخيلات والأخذ بالعيون ، وهذا الأخذ مبنى على مقدمات : إحداها أن أغلاط البصر كثيرة فإن راكب السفينة إذا نظر إلى الشط رأى السفينة واقفة والشط متحركاً ، وذلك يدل على أن الساكن يرى متحركاً والمتحرك يرى ساكناً ، والقطرة النازلة ترى خطأ مستقيماً ، والذبالة التي تدار بسرعة ترى دائرة والعنبة ترى في الماء كبيرة كالإجاصة . والشخص الصغير يرى في الضباب عظيماً ، وكبخار الأرض الذي يريك قرص الشمس عند طلوعها عظيماً فإذا فارقت وارتفعت عنه صغرت ، وأما رؤية العظيم من البعيد صغيراً فظاهر ، فهذه الأشياء قد هدت العقول إلى أن القوة الباصرة قد تبصر الشيء على خلاف ما هو عليه في الجملة لبعض الأسباب العارضة ، وثانيها : أن القوة الباصرة إنما تقف على المحسوسات وقوفاً تاماً إذا أدركت المحسوس في زمان له مقدار ما ، فأما إذا أدركت المحسوس في زمان صغير جداً ثم أدركت بعده محسوساً آخر وهكذا فإنه يختلط البعض ببعض ولا يتميز بعض المحسوسات عن البعض وذلك فإن الرحي إذا أخرجت من مركزها إلى محيطها خطوطاً كثيرة بألوان مختلفة ثم استدارت فإن الحس يرى لوناً واحداً كأنه مركب من كل تلك الألوان ، وثالثها : أن النفس إذا كانت مشغولة بشيء فربما حضر عند الحس شيء آخر ولا يشعر الحس به البتة كما أن الإنسان عند دخوله على السلطان قد يلقاه إنسان آخر ويتكلم معه فلا يعرفه ولا يفهم كلامه ، لما أن قلبه مشغول بشيء آخر ، وكذا الناظر في المرأة فإنه ربما قصد أن يرى قذاة في عينه فيراها ولا يرى ما هو أكبر منها إن كان بوجهه أثر أو بوجهته أو بسائر أعضائه التي تقابل المرأة ، وربما قصد أن يرى سطح المرأة هل هو مستو أم لا فلا يرى شيئاً مما في المرأة ، إذا عرفت هذه المقدمات سهل عند ذلك تصور كيفية هذا النوع من السحر ، وذلك لأن المشعبد الحاذق يظهر عمل شيء يشغل أذهان الناظرين به ويأخذعيونهم إليه حتى إذا استفرغهم الشغل بذلك الشيء والتحديد نحوه عمل شيئاً آخر عملاً بسرعة شديدة فيبقى ذلك العمل خفياً لتفاوت الشيتين ، أحدهما اشتغالهم بالأمر الأول ، والثاني سرعة الإتيان بهذا العمل الثاني وحينئذ يظهر لهم شيء آخر غير ما انتظروه فيتعجبون منه جداً ، ولو أنه سكت ولم يتكلم بما يصرف الخواطر إلى ضد ما يريد أن يعمل ولم تتحرك النفوس والأوهام إلى غير ما يريد إخراجهم ، لفظن الناظرون لكل ما يفعله ، فهذا هو المراد من قولهم : إن المشعبد يأخذ بالعيون لأنه بالحقيقة يأخذ العيون إلى غير الجهة التي يحتمل فيها وكما كان أخذه للعيون والخواطر وجذبه لها إلى سوى مقصوده أقوى كان أحذق في عمله ، وكلما كانت الأحوال التي تفيد حس البصر نوعاً من أنواع الخلل أشد كان هذا العمل أحسن ، مثل أن يجلس المشعبد في موضع مضيء جداً ، فإن البصر يفيد البصر كلالاً واختلالاً ، وكذا الظلمة الشديدة

وكذلك الألوان المشرفة القوية تفيد البصر كلالا واختلالا ، والألوان المظلمة قلما تقف القوة الباصرة على أحوالها ، فهذا مجامع القول في هذا النوع من السحر .

النوع الخامس من السحر : الأعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات المركبة على النسب الهندسية تارة وعلى ضروب الخيلاء أخرى : مثل فارسين يقتتلان فيقتل أحدهما الآخر وكفارس على فرس في يده بوق كلما مضت ساعة من النهار ضرب البوق من غير أن يمسه أحد ، ومنها الصور التي يصورها الروم والمهند حتى لا يفرق الناظر بينها وبين الإنسان ، حتى يصورونها ضاحكة وبأكية ، حتى يفرق فيها بين ضحك السرور وبين ضحك الخجل ، وضحك الشامت ، فهذه الوجوه من لطيف أمور الخيال . وكان سحر سحرة فرعون من هذا الضرب ، ومن هذا الباب تركيب صندوق الساعات ، ويندرج في هذا الباب علم جر الأثقال وهو أن يجر ثقيلًا قطعًا بآلة خفيفة سهلة وهذا في الحقيقة لا ينبغي أن يعد من باب السحر لأن لها أسبابًا معلومة نفيسة من اطلع عليها قدر عليها ، إلا أن الاطلاع عليها لما كان عسيراً شديداً لا يصل إليه إلا الفرد بعد الفرد لا جرم عد أهل الظاهر ذلك من باب السحر ، ومن هذا الباب عمل « أرجيمانوس » الموسيقار في هيكل أورشليم العتيق عند تجديده إياه وذلك أنه اتفق له أنه كان يجتازاً بفلاة من الأرض فوجد فيها فرخاً من فراخ البراصل والبراصل هو طائر عطوف وكان يصفر صغيراً حزيناً بخلاف سائر البراصل وكانت البراصل تجيئه بلطائف الزيتون فتطرحها عنده فيأكل بعضها عند حاجته ويفضل بعضها عن حاجته فوقف هذا الموسيقار هناك وتأمل حال ذلك الفرخ وعلم أن في صغيره المخالف لصغير البراصل ضرباً من التوجع والاستعطاف حتى رقت له الطيور وجاءته بما يأكله فتلطف بعمل آلة تشبه الصفارة إذا استقبل الريح بها أدت ذلك الصغير ولم يزل يجرب ذلك حتى وثق بها وجاءته البراصل بالزيتون كما كانت تجيء إلى ذلك الفرخ لأنها تظن أن هناك فرخاً من جنسها فلما صح له ما أراد أظهر النسك وعمد إلى هيكل أورشليم وسأل عن الليلة التي دفن فيها « اسطرخس » الناسك القيم بعارة ذلك الهيكل فأخبر أنه دفن في أول ليلة من آب فاتخذ صورة من زجاج مجوف على هيئة البرصلة ونصبها فوق ذلك الهيكل وجعل فوق تلك الصورة قبة وأمرهم بفتحها في أول آب وكان يظهر صوت البرصلة بسبب نفوذ الريح في تلك الصورة وكانت البراصل تجيء بالزيتون حتى كانت تمتلئ تلك القبة كل يوم من ذلك الزيتون والناس اعتقدوا أنه من كرامات ذلك المدفون . ويدخل في الباب أنواع كثيرة لا يليق شرحها في هذا الموضع .

النوع السادس من السحر : الاستعانة بخواص الأدوية مثل أن يجعل في طعامه بعض الأدوية المبلدة المزيلة للعقل والدخن المسكرة نحو دماغ الحمار إذا تناوله الإنسان تلبد عقله وقلت فطنته . واعلم أنه لا سبيل إلى إنكار الخواص فان أثر المغناطيس مشاهد إلا أن الناس قد أكثروا فيه وخطوا الصدق بالكذب والباطل بالحق .

النوع السابع من السحر: تعلق القلب وهو أن يدعى الساحر أنه قد عرف الإسم الأعظم وأن الجن يطيعونه وينقادون له في أكثر الأمور، فإذا اتفق أن كان السامع لذلك ضعيف العقل قليل التمييز اعتقد أنه حق وتعلق قلبه بذلك وحصل في نفسه نوع من الرعب والخافة، وإذا حصل الخوف ضعفت القوى الحساسة فحينئذ يتمكن الساحر من أن يفعل حينئذ ما يشاء وإن من جرب الأمور وعرف أحوال أهل العلم علم أن لتعلق القلب أثراً عظيماً في تنفيذ الأعمال وإخفاء الأسرار.

النوع الثامن من السحر: السعى بالنميمة والتضريب من وجوه خفيفة لطيفة وذلك شائع في الناس، فهذا جملة الكلام في أقسام السحر وشرح أنواعه وأصنافه والله أعلم.

(المسألة الرابعة) في أقوال المسلمين في أن هذه الأنواع هل هي ممكنة أم لا؟ أما المعتزلة فقد اتفقوا على إنكارها إلا النوع المنسوب إلى التخيل والمنسوب إلى إطعام بعض الأدوية المبلدة والمنسوب إلى التضريب والنميمة، فأما الأقسام الخمسة الأولى فقد أنكروها ولعلمهم كفروا من قال بها وجوز وجودها، وأما أهل السنة فقد جوزوا أن يقدر الساحر على أن يطير في الهواء ويقلب الإنسان حماراً والجمار إنساناً إلا أنهم قالوا إن الله تعالى هو الخالق لهذه الأشياء عندما يقرأ الساحر رقى مخصوصة وكلمات معينة. فأما أن يكون المؤثر في ذلك الفلك والنجوم فلا. وأما الفلاسفة والمنجمون والصابئة فقولهم على ما سلف تقريره، واحتج أصحابنا على فساد قول الصابئة إنه قد ثبت أن العالم يحدث فوجب أن يكون موجوده قادراً والشئ الذي حكم العقل بأنه مقدور إنما يصح أن يكون مقدوراً لكونه ممكناً والإمكان قدر مشترك بين كل الممكنات، فاذن كل الممكنات مقدور لله تعالى ولو وجد شئ من تلك المقدورات بسبب آخر يلزم أن يكون ذلك السبب مزبلاً لتعلق قدرة الله تعالى بذلك المقدور فيكون الحادث سبباً لعجز الله وهو محال، فثبت أنه يستحيل وقوع شئ من الممكنات إلا بقدرة الله وعنده يبطل كل ما قاله الصابئة، قالوا إذا ثبت هذا فدعى أنه يتمتع بوقوع هذه الخوارق بإجراء العادة عند سحر السحرة فقد احتجوا على وقوع هذا النوع من السحر بالقرآن والخبر. أما القرآن فقوله تعالى في هذه الآية (وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله) والاستثناء يدل على حصول الآثار بسببه، وأما الأخبار فهي واردة عنه ﷺ متواترة وآحاداً: أحدها ما روى أنه عليه السلام سحر، وأن الساحر عمل فيه حتى قال «إنه ليخيل إلى أني أقول الشئ وأفعله ولم أقله ولم أفعله» وأن امرأة يهودية سحرته وجعلت ذلك السحر تحت راعوفة البئر فلما استخرج ذلك زال عن النبي صلى الله عليه وسلم ذلك العارض وأنزل المعوذتان بسببه، وثانيها: أن امرأة أنت عائشة رضی الله عنها فقالت لها إنى ساحرة فهل لي من توبة؟ فقالت وما سحرك؟ فقالت صرت إلى الموضع الذي فيه هاروت وماروت يبابل لطلب علم السحر فقالا لي يا أمة الله لا تختاري عذاب الآخرة بأمر الدنيا فأبيت، فقالا لي اذهبي فبولي على ذلك الرماد، فذهبت لأبول عليه ففكرت في نفسي فقلت لا أفعل وجئت إليهما فقلت قد فعلت، فقالا لي ما رأيت لما فعلت؟ فقلت

مارأيت شيئاً ، فقالا لى أنت على رأس أمر فاتقى الله ولا تفعلى فأيت فقالا لى اذهبي فافعلى فذهبت ففعلت فرأيت كأن فارساً مقنعاً بالحديد قد خرج من فرجى فصعد إلى السماء فجثتهما فأخبرتهما فقالا : إيمانك قد خرج عنك وقد أحسنت السحر ، فقلت وما هو ؟ قالاماتريدين شيئاً فنصوريه فى وهمك إلا كان فصورت فى نفسى حباً من حنطة فاذا أنا بحب فقلت انزرع فانزرع نخرج من ساعته سنبلا فقلت : انطحن فانطحن من ساعته ، فقلت انخبز فانخبز وأنا لا أريد شيئاً أصوره فى نفسى إلا حصل ، فقالت عائشة ليس لك توبة ، وثالثها : ما يذكرونه من الحكايات الكثيرة فى هذا الباب وهى مشهورة . أما المعتزلة فقد احتجوا على إنكاره بوجوده ، أحدها : قوله تعالى (ولا يفلح الساحر حيث أتى) وثانيها : قوله تعالى فى وصف محمد صلى الله عليه وسلم (وقال الظالمون إن تتبعون إلا رجلاً مسحوراً) ولو صار عليه السلام مسحوراً لما استحقوا الذم بسبب هذا القول وثالثها : أنه لو جاز ذلك من الساحر فكيف يتميز المعجز عن السحر ثم قالوا هذه الدلائل يقينية والأخبار التى ذكرتموها من باب الأحاد فلا تصلح معارضة لهذه الدلائل .

(المسألة الخامسة) فى أن العلم بالسحر غير قبيح ولا محذور : اتفق المحققون على ذلك لأن العلم لذاته شريف وأيضاً لعموم قوله تعالى (هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون) ولأن السحر لو لم يكن يعلم لما أمكن الفرق بينه وبين المعجز ، والعلم بكون المعجز معجزاً واجب وما يتوقف الواجب عليه فهو واجب فهذا يقتضى أن يكون تحصيل العلم بالسحر واجباً وما يكون واجباً كيف يكون حراماً وقبيحاً .

(المسألة السادسة) فى أن الساحر قد يكفر أم لا : اختلف الفقهاء فى أن الساحر هل يكفر أم لا ؟ روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « من أتى كاهناً أو عرافاً فصدقهما بقول فقد كفر بما أنزل على محمد » عليه السلام واعلم أنه لانزاع بين الأمة فى أن من اعتقد أن الكواكب هى المدبرة لهذا العالم وهى الخالقة لما فيه من الحوادث والخيرات والشرور . فانه يكون كافراً على الاطلاق وهذا هو النوع الأول من السحر .

أما النوع الثانى وهو أن يعتقد أنه قد يبلغ روح الانسان فى التصفية و القوة الى حيث يقدرها على ايجاد الاجسام والحياة والقدرة وتغيير البنية والشكل ، فالأظهر إجماع الأمة أيضاً على تكفيره . أما النوع الثالث : وهو أن يعتقد الساحر أنه قد يبلغ فى التصفية وقراءة الرقى وتدخين بعض الادوية الى حيث يخلق الله تعالى عقيب أفعاله على سبيل العادة الاجسام والحياة والعقل وتغيير البنية والشكل فهنا المعتزلة انفقوا على تكفير من يجوز ذلك قالوا لأنه مع هذا الاعتقاد لا يمكنه أن يعرف صدق الأنبياء والرسول وهذا ركيك من القول ، فإن لقائل أن يقول إن الإنسان لو ادعى النبوة وكان كاذباً فى دعواه فإنه لا يجوز من الله تعالى إظهار هذه الأشياء على يده لئلا يحصل التليس أما إذا لم يدع النبوة وأظهر هذه الأشياء على يده لم يفض ذلك إلى التليس فإن المحق يتميز عن

المبطل بما أن المحق تحصل له هذه الأشياء مع ادعاء النبوة والمبطل لا تحصل له هذه الأشياء مع ادعاء النبوة . وأما سائر الأنواع التي عددناها من السحر فلا شك أنه ليس بكفر . فإن قيل : إن اليهود لما أضافوا السحر إلى سليمان قال الله تعالى تنزيهاً له عنه (وما كفر سليمان) وهذا يدل على أن السحر كفر على الإطلاق وأيضاً قال (ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر) وهذا أيضاً يقتضى أن يكون السحر على الإطلاق كفراً . وحكى عن الملكين أنهما لا يعلمان أحد السحر حتى يقولوا إنما نحن فتنه فلا تكفر وهو يدل على أن السحر كفر على الإطلاق ، قلنا : حكاية الحال يكفي في صدقها صورة واحدة فنحملها على سحر من يعتقد إلهية النجوم .

(المسألة السابعة) في أنه هل يجب قتلهم أم لا ؟ أما النوع الأول : وهو أن يعتقد في الكواكب كونها آلهة مدبرة . والنوع الثاني : وهو أن يعتقد أن الساحر قد يصير موصوفاً بالقدرة على خلق الأجسام وخلق الحياة والقدرة والعقل وتركيب الأشكال ، فلا شك في كفرهما ، فالمسلم إذا أتى بهذا الاعتقاد كان كالمترد يستتاب فإن أصر قتل . وروى عن مالك وأبي حنيفة أنه لا تقبل توبته ، لنا أنه أسلم فيقبل إسلامه لقوله عليه السلام « نحن نحكم بالظاهر » أما النوع الثالث : وهو أن يعتقد أن الله تعالى أجرى عادته بخلق الأجسام والحياة وتغيير الشكل والهيئة عند قراءة بعض الرقى وتدخين بعض الأدوية فالساحر يعتقد أنه يمكن الوصول إلى استحداث الأجسام والحياة وتغيير الخلقة بهذا الطريق وقد ذكرنا عن المعتزلة أنه كفر قالوا لأنه مع هذا الاعتقاد لا يمكن الاستدلال بالمعجز على صدق الأنبياء ، وهذا ركيك لأنه يقال : الفرق هو أن مدعى النبوة إن كان صادقاً في دعواه أمكنه الإتيان بهذه الأشياء وإن كان كاذباً تعذر عليه ذلك . فبهذا يظهر الفرق . إذا ثبت أنه ليس بكافر وثبت أنه ممكن الوقوع فاذا أتى الساحر بشيء من ذلك فإن اعتقد أن إتيانه به مباح كفر ، لأنه حكم على المحظور بكونه مباحاً ، وإن اعتقد حرمة فعند الشافعي رضى الله عنه أن حكمه حكم الجنابة ، إن قال إني سحرته وسحرى يقتل غالباً يجب عليه القود ، وإن قال سحرته وسحرى قد يقتل وقد لا يقتل فهو شبه عمد وإن قال سحرته غيره فوافق اسمه فهو خطأ يجب الدية مخففة في ماله لأنه ثبت بإقراره إلا أن تصدقه العاقلة فحينئذ يجب عليهم هذا تفصيل مذهب الشافعي رضى الله عنه ، وروى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة رحمه الله أنه قال : يقتل الساحر إذا علم أنه ساحر ولا يستتاب ولا يقبل قوله إني أترك السحر وأتوب منه ، فإذا أقر أنه ساحر فقد حل دمه وإن شهد شاهدان على أنه ساحر أو وصفوه بصفة يعلم أنه ساحر قتل ولا يستتاب وإن أقر بأني كنت أسحر مرة وقد تركت ذلك منذ زمان قبل منه ولم يقتل . وحكى محمد بن شجاع عن علي الرازي قال : سألت أبا يوسف عن قول أبي حنيفة في الساحر : يقتل ولا يستتاب لم يكن ذلك بمنزلة المترد ، فقال : الساحر جمع مع كفره السعي في الأرض بالفساد ومن كان كذلك إذا قتل قتل . واحتج أصحابنا بأنه لما ثبت أن هذا النوع ليس بكفر فهو فسق ،

فإن لم يكن جنابة على حق الغير كان الحق هو التفصيل الذي ذكرناه . الثاني : أن ساحر اليهود لا يقتل لأنه عليه الصلاة والسلام سحره رجل من اليهود يقال له لبيد بن أعصم وامرأة من يهود خيبر يقال لها زيب فلم يقتلها فوجب أن يكون المؤمن كذلك لقوله عليه الصلاة والسلام « لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين » واحتج أبو حنيفة رحمه الله على قوله بأخبار أحدها : ما روى نافع عن ابن عمر أن جارية لحفصة سحرتها وأخذوها فاعترفت بذلك فأمرت عبد الرحمن بن زيد فقتلها فبلغ عثمان فأنكره فأتاه ابن عمر وأخبره أمرها فكان عثمان إنما أنكر ذلك لأنها قتلت بغير إذنه ، وثانها : ما روى عمرو بن دينار أنه ورد كتاب عمر رضى الله عنه أن اقتلوا كل ساحر وساحرة فقتلنا ثلاث سواحر ، وثالثها : قال علي بن أبي طالب : إن هؤلاء العرافين كهان العجم فن أتى كاهناً يؤمن له بما يقول فقد برىء مما أنزل الله على محمد صلى الله عليه وسلم . والجواب : لعل السحرة الذين قتلوا كانوا من الكفرة فإن حكاية الحال يكفى في صدقها صورة واحدة ، وأما سائر أنواع السحر أعنى الإتيان بضروب الشعبة والآلات العجيبة المبنية على ضروب الخيلاء ، والمبنية على النسب الهندسية وكذلك القول فيمن يؤم ضروباً من التخويف والتفريع حتى يصير من به السوداء محكم الاعتقاد فيه ويتمشى بالتضريب والنميمة ويحتال في إيقاع الفرقة بعد الوصلة ويؤم أن ذلك بكتابة يكتبها من الإسم الأعظم فكل ذلك ليس بكفر ، وكذلك القول في دفن الأشياء الوسخة في دور الناس وكذا القول في إيهام أن الجن يفعلون ذلك ، وكذا القول فيمن يدس الأدوية المبلدة في الأطعمة فإن شيئاً من ذلك لا يبلغ حد الكفر ولا يوجب القتل البتة ، فهذا هو الكلام الكلى في السحر والله الكافي والواقى . ولنرجع إلى التفسير .

أما قوله تعالى (ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر) فظاهر الآية يقتضى أهم إنما كفروا الأجل أنهم كانوا يعلمون الناس السحر لأن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية وتعليم مالا يكون كفوراً لا يوجب الكفر فصارت الآية دالة على أن تعليم السحر كفر ، وعلى أن السحر أيضاً كفر ولمن منع ذلك أن يقول لا نسلم أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية ، بل المعنى أنهم كفروا وهم مع ذلك يعلمون الناس السحر فإن قيل : هذا مشكل لأن الله تعالى أخبر في آخر الآية أن الملكين يعلمان الناس السحر فلو كان تعليم السحر كفوراً لزم تكفير الملكين وإنه غير جائز لما ثبت أن الملائكة بأسرهم معصومون وأيضاً فلأنكم قد دلتم على أنه ليس كل ما يسمى سحراً فهو كفر . قلنا : اللفظ المشترك لا يكون عاماً في جميع مسمياته ، فنحن نحمل هذا السحر الذي هو كفر على النوع الأول من الأشياء المسماة بالسحر وهو اعتقاد إلهية الكواكب والاستعانة بها في إظهار المعجزات وخوارق العادات فهذا السحر كفر ، والشياطين إنما كفروا لإتيانهم بهذا السحر لا بسائر الأقسام .

وأما الملكان فلا نسلم أنهما علما هذا النوع من السحر بل لعلهما يعلمان سائر الأنواع على

ما قال تعالى (فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه) وأيضاً فبتقدير أن يقال إنهما علما هذا النوع لكن تعليم هذا النوع إنما يكون كقرأ إذا قصد المعلم أن يمتدح المتعلم حقيقته وكونه صواباً ، فأما أن يعلمه ليحترز عنه فهذا التعليم لا يكون كقرأ ، وتعليم الملائكة كان لاجل أن يصير المكلف محترزاً عنه على ما قال تعالى حكاية عنهما (وما يعلمان من أحد حتى يقولوا إنما نحن فتنة فلا تكفر) وأما الشياطين الذين علموا الناس السحر فكان مقصودهم اعتقاد حقيقة هذه الأشياء فظهر الفرق .

(المسألة الثامنة) قرأ نافع وابن كثير وعاصم وأبو عمرو بتشديد « لكن » و « الشياطين » بالنصب على أنه اسم « لكن » والباقيون « لكن » بالتخفيف و « الشياطين » بالرفع والمعنى واحد وكذلك في الأنفال (ولكن الله رمى . ولكن الله قتلهم) والاختيار أنه إذا كان بالواو كان التشديد أحسن وإذا كان بغير الواو فالتخفيف أحسن ، والوجه فيه أن « لكن » بالتخفيف يكون عطفاً فلا يحتاج إلى الواو لاتصال الكلام ، والمشددة لا تكون عطفاً لأنها تعمل عمل « إن » .

أما قوله تعالى (وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) « ما » في قوله (وما أنزل) فيه وجهان : الأول : أنه بمعنى الذي ثم هؤلاء اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال : الأول : أنه عطف على (السحر) أي يعلمون الناس السحر ويعلمونهم ما أنزل على الملكين أيضاً . وثانيها : أنه عطف على قوله (ماتلوا الشياطين) أي واتبعوا ماتلوا الشياطين افتراء على ملك سليمان وما أنزل على الملكين لأن السحر منه ما هو كفر وهو الذي تلته الشياطين ، ومنه ما تأثيره في التفريق بين المرء وزوجه وهو الذي أنزل على الملكين فكانه تعالى أخبر عن اليهود أنهم اتبعوا كلا الأمرين ولم يقتصروا على أحدهما ، وثالثها : أن موضعه جر عطفاً على (ملك سليمان) وتقديره ما تلوا الشياطين افتراء على ملك سليمان وعلى ما أنزل على الملكين وهو اختيار أبي مسلم رحمه الله ، وأنكر في الملكين أن يكون السحر نازلاً عليهما واحتج عليه بوجوه : الأول : أن السحر لو كان نازلاً عليهما لكان منزله هو الله تعالى ، وذلك غير جائز لأن السحر كفر وعيب ولا يليق بالله إنزال ذلك ، الثاني : أن قوله (ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر) يدل على أن تعليم السحر كفر ، فلو ثبت في الملائكة أنهم يعلمون السحر لزمهم الكفر ، وذلك باطل . الثالث : كما لا يجوز في الأنبياء أن يبعثوا لتعليم السحر فكذلك في الملائكة بطريق الأولى ، الرابع : أن السحر لا ينضاف إلا إلى الكفرة والفسقة والشياطين المردة وكيف يضاف إلى الله ما ينهى عنه ويتوعد عليه بالعقاب ؟ وهل السحر إلا الباطل الممور وقد جرت عادة الله تعالى بإبطاله كما قال في قصة موسى عليه السلام (ما جئتم به السحر إن الله سيبطله) ثم إنه رحمه الله سلك في تفسير الآية نهجاً آخر يخالف قول أكثر المفسرين فقال كما أن الشياطين نسبوا السحر إلى ملك سليمان مع أن ملك سليمان كان مهراً

عنه فكذلك نسبوا ما أنزل على الملكين إلى السحر مع أن المنزل عليهما كان مبرأ عن السحر ، وذلك لأن المنزل عليهما كان هو الشرع والدين والدعاء إلى الخير وإنما كانا يعلمان الناس ذلك مع قولها (إنما نحن فتنة فلا تكفر) تؤكد أبعثهم على القبول والتمسك ، وكانت طائفة متمسك وأخرى تخالف وتعدل عن ذلك ويتعلمون منهما أى من الفتنة والكفر مقدار ما يفرقون به بين المرء وزوجه ، فهذا تقرير مذهب أبى مسلم . الوجه الثاني : أن يكون « ما » بمعنى الجحد ويكون معطوفاً على قوله تعالى (وما كفر سليمان) كأنه قال لم يكفر سليمان ولم ينزل على الملكين سحر لأن السحرة كانت تضيف السحر إلى سليمان وتزعم أنه مما أنزل على الملكين بيابل هاروت وماروت ، فرد الله عليهم في القولين وقوله (وما يعلمان من أحد) جحد أيضاً أى لا يعلمان أحداً بل ينهيان عنه أشد النهى .

أما قوله تعالى (حتى يقولوا إنما نحن فتنة) أى ابتلاء وامتحان فلا تكفر وهو كقولك ما أمرت فلاناً بكذا حتى قلت له إن فعلت كذا نالك كذا ، أى ما أمرت به بل حذرته عنه .
واعلم أن هذه الأقوال وإن كانت حسنة إلا أن القول الأول أحسن منها ، وذلك لأن عطف قوله (وما أنزل) على ما يليه أولى من عطفه على ما بعد عنه إلا لدليل منفصل ، أما قوله : لو نزل السحر عليهما لكان منزل ذلك السحر هو الله تعالى . قلنا تعريف صفة الشيء قد يكون لأجل الترغيب في إدخاله في الوجود وقد يكون لأجل أن يقع الاحتراز عنه كما قال الشاعر :

عرفت الشر لا للشر لكن لتوقيه

قوله ثانياً : إن تعليم السحر كفر لقوله تعالى (ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر) فالجواب أنا بينما أنه واقعة حال فيكفي في صدقها صورة واحدة وهى ما إذا اشتغل بتعليم سحر من يقول بالهية الكواكب ويكون قصده من ذلك التعليم إثبات أن ذلك المذهب حق . قوله ثالثاً : إنه لا يجوز بثثة الأنبياء عليهم السلام لتعليم السحر فكذا الملائكة . قلنا لا نسلم أنه لا يجوز بثثة الأنبياء عليهم السلام لتعليمه بحيث يكون الغرض من ذلك التعليم النبيه على إبطاله . قوله رابعاً : إنما يضاف السحر إلى الكفرة والمردة فكيف يضاف إلى الله تعالى ما ينهى عنه ؟ قلنا فرق بين العمل وبين التعليم فلم لا يجوز أن يكون العمل منياً عنه ؟ وأما تعليمه لغرض النبيه على فساده فإنه يكون مأموراً به .

(المسألة الثانية) قرأ الحسن (ملكين) بكسر اللام وهو مروى أيضاً عن الضحاك وابن عباس ثم اختلفوا ، فقال الحسن : كانا علجين ألقفين بيابل يعلمان الناس السحر ، وقيل كانا رجلين صالحين من الملوك . والقراءة المشهورة بفتح اللام وهما كانا ملكين نزلان السماء ، وها روت وماروت اسمان لهما ، وقيل هما جبريل وميكائيل عليهما السلام ، وقيل غيرهما . أما الذين كسروا اللام فقد احتجوا بوجوه : أحدها : أنه لا يليق بالملائكة تعليم السحر ، وثانيها : كيف يجوز إنزال

الملائكين مع قوله (ولو أنزلنا ملكا لقضى الأمر ثم لا ينظرون) وثالثها : لو أنزل الملكين لكان إما أن يجعلهما في صورة الرجلين أو لا يجعلهما كذلك ، فإن جعلهما في صورة الرجلين مع أنهما ليسا برجلين كان ذلك تجهيلا وتليسا على الناس وهو غير جائز ، ولو جاز ذلك فلم لا يجوز أن كل واحد من الناس الذين نشاهدهم لا يكون في الحقيقة إنساناً ، بل ملكا من الملائكة ؟ وإن لم يجعلهما في صورة الرجلين قدح ذلك في قوله تعالى (ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا) والجواب عن الأول أنا سنبين وجه الحكمة في إنزال الملائكة لتعليم السحر ، وعن الثاني : أن هذه الآية عامة وقرأة الملكين بفتح اللام متوازرة وخاصة والخاص مقدم على العام ، وعن الثالث : أن الله تعالى أنزلهما في صورة رجلين وكان الواجب على المكلفين في زمان الأنبياء أن لا يقطعوا على من صورته صورة الإنسان بكونه إنساناً ، كما أنه في زمان الرسول عليه الصلاة والسلام كان الواجب على من شاهد دحية الكلبي أن لا يقطع بكونه من البشر بل الواجب التوقف فيه .

(المسألة الثالثة) إذا قلنا بأنهما كانا من الملائكة فقد اختلفوا في سبب نزولهما فروى عن ابن عباس أن الملائكة لما أعلمهم الله بآدم وقالوا (أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء) فأجابهم الله تعالى بقوله (إني أعلم ما لا تعلمون) ثم إن الله تعالى وكل عليهم جمعاً من الملائكة وهم الكرام الكاتبون فكانوا يرجون بأعمالهم الخبيثة فنجبت الملائكة منهم ومن تبقية الله لهم مع ما ظهر منهم من القبائح ثم أضافوا إليهما عمل السحر فازداد تعجب الملائكة فأراد الله تعالى أن يتلى الملائكة فقال لهم اختاروا ملكين من أعظم الملائكة علماً وزهداً وديانة لآنزلهما إلى الأرض فأختبرهما فاختاروا هاروت وماروت وركب فيهما شهوة الإنس وأنزلهما ونهاهما عن الشرك والقتل والزنا والشرب فزلا فذهبت إليهما امرأة من أحسن النساء وهي الزهرة فراوداها عن نفسها فأبت أن تطيعهما إلا بعد أن يعبدا الصنم وإلا بعد أن يشربا الخمر ، فامتنعا أولاً ، ثم غلبت الشهوة عليهما فأطاعاها في كل ذلك فعند إقدامهما على الشرب وعبادة الصنم دخل سائل عليهم فقالت : إن أظهر هذا السائل للناس مارأى منا فسد أمرنا فإن أردتما الوصول إلى فاقطلا هذا الرجل ، فامتنعا منه ثم اشتغلا بقتله فلما فرغ من القتل وطلب المرأة فلم يجدها ، ثم إن الملكين عند ذلك ندموا وتحسرا وتضرعا إلى الله تعالى فخيرهما بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة فاختارا عذاب الدنيا وهما يعذبان ببابل معلقان بين السماء والأرض يعلمان الناس السحر ، ثم لهم في الزهرة قولان ، أحدهما : أن الله تعالى لما ابتلى الملكين بشهوة بنى آدم أمر الله الكوكب الذي يقال له الزهرة وملكها أن اهبط إلى الأرض إلى أن كان ما كان ، فحينئذ ارتفعت الزهرة وملكها إلى موضعهما من السماء موبخين لهما على ما شاهداه منهما . والقول الثاني : أن المرأة كانت فاجرة من أهل الأرض وواقعاها بعد شرب الخمر وقتل النفس وعبادة الصنم ثم عليها الاسم الذي كانا به يعرجان إلى السماء فتكلمت به وعرجت إلى السماء وكان اسمها « يدخت » فسخها الله وجعلها هي الزهرة ، واعلم أن هذه الرواية فاسدة مردودة

غير مقبولة لأنه ليس في كتاب الله ما يدل على ذلك بل فيه ما يبطلها من وجوه ، الأول : ما تقدم من الدلائل الدالة على عصمة الملائكة عن كل المعاصي ، وثانيها : أن قولهم إنها خيرا بين عذاب الدنيا وبين عذاب الآخرة فاسد ، بل كان الأولى أن يخيرا بين التوبة والعذاب لأن الله تعالى خير بينهما من أشرك به طول عمره فكيف يبخل عليهما بذلك ؟ وثالثها : أن من أعجب الأمور قولهم إنهما يعلمان السحر في حال كونهما معذيين ويدعوان إليه وهما يعاقبان ولما ظهر فساد هذا القول فنقول : السبب في إنزالها وجوه . أحدها : أن السحرة كثرت في ذلك الزمان واستنطقت أبواباً غريبة في السحر وكانوا يدعون النبوة ويتحدون الناس بها فبعث الله تعالى هذين الملكين لأجل أن يعلما الناس أبواب السحر حتى يتمكنوا من معارضة أولئك الذين كانوا يدعون النبوة كذباً ، ولا شك أن هذا من أحسن الأغراض والمقاصد ، وثانيها : أن العلم بكون المعجزة مخالفة للسحر متوقف على العلم بمهاية المعجزة وبمهاية السحر والناس كانوا جاهلين بمهاية السحر فلا جرم تعذرت عليهم معرفة حقيقة المعجزة فبعث الله هذين الملكين لتعريف ماهية السحر لأجل هذا الغرض ، وثالثها : لا يمتنع أن يقال السحر الذي يوقع الفرقة بين أعداء الله والآلفة بين أولياء الله كان مباحاً عندهم أو مندوباً فالله تعالى بعث الملكين لتعليم السحر لهذا الغرض ، ثم إن القوم تعلموا ذلك منهما واستعملوه في الشر وإيقاع الفرقة بين أولياء الله والآلفة بين أعداء الله ، ورابعها : أن تحصيل العلم بكل شيء حسن ولما كان السحر منهياً عنه وجب أن يكون متصوراً معلوماً لأن الذي لا يكون متصوراً امتنع النهي عنه ، وخامسها : لعل الجن كان عندهم أنواع من السحر لم يقدر البشر على الاتيان بمثله فبعث الله الملائكة ليعلموا البشر أموراً يقدرون بها على معارضة الجن ، وسادسها : يجوز أن يكون ذلك تشديداً في التكليف من حيث إنه إذا علمه ما أمكنه أن يتوصل به إلى اللذات العاجلة ثم منعه من استعمالها كان ذلك في نهاية المشقة فيستوجب به الثواب الزائد كما ابتلى قوم طالوت بالنهر على ما قال (فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فإنه مني) فثبت بهذه الوجوه أنه لا يبعد من الله تعالى إنزال الملكين لتعليم السحر والله أعلم .

(المسألة الرابعة) قال بعضهم : هذه الواقعة إنما وقعت في زمان إدريس عليه السلام لأنهما إذا كانا ملكين نزلا بصورة البشر لهذا الغرض فلا بد من رسول في وقتها ليكون ذلك معجزة له ولا يجوز كونهما رسولين لأنه ثبت أنه تعالى لا يبعث الرسول إلى الإنس ملكاً .

(المسألة الخامسة) « هاروت وماروت » عطف بيان للملكين ، علمان لهما وهما اسمان أعجميان بدليل منع الصرف ولو كانا من الهرت والمرت وهو الكسر كما زعم بعضهم لانصرفا ، وقرأ الزهري هاروت وماروت بالرفع على : هما هاروت وماروت .

أما قوله تعالى (وما يعلمان من أحد حتى يقولاً إنما نحن فتنة فلا تكفر) فاعلم أنه تعالى شرح حالهما فقال وهذان الملكان لا يعلمان السحر إلا بعد التحذير الشديد من العمل به وهو قولهما

(إنما نحن فتنة فلا تكفر) والمراد ههنا بالفتنة المحنة التي بها يتميز المطيع عن العاصي كقولهم فتنت الذهب بالنار إذا عرض على النار ليميز الخالص عن المشوب ، وقد بينا الوجوه في أنه كيف يحسن بعثة الملكين لتعليم السحر فالمراد أنهما لا يعلمان أحداً السحر ولا يصفانه لأحد ولا يكشفان له وجوه الاحتيال حتى يبذلا له النصيحة فيقول له « إنما نحن فتنة » أي هذا الذي نصفه لك وإن كان الغرض منه أن يتميز به الفرق بين السحر وبين المعجز ولكنه يمكنك أن تتوصل به إلى المفاسد والمعاصي فإياك بعد وقوفك عليه أن تستعمله فيما نهيت عنه أو تتوصل به إلى شيء من الأعراض العاجلة .

أما قوله تعالى (فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) ذكروا في تفسير هذا التفريق وجهين ، الأول : أن هذا التفريق إنما يكون بأن يعتقد أن ذلك السحر مؤثر في هذا التفريق فيصير كافراً ، وإذا صار كافراً بانت منه امرأته فيحصل تفرق بينهما ، الثاني : أنه يفرق بينهما بالتأويل والحيل والتضريب وسائر الوجوه المذكورة .

(المسألة الثانية) أنه تعالى لم يذكر ذلك لأن الذي يتعلمون منهما ليس إلا هذا القدر لكن ذكر هذه الصورة تنبيهاً على سائر الصور فإن استكاثرة المرء إلى زوجته وركونه إليها معروف زائد على كل مودة ، فنبه الله تعالى بذلك على أن السحر إذا أمكن به هذا الأمر على شدته ففيه به أولى .

أما قوله تعالى (وما هم بضارين به من أحد) فإنه يدل على ما ذكرناه لأنه أطلق الضرر ولم يقصره على التفريق بين المرء وزوجه فدل ذلك على أنه تعالى إنما ذكره لأنه من أعلى مراتبه .
أما قوله تعالى (إلا باذن الله) فاعلم أن الإذن حقيقة في الأمر والله لا يأمر بالسحر ولأنه تعالى أراد عيبتهم وذمهم ، ولو كان قد أمرهم به لما جاز أن يذمهم عليه فلا بد من التأويل وفيه وجوه ، أحدها : قال الحسن : المراد منه التخلية يعني الساحر إذا سحر إنساناً فإن شاء الله منعه منه وإن شاء خلى بينه وبين ضرر السحر ، وثانيها : قال الأصم المراد إلا بعلم الله وإتباعه سمي الأذان أذاناً لأنه إعلام للناس بوقت الصلاة وسمي الأذان إذناً لأن بالحاسة القائمة به يدرك الأذن وكذلك قوله تعالى (وأذان من الله ورسوله إلى الناس يوم الحج) أي إعلام ، وقوله (فاذنوا بحرب من الله) معناه فأعلموا وقوله (أذنتكم على سواء) يعني أعلمتكم ، وثالثها : أن الضرر الحاصل عند فعل السحر إنما يحصل بخلق الله وإيجاده وإبداعه وما كان كذلك فإنه يصح أن يضاف إلى إذن الله تعالى كما قال (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) ورابعها : أن يكون المراد بالإذن الأمر وهذا الوجه لا يليق إلا بأن يفسر التفريق بين المرء وزوجه بأن يصير كافراً والكفر يقتضى التفريق ، فإن هذا حكم شرعي ، وذلك لا يكون إلا بأمر الله تعالى .

وَلَوْ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ لَّو كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴿١٠٣﴾

أما قوله تعالى (ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الآخرة من خلاق) ففيه مسائل:

(المسألة الأولى) إنما ذكر لفظ الشراء على سبيل الاستعارة لوجوه، أحدها: أنهم لما نبذوا كتاب الله وراء ظهورهم وأقبلوا على التمسك بما تتلوا الشياطين فكأنهم قد اشتروا ذلك السحر بكتاب الله، وثانيها: أن الملكتين إنما قصدا بتعليم السحر الاحتراز عنه ليصل بذلك الاحتراز إلى منافع الآخرة فلما استعمل السحر فكأنه اشترى بمنافع الآخرة منافع الدنيا وثالثها: أنه لما استعمل السحر علمنا أنه إنما تحمل المشقة ليتمكن من ذلك الاستعمال فكأنه اشترى بالمخن التي تحملها قدرته على ذلك الاستعمال.

(المسألة الثانية) قال الآكثرون «الخلاق» النصيب، قال القفال يشبه أن يكون أصل الكلمة من الخلق ومعناه التقدير ومنه خلق الأديم، ومنه يقال قدر للرجل كذا درهما رزقاً على عمل كذا، وقال آخرون: الخلاق الخلاص ومنه قول أمية بن أبي الصلت:

يدعون بالويل فيها لاخلاق لهم إلا سرايل قطران وأغلال

بقي في الآية سؤال: وهو أنه كيف أثبت لهم العلم أولاً في قوله (ولقد علموا) ثم نفاه عنهم في قوله (لو كانوا يعلمون) والجواب من وجوه، أحدها: أن الذين علموا غير الذين لم يعلموا، فالذين علموا هم الذين علموا السحر ودعوا الناس إلى تعلمه وهم الذين قال الله في حقهم (نبذ فريق من الذين أتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون) وأما الجهال الذين يرغبون في تعلم السحر فهم الذين لا يعلمون وهذا جواب الأخفش وقطرب. وثانيها: لو سلطنا كون القوم واحداً ولكنهم علموا شيئاً وجهلوا شيئاً آخر، علموا أنهم ليس لهم في الآخرة خلاق ولكنهم جهلوا مقدار ما فاتهم من منافع الآخرة وما حصل لهم من مضارها وعقوباتها. وثالثها: لو سلطنا أن القوم واحد والمعلوم واحد ولكنهم لم ينتفعوا بعلمهم بل أعرضوا عنه فصار ذلك العلم كالعدم كما سمي الله تعالى الكفار «صماً وبكياً وعمياً» إذ لم ينتفعوا بهذه الخواص ويقال للرجل في شيء يفعل له لكنه لا يضعه موضعه: صنعت ولم تصنع.

قوله تعالى (ولو أنهم آمنوا واتقوا لمثوبة من عند الله خير لو كانوا يعلمون)

اعلم أن الضمير عائد إلى اليهود الذين تقدم ذكرهم فإنه تعالى لما بين فيهم الوعيد بقوله (ولبئس ما شروا به) أتبعه بالوعد جامعاً بين الترهيب والترغيب لأن الجمع بينهما أدى إلى الطاعة والعدول عن المعصية.

أما قوله تعالى (آمنوا) فاعلم أنه تعالى لما قال (نبذ فريق من الذين أتوا الكتاب كتاب

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ
عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٠٤﴾

الله وراء ظهورهم) ثم وصفهم بأنهم اتبعوا ماتتلوا الشياطين وأنهم تمسكوا بالسحر قال من بعد (ولو أنهم آمنوا) يعنى بما نبذوه من كتاب الله . فإن حملت ذلك على القرآن جاز ، وإن حملته على كتابهم المصدق للقرآن جاز ، وإن حملته على الأمرين جاز ، والمراد من التقوى الاحتراز عن فعل المنهيات وترك المأمورات .

أما قوله تعالى (لمثوبة من عند الله خير) ففيه وجوه ، أحدها : أن الجواب محذوف وتقديره ولو أنهم آمنوا وانتقوا لا يثبوا إلا أنه تركت الجملة الفعلية إلى هذه الإسمية لما في الجملة الإسمية من الدلالة على ثبات المثوبة واستقرارها . فإن قيل : هلا قيل لمثوبة الله خير ؟ قلنا لأن المراد لشيء من ثواب الله خير لهم . وثانها : يجوز أن يكون قوله (ولو أنهم آمنوا) تمنيّاً لإيمانهم على سبيل المجاز عن إرادة الله إيمانهم كأنه قيل وليتهم آمنوا ، ثم ابتدأ . لمثوبة من عند الله خير قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقرلو انظرونا واسمعوا وللكافرين عذاب أليم) اعلم أن الله تعالى لما شرح قبائح أفعالهم قبل مبعث محمد عليه الصلاة والسلام أراد من ههنا أن يشرح قبائح أفعالهم عند مبعث محمد صلى الله عليه وسلم وجدهم واجتهادهم في القدح فيه والظعن في دينه وهذا هو النوع الأول من هذا الباب وههنا مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن الله تعالى خاطب المؤمنين بقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا) في ثمانية وثمانين موضعاً من القرآن . قال ابن عباس : وكان يخاطب في التوراة بقوله : يا أيها المساكين فكأنه سبحانه وتعالى لما خاطبهم أولاً بالمساكين أثبت المسكنة لهم آخرأ حيث قال (وضربت عليهم الذلة والمسكنة) وهذا يدل على أنه تعالى لما خاطب هذه الأمة بالإيمان أولاً فانه تعالى يعطيهم الأمان من العذاب في النيران يوم القيامة ، وأيضاً فاسم المؤمن أشرف الأسماء والصفات فإذا كان يخاطبنا في الدنيا بأشرف الأسماء والصفات فنرجو من فضله أن يعاملنا في الآخرة بأحسن المعاملات .

(المسألة الثانية) أنه لا يبعد في الكلمتين المترادفتين أن يمنع الله من أحدهما ويأذن في الأخرى ولذلك فإن عند الشافعي رضي الله لا تصلح الصلاة بترجمة الفاتحة سواء كانت بالعبرية أو بالفارسية ، فلا يبعد أن يمنع الله من قوله « راعنا » ويأذن في قوله « انظرونا » وإن كانتا مترادفتين ولكن جمهور المفسرين على أنه تعالى إنما منع من قوله « راعنا » لاشتغالها على نوع مفسدة ثم ذكروا فيه وجوها : أحدها : كان المسلمون يقولون لرسول الله صلى الله عليه وسلم إذا تلا عليهم

شيئاً من العلم: راعنا يارسول الله، واليهود كانت لهم كلمة عبرانية يتسابون بها تشبه هذه الكلمة وهي « راعينا » ومعناها: اسمع لاسمعت، فلما سمعوا المؤمنين يقولون راعنا افترضوه وخطبوا به النبي وهم يعنون تلك المسبة، فهى المؤمنون عنها وأمروا بلفظة أخرى وهى قوله (انظرننا) وبدل على صحة هذا التأويل قوله تعالى فى سورة النساء (ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا لياً بألسنتهم وطعناً فى الدين) وروى أن سعد بن معاذ سمعها منهم فقال: يا أعداء الله عليكم لعنة الله والذى نفسى بيده لئن سمعتها من رجل منكم يقولها لرسول الله لأضربن عنقه، فقالوا: أولستم تقولونها؟ فنزلت هذه الآية، وثانها: قال قطرب هذه الكلمة وإن كانت صحيحة المعنى إلا أن أهل الحجاز ما كانوا يقولونها إلا عند الهزؤ والسخرية فلا جرم نهى الله عنها، وثالثها: أن اليهود كانوا يقولون: راعينا أى أنت راعى غنمنا فهام الله عنها، ورابعها: أن قوله « راعنا » مفاعلة من الرعى بين اثنين فكان هذا اللفظ موهما للساواة بين المخاطبين كأنهم قالوا ارعنا سمعك لنعريك اسماعنا فهام الله تعالى عنه وبين أن لا بد من تعظيم الرسول عليه السلام فى المخاطبة على ما قال (لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضاً) وخامسها: أن قوله « راعنا » خطأ مع الاستعلاء كأنه يقول راع كلامى ولا تغفل عنه ولا تشتغل بغيره وليس فى « انظرننا » إلا سؤال الانتظار كأنهم قالوا له توقف فى كلامك وبيانك مقدار ما نصل إلى فهمه، وسادسها: أن قوله « راعنا » على وزن عاطنا من المعاطاة، ورامنا من المراماة، ثم إنهم قلبوا هذه النون إلى النون الأصلية وجعلوها كلمة مشتقة من الرعونة وهى الحق، فالراعن اسم فاعل من الرعونة فيحتمل أنهم أرادوا به المصدر. كقولهم: عياداً بك، أى أعوذ عياداً بك. فقولهم راعنا أى فعلت رعونة. ويحتمل أنهم أرادوا به صرت راعنا أى صرت ذا رعونة، فلما قصدوا هذه الوجوه الفاسدة لاجرم نهى الله تعالى عن هذه الكلمة، وسابعها: أن يكون المراد لا تقولوا قولاً راعنا أى قولاً منسوباً إلى الرعونة بمعنى رعينا، كتامر ولا بن.

أما قوله تعالى (وقولوا انظرننا) ففيه وجوه، أحدها: أنه من نظره أى انتظره، قال تعالى (انظرونا نقتبس من نوركم) فأمرهم تعالى بأن يسألوه الإمهال لينقلوا عنه فلا يحتاجون إلى الاستعاذة. فان قيل: أفكان النبي صلى الله عليه وسلم يعجل عليهم حتى يقولون هذا؟ فالجواب من وجهين، أحدهما أن هذه اللفظة قد تقال فى خلال الكلام وإن لم تكن هناك مجلة تحوج إلى ذلك كقول الرجل فى خلال حديثه اسمع أو سمعت، الثانى: أنهم فسروا قوله تعالى (لا تحرك به لسانك لتعجل به) أنه عليه السلام كان يعجل قول ما يلقيه إليه جبريل عليه السلام حرصاً على تحصيل الوحى وأخذ القرآن، فقيل له لا تحرك به لسانك لتعجل به فلا يبعد أن يعجل فيما يحدث به أصحابه من أمر الدين حرصاً على تعجيل أفهامهم فكانوا يسألونه فى هذه الحالة أن يمهلهم فيما يخاطبهم به إلى أن يفهموا كل ذلك الكلام، وثانها: « انظرننا » معناه انظر إلينا إلا أنه حذف

مَا يُودُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴿١٠٥﴾
 مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٦﴾

حرف « إلى » كما في قوله (واختار موسى قومه) والمعنى من قومه ، والمقصود منه أن المعلم إذا نظر إلى المتعلم كان إبراده للكلام على نعت الإفهام والتعريف أظهر وأقوى . وثالثها : قرأ أبي ابن كعب « أنظرنا » من النظرة أى أهملنا .

أما قوله تعالى (واسمعوا) فحصول السماع عند سلامة الحاسة أمر ضرورى خارج عن قدرة البشر فلا يجوز وقوع الأمر به ، فإذا المراد منه أحد أمور ثلاثة ، أحدها : فرغوا أسماعكم لما يقول النبي عليه السلام حتى لا تحتاجوا إلى الاستعادة ، وثانيها : اسمعوا سماع قبول وطاعة ولا يكن سماعكم سماع اليهود حيث قالوا سمعنا وعصينا ، وثالثها : اسمعوا ما أمرتم به حتى لا ترجعوا إلى ما نهيتهم عنه تأكيداً عليهم ، ثم إنه تعالى بين مال الكافرين من العذاب الآليم إذا لم يسلكوا مع الرسول هذه الطريقة من الإعظام والتبجيل والإصغاء إلى ما يقول والتفكير فيما يقول ومعنى « العذاب الآليم » قد تقدم .

قوله تعالى ﴿ ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزل عليكم من خير من ربكم والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم ﴾
 واعلم أنه تعالى لما بين حال اليهود والكفار في العداوة والمعاندة حذر المؤمنين منهم فقال (ما يود الذين كفروا) فنفي عن قلوبهم الود والمحبة لكل ما يظهر به فضل المؤمنين وههنا مسألتان : (المسألة الأولى) « من » الأولى للبيان لأن الذين كفروا جنس تحته نوعان أهل الكتاب والمشركون ، والدليل عليه قوله تعالى (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين) والثانية : مزيدة لاستغراق الخير ، والثالثة : لا ابتداء الغاية .

(المسألة الثانية) الخير الوحي وكذلك الرحمة ، يدل عليه قوله تعالى (أهم يقسمون رحمت ربك) المعنى أنهم يرون أنفسهم أحق بأن يرعى إليهم فيحسدونكم وما يحبون أن ينزل عليكم شيء من الوحي ، ثم بين سبحانه أن ذلك الحسد لا يؤثر في ذوالذلك فإنه سبحانه يختص برحمته وإحسانه من يشاء . قوله تعالى ﴿ ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾

اعلم أن هذا هو النوع الثاني من طعن اليهود في الإسلام ، فقالوا الأتروون إلى محمد بأمر أصحابه بأمرهم بينهم عنه وبأمرهم بخلافه ويقول اليوم قولاً وغدا يرجع عنه ، فنزلت هذه الآية ، والكلام في الآية مرتب على مسائل :

(المسألة الأولى) النسخ في أصل اللغة بمعنى إبطال الشيء ، وقال الفصيح : إنه للنقل والتحويل لنا أنه يقال : نسخت الريح آثار القوم إذا عدت ، ونسخت الشمس الظل إذا عدم . لأنه قد لا يحصل الظل في مكان آخر حتى يظن أنه انتقل إليه ، وقال تعالى (الا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيه فينسخ الله ما يلقي الشيطان) أي يزيله ويبدله ، والأصل في الكلام الحقيقة . وإذا ثبت كون اللفظ حقيقة في الإبطال وجب أن لا يكون حقيقة في النقل دفماً للاشتراك . فإن قيل : وصفهم الريح بأنها ناسخة للأثار ، والشمس بأنها ناسخة للظل مجاز ، لأن المزيل للأثار والظل هو الله تعالى وإذا كان ذلك مجازاً امتنع الاستدلال به على كون اللفظ حقيقة في مدلوله ثم نعارض ما ذكرتموه ونقول : بل النسخ هو النقل والتحويل ومنه نسخ الكتاب إلى كتاب آخر كأنه ينقله إليه أو ينقل حكايته ومنه تناسخ الأرواح وتناسخ القرون قرناً بعد قرن ، وتناسخ الموارث إنما هو التحول من واحد إلى آخر بدلاً عن الأول ، وقال تعالى (هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون) فوجب أن يكون اللفظ حقيقة في النقل ويلزم أن لا يكون حقيقة في الإبطال دفماً للاشتراك ، والجواب عن الأول من وجهين (أحدهما) أنه لا يمتنع أن يكون الله هو الناسخ لذلك من حيث إنه فعل الشمس والريح المؤثرتين في تلك الإزالة ويكونان أيضاً ناسخين لكونهما مختصين بذلك التأثير (والثاني) أن أهل اللغة إنما أخطؤا في إضافة النسخ إلى الشمس والريح ، فهب أنه كذلك ، لكن متمسكنا بإطلاقهم لفظ النسخ على الإزالة لا سنادهم هذا الفعل إلى الريح والشمس ، وعن الثاني : أن النقل أخص من الإبطال لأنه حيث وجد النقل فقد عدت صفة وحصل عقيبها صفة أخرى ، فإن مطلق العدم أهم من عدم يحصل عقيبه شيء آخر ، وإذا دار اللفظ بين الخاص والعام كان جملة حقيقة في العام أولى والله أعلم .

(المسألة الثانية) قرأ ابن عامر (ما نسخ) بضم النون وكسر السين والباقون بفتحهما ، أما قراءة ابن عامر ففتحها وجهان (أحدهما) أن يكون نسخ وأنسخ بمعنى واحد (والثاني) أنسخته جعلته ذا نسخ كما قال قوم للحجاج وقد صلب رجلاً . أقبروا فلاناً ، أي اجعلوه ذا قبر قال تعالى (ثم أماته فأقبره) وقرأ ابن كثير وأبو عمرو (ننسأها) بفتح النون والهمزة وهو جزم بالشرط ولا يدع أبو عمرو الهمزة في مثل هذا ، لأن سكوتها علامة للجزم وهو من النس . وهو التأخير ومنه (إنما النسيء زيادة في الكفر) ومنه سمي بيع الأجل نسيئة ، وقال أهل اللغة : أنسأ الله أجله ونسأ في أجله ، أي أخر وزاد ، وقال عليه الصلاة والسلام « من سره النسء في الأجل والزيادة في الرزق فليصل رحمه » والباقون بضم النون وكسر السين وهو من النسيان ، ثم

الآكثر من حملوه على النسيان الذي هو ضد الذكر ، ومنهم من حمل النسيان على الترك على حد قوله تعالى (فنتسى ولم نجد له عزماً) أى فترك وقال (فاليرم نفسهم كما نسوا لقاء يومهم هذا) أى تركهم كما تركوا ، والأظهر أن حمل النسيان على الترك مجاز لأن المنسى يكون متروكاً ، فلما كان الترك من لوازم النسيان أطلقوا اسم الملزوم على اللازم وقرىء نفسها ونفسها بالتشديد ، ونفسها ونفسها على خطاب الرسول وقرأ عبد الله : ما ننسك من آية أو ننسخها ، وقرأ حذيفة : ما ننسخ من آية أو ننسكها .

(المسألة الثالثة) « ما » في هذه الآية جزائية كقولك : ما تصنع أصنع وعملها الجزم في الشرط والجزاء إذا كانا مضارعين فقوله (ننسخ) شرط وقوله (نأت) جزاء وكلاهما مجزومان (المسألة الرابعة) اعلم أن النسخ في اصطلاح العلماء عبارة عن طريق شرعى يدل على أن الحكم الذى كان ثابتاً بطريق شرعى لا يوجد بعد ذلك مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً فقولنا طريق شرعى نعى به القدر المشترك بين القول الصادر عن الله تعالى وعن رسوله ، والفعل المنقول عنهما ، ويخرج عنه إجماع الأمة على أحد القولين لأن ذلك ليس بطريق شرعى على هذا التفسير ، ولا يلزم أن يكون الشرع ناسخاً لحكم العقل لأن العقل ليس طريقاً شرعياً . ولا يلزم أن يكون المعجز ناسخاً للحكم الشرعى لأن المعجز ليس طريقاً شرعياً ولا يلزم تقييد الحكم بغاية أو شرط أو استثناء لأن ذلك غير مترسخ ، ولا يلزم ما إذا أمرنا الله بفعل واحد ثم نهانا عن مثله لأنه لو لم يكن مثل هذا النهى ناسخاً لم يكن مثل حكم الأمر ثابتاً .

(المسألة الخامسة) النسخ عندنا جائز عقلاً واقع سماعاً خلافاً لليهود ، فإن منهم من أنكروه عقلاً ومنهم من جوزوه عقلاً ، ولكنه منع منه سماعاً ، ويروى عن بعض المسلمين إنكار النسخ واحتج الجمهور من المسلمين على جواز النسخ ووقوعه ، لأن الدلائل دلت على نبوة محمد ﷺ ونبوته لا تصح إلا مع القول بنسخ شرع من قبله ، فرجب القطع بالنسخ ، وأيضاً قلنا على اليهود إلزامان الأول : جاء في التوراة أن الله تعالى قال لنوح عليه السلام عند خروجه من الفلك « إني جعلت كل دابة مأكل لك ولذريتك وأطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلا تأكلوه » ثم إنه تعالى حرم على موسى وعلى بنى إسرائيل كثيراً من الحيوان ، الثانى : كان آدم عليه السلام يزوج الأخت من الأخ وقد حرمه بعد ذلك على موسى عليه السلام قال منكرو النسخ : لا نسلم أن نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لا تصح إلا مع القول بالنسخ لأن من الجائز أن يقال إن موسى وعيسى عليهما السلام أمرا الناس بشرعهما إلى زمان ظهور شرع محمد عليه الصلاة والسلام ثم بعد ذلك أمرا الناس باتباع محمد عليه الصلاة والسلام فعند ظهور شرع محمد عليه الصلاة والسلام زال التكليف بشرعهما وحصل التكليف بشرع محمد عليه الصلاة والسلام لكنه لا يكون ذلك ناسخاً بل جارياً مجرى قوله (ثم آمنوا بالصيام إلى الليل) والمسلمون الذين أنكروا وقوع النسخ أصلاً

بنوا مذهبهم على هذا الحرف وقالوا قد ثبت في القرآن أن موسى وعيسى عليهما السلام قد بشرا في التوراة والإنجيل بمبعث محمد عليه الصلاة والسلام وأن عند ظهوره يجب الرجوع إلى شرعه ، وإذا كان الأمر كذلك فع قيام هذا الاحتمال امتنع الجزم بوقوع النسخ وهذا هو الاعتراض على الإلزامين المذكورين ، واحتج منكروا النسخ بأن قالوا إن الله تعالى لما بين شرع عيسى عليه السلام فاللفظ الدال على تلك الشريعة ، إما أن يقال إنها دالة على دوامها أو لا على دوامها أو ما كان فيها دلالة على الدوام ولا على اللادوام ، فإن بين فيها ثبوتها على الدوام ، ثم تبين أنها ما دامت كان الخبر الأول كذباً وإنه غير جائز على الشرع ، وأيضاً فلو جوزنا ذلك لم يكن لنا طريق إلى العلم بأن شرعنا لا يصير منسوخاً ، لأن أقصى ما في الباب أن يقول الشرع هذه الشريعة دائماً ولا يصير منسوخة قط ألبتة ، ولكننا إذا رأينا مثل هذا الكلام حاصل في شرع موسى وعيسى عليهما السلام مع أنهما لم يدوما زال الوثوق عنه في كل الصور . فإن قيل لم لا يجوز أن يقال ذكر اللفظ الدال على الدوام ، ثم قرن به ما يدل على أنه سينسخه أو ما قرن به إلا أنه نص على ذلك إلا أنه لم ينقل إلينا في الجملة ؟ قلنا هذا ضعيف لوجوه ، أحدها : أن التنصيص على اللفظ الدال على الدوام مع التنصيص على أنه لا يدوم جمع بين كلامين متناقضين وإنه سفه وعبث ، وثانيها : على هذا التقدير قد بين الله تعالى أن شرعهما سيصير منسوخاً فإذا نقل شرعه وجب أن ينقل هذه الكيفية أيضاً لأنه لو جاز أن ينقل أصل الشرع بدون هذه الكيفية لجاز مثله في شرعنا أيضاً وحينئذ لا يكون لنا طريق إلى القطع بأن شرعنا غير منسوخ لأن ذلك من الوقائع العظيمة التي تتوفر فيها الدواعي على نقله ، وما كان كذلك وجب اشتهاؤه وبلوغه إلى حد التواتر وإلا فلعل القرآن عورض ولم تنقل معارضته ولعل محمداً صلى الله عليه وسلم غير هذا الشرع عن هذا الوضع ولم ينقل ، وإذا ثبت وجوب أن تنقل هذه الكيفية على سبيل التواتر فنقول : لو أن الله تعالى نص في زمان موسى وعيسى عليهما السلام على أن شرعهما سيصيران منسوخين لكان ذلك مشهوراً لأهل التواتر ، ومعلوماً لهم بالضرورة ، ولو كان كذلك لاستحال منازعة الجمع العظيم فيه ، فحيث رأينا اليهود والنصارى مطبقين على إنكار ذلك علمنا أنه لم يوجد التنصيص على أن شرعهما يصيران منسوخين .

وأما القسم الثاني : وهو أن يقال إن الله تعالى نص على شرع موسى عليه السلام وقرن به ما يدل به على أنه منقطع غير دائم . فهذا باطل لما ثبت أنه لو كان كذلك لوجب أن يكون ذلك معلوماً بالضرورة لأهل التواتر ، وأيضاً فبتقدير صحته لا يكون ذلك نسخاً بل يكون ذلك انتهاء لل غاية .

وأما القسم الثالث : وهو أنه تعالى نص على شرع موسى عليه السلام ولم يبين فيه كونه دائماً أو كونه غير دائم فنقول : قد ثبت في أصول الفقه أن مجرد الأمر لا يفيد التكرار وإنما يفيد

المرّة الواحدة فإذا أتى المكلف بالمرّة الواحدة فقد خرج عن عهدة الأمر ، فورود أمر آخر بعد ذلك لا يكون نسخاً للأمر الأول ، ثبت بهذا التقسيم أن القول بالنسخ محال .

واعلم أنا بعد أن قررنا هذه الجملة في كتاب المحصول في أصول الفقه تمسكنا في وقوع النسخ بقوله تعالى (ما ننسخ من آية أو ننسها ، نأت بخير منها أو مثلها) والاستدلال به أيضاً ضعيف لأن « ما » ههنا تفيد الشرط والجزاء وكما أن قولك ، من جاءك فأكرمه لا يدل على حصول المحي . بل على أنه متى جاء وجب الإكرام ، فكذا هذه الآية لا تدل على حصول النسخ بل على أنه متى حصل النسخ وجب أن يأتي بما هو خير منه ، فالأقوى أن نعول في الإثبات على قوله تعالى (وإذا بدلنا آية مكان آية) وقوله (يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب) والله تعالى أعلم .

(المسألة السادسة) انفقوا على وقوع النسخ في القرآن ، وقال أبو مسلم بن بحر : إنه لم يقع واحتج الجمهور على وقوعه في القرآن بوجوه : أحدها : هذه الآية وهي قوله تعالى (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها) أجاب أبو مسلم عنه بوجوه : الأول : أن المراد من الآيات المنسوخة هي الشرائع التي في الكتب القديمة من التوراة والإنجيل كالسبت والصلاة إلى المشرق والمغرب بما وضعه الله تعالى عنا وتعبدنا بغيره فان اليهود والنصارى كانوا يقولون لا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم ، فأبطل الله عليهم ذلك بهذه الآية ، الوجه الثاني : المراد من النسخ نقله من اللوح المحفوظ وتحويله عنه إلى سائر الكتب وهو كما يقال نسخة الكتاب ، الوجه الثالث : أنا بينا أن هذه الآية لا تدل على وقوع النسخ بل على أنه لو وقع النسخ لوقع إلى خير منه . ومن الناس من أجاب عن الاعتراض الأول بأن الآيات إذا أطلقت فالمراد بها آيات القرآن لأنه هو المعهود عندنا ، وعن الثاني بأن نقل القرآن من اللوح المحفوظ لا يختص ببعض القرآن وهذا النسخ مختص ببعضه ، ولقائل أن يقول على الأول : لانسلم أن لفظ الآية مختص بالقرآن بل هو عام في جميع الدلائل ، وعلى الثاني لانسلم أن النسخ المذكور في الآية مختص ببعض القرآن بل التقدير والله أعلم ما ننسخ من اللوح المحفوظ فإننا نأت بعده بما هو خير منه .

الحجة الثانية للقائلين بوقوع النسخ في القرآن : أن الله تعالى أمر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حولاً كاملاً وذلك في قوله (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول) ثم نسخ ذلك بأربعة أشهر وعشراً كما قال (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً) قال أبو مسلم : الاعتداد بالحول مازال بالكلية لأنها لو كانت حاملاً ومدة حملها حول كامل لكانت عدتها حولاً كاملاً ، وإذا بقي هذا الحكم في بعض الصور كان ذلك تخصيصاً لانسخا ، والجواب أن مدة عدة الحمل تنقضي بوضع الحمل سواء حصل وضع الحمل بسنة أو أقل أو أكثر لجعل السنة العدة يكون زائلاً بالكلية .

الحجة الثالثة : أمر الله بتقديم الصدقة بين يدي نجوى الرسول بقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا

إذا ناجيت الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة) ثم نسخ ذلك ، قال أبو مسلم : إنما زال ذلك لزوال سببه لأن سبب التعبد بها أن يمتاز المنافقون من حيث لا يتصدقون عن المؤمنين ، فلما حصل هذا الغرض سقط التعبد . والجواب : لو كان كذلك لكان من لم يتصدق منافقاً وهو باطل لأنه روى أنه لم يتصدق غير علي رضي الله عنه ويدل عليه قوله تعالى (فإذا لم تفعلوا وتاب الله عليكم) .

الحجة الرابعة : أنه تعالى أمر بثبات الواحد لا مشرة بقوله تعالى (فإن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين) ثم نسخ ذلك بقوله تعالى (الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين) .

الحجة الخامسة : قوله تعالى (سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها) ثم إنه تعالى أزالهم عنها بقوله (فول وجهك شطر المسجد الحرام) قال أبو مسلم حكم تلك القبلة مازال بالكلية لجواز التوجه إليها عند الإشكال أو مع العلم إذا كان هناك عذر . الجواب : أن على ما ذكرته لافرق بين بيت المقدس وسائر الجهات فالخصوصية التي بها امتاز بيت المقدس عن سائر الجهات قد زالت بالكلية فكان نسخاً .

الحجة السادسة : قوله تعالى (وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر) والتبديل يشتمل على رفع وإثبات ، والمرفوع إما التلاوة وإما الحكم فكيف كان فهو رفع ونسخ وإنما أطيننا في هذه الدلائل لأن كل واحد منها يدل على قوع النسخ في الجملة ، واحتج أبو مسلم بأن الله تعالى وصف كتابه بأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ لكان قد أتاه الباطل . والجواب : أن المراد أن هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله ما يبطله ولا يأتيه من بعده أيضاً ما يبطله .

(المسألة السابعة) المنسوخ إما أن يكون هو الحكم فقط أو التلاوة فقط أو هما معاً ، أما الذي يكون المنسوخ هو الحكم دون التلاوة فكهنه الآيات التي عددناها ، وأما الذي يكون المنسوخ هو التلاوة فقط فكما يروى عن عمر أنه قال : كنا نقرأ آية الرجم « الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم » وروى « لو كان لابن آدم واديان من مال لا تبغى إليهما ثالثاً ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب » وأما الذي يكون منسوخ الحكم والتلاوة معاً ، فهو ما روت عائشة رضي الله عنها أن القرآن قد نزل في الرضاع بعشر معلومات ثم نسخن بخمس معلومات ، فالعشر مرفوع التلاوة والحكم جميعاً والخمس مرفوع التلاوة باقي الحكم . ويروى أيضاً أن سورة الاحزاب كانت بمنزلة السبع الطوال أو أزيد ثم وقع النقصان فيه .

(المسألة الثامنة) اختلف المفسرون في قوله تعالى (ما ننسخ من آية أو ننسها) فمنهم من

فسر النسخ بالإزالة ومنهم من فسره بالنسخ بمعنى نسخت الكتاب وهو قول عطاء وسعيد ابن المسيب ، ومن قال بالقول الأول ذكروا فيه وجوهاً ، أحدها : ما نسخ من آية وأنتم تقرؤونه أو نسخها أى من القرآن ما قرئ بينكم ثم نسيتم وهو قول الحسن والأصم وأكثر المتكلمين لحملوه على نسخ الحكم دون التلاوة ونسخها على نسخ الحكم والتلاوة معاً ، فإن قيل وقوع هذا النسيان ممنوع عقلاً وشرعاً . أما العقل فلأن القرآن لا بد من إيصاله إلى أهل التواتر ، والنسيان على أهل التواتر بأجمعهم ممنوع . وأما النقل فللقوله تعالى (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) والجواب عن الأول من وجهين : الأول : أن النسيان يصح بأن يأمر الله تعالى بطرحه من القرآن وإخراجه من جملة ما يتلى ويؤتى به في الصلاة أو يحتج به ، فإذا زال حكم التعبد به وطال العهد نسي ، أو إن ذكر فعلى طريق ما يذكر خبر الواحد فيصير لهذا الوجه منسياً عن الصدور ، الجواب الثاني : أن ذلك يكون معجزة للرسول عليه الصلاة والسلام ، ويروى فيه خبر : أنهم كانوا يقرءون السورة فيصبحون وقد نسوها ، والجواب عن الثاني أنه معارض بقوله تعالى (سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله) وبقوله (واذكر ربك إذا نسيت) .

(القول الثاني) ما نسخ من آية أى نبدلها ، إما بأن نبدل حكمها فقط أو تلاوتها فقط أو نبدلها أما قوله تعالى (أو نسخها) فالمراد تركها كما كانت فلا نبدلها ، وقد بينا أن النسيان بمعنى الترك قد جاء ، فيصير حاصل الآية أن الذى نبدله فإنا نأني بخير منه أو مثله .

(القول الثالث) ما نسخ من آية ، أى ما نرفعها بعد إزالتها أو نساها على قراءة الهمزة أى تؤخر إزالتها من اللوح المحفوظ ، أو يكون المراد تؤخر نسخها فلا تنسخها في الحال ، فإننا ننزل بدلها ما يقوم مقامها في المصلحة .

(القول الرابع) ما نسخ من آية ، وهى الآية التى صارت منسوخة في الحكم والتلاوة معاً أو نسخها ، أى تركها وهى الآية التى صارت منسوخة في الحكم ولكنها غير منسوخة في التلاوة ، بل هى باقية في التلاوة ، فأما من قال بالقول الثاني ما نسخ من آية ، أى نسخها من اللوح المحفوظ أو نساها ، تؤخرها ، وأما قراءة « نسخها » فالمعنى تركها أى نسخها فلا نسخها .

وأما قوله (من آية) فكل المفسرين حملوه على الآية من القرآن غير أبى مسلم فإنه حمل ذلك على التوراة والإنجيل وقد تقدم القول فيه .

أما قوله تعالى (نأت بخير منها أو مثلها) ففيه قولان : أحدهما : أنه الأخف ، والثاني : أنه الأصح ، وهذا أولى لأنه تعالى يصرف المكلف على مصالحه لا على ما هو أخف على طابعه . فان قيل : لو كان الثاني أصح من الأول لكان الأول ناقص الصلاح فكيف أمر الله به ؟ قلنا الأول أصح من الثاني بالنسبة إلى الوقت الأول ، والثاني بالعكس منه فزال السؤال . واعلم أن الناس استنبطوا من هذه الآية أكثر مسائل النسخ .

{ المسألة الأولى } قال قوم لا يجوز نسخ الحكم إلا إلى بدل ، واحتجوا بأن هذه الآية تدل على أنه تعالى إذا نسخ لا بد وأن يأتي بعده بما هو خير منه أو بما يكون مثله وذلك صريح في وجوب البدل . والجواب ، لم لا يجوز أن يقال المراد أن نفي ذلك الحكم وإسقاط التعبد به خير من ثبوته في ذلك الوقت ، ثم الذي يدل على وقوع النسخ لا إلى بدل أنه نسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول صلى الله عليه وسلم لا إلى بدل .

{ المسألة الثانية } قال قوم : لا يجوز نسخ الشيء إلى ما هو أثقل منه واحتجوا بأن قوله (نأت بخير منها أو مثلها) ينافي كونه أثقل ، لأن الأثقل لا يكون خيراً منه ولا مثله . والجواب : لم لا يجوز أن يكون المراد بالخير ما يكون أكثر ثواباً في الآخرة ، ثم إن الذي يدل على وقوعه أن الله سبحانه نسخ في حق الزناة الحبس في البيوت إلى الجلد والرجم ، ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان ، وكانت الصلاة ركعتين عند قوم فنسخت بأربع في الحضر . إذا عرفت هذا فنقول : أما نسخ الشيء إلى الأثقل فقد وقع في الصور المذكورة ، وأما نسخه إلى الأخف فكأنسخ العدة من حول إلى أربعة أشهر وعشر ، وكأنسخ صلاة الليل إلى التخيير فيها . وأما نسخ الشيء إلى المثل فكالتحويل من بيت المقدس إلى الكعبة .

{ المسألة الثالثة } قال الشافعي رضي الله عنه : الكتاب لا ينسخ بالسنة المتواترة واستدل عليه بهذه الآية من وجوه ، أحدها : أنه تعالى أخبر أن ما ينسخه من الآيات يأت بخير منها وذلك يفيد أنه يأتي بما هو من جنسه ، كما إذا قال الإنسان : ما آخذ منك من ثوب آتيك بخير منه ، يفيد أنه يأتي بثوب من جنسه خير منه ، وإذا ثبت أنه لا بد وأن يكون من جنسه فجنس القرآن قرآن ، وثانها : أن قوله تعالى (نأت بخير منها) يفيد أنه هو المنفرد بالإتيان بذلك الخير ، وذلك هو القرآن الذي هو كلام الله دون السنة التي يأتي بها الرسول عليه السلام وثالثها : أن قوله (نأت بخير منها) يفيد أن المسأتي به خير من الآية ، والسنة لا تكون خيراً من القرآن ، ورابعها : أنه قال (ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير) دل على أن الآتي بذلك الخير هو المختص بالقدرة على جميع الخيرات وذلك هو الله تعالى (والجواب) عن الوجوه الأربعة بأسرها : أن قوله تعالى (نأت بخير منها) ليس فيه أن ذلك الخير يجب أن يكون ناسخاً ، بل لا يمتنع أن يكون ذلك الخير شيئاً مغايراً للناسخ يحصل بعد حصول النسخ ، والذي يدل على تحقيق هذا الاحتمال أن هذه الآية صريحة في أن الإتيان بذلك الخير مرتب على نسخ الآية الأولى ، فلو كان نسخ تلك الآية مرتباً على الإتيان بهذا الخير لزم الدور وهو باطل ، ثم احتج الجمهور على وقوع نسخ الكتاب بالسنة لأن آية الوصية للأقربين منسوخة بقوله عليه الصلاة والسلام « ألا لا وصية لوارث » وبأن آية الجلد صارت منسوخة بخبر الرجم . قال الشافعي رضي الله عنه أما الأول فضعيف لأن كون الميراث حقاً للوارث يمنع من صرفه إلى الوصية ، فثبت أن آية الميراث مانعة من الوصية ، وأما الثاني

فضعيف أيضاً لأن عمر رضى الله عنه روى أن قوله « الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة » كان قرآناً فلعل النسخ إنما وقع به ، وتام الكلام فيه مذكور في أصول الفقه والله أعلم .
أما قوله تعالى (ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير) فتنبيه للنبي صلى الله عليه وسلم وغيره على قدرته تعالى على تصريف المكلف تحت مشيئته وحكمه وحكمته ، وأنه لا دافع لما أراد ولا مانع لما اختار .

(المسألة التاسعة) (١) استدلت المعتزلة بهذه الآية على أن القرآن مخلوق ، من وجوه ، أحدها : أن كلام الله تعالى لو كان قديماً لكان النسخ والمنسوخ قديمين ، لكن ذلك محال لأن النسخ يجب أن يكون متأخراً عن المنسوخ ، والمتأخر عن الشيء يستحيل أن يكون قديماً ، وأما المنسوخ فلأنه يجب أن يزول ويرتفع ، وما ثبت زواله استحاله قدمه بالاتفاق ، وثانيتها : أن الآية دلت على أن بعض القرآن خير من بعض ، وما كان كذلك لا يكون قديماً ، وثالثها : أن قوله (ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير) يدل على أن المراد أنه تعالى هو القادر على نسخ بعضها والإتيان بشيء آخر بدلاً من الأول ، وما كان داخل تحت القدرة وكان فعلاً كان محدثاً أجاب الأصحاب عنه : بأن كونه ناسخاً ومنسوخاً إنما هو من عوارض الألفاظ والعبارات واللغات ولا نزاع في حدوثها ، فلم قلتم إن المعنى الحقيقي الذى هو مدلول العبارات والاصطلاحات محدث ؟ قالت المعتزلة : ذلك المعنى الذى هو مدلول العبارات واللغات لاشك أن تعلقه الأول قد زال وحدث له تعلق آخر ، فالتعلق الأول محدث لأنه زال والقديم لا يزول ، والتعلق الثانى حادث لأنه حصل بعد ما لم يكن ، والكلام الحقيقي لا ينفك عن هذه التعلقات ، وما لا ينفك عن هذه التعلقات [محدث] ، وما لا ينفك عن المحدث محدث والكلام الذى تعلق به يازم أن يكون محدثاً . أجاب الأصحاب أن قدرة الله كانت فى الأزل متعلقة بإيجاد العالم فعند دخول العالم فى الوجود هل بقى ذلك التعلق أو لم يبق ؟ فان بقى يلزم أن يكون القادر قادراً على إيجاد الموجود وهو محال ، وإن لم يبق فقد زال ذلك التعلق فيلزمكم حدوث قدرة الله على الوجه الذى ذكرتموه ، وكذلك علم الله كان متعلقاً بأن العالم سيوجد ، فعند دخول العالم فى الوجود إن بقى التعلق الأول كان جهلاً ، وإن لم يبق فيلزمكم كون التعلق الأول حادثاً ، لأنه لو كان قديماً لما زال ، ويكون التعلق الذى حصل بعد ذلك حادثاً ، فإذا علم الله تعالى لا تنفك عن التعلقات الحادثة ، وما لا ينفك عن المحدث محدث فعالية الله محدثة . فكل ما تجعلونه جواباً عن العالمية والقادرية فهو جوابنا عن الكلام .

(المسألة العاشرة) احتجوا بقوله تعالى (إن الله على كل شيء قدير) على أن المعدوم شيء وقد تقدم وجه تقريره فلا نعيده ، والقدير فعيل بمعنى الفاعل وهو بناء المبالغة .

(١) هذه المسألة من فروع مسائل النسخ وقد تكلم المؤلف رحمه الله على ثمان مسائل منها مرت إلى ص ٢٣١ من هذا الجزء .

أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ

مَنْ وَلَى وَلَا نَصِيرَ ﴿١٠٧﴾

أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سَأَلَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَّبِعِ

الْكَفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ ﴿١٠٨﴾

قوله تعالى ﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلَى وَلَا نَصِيرَ ﴾ .

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما حكم بجواز النسخ عقبه ببيان أن ملك السموات والأرض له لا لغيره ، وهذا هو التنبيه على أنه سبحانه وتعالى إنما حسن منه الأمر والنهي لكونه مالكا للخلق وهذا هو مذهب أصحابنا وإنه إنما حسن التكليف منه لمحض كونه مالكا للخلق مستولياً عليهم لا لثواب يحصل ، أو لعقاب يندفع . قال القفال : ويحتمل أن يكون هذا إشارة إلى أمر القبلة فإنه تعالى أخبرهم بأنه مالك السموات والأرض وأن الأمكنة والجهات كلها له وأنه ليس ببعض الجهات أكبر حرمة من البعض إلا من حيث يجعلها هو تعالى له ، وإذا كان كذلك وكان الأمر باستقبال القبلة إنما هو محض التخصيص بالتشريف فلا مانع يمنع من تغييره من جهة إلى جهة ، وأما الولي والنصير فكلاهما فعيل بمعنى فاعل على وجه المبالغة ، ومن الناس من استدل بهذه الآية على أن الملك غير القدرة ، فقال إنه تعالى قال أولا (أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) ثم قال بعده (أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) فلو كان الملك عبارة عن القدرة لكان هذا تكريراً من غير فائدة ، والكلام في حقيقة الملك والقدرة قد تقدم في قوله (مالك يوم الدين) .

قوله تعالى ﴿ أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سَأَلَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَّبِعِ الْكَفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ ﴾ اعلم أن ههنا مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ « أم » على ضربين متصل ومنقطعة ، فالمتصلة عديلة الألف وهي مفرقة لما جمعت أي ، كما أن « أو » مفرقة لما جمعت تقول : اضرب أيهم شدة زيدا أم عمراً ، فإذا قلت اضرب أحدهم قلت اضرب زيدا أو عمراً ، والمنقطعة لا تكون إلا بعد كلام تام ، لأنها بمعنى بل والألف ، كقول العرب إنها لإبل أم شاء ، كأنه قال بل هي شاء ، ومنه قوله تعالى (أم يقولون افتراه) أي بل يقولون ، قال الأخطل :

كذبتك عينك أم رأيت بواسطة غلس الظلام من الرباب خيالاً

(المسألة الثانية) اختلفوا في المخاطب به على وجوه ، أحدها : أنهم المسلمون وهو قول الأصم والجبائي وأبي مسلم ، واستدلوا عليه بوجوه : الأول : أنه قال في آخر الآية (ومن يتبدل الكفر بالإيمان) وهذا الكلام لا يصح إلا في حق المؤمنين . الثاني : أن قوله (أم تريدون) يقتضى معطوفاً عليه وهو قوله (لا تقولوا راعنا) فكأنه قال : وقولوا انظرونا واسمعوا فهل تفعلون ذلك كما أمرتم أم تريدون أن تسألوا رسولكم ؟ . الثالث : أن المسلمين كانوا يسألون محمداً صلى الله عليه وسلم عن أمور لاخير لهم في البحث عنها ليعلموها كما سأل اليهود موسى عليه السلام ما لم يكن لهم فيه خير عن البحث عنه . الرابع : سأل قوم من المسلمين أن يجعل لهم ذات أنواط كما كان للمشركين ذات أنواط ، وهى شجرة كانوا يعبدونها ويعاقون عليها المساكول والمشروب ، كما سألوا موسى أن يجعل لهم إلهاً كما لهم آلهة . القول الثاني : أنه خطاب لأهل مكة وهو قول ابن عباس ومجاهد . قال إن عبد الله بن أمية المخزومي أتى رسول الله ﷺ في رهط من قريش فقال : يا محمد والله ما أومن بك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً ، أو تكون لك جنة من نخيل وعنب ، أو يكون لك بيت من زخرف ، أو ترقى في السماء بأن تصعد ، وإن تؤمن لرفيقك بعد ذلك حتى تنزل علينا كتاباً من الله إلى عبد الله بن أمية أن محمداً رسول الله فاتبعوه . وقال له بقية رهط : فإن لم تستطع ذلك فأتنا بكتاب من عند الله جملة واحدة فيه الحلال والحرام والحدود والفرائض كما جاء موسى إلى قومه بالالواح من عند الله فيها كل ذلك ، فتؤمن بك عند ذلك . فأنزل الله تعالى : أم تريدون أن تسألوا رسولكم محمداً أن يأتيكم بالآيات من عند الله كما سأل السبعون فقالوا : أرنا الله جهرة . وعن مجاهد أن قريشاً سألت محمداً عليه السلام أن يجعل لهم الصفا ذهباً وفضة ، فقال نعم هو لكم كالمائدة لبنى إسرائيل فأبوا ورجعوا .

(القول الثالث) المراد اليهود ، وهذا القول أصح لأن هذه السورة من أول قوله (يا بني إسرائيل اذكروا نعمتى) حكاية عنهم ومحااجة معهم ولأن الآية مدنية ولأنه جرى ذكر اليهود وما جرى ذكر غيرهم ، ولأن المؤمن بالرسول لا يكاد يسأله فإذا سأله كان متبدلاً ككفر بالإيمان .

(المسألة الثالثة) ليس في ظاهر قوله (أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل) أنهم أتوا بالسؤال فضلاً عن كيفية السؤال بل المرجع فيه إلى الروايات التي ذكرناها في أنهم سألوا والله أعلم .

(المسألة الرابعة) اعلم أن السؤال الذى ذكره إن كان ذلك طلباً للمعجزات فن ابن أنه كفر؟ ومعلوم أن طلب الدليل على الشيء لا يكون ككفر ، وإن كان ذلك طلباً لوجه الحكمة المفصلة في نسخ الأحكام ، فهذا أيضاً لا يكون ككفر ، فإن الملائكة طلبوا الحكمة التفصيلية في خلقه البشر ولم يكن ذلك ككفر ، فلعل الأولى حمل الآية على أنهم طلبوا منه أن يجعل لهم إلهاً كما لهم آلهة ، وإن كانوا طلبوا المعجزات فإنهم كانوا يطلبونها على سبيل التعنت واللجاج فلماذا كفروا بسبب هذا السؤال .

وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ
عِنْدِ أَنفُسِهِمْ مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ
إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٩﴾

(المسألة الخامسة) ذكروا في اتصال هذه الآية بما قبلها وجوهاً ، أحدها : أنه تعالى لما حكم بجواز الفسخ في الشرائع فلعلمهم كانوا يطالبونه بتفاصيل ذلك الحكم فنعهم الله تعالى عنها وبين أنهم ليس لهم أن يشتغلوا بهذه الأسئلة كما أنه ما كان لقوم موسى أن يذكروا أسئلتهم الفاسدة وثانها : لما تقدم من الأوامر والنواهي قال لهم إن لم تقبلوا ما أمرتكم به وتمردتم عن الطاعة كنتم كمن سأل موسى ما ليس له أن يسأله . عن أبي مسلم ، وثالثها : لما أمر ونهى قال أتفعلون ما أمرتم أم تفعلون كما فعل من قبلكم من قوم موسى ؟

(المسألة السادسة) (سواء السبيل) وسطه قال تعالى (فاطلع فرآه في سواء الجحيم) أى وسط الجحيم ، والفرض التشبيه دون نفس الحقيقة ، ووجه التشبيه في ذلك أن من سلك طريقة الإيمان فهو جار على الاستقامة المؤدية إلى الفوز والظفر بالطلبة من الثواب والنعيم ، فالمبدل لذلك بالكفر عادل عن الاستقامة فقيل فيه إنه ضل سواء السبيل .

قوله تعالى ﴿ ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفاراً حسداً من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره إن الله على كل شيء قدير ﴾ .

اعلم أن هذا هو النوع الثالث من كيد اليهود مع المسلمين ، وذلك لأنه روى أن فنحاص ابن عازوراء ، وزيد بن قيس ونفراً من اليهود قالوا لحذيفة بن اليمان وعمار بن ياسر بعد وقعة أحد : ألم تروا ما أصابكم ، ولو كنتم على الحق ما هزتم ، فارجعوا إلى ديننا فهو خير لكم وأفضل ونحن أهدى منكم سيلاً ، فقال عمار : كيف نقض العهد فيكم ؟ قالوا شديد ، قال فأتى قد عاهدت أتى لأكفر بمحمد ما عشت ، فقالت اليهود أما هذا فقد صبا ، وقال حذيفة : وأما أنا فقد رضيت بالله رباً وبالإسلام ديناً وبالقرآن إماماً وبالكعبة قبلة وبالمؤمنين إخواناً ، ثم أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأخبراه فقال أصبتما خيراً وأفلحتما ، فنزلت هذه الآية ، واعلم أنا تتكلم أولاً في الحسد ثم نرجع إلى التفسير .

(المسألة الأولى) في ذم الحسد ويدل عليه أخبار كثيرة ، الأول : قوله عليه السلام « الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب » الثاني : قال أنس « كنا يوماً جالسين عند النبي

صلى الله عليه وسلم فقال يطلع عليكم الآن من هذا الفج رجل من أهل الجنة فطلع رجل من الأنصار ينظف لحيته من وضوئه وقد علق نعليه في شماله فسلم فلما كان الغد قال عليه السلام مثل ذلك فطلع ذلك الرجل ، وقال في اليوم الثالث مثل ذلك فطلع ذلك الرجل ، فلما قام النبي عليه السلام تبعه عبد الله بن عمرو بن العاص فقال إني تأذيت من أبي فأقسمت لا أدخل عليه ثلاثاً فإن رأيت أن تذهب بي إلى دارك فعلت ، قال نعم ، فبات عنده ثلاث ليال فلم يره يقوم من الليل شيئاً غير أنه إذا انقلب على فراشه ذكر الله ولا يقوم حتى يقوم لصلاة الفجر غير أني لم أسمعه يقول إلا خيراً ، فلما مرت الثلاث وكدت أن أحتقر عمله قلت يا عبد الله لم يكن بيني وبين والدي غضب ولا هجر ، ولكني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا وكذا فأردت أن أعرف عملك فلم أرك تعمل عملاً كثيراً فما الذي بلغ بك ذلك ؟ قال ما هو إلا ما رأيت . فلما وليت دعائي فقال : ما هو إلا ما رأيت غير أني لم أجد على أحد من المسلمين في نفسي عيباً ولا حسداً على خير أعطاه الله إياه ، فقال عبد الله : هي التي بلغت بك وهي التي لا نطق « الثالث : قال عليه السلام « دب إليكم داء الأمم قبلكم ، الحسد والبغضاء والبغضة هي الحالقة لأقول حالقة الشعر ولكن حالقة الدين » الرابع : قال « إنه سيصيب أمي داء الأمم قالوا ماداء الأمم ؟ قال الأشمر والبطر والتكاثر والتنافس في الدنيا والتباعد والتحاسد حتى يكون البغي ثم المهرج » الخامس : أن موسى عليه السلام لما ذهب إلى ربه رأى في ظل العرش رجلاً يغبط بمكانه وقال إن هذا لكريم على ربه فسأل ربه أن يخبره باسمه فلم يخبره باسمه وقال أحدثك من عمله ثلاثاً : كان لا يحسد الناس على ما آتاهم الله من فضله ، وكان لا يعق والديه ولا يمشى بالنميمة . السادس : قال عليه السلام « إن لنعم الله أعداء قيل وما أولئك قال الذين يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله » السابع : قال عليه السلام « ستة يدخلون النار قبل الحساب ، الأمراء بالجور ، والعرب بالعصية والدهاقين بالتكبر ، والتجار بالخيانة ، وأهل الرستاق بالجهالة ، والعلماء بالحسد » .

أما الآثار ، فالأول : حكى أن عوف بن عبد الله دخل على الفضل بن المهلب وكان يومئذ على واسط فقال إني أريد أن أعظك بشيء ، إياك والسكبر فإنه أول ذنب عصى الله به إبليس ، ثم قرأ (وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر) وإياك والحرص فإنه أخرج آدم من الجنة . أسكنه الله في جنة عرضها السموات والأرض فأكل منها فأخرجه الله ، ثم قرأ (اهبط منها) وإياك والحسد فإنه قتل ابن آدم أخاه حين حسده ، ثم قرأ (واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق) الثاني : قال ابن الزبير : ما حسدت أحداً على شيء من أمر الدنيا لأنه إن كان من أهل الجنة فكيف أحسده على الدنيا وهي حقيرة في الجنة ، وإن كان من أهل النار فكيف أحسده على أمر الدنيا وهو يصير إلى النار . الثالث : قال رجل للحسن : هل يحسد المؤمن ؟ قال ما أنساك بنى يعقوب إلا أنه لا يضرك ما لم تعد به يدأ ولساناً . الرابع : قال معاوية : كل الناس أقدر على

رضاه إلا الحاسد فإنه لا يرضيه إلا زوال النعمة، الخامس: قيل الحاسد لا ينال من المجالس إلا مذمة وذلاً، ولا ينال من الملائكة إلا لعنة وبغضاً، ولا ينال من الخلق إلا جزعاً وعماً، ولا ينال عند الفرع إلا شدة وهولاً، وعند الموقف إلا فضيحة ونكالا.

(المسألة الثانية) في حقيقة الحسد: إذا أنعم الله على أخيك بنعمة فإن أردت زوالها فهذا هو الحسد، وإن اشتهيت لنفسك مثلها فهذا هو الغبطة والمنافسة، أما الأول فحرام بكل حال، إلا نعمة أصابها فاجر أو كافر يستعين بها على الشر والفساد فلا يضرك محبتك لزوالها فإنك ماتحب زوالها من حيث إنها نعمة بل من حيث إنها يتوسل بها إلى الفساد والشر والأذى. والذي يدل على أن الحسد ما ذكرنا آيات (أحدها) هذه الآية وهي قوله تعالى (لو يردونكم من بعد إيمانكم كفاراً حسداً من عند أنفسهم) فأخبر أن حبه زوال نعمة الإيمان حسداً (وثانيها) قوله تعالى (ودوا لو تكفروا كما كفروا فتكفرون سواء) (وثالثها) قوله تعالى (إن تمسكم حسنة تسؤم وإن تصبكم سيئة يفرحوا بها) وهذا الفرع ثمانية، والحسد والشهامة متلازمان، (ورابعها) ذكر الله تعالى حسد إخوة يوسف وعبر عما في قلوبهم بقوله (قالوا ليوسف وأخوه أحب إلى أبينا منا ونحن عصبة إن أبانا لفي ضلال مبين، اقتلوا يوسف أو اطرحوه أرضاً يخل لكم وجه أبيكم) فبين تعالى أن حسدهم له عبارة عن كراهتهم حصول تلك النعمة له (وخامسها) قوله تعالى (ولا يجردون في صدورهم حاجة مما أوتوا) أي لا تضيق به صدورهم ولا يغمرون، فأثنى الله عليهم بعدم الحسد، وسادسها: قال تعالى في معرض الإنكار (أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله) وسابعها: قال الله تعالى (كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين) إلى قوله (إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغياً بينهم) قيل في التفسير: حسداً، وثامنها: قوله تعالى (وما تفرقوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم) فأنزل الله العلم ليؤلف بينهم على طاعته فتحاسدوا واختلفوا، إذ أراد كل واحد أن ينفرد بالرياسة وقبول القول، وتاسعها: قال ابن عباس: كانت اليهود قبل مبعث النبي عليه السلام إذا قاتلوا قوماً قالوا نسألك بالنبي الذي وعدتنا أن ترسله وبالكتاب الذي تنزله إلا تنصرتنا، فكانوا ينصرون، فلما جاء النبي عليه السلام من ولد اسماعيل عرفوه وكفروا به بعد معرفتهم إياه فقال تعالى (وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا) إلى قوله (أن يكفروا بما أنزل الله بغياً) أي حسداً وقالت صفية بنت حيي للنبي عليه السلام: جاء أبي وعمي من عندك فقال أبي لعمي ما تقول فيه؟ قال أقول: إنه النبي الذي بشر به موسى عليه السلام قال فما ترى؟ قال أرى معاداته أيام الحياة. فهذا حكم الحسد. أما المنافسة فليست بحرام وهي مشتقة من النفاسة، والذي يدل على أنها ليست بحرام وجوه (أولها) قوله تعالى (وفي ذلك فليتنافس المتنافسون) (وثانيها) قوله تعالى (سابقوا إلى مغفرة من ربكم) وإنما المسابقة عند خوف الفوت وهو كالعبدين يتسابقان إلى خدمة

مولاهما إذ يجزع كل واحد أن يسبقه صاحبه فيحظى عند مولاه بمنزلة لا يحظى هو بها (وثالثها) قوله عليه السلام « لا حسد إلا في اثنتين رجل آتاه الله مالا فأنفقه في سبيل الله ، ورجل آتاه الله علماً فهو يعمل به ويعلمه الناس » وهذا الحديث يدل على أن لفظ الحسد قد يطلق على المنافسة ، ثم نقول : المنافسة قد تكون واجبة ومدنوبة ومباحة ، أما الواجبة فكما إذا كانت تلك النعمة نعمة دينية واجبة كالإيمان والصلاة والزكاة ، فهنا يجب عليه أن يحب أن يكون له مثل ذلك ، لأنه إن لم يحب ذلك كان راضياً بالمعصية وذلك حرام ، وأما إن كانت تلك النعمة من الفضائل المدنوبة كالإتفاق في سبيل الله والتشهير لتعليم الناس كانت المنافسة فيها مدنوبة ، وأما إن كانت تلك النعمة من المباحات كانت المنافسة فيها من المباحات ، وبالجملة فالمذموم أن يحب زوالها عن الغير ، فأما أن يحب حصولها له وزوال النقصان عنه فهذا غير مذموم ، لكن ههنا دقيقة وهي أن زوال النقصان عنه بالنسبة إلى الغير له طريقان (أحدهما) أن يحصل له مثل ما حصل للغير (والثاني) أن يزول عن الغير ما لم يحصل له فإذا حصل اليأس عن أحد الطرفين فيكاد القلب لا ينفك عن شهوة الطريق الآخر فهنا إن وجد قلبه بحيث لو قدر على إزالة تلك الفضيلة عن ذلك الشخص لأزالها ، فهو صاحب الحسد المذموم . وإن كان يجد قلبه بحيث تردعه التقوى عن إزالة تلك النعمة عن الغير فالمرجو من الله تعالى أن يعفو عن ذلك ، ولعل هذا هو المراد من قوله عليه السلام « ثلاث لا ينفك المؤمن عنهن الحسد والظن والطيرة ، ثم قال وله منهن مخرج إذا حسدت فلا تبغ » أي إن وجدت في قلبك شيئاً فلا تعمل به ، فهذا هو الكلام في حقيقة الحسد وكله من كلام الشيخ الغزالي رحمة الله عليه .

(المسألة الثالثة) في مراتب الحسد ، قال الغزالي رحمه الله هي أربعة (الأولى) أن يحب زوال تلك النعمة عنه وإن كان ذلك لا يحصل له وهذا غاية الحسد (والثانية) أن يحب زوال تلك النعمة عنه إليه وذلك مثل رغبته في دار حسنة أو امرأة جميلة أو ولاية نافذة نالها غيره وهو يحب أن تكون له ، فال مطلوب بالذات حصوله له ، فأما زواله عن غيره فمطلوب بالعرض (الثالثة) أن لا يشتهي عنها بل يشتهي لنفسه مثلها ، فان عجز عن مثلها أحب زوالها لكي لا يظهر التفاوت بينهما (الرابعة) أن يشتهي لنفسه مثلها ، فان لم يحصل فلا يحب زوالها ، وهذا الأخير هو المعفو عنه إن كان في الدنيا والمدنوب إليه إن كان في الدين ، والثالثة منها مذمومة وغير مذمومة والثانية أخف من الثالثة ، والأول : مذموم محض قال تعالى (ولا تتمنوا ما فضل الله به لبعضكم على بعض) فتمنيه لمثل ذلك غير مذموم وأما تمنيه عين ذلك فهو مذموم .

(المسألة الرابعة) ذكر الشيخ الغزالي رحمة الله عليه للحسد سبعة أسباب :

السبب الأول : العداوة والبغضاء ، فان من آذاه إنسان أبغضه قلبه وغضب عليه ، وذلك

الغضب يولد الحقد والحقد يقتضى التشنى والانتقام، فان عجز المبعوض عن التشنى بنفسه أحب أن يتشنى منه الزمان فهما أصاب عدوه آفة وبلاء فرح، ومهما أصابته نعمة ساءته، وذلك لأنه ضد مراده، فالحسد من لوازم البغض والعداوة ولا يفارقهما، وأقصى الامكان فى هذا الباب أن لا يظهر تلك العداوة من نفسه وأن يكره تلك الحالة من نفسه، فأما أن يبغض إنساناً ثم تستوى عنده مسرته ومساءته فهذا غير ممكن، وهذا النوع من الحسد هو الذى وصف الله الكفار به إذ قال (وإذا لقوكم قالوا آمنا وإذا خلوا عضوا عليكم الأنامل من الغيظ قل موتوا بغيظكم إن الله عليم بذات الصدور، إن تمسكم حسنة تسوؤم وإن تصبكم سيئة يفرحوا بها) وكذا قال (ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من أفواههم). واعلم أن الحسد ربما أفضى إلى التنازع والتقاتل.

السبب الثانى: التعزز، فإن واحداً من أمثاله إذا نال منصباً عالياً ترفع عليه وهو لا يمكنه تحمّل ذلك فيريد زوال ذلك المنصب عنه وليس من غرضه أن يتكبر، بل غرضه أن يدفع كبره فإنه قد يرضى بمساواته ولكنه لا يرضى بترفعه عليه.

السبب الثالث: أن يكون فى طبيعته أن يستخدم غيره فيريد زوال النعمة من ذلك الغير ليقدر على ذلك الغرض ومن هذا الباب كان حسد أكثر الكفار للرسول عليه الصلاة والسلام إذ قالوا كيف يتقدم علينا غلام يتيم وكيف نطأطئه له رؤوسنا؟ فقالوا (لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم) وقال تعالى يصف قول قريش (أهؤلاء من الله عليهم من بيننا) كالاستحقاق بهم والأنفة منهم.

السبب الرابع: التعجب كما أخبر الله عن الأمم الماضية إذ قالوا (ما أتم إلا بشر مثلنا)، وقالوا (أنؤمن لبشرين مثلنا وقومهما لنا عابدون، ولئن أطعتم بشراً مثلكم إنكم إذا لحاسرون) وقالوا متعجبين (أبعث الله بشراً رسولا) وقالوا (لولا نزل علينا الملائكة) وقال (أو عجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم).

السبب الخامس: الخوف من فوت المقاصد وذلك يخص بالمتزاحمين على مقصود واحد فان كل واحد منهما يحسد صاحبه فى كل نعمة تكون عوناً له فى الانفرد بمقصوده، ومن هذا الباب تحاسد الضرات فى التزام على مقاصد الزوجية، وتحاسد الأخوة فى التزام على نيل المنزلة فى قلوب الأبوين للتوصل إلى مقاصد المسال والكرامة، وكذلك تحاسد اللواعظين المتزاحمين على أهل بلدة واحدة، إذ كان غرضهما نيل المال والقبول عندهم.

السبب السادس: حب الرياسة وطلب الجاه نفسه من غير توسل به إلى مقصوده، وذلك كالرجل الذى يريد أن يكون عديم النظير فى فن من الفنون، فإنه لو سمع بنظير له فى أقصى العالم ساءه ذلك وأحب موته وزوال النعمة التى بها يشاركه فى المنزلة من شجاعة أو علم أو زهد أو ثروة ويفرح بسبب تفرده.

السبب السابع: شح النفس بالخير على عباد الله، فانك تجد من لا يشتغل برياسة ولا بكبر ولا بطلب مال إذا وصف عنده حسن حال عبد من عباد الله شق عليه ذلك، وإذا وصف اضطراب أمور الناس وإدبارهم وتنقص عيشتهم فرح به فهو أبدأ يحب الإدبار لغيره ويبخل بنعمة الله على عباده، كأنهم يأخذون ذلك من ملكه وخزائنه، ويقال: البخيل من يبخل بمال غيره، فهذا يبخل بنعمة الله على عباده الذين ليس بينهم وبينه لاعداء ولا رابطة وهذا ليس له سبب ظاهر إلا خبث النفس ورذالة جبلته في الطبع، لأن سائر أنواع الحسد يرجي زواله لإزالة سببه، وهذا خبث في الجبلة لا عن سبب عارض فتعسر إزالته. فهذه هي أسباب الحسد، وقد يجتمع بعض هذه الأسباب أو أكثرها أو جميعها في شخص واحد فيعظم فيه الحسد ويقوى قوة لا يقوى صاحبها معها على الإخفاء والمجاملة بل يهتك حجاب المجاملة ويظهر العداوة بالمكاشفة وأكثر المحاسدات تجتمع فيها جملة من هذه الأسباب وقلما يتجرد واحد منها.

(المسألة الخامسة) في سبب كثرة الحسد وقلته وقوته وضعفه. اعلم أن الحسد إنما يكثر بين قوم تكثر فيهم الأسباب التي ذكرناها إذ الشخص الواحد يجوز أن يحسد لأنه يمتنع من قول المتكبر ولأنه يتكبر ولأنه عدو ولغير ذلك من الأسباب وهذه الأسباب إنما تكثر بين قوم تجمعهم روابط يجتمعون بسببها في مجالس المخاطبات ويتواردون على الأغراض والمنازعة مظنة المنافرة، والمنافرة مؤدية إلى الحسد فحيث لا مخالطة فليس هناك محاسبة، ولما لم توجد الرابطة بين شخصين في بلدان لا جرم لم يكن بينهما محاسبة، فلذلك ترى العالم يحسد العالم دون العابد والعابد يحسد العابد دون العالم، والتاجر يحسد التاجر، بل الاسكاف يحسد الاسكاف ولا يحسد البزاز، ويحسد الرجل أخاه وابن عمه أكثر مما يحسد الأجانب والمرأة تحسد زوجها وسرية زوجها أكثر مما تحسد أم الزوج وابنته لأن مقصد البزاز غير مقصد الاسكاف فلا يتزاحمون على المقاصد، ثم مزاحمة البزاز المجاور له أكثر من مزاحمة البعيد عنه إلى طرف السوق وبالجملة فأصل الحسد العداوة وأصل العداوة التزاحم على غرض واحد والغرض الواحد لا يجمع متباعدين بل لا يجمع إلا متناسبين، فلذلك يكثر الحسد بينهم، نعم من اشتد حرصه على الجاه العريض والصيت في أطراف العالم فإنه يحسد كل من في العالم ممن يشاركه في الخصلة التي يتفاخر بها، أقول: والسبب الحقيقي فيه أن الكمال محبوب بالذات وضد المحبوب مكروه ومن جملة أنواع الكمال التفرد بالكمال، فلا جرم كان الشريك في الكمال مبغضاً لكونه منازعاً في الفردانية التي هي من أعظم أبواب الكمال إلا أن هذا النوع من الكمال لما امتنع حصوله لإلله سبحانه ووقع اليأس عنه فاخصت الحسد بالأمور الدنيوية، وذلك لأن الدنيا لا تقى بالمتزاحمين، أما الآخرة فلا ضيق فيها، وإنما مثال الآخرة نعمة العلم، فلا جرم من يحب معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته وملائكته فلا يحسد غيره إذا عرف ذلك لأن المعرفة لا تضيق عن العارفين بل المعلوم الواحد يعرفه ألف

ألف ويفرح بمعرفته ويلتذ به ولا تنقص لذة أحد بسبب غيره بل يحصل بكثرة العارفين زيادة الأانس، فلذلك لا يكون بين علماء الدين محاسدة لأن مقصدهم معرفة الله، وهي بحر واسع لا ضيق فيها وغرضهم المنزلة عند الله ولا ضيق فيها، نعم إذا قصد العلماء بالعلم المال والجاه، تحاسدوا لأن المال أعيان إذا وقعت في يد واحد خلت عنها يد الآخر، ومعنى الجاه ملء القلوب، ومهما امتلأ قلب شخص بتعظيم عالم انصرف عن تعظيم الآخر، أما إذا امتلأ قلب بالفرح بمعرفة الله لم يمنع ذلك أن يمتلئ قلب غيره وأن يفرح به فلذلك وصفهم الله تعالى بعدم الحسد فقال (ونزعنا ما في صدورهم من غل إخواناً على سرر متقابلين)

(المسألة السادسة) في الدواء المزيل للحسد وهو أمران : العلم والعمل : أما العلم ففيه مقامان إجمالي وتفصيلي ، أما الإجمالي فهو أن يعلم أن كل ما دخل في الوجود فقد كان ذلك من لوازم قضاء الله وقدره ، لأن الممكن مالم ينته الى الواجب لم يقف ، ومتى كان كذلك فلا فائدة في النفرة عنه ، وإذا حصل الرضا بالقضاء زال الحسد . وأما التفصيلي فهو أن تعلم أن الحسد ضرر عليك في الدين والدنيا وأنه ليس فيه على المحسود ضرر في الدين والدنيا بل ينتفع به في الدين والدنيا ، أما أنه ضرر عليك في الدين فمن وجوه ، أحدها : أنك بالحسد كرهت حكم الله ونازعت في قسمته التي قسمها لعباده وعدله الذي أقامه في خلقه بخفي حكمته ، وهذه جناية على حدة التوحيد وقذى في عين الإيمان ، وثانيها : أنك إن غششت رجلاً من المؤمنين فارقت أولياء الله في جهنم الخبير لعباد الله وشاركت إبليس وسائر الكفار في محبتهم للؤمنين البلايا ، وثالثها : العقاب العظيم المرتب عليه في الآخرة ، وأما كونه ضرراً عليك في الدنيا فهو أنك بسبب الحسد لاتزال تكون في الغم والسكد وأعدائك لا يخلطهم الله من أنواع النعم فلا تزال تتعذب بكل نعمة تراها وتتألم بكل بلية تنصرف عنهم فتبقى أبداً مغموماً مهموماً فقد حصل لك ما أردت حصوله لأعدائك وأراد أعدائك حصوله لك فقد كنت تريد المحنة لعدوك فسمعت في تحصيل المحنة لنفسك ، ثم إن ذلك الغم إذا استولى عليك أمرض بدنك وأزال الصحة عنك وأوقعك في الوسوس ونقص عليك لذة المطعم والمشرب . وأما أنه لا ضرر على المحسود في دينه ودنياه فواضح لأن النعمة لاتزول عنه بحسدك بل ما قدره الله من إقبال ونعمة فلا بد وأن يدوم إلى أجل قدره الله ، فإن كل شيء عنده بمقدار ولكل أجل كتاب ، ومهما لم تزل النعمة بالحسد لم يكن على المحسود ضرر في الدنيا ولا عليه إثم في الآخرة ، ولعلك تقول ليت النعمة كانت لي وتزول عن المحسود بحسدي وهذا غاية الجهل فإنه بلا تشبيهه أو لا لنفسك فإليك أيضاً لا تخلو عن عدو يحسدك ، فلوزالت النعمة بالحسد لم يبق لله عليك نعمة لا في الدين ولا في الدنيا ، وإن اشتيت أن تزول النعمة عن الخلق بحسدك ولا تزول عنك بحسد غيرك فهذا أيضاً جهل ، فإن كل واحد من حمقى الحساد يشتهي أن يختص بهذه الخاصية ، ولست أولى بذلك من الغير . فنعمة الله عليك في أن لم يزل النعمة بالحسد

مما يجب شكرها عليك وأنت بجهدك تكثرها ، وأما أن المحسود ينتفع به في الدين والدنيا فواضح ، أما منفعته في الدين فهو أنه مظلوم من جهتك لاسيما إذا أخرجت الحسد إلى القول والفعل بالغبية والقدح فيه وهتك ستره وذكر مساويه ، فهي هدايا يهديها الله اليه ، أغنى أنك تهدي اليه حسناتك فأنك كلما ذكرته بسوء نقل إلى ديوانه حسناتك وازدادت سيئاتك ، فكانت اشتيت زوال نعم الله عنه اليك فأزبلت نعم الله عنك اليه ، ولم تزل في كل حين وأوان تزداد شقارة ، وأما منفعته في الدنيا فمن وجوه ، الأول : أن أهم أغراض الخلق مساة الأعداء وكونهم مغمومين معذبين ولا عذاب أعظم مما أنت فيه من ألم الحسد بل العاقل لا يشتهي موت عدوه بل يريد طول حياته ليكون في عذاب الحسد لينظر في كل حين وأوان إلى نعم الله عليه فيقطع قلبه بذلك ، ولذلك قيل :

لامات أعداؤك بل خلدوا حتى يروا منك الذي يكمد
لازلت محسودا على نعمة فأنما الكامل من يحسد

الثاني : أن الناس يعلمون أن المحسود لا بد وأن يكون ذا نعمة فيستدلون بحسد الحاسد على كونه مخصوصا من عند الله بأنواع الفضائل والمناقب وأعظم الفضائل مما لا يستطاع دفعه وهو الذي يورث الحسد فصار الحسد من أقوى الدلائل على اتصاف المحسود بأنواع الفضائل والمناقب . الثالث : أن الحاسد يصير مذموما بين الخلق ملعوناً عند الخلق وهذا من أعظم المقاصد للمحسود . الرابع : وهو أنه سبب لازدياد مسرة ابليس وذلك لأن الحاسد لما خلا عن الفضائل التي اختص المحسود بها فإن رضى بذلك استوجب الثواب العظيم نخاف إبليس من أن يرضى بذلك فيصير مستوجبا لذلك الثواب ، فلما لم يرض به بل أظهر الحسد فاته ذلك الثواب واستوجب العقاب فيصير ذلك سبباً لفرح ابليس وغضب الله تعالى ، الخامس : أنك عساك تحسد رجلا من أهل العلم وتحب أن يخطيء في دين الله وتكشف خطاه ليفتضح وتحب أن يخرس لسانه حتى لا يتكلم أو يمرض حتى لا يعلم ولا يتعلم وأي إثم يزيد على ذلك ، وأي مرتبة أخس من هذه . وقد ظهر من هذه الوجوه أيها الحاسد أنك بمثابة من يرمى حجراً إلى عدوه ليصيب به مقتله فلا يصيبه بل يرجع إلى حدقته البيني فيقلعها فيزداد غضبه فيعود ويرهيه ثانياً أشد من الأول فيرجع الحجر على عينه الأخرى فيعميه فيزداد غيظه ويعود ثالثاً فيعود على رأسه فيشججه وعدوه سالم في كل الأحوال ، والوبال راجع إليه دائماً وأعداؤه حواليه يفرحون به ويضحكون عليه ، بل حال الحاسد أقبح من هذا لأن الحجر العائد لم يفوت إلا العين ولو بقيت لفاتت بالموت ، وأما حسده فإنه يسوق إلى غضب الله وإلى النار ، فلأن تذهب عينه في الدنيا خير له من أن يبقى له عين ويدخل بها النار ، فانظر كيف انتقم الله من الحاسد إذا أراد زوال النعمة عن المحسود فما أزالها عنه ثم أزال نعمة الحاسد تصديقا لقوله تعالى (ولا يحق المكر السيئ إلا بأهله) فهذه الأدوية العلية .

فهما تفكر الانسان فيها بذهن صاف وقلب حاضر انطفاً من قلبه نار الحسد ، وأما العمل النافع فهو أن يأتي بالأفعال المضادة لمقتضيات الحسد فان بعثه الحسد على القدح فيه كلف لسانه المدح له وإن حمله على التكبر عليه كلف نفسه التواضع له وإن حمله على قطع أسباب الخير عنه كلف نفسه السعي في إيصال الخيرات اليه ؛ فهما عرف المحسود ذلك طاب قلبه وأحب الحاسد وذلك يفضي آخر الأمر الى زوال الحسد من وجهين : الاول : أن المحسود اذا أحب الحاسد فعل ما يحبه الحاسد فحينئذ يصير الحاسد محباً للمحسود ويزول الحسد حينئذ ، الثاني : أن الحاسد إذا أتى بضد موجبات الحسد على سبيل التكلف يصير ذلك بالآخرة طبعاً له فيزول الحسد عنه .

(المسألة السابعة) اعلم أن النفرة القائمة بقلب الحاسد من المحسود أمر غير داخل في وسعه فكيف يعاقب عليه ؟ وأما الذي في وسعه أمران : أحدهما كونه راضياً بتلك النفرة ، والثاني إظهار آثار تلك النفرة من القدح فيه والقصد إلى إزالة تلك النعمة عنه وجر أسباب المحبة إليه ، فهذا هو الداخل تحت التكليف ، ولنرجع إلى التفسير :

أما قوله تعالى (ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفاراً) فالمراد أنهم كانوا يريدون رجوع المؤمنين عن الإيمان من بعد ما تبين لهم أن الإيمان صواب وحق ، والعالم بأن غيره على حق لا يجوز أن يريد رده عنه إلا بشبهة يلقها إليه ، لأن الحق لا يعدل عن الحق إلا بشبهة والشبهة ضربان : أحدهما : ما يتصل بالدنيا وهو أن يقال لهم : قد علمتم ما نزل بكم من إخراجكم من دياركم وضييق الأمر عليكم واستمرار الخفاة بكم ، فتركوا الإيمان الذي ساقكم إلى هذه الأشياء ، والثاني : في باب الدين : بطرح الشبه في المعجزات أو تحريف مافي التوراة .
أما قوله تعالى (حسداً من عند أنفسهم) ففيه مسائل (١) :

(المسألة الأولى) أنه تعالى بين أن جهنم لأن رجعوا عن الإيمان إنما كان لأجل الحسد قال الجبائي : عني بقوله (كفاراً حسداً من عند أنفسهم) أنهم لم يؤثروا ذلك من قبله تعالى وأن كفرهم هو فعلهم لا من خلق الله فيهم ، والجواب أن قوله (من عند أنفسهم) فيه وجهان ، أحدهما : أنه متعلق بـ « ود » على معنى أنهم أحبوا أن تردوا عن دينكم ، وتمنيهم ذلك من قبل شهوتهم لا من قبل الدين والميل مع الحق ، لأنهم ودوا ذلك من بعد ما تبين لهم أنكم على الحق فكيف يكون تمنيمهم من قبل طلب الحق ؟ الثاني : أنه متعلق بحسداً أي حسداً عظيماً منبعثاً من عند أنفسهم .
أما قوله تعالى (فاعفوا واصفحوا) فهذا يدل على أن اليهود بعد ما أرادوا صرف المؤمنين عن الإيمان احتالوا في ذلك بإلقاء الشبه على ما بيناه ، ولا يجوز أن يأمرهم تعالى بالعتو والصفح على وجه الرضا بما فعلوا ، لأن ذلك كفر ، فوجب حمله على أحد أمرين ، الاول : أن المراد ترك المقابلة والإعراض عن الجواب ، لأن ذلك أقرب إلى تسكين الثائرة في الوقت ، فكانه تعالى أمر الرسول بالعتو والصفح عن اليهود فكذا أمره بالعتو والصفح عن مشركي العرب بقوله

(١) لم يورد المؤلف غير هذه المسألة المنفردة التالية ،

تعالى (قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله) وقوله (واهجرهم هجرأ جميلا) ولذلك لم يأمر بذلك على الدوام بل علقه بغاية فقال (حتى يأتي الله بأمره) وذكروا فيه وجوهاً ، أحدها : أنه المجازاة يوم القيامة عن الحسن ، وثانها : أنه قوة الرسول وكثرة أمته ، وثالثها : وهو قول أكثر الصحابة والتابعين ، إنه الأمر بالقتال لأن عنده يتعين أحد أمرين : إما الإسلام ، وإما الخضوع لدفع الجزية وتحمل الذل والصغار . فلماذا قال العلماء إن هذه الآية منسوخة بقوله تعالى (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر) وعن الباقر رضى الله عنه أنه لم يؤمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتال حتى نزل جبريل عليه السلام بقوله (أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا) وقلده سيفاً فكان أول قتال قاتل أصحاب عبد الله بن جحش بطن نخل وبعده غزوة بدر ، وههنا سؤالان :

السؤال الأول : كيف يكون منسوخاً وهو معلق بغاية كقوله (ثم آمنوا الصيام إلى الليل) وإن لم يكن ورود الليل ناسخاً فكذا ههنا ، الجواب : أن الغاية التي يعلق بها الأمر إذا كانت لا تعلم إلا شرعاً لم يخرج ذلك الوارد شرعاً عن أن يكون ناسخاً ويحل محل قوله (فاعفوا واصفحوا) إلى أن أنسخه عنكم . السؤال الثاني : كيف يعفون ويصفحون والكفار كانوا أصحاب الشوكة والقوة ، والصفح لا يكون إلا عن قدرة ؟ والجواب : أن الرجل من المسلمين كان ينال بالأذى فيقدر في تلك الحالة قبل اجتماع الأعداء أن يدفع عدوه عن نفسه وأن يستعين بأصحابه ، فأمر الله تعالى عند ذلك بالعفو والصفح كي لا يهيجوا شراً وقتالاً .

القول الثاني : في التفسير قوله (فاعفوا واصفحوا) حسن الاستدعاء ، واستعمل ما يلزم فيه من النصح والإشفاق والتشدد فيه ، وعلى هذا التفسير لا يجوز نسخه وإنما يجوز نسخه على التفسير الأول .

أما قوله تعالى (إن الله على كل شيء قدير) فهو تحذير لهم بالوعيد سواء حمل على الأمر بالقتال أو غيره .

تم الجزء الثالث . ويليه الجزء الرابع ، وأوله

قوله تعالى ﴿ وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وما تقدموا لأنفسكم ﴾

(عنى بمراجعة هذا الجزء وتصحيحه والتعليق عليه الأستاذ عبد الله إسماعيل الصاوى عفا الله عنه)

فهرست الجزء الثالث من التفسير الكبير

للامام الفخر الرازي

صفحة	صفحة
١٧	٢
المسألة الرابعة: قوله تعالى « اهبطوا بعضكم لبعض عدو » أمر بالهبوط وليس أمراً بالعداوة.	قوله تعالى « وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة » الآية.
١٨	المسألة الأولى: اختلفوا في أن قوله « اسكن » أمر تكليف.
المسألة الخامسة: المستقر قد يكون بمعنى الاستقرار.	« الثانية: لعن ابليس.
« السادسة: معنى الحين.	٣ « الثالثة: المراد بالزوجة حواء.
« السابعة: بيان أن في هذه الآيات تحيراً عظيماً عن كل المعاصي.	« الرابعة: نوع الجنة المذكورة في هذه الآية.
١٩	٤ « الخامسة: السكنى من السكون
قوله تعالى « فنلقى آدم من ربه كلمات »	« السادسة: الفرق بين قوله تعالى
المسألة الأولى: أصل التلقى هو التعرض للقاء.	« وكلا منها رغداً » وقوله
« الثانية: المكلف لا بد وأن يعرف ماهية التوبة.	« فكللا من حيث شئنا ».
« الثالثة: ماهي هذه الكلمات ؟	٥ « السابعة: قوله « ولا تقر بها هذه
٢٠	الشجرة ».
التوبة تتحقق من أمور ثلاثة.	« الثامنة: نوع هذه الشجرة.
٢١	٦ « التاسعة: المراد بقوله تعالى
المسألة الخامسة: التوبة لازمة من الصغيرة والكبيرة.	« فتكرونا من الظالمين »
« السادسة: أصل التوبة في اللغة.	قوله تعالى « فأزلها الشيطان عنها » الآية
« السابعة: وصف الله بالتواب.	٧ المسألة الأولى: عصمة الأنبياء عليهم السلام.
« الثامنة: ما في هذه الآية من الفوائد	١٥ « الثانية: كيف تمكن إبليس من
« التاسعة: علة الاكتفاء بذكر توبة آدم دون توبة حواء.	وسوسة آدم عليه السلام.
٢٢	١٦
قوله تعالى « قلنا اهبطوا جميعاً »	قوله تعالى « وقلنا اهبطوا »
المسألة الأولى: فائدة تكرير الأمر بالهبوط	المسألة الأولى: معنى الهبوط إذا كانت
« الثانية: أما كن إهباط آدم وحواء وإبليس.	الجنة في السماء وإذا كانت في الأرض
« الثالثة: ما في الهدى من الوجوه.	« الثانية: من المخاطبون بهذا الخطاب
	« الثالثة: قوله تعالى « اهبطوا »
	١٧ هل هو أمر أم إباحة ؟.

صفحة	صفحة
وردت فيمن يأمر بالمعروف ولا يأتبه .	٢٧ المسألة الرابعة : بيان حال من تبع هدى الله
٤٨ قوله تعالى « واستعينوا بالصبر والصلاة » الآية .	٢٨ » الخامسة : دلالة الآية عند القاضي
المسألة الأولى : المخاطبون بقوله سبحانه	قوله تعالى « والذين كفروا وكذبوا
وتعالى « واستعينوا بالصبر والصلاة » .	بآياتنا » الآية .
من هم ؟	٢٩ القول في النعم الخاصة ببني اسرائيل .
٤٩ المسألة الثانية : معاني الصبر والصلاة	قوله تعالى « يا بني اسرائيل اذكروا
٥٠ المسألة الأولى : الاستدلال بالآية على جواز	نعمتي التي أنعمت عليكم » الآية
رؤية الله تعالى	المسألة الأولى : معنى اسرائيل .
٥١ » الثانية : المراد من الرجوع الى الله	» الثانية : حد النعمة .
تعالى	٣٣ » الثالثة : النعم المخصوصة ببني اسرائيل
٥٢ قوله تعالى « يا بني اسرائيل اذكروا	٤٠ قوله تعالى « وآمنوا بما أنزلت مصداقاً
نعمتي التي أنعمت عليكم » الآية .	لما معكم » الآية .
٥٣ قوله تعالى « واتقوا يوماً لا تجزي نفس	٤٢ قوله تعالى « ولا تلبسوا الحق بالباطل »
عن نفس شيئاً » الآية .	الآية .
٥٥ المسألة الأولى : في هذه الآية أعظم تحذير	٤٣ قوله تعالى « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة
عن المعاصي وأقوى ترغيب في التوبة .	الآية .
٥٥ المسألة الثانية : إجماع الأمة على شفاعة	٤٤ المسألة الأولى معنى الأمر بالصلاة في قوله
الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم	تعالى « وأقيموا الصلاة » .
٦٦ قوله تعالى « وإذ نجيناكم من آل فرعون	المسألة الثانية : معنى الصلاة في اللغة .
يسومونكم سوء العذاب » الآية .	٤٥ » الثالثة قوله تعالى « وأقيموا
٦٧ قوله تعالى « وإذ فرقنا بكم البحر فأنجيناكم »	الصلاة » خطاب مع اليهود .
الآية .	قوله تعالى « أتأمرون الناس بالبر » الآية
٧٣ قوله تعالى « وإذ واعدنا موسى أربعين	٤٧ المسألة الأولى : ليس للعاصي أن يأمر
ليلة » الآية .	بالمعروف وينهى عن المنكر
٧٧ قوله تعالى « وإذ آتينا موسى الكتاب » .	المسألة الثانية : احتجاج المعتزلة بهذه
الآية .	الآية على أن فعل العبد غير مخلوق
٧٩ قوله تعالى « وإذ قال موسى لقومه » الآية	لله تعالى .
	٤٧ المسألة الثالثة : جملة أحاديث وأخبار

صفحة	صفحة
١٠٩	٨٣
المسألة الأولى: من هم الذين اعتدوا في السبت؟	قوله تعالى (وإذ قلتم يا موسى « الآية
١١٠	٨٧
المسألة الثانية: المقصود من ذكر هذه القصة.	» » (وظللنا عليكم الغمام) الآية
المسألة الثالثة: الحذف الذي في الكلام » الرابعة; معنى السبت.	» » (وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية) الآية
قوله تعالى (وقلنا لهم كونوا قردة خاسئين) .	٩٤
المسألة الأولى: معنى القردة والحسوة » الثانية: معنى الأمر في قوله (كونوا قردة) .	قوله تعالى (وإذا استسقى موسى لقومه) الآية .
١١١	المسألة الأولى: الاختلاف في عصا موسى .
المسألة الثالثة: المراد من المسخ مسخ القلوب لا مسخ الصورة	» الثالثة: معنى اللام في « الحجر »
١١٣	» الرابعة: الفاء في قوله (فأنفجرت)
قوله تعالى (وإذ قال موسى لقومه) الآية .	٩٨
١١٤	قوله تعالى (وإذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد) الآية .
المسألة الأولى حسن الإيلام والذبح . » الثانية: الواجب المخير في الآية . » الثالثة: قوله تعالى (إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) عامة أو خاصة؟	أغراض سؤال النوع الآخرين من الطعام .
١١٧	٩٩
قوله تعالى (قالوا أنتخذنا هزواً)	المسألة الثانية: قوله تعالى (لن نصبر على طعام واحد) الآية .
المسألة الأولى: القراءات في (هزوا) » الثانية: معنى (قالوا أنتخذنا هزواً) » الثالثة: سبب قولهم (أنتخذنا هزواً) .	المسألة الثالثة: معنى القناء والقوم
» الرابعة: كفرهم بقولهم (أنتخذنا هزواً) .	١٠٥
١٢٠	» الرابعة: القراءة المعروفة (أنتبدلون) .
المسألة الأولى: فائدة قولهم (وإنا إن شاء الله لمهتدون)	» الخامسة: القراءة المعروفة (اهبطوا)
	١٠٣
	قوله تعالى (إن الذين آمنوا والذين هادوا) الآية .
	١٠٦
	قوله تعالى (وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور) الآية .
	١٠٩
	قوله تعالى (ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت) الآية .

صفحة	صفحة
١٢٥	١١٨
المسألة الرابعة : ماهو ذلك البعض الذي ضربوا به القليل ؟	قوله تعالى (قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين) .
١٢٥	١٢٠
تفسير قوله (كذلك يحيي الله الموتى) .	قوله تعالى (قالوا ادع لنا ربك) الآية
المسألة الأولى : مافي الآية من الوجوه	المسألة الثانية : الحوادث كلها مرادة لله تعالى .
١٢٦	١٢٤
الثانية ضعف الاستدلال بالآية على أن الميت مقتول .	الثالثة : احتجاج المعتزلة على أن مشيئة الله تعالى محدثة .
١٢٧	١٢١
قوله تعالى « ثم قست قلوبكم من بعد ذلك » الآية .	تفسير قوله تعالى (مسلمة) .
المسألة الأولى : عروض صفة الحجرية للقلوب .	١٢٤
١٢٨	١٢٤
الثانية : المخاطبون بقوله تعالى « ثم قست قلوبكم » هم أهل الكتاب	المسألة الأولى : قول المعتزلة في قوله « والله مخرج ما كنتم تكتمون »
الثالثة : مرجع اسم الإشارة .	الثانية : دلالة الآية على أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات .
١٢٨	١٢٤
تفسير قوله تعالى (أو أشد قسوة) .	الثالثة : دلالة الآية على إظهار ما يسره العبد من خير أو شر أو معصية
المسألة الأولى : ما قيل في حرف « أو » في الآية من الوجوه	الرابعة : دلالة الآية على أنه يجوز ورود العام لإرادة الخاص .
١٢٩	١٢٤
الثانية : قوله تعالى « أشد » معطوف على الكاف	تفسير قوله تعالى (فقلنا اضربوه ببعضها) .
الثالثة : لماذا وصف الله تعالى القلوب بأنها أشد قسوة .	١٢٤
الرابعة : الاعتراض بأنه تعالى هو الخالق فيهم الدوام على ما هم عليه من الكفر	المسألة الأولى : المروي عن ابن عباس أن صاحب البقرة طلبها أربعين سنة حتى وجدها .
١٣٠	١٢٤
الخامسة : لماذا قال الله تعالى « أشد قسوة » ولم يقل : أقسى	الثانية : الهاء في قوله تعالى « اضربوه » .
تفسير قوله تعالى (وإن من الحجارة) الآية .	الثالثة : حكمة أمره تعالى بذبح البقرة .

صفحة	صفحة
المعانداً بعد عن الرشد من الجاهل .	١٣٠ المسألة الأولى: قرئ « وإن » بالتخفيف
١٣٦ قوله تعالى « وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا » الآية	» الثانية: التفجر هو التفتح بالسعة والكثرة
١٣٨ قوله تعالى « ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب » الآية	١٣٢ قوله تعالى « أفتطمعون أن يؤمنوا لكم » الآية
١٣٩ المسألة الأولى: معنى « الأمي »	١٣٣ المسألة الأولى: هل الخطاب للنبي ﷺ
» الثانية: معنى « الأمانى »	» أن يؤمنوا لكم » مع المؤمنين
» الثالثة: الاستثناء في قوله تعالى « إلا أمانى »	» الثانية: المراد بقوله تعالى « أن يؤمنوا لكم » هم اليهود
١٤١ قوله تعالى « وقالوا لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة » الآية	١٣٤ » الثالثة: أسباب استبعاد إيمانهم
المسألة الأولى: تفسير الأيام المعدودة	» الرابعة: ما الفائدة في قوله تعالى « أفتطمعون أن يؤمنوا لكم » مع أنهم مكلفون بالإيمان
١٤٢ » الثانية: زمن الحيض	تفسير قوله تعالى (ثم يحرفونه) .
» الثالثة: الفرق بين « معدودة » و « معدودات »	المسألة الأولى: التحريف: التغيير والتبديل
تفسير قوله تعالى (قل أتخذتم عند الله عهداً) .	» الثانية: التحريف إما أن يكون في اللفظ أو في المعنى
المسألة الأولى: العهد في هذا الموضع يجرى مجرى الوعد والخبر	١٣٥ » الثالثة: من هم المحرفون وفي أي الأزمنة كانوا وما الذي حرفوه ؟
» الثانية: تعلق قوله تعالى « فلن يخلف الله عهده »	» الرابعة: كيف يلزم من إقدام البعض على التحريف حصول اليأس من إيمان الباقيين ؟
المسألة الثالثة: الاستفهام في قوله تعالى « أتخذتم »	» الخامسة: الاختلاف في معنى قوله تعالى « أفتطمعون »
» الرابعة: قوله تعالى « فلن يخلف الله عهده » تنزيه لله عن الكذب .	تفسير قوله تعالى (وهم يعلمون) .
» الخامسة: الدلالة على عدم الوعد بإخراج أهل المعاصي والكبائر من النار .	١٣٦ المسألة الأولى: الاستدلال بالآية على أن إيمانهم ليس بخفاق الله .
	» الثانية: الدلالة على أن العالم

صفحة	صفحة
١٦٤	١٤٤
المسألة الثالثة : دلالة هذا الميثاق .	قوله تعالى « بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته » الآية
١٦٥	١٤٥
تفسير قوله تعالى (وبالوالدين إحساناً)	المسألة الأولى : الكلام على الوعيد عند الفرق
المسألة الأولى : بم يتصل الباء في قوله تعالى (وبالوالدين إحساناً) .	العموم في الآيات الواردة بصيغة من في معرض الشرط .
١٦٥	١٤٧
« الثانية : لم أردفت عبادة الله تعالى بالإحسان إلى الوالدين	التسك بصيغ الجمع المعرفة بالالف واللام
» الثالثة : اتفاق العلماء على تعظيم الوالدين وإن كانا كافرين .	١٤٩ صيغ الجموع المقرونة بالذى .
» الرابعة . الإحسان إلى الوالدين ألا يؤذيها البتة الخ	عموم قوله تعالى (سيطرقون ما يخلوا به) العموم في لفظة (كل) .
١٦٦	١٥٤
تفسير قوله تعالى (وذى القربى) .	العمومات الإخبارية بصيغة من .
المسألة الأولى . من هم الأقارب المعنون في الآية بقوله تعالى (وذى القربى)	» » لا بصيغة من .
» حق ذى القربى تابع لحق الوالدين	١٥٤ حجج القاطعين بنفى العقاب عن أهل الكبار ،
١٦٧	١٦٢
تفسير قوله تعالى (اليتامى) .	قوله تعالى « والذين آمنوا وعملوا الصالحات » الآية
معنى اليتيم .	١٦٢ المسألة الأولى : العمل الصالح خارج عن معنى الإيمان
المسألة الأولى والثانية . حق رعاية اليتيم كالتالى لرعاية حق الأقارب .	١٦٣ المسألة الثانية : دلالة الآية على أن صاحب الكبيرة قد يدخل الجنة
١٦٧	» الثالثة : احتجاج الجبائي بالآية على أن من يدخل الجنة لا يدخلها تفضلاً
تفسير قوله تعالى (والمسكين) .	قوله تعالى (وإذا أخذنا ميثاق بني إسرائيل) الآية .
تأخير المسكين عن اليتامى .	١٦٤ المسألة الأولى : وجه قراءة من قرأ (يعبدون) بالياء .
المسألة الأولى : معنى المسكين في اللغة .	» الثانية . موضع الاختلاف في (يعبدون) من الإعراب .
» الثالثة . مغايرة الإحسان إلى ذى القربى عن الزكاة .	
تفسير قوله تعالى (وقولوا للناس حسناً)	
المسألة الأولى . وجوه القراءات في (حسناً)	
١٦٧	
المسألة الثانية : لم خوطبوا (وقولوا) بعد الإخبار .	

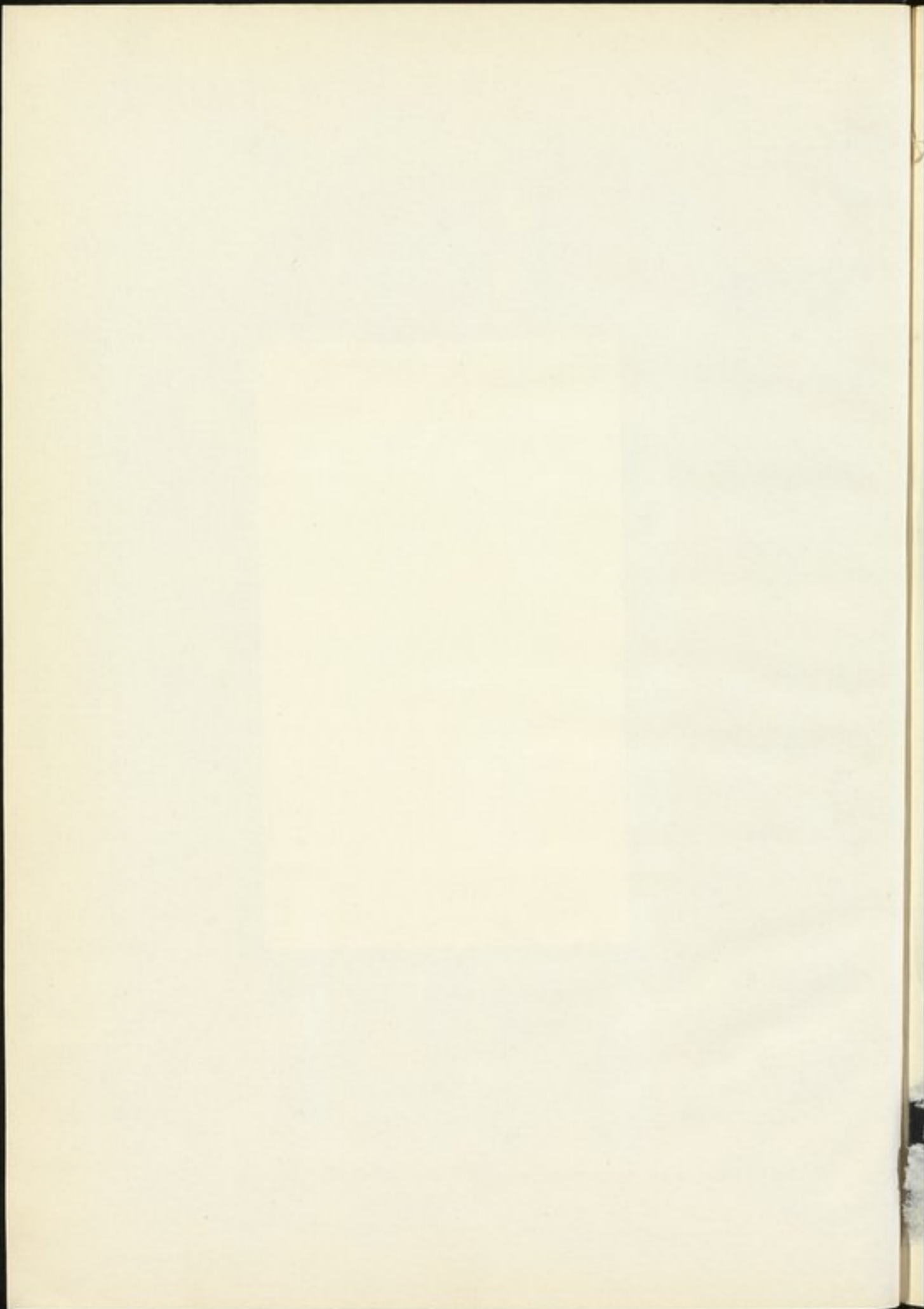
صفحة	صفحة
١٧٣	١٦٨
المسألة الثانية: اللغة في تفادوهم وتقدوهم	المسألة الثالثة الاختلاف في المخاطب بقوله
» الرابعة: هل الذين أخرجوا والذين	تعالى (وقولوا للناس حسناً).
فودوا فريق واحد أو أكثر	» الرابعة: هل يخص أو يعم
١٧٤ تفسير (وما الله بغافل عما تعملون)	هل المراد بالناس المؤمنون فقط أو
المسألة الأولى قراءة (تعملون) بالياء	ما يشمل الكفار؟
والتاء.	١٦٩ » الخامسة: هل القول الحسن في
» الثانية: في الآية زجر عن	الأمور الدينية أو الدنيوية؟
المعصية وبشارة على الطاعة	» السادسة: الآية تدل على وجوب
قوله تعالى (أو لئلا يمشوا على	الاحسان في الأمور الدينية.
الحياة الدنيا بالآخرة) الآية.	تفسير قوله تعالى (وأقيموا الصلاة
١٧٥ تفسير قوله تعالى (فلا يخفف عنهم	وآتوا الزكاة).
العذاب)	١٧٠ قوله تعالى «وإذا أخذنا ميثاقكم لا تسفكون
المسألة الأولى: الفاء في قوله تعالى	دماءكم» الآية.
(فلا يخفف) للمطف أو جواب للأمر.	١٧١ قوله تعالى «ثم أنتم هؤلاء تقتلون
المسألة الثانية: الآية تنفي التخفيف	أنفسكم» الآية.
مطلقاً بالانقطاع أو بالقلة في كل وقت	١٧٢ تفسير قوله تعالى (تظاهرون عليهم
أو في بعض الأوقات	بالإثم والعدوان).
قوله تعالى (ولقد آتينا موسى الكتاب)	المسألة الأولى: قراءة «تظاهرون»
الآية.	بالتخفيف والتشديد.
١٧٦ المسألة الأولى معنى (قفينا) في اللغة	» الثانية: التظاهر هو التعاون.
» الثانية: تواتر الرسل بعد موسى	» الثالثة: تحريم إعانة الظالم.
عليه السلام.	» الرابعة: قدر ذنب المعين على الظلم
تفسير قوله تعالى (وآتينا عيسى ابن	كقدر ذنب المباشر
مريم البينات)	تفسير قوله تعالى (وإن يأتوكم أسارى
المسألة الثالثة: أسماء الرسل الذين	تفادوهم).
تضمنتهم الآية.	المسألة الأولى: القراءات في (تفادوهم
» الأولى: لم ذكر عيسى عليه السلام	وأسارى) والفرق بين الأسرى
بعد إجمال الرسل من قبله؟	والأسارى.

صفحة	صفحة
١٨٢	١٧٦
المسألة الثانية . (نعم وبئس) فعلان .	المسألة الثانية : معنى « عيسى ومريم »
» الثالثة (نعم وبئس) أصلان	» الثالثة : مافي « البيئات » . من
للصلاح والرداءة .	الوجوه
١٨٣	١٧٧
» الرابعة : إعراب (نعم الرجل زيد)	تفسير قوله تعالى (وأيدناه بروح
» الخامسة . المخصوص بالمدح والذم	القدس
قوله تعالى (بنسما اشتروا به أنفسهم)	المسألة الأولى : القراءة في (القدس)
الآية .	بالتخفيف والتثقيل .
» الأولى (ما) نكرة منصوبة	» الثانية : بيان معنى « الروح » .
» الثانية : معنى الشراء في هذه الآية	١٧٨
تفسير قوله تعالى (فباؤا بغضب علي	تفسير قوله تعالى (فقليل ما يؤمنون)
غضب) .	المسألة الأولى : الوجوه في قوله تعالى
١٨٤	(فقليل ما يؤمنون)
المسألة الأولى معنى الغضب الأول والثاني	» الثانية في انتصاب (قليلا) .
» الثانية : معنى الغضب في اللغة	قوله تعالى (ولما جاءهم كتاب من
» الثالثة : يصح وصفه تعالى بالغضب	عند الله) الآية .
تفسير قوله تعالى (وللكافرين عذاب	١٨٠
مهين) .	المسألة الأولى : لاشبهة في أن القرآن
المسألة الأولى : الفرق بين الآية وبين	مصدق لما معهم
قوله (ولهم عذاب مهين)	» الثانية : لم جاز نصب (مصدقاً)
» الثانية : العذاب في الحقيقة لا يكون	علي الحال مع أن صاحبها نكرة ؟
مهيناً .	» الثالثة : الوجوه في جواب (لما)
١٨٥	١٨٠
المسألة الثالثة : هذه الآية تدل على أنه	تفسير قوله تعالى (وكانوا من قبل
لا عذاب إلا للكافرين .	يستفتحون على الذين كفروا) .
قوله تعالى « وإذا قيل لهم آمنوا بما	المسألة الأولى . الآية تدل على أنهم كانوا
أنزل الله » الآية .	عارفين بنبو محمد ﷺ
١٨٦	» الثانية : لماذا كفروا به ؟
تفسير قوله تعالى (فلم تقتلون أنبياء الله)	» الثالثة : الدلالة على أن الكفر
المسألة الأولى : التناقض في دعواهم	ليس هو الجهل بالله فقط
الإيمان بالتوراة	١٨٢
المسألة الثانية : المجادلة في الدين من	» الأولى . أصل (نعم وبئس)
حرف الأنبياء	

صفحة	صفحة
١٩١	١٨٦
المسألة الثانية : تمنى الموت بطلبه هو الموافق للفظ الآية .	المسألة الثالثة : (فلم تقتلون) المراد من تقدم من سلفهم
١٩٢	» الرابعة : لم قال (فلم تقتلون أنبياء الله من قبل) .
قوله تعالى (ولتجدنهم أحرص الناس على حياة) الآية .	١٨٧
١٩٣	قوله تعالى (ولقد جاءكم موسى بالبينات) الآية .
تفسير قوله تعالى (وما هو بمزحزحه من العذاب أن يعمر) .	قوله تعالى (وإذا أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور) الآية .
المسألة الأولى : قوله تعالى (وما هو) كناية عما ذا ؟	١٨٧
١٩٤	تفسير قوله تعالى (قالوا سمعنا وعصينا) المسألة الأولى : إظلال الجبل من أعظم المخوفات
» الثانية . معنى الزحزحة في اللغة .	المسألة الثانية أنهم قالوا (سمعنا وعصينا) حقيقة
قوله تعالى (قل من كان عدوا لجبريل) الآية	١٨٧
المسألة الأولى : سبب قوله تعالى (قل من كان عدوا لجبريل) .	تفسير قوله تعالى (وأشربوا في قلوبهم العجل) .
١٩٦	المسألة الأولى : الاستعارة في (وأشربوا في قلوبهم العجل) .
» الثانية : بطلان انكار يهود زماننا عداوة جبريل عليه السلام .	» الثانية : بيان أن الإشراب لم يقع منهم .
» الثالثة . أوجه القراءة في (جبريل) الرابعة في معنى (جبريل)	١٨٨
تفسير قوله تعالى (فإنه نزل على قلبك)	تفسير (بنسما يأمركم به إيمانكم)
١٩٧	المسألة الأولى : الغرض الإيمان بالتوراة
تفسير قوله تعالى (من كان عدوا لله وملائكته) .	» الثانية : لم توجه الأمر إلى الإيمان مع أنه عرض ؟ .
بيان كونهم أعداء لله .	قوله تعالى (قل إن كانت لكم الدار الآخرة) الآية .
١٩٨	١٩١
المسألة الثانية : أوجه القراءة في (ميكال)	تفسير قوله تعالى (فتمنوا الموت إن كنتم صادقين) .
» الثالثة : الواو في جبريل وميكال	١٩١
» الرابعة : لم عدل عن الإضمار إلى الإظهار .	المسألة الأولى : الوجه في تسمية القرآن بالآيات .
١٩٩	
قوله تعالى (ولقد أنزلنا إليك آيات بينات)	
المسألة الأولى : المراد من الآيات البينات	
المسألة الثانية : الوجه في تسمية القرآن بالآيات .	

صفحة	صفحة
٢١٤	١٩٩
المسألة السادسة: هل يكفر الساحر أم لا؟	المسألة الثالثة: معنى الانزال
٢١٥	تفسير قوله تعالى « وما يكفر بها إلا
السابعة هل يجب قتل الساحر أم لا	الفاسقون »
٢١٦	٢٠٠
قوله تعالى (ولكن الشياطين كفروا)	المسألة الأولى: معنى الكفر بها .
٢١٨	» الثانية: معنى الفسق في اللغة
المسألة الثامنة وجه القراءات في « لكن »	قوله تعالى « أو كلما عهدوا عهدا الآية
قوله تعالى (وما أنزل على الملكين)	المسألة الأولى: القول في « أو »
٢٢٠	» الثانية: الواو للعطف على محذوف
المسألة الثانية: وجه قراءة « ملكين »	» الثالثة: المقصود من هذا الاستفهام
بكسر اللام	٢٠١
» الثالثة: القول بأنهما من الملائكة	» الرابعة: الوجوه التي في العهد
» الرابعة: هذه الواقعة كانت في	» الخامسة: لم قال « نبذه فريق »؟
زمان إدريس .	قوله تعالى « ولما جاءهم رسول من عند
» الخامسة: القول في « هاروت	الله ، الآية
وهاروت »	٢٠٣
٢٢١	تفسير قوله تعالى « واتبعوا ما اتلوا
قوله تعالى (فيتعلون منهما ما يفرقون	الشياطين ، الآية
به بين المرء وزوجه)	المسألة الأولى: « واتبعوا » حكاية عن اليهود
المسألة الأولى: تفسير التفريق	» الثانية: تفسير قوله تعالى « تلوا »
» الثانية: لم اكتفى بهذه الصورة	» الثالثة: الاختلاف في الشياطين
٢٢٢	٢٠٤
قوله تعالى (ويتعلون ما يضرهم) الآية	» الرابعة: معنى « على ملك سليمان »
المسألة الأولى: الاستعارة في لفظ الشراء	» الخامسة: المراد من ملك سليمان
» الثانية معنى « الخلاق »	» السادسة: السبب في إضافتهم
قوله تعالى « ولو أنهم آمنوا واتقوا »	السحر إلى سليمان عليه السلام
الآية	تفسير قوله تعالى (وما كفر سليمان)
٢٢٣	٢٠٥
» (يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا	المسألة الأولى: البحث عن السحر لغة
راعنا) الآية	» الثانية: لفظ السحر في عرف الشرع
المسألة الأولى: عدد المواضع التي	» الثالثة: أقسام السحر وأنواعه السبعة
خاطب الله بها المؤمنين بقوله تعالى	٢١٣
» يا أيها الذين آمنوا » .	المسألة الرابعة: أقوال المسلمين في السحر
» الثانية: جواز المنع من الكلمتين	٢١٤
المترادفتين والإذن في الأخرى	» الخامسة: العلم بالسحر غير محذور

صفحة	صفحة
٢٣٤	٢٢٣
قوله تعالى (ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير) .	معنى قوله تعالى « راعنا »
قوله تعالى (أم تريدون أن تسألوا رسولكم) الآية .	٢٢٤
المسألة الأولى: في كون «أم» على ضربين	قوله تعالى « وقولوا انظرونا » .
» الثانية : من المخاطب بقوله تعالى	٢٢٥
« أم تريدون »	أهل الكتاب « الآية
الثالثة: أنهم هل أتوا بالسؤال أم لا؟	المسألة الأولى : « من » الأولى للبيان
الرابعة: كيف يكون سؤالهم كقرأ	» الثانية: «الخير» هو الوحي والرحمة
مع أنه طلب للمعجزات ؟	٢٢٥
الخامسة: وجوه اتصال هذه الآية	قوله تعالى « ما ننسخ من آية أو ننسها » الآية
بما قبلها .	٢٢٦
السادسة: في معنى «سواء السبيل»	المسألة الأولى: النسخ في أصل اللغة
٢٣٦	» الثانية القراءات الواردة في « ما ننسخ »
قوله تعالى (ود كثير من أهل الكتاب)	» الثالثة: « ما » في هذه الآية جزائية
الآية .	» الرابعة: النسخ في اصطلاح العلماء
المسألة الأولى: في ذم الحسد	» الخامسة: النسخ عقلاً وسمعاً
» الثانية: في حقيقة الحسد	٢٢٩
» الثالثة: في مراتب الحسد	السادسة. وقوع النسخ في القرآن
» الرابعة: ذكر سبعة أسباب للحسد	٢٢٠
» الخامسة: في سبب كثرة الحسد	السابعة: المنسوخ إما الحكم أو التلاوة
» السادسة: في الدواء المزيل للحسد	» الثامنة: اختلاف المفسرين في النسخ
» السابعة: النفرة القائمة بقلب الحاسد	٢٢١
٢٤٤	تفسير قوله تعالى (نأت بخير منها أو
قوله تعالى (حسداً من عند أنفسهم)	مثلاً) .
» الأولى قوله تعالى « حسداً من	٢٢٢
عند أنفسهم »	المسألة الأولى: جواز النسخ إلا إلى
قوله تعالى (فاعفوا واصفحوا) .	بدل .
٢٤٥	» الثانية: جواز نسخ الشيء إلى
قوله تعالى (إن الله على كل شيء قدير)	ما هو أثقل .
	» الثالثة: الكتاب لا ينسخ بالسنة
	المتواترة .
	٢٢٢
	المسألة التاسعة من مسائل النسخ
	استدلال المعتزلة بالآية على خلق
	القرآن .
	» العاشرة في أن المعدوم شيء .



DATE DUE

<input checked="" type="checkbox"/>	NOV 21 1985	
<input checked="" type="checkbox"/>	DEC 19 1985	
<input checked="" type="checkbox"/>	FEB 14 1986	
<input checked="" type="checkbox"/>	MAR 20 1986	
<input checked="" type="checkbox"/>	APR 30 1986	
	MAY 29 1986	
<input checked="" type="checkbox"/>	JUN 30 1986	
	OCT 09 2006	
	201-6503	Printed in USA

12385735
COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES

"0112385735"
BYLER STACKS

893.7K84
IR 741
v. 3

JUN 2 6 1964

