

التفسير الحكيم

للإمام

أبي عبد الله محمد بن
إبراهيم الباقر

Provided by the
Library of Congress
PL 480 Program.

29

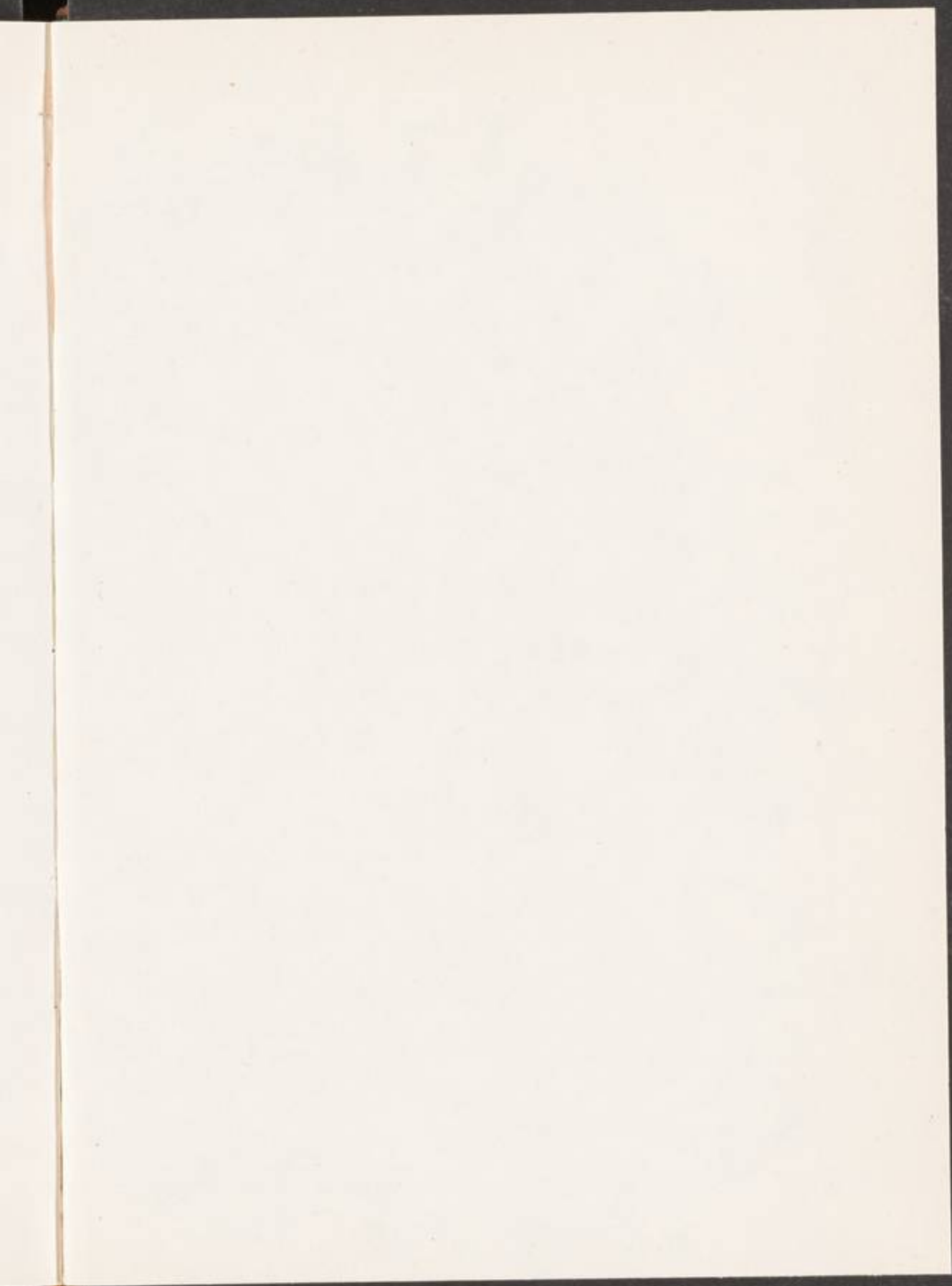
IR-AR-85-931419

V.13-14.



**Elmer Holmes
Bobst Library**

**New York
University**



Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad
" ibn 'Umar
al-Taḥsīn al-Kabīr /

التفسير الكبير

للإمام

الفخر الرازي

الجزء الثالث عشر

BP

130

14

٢

R38

1980x

v.13-14

C. I

قوله تعالى «وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا» الآية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ
 الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مِنْ عَمَلٍ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ
 رَحِيمٌ «٥٤»

قوله تعالى ﴿وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة أنه من عمل منكم سوءاً بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح فإنه غفور رحيم﴾
 في الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا في قوله ﴿وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا﴾ فقال بعضهم هو على إطلاقه في كل من هذه صفتيه. وقال آخرون: بل نزل في أهل الصفة الذين سأل المشركون الرسول عليه السلام طردهم وابعادهم، فأكرمهم الله بهذا الاكرام. وذلك لأنه تعالى نهى الرسول عليه السلام أولاً عن طردهم، ثم أمره بأن يكرمهم بهذا النوع من الاكرام. قال عكرمة: كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا رآهم بدأهم بالسلام ويقول «الحمد لله الذي جعل في أمي من أمرني أن أبدأه بالسلام» وعن ابن عباس رضي الله عنهما: أن عمر لما اعتذر من مقاته واستغفر الله منها. وقال للرسول عليه السلام، ما أردت بذلك إلا الخير نزلت هذه الآية. وقال بعضهم: بل نزلت في قوم أقدموا على ذنوب، ثم جاؤه صلى الله عليه وسلم مظهرين للندامة والاسف، فنزلت هذه الآية فيهم والأقرب من هذه الأقاويل أن تحمل هذه الآية على عمومها، فكل من آمن بالله دخل تحت هذا التشریف.

ولي ههنا اشكال، وهو: أن الناس اتفقوا على أن هذه السورة نزلت دفعة واحدة، وإذا

كان الأمر كذلك ، فكيف يمكن أن يقال في كل واحدة من آيات السورة ان سبب نزولها هو الأمر الفلاني بعينه ؟

(المسألة الثانية) قوله (وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا) مشتمل على أسرار عالية ، وذلك لأن ماسوى الله تعالى فهو آيات وجود الله تعالى ، وآيات صفات جلاله وأكرامه وكبريائه ، وآيات وحدانيته ، وما سوى الله فلا نهاية له ، وما لا نهاية له فلا سبيل للعقل في الوقوف عليه على التفصيل التام ، إلا أن الممكن هو أن يطلع على بعض الآيات ويتوسل بمعرفتها إلى معرفة الله تعالى ثم يؤمن بالبقية على سبيل الاجمال ثم إنه يكون مدة حياته كالسائح في تلك القفار ، وكالسائح في تلك البحار . ولما كان لا نهاية لها فكذلك لا نهاية لترقى العبد في معارج تلك الآيات ، وهذا مشروع جملي لا نهاية لتفاصيله . ثم إن العبد إذا صار موصوفا بهذه الصفة فعند هذا أمر الله محمداً صلى الله عليه وسلم بأن يقول لهم (سلام عليكم) فيكون هذا التسليم بشارة لحصول السلامة . وقوله (كتب ربكم على نفسه الرحمة) بشارة لحصول الرحمة عقيب تلك السلامة . أما السلامة فالنجاة من بحر عالم الظلمات ومركز الجسمانيات ومعدن الآفات والمخالفات وموضع التغييرات والتبديلات ، وأما الكرامات فالوصول إلى الباقيات الصالحات والمجردات المقدسات ، والوصول إلى فسحة عالم الأنوار والترقى الى معارج سرادقات الجلال .

(المسألة الثالثة) ذكر الزجاج عن المبرد . أن السلامة في اللغة أربعة أشياء ، فمنها سلمت سلاما وهو معنى الدعاء ، ومنها أنه اسم من أسماء الله تعالى ، ومنها الاسلام ، ومنها اسم للشجر العظيم ، أحسبه سمى بذلك لسلامته من الآفات ، وهو أيضاً اسم للحجارة الصلبة . وذلك أيضاً لسلامتها من الرخاوة . ثم قال الزجاج : قوله (سلام عليكم) السلام ههنا يحتمل تأويلين : أحدهما : أن يكون مصدر سلمت تسليماً وسلاماً مثل السراح من التسريح ، ومعنى سلمت عليه سلاماً ، دعوت له بأن يسلم من الآفات في دينه ونفسه . فالسلام بمعنى التسليم . والثاني : أن يكون السلام جمع السلامة ، فعنى قولك السلام عليكم ، السلامة عليكم . وقال أبو بكر بن الأنباري : قال قوم السلام هو الله تعالى فعنى السلام عليكم يعنى الله عليكم أى على حفظكم وهذا بعيد في هذه الآية لتأكيد السلام في قوله (فقل سلام عليكم) ولو كان معرفاً لصح هذا الوجه . وأقول كتبت فصولاً مشبعة كاملة في قولنا سلام عليكم وكتبها في سورة التوبة ، وهى أجنبية عن هذا الموضوع فاذا نقلته إلى هذا الموضوع كمل البحث والله أعلم .

أما قوله (كتب ربكم على نفسه الرحمة) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) قوله كتب كذا على فلان يفيد الإيجاب . وكلمة «على» أيضاً تفيد الإيجاب وبمجموعهما مبالغة في الإيجاب . فهذا يقتضى كونه سبحانه راحماً لعباده رحيماً بهم على سبيل الوجوب واختلف العقلاء في سبب ذلك الوجوب فقال أصحابنا: له سبحانه أن يتصرف في عبيده كيف شاء وأراد ، إلا أنه أوجب الرحمة على نفسه على سبيل الفضل والكرم . وقالت المعتزلة : إن كونه عالماً بقبح القبائح وعالماً بكونه غنياً عنها ، يمنعه من الإقدام على القبائح ولو فعله كان ظلماً ، والظلم قبيح ، والقبيح منه محال . وهذه المسألة من المسائل الجلية في علم الأصول .

(المسألة الثانية) دلت هذه الآية على أنه لا يتمتع تسمية ذات الله تعالى بالنفس وأيضاً قوله تعالى (تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك) يدل عليه ، والنفس ههنا بمعنى الذات والحقيقة ، وأما بمعنى الجسم والدم فالله سبحانه وتعالى مقدس عنه . لأنه لو كان جسماً لكان مركباً والمركب يمكن وأيضاً أنه أحد ، والواحد لا يكون مركباً . وما لا يكون مركباً لا يكون جسماً وأيضاً أنه غنى كما قال (واثقه الغنى) والغنى لا يكون مركباً وما لا يكون مركباً لا يكون جسماً وأيضاً الأجسام متماثلة في تمام الماهية ، فلو كان جسماً لحصل له مثل ، وذلك باطل لقوله (ليس كمثل شيء) فأما الدلائل العقلية فكثيرة ظاهرة باهرة قوية جلية والحمد لله عليه .

(المسألة الثالثة) قالت المعتزلة قوله (كتب ربكم على نفسه الرحمة) يناقون أن يقال : إنه تعالى يخلق الكفو في الكافر ، ثم يعذبه عليه أبد الآباد ، ويناقون أن يقال : إنه يمنعه عن الإيمان ، ثم يأمره حال ذلك المنع بالإيمان ، ثم يعذبه على ترك ذلك الإيمان . وجواب أصحابنا : أنه ضار نافع محي يميت ، فهو تعالى فعل تلك الرحمة البالغة وفعل هذا القهر البالغ ولا منافاة بين الأمرين .

(المسألة الرابعة) من الناس من قال : إنه تعالى لما أمر الرسول بأن يقول لهم (سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة) كان هذا من قول الله تعالى ومن كلامه . فهذا يدل على أنه سبحانه وتعالى قال لهم في الدنيا (سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة) وتحقيق هذا الكلام أنه تعالى وعد أقواماً بأنه يقول لهم بعد الموت (سلام قولاً من رب رحيم) ثم إن أقواماً أفنوا أعمارهم في العبودية حتى صاروا في حياتهم الدنيوية كأنهم انتقلوا إلى عالم القيامة ، لاجرم صار التسليم الموعود به بعد الموت في حق هؤلاء حال كونهم في الدنيا ، ومنهم من قال : لا ، بل هذا كلام الرسول عليه الصلاة والسلام . وقوله : وعلى التقديرين فهو درجة عالية .

ثم قال تعالى (أنه من عمل منكم سوءاً بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن هذا لا يتناول التوبة من الكفر ، لأن هذا الكلام خطاب مع الذين

قوله تعالى «أنه من عمل منكم سوءاً بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح» الآية ٥

وصفهم بقوله (وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا) ثبت أن المراد منه توبة المسلم عن المعصية ، والمراد من قوله (بجهالة) ليس هو الخطأ والغلط ، لأن ذلك لا حاجة به إلى التوبة ، بل المراد منه ، أن تقدم على المعصية بسبب الشهوة ، فكان المراد منه بيان أن المسلم إذا أقدم على الذنب مع العلم بكونه ذنباً ثم تاب منه توبة حقيقية فإن الله تعالى يقبل توبته .

(المسألة الثانية) قرأ نافع (أنه من عمل منكم) بفتح الالف (فأنه غفور) بكسر الالف ، وقرأ عاصم وابن عامر بالفتح فيهما ، والباقون بالكسر فيهما . أما فتح الأولى فعلى التفسير للرحمة ، كأنه قيل : كتب ربكم على نفسه أنه من عمل منكم . وأما فتح الثانية فعلى أن يجعله بدلاً من الأولى كقوله (أيعدكم أنكم إذا متم وكنتم تراباً وعظاماً أنكم مخرجون) وقوله (كتب عليه أنه من تولاه فأنه يضله) وقوله (ألم يعلموا أنه من يحادد الله ورسوله فإن له نار جهنم) قال أبو علي الفارسي : من فتح الأولى فقد جعلها بدلاً من الرحمة ، وأما التي بعد الفاء فعلى أنه أضمر له خبراً تقديره ، فله أنه غفور رحيم . أي فله غفرانه ، أو أضمر مبتدأ يكون «أن» خبره كأنه قيل : فأمره أنه غفور رحيم . وأما من كسرهما جميعاً فلأنه لما قال (كتب ربكم على نفسه الرحمة) فقد تم هذا الكلام ، ثم ابتدأ وقال (إنه من عمل منكم سوءاً بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح فأنه غفور رحيم) فدخلت الفاء جواباً للجزاء ، وكسرت إن لأنها دخلت على مبتدأ وخبر كأنك قلت فهو غفور رحيم . إلا أن الكلام بأن أوكد هذا قول الزجاج . وقرأ نافع الأولى بالفتح والثانية بالكسر ، لأنه أبدل الأولى من الرحمة ، واستأنف ما بعد الفاء . والله أعلم .

(المسألة الثالثة) قوله (من عمل منكم سوءاً بجهالة) قال الحسن : كل من عمل معصية فهو جاهل ، ثم اختلفوا فقيل : إنه جاهل بمقدار مافاته من الثواب وما استحقه من العقاب ، وقيل : إنه وإن علم أن عاقبة ذلك الفعل مذمومة ، إلا أنه آثر اللذة العاجلة على الخير الكثير الآجل ، ومن آثر القليل على الكثير قيل في العرف أنه جاهل . وحاصل الكلام أنه وإن لم يكن جاهلاً إلا أنه لما فعل ما يليق بالجهال أطلق عليه لفظ الجاهل . وقيل نزلت هذه الآية في عمر حين أشار باجابه الكفرة إلى ما اقترحوه ، ولم يعلم بأنها مفسدة ونظير هذه الآية قوله (إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة)

(المسألة الرابعة) قوله تعالى (ثم تاب من بعده وأصلح) فقوله (تاب) إشارة إلى الندم على الماضي وقوله (وأصلح) إشارة إلى كونه آتياً بالأعمال الصالحة في الزمان المستقبل . ثم قال (فأنه غفور رحيم) فهو غفور بسبب إزالة العقاب ، رحيم بسبب إيصال الثواب الذي هو النهاية في الرحمة . والله أعلم .

وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٥٥﴾ قُلْ إِنِّي نُهَيْتُ
 أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قُلْ لَأَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُمْ إِذَا وَمَا أَنَا
 مِنَ الْمُهْتَدِينَ ﴿٥٦﴾ قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ مَا تُسْتَعْجِلُونَ بِهِ
 إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ يَقْضِي الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ ﴿٥٧﴾

قوله تعالى ﴿وكذلك نفضل الآيات ولتستبين سبيل المجرمين﴾

المراد كما فصلنا لك في هذه السورة دلائلنا على صحة التوحيد والنبوة والقضاء والقدر ، فكذلك
 تميز ونفضل لك دلائلنا وحججنا في تقرير كل حق ينكره أهل الباطل وقوله (ولتستبين سبيل
 المجرمين) عطف على المعنى كأنه قيل ليظهر الحق وليستبين ، وحسن هذا الحذف لكونه معلوماً
 واختلف القراء في قوله (ليستبين) فقرأ نافع (لتستبين) بالتاء (وسبيل) بالنصب والمعنى لتستبين
 يا محمد سبيل هؤلاء المجرمين . وقرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم (ليستبين) بالياء (سبيل)
 بالرفع والباقون بالتاء (وسبيل) بالرفع على تأنيث سبيل . وأهل الحجاز يؤثنون السبيل ، وبنو تميم
 يذكرونه . وقد نفاق القرآن بهما فقال سبحانه (وإن يروا سبيل الرشدة لا يتخذوه سبيلاً) وقال
 (ويصدون عن سبيل الله ويغونها عوجاً)

فان قيل : لم قال (ليستبين سبيل المجرمين) ولم يذكر سبيل المؤمنين .

قلنا : ذكر أحد القسمين يدل على الثاني . كقوله (سراويل تقيكم الحر) ولم يذكر البرد . وأيضاً
 فالضدان إذا كانا بحيث لا يحصل بينهما واسطة ، فمضى بانت خاصية أحد القسمين بانت خاصية القسم
 الآخر والحق والباطل لا واسطة بينهما ، فمضى استبانت طريقة المجرمين فقد استبانت طريقة المحقين
 أيضاً لا محالة .

قوله تعالى ﴿قل إنني نهيت أن أعبد الذين تدعون من دون الله قل لأتبع أهواءكم قد ضللت
 إذا وما أنا من المهتدين قل إنني على بينة من ربي وكذبتكم به ما عندى ما تستعجلون به إن الحكم إلا لله
 يقص الحق وهو خير الفاصلين﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر في الآية المتقدمة ما يدل على أنه يفضل الآيات ليظهر الحق وليستبين
 سبيل المجرمين ، ذكر في هذه الآية أنه تعالى نهى عن سلوك سبيلهم . فقال (قل إنني نهيت أن أعبد الذين

تدعون من دون الله وبين أن الذين يعبدونها إنما يعبدونها بناء على محض الهوى والتقليد ، لا على سبيل الحجة والدليل ، لأنها جمادات وأحجار وهي أخس مرتبة من الإنسان بكثير ، وكون الأشرف مشتغلا بعبادة الأخص أمر يدفعه صريح العقل . وأيضاً أن القوم كانوا ينحتون تلك الأصنام ويركبوها ، ومن المعلوم بالبدية أنه يقبح من هذا العامل الصانع أن يعبد معموله ومصنوعه . فثبت أن عبادتها مبنيّة على الهوى . ومضادة للهدى . وهذا هو المراد من قوله (قل لا أتبع أهواكم) ثم قال (قد ضللت إذا وما أنا من المهتدين) أى ان اتبعت أهواكم فأنا ضال وما أنا من المهتدين فى شئ . . والمقصود كأنه يقول لهم أتم كذلك . ولما نبي أن يكون الهوى متبعاً ، نيه على ما يجب اتباعه بقوله (قل أنى على بينة من ربى) أى فى أنه لا معبود سواه . وكذبتم أتم حيث أشركتم به غيره .

واعلم أنه عليه الصلاة والسلام ، كان يخوفهم بنزول العذاب عليهم بسبب هذا الشرك . والقوم لاصرارهم على الكفر كانوا يستعجلون نزول ذلك العذاب . فقال تعالى قل يا محمد : (ما عنى ما تستعجلون به) يعنى قولهم (اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم) والمراد أن ذلك العذاب ينزله الله فى الوقت الذى أراد ازاله فيه . ولا قدرة لى على تقديمه أو تأخيره . ثم قال (إن الحكم إلا لله) وهذا مطلق يتناول الكل . والمراد ههنا ان الحكم الا لله فقط فى تأخير عذابهم (يقضى الحق) أى القضاء الحق فى كل ما يقضى من التأخير والتعجيل (وهو خير الفاصلين) أى القاضين ، وفيه مستلثان :

(المسألة الأولى) احتج أصحابنا بقوله (إن الحكم إلا لله) على أنه لا يقدر العبد على أمر من الأمور إلا إذا قضى الله به ، فيمتنع منه فعل الكفر إلا إذا قضى الله به . وحكم به . وكذلك فى جميع الافعال . والدليل عليه أنه تعالى قال (إن الحكم إلا لله) وهذا يفيد الحصر ، بمعنى أنه لا حكم إلا لله . واحتج المعتزلة بقوله (يقضى الحق) ومعناه أن كل ما قضى به فهو الحق . وهذا يقتضى أن لا يريد الكفر من الكافر . ولا المعصية من العاصى لأن ذلك ليس الحق . والله أعلم .

(المسألة الثانية) قرأ ابن كثير ونافع وعاصم (يقص الحق) بالصاد من القصص ، يعنى ان كل ما أنبأ الله به وأمر به فهو من أقاصيص الحق ، كقوله (نحن نقص عليك أحسن القصص) وقرأ الباقون (يقض الحق) والمكتوب فى المصاحف « يقض » بغير ياء لأنها سقطت فى اللفظ لالتقاء الساكنين كما كتبوا (سنده الزبانية فما تغن النذر) وقوله (يقض الحق) قال الزجاج : فيه وجهان : جازئ أن يكون (الحق) صفة المصدر والتقدير : يقض القضاء الحق . ويجوز أن يكون (يقض الحق) يصنع الحق ، لأن كل شئ صنعه الله فهو حق . وعلى هذا التقدير (الحق) يكون مفعولاً به وقضى

قُلْ لَوْ أَنَّ عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ لَقُضِيَ الْأَمْرُ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ
 بِالظَّالِمِينَ ﴿٥٨﴾ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يُعَلِّمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا
 تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظِلْمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ
 إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴿٥٩﴾

بمعنى صنع . قال الهذلي :

وعليهما مسرودتان قضاهما داود أو صنع السوايغ تبع

أى صنعهما داود واحتج أبو عمرو على هذه القراءة بقوله (وهو خير الفاصلين) قال والفصل
 يكون في القضاء ، لا في القصص .

أجاب أبو علي الفارسي فقال القصص ههنا بمعنى القول . وقد جاء الفصل في القول قال تعالى
 (انه أقول فصل) وقال (أحكمت آياته ثم فصلت) وقال (نفصل الآيات) .

قوله تعالى ﴿قل لو أن عندى ما تستعجلون به لقضى الأمر بينى وبينكم والله أعلم بالظالمين﴾
 اعلم أن المعنى (لو أن عندى) أى فى قدرتى وامكاني (ما تستعجلون به) من العذاب (لقضى الأمر
 بينى وبينكم) لاهلكتكم عاجلا غضبا لربى ، واقتصاصا من تكذيبكم به . ولتخلصت سريعا (والله
 أعلم بالظالمين) وبما يجب فى الحكمة من وقت عقابهم ومقداره ، والمعنى : انى لا أعلم وقت عقوبة
 الظالمين . والله تعالى يعلم ذلك فهو يؤخره الى وقته ، والله أعلم

قوله تعالى ﴿وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما فى البر والبحر وما تسقط من ورقة
 إلا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين﴾

اعلم أنه تعالى قال فى الآية الأولى (والله أعلم بالظالمين) يعنى أنه سبحانه هو العالم بكل شىء فهو
 يعجل ما تعجله أصلح ويؤخر ما تأخيره أصلح . وفى الآية مسائل :

(المسألة الأولى) المفاتيح جمع مفتاح . ومفتاح ، والمفتاح بالكسر المفتاح الذى يفتح به والمفتاح
 بفتح الميم الخزانة وكل خزانة كانت لصنف من الاشياء فهو مفتاح . قال الفراء فى قوله تعالى (ما إن
 مفاتيحه لتتوء بالعصبة) يعنى خزائنه فلفظ المفاتيح يمكن أن يكون المراد منه المفاتيح ويمكن أن يراد

منه الخزائن ، أما على التقدير الأول . فقد جعل للغيب مفاتيح على طريق الاستعارة لأن المفاتيح يتوصل بها إلى مافي الخزائن المستوثق منها بالأغلاق والأقفال فالعالم بتلك المفاتيح وكيفية استعمالها في فتح تلك الأغلاق والأقفال يمكنه أن يتوصل بتلك المفاتيح إلى مافي تلك الخزائن فكذلك ههنا الحق سبحانه لما كان عالما بجميع المعلومات عبر عن هذا المعنى بالعبارة المذكورة . وقرىء (مفاتيح) وأما على التقدير الثاني فالمعنى وعنده خزائن الغيب . فعلى التقدير الأول يكون المراد العلم بالغيب ، وعلى التقدير الثاني المراد منه القدرة على كل الممكنات كما في قوله (وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم) وللحكاية في تفسير هذه الآية كلام عجيب مفرع على أصولهم فانهم قالوا : ثبت أن العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول وأن العلم بالمعلول لا يكون علة للعلم بالعلة . قالوا : وإذا ثبت هذا فنقول : الموجود إما أن يكون واجبا لذاته . وإما أن يكون ممكنا لذاته . والواجب لذاته ليس إلا الله سبحانه وتعالى . وكل ماسواه فهو ممكن لذاته . والممكن لذاته لا يوجد إلا بتأثير الواجب لذاته وكل ماسوى الحق سبحانه فهو موجود بإيجاده كائن بتكوينه واقع بايقاعه . إما بغير واسطة وإما بواسطة واحدة وإما بوسائط كثيرة على الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا . إذا ثبت هذا فنقول : علمه بذاته يوجب عمله بالأثر الأول الصادر منه ، ثم علمه بذلك الأثر الأول يوجب عمله بالأثر الثاني لأن الأثر الأول علة قريبة للأثر الثاني . وقد ذكرنا أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فهذا علم الغيب ليس إلا علم الحق بذاته المخصوصة ثم يحصل له من علمه بذاته علمه بالأثار الصادرة عنه على ترتيبها المعتبر ، ولما كان علمه بذاته لم يحصل إلا لذاته لا جرم صح أن يقال (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو) فهذا هو طريقة هؤلاء الفرقة الذين فسروا هذه الآية بناء على هذه الطريقة .

ثم اعلم أن ههنا دقيقة أخرى ، وهي : أن القضايا العقلية المحضة يصعب تحصيل العلم بها على سبيل التمام والسكالم إلا للعقلاء الكاملين الذين تعودوا الاعراض عن قضايا الحس والخيال والنقوا استحضار المعقولات المجردة ، ومثل هذا الانسان يكون كالنادر وقوله (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو) قضية عقلية محضة مجردة فالانسان الذى يقوى عقله على الاحاطة بمعنى هذه القضية نادر جدا . والقرآن انما أنزل ليتنفع به جميع الخلق . فههنا طريق آخر وهو أن من ذكر القضية العقلية المحضة المجردة ، فاذا أراد إيصالها إلى عقل كل أحد ذكر لها مثلا من الأمور المحسوسة الداخلة تحت القضية العقلية الكلية ليصير ذلك المعقول بمعاونة هذا المثال المحسوس مفهوما لكل أحد ، والامر في هذه الآية ورد على هذا القانون ، لأنه قال أولا (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها

إلا هو) ثم أكد هذا المعقول الكلي المجرد بجزئي محسوس فقال (ويعلم ما في البر والبحر) وذلك لأن أحد أقسام معلومات الله هو جميع دواب البر، والبحر، والحس، والخيال قد وقف على عظمة أحوال البر والبحر، فذكر هذا المحسوس يكشف عن حقيقة عظمة ذلك المعقول. وفيه دققة أخرى وهي: أنه تعالى قدم ذكر البر، لأن الانسان قد شاهد أحوال البر، وكثرة ما فيه من المدن والقرى والمفاوز والجبال والتلال، وكثرة ما فيها من الحيوان والنبات والمعادن. وأما البحر فاحاطة العقل بأحواله أقل إلا أن الحس يدل على أن عجائب البحار في الجملة أكثر وطولها وعرضها أعظم وما فيها من الحيوانات وأجناس المخلوقات أعجب. فإذا استحضر الخيال صورة البحر والبر على هذه الوجوه. ثم عرف أن مجموعها قسم حقير من الأقسام الداخلة تحت قوله (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو) فيصير هذا المثال المحسوس مقويا ومكملا للعظمة الحاصلة تحت قوله (وعنده مفاتيح الغيب) بذكر البر والبحر كشف عن عظمة البر والبحر بقوله (وما تسقط من ورقة إلا يعلمها) وذلك لأن العقل يستحضر جميع ما في وجه الأرض من المسدن والقرى والمفاوز والجبال والتلال، ثم يستحضر كم فيها من النجم والشجر ثم يستحضر أنه لا يتغير حال ورقة إلا والحق سبحانه يعلمها ثم يتجاوز من هذا المثال إلى مثال آخر أشد هيئة منه وهو قوله (ولا حبة في ظلمات الأرض) وذلك لأن الحبة في غاية الصغر وظلمات الأرض موضع يبق أكبر الاجسام وأعظمها مخفيا فيها فاذا سمع أن تلك الحبة الصغيرة الملقاة في ظلمات الأرض على اتساعها وعظمتها لا تخرج عن علم الله تعالى البتة، صارت هذه الامثلة منبهة على عظمة عظيمة وجلالة عالية من المعنى المشار اليه بقوله (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو) بحيث تحير العقول فيها وتقتصر الأفكار والألباب عن الوصول إلى مبادئها، ثم إنه تعالى لما قوى أمر ذلك المعقول المحض المجرد بذكر هذه الجزئيات المحسوسة فبعد ذكرها عاد إلى ذكر تلك القضية العقلية المحضة المجردة بعبارة أخرى فقال (ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين) وهو عين المذكور في قوله (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو) فهذا ما عقنناه في تفسير هذه الآية الشريفة العالية. ومن الله التوفيق.

(المسألة الثانية) المتكلمون قالوا إنه تعالى فاعل العالم بجواهره وأعراضه على سبيل الاحكام والاتقان، ومن كان كذلك كان عالما بها فوجب كونه تعالى عالما بها والحكماء قالوا: أنه تعالى مبدأ جميع الممكنات، والعلم بالمبدأ يوجب العلم بالآثر فوجب كونه تعالى عالما بكلها: واعلم أن هذا الكلام من أدل الدلائل على كونه تعالى عالما بجميع الجزئيات الزمانية وذلك

لأنه لما ثبت أنه تعالى مبدأ لكل ما سواه وجب كونه مبدأ لهذه الجزئيات بالآثر. فوجب كونه تعالى عالما بهذه التغيرات والزمانيات من حيث أنها متغيرة وزمانية وذلك هو المطلوب.

(المسألة الثالثة) قوله تعالى (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو) يدل على كونه تعالى منزها عن الضد والند وتقريره: أن قوله (وعنده مفاتيح الغيب) يفيد الحصر، أى عنده لا عند غيره، ولو حصل موجود آخر واجب الوجود لكان مفاتيح الغيب حاصلة أيضا عند ذلك الآخر، وحينئذ يبطل الحصر. وأيضا فكما أن لفظ الآية يدل على هذا التوحيد، فكذلك البرهان العقلي يساعد عليه. وتقريره: أن المبدأ لحصول العلم بالآثار والتأثيرات والصنائع هو العلم بالمؤثر والمؤثر الأول في كل الممكنات هو الحق سبحانه. فالمفتاح الأول للعلم بجميع المعلومات هو العلم به سبحانه لكن العلم به ليس إلا له لأن ما سواه أثر والعلم بالآثر لا يفيد العلم بالمؤثر. فظهر بهذا البرهان أن مفاتيح الغيب ليست إلا عند الحق سبحانه. والله أعلم.

(المسألة الرابعة) قرئ (ولا حبة ولا رطب ولا يابس) بالرفع وفيه وجهان: الأول: أن يكون عطفا على محل من ورقة وأن يكون رفعا على الابتداء وخبره (إلا في كتاب مبين) كقولك: لارجل منهم ولا امرأة إلا في الدار.

(المسألة الخامسة) قوله (إلا في كتاب مبين) فيه قولان: الأول: أن ذلك الكتاب المبين هو علم الله تعالى لا غير. وهذا هو الصواب. والثاني: قال الزجاج: يجوز أن يكون الله جل ثناؤه أثبت كيفية المعلومات في كتاب من قبل أن يخلق الخلق كما قال عز وجل (ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها) وفائدة هذا الكتاب أمور: أحدها: أنه تعالى إنما كتب هذه الأحوال في اللوح المحفوظ لتقف الملائكة على نفاذ علم الله تعالى في المعلومات وأنه لا يغيب عنه ما في السموات والأرض شيء. فيكون في ذلك عبرة تامة كاملة للملائكة الموكلين باللوح المحفوظ لأنهم يقابلون به ما يحدث في صحيفة هذا العالم فيجدونه موافقا له. وثانيها: يجوز أن يقال إنه تعالى ذكر ما ذكر من الورقة والحبة تنبيها للمكلفين على أمر الحساب وإعلاما بأنه لا يفوته من كل ما يصنعون في الدنيا شيء. لأنه إذا كان لا يهمل الأحوال التي ليس فيها ثواب ولا عقاب ولا تكليف فبأن لا يهمل الأحوال المشتملة على الثواب والعقاب أولى. وثالثها: أنه تعالى علم أحوال جميع الموجودات فيمتنع تغييرها عن مقتضى ذلك العلم، وإلا لزم الجهل. فإذا كتب أحوال جميع الموجودات في ذلك الكتاب على التفصيل التام امتنع أيضا تغييرها وإلا لزم الكذب فتصير كتبه جملة الأحوال في ذلك الكتاب موجبا تاما وسيا كاملا في أنه يمتنع تقديم ما تأخر وتأخر

وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثْكُمْ فِيهِ لِقَاضِي
أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٦٠﴾

ما تقدم كما قال صلوات الله عليه «جف القلم بما هو كائن الى يوم القيامة» والله أعلم .

قوله تعالى ﴿وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار ثم يبعثكم فيه ليقضى أجل مسمى ثم اليه مرجعكم ثم ينبئكم بما كنتم تعملون﴾

اعلم أنه تعالى لما بين كمال علمه بالآية الأولى بين كمال قدرته بهذه الآية وهو كونه قادرا على نقل الذوات من الموت الى الحياة ومن النوم الى اليقظة واستقلاله بحفظها في جميع الاحوال وتديرها على أحسن الوجوه حالة النوم واليقظة

فأما قوله ﴿الذي يتوفاكم بالليل﴾ فالمعنى أنه تعالى يبعثكم فيتوفى أنفسكم التي بها تقدرون على الإدراك والتمييز كما قال جل جلاله (الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى) ، فأنه جل جلاله يقبض الأرواح عن التصرف بالنوم كما يقبضها بالموت ، وههنا بحث : وهو أن النائم لا شك أنه حي ومتى كان حيا لم تكن روحه مقبوضة البتة ، وإذا كان كذلك لم يصح أن يقال ان الله توفاه فلا بدهنا من تأويل وهو أن حال النوم تغور الأرواح الحساسة من الظاهر في الباطن فصارت الحواس الظاهرة معطلة عن أعمالها ، فعند النوم صار ظاهر الجسد معطلا عن بعض الأعمال ، وعند الموت صارت جملة البدن معطلة عن كل الأعمال ، فحصل بين النوم وبين الموت مشابهة من هذا الاعتبار ، فصح إطلاق لفظ الوفاة والموت على النوم من هذا الوجه . ثم قال (ويعلم ما جرحتم بالنهار) يريد ما كسبتم من العمل بالنهار قال تعالى (وما علمتم من الجوارح) والمراد منها الكواكب من الطير والسباع واحداً جارحة . وقال تعالى (والذين اجترحوا السيئات) أى اكتسبوا . وبالجملة فالمراد منه أعمال الجوارح

ثم قال تعالى ﴿ثم يبعثكم فيه﴾ أى يرد إليكم أرواحكم في النهار ، والبعث ههنا اليقظة . ثم قال (ليقضى أجل مسمى) أى أعماركم المكتوبة ، وهى قوله (وأجل مسمى عنده) والمعنى يبعثكم من نومكم إلى أن تبلغوا آجالكم ، ومعنى القضاء فصل الأمر على سبيل التمام ، ومعنى قضاء الأجل فصل مدة العمر من غيرها بالموت

وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ
 الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفِرُّونَ ﴿٦١﴾ ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقِّ أَلَا لَهُ
 الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ ﴿٦٢﴾

واعلم أنه تعالى لما ذكر أنه ينصيهم أولا ثم يوقظهم ثانيا كان ذلك جاريا مجرى الأحياء بعد
 الاماتة، لا جرم استدلال بذلك على صحة البعث والقيامة. فقال (ثم إلى ربكم مرجعكم فينبئكم بما
 كنتم تعملون) في ليالكم ونهاركم وفي جميع أحوالكم وأعمالكم
 قوله تعالى «وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته
 رسلنا وهم لا يفرطون ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق ألا له الحكم وهو أسرع الحاسبين»
 اعلم أن هذا نوع آخر من الدلائل الدالة على كمال قدرة الله تعالى وإمال حكمته. وتقريره
 انا بينا فيما سبق أنه لا يجوز أن يكون المراد من هذه الآية الفوقية بالمكان والجهة بل يجب أن
 يكون المراد منها الفوقية بالقهر والقدرة، كما يقال أمر فلان فوق أمر فلان بمعنى أنه أعلى وانفذ
 ومنه قوله تعالى (يد الله فوق أيديهم) ومما يؤكد أن المراد ذلك أن قوله (وهو القاهر فوق عباده)
 مشعر بأن هذا القهر إنما حصل بسبب هذه الفوقية. والفوقية المفيدة لصفة القهر هي الفوقية
 بالقدرة لا الفوقية بالجهة، إذ المعلوم أن المرتفع في المكان قد يكون مقهورا. وتقرير هذا القهر
 من وجوه: الأول: أنه قهار للعدم بالتكوين والابجاد، والثاني: أنه قهار للوجود بالانقضاء والافساد
 فانه تعالى هو الذي ينقل الممكن من العدم إلى الوجود تارة ومن الوجود إلى العدم أخرى. فلا
 وجود إلا بإيجاده ولا عدم إلا باعدامه في الممكنات. والثالث: أنه قهار لكل ضد بضده فيقهر
 النور بالظلمة والظلمة بالنور، والنهار بالليل والليل بالنهار. وتتمام تقريره في قوله (قل اللهم مالك
 الملك توتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء)

وإذا عرفت منهج الكلام. فاعلم أنه بحر لا ساحل له لأن كل مخلوق فله ضد، فالفوق ضده
 التحت، والماضي ضده المستقبل، والنور ضده الظلمة، والحياة ضدها الموت، والقدرة ضدها
 العجز. وتأمل في سائر الأحوال والصفات لتعرف أن حصول التضاد بينها يقضى عليها بالمقهورية
 والعجز والتقصان، وحصول هذه الصفات في الممكنات يدل على أن لها مدبرا قادرا قاهرا ينزهاها
 عن الضد والند، مقدسا عن الشبيه والشكل. كما قال (وهو القاهر فوق عباده) والرابع: أن هذا

البدن مؤلف من الطبائع الأربع . وهي متنافرة متباغضة متباعدة بالطبع والخاصة فاجتماعها لا بد وان يكون بقسر قاسر وأخطأ من قال ان ذلك القاسر هو النفس الانسانية ، وهو الذى ذكره ابن سينا فى الاشارات لأن تعلق النفس بالبدن إنما يكون بعد حصول المزاج واعتدال الامشاج ، والقاهر لهذه الطبائع على الاجتماع سابق على هذا الاجتماع ، والسابق على حصول الاجتماع مغاير للمتأخر عن حصول الاجتماع . فثبت أن القاهر لهذه الطبائع على الاجتماع ليس إلا الله تعالى ، كما قال (وهو القاهر فوق عباده) وأيضا فالجسد كثيف سفلى ظلما فى فاسد عفن ، والروح لطيف علوى نورانى مشرق باق طاهر نظيف ، فيبينهما أشد المنافرة والمباعدة . ثم انه سبحانه جمع بينهما على سبيل القهر والقدرة ، وجعل كل واحد منهما مستكملا بصاحبه منتفعا بالآخر . فالروح تصون البدن عن العفونة والفساد والتفرق ، والبدن يصير آلة للروح فى تحصيل السعادات الأبدية ، والمعارف الالهية ، فهذا الاجتماع وهذا الانتفاع ليس الا بقهر الله تعالى لهذه الطبائع ، كما قال (وهو القاهر فوق عباده) وأيضا فعند دخول الروح فى الجسد أعطى الروح قدرة على فعل الضدين ، ومكنة من الطرفين إلا أنه يتمتع رجحان الفعل على الترك تارة والترك على الفعل أخرى إلا عند حصول الداعية الجازمة الخالية عن المعارض ، فلما لم تحصل تلك الداعية امتنع الفعل والترك فكان إقدام القاهر على الفعل تارة وعلى الترك أخرى بسبب حصول تلك الداعية فى قلبه من الله يجرى بجرى القهر فكان قاهر لعباده من هذه الجهة ، واذا تأملت هذه الأبواب علمت ان الممكنات والمبدعات والعلويات والسفليات والذوات والصفات كلها مقهورة تحت قهر الله مسخرة تحت تسخير الله تعالى ، كما قال (وهو القاهر فوق عباده)

وأما قوله تعالى ﴿ويرسل عليكم حفظة﴾ فالمراد أن من جملة قهره لعباده ارسال الحفظة عليهم وهؤلاء الحفظة هم المشار اليهم بقوله تعالى (له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله) وقوله (ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد) وقوله (وإن عليكم لحافظين كراما كاتبين) واتفقوا على أن المقصود من حضور هؤلاء الحفظة ضبط الأعمال . ثم اختلفوا ففهم من يقول : إنهم يكتبون الطاعات والمعاصى والمباحات بأسرها بدليل قوله تعالى (ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها) وعن ابن عباس رضى الله عنهما أن مع كل إنسان ملكين : أحدهما عن يمينه والآخر عن يساره ، فاذا تكلم الانسان بحسنة كتبها من على اليمين ، واذا تكلم بسية قال من على اليمين لمن على اليسار انتظره لعله يتوب منها ، فان لم يتوب كتب عليه . والقول الأول : أقوى لأن قوله تعالى (ويرسل عليكم حفظة) يفيد حفظة الكل من غير تخصيص

﴿والبحث الثاني﴾ أن ظاهر هذه الآيات يدل على أن اطلاع هؤلاء الحفظة على الأقوال والأفعال ، أما على صفات القلوب وهى العلم والجهل فليس فى هذه الآيات ما يدل على اطلاعهم عليها . أما فى الأقوال ، فقوله تعالى (ما يلفظ من قوله إلا لده رقيب عتيد) وأما فى الأعمال فلقوله تعالى (وإن عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون) فأما الايمان والكفر والاخلاص والاشراك فلم يدل الدليل على اطلاع الملائكة عليها .

﴿البحث الثالث﴾ ذكروا فى فائدة جعل الملائكة موكلين على بنى آدم وجوها : الأول : أن المكلف إذا علم أن الملائكة موكلون به يحصون عليه أعماله ويكتبونها فى صحائف تعرض على رؤس الأشهاد فى مواقف القيامة كان ذلك أزجر له عن القبائح . الثانى : يحتمل فى الكتابة أن يكون الفائدة فيها أن توزن تلك الصحائف يوم القيامة لأن وزن الأعمال غير ممكن ، أما وزن الصحائف فممكن الثالث : يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد . ويجب علينا الايمان بكل ماورد به الشرع سواء عقلنا الوجه فيه أو لم نعقل ، فهذا حاصل ما قاله أهل الشريعة وأما أهل الحكمة فقد اختلفت أقوالهم فى هذا الباب على وجوه :

﴿الوجه الأول﴾ قال المتأخرون منهم (وهو القاهر فوق عباده) ومن جملة ذلك القمر أنه خلط الطبائع المتضادة ومزج بين العناصر المتنافرة ، فلما حصل بينها امتزاج استعد ذلك الممتزج بسبب ذلك الامتزاج لقبول النفس المدبرة والقوى الحسية والحركية والنطقية فقالوا المراد من قوله (ويرسل عليكم حفظة) تلك النفوس والقوى ، فانها هى التى تحفظ تلك الطبائع المقهورة على امتزاجاتها .

﴿والوجه الثانى﴾ وهو قول بعض القدماء أن هذه النفوس البشرية والارواح الانسانية مختلفة بجواهرها متباينة بماهياتها ، فبعضها خيرة وبعضها شريرة وكذا القول فى الذكاء والبلادة والحرية والندالة والشرف والدناءة وغيرها من الصفات ولكل طائفة من هذه الأرواح السفلية روح سماوى هو لها كالأب الشفيق والسيد الرحيم يعينها على مهماتها فى يقظاتها ومناماتها تارة على سبيل الرؤيا ، وأخرى على سبيل الالهامات فالأرواح الشريرة لها مبادئ من عالم الأفلاك ، وكذا الأرواح الخيرة وتلك المبادئ تسمى فى مصطلحهم بالطباع التام يعنى تلك الأرواح الفلكية فى تلك الطبائع والأخلاق تامة كاملة ، وهذه الأرواح السفلية المتولدة منها أضعف منها لأن المعلول فى كل باب أضعف من علته ولاصحاب الطلسمات والعزائم الروحانية فى هذا الباب كلام كثير .

﴿والقول الثالث﴾ النفس المتعلقة بهذا الجسد . لاشك فى أن النفوس المفارقة عن الأجساد

لما كانت مساوية لهذه في الطبيعة والماهية فتلك النفوس المفارقة تميل إلى هذه النفس بسبب ما بينهما من المشاكلة والموافقة وهي أيضاً تتعلق بوجهها بهذا البدن وتصير معاونة لهذه النفس على مقتضيات طبيعتها فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن الذي جاءت الشريعة الحقة به ليس للفلاسفة أن يمتنعوا عنها لأن كلهم قد أقروا بما يقرب منه وإذا كان الأمر كذلك كان إصرار الجهال منهم على التكذيب باطلا والله أعلم .

أما قوله تعالى (حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا) فهنا بحثان :

(البحث الأول) أنه تعالى قال (الله يتوفى الأنفس حين موتها) وقال (الذي خلق الموت والحياة) فهذان النصفان يدلان على أن توفى الأرواح ليس إلا من الله تعالى . ثم قال (قل يتوفاكم ملك الموت) وهذا يقتضى أن الوفاة لا تحصل إلا من ملك الموت . ثم قال في هذه الآية (توفته رسلنا) فهذه النصوص الثلاثة كالتنافضة .

والجواب : أن التوفى في الحقيقة يحصل بقدرته الله تعالى ، وهو في عالم الظاهر مفوض إلى ملك الموت ، وهو الرئيس المطلق في هذا الباب ، وله أعوان وخدم وأنصار ، فحسنت إضافة التوفى إلى هذه الثلاثة بحسب الاعتبار الثلاثة والله أعلم .

(البحث الثاني) من الناس من قال : هؤلاء الرسل الذين بهم تحصل الوفاة ، وهم أعيان أولئك الحفظة فهم في مدة الحياة يحفظونهم من أمر الله ، وعند مجيء الموت يتوفونهم ، والأكثر أن الذين يتولون الحفظ غير الذين يتولون أمر الوفاة ، ولا دلالة في لفظ الآية تدل على الفرق ، إلا أن الذي مال إليه الأكثر هو القول الثاني ، وأيضاً فقد ثبت بالمقاييس العقلية أن الملائكة الذين هم معادن الرحمة والخير والراحة مغايرون للذين هم أصول الحزن والغم فطائفة من الملائكة هم المسمون بالروحانيين لافادتهم الروح والراحة والريحان ، وبعضهم يسمون بالكروبيين لكونهم مبادئ الكرب والغم والأحزان .

(البحث الثالث) الظاهر من قوله تعالى (قل يتوفاكم ملك الموت) أنه ملك واحد هو رئيس الملائكة الموكلين بقض الأرواح ، والمراد بالحفظة المذكورين في هذه الآية : أتباعه ، وأشياعه عن مجاهد : جعل الأرض مثل الطست لملك الموت يتناول من يتناوله ، وما من أهل بيت إلا ويطوف عليهم في كل يوم مرتين ، وجاء في الأخبار من صفات ملك الموت ومن كيفية موته عند فناء الدنيا وانقضائها أحوال عجيبة .

(والبحث الرابع) قرأ حمزة : توفاه بالالف مماله والباقون بالناء ، فالأول لتقديم الفعل ،

ولأن الجمع قد يذكر . والثاني على تأنيث الجمع .

أما قوله تعالى ﴿وهم لا يفرطون﴾ أى لا يقصرون فيما أمرهم الله تعالى به ، وهذا يدل على أن الملائكة الموكلين بقض الأرواح لا يقصرون فيما أمروا به . وقوله فى صفة ملائكة النار (لا يعصون الله ما أمرهم) يدل على أن ملائكة العذاب لا يقصرون فى تلك التكليف ، وكل من أثبت عصمة الملائكة فى هذه الأحوال أثبت عصمتهم على الإطلاق ، فدلّت هذه الآية على ثبوت عصمة الملائكة على الإطلاق . أما قوله تعالى ﴿ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق﴾ ففيه مباحث : الأول : قيل المرادودون هم الملائكة يعنى كما يموت بنو آدم يموت أيضا أولئك الملائكة . وقيل : بل المرادودون البشر ، يعنى أنهم بعد موتهم يردون إلى الله . واعلم أن هذه الآية من أدل الدلائل على أن الانسان ليس عبارة عن مجرد هذه البنية . لأن صريح هذه الآية يدل على حصول الموت للعبد ويدل على أنه بعد الموت يرد إلى الله . والميت مع كونه ميتا لا يمكن أن يرد إلى الله لأن ذلك الرد ليس بالمكان والجهة . لكونه تعالى متعاليا عن المكان والجهة ، بل يجب أن يكون ذلك الرد مفسرا بكونه منقادا لحكم الله مطيعا لقضاء الله ، وما لم يكن حيالما يصح هذا المعنى فيه ، فثبت انه حصل ههنا موت وحياة اما الموت ، فنصيب البدن : فبقى أن تكون الحياة نصيبا للنفس والروح ولما قال تعالى ﴿ثم ردوا إلى الله﴾ وثبت ان المراد وهو النفس والروح . ثبت ان الانسان ليس إلا النفس والروح ، وهو المطلوب .

واعلم أن قوله ﴿ثم ردوا إلى الله﴾ مشعر بكون الروح موجودة قبل البدن ، لأن الرد من هذا العالم إلى حضرة الجلال : إنما يكون لو أنها كانت موجودة قبل التعلق بالبدن ، ونظيره قوله تعالى (ارجعنى إلى ربك) وقوله (إليه مرجعكم جميعا) ونقل عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «خلق الله الأرواح قبل الاجساد بألنى عام» وحجة الفلاسفة على اثبات ان النفوس البشرية غير موجودة قبل وجود البدن . حجة ضعيفة بينا ضعفها فى الكتب العقلية .

(البحث الثانى) كلمة «إلى» تفيد انتهاء الغاية فقوله إلى الله يشعر باثبات المكان والجهة لله تعالى وذلك باطل فوجب حمله على أنهم ردوا إلى حيث لا مالك ولا حاكم سواه .

(البحث الثالث) انه تعالى سمي نفسه فى هذه الآية باسمين : أحدهما المولى : وقد عرفت ان لفظ المولى ، ولعظ الولى مشتقان من الولى : أى القرب . وهو سبحانه اقرب البعيد الظاهر الباطن لقوله تعالى (ونحن اقرب إليه من جبل الوريد) وقوله (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم) وأيضا المعتق يسمى بالمولى . وذلك كالمشعر بأنه أعتقهم من العذاب . وهو المراد من قوله (سبقت

رحتى غضبي) وأيضا أضاف نفسه إلى العبد فقال (مولاهم الحق) وما أضافهم إلى نفسه وذلك نهاية الرحمة ، وأيضا قال : مولاهم الحق ، والمعنى أنهم كانوا في الدنيا تحت تصرفات الموالى الباطلة وهى النفس والشهوة والغضب كما قال (أفرأيت من اتخذ إلهه هواه) فلما مات الانسان تخلص من تصرفات الموالى الباطلة ، وانتقل إلى تصرفات المولى الحق .

(والاسم الثانى الحق) واختلفوا هل هو من أسماء الله تعالى ، فقيل : الحق مصدر . وهو نقيض الباطل ، وأسماء المصادر لا تجرى على الفاعلين إلا مجازا كقولنا فلان عدل ورجاء وغيث وكرم وفضل ، ويمكن أن يقال : الحق هو الموجود وأحق الأشياء بالموجودية هو الله سبحانه لكونه واجبا لذاته ، فكان أحق الأشياء بكونه حقا هو هو ، واعلم أنه قرئ الحق بالنصب على المدح كقولك الحمد لله الحق .

أما قوله (ألا له الحكم وهو أسرع الحاسبين) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) قوله (ألا له الحكم) معناه أنه لا حكم إلا لله . ويتأكد ذلك بقوله (إن الحكم إلا لله ، وذلك يوجب أنه لا حكم لأحد على شئ إلا الله ، وذلك يوجب أن الخير والشر كله بحكم الله وقضائه ، فلولا أن الله حكم للسعيد بالسعادة والشقي بالشقاوة ، والألما حصل ذلك

(المسألة الثانية) قال أصحابنا هذه الآية تدل على أن الطاعة لا توجب الثواب والمعصية لا توجب العقاب ، إذ لو ثبت ذلك لثبت للطبع على الله حكم ، وهو أخذ الثواب ، وذلك ينافي مادلت الآية عليه أنه لا حكم إلا لله .

(المسألة الثالثة) احتج الجبائي بهذه الآية على حدوث كلام الله تعالى . قال لو كان كلامه قديما لوجب أن يكون متكلما بالمحاسبة . الآن : وقبل خلقه ، وذلك محال لأن المحاسبة تقتضى حكاية عمل تقدم وأصحابنا عارضوه بالعلم ، فانه تعالى كان قبل الخلق عالما بأنه سيوجد ، وبعد وجوده صار عالما بأنه قبل ذلك وجد ، فلم يلزم منه تغير العلم . فلم لا يجوز مثله في الكلام . والله أعلم

(المسألة الرابعة) اختلفوا في كيفية هذا الحساب ، فمنهم من قال : انه تعالى يحاسب الخلق بنفسه دفعة واحدة ، لا يشغله كلام عن كلام ، ومنهم من قال بل يأمر الملائكة حتى إن كل واحد من الملائكة يحاسب واحدا من العباد ، لأنه تعالى لو حاسب الكفار بنفسه لتكلم معهم ، وذلك باطل لقوله تعالى في صفة الكفار ، ولا يكلمهم . وأما الحكماء فلهم كلام في تفسير هذا الحساب ، وهو انه إنما يتخلص بتقديم مقدمتين .

(فالمقدمة الأولى) ان كثرة الافعال وتكررها توجب حدوث الملكات الراسخة القوية الثابتة والاستقرار التام يكشف عن صحة ما ذكرناه . ألا ترى أن كل من كانت مواظبته على عمل من

الاعمال أكثر كان رسوخ الملكة التامة على ذلك العمل منه فيه أقوى
 (المقدمة الثانية) انه لما كان تكرر العمل يوجب حصول الملكة الراضحة ، ووجب أن يكون
 لكل واحد من تلك الاعمال أثر في حصول تلك الملكة ، بل كان يجب أن يكون لكل جزء من أجزاء
 العمل الواحد أثر بوجه ما في حصول تلك الملكة ، والعقلاء ضربوا لهذا الباب أمثلة

(المثال الأول) اننا لو فرضنا سفينة عظيمة بحيث لو ألقى فيها مائة ألف من فانها تعوض في
 الماء بقدر شبر واحد ، فلو لم يلق فيها الا حبة واحدة من الحنطة ، فهذا القدر من القاء الجسم الثقيل
 في تلك السفينة يوجب غوصها في الماء بمقدار قليل ، وان قلت وبلغت في القلة إلى حيث لا يدركها
 الحس ولا يضبطها الخيال

(المثال الثاني) انه ثبت عند الحكماء أن البسائط اشكلها الطبيعية كرات فسطح الماء يجب
 أن يكون كرة والقسي المشابهة من الدوائر المحيطة بالمركز الواحد متفاوتة ، فان تحذب القوس
 الحاصل من الدائرة العظمى يكون أقل من تحذب القوس المشابهة للأولى من الدائرة الصغرى
 وإذا كان الأمر كذلك فالكوز إذا ملئ من الماء ، ووضع تحت الجبل كانت حذبة سطح ذلك
 الماء أعظم من حذبه عند ما يوضع الكوز فوق الجبل ، ومتى كانت الحذبة أعظم وأكثر كان احتمال
 الماء بالكوز أكثر ، فهذا يوجب أن احتمال الكوز للماء حال كونه تحت الجبل أكثر من احتمال
 للماء حال كونه فوق الجبل ، إلا أن هذا القدر من التفاوت بحيث لا يني بأدراكه الحس والخيال
 لكونه في غاية القلة

(والمثال الثالث) ان الانسانين اللذين يقف أحدهما بالقرب من الآخر ، فان رجلهما يكونان
 أقرب إلى مركز العالم من رأسيهما ، لأن الاجرام الثقيلة تنزل من فضاء المحيط إلى ضيق المركز ، إلا أن
 ذلك القدر من التفاوت لا يني بأدراكه الحس والخيال

فاذا عرفت هذه الأمثلة : وعرفت أن كثرة الأفعال توجب حصول الملكات فنقول : لا فعل
 من أفعال الخير والشر بقليل ولا كثير ، إلا ويفيد حصول أثر في النفس . إما في السعادة ، وإما في
 الشقاوة ، وعند هذا ينكشف بهذا البرهان القاطع صحة قوله تعالى (فن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
 ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) ولما ثبت أن الأفعال توجب حصول الملكات والأفعال الصادرة
 من اليد ، فهي المؤثرة في حصول الملكة المخصوصة ، وكذلك الأفعال الصادرة من الرجل ، فلا جرم
 تكون الأيدي والأرجل شاهدة يوم القيامة على الانسان ، بمعنى أن تلك الآثار النفسانية ، إنما
 حصلت في جواهر النفوس بواسطة هذه الأفعال الصادرة عن هذه الجوارح ، فكان صدور تلك

قُلْ مَنْ يَنْجِيكُمْ مِنَ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لَأَنْجِبَانَا
 مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ «٦٣» قُلِ اللَّهُ يَنْجِيكُمْ مِنْهَا وَمَنْ كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ
 أَنْتُمْ تُشْرِكُونَ «٦٤»

الأفعال من تلك الجارحة المخصوصة جارياً بجرى الشهادة لحصول تلك الآثار المخصوصة في جوهر النفس ، وأما الحساب : فالمقصود منه معرفة ما بقى من الدخول والخروج ، ولما بينا أن لكل ذرة من أعمال الخير والشر أثراً في حصول هيئة من هذه الهيئات في جوهر النفس ، إما من الهيئات الزاكية الطاهرة أو من الهيئات المدمومة الخسيسة ، ولا شك أن تلك الأعمال كانت مخلفة . فلا جرم كان بعضها يتعارض ببعض ، وبعد حصول تلك المعارضات بقى في النفس قدر مخصوص من الخلق الحميد ، وقدر آخر من الخلق الذميمة ، فإذا مات الجسد ظهر مقدار ذلك الخلق الحميد ، ومقدار ذلك الخلق الذميمة ، وذلك الظهور إنما يحصل في الآن الذي لا ينقسم ، وهو الآن الذي فيه ينقطع تعلق النفس من البدن ، فعبّر عن هذه الحالة بسرعة الحساب ، فهذه أقوال ذكرت في تطبيق الحكمة النبوية على الحكمة الفلسفية ، والله العالم بحقائق الأمور .

قوله تعالى ﴿ قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر تدعونهُ تضرعاً وخفية لئن أنجانا من هذه لنكونن من الشاكرين قل الله ينجيكم منها ومن كل كرب ثم أنتم تشركون ﴾
 اعلم أن هذا نوع آخر من الدلائل الدالة على كمال القدرة الإلهية ، وكال الرحمة والفضل والاحسان . وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ عاصم وحمة والكسائي (قل من ينجيكم) بالتشديد في الكلمتين ، والباقون بالتخفيف . قال الواحدي : والتشديد والتخفيف لغتان منقولتان من نجا ، فإن شئت نقلت بالهمزة ، وإن شئت نقلت بتضعيف العين : مثل : أفرحته وفرحته ، وأغرمته وغرمته ، وفي القرآن (فأنجيناه والذين معه) وفي آية أخرى (ونجين الذين آمنوا) ولما جاء التنزيل باللغتين معا ظهر استواء القراءتين في الحسن ، غير أن الاختيار التشديد ، لأن ذلك من الله كان غير مرة ، وأيضاً قرأ عاصم في رواية أبي بكر خفية بكسر الحاء والباقون بالضم ، وهما لغتان ، وعلى هذا الاختلاف في سورة الأعراف ، وعن الأحفش في خفية وخفية أنهما لغتان ، وأيضاً الخفية من الإخفاء ،

والخيفة من الرهب، وأيضاً (لئن أنجيتنا) من هذه. قرأ عاصم وحزرة والسكاساني (لئن أنجانا) على
على المغاية، والباقون (لئن أنجيتنا) على الخطاب. فأما الأولون: وهم الذين قرؤوا على المغاية،
فقد اختلفوا. قرأ عاصم بالتفخيم، والباقون بالأماله، وحجة من قرأ على المغاية أن ما قبل هذا
اللفظ، وما بعده مذكور بلفظ المغاية. فأما ما قبله فقوله (تدعونه) وأما ما بعده فقوله (قل الله
ينجيكم منها) وأيضاً فالقراءة بلفظ الخطاب توجب الاضمار، والتقدير: يقولون لئن أنجيتنا،
والاضمار خلاف الأصل. وحجة من قرأ على المخاطبة قوله تعالى في آية أخرى (لئن أنجيتنا من
هذه لنكونن من الشاكرين)

(المسألة الثانية) (ظلمات البر والبحر) مجاز عن مخاوفهما وأهوالهما. يقال: لليوم الشديد يوم
مظلم. ويوم ذو كواكب أي اشتدت ظلمته حتى عادت كالليل. وحقيقة الكلام فيه أنه يشتد الأمر
عليه، ويشتهب عليه كيفية الخروج، ويظلم عليه طريق الخلاص، ومنهم من حمله على حقيقته فقال:
أما ظلمات البحر فهي أن تجتمع ظلمة الليل. وظلمة البحر وظلمة السحاب، ويضاف الرياح الصعبة
والأمواج الهائلة إليها. فلم يعرفوا كيفية الخلاص وعظم الخوف. وأما ظلمات البر فهي ظلمة
الليل وظلمة السحاب والخوف الشديد من هجوم الأعداء، والخوف الشديد من عدم الاهتداء إلى
طريق الصواب، والمقصود أن عند اجتماع هذه الأسباب الموجبة للخوف الشديد لا يرجع الانسان
إلا إلى الله تعالى. وهذا الرجوع يحصل ظاهراً وباطناً، لأن الانسان في هذه الحالة يعظم إخلاصه
في حضرة الله تعالى، وينقطع رجاؤه عن كل ماسوى الله تعالى، وهو المراد من قوله (تضرعاً
وخفية) فبين تعالى أنه إذا شهدت الفطرة السليمة والخلقه الأصلية في هذه الحالة بأنه لا ملجأ
إلا إلى الله، ولا تعويل إلا على فضل الله. وجب أن يبقى هذا الاخلاص عند كل الأحوال
والأوقات، لكنه ليس كذلك، فان الانسان بعد الفوز بالسلامة والنجاة. يحيل تلك السلامة إلى
الأسباب الجسمانية، ويقدم على الشرك، ومن المفسرين من يقول: المقصود من هذه الآية الطعن
في إلهية الأصنام والأوثان، وأنا أقول: التعلق بشيء مما سوى الله في طريق العبودية يقرب من
أن يكون تعلقاً بالوثن، فان أهل التحقيق يسمونه بالشرك الخفي. ولفظ الآية يدل على أن عند
حصول هذه الشدائد يأتي الانسان بأمر: أحدها: الدعاء. وثانيها: التضرع. وثالثها: الاخلاص
بالقلب، وهو المراد من قوله (وخفية) ورابعها: التزام الاشتغال بالشكر، وهو المراد من قوله
(لئن أنجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين) ثم بين تعالى أنه ينجيهم من تلك المخاوف، ومن
سائر موجبات الخوف والكرب. ثم إن ذلك الانسان يقدم على الشرك، ونظير هذه الآية قوله

قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ
 أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبَسَكُمْ شِيْعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ أَنْظُرْ كَيْفَ نَصَّرِفُ
 الْآيَاتِ لَعَالِمٌ يَفْقَهُونَ «٦٥»

(ضل من تدعون إلا إياه) وقوله (وظنوا أنهم أحيط بهم دعوا الله مخلصين) وبالجملة فعادة أكثر
 الخلق ذلك . إذا شاهدوا الأمر الهائل أخلصوا ، وإذا انتقلوا إلى الأمان والرفاهية
 أشر كوا به .

قوله تعالى (قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم أو من تحت أرجلكم
 أو يلبسكم شيعاً ويذيق بعضكم بأس بعض انظر كيف نصرف الآيات لعالم يفقهون)
 في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن هذا نوع آخر من دلائل التوحيد وهو مزوج بنوع من التخويف
 فبين كونه تعالى قادراً على إيصال العذاب إليهم من هذه الطرق المختلفة ، وأما إرسال العذاب
 عليهم نارة من فوقهم ، ونارة من تحت أرجلهم ففيه قولان : الأول : حمل اللفظ على حقيقته
 فنقول : العذاب النازل عليهم من فوق مثل المطر النازل عليهم من فوق ، كما في قصة نوح
 والصاعقة النازلة عليهم من فوق . وكذا الصيحة النازلة عليهم من فوق . كما حصب قوم لوط . وكما
 رمى أصحاب القبل ، وأما العذاب الذي ظهر من تحت أرجلهم . فمثل الرجفة ، ومثل خسف قارون .
 وقيل : هو حبس المطر والنبات وبالجملة فهذه الآية تتناول جميع أنواع العذاب التي يمكن نزولها
 من فوق ، وظهورها من أسفل .

(القول الثاني) أن يحمل هذا اللفظ على مجازة . قال ابن عباس : في رواية عن عكرمة عذاباً من
 من فوقكم أي من الامراء ، ومن تحت أرجلكم من العبيد والسفلة . أما قوله (أو يلبسكم شيعاً) فاعلم
 أن الشيع جمع الشيعة ، وكل قوم اجتمعوا على أمر فهم شيعة والجمع شيع وأشباع . قال تعالى (كما
 فعل بأشباعهم من قبل) وأصله من الشيع وهو التبعية ، ومعنى الشيعة الذين يتبع بعضهم بعضاً . قال
 الزجاج قوله (يلبسكم شيعاً) يخلط امركم خلط اضطراب لا خلط اتفاق ، فيجعلكم فرقا ولا تكونون
 فرقة واحدة ، فإذا كنتم مختلفين قاتل بعضكم بعضاً وهو معنى قوله (ويذيق بعضكم بأس بعض)
 عن ابن عباس رضي الله عنهما : لما نزل جبريل عليه السلام بهذه الآية شق ذلك على الرسول عليه

وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ «٦٦» لِكُلِّ نَبَأٍ
مُسْتَقَرٍّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ «٦٧»

الصلاة والسلام وقال «ما بقاء أمتي إن عوملوا بذلك» فقال له جبريل : إنما أنا عبد مثلك فادع ربك لأمتك ، فسأل ربه أن لا يفعل بهم ذلك . فقال جبريل : ان الله قد امنهم من خصلتين أن لا يبعث عليهم عذابا من فوقهم كما بعثه على قوم نوح ولوط ، ولا من تحت أرجلهم كما خسف بقارون ولم يجرمهم من أن يلبسهم شيئا بالاهواء المختلفة ويذيق بعضهم بأس بعض بالسيف . وعن النبي صلى الله عليه وسلم «إن أمتي ستفترق على ثنتين وسبعين فرقة الناجية فرقة» وفي رواية أخرى كلهم في الجنة إلا الزنادقة .

﴿المسألة الثانية﴾ ظاهر قوله (أو يلبسكم شيئا) هو أنه تعالى يحملهم على الاهواء المختلفة والمذاهب المتنافية . وظاهر أن الحق منها ليس إلا الواحد ، وما سواه فهو باطل فهذا يقتضى أنه تعالى قد يحمل المكلف على الاعتقاد الباطل وقوله (ويذيق بعضهم بأس بعض) لاشك أن أكثرها ظلم ومعصية ، فهذا يدل على كونه تعالى خالقا للخير والشر ، أجاب الخصم عنه بأن الآية تدل على أن الله تعالى قادر عليه وعندنا الله قادر على القبيح . إنما النزاع في أنه تعالى هل يفعل ذلك أم لا ؟ والجواب : أن وجه التمسك بالآية شيء آخر فانه قال (هو القادر) على ذلك وهذا يفيد الحصر فوجب أن يكون غير الله غير قادر على ذلك وهذا الاختلاف بين الناس حاصل وثبت بمقتضى الحصر المذكور أن لا يكون ذلك صادرا عن غير الله فوجب أن يكون صادرا عن الله وذلك يفيد المطلوب .

﴿المسألة الثالثة﴾ قالت المقلدة والحشوية : هذه الآية من أدل الدلائل على المنع من النظر والاستدلال ، وذلك لأن فتح تلك الابواب يفيد وقوع الاختلاف والمنازعة في الأديان وتفرق الخلق الى المذاهب والأديان وذلك مذموم بحكم هذه الآية ، والمقتضى الى المذموم مذموم ، فوجب أن يكون فتح باب النظر والاستدلال في الدين مذموما وجوابه سهل والله أعلم .

ثم قال تعالى في آخر الآية (انظر كيف نصرف الآيات لعلهم يفقهون) قال القاضى : هذا يدل على أنه تعالى أراد بتصرف هذه الآيات وتقرير هذه البيئات ، أن يفهم الكل تلك الدلائل ويفقه الكل تلك البيئات . وجوابنا : بل ظاهر الآية يدل على أنه تعالى ما صرف هذه الآيات إلا لمن فقه وفهم ، فأما من أعرض وتمرد فهو تعالى ما صرف هذه الآيات لهم والله أعلم .

قوله تعالى «وكذب به قومك وهو الحق قل لست عليكم بوكيل لكل نبي مستقر وسوف تعلمون»

وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي
حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرِى مَعَ الْقَوْمِ
الظَّالِمِينَ «٦٨»

الضمير في قوله (وكذب به) إلى ماذا يرجع فيه أقوال: الأول: أنه راجع إلى العذاب المذكور في الآية السابقة (وهو الحق) أى لا بد وأن ينزل بهم. الثانى: الضمير في «به» للقرآن وهو الحق أى في كونه كتاباً منزلاً من عند الله. الثالث: يعود إلى تصريح الآيات وهو الحق لأنهم كذبوا كون هذه الأشياء دلالات، ثم قال (قل لست عليكم بوكيل) أى لست عليكم بحافظ حتى أجازيكم على تكذيبكم واعراضكم عن قبول الدلائل. إنما أنا منذر والله هو المجازى لكم بأعمالكم قال ابن عباس والمفسرون: نسخها آية القتال وهو بعيد، ثم قال تعالى (لكل نأ مستقر) والمستقر يجوز أن يكون موضع الاستقرار، ويجوز أن يكون نفس الاستقرار لأن ما زاد على الثلاثى كان المصدر منه على زنة اسم المفعول نحو المدخل والمخرج، بمعنى الإدخال والإخراج، والمعنى: أن لكل خبر يخبره الله تعالى وقتاً أو مكاناً يحصل فيه من غير خلف ولا تأخير وإن جعلت المستقر بمعنى الاستقرار، كان المعنى لكل وعد ووعد من الله تعالى استقرار ولا بد أن يعلموا أن الأمر كما أخبر الله تعالى عنه عند ظهوره ونزوله. وهذا الذى خوف الكفار به، يجوز أن يكون المراد منه عذاب الآخرة، ويجوز أن يكون المراد منه استيلاء المسلمين على الكفار بالحرب والقتل والقهر فى الدنيا.

قوله تعالى «وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره وإما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين»

اعلم أنه تعالى قال فى الآية الأولى (وكذب به قومك وهو الحق قل لست عليكم بوكيل) فبين به أن الذين يكذبون بهذا الدين فإنه لا يجب على الرسول أن يلازمهم وأن يكون حفيظاً عليهم ثم بين فى هذه الآية أن أولئك المكذبين إن ضموا إلى كفرهم وتكذيبهم الاستهزاء بالدين والطعن فى الرسول فإنه يجب الاحتراز عن مقاربتهم وترك مجالستهم، وفى الآية مسائل:

(المسألة الأولى) قوله (وإذا رأيت) قيل إنه خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم والمراد غيره،

وقيل: الخطاب لغيره أى إذا رأيت أيها السامع الذين يخوضون في آياتنا. ونقل الواحدى أن المشركين كانوا إذا جالسوا المؤمنين وقعوا في رسول الله صلى الله عليه وسلم والقرآن، فشموا واستهزؤا فأمرهم أن لا يقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره. ولفظ الخوض في اللغة عبارة عن المفاوضة على وجه العبث واللعب، قال تعالى حكاية عن الكفار (وكنا نخوض مع الخائضين) وإذا سئل الرجل عن قوم فقال: تركتهم يخوضون أفاد ذلك أنهم شرعوا في كلمات لا ينبغي ذكرها ومن الحشوية من تمسك بهذه الآية في النهي عن الاستدلال والمناظرة في ذات الله تعالى وصفاته. قال: لأن ذلك خوض في آيات الله، والخوض في آيات الله حرام بدليل هذه الآية، والجواب عنه: انا نقلنا عن المفسرين أن المراد من «الخوض» الشروع في آيات الله تعالى على سبيل الطعن والاستهزاء. وبيننا أيضا أن لفظ «الخوض» وضع في أصل اللغة لهذا المعنى فسقط هذا الاستدلال والله أعلم

(المسألة الثانية) قرأ ابن عامر (بفسينك) بالتشديد وفعل وأفعل بجران مجرى واحد كما بينا ذلك في مواضع. وفي التنزيل (فهل الكافرين أمهلهم رويدا) والاختيار قراءة العامة لقوله تعالى (وما أنسانيه إلا الشيطان) ومعنى الآية: إن نسيت وقعدت فلا تقعد بعد الذكري، وقم إذا ذكرت. والذكري اسم للتذكرة قاله الليث. وقال الفراء: الذكري يكون بمعنى الذكر، وقوله (مع القوم الظالمين) يعنى مع المشركين.

(المسألة الثالثة) قوله تعالى (فأعرض عنهم) وهذا الاعراض يحتمل أن يحصل بالقيام عنهم ويحتمل بغيره. فلما قال بعد ذلك (فلا تقعد بعد الذكري) صار ذلك دليلا على أن المراد أن يعرض عنهم بالقيام من عندهم وههنا سؤالات:

(السؤال الأول) هل يجوز هذا الاعراض بطريق آخر سوى القيام عنهم؟ والجواب: الذين يتمسكوا بظواهر الألفاظ يزعمون وجوب إجرائها على ظواهرها لا يجوزون ذلك، والذين يقولون المعنى هو المعتبر جوزوا ذلك قالوا: لأن المطلوب إظهار الإنكار، فكل طريق أفاد هذا المقصود فإنه يجوز المصير إليه.

(السؤال الثانى) لو خاف الرسول من القيام عنهم، هل يجب عليه القيام مع ذلك؟ الجواب: كل ما أوجب على الرسول فعله وجب عليه ذلك سواء ظهر أثر الخوف أو لم يظهر فإنا إن جوزنا منه ترك الواجب بسبب الخوف، سقط الاعتماد عن التكليف التى بلغها إلينا أما غير الرسول فإنه عند شدة الخوف قد يسقط عنه الفرض، لأن إقدامه على الترك لا يفضى إلى المحذور المذكور.

وَمَا عَلَى الَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَلَكِنْ ذَكَرُوا لَعَلَّهُمْ
يَتَّقُونَ «٦٩» وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَذَكَرُوا بِهِ
أَنْ تَبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ وَإِنْ تَعَدَّلَ كُلُّ
عَدْلٍ لَّا يُؤْخَذُ مِنْهَا أُولَئِكَ الَّذِينَ أُبْسِلُوا بِمَا كَسَبُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ
أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ «٧٠»

(المسألة الرابعة) قوله (وإما ينسبك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى) يفيد أن التكليف ساقط عن الناسي قال الجبائي : إذا كان عدم العلم بالشئ . يوجب سقوط التكليف . فعدم القدرة على الشيء أولى بأن يوجب سقوط التكليف . وهذا يدل على أن تكليف ما لا يطاق لا يقع ، ويدل على أن الاستطاعة حاصلة قبل الفعل لأنها لو لم تحصل لإمع الفعل لما كانت حاصلة قبل الفعل . فوجب أن لا يكون الكافر قادرا على الإيمان فوجب أن لا يتوجه عليه الأمر بالإيمان . واعلم أن هذه الكلمات كثر ذكرها في هذا الكتاب مع الجواب فلا نطول الكلام بذكر الجواب . والله أعلم .

قوله تعالى (وما على الذين يتقون من حسابهم من شيء . ولكن ذكرى لعلمهم يتقون) قال ابن عباس : قال المسلمون لئن كنا كلما استهزأ المشركون بالقرآن وخاصوا فيه فمنا عنهم لما قدرنا على أن نجلس في المسجد الحرام وأن نطوف بالبيت ، فنزلت هذه الآية وحصلت الرخصة فيها للمؤمنين بأن يقعدوا معهم ويذكروهم ويفهمونهم . قال ومعنى الآية (وما على الذين يتقون) الشرك والكبائر والفواحش (من حسابهم) من آثامهم (من شيء . ولكن ذكرى) قال الزجاج : قوله (ذكرى) يجوز أن يكون في موضع رفع ، وأن يكون في موضع نصب . أما كونه في موضع رفع فمن وجهين : الأول : ولكن عليكم ذكرى أى أن تذكروهم وجاز أن يكون ولكن الذى تأمروهم به ذكرى ، فعلى الوجه الأول الذكرى بمعنى التذكير ، وعلى الوجه الثانى الذكرى تكون بمعنى الذكر وأما كونه في موضع النصب ، فالتقدير ذكروهم ذكرى لعلمهم يتقون . والمعنى لعل ذلك الذكرى يمنهم من الخوض في ذلك الفضول .

قوله تعالى (وذو الذين اتخذوا دينهم لعباً ولهواً وغرتهم الحياة الدنيا وذكر به أن تبسل نفس

بما كسبت ليس لها من دون الله ولي ولا شفيع وإن تعدل كل عدل لا يؤخذ منها أولئك الذين أبسلوا بما كسبوا لهم شراب من حميم وعذاب أليم بما كانوا يكفرون ﴿
اعلم أن هؤلاء هم المذكورون بقوله (الذين يخوضون في آياتنا) ومعنى (ذرهم) أعرض عنهم وليس المراد أن يترك إندارهم لأنه تعالى قال بعده (وذكر به) ونظيره قوله تعالى (أولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم فأعرض عنهم) والمراد ترك معاشرتهم وملاطقتهم ولا يترك إندارهم وتخويفهم .
واعلم أنه تعالى أمر الرسول بأن يترك من كان موصوفاً بصفتين :

﴿الصفة الأولى﴾ أن يكون من صفتهم أنهم اتخذوا دينهم لعباً ولهوا وفي تفسيره وجوه :
الأول : المراد أنهم اتخذوا دينهم الذي كلفوه ودعوا إليه وهو دين الإسلام لعباً ولهوا حيث سخروا به واستهزؤا به . الثاني : اتخذوا ما هو لعب ولهو من عبادة الأصنام وغيرها ديناً لهم . الثالث : أن الكفار كانوا يحكمون في دين الله بمجرد التشبهى والتمنى ، مثل تحريم السواحب والبحار وما كانوا يحتاطون في أمر الدين البتة ، ويكتفون فيه بمجرد التقليد فعبّر الله تعالى عنهم بأنهم اتخذوا دينهم لعباً ولهوا . والرابع : قال ابن عباس جعل الله لكل قوم عيداً يعظمونه ويصاون فيه ويعمرونه بذكر الله تعالى . ثم إن الناس أكثرهم من المشركين ، وأهل الكتاب اتخذوا عيدهم لهواً ولعابغير المسلمين فانهم اتخذوا عيدهم كما شرعه الله تعالى . والخامس : وهو الأقرب ، أن المحقق في الدين هو الذى ينصر الدين لأجل أنه قام الدليل على أنه حق وصدق وصواب . فأما الذين ينصرونه ليتوسلوا به إلى أخذ المناصب والرياسة وغلبة الخصم وجمع الآهوال فهم نصروا الدين للدنيا ، وقد حكم الله على الدنيا فى سائر الآيات بأنها لعب ولهو . فالمراد من قوله (وذر الذين اتخذوا دينهم لعباً ولهوا) هو الإشارة إلى من يتوسل بدينه إلى دنياه . وإذا تأملت فى حال أكثر الخلق وجدتهم موصوفين بهذه الصفة وداخلين تحت هذه الحالة . والله أعلم .

﴿الصفة الثانية﴾ قوله تعالى (وغرتهم الحياة الدنيا) وهذا يؤكد الوجه الخامس الذى ذكرناه كأنه تعالى يقول إنما اتخذوا دينهم لعباً ولهوا لأجل أنهم غرتهم الحياة الدنيا . فلأجل استيلاء حب الدنيا على قلوبهم أعرضوا عن حقيقة الدين واقتصروا على تزيين الظواهر ليتوسلوا بها إلى حطام الدنيا .

إذا عرفت هذا ، فقوله (وذر الذين اتخذوا دينهم لعباً ولهوا) معناه أعرض عنهم ولا تبال بتكذيبهم واستهزائهم ولا تقم لهم فى نظرك وزناً (وذكر به) واختلقوا فى أن الضمير فى قوله (به) إلى ماذا يعود ؟ قيل وذكر بالقرآن وقيل أنه تعالى قال (وذر الذين اتخذوا دينهم لعباً ولهوا)

قُلْ أَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذِ

والمراد الذين الذي يجب عليهم أن يتدينوا به ويعتقدوا صحته. فقوله (وذكر به) أى بذلك الدين لأن الضمير يجب عوده إلى أقرب المذكور . والدين أقرب المذكور ، فوجب عود الضمير اليه . أما قوله (أن تبسل نفس بما كسبت) فقال صاحب الكشاف: أصل الالبال المنع ومنه ، هذا عليك بسل أى حرام محظور ، والبالل الشجاع لامتناعه من خصمه ، أولآنه شديد البسور ، يقال بسر الرجل إذا اشتد عبوسه ، وإذا زاد قالوا بسل ، والعباس منقبض الوجه .

إذا عرفت هذا فنقول : قال ابن عباس (تبسل نفس بما كسبت) أى ترتهن في جهنم بما كسبت في الدنيا . وقال الحسن ومجاهد : تسلم للمهلكة أى تمنع عن مرادها وتخذل . وقال قتادة : تحبس في جهنم ، وعن ابن عباس (تبسل) تفضح و(أبسلوا) فضحوا ، ومعنى الآية وذكرهم بالقرآن ، ومقتضى الدين مخافة احتباسهم في نار جهنم بسبب جنائياتهم لعلمهم بخافون فيتقون . ثم قال تعالى (ليس لها) أى ليس للنفس (من دون الله ولي ولا شفيع وإن تعدل كل عدل لا يؤخذ منها) أى وإن تعد كل فداء ، والعدل الفدية لا يؤخذ ذلك العدل وتلك الفدية منها . قال صاحب الكشاف : فاعل يؤخذ ليس هو قوله (عدل) لأن العدل ههنا مصدر ، فلا يسند اليه الأخذ . وأما في قوله (ولا يؤخذ منها عدل) فبمعنى المقدى به ، فصح إسناده اليه . فنقول : الأخذ بمعنى القبول وارد . قال تعالى (ويأخذ الصدقات) أى يقبلها . وإذا ثبت هذا فيحمل الأخذ ههنا على القبول ، ويوزل السؤال . والله أعلم .

والمقصود من هذه الآية : بيان أن وجوه الخلاص على تلك النفس منسدة ، فلا ولي يتولى دفع ذلك المحذور ، ولا شفيع يشفع فيها ، ولا فدية تقبل ليحصل الخلاص بسبب قبولها حتى لو جعلت الدنيا بأسرها فدية من عذاب الله لم تنفع . فإذا كانت وجوه الخلاص هي هذه الثلاثة في الدنيا ، وثبت أنها لا تفيد في الآخرة البتة ، وظهر أنه ليس هناك إلا الالبال الذى هو الارتهان والانغلاق والاستسلام ، فليس لها البتة دافع من عذاب الله تعالى ، وإذا تصور المرء كيفية العقاب على هذا الوجه يكاد يردد إذا أقدم على معاصي الله تعالى . ثم إنه تعالى بين ما به صاروا مرتين وعليه محبوسين ، فقال (لهم شراب من حميم وعذاب أليم بما كانوا يكفرون) وذلك هو النهاية في صفة الالبال . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿قُلْ أَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذِ

هَدَانَا اللَّهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى
الْهُدَىٰ أُنْتَقِلْ إِنَّ هُدَىٰ اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ وَأْمُرْنَا لِنُسَلِّمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٧١﴾ وَأَنْ أَقِيمُوا
الصَّلَاةَ وَاتَّقُوا وَهُوَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴿٧٢﴾

كالذي استهوته الشياطين في الأرض حيران له أصحاب يدعونه إلى الهدى انتناقل إن هدى الله هو الهدى وأمرنا لنسلم لرب العالمين وأن أقيموا الصلاة واتقوه وهو الذي إليه تحشرون ﴿٧٢﴾
اعلم أن المقصود من هذه الآية الرد على عبدة الأصنام وهي مؤكدة لقوله تعالى قبل ذلك
(قل إني نهييت أن أعبد الذين تدعون من دون الله) فقال (قل أدعو من دون الله) أى أنعبد من دون
الله النافع الضار مالا يقدر على نفعنا ولا على ضررنا ، وزد على أعقابنا راجعين إلى الشرك بعد أن
أتقذنا الله منه وهدانا للإسلام ؟ ويقال لكل من أعرض عن الحق إلى الباطل أنه رجع إل خلف ،
ورجع على عقبيه ورجع القهقري ، والسبب فيه أن الأصل في الانسان هو الجهل ، ثم اذا ترقى
وتكامل حصل له العلم . قال تعالى (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئا وجعل لكم
السمع والابصار والافئدة) فاذا رجع من العلم إلى الجهل مرة أخرى فكأنه رجع إلى أول مرة ،
فلهذا السبب يقال : فلان رد على عقبيه .

وأما قوله ﴿ كالذي استهوته الشياطين في الأرض ﴾ فاعلم أنه تعالى وصف هذا الانسان بثلاثة
أنواع من الصفات :

﴿ الصفة الأولى ﴾ قوله (استهوته الشياطين) وفيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ حمزة (استهواه) بألف مماله على التذكير والباقون بالياء ، لأن الجمع

يصلح أن يذكر على معنى الجمع ، ويصلح أن يؤنث على معنى الجماعة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اختلفوا في اشتقاق (استهوته) على قولين :

﴿ القول الأول ﴾ أنه مشتق من الهوى في الأرض ، وهو النزول من الموضع العالى إلى الوهدة

السافلة العميقة في قعر الأرض ، فشبّه الله تعالى حال هذا الضال به وهو قوله (ومن يشرك بالله

فكأنما خر من السماء) ولاشك أن حال هذا الانسان عند هويته من المكان العالى إلى الوهدة العميقة

المظلمة يكون في غاية الاضطراب والضعف والدهشة .

﴿ والقول الثانى ﴾ أنه مشتق من اتباع الهوى والميل ، فان من كان كذلك فانه ربما بلغ

النهاية في الحيرة ، والقول الأول أولى ، لأنه أكمل في الدلالة على الدهشة والضعف .
 ﴿الصفة الثانية﴾ قوله (حيران) قال الأصمعي : يقال حار يحار حيرة وحيرا ، وزاد الفراء
 حيرانا وحيرورة ، ومعنى الحيرة هي التردد في الأمر بحيث لا يهتدى إلى مخرجه . ومنه يقال : الماء
 يتحير في الغيم أى يتردد ، وتحيرت الروضة بالماء إذا متلأت فتردد فيها الماء . واعلم أن هذا المثل
 في غاية الحسن ، وذلك لأن الذى يهوى من المكان العالى إلى الوهدة العميقة يهوى إليها مع الاستدارة
 على نفسه ، لأن الحاجر حال نزوله من الأعلى إلى الأسفل ينزل على الاستدارة ، وذلك يوجب
 كمال التردد والتحير ، وأيضا فعند نزوله لا يعرف أنه يسقط على موضع يزداد بلاؤه بسبب سقوطه
 عليه أو يقل ، فإذا اعتبرت مجموع هذه الأحوال علمت أنك لا تجد مثلا للتحير المتردد الخائف
 أحسن ولا أكمل من هذا المثال .

﴿الصفة الثالثة﴾ قوله تعالى (له أصحاب يدعونه إلى الهدى ائتنا) قالوا نزلت هذه الآية في
 عبد الرحمن بن أبى بكر الصديق رضى الله عنه فإنه كان يدعو أباه إلى الكفر وأبوه كان يدعو إلى
 الايمان ويأمره بأن يرجع من طريق الجهالة إلى الهداية ومن ظلمة الكفر إلى نور الايمان . وقيل :
 المراد أن لذلك الكافر الضال أصحابا يدعونه إلى ذلك الضلال ويسمونونه بأنه هو الهدى وهذا بعيد .
 والقول الصحيح هو الأول .

ثم قال تعالى ﴿قل إن هدى الله هو الهدى﴾ يعنى هو الهدى الكامل النافع الشريف كما اذا
 قلت علم زيد هو العلم وملك عمرو هو الملك كان معناه ما ذكرناه من تقرير أمر الكمال والشرف .
 ثم قال تعالى ﴿وأمرنا لنسلم لرب العالمين﴾ واعلم أن قوله (إن هدى الله هو الهدى) دخل فيه
 جميع أقسام المأمورات والاحتراز عن كل المنهيات ، وتقرير الكلام أن كل ما تعلق أمر الله به ،
 فالما أن يكون من باب الافعال ، وإما أن يكون من باب التروك .

أما القسم الأول : فالما أن يكون من باب أعمال القلوب وإما أن يكون من باب أفعال الجوارح ،
 ورئيس أعمال القلوب الايمان بالله والاسلام له ، ورئيس أعمال الجوارح الصلاة ، وأما الذى
 يكون من باب التروك فهو التقوى وهو عبارة عن الاتقاء عن كل ما لا ينبغى ، والله سبحانه لمساين
 أولا أن الهدى النافع هو هدى الله ، أردف ذلك الكلام الكلى بذكر أشرف أقسامه على الترتيب
 وهو الاسلام الذى هو رئيس الطاعات الروحانية ، والصلاة التى هى رئيسة الطاعات الجسدية ،
 والتقوى التى هى رئيسة لباب التروك والاحتراز عن كل ما لا ينبغى ، ثم بين منافع هذه الاعمال
 فقال (وهو الذى اليه تحشرون) يعنى أن منافع هذه الاعمال انما تظهر في يوم الحشر والبعث والقيامة

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ
الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عَالَمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ
الْخَبِيرُ ﴿٧٣﴾

فان قيل : كيف حسن عطف قوله (وأن أقيموا الصلاة) على قوله (وأمرنا لنسلم لرب العالمين)؟
قلنا : ذكر الزجاج فيه وجهين : الأول : أن يكون التقدير . وأمرنا فقيل لنا أسلموا لرب
العالمين وأقيموا الصلاة .

فان قيل : هب أن المراد ما ذكرتم . لكن ما الحكمة في العدول عن هذا اللفظ الظاهر والتركيب
الموافق للعقل إلى ذلك اللفظ الذى لا يهتدى العقل إلى معناه إلا بالتأويل؟

قلنا : وذلك لأن الكافر ما دام يبق على كفره ، كان كالعائب الأجنبي فلا جرم يخاطب بخطاب
العائبين ، فيقال له (وأمرنا لنسلم لرب العالمين) وإذا أسلم وآمن ودخل في الإيمان صار كالقريب
الحاضر ، فلا جرم يخاطب بخطاب الحاضرين . ويقال له (وأن أقيموا الصلاة واتقوه وهو الذى
اليه تحشرون) فالملصود من ذكر هذين النوعين من الخطاب التنبيه على الفرق بين حالتي الكفر
والإيمان ، وتقديره أن الكافر بعيد غائب والمؤمن قريب حاضر . والله أعلم

قوله تعالى ﴿وهو الذى خلق السموات والأرض بالحق ويوم يقول كن فيكون قوله الحق
وله الملك يوم ينفخ في الصور عالم الغيب والشهادة وهو الحكيم الخبير﴾

اعلم أنه تعالى لما بين في الآيات المتقدمة فساد طريقة عبدة الأصنام ، ذكر ههنا ما يدل على
أنه لا معبود إلا الله وحده وهو هذه الآية ، وذكر فيها أنواعا كثيرة من الدلائل . أولها : قوله
(وهو الذى خلق السموات والأرض بالحق) أما كونه خالقا للسموات والأرض ، فقد شرحنا
في قوله (الحمد لله الذى خلق السموات والأرض) وأما أنه تعالى خلقهما بالحق فهو نظير لقوله
تعالى في سورة آل عمران (ربنا ما خلقت هذا باطلا) وقوله (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما
لأعبين ما خلقناهما إلا بالحق) وفيه قولان .

﴿القول الأول﴾ وهو قول أهل السنة أنه تعالى مالك لجميع المحدثات مالك لكل الكائنات
وتصرف للمالك في ملكه حسن وصواب على الإطلاق ، فكان ذلك التصرف حسنا على الإطلاق
وحقا على الإطلاق

(والقول الثاني) وهو قول المعتزلة أن معنى كونه حقاً أنه واقع على وفق مصالح المكلفين مطابق لمنافعهم . قال القاضي : ويدخل في هذه الآية أنه خلق المكلف أولاً حتى يتمكن الانتفاع بخلق السموات والأرض ، ولحكاء الاسلام في هذا الباب طريقة أخرى ، وهي أنه يقال : أودع في هذه الاجرام العظيمة قوى وخواص يصدر بسببها آثار وحركات مطابقة لمصالح هذا العالم ومنافعه . وثانيها : قوله (ويوم يقول كن فيكون) في تأويل هذه الآية قولان . الأول : التقدير وهو الذي خلق السموات والأرض وخلق يوم يقول كن فيكون . والمراد من هذا اليوم يوم القيامة . والمعنى أنه تعالى هو الخالق للعالم ولكل ما فيها من الافلاك والطبائع والعناصر والخالق ليوم القيامة والبعث وورد الأرواح إلى الاجساد على سبيل كن فيكون .

(والوجه الثاني) في التأويل أن نقول قوله (الحق) مبتداً و (يوم يقول كن فيكون) ظرف دال على الخبر ، والتقدير : قوله (الحق) واقع (يوم يقول كن فيكون) كقولك يوم الجمعة القتال ، ومعناه القتال واقع يوم الجمعة . والمراد من كون قوله حقاً في ذلك اليوم أنه سبحانه لا يقضى إلا بالحق والصدق ، لأن أفضيته منزهة عن الجور والعبث . وثالثها : قوله (وله الملك يوم ينفخ في الصور) فقوله (وله الملك) يفيد الحصر ، والمعنى : أنه لا ملك في يوم ينفخ في الصور إلا الحق سبحانه وتعالى . فالمراد بالكلام الثاني تقريراً لحكم الحق المبرأ عن العبث والباطل ، والمراد بهذا الكلام تقرير القدرة التامة الكاملة التي لا دافع لها ولا معارض

فان قال قائل : قول الله حق في كل وقت ، وقدرته كاملة في كل وقت ، فما الفائدة في تخصيص هذا اليوم بهذين الوصفين ؟

قلنا : لأن هذا اليوم هو اليوم الذي لا يظهر فيه من أحد نفع ولا ضرر ، فكان الأمر كما قال سبحانه (والأمر يومئذ لله) فلهذا السبب حسن هذا التخصيص ، ورابعها : قوله (عالم الغيب والشهادة) تقديره ، وهو عالم الغيب والشهادة

واعلم اننا ذكرنا في هذا الكتاب الكامل أنه سبحانه ما ذكر أحوال البعث في القيامة إلا وقرر فيه أصليين : أحدهما : كونه قادراً على كل الممكنات ، والثاني : كونه عالماً بكل المعلومات لأن بتقدير أن لا يكون قادراً على كل الممكنات لم يقدر على البعث والحشر وورد الأرواح إلى الاجساد وبتقدير أن لا يكون عالماً بجميع الجزئيات لم يصح ذلك أيضاً منه لأنه ربما اشتبه عليه المطيع بالعاصي ، والمؤمن بالكافر ، والصديق بالزنديق ، فلا يحصل المقصود الأصلي من البعث والقيامة . أما إذا ثبت بالدليل حصول هاتين الصفتين كمال الغرض والمقصود ، فقوله (وله الملك يوم ينفخ في الصور)

يدل على كمال القدرة ، وقوله (عالم الغيب والشهادة) يدل على كمال العلم فلا جرم لزم من مجموعهما أن يكون قوله حقا ، وأن يكون حكمه صدقا ، وأن تكون قضاياه مبرأة عن الجور والعبث والباطل ثم قال ﴿وهو الحكيم الخبير﴾ والمراد من كونه حكيمًا أن يكون مصيبًا في أفعاله ، ومن كونه خبيرًا ، كونه عالما بحقائقها من غير اشتباه ومن غير التباس . والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ قد ذكرنا في كثير من هذا الكتاب أنه ليس المراد بقوله (كن فيكون) خطابا وأمرًا لأن ذلك الأمر ان كان للمعدوم فهو محال . وان كان للموجود فهو أمر بأن يصير الموجود موجودا وهو محال ، بل المراد منه التنبيه على نفاذ قدرته ومشيئته في تكوين الكائنات وإيجاد الموجودات

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (يوم ينفخ في الصور) ولا شبهة أن المراد منه يوم الحشر ، ولا شبهة عند أهل الاسلام أن الله سبحانه خلق قرنا ينفخ فيه ملك من الملائكة وذلك القرن يسمى بالصور عل ما ذكر الله تعالى هذا المعنى في مواضع من الكتاب الكريم ولكنهم اختلفوا في المراد بالصور في هذه الآية على قولين :

﴿القول الأول﴾ أن المراد منه ذلك القرن الذي ينفخ فيه وصفته المذكورة في سائر السور
 ﴿والقول الثاني﴾ ان الصور جمع صورة والنفخ في الصور عبارة عن النفخ في صور الموتى ، وقال أبو عبيدة : الصور جمع صورة مثل صوف وصوفة . قال الواحدي رحمه الله : أخبرني أبو الفضل العروضي عن الأزهري عن المنذرى عن أبي الهيثم : انه قال ادعى قوم ان الصور جمع الصورة كما ان الصوف جمع الصوفة والثوم جمع الثومة ، وروى ذلك عن أبي عبيدة قال أبو الهيثم ، وهذا خطأ فاحش لأن الله تعالى قال (وصوركم فأحسن صوركم) وقال (ونفخ في الصور) فن قرأ ونفخ في الصور ، وقرأ (فأحسن صوركم) فقد افترى الكذب ، وبدل كتاب الله ، وكان أبو عبيدة صاحب اخبار وغرائب ، ولم يكن له معرفة بالنحو ، قال الفراء : كل جمع على لفظ الواحد المذكور سبق جمعه واحده ، فواحد بزيادة هاء فيه ، وذلك مثل الصوف والوبر والشعر والقطن والعشب فكل واحد من هذه الأسماء اسم لجميع جنسه ، وإذا أفردت واحده زيدت فيها هاء لأن جمع هذا الباب سبق واحده ، ولو أن الصوفة كانت سابقة للصوف لقالوا صوفة وصوف وبسرة وبسركا قالوا غرفة وغرف ، وزلفة وزلف ، وأما الصور القرن فهو واحد لا يجوز أن يقال واحده صورة وإنما تجمع صورة الانسان صورًا لأن واحده سبقت جمعه ، قال الأزهري : قد أحسن أبو الهيثم في هذا الكلام ، ولا يجوز عندي غير ماذهب اليه ، وأقول : ومما يقوى هذا الوجه انه لو كان

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزرَ اتَّخَذُ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ

مبين «٧٤»

المراد نفخ الروح في تلك الصور لأضاف تعالى ذلك النفخ إلى نفسه لأن نفخ الأرواح في الصور يضيفه الله إلى نفسه ، كما قال (فاذا سويته ونفخت فيه من روحي) وقال (ففنخننا فيها من روحنا) وقال (ثم أنشأناه خلقا آخر) وأما نفخ الصور بمعنى النفخ في القرن ، فانه تعالى يضيفه لا إلى نفسه كما قال (فاذا نقر في الناقور) وقال (ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الأرض ثم نفخ فيه أخرى فاذا هم قيام ينظرون) فهذا تمام القول في هذا البحث ، والله أعلم بالصواب .

قوله تعالى ﴿وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر أتخذ أصناما آلهة إنى أراك وقومك في ضلال مبين﴾

في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أنه سبحانه كثيرا يحتج على مشركي العرب بأحوال إبراهيم عليه السلام وذلك لأنه يعترف بفضله جميع الطوائف والملل فالمشركون كانوا معترفين بفضله مقرين بأنهم من أولاده واليهود والنصارى والمسلمون كلهم معظمون له معترفون بجلالة قدره . فلا جرم ذكر الله حكاية حاله في معرض الاحتجاج على المشركين

واعلم أن هذا المنصب العظيم وهو اعتراف أكثر أهل العالم بفضله وعلو مرتبته لم يتفق لأحد كما اتفق للتحليل عليه السلام ، والسبب فيه انه حصل بين الرب وبين العبد معاهدة كما قال (أوفوا بعهدى أوف بعهدكم) فإبراهيم وفي بعهد العبودية ، والله تعالى شهد بذلك على سبيل الاجمال تارة وعلى سبيل التفصيل أخرى . أما الاجمال ففي آيتين احدهما قوله (وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمن) وهذا شهادة من الله تعالى بأنه تم عهد العبودية . والثانية قوله تعالى (إذا قال له ربه أسلم قال أسدت لرب العلمين) وأما التفصيل : فهو انه عليه السلام ناظر في اثبات التوحيد وابطال القول بالشركاء والانداد في مقامات كثيرة .

(فالمقام الأول) في هذا الباب مناظرته مع أبيه حيث قال له (ياأبت لم تعبدما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا)

(والمقام الثاني) مناظرته مع قومه . وهو قوله (فلما جن عليه الليل)

﴿والمقام الثالث﴾ مناظرته مع ملك زمانه ، فقال (ربى الذى يحى ويميت)

﴿والمقام الرابع﴾ مناظرته مع الكفارة بالفعل ، وهو قوله تعالى (جعلهم جذاذا إلا كبيرا لهم) ثم ان القوم قالوا (حرقوه وانصروا آلهتكم) ثم انه عليه السلام بعد هذه الواقعة بذل ولده فقال (انى أرى فى المنام أنى أذبحك) فعند هذا ثبت أن ابراهيم عليه السلام كان من الفتيان ، لأنه سلم قلبه للعرفان ولسانه للبرهان وبدنه للنيران وولده للقربان وماله للضيغان . ثم انه عليه السلام سأل ربه فقال (واجعل لى لسان صدق فى الآخرين) فوجب فى كرم الله تعالى أنه يجيب دعاه ويحقق مطلوبه فى هذا السؤال ، فلا جرم أجاب دعاه ، وقيل نداءه وجعله مقبولا لجميع الفرق والطوائف إلى قيام القيامة ، ولما كان العرب معترفين بفضله لاجرم جعل الله تعالى مناظرته مع قومه حجة على مشركى العرب

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم انه ليس فى العالم أحد ثبت لله تعالى شريكا يساويه فى الوجود والقدرة والعلم والحكمة ، لكن الثنوية يثبتون إلهين ، أحدهما حكيم يفعل الخير ، والثانى سفيه يفعل الشر ، وأما الاشتغال بعبادة غير الله . فى الذاهبين اليه كثرة . فمنهم عبدة الكواكب ، وهم فريقان منهم من يقول انه سبحانه خلق هذه الكواكب ، وفوض تدبير هذا العالم السفلى اليها . فهذه الكواكب هى المدبرات لهذا العالم ، قالوا : فيجب علينا أن نعبد هذه الكواكب ، ثم ان هذه الافلاك والكواكب تعبد الله وتطعنه . ومنهم قوم غلاة ينكرون الصانع ، ويقولون هذه الافلاك والكواكب أجسام واجبة الوجود لذواتها ويمتنع عليها العدم والفاء . وهى المدبرة لأحوال هذا العالم الأسفل . وهؤلاء هم الدهرية الخالصة ، ومن يعبد غير الله التنصارى الذين يعبدون المسيح ومنهم أيضا عبدة الاصنام

واعلم أن هنا بحثا لا بد منه . وهو انه لادين أقدم من دين عبدة الاصنام ، والدليل عليه أن أقدم الأنبياء الذين وصل إلينا تواريخهم على سبيل التفصيل هو نوح عليه السلام ، وهو إنما جاء بالرد على عبدة الاصنام كما قال تعالى حكاية عن قومه انهم قالوا (لاتذرنا ودا ولاسواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا) وذلك يدل على ان دين عبدة الاصنام قد كان موجودا قبل نوح عليه السلام وقد بقى ذلك الدين إلى هذا الزمان فان أكثر سكان أطراف الأرض مستمرون على هذا الدين والمذهب الذى هذا شأنه يمتنع أن يكون معلوم البطلان فى بديهة العقل ، لكن العلم بأن هذا الحجر المنحوت فى هذه الساعة ليس هو الذى خلقنى وخلق السماء والأرض علم ضرورى ، والعلم الضرورى يمتنع اطباق الخلق الكثير على انكاره ، فظهر أنه ليس دين عبدة الاصنام كون الصنم

خالقاً للسماء والأرض ، بل لا بد وأن يكون لهم فيه تأويل ، والعلماء ذكروا فيه وجوها كثيرة وقد ذكرنا هذا البحث في أول سورة البقرة ، ولا بأس بأن نعيده هنا تكثيراً للفوائد (فالتأويل الأول) وهو الأقوى أن الناس رأوا تغيرات أحوال هذا العالم الأسفل مربوطة بتغيرات أحوال الكواكب ، فإن بحسب قرب الشمس وبعدها من سمت الرأس تحدث الفصول الأربعة ، وبسبب حدوث الفصول الأربعة تحدث الأحوال المختلفة في هذا العالم ، ثم إن الناس ترصدوا أحوال سائر الكواكب فاعتقدوا ارتباط السعادات والنحوسات بكيفية وقوعها في طوابع الناس على أحوال مختلفة فلما اعتقدوا ذلك غلب على ظنون أكثر الخلق أن مبدأ حدوث الحوادث في هذا العالم هو الاتصالات الفلكية والمناسبات الكوكبية فلما اعتقدوا ذلك بالغوا في تعظيمها ثم منهم من اعتقد أنها واجبة الوجود لذواتها ومنهم من اعتقد حدوثها وكونها مخلوقة للاله الأكبر ، إلا أنهم قالوا إنها وإن كانت مخلوقة للاله الأكبر ، إلا أنها هي المدبرة لأحوال هذا العالم وهؤلاء هم الذين أثبتوا الوسائط بين الاله الأكبر ، وبين أحوال هذا العالم . وعلى كلا التقديرين فالقوم اشتغلوا بعبادتها وتعظيمها ثم إنهم لما رأوا أن هذه الكواكب قد تغيب عن الأبصار في أكثر الأوقات اتخذوا لكل كوكب صنما من الجوهر المنسوب إليه واتخذوا صنم الشمس من الذهب وزينوه بالأحجار المنسوبة إلى الشمس وهي الياقوت والالماس واتخذوا صنم القمر من الفضة وعلى هذا القياس ثم أقبلوا على عبادة هذه الأصنام وغرضهم من عبادة هذه الأصنام هو عبادة تلك الكواكب والتقرب إليها وعند هذا البحث يظهر أن المقصود الأصلي من عبادة هذه الأصنام هو عبادة الكواكب . وأما الأنبياء صلوات الله عليهم فلهم ههنا مقامان : أحدهما : إقامة الدلائل على أن هذه الكواكب لا تأثير لها البتة في أحوال هذا العالم كما قال الله تعالى (الاله الخلق والامر) بعد أن بين في الكواكب أنها مسخرة . والثاني : أنها بتقدير أنها تفعل شيئاً ويصدر عنها تأثيرات في هذا العالم إلا أن دلائل الحدوث حاصلة فيها فوجب كونها مخلوقة والاشتغال بعبادة الأصل أولى من الاشتغال بعبادة الفرع ، والدليل على أن حاصل دين عبدة الأصنام ما ذكرناه . أنه تعالى لما حكى عن الخليل صلوات الله عليه أنه قال لأبيه آزر أتخذ أصناماً آلهة ؟ إنى أراك وقومك في ضلال مبين فأقنى بهذا الكلام أن عبادة الأصنام جهل ، ثم لما اشتغل بذكر الدليل أقام الدليل على أن الكواكب والقمر والشمس لا يصلح شيء منها للالهية وهذا يدل على أن دين عبدة الأصنام حاصله يرجع إلى القول بالهية هذه الكواكب وإلا لصارت هذه الآية متنافية متنافرة . وإذا عرفت هذا ظهر أنه لا طريق إلى إبطال القول بعبادة الأصنام إلا بإبطال كون الشمس والقمر

وسائر الكواكب آلهة لهذا العالم مدبرة له .

(الوجه الثاني) في شرح حقيقة مذهب عبدة الأصنام ما ذكره أبو معشر جعفر بن محمد المنجم البلخي رحمه الله فقال في بعض كتبه : إن كثيرا من أهل الصين والهند كانوا يذبتون الإله والملائكة إلا أنهم يعتقدون أنه تعالى جسم وذو صورة كأحسن ما يكون من الصور وللملائكة أيضا صور حسنة إلا أنهم كلهم محتجبون عنا بالسموات ، فلا جرم اتخذوا صوراً وتمائيل أنيقة المنظر حسنة الرؤيا والهيكل فيتخذون صورة في غاية الحسن ويقولون أنها هيكل الإله ، وصورة أخرى دون الصورة الأولى ويجعلونها على صورة الملائكة ، ثم يواظبون على عبادتها قاصدين بتلك العبادة طلب الزلفى من الله تعالى ومن الملائكة ، فإن صح ما ذكره أبو معشر فالسبب في عبادة الأوثان اعتقاد أن الله تعالى جسم وفي مكان .

(الوجه الثالث) في هذا الباب أن القوم يعتقدون أن الله تعالى فوض تدبير كل واحد من الأقاليم إلى ملك بعينه . وفوض تدبير كل قسم من أقسام ملك العالم إلى روح سناوى بعينه فيقولون مدبر البحار ملك ، ومدبر الجبال ملك آخر ، ومدبر الغيوم والأمطار ملك ، ومدبر الأرزاق ملك ، ومدبر الحروب والمقاتلات ملك آخر ، فلما اعتقدوا ذلك اتخذوا لكل واحد من أولئك الملائكة صنما مخصوصا وهيكل مخصوصا ويطلبون من كل صنم ما يليق بذلك الروح الفلكي من الآثار والتدبيرات ، وللقوم تأويلات أخرى سوى هذه الثلاثة ذكرناها في أول سورة البقرة ، ولنكتف بهنا بهذا القدر من البيان . والله أعلم

(المسألة الثالثة) ظاهر هذه الآية يدل على أن اسم والد إبراهيم هو آزر ، ومنهم من قال اسمه تارح . قال الزجاج : لا خلاف بين النسايب أن اسمه تارح ، ومن الملحدة من جعل هذا طعنا في القرآن . وقال هذا النسب خطأ وليس بصواب ، وللملءاء ههنا مقامان :

(المقام الأول) أن اسم والد إبراهيم عليه السلام هو آزر ، وأما قولهم أجمع النسابون على أن اسمه كان تارح . فنقول هذا ضعيف لأن ذلك الإجماع إنما حصل لأن بعضهم يقلد بعضا ، وبالأخرة يرجع ذلك الإجماع إلى قول الواحد والاثنين مثل قول وهب وكعب وغيرهما ، وربما تعلقوا بما يجدونه من أخبار اليهود والنصارى ، ولا عبرة بذلك في مقابلة صريح القرآن

(المقام الثاني) سلنا أن اسمه كان تارح ثم لنا ههنا وجوه :

(الوجه الأول) لعل والد إبراهيم كان مسمى بهذين الاسمين ، فيحتمل أن يقال إن اسمه الأصلي كان آزر وجعل تارح لقبه ، فاشتهر بهذا اللقب وخبى الاسم . فأنه تعالى ذكره بالاسم ،

ويحتمل أن يكون بالعكس ، وهو أن تارح كان اسما أصليا وآزر كان لقباً غالباً . فذكره الله تعالى بهذا اللقب الغالب

(الوجه الثاني) أن يكون لفظه آزر صفة مخصوصة في لغتهم ، ف قيل ان آزر اسم ذم في لغتهم وهو المخطئ . كأنه قيل ، وإذ قال إبراهيم لأبيه المخطئ . كأنه عابه بزيغته وكفره وانحرافه عن الحق ، وقيل آزر هو الشيخ الهرم بالحوارزمية ، وهو أيضا فارسية أصلية
واعلم أن هذين الوجهين إنما يجوز المصير اليهما عند من يقول بجواز اشتغال القرآن على ألفاظ قليلة من غير لغة العرب

(والوجه الثالث) أن آزر كان اسم صنم يعبده والد إبراهيم ، وإنما سماه الله بهذا الاسم لوجهين : أحدهما : أنه جعل نفسه مختصا بعبادته ومن بالغ في محبة أحد فقد يجعل اسم المحبوب اسما للمحب . قال الله تعالى (يوم ندعوا كل أناس بأمامهم) وثانيها : أن يكون المراد عبد آزر فخذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه

(الوجه الرابع) أن والد إبراهيم عليه السلام كان تارح وآزر كان عماله ، والعم تدطلق عليه اسم الأب ، كما حكى الله تعالى عن أولاد يعقوب أنهم قالوا (نعبد إلهك وإله آباءك إبراهيم وإسماعيل وإسحق) ومعلوم أن اسمعيل كان عمما ليعقوب . وقد أطلقوا عليه لفظ الأب فكذا ههنا . واعلم أن هذه التكلفات إنما يجب المصير إليها لودل دليل باهر على أن والد إبراهيم ما كان اسمه آزر وهذا الدليل لم يوجد البتة ، فأى حاجة تحملنا على هذه التأويلات ، والدليل القوي على صحة الأمر على ما يدل عليه ظاهر هذه الآية ، أن اليهود والنصارى والمشركين كانوا في غاية الحرص على تكذيب الرسول عليه الصلاة والسلام وإظهار بغضه ، فلو كان هذا النسب كذبا لامتنع في العادة سكوتهم عن تكذيبه وحيث لم يكذبوه علنا أن هذا النسب صحيح والله أعلم .

(المسألة الرابعة) قالت الشيعة : إن أحدا من آباء الرسول عليه الصلاة والسلام وأجداده ما كان كافرا وأنكروا أن يقال أن والد إبراهيم كان كافرا وذكروا أن آزر كان عم إبراهيم عليه السلام . وما كان والدا له واحتجوا على قولهم بوجوده :

(الحجة الأولى) أن آباء الأنبياء ما كانوا كفارا وبدل عليه وجوه : منها قوله تعالى (الذي يراك حين تقوم وتقلبك في الساجدين)

قيل معناه : انه كان ينقل روحه من ساجد الى ساجد وبهذا التقدير : فالآية دالة على أن جميع آباء محمد عليه السلام كانوا مسلمين . وحينئذ يجب القطع بأن والد إبراهيم عليه السلام كان مسلما . فان قيل : قوله (وتقلبك في الساجدين) يتحمل وجوها آخر : أحدها : انه لما نسخ فرض

قيام الليل طاف الرسول صلى الله عليه وسلم تلك الليلة على بيوت الصحابة لينظر ماذا يصنعون لشدة حرصه على ما يظهر منهم من الطاعات فوجدها كبيوت الزناير لكثرة ما سمع من أصوات قراتهم وتسيحهم وتهليلهم . فالمراد من قوله (وتقلبك في الساجدين) طوافه صلوات الله عليه تلك الليلة على الساجدين . وثانيها : المراد أنه عليه السلام كان يصلي بالجماعة فتقلبه في الساجدين معناه : كونه فيما بينهم ومختلطاً بهم حال القيام والركوع والسجود . وثالثها : أن يكون المراد أنه ما يخفى حالك على الله كلما فت وتقلب مع الساجدين في الاشتغال بأمر الدين . ورابعها : المراد تقلب بصره فيمن يصلي خلفه . والدليل عليه قوله عليه السلام «أموا الركوع والسجود فاني أراكم من وراء ظهري» فهذه الوجوه الأربعة مما يحتملها ظاهر الآية . فسقط ما ذكرتم .

والجواب : لفظ الآية يحتمل للكل ، فليس حمل الآية على البعض أولى من حملها على الباقي . فوجب أن نحملها على الكل وحينئذ يحصل المقصود . ومما يدل أيضا على أن أحدا من آباء محمد عليه السلام ما كان من المشركين قوله عليه السلام «لم أزل أنقل من أصلاب الطاهرين إلى أرحام الطاهرات» وقال تعالى (إنما المشركون نجس) وذلك يوجب أن يقال : أن أحدا من أجداده ما كان من المشركين .

إذا ثبت هذا فنقول : ثبت بما ذكرنا أن والد إبراهيم عليه السلام ما كان متركا . وثبت أن آزر كان مشركا . فوجب القطع بأن والد إبراهيم كان انسانا آحر غير آزر .

(الحجة الثانية) على أن آزر ما كان والد إبراهيم عليه السلام . أن هذه الآية دالة على أن إبراهيم عليه السلام شافه آزر بالغلظة والجفاء . ومشافه الأب بالجفاء لا تجوز ، وهذا يدل على أن آزر ما كان والد إبراهيم ، إنما قلنا : أن إبراهيم شافه آزر بالغلظة والجفاء في هذه الآية لوجهين : الأول : أنه قرى . (وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر) بضم آزر وهذا يكون محمولا على النداء ونداء الأب بالاسم الأصلي من أعظم أنواع الجفاء . الثاني : أنه قال لآزر (إني أراك وقومك في ضلال مبين) وهذا من أعظم أنواع الجفاء والايذاء . فثبت أنه عليه السلام شافه آزر بالجفاء ، وإنما قلنا : أن مشافه الأب بالجفاء لا تجوز لوجوه : الأول : قوله تعالى (وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا) وهذا عام في حق الأب الكافر والمسلم ، قال تعالى (ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما) وهذا أيضا عام . الثاني : أنه تعالى لما بعث موسى عليه السلام إلى فرعون أمره بالرفق معه فقال (فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى) والسبب فيه أن يصير ذلك رعاية لحق تربية فرعون . فهنا والوالد أولى بالرفق . الثالث : أن الدعوة مع الرفق أكثر تأثيرا في القلب ، أما التغليظ فانه يوجب

التنفير والبعد عن القبول . ولهذا المعنى قال تعالى لمحمد عليه السلام (وجادلهم بالتى هي أحسن) فكيف يليق بإبراهيم عليه السلام مثل هذه الخشونة مع أبيه في الدعوة ؟ الرابع : أنه تعالى حكى عن إبراهيم عليه السلام الحلم ، فقال (ان إبراهيم لحليم أواه) وكيف يليق بالرجل الحليم مثل هذا الجفاء مع الأب ؟ فثبت يهذه الوجوه أن أزر ما كان والد إبراهيم عليه السلام بل كان عماله ، فأما والده فهو تارح والعم قد يسمى بالأب على ما ذكرنا أن أولاد يعقوب سمو اسمعيل بكونه أبا يعقوب مع أنه كان عماله . وقال عليه السلام «ردوا على أبى» يعنى العم العباس وأيضا يحتمل أن أزر كان والد أم إبراهيم عليه السلام وهذا قد يقال له الأب . والدليل عليه قوله تعالى (ومن ذريته داود وسليمان) إلى قوله (وعيسى) فجعل عيسى من ذرية إبراهيم مع أن إبراهيم عليه السلام كان جدا لعيسى من قبل الأم . وأما أصحابنا فقد زعموا أن والد رسول الله كان كافرا وذكروا أن نص الكتاب في هذه الآية يدل على أن أزر كان كافرا وكان والد إبراهيم عليه السلام . وأيضا قوله تعالى (وما كان استغفار إبراهيم لأبيه) إلى قوله (فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه) وذلك يدل على قولنا ، وأما قوله (وتقبلك في الساجدين) قلنا : قد بينا أن هذه الآية تحتمل سائر الوجوه قوله تحمل هذه الآية على الكل ، قلنا هذا محال لأن حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه لا يجوز ، وأيضا حمل اللفظ على حقيقته ومجازه معا لا يجوز ، وأما قوله عليه السلام «لم أزل أنقل من أصلاب الطاهرين الى أرحام الطاهرات» فذلك محمول على أنه ما وقع في نسبه ما كان سفاحا ، أما قوله التغليظ مع الأب لا يليق بإبراهيم عليه السلام . قلنا : لعله أصر على كفره فلأجل الاصرار استحق ذلك التغليظ . والله أعلم

(المسألة الخامسة) قرئ (أزر) بالنصب وهو عطف بيان لقوله (لأبيه) وبالضم على النداء ، وسألنى واحد فقال : قرئ (أزر) بهاتين القراءتين ، وأما قوله (وإذ قال موسى لأخيه هرون) قرئ (هرون) بالنصب وما قرئ البتة بالضم فما الفرق ؟ قلت القراءة بالضم محمولة على النداء والنداء بالاسم استخفاف بالمنادى . وذلك لا يتقصد إبراهيم عليه السلام لأنه كان مصرا على كفره لحسن أن يخاطب بالنظرة زجراله عن ذلك القبيح ، وأما قصة موسى عليه السلام فقد كان موسى عليه السلام يستخلف هرون على قومه فما كان الاستخفاف لا تقا بذلك الموضوع ، فلا جرم ما كانت القراءة بالضم جائزة .

(المسألة السادسة) اختلف الناس في تفسير لفظ «الاله» والأصح أنه هو المعبود ، وهذه الآية تدل على هذا القول لأنهم ما أثبتوا للأصنام إلا كونها معبودة ، ولاجل هذا قال إبراهيم لأبيه : (أستخذ أصناما آلهة) وذلك يدل على أن تفسير لفظ «الاله» هو المعبود .

وَكَذَلِكَ نُرَىٰ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ

الموقنين ﴿٧٥﴾

(المسألة السابعة) اشتمل كلام إبراهيم عليه السلام في هذه الآية على ذكر الحجّة العقلية على فساد قول عبدة الأصنام من وجهين: الأول: أن قوله (أتخذ أصناماً آلهة) يدل على أنهم كانوا يقولون بكثرة الآلهة؛ إلا أن القول بكثرة الآلهة باطل بالدليل العقلي الذي فهم من قوله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) والثاني: أن هذه الأصنام لو حصلت لها قدرة على الخير والشر لكان الصنم الواحد كافياً، فلما لم يكن الواحد كافياً دل ذلك على أنها وإن كثرت فلا نفع فيها البتة.

(المسألة الثامنة) احتج بعضهم بهذه الآية على أن وجوب معرفة الله تعالى ووجوب الاشتغال بشكره معلوم بالعقل لا بالسمع. قال لأن إبراهيم عليه السلام حكم عليهم بالضلال، ولولا الوجوب العقلي لما حكم عليهم بالضلال. لأن ذلك المذهب كان متقدماً على دعوة إبراهيم. ولقائل أن يقول: إنه كان ضلالاً بحكم شرع الأنبياء الذين كانوا متقدمين على إبراهيم عليه السلام.

قوله تعالى ﴿وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين﴾

فيه مسائل:

(المسألة الأولى) «الكاف» في كذلك للتشبيه، وذلك إشارة إلى غائب جرى ذكره والمذكور هنا فيما قبل هو أنه عليه السلام استقبح عبادة الأصنام، وهو قوله (إني أراك وقوهك في ضلال مبين) والمعنى: ومثل ما أريناه من قبح عبادة الأصنام نرى ملكوت السموات والأرض. وههنا دقيقة عقلية، وهي أن نور جلال الله تعالى لا يمتنع غير منقطع ولا زائل البتة، والأرواح البشرية لا تصير محرومة عن تلك الأنوار إلا لأجل حجاب، وذلك الحجاب ليس إلا الاشتغال بغير الله تعالى، فإذا كان الأمر كذلك فبقدر ما يزول ذلك الحجاب يحصل هذا التجلي فقوله إبراهيم عليه السلام (أتخذ أصناماً آلهة) إشارة إلى تقيح الاشتغال بعبادة غير الله تعالى، لأن كل ماسوى الله فهو حجاب عن الله تعالى، فلما زال ذلك الحجاب لاجرم تجلّى له ملكوت السموات بالتمام، فقوله (وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات) معناه: وبعد زوال الاشتغال بغير الله حصل له نور تجلّى جلال الله تعالى، فكان قوله (وكذلك) منشأ لهذه الفائدة الشريفة الروحانية.

(المسألة الثانية) لقائل أن يقول هذه الآراء قد حصلت فيما تقدم من الزمان، فكان الأولى

أن يقال: وكذلك أرىنا إبراهيم ملكوت السموات والأرض، فلم عدل عن هذه اللفظة إلى قوله (وكذلك نرى)

قلنا: الجواب عنه من وجوده: الأول: أن يكون تقدير الآية، وكذلك كنا نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض، فيكون هذا على سبيل الحكاية عن الماضي. والمعنى أنه تعالى لما حكى عنه أنه شافه أباه الكلام الحشن تعصبا للدين الحق فكأنه قيل: وكيف بلغ إبراهيم هذا المبلغ العظيم في قوة الدين، فأجيب بأنا كنا نرى ملكوت السموات والأرض من وقت طفولته لأجل أن يصير من الموقنين زمان بلوغه.

(الوجه الثاني في الجواب) وهو أعلى وأشرف مما تقدم، وهو أنا نقول: إنه ليس المقصود من إراءة الله إبراهيم ملكوت السموات والأرض هو مجرد أن يرى إبراهيم هذا الملكوت، بل المقصود أن يراها فيتوسل بها إلى معرفة جلال الله تعالى وقده وعلوه وعظمته. ومعلوم أن مخلوقات الله وإن كانت متناهية في الذوات وفي الصفات، إلا أن جهات دلالاتها على الذوات والصفات غير متناهية. وسمعت الشيخ الإمام الوالد عمر ضياء الدين رحمه الله تعالى قال: سمعت الشيخ أبا القاسم الأنصاري يقول: سمعت إمام الحرمين يقول: معلومات الله تعالى غير متناهية، ومعلوماته في كل واحد من تلك المعلومات أيضا غير متناهية، وذلك لأن الجوهر الفرد يمكن وقوعه في أحياز لا نهاية لها على البديل، ويمكن اتصافه بصفات لا نهاية لها على البديل، وكل تلك الأحوال التقديرية دالة على حكمة الله تعالى وقدرته أيضا، وإذا كان الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزأ كذلك: فكيف القول في كل ملكوت الله تعالى، فثبت أن دلالة ملك الله تعالى، وملكوته على نعوت جلاله وسمات عظمته وعزته غير متناهية، وحصول المعلومات التي لا نهاية لها دفعة واحدة في عقول الخلق محال، فأذن لا طريق إلى تحصيل تلك المعارف إلا بأن يحصل بعضها عقيب البعض لا إلى نهاية ولا إلى آخر في المستقبل، فلهذا السبب والله أعلم لم يقل: وكذلك أرىنا ملكوت السموات والأرض، بل قال (وكذلك نرى إبراهيم ملكوت والأرض) وهذا هو المراد من قول المحققين السفر إلى الله له نهاية، وأما السفر في الله فانه لا نهاية له والله أعلم.

(المسألة الثالثة) (المللكوت) هو الملك، و«الناء» للبالغة كالرغبوت من الرغبة والرهبوت من الرهبة.

واعلم أن في تفسير هذه الآراء قولين: الأول: أن الله أراه الملكوت بالعين، قالوا إن الله تعالى شق له السموات حتى رأى العرش والكرسي وإلى حيث ينتهي إليه فوقية العالم الجسماني،

وشق له الأرض إلى حيث يمتد إلى السطح الآخر من العالم الجسماني ، ورأى مافى السموات من العجائب والبدائع ، ورأى مافى باطن الأرض من العجائب والبدائع . وعن ابن عباس أنه قال : لما أسرى إبراهيم إلى السماء ورأى مافى السموات وما فى الأرض فأبصر عبداً على فاحشة فدعا عليه وعلى آخر بالهلاك ، فقال الله تعالى له : كف عن عبادى فهم بين حالين إما أن أجعل منهم ذرية طيبة أو يتوبون فأغفر لهم أو النار من ورائهم ، وطعن القاضى فى هذه الرواية من وجوه : الأول : أن أهل السماء هم الملائكة المقربون وهم لا يعصون الله ، فلا يليق أن يقال : إنه لم يرفع إلى السماء أبصر عبداً على فاحشة . الثانى : أن الأنبياء لا يدعون بهلاك المذنب إلا عن أمر الله تعالى ، وإذا أذن الله تعالى فيه لم يجز أن يمنعه من إجابة دعائه . الثالث : أن ذلك الدعاء إما أن يكون صواباً أو خطأ ، فإن كان صواباً فلم رده فى المرة الثانية ، وإن كان خطأ فلم قبله فى المرة الأولى . ثم قال : وأخبار الأحاد إذا وردت على خلاف دلائل العقول وجب التوقف فيها .

(والقول الثانى) أن هذه الآراء كانت بعين البصيرة والعقل ، لا بالبصر الظاهر والحس الظاهر . واحتج القائلون بهذا القول بوجوه :

(الحجة الأولى) أن ملكوت السموات عبارة عن ملك السماء ، والملك عبارة عن القدرة ، وقدرة الله لا ترى ، وإنما تعرف بالعقل ، وهذا كلام قاطع ، إلا أن يقال المراد بملكوت السموات والأرض نفس السموات والأرض ، إلا أن على هذا التقدير يصح لفظ الملكوت ولا يحصل منه فائدة .

(والحجة الثانية) أنه تعالى ذكر هذه الآراء فى أول الآية على سبيل الإجمال وهو قوله (وكذلك نرى إبراهيم) ثم فسرها بعد ذلك بقوله (فلما جن عليه الليل رأى كوكباً) فجزى ذكر هذا الاستدلال كالشرح والتفسير لتلك الآراء فوجب أن يقال إن تلك الآراء كانت عبارة عن هذا الاستدلال .

(والحجة الثالثة) أنه تعالى قال فى آخر الآية (وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه) والرؤية بالعين لا تصير حجة على قومه لأنهم كانوا غائبين عنها وكانوا يكذبون إبراهيم فيها وما كان يجوز لهم تصديق إبراهيم فى تلك الدعوى إلا بدليل منفصل ومعجزة باهرة ، وإنما كانت الحجة التى أوردها إبراهيم على قومه فى الاستدلال بالنجوم من الطريق الذى نطق به القرآن . فإن تلك الأدلة كانت ظاهرة لهم كما أنها كانت ظاهرة لإبراهيم .

(والحجة الرابعة) أن إرادة جميع العالم تفيد العلم الضرورى بأن للعالم إلهاً قادراً على كل

الممكنات . ومثل هذه الحالة لا يحصل للانسان بسببها استحقاق المدح والتعظيم . ألا ترى أن الكفار في الآخرة يعرفون الله تعالى بالضرورة وليس لهم في تلك المعرفة مدح ولا ثواب . وأما الاستدلال بصفات مخلوقات على وجود الصانع وقدرته وحكمته فذاك هو الذي يفيد المدح والتعظيم .

(والحجة الخامسة) أنه تعالى كما قال في حق إبراهيم عليه السلام (وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض فكذلك قال في حق هذه الأمة (سئبرهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم) فكما كانت هذه الآراء بالبصيرة الباطنة لا بالبصر الظاهر فكذلك في حق إبراهيم لا يبعد أن يكون الأمر كذلك .

(الحجة السادسة) أنه عليه السلام لما تم الاستدلال بالنجم والقمر والشمس قال بعده (إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض) فحكم على السموات والأرض بكونها مخلوقة لأجل الدليل الذي ذكره في النجم والقمر والشمس . وذلك الدليل لولم يكن عاما في كل السموات والأرض لكان الحكم العام باءا على دليل خاص وأنه خطأ . فثبت أن ذلك الدليل كان عاما فكان ذكر النجم والقمر والشمس كمثال لآراء الملكوت . فوجب أن يكون المراد من آراء الملكوت تعريف كيفية دلالتها بحسب تغيرها وإمكانها وحدوثها على وجود الإله العالم القادر الحكيم فتكون هذه الآراء بالقلب لا بالعين .

(الحجة السابعة) أن اليقين عبارة عن العلم المستفاد بالتأمل إذا كان مسبوqa بالشك وقوله تعالى (وليكون من الموقنين) كالغرض من تلك الآراء فيصير تقدير الآية نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض لأجل أن يصير من الموقنين . فلما كان اليقين هو العلم المستفاد من الدليل ، وجب أن تكون تلك الآراء عبارة عن الاستدلال .

(الحجة الثامنة) أن جميع مخلوقات الله تعالى دالة على وجود الصانع وقدرته باعتبار واحد وهو أنها محدثة ممكنة وكل محدث ممكن فهو محتاج إلى الصانع . وإذا عرف الانسان هذا الوجه الواحد فقد كفاه ذلك في الاستدلال على الصانع . وكأنه بمعرفة هاتين المقدمتين قد طالع جميع الملكوت بعين عقله وسمع بأذن عقله شهادتها بالاحتياج والافتقار وهذه الرؤية رؤية باقية غير زائلة البتة . ثم إنها غير شاغلة عن الله تعالى بل هي شاغلة للقلب والروح بالله . أما رؤية العين فالانسان لا يمكنه أن يرى بالعين أشياء كثيرة دفعة واحدة على سبيل الكمال . ألا ترى أن من نظر إلى صحيفة مكتوبة فانه لا يرى من تلك الصحيفة رؤية كاملة تامة إلا حرفا واحداً فان حدق نظره إلى حرف آخر وشغل بصره به صار محروماً عن إدراك الحرف الأول ، أو عن إبطاره . فثبت أن رؤية الأشياء

الكثيرة دفعة واحدة غير ممكنة . وبتقدير أن تكون ممكنة هي غير باقية وبتقدير أن تكون باقية هي شاغلة عن الله تعالى . ألا ترى أنه تعالى مدح محمداً عليه الصلاة والسلام في ترك هذه الرؤية فقال (ما زاغ البصر وما طغى) فثبت بجملة هذه الدلائل أن تلك الآراء كانت إرادة بحسب بصيرة العقل ، لا بحسب البصر الظاهر .

فان قيل : فرؤية القلب على هذا التفسير حاصلة لجميع الموحدين فأى فضيلة تحصل لإبراهيم بسببها قلنا : جميع الموحدين وإن كانوا يعرفون أصل هذا الدليل إلا أن الاطلاع على آثار حكمة الله تعالى في كل واحد من مخلوقات هذا العالم بحسب أجناسها وأنواعها وأصنافها وأشخاصها وأحوالها مما لا يحصل إلا للأكابر من الأنبياء عليهم السلام . ولهذا المعنى كان رسولنا عليه الصلاة والسلام يقول في دعائه «اللهم أرنا الأشياء كما هي» فزال هذا الاشكال . والله أعلم .

(المسألة الرابعة) اختلفوا في «الواو» في قوله (وليكون من الموقنين) وذكر وافية وجوها : الأول : الواو زائدة والتقدير : نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض ليستدل بها ليكون من الموقنين . الثاني : أن يكون هذا كلاماً مستأنفاً لبيان علة الآراء والتقدير وليكون من الموقنين نزيه ملكوت السموات والأرض . الثالث : أن الآراء قد تحصل وتصير سبباً لمزيد الضلال كما في حق فرعون قال تعالى (ولقد أريناه آياتنا كلها فكذب وأبى) وقد تصير سبباً لمزيد الهداية واليقين . فلما احتملت الآراء هذين الاحتمالين قال تعالى في حق إبراهيم عليه السلام : إنا أريناه هذه الآيات ليراهن ولاجل أن يكون من الموقنين لامن الجاحدين والله أعلم .

(المسألة الخامسة) اليقين عبارة عن علم يحصل بعد زوال الشبهة بسبب التأمل ولهذا المعنى لا يوصف علم الله تعالى بكونه يقيناً لأن علمه غير مسبوق بالشبهة وغير مستفاد من الفكر والتأمل . واعلم أن الانسان في أول ما يستدل فانه لا ينفك قلبه عن شك وشبهة من بعض الوجوه فاذا كثرت الدلائل وتوافقت وتطابقت صارت سبباً لحصول اليقين وذلك لوجوه : الأول : أنه يحصل لكل واحد من تلك الدلائل نوع تأثير وقوة فلا تزال القوة تتزايد حتى نقتفى إلى الجزم . الثاني : أن كثرة الأفعال سبب لحصول الملكة فكثرة الاستدلال بالدلائل المختلفة على المدلول الواحد جار مجرى تكرار الدرس الواحد ، فكما أن كثرة التكرار تقيده الحفظ المتأكد الذي لا يزول عن القلب ، فكذا ههنا . الثالث : أن القلب عند الاستدلال كان مظلماً جاداً فاذا حصل فيه الاعتقاد المستفاد من الدليل الأول امتزج نور ذلك الاستدلال بظلمة سائر الصفات الحاصلة في القلب ، فحصل فيه حالة شبيهة بالحالة الممتزجة من النور والظلمة ، فاذا حصل الاستدلال

فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أَحِبُّ
 الْآفَلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لئن لم يَهْدِنِي
 رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي
 هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّي وَجَّهْتُ
 وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾

الثاني، اترج نوره بالحالة الأولى، فيصير الاشراق واللمعان آتم. وكما أن الشمس إذا قربت من
 المشرق ظهر نورها في أول الأمر وهو الصبح. فكذلك الاستدلال الأول يكون كالصبح، ثم
 كما أن الصبح لا يزال يتزايد بسبب تزايد قرب الشمس من سمت الرأس، فاذا وصلت إلى سمت
 الرأس حصل النور التام، فكذلك العبد كلما كان تدبره في مراتب مخلوقات الله تعالى أكثر كان
 شروق نور المعرفة والتوحيد أجلى. الا ان الفرق بين شمس العلم وبين شمس العالم أن شمس العالم
 الجسماني لها في الارتفاع والتصاعد حد معين لا يمكن أن يزداد عليه في الصعود، وأما شمس المعرفة
 والعقل والتوحيد، فلا نهاية لتصاعدها ولا غاية لازديادها فقوله (وكذلك نرى إبراهيم ملكوت
 السموات والأرض) إشارة إلى مراتب الدلائل والبيئات، وقوله (وليكون من الموقنين) إشارة
 إلى درجات أنوار التجلي وشروق شمس المعرفة والتوحيد. والله أعلم

قوله تعالى ﴿فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين فلما
 رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدي ربي لأكونن من القوم الضالين فلما رأى
 الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم اني بريء مما تشركون اني وجهت
 وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا وما أنا من المشركين﴾

في هذه الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال صاحب الكشاف (فلما جن عليه الليل) عطف على قوله (قال إبراهيم

لأيه أزر) وقوله (وكذلك نرى) جملة وقعت اعتراضا بين المعطوف والمعطوف عايه

﴿المسألة الثانية﴾ قال الواحدى رحمه الله : يقال جن عليه الليل وأجنه الليل . ويقال : لكل

ما سترته جن وأجن ، ويقال أيضا جنه الليل ، ولكن الاختيار جن عليه الليل ، وأجنه الليل . هذا قول جميع أهل اللغة ، ومعنى (جن) ستر ومنه الجنة والجن والجنون والجنان والجنين والمجن والمجنن والمجن ، وهو المقبور . والمجنة كل هذا يعود أصله إلى الستر والاستتار ، وقال بعض النحويين (جن عليه الليل) إذا أظلم عليه الليل . ولهذا دخلت «على» عليه كما تقول في أظلم . فلما جنه فستره من غير تضمين معنى (أظلم)

(المسألة الثالثة) اعلم أن أكثر المفسرين ذكروا أن ملك ذلك الزمان رأى رؤيا وعبرها المعبرون بأنه يولد غلام ينازعه في ملكه ، فأمر ذلك الملك بذيبح كل غلام يولد ، فحبلت أم إبراهيم به وما أظهرت حبلها للناس ، فلما جاءها الطلق ذهبت إلى كهف في جبل ووضعت إبراهيم وسدت الباب بحجر ، فجاء جبريل عليه السلام ووضع أصبعه في فمه فحسه فخرج منه رزقه وكان يتعمده جبريل عليه السلام ، فكانت الأم تأتيه أحيانا وترضعه وبقى على هذه الصفة حتى كبر وعقل وعرف أنه ربا ، فسأل الأم فقال لها : من ربي ؟ فقالت أنا ، فقال : ومن ربك ؟ قالت أبوك ، فقال للأب : ومن ربك ؟ فقال : ملك البلد . فعرف إبراهيم عليه السلام جهلهما بربهما فنظر من باب ذلك الغار ليرى شيئا يستدل به على وجود الرب سبحانه فرأى النجم الذي هو أضوأ النجوم في السماء . فقال : هذا ربي إلى آخر القصة . ثم القائلون بهذا القول اختلفوا ، فمنهم من قال : ان هذا كان بعد البلوغ وجريان قلم التكليف عليه ، ومنهم من قال : ان هذا كان قبل البلوغ . واتفق أكثر المحققين على فساد القول الأول واحتجوا عليه بوجوه :

(الحجة الأولى) أن القول بربوبية النجم كفر بالاجماع والكفر غير جائز بالاجماع على الأنبياء .

(الحجة الثانية) أن إبراهيم عليه السلام كان قد عرف ربه قبل هذه الواقعة بالدليل . والدليل على صحة ما ذكرناه أنه تعالى أخبر عنه أنه قال قبل هذه الواقعة لأبيه آزر (أتخذ أصناما آلهة إني أراك وقومك في ضلال مبين)

(الحجة الثالثة) أنه تعالى حكى عنه أنه دعا أباه إلى التوحيد وترك عبادة الأصنام بالرفق حيث قال (يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا) وحكى في هذا الموضع أنه دعا أباه إلى التوحيد وترك عبادة الأصنام بالكلام الحشن واللفظ الموحش . ومن المعلوم أن من دعا غيره إلى الله تعالى فانه يقدم الرفق على العنف واللين على الغلظ ولا يخوض في التعنيف والتغليظ إلا بعد المدة المديدة واليأس التام . فدل هذا على أن هذه الواقعة انما وقعت بعد أن دعا أباه إلى التوحيد

مرارا وأطوارا ، ولا شك أنه إنما اشتغل بدعوة أبيه بعد فراغه من مهم نفسه . فثبت أن هذه الواقعة إنما وقعت بعد أن عرف الله بمدة

﴿الحجة الرابعة﴾ أن هذه الواقعة إنما وقعت بعد أن أراه الله ملكوت السموات والأرض حتى رأى من فوق العرش والكرسي وما تحتهما إلى ما تحت الثرى ، ومن كان منصبه في الدين كذلك ، وعله بالله كذلك ، كيف يليق به أن يعتقد الهية الكواكب ؟

﴿الحجة الخامسة﴾ أن دلائل الحدوث في الأفلاك ظاهرة من خمسة عشر وجهاً وأكثر ومع هذه الوجوه الظاهرة كيف يليق بأقل العقلاء نصيباً من العقل والفهم أن يقول بربوبية الكواكب فضلاً عن أعقل العقلاء وأعلم العلماء ؟

﴿الحجة السادسة﴾ أنه تعالى قال في صفة إبراهيم عليه السلام (إذ جاء ربه بقلب سليم) وأقل مراتب القلب السليم أن يكون سليماً عن الكفر ، وأيضاً مدحه فقال (ولقد آتينا إبراهيم رشده من قبل وكنا به عالمين) أي آتيناه رشده من قبل من أول زمان الفكرة . وقوله (وكنا به عالمين) أي بطهارته وكاله ونظيره قوله تعالى (الله أعلم حيث يجعل رسالاته)

﴿الحجة السابعة﴾ قوله (وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين) أي وليكون بسبب تلك الآراء من الموقنين

ثم قال بعده ﴿فلما جن عليه الليل﴾ والفاء تقتضى الترتيب ، فثبت أن هذه الواقعة إنما وقعت بعد أن صار إبراهيم من الموقنين العارفين بربه

﴿الحجة الثامنة﴾ أن هذه الواقعة إنما حصلت بسبب مناظرة إبراهيم عليه السلام مع قومه ، والدليل عليه أنه تعالى لما ذكر هذه القصة قال (وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه) ولم يقل على نفسه ، فعلم أن هذه المباحثة إنما جرت مع قومه لاجل أن يرشدهم إلى الإيمان والتوحيد . لا لاجل أن إبراهيم كان يطلب الدين والمعرفة لنفسه

﴿الحجة التاسعة﴾ أن القوم يقولون إن إبراهيم عليه السلام إنما اشتغل بالنظر في الكواكب والقمر والشمس حال ما كان في الغار ، وهذا باطل . لأنه لو كان الأمر كذلك ، فكيف يقول (يا قوم انى برى مما تشركون) مع أنه ما كان في الغار لا قوم ولا ضم

﴿الحجة العاشرة﴾ قال تعالى (وحاجه قومه قال أتحاجرنى فى الله) وكيف يحاجرونه وهم بعد مارأوه وهو مارآهم ، وهذا يدل على أنه عليه السلام إنما اشتغل بالنظر في الكواكب والقمر والشمس بعد أن خالط قومه ورآهم يعبدون الأصنام ودعوه الى عبادتها فذكر قوله (لا أحب الأفلين) ردا عليهم وتنبها لهم على فساد قولهم .

(الحجة الحادية عشر) أنه تعالى حكى عنه أنه قال للقوم (وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله) وهذا يدل على أن القوم كانوا خوفوه بالأصنام، كما حكى عن قوم هود عليه السلام أنهم قالوا له (إن تقول إلا اعتراضك بعض آهتنا بسوء) ومعلوم أن هذا الكلام لا يليق بالغار (الحجة الثانية عشرة) أن تلك الليلة كانت مسبوقه بالنهار، ولا شك أن الشمس كانت طالعة في اليوم المتقدم، ثم غربت، فكان ينبغي أن يستدل بغروبها السابق على أنها لا تصلح للآلهية، وإذا بطل بهذا الدليل صلاحية الشمس للآلهية بطل ذلك أيضا في القمر والكوكب بطريق الأولى هذا إذا قلنا: إن هذه الواقعة كان المقصود منها تحصيل المعرفة لنفسه. أما إذا قلنا المقصود منها الزام القوم والجاؤم، فهذا السؤال غير وارد لأنه يمكن أن يقال أنه إنما اتفقت مكلته مع القوم حال طلوع ذلك النجم، ثم امتدت المناظرة إلى أن طلع القمر وطلعت الشمس بعده وعلى هذا التقدير، فالسؤال غير وارد، فثبت بهذه الدلائل الظاهرة أنه لا يجوز أن يقال إن إبراهيم عليه السلام قال على سبيل الجزم: هذا ربي. وإذا بطل هذا بقى ههنا احتمالان: الأول: أن يقال هذا كلام إبراهيم عليه السلام بعد البلوغ ولكن ليس الغرض منه اثبات ربوبية الكوكب بل الغرض منه أحد أمور سبعة. الأول: أن يقال إن إبراهيم عليه السلام لم يقل هذا ربي. على سبيل الاخبار، بل الغرض منه أنه كان يناظر عبدة الكوكب وكان مذهبهم أن الكوكب ربهم وآلههم، فذكر إبراهيم عليه السلام ذلك القول الذي قاله بلفظهم وعبارتهم حتى يرجع إليه فيطله، ومثاله: أن الواحد منا إذا ناظر من يقول بقدم الجسم، فيقول: الجسم قديم؟ فإذا كان كذلك، فلم نراه ونشاهده مر كبا متغيرا؟ فهو إنما قال الجسم قديم إعادة لكلام الخصم حتى يلزم المحال عليه، فكذا ههنا قال (هذا ربي) والمقصود منه حكاية قول الخصم، ثم ذكر عقبيه ما يدل على فسادة وهو قوله (لا أحب الآفلين) وهذا الوجه هو المتعمد في الجواب، والدليل عليه: أنه تعالى دل في أول الآية على هذه المناظرة بقوله تعالى (وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه)

(والوجه الثاني في التأويل) أن تقول قوله (هذا ربي) معناه هذا ربي في زعمكم واعتقادكم ونظيره أن يقول الموحد للجسم على سبيل الاستهزاء: أن إلهه جسم محدود أي في زعمه واعتقاده قال تعالى (وانظر إلى الهك الذي ظلت عليه عاكفا) وقال تعالى (ويوم يناديهم فيقول أين شركائي) وكان صلوات الله عليه يقول: يا إله الآلهة. والمراد أنه تعالى إله الآلهة في زعمهم وقال (ذق إنك أنت العزيز الكريم) أي عند نفسك.

(والوجه الثالث في الجواب) أن المراد منه الاستفهام على سبيل الإنكار إلا أنه أسقط

حرف الاستفهام استغناء عنه لدلالة الكلام عليه .

(والوجه الرابع) أن يكون القول مضمرا فيه ، والتقدير : قال يقولون هذا ربى . واضرار القول كثير ، كقوله تعالى (وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت واسماعيل ربنا) أى يقولون ربنا وقوله (والذين اتخذوا من دونه أولياء مانعدهم إلى ليقربونا إلى الله زلنى) أى يقولون مانعدهم ، فكذا ههنا التقدير : ان إبراهيم عليه السلام قال لقومه : يقولون هذا ربى . أى هذا هو الذى يدبرنى ويربىنى .

(والوجه الخامس) أن يكون إبراهيم ذكر هذا الكلام على سبيل الاستهزاء كما يقال للدليل ساد قوما هذا سيدكم على سبيل الاستهزاء .

(الوجه السادس) أنه صلى الله عليه وسلم أراد أن يبطل قولهم بربوبية الكواكب إلا أنه عليه السلام كان قد عرف من تقليدهم لأسلافهم وبعد طباعهم عن قبول الدلائل أنه لو صرح بالدعوة إلى الله تعالى لم يقبلوه ولم يلتفتوا إليه ، فقال إلى طريق به يستدرجهم إلى استماع الحجة . وذلك بأن ذكر كلاما يوم كونه مساعدا لهم على مذهبهم بربوبية الكواكب مع أن قلبه صلوات الله عليه كان مطمئناً بالإيمان ، ومقصوده من ذلك أن يتمكن من ذكر الدليل على إبطاله وإفساده وأن يقبلوا قوله . وتمام التقرير أنه لما يجد إلى الدعوة طريقا سوى هذا الطريق ، وكان عليه السلام مأمورا بالدعوة إلى الله كان بمنزلة المكروه على كلمة الكفر ، ومعلوم أن عند الكراه يجوز اجراء كلمة الكفر على اللسان قال تعالى (إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان) فإذا جاز ذكر كلمة الكفر لمصلحة بقاء شخص واحد فبأن يجوز اظهار كلمة الكفر لتخليص عالم من العقلاء عن الكفر والعقاب المؤبد كان ذلك أولى ، وأيضا المكروه على ترك الصلاة لو صلى حتى قتل استحق الأجر العظيم ، ثم إذا جاء وقت القتال مع الكفار وعلم أنه لو اشتغل بالصلاة انهزم عسكر الاسلام فههنا يجب عليه ترك الصلاة والاشتغال بالقتال . حتى لو صلى وترك القتال أثم ولو ترك الصلاة وقاتل استحق الثواب ، بل نقول : أن من كان فى الصلاة فرأى طفلا أو أعمى أشرف على غرق أو حرق وجب عليه قطع الصلاة لا تقا ذلك الطفل أو ذلك الأعمى عن ذلك البلاء . فكذا ههنا أن إبراهيم عليه السلام تكلم بهذه الكلمة ليظهر من نفسه موافقة القوم حتى إذا أورد عليهم الدليل المبطل لقولهم كان قبولهم لذلك الدليل أثم وانتفاعهم باستماعه أكمل ، وبما يقوى هذا الوجه : أنه تعالى حكى عنه مثل هذا الطريق فى موضع آخر وهو قوله (فنظر نظرة فى النجوم فقال إني سقيم فتولوا عنه مدبرين) وذلك لأنهم كانوا يتدلون بعلم النجم على حصول الحوادث المستقبلية فوافقهم إبراهيم

على هذا الطريق في الظاهر مع أنه كان بريئاً عنه في الباطن ، ومقصوده أن يتوسل بهذا الطريق إلى كسر الاصنام ، فإذا جازت الموافقة في الظاهر ههنا . مع أنه كان بريئاً عنه في الباطن ، فلم لا يجوز أن يكون في مسئلتنا كذلك ؟ وأيضا المتكلمون قالوا : أنه يصح من الله تعالى اظهار خوارق العادات على يد من يدعى الالهية لأن صورة هذا المدعى وشكله يدل على كذبه فلا يحصل فيه التلبس بسبب ظهور تلك الخوارق على يده ، ولكن لا يجوز اظهارها على يد من يدعى النبوة لأنه يوجب التلبس فكذاهها . وقوله (هذا ربى) لا يوجب الضلال ، لأن دلائل بطلانه جلية وفي اظهاره هذه الكلمة منفعة عظيمة وهي استدراجهم لقبول الدليل فكان جائزاً والله أعلم .

(الوجه السابع) أن القوم لما دعوه إلى عبادة النجوم فكانوا في تلك المناظرة إلى أن طلع النجم الدرى فقال إبراهيم عليه السلام (هذا ربى) أى هذا هو الرب الذى تدعوننى اليه ثم سكت زمانا حتى أفل ثم قال (لأحب الآفلين) فهذا تمام تقرير هذه الأجوبة على الاحتمال الأول وهو أنه صلوات الله عليه ذكر هذا الكلام بعد البلوغ .

(أما الاحتمال الثانى) وهو أنه ذكره قبل البلوغ وعند القرب منه فتقريره أنه تعالى كان قد خص إبراهيم بالعقل الكامل والقريحة الصافية ، فخطر بباله قبل بلوغه إثبات الصانع سبحانه فتفكر فرأى النجم ، فقال (هذا ربى) فلما شاهد حركته قال (لأحب الآفلين) ثم إنه تعالى أكمل بلوغه في أثناء هذا البحث فقال في الحال (إنى برىء مما تشركون) فهذا الاحتمال لأبأس به ، وإن كان الاحتمال الأول أولى بالقبول لما ذكرنا من الدلائل الكثيرة ، على أن هذه المناظرة إنما جرت لإبراهيم عليه السلام وقت اشتغاله بدعوة القوم إلى التوحيد والله أعلم .

(المسألة الرابعة) قرأ أبو عمرو . وورش عن نافع (ربى) بفتح الراء وكسر الهمزة حيث كان ، وقرأ ابن عامر وحزمة والكسائى بكسرهما فاذا كان بعد الألف كاف أو هاء نحو : رآك ورآها فخيند بكسرها حمزة والكسائى ويفتحها ابن عامر . وروى يحيى عن أبى بكر عن عاصم مثل حمزة والكسائى فاذا تائه ألف وصل نحو : رأى الشمس ، ورأى القمر . فان حمزة ويحيى عن أبى بكر ونصر عن الكسائى يكسرون الراء ويفتحون الهمزة والباقون يقرؤون جميع ذلك بفتح الراء والهمزة ، وانفقوا في رأوك ، ورأوه أنه بالفتح . قال الواحدى : أما من فتح الراء والهمزة فعلة واضحة وهى ترك الألف على الأصل نحو : رعى ورعى . وأما من فتح الراء وكسر الهمزة فانه أمال الهمزة نحو الكسر لببيل الألف التى فى رأى نحو الباء وترك الراء مفتوحة على الأصل . وأما من كسرهما جميعاً فلأجل أن تصير حركة الراء مشابهة لحركة الهمزة ، والواحدى طول فى هذا الباب فى كتاب البسيط فليرجع اليه . والله أعلم .

(المسألة الخامسة) قصة التي ذكرناها من أن إبراهيم عليه السلام ولد في الغار وتركته أمه وكان جبريل عليه السلام يريه كل ذلك محملاً في الجملة . وقال القاضي : كل ما يجري مجرى المعجزات فانه لا يجوز لأن تقديم المعجز على وقت الدعوى غير جائز عندهم ، وهذا هو المسمى بالارهاص إلا إذا حضر في ذلك الزمان رسول من الله فتجعل تلك الخوارق معجزة لذلك النبي . وأما عند أصحابنا فالارهاص جائز فزال الشبهة والله أعلم .

(المسألة السادسة) أن إبراهيم عليه السلام استدل بأفول الكوكب على أنه لا يجوز أن يكون رباً له وخالفه . ويجب علينا ههنا أن نبحث عن أمرين : أحدهما : أن الأفول ماهو ؟ والثاني : أن الأفول كيف يدل على عدم ربوبية الكوكب ؟ فنقول : الأفول عبارة عن غيبوبة الشيء بعد ظهوره .

وإذا عرفت هذا فلسائل أن يسأل ، فيقول : الأفول إنما يدل على الحدوث من حيث أنه حركة وعلى هذا التقدير ، فيكون الطلوع أيضاً دليلاً على الحدوث ، فلم ترك إبراهيم عليه السلام الاستدلال على حدوثها بالطلوع وعول في إثبات هذا المطلوب على الأفول ؟

والجواب : لاشك أن الطلوع والغروب يشتركان في الدلالة على الحدوث إلا أن الدليل الذي يحتاج به الانبياء في معرض دعوة الخلق كلهم إلى الله لا بد وأن يكون ظاهراً جلياً بحيث يشترك في فهمه الذكي والغبي والعاقل . ودلالة الحركة على الحدوث وإن كانت يقينية إلا أنها دقيقة لا يعرفها إلا الافاضل من الخلق . أما دلالة الأفول فانها دلالة ظاهرة يعرفها كل أحد ، فان الكوكب يزول سلطانه وقت الأفول فكانت دلالة الأفول على هذا المقصود أتم . وأيضاً قال بعض المحققين : الهوى في خطرة الامكان أفول ، وأحسن الكلام ما يحصل فيه حصة الخواص وحصة الاوساط وحصة العوام ، فالخواص يفهمون من الافول الامكان ، وكل يمكن محتاج ، والمحتاج : لا يكون مقطوع الحاجة ، فلا بد من الانتهاء إلى من يكون منزلها عن الامكان حتى تنقطع الحاجات بسبب وجوده كما قال (وأن إلى ربك المنتهى) وأما الاوساط فانهم يفهمون من الافول مطلق الحركة ، فكل متحرك محدث ، وكل محدث فهو محتاج إلى القديم القادر . فلا يكون الآفل إلها بل الاله هو الذي احتاج اليه ذلك الآفل . وأما العوام فانهم يفهمون من الافول الغروب وهم يشاهدون أن كل كوكب يقرب من الافول والغروب فانه يزول نوره ويتقص ضوءه ويذهب سلطانه ويصير كالمعزول ومن يكون كذلك لا يصلح للالهية . فهذه الكلمة الواحدة أعنى قوله (لا أحب الآفلين) كلمة مشتملة على نصيب المقرين وأصحاب اليمين وأصحاب الشمال ، فكانت أكمل الدلائل وأفضل البراهين

وفيه دققة أخرى : وهو أنه عليه السلام إنما كان يناظرهم وهم كانوا منجمين . ومذهب أهل النجوم أن الكوكب إذا كان في الربع الشرقي ويكون صاعدا إلى وسط السماء كان قويا عظيم التأثير . أما إذا كان غربيا وقرىبامن الافول فانه يكون ضعيف التأثير قليل القوة . فنبه بهذه الدققة على أن الاله هو الذي لا تتغير قدرته إلى العجز وكاله إلى النقصان ، ومذهبكم أن الكوكب حال كونه في الربع الغربي ، يكون ضعيف القوة ، نافص التأثير ، عاجزا عن التدبير ، وذلك يدل على القدح في إلهيته ، فظهر على قول المنجمين أن للافول مزبدا خاصية في كونه موجبا للقدح في إلهيته والله أعلم .

(أما المقام الثاني) وهو بيان أن كون الكوكب آفلا يمنع من ربوبيته . فلقائل أيضا أن يقول : أقصى ما في الباب أن يكون أفوله دالا على حدوثه إلا أن حدوثه لا يمنع من كونه ربا لابراهيم ومعبوداله ، ألا ترى أن المنجمين وأصحاب الوسائط يقولون أن الاله الأكبر خلق الكواكب وأبدعها وأحدثها ، ثم أن هذه الكواكب تتخلق النبات والحيران في هذا العالم الأسفل ، فثبت أن أفول الكواكب وان دل على حدوثها إلا أنه لا يمنع من كونها أربابا للانسان وآلهة لهذا العالم . والجواب : لنا هنا مقامان :

(المقام الأول) أن يكون المراد من الرب والاله الموجود الذي عنده تنقطع الحاجات ، ومتى ثبت بأفول الكواكب حدوثها ، وثبت في بداهة العقول أن كل ما كان محدثا ، فانه يكون في وجوده محتاجا إلى الغير . وجب القطع باحتياج هذه الكواكب في وجودها إلى غيرها ، ومتى ثبت هذا المعنى امتنع كونها أربابا وآلهة . بمعنى أنه تنقطع الحاجات عند وجودها ، فثبت أن كونها آفلة يوجب القدح في كونها أربابا وآلهة بهذا التفسير .

(المقام الثاني) أن يكون المراد من الرب والاله . من يكون خالقا لنا وموجد الذاتات وصفاتنا . فنقول : أفول الكواكب يدل على كونها عاجزة عن الخلق والإيجاد وعلى أنه لا يجوز عبادتها وريانها من وجوه : الأول : ان أفولها يدل على حدوثها . وحدوثها يدل على اقتقرارها إلى فاعل قديم قادر ويجب أن نكون قادرة ذلك القادر أزلية . والا لاقتقرت قدرته إلى قادر آخر ، ولزم التسلسل وهو محال ، فثبت أن قدرته أزلية

وإذا ثبت هذا فنقول : الشيء الذي هو مقدور له إنما صح كونه مقدورا له باعتبار إمكانه والإمكان واحد في كل الممكنات . فثبت أن ما لأجله صار بعض الممكنات مقدورا لله تعالى فهو حاصل في كل الممكنات ، فوجب في كل الممكنات أن تكون مقدورة لله تعالى

وإذا ثبت هذا امتنع وقوع شيء من الممكنات بغيره على ما بينا صحة هذه المقامات بالدلائل اليقينية في علم الأصول

فالخصل انه ثبت بالدليل ان كون الكواكب آفة يدل على كونها محدثة ، وان كان لا يثبت هذا المعنى إلا بواسطة مقدمات كثيرة ، وأيضا فكونها في نفسها محدثة يوجب القول بامتناع كونها قادرة على الابداع والايجاد ، وان كان لا يثبت هذا المعنى إلا بواسطة مقدمات كثيرة . ودلائل القرآن إنما يذكر فيها أصول المقدمات ، فأما التفريع والتفصيل ، فذلك إنما يليق يعلم الجدل . فلما ذكر الله تعالى هاتين المقدمتين على سبيل الرمز لاجرم اكتفى بذكرهما في بيان أن الكواكب لاقدرة لها على الابداع والايجاد ، فلهذا السبب استدل ابراهيم عليه السلام بأفولها على امتناع كونها أربابا وآلهة لحوادث هذا العالم

(الوجه الثاني) ان أفول الكواكب يدل على حدوثها وحدثها يدل على افتقارها في وجودها إلى القادر المختار ، فيكون ذلك الفاعل هو الخالق للأفلاك والكواكب ، ومن كان قادرا على خلق الكواكب والأفلاك من دون واسطة أى شيء كان فبأن يكون قادرا على خلق الانسان أولى . لأن القادر على خلق الشيء الأعظم لا بد وأن يكون قادرا على خلق الشيء الاضعف ، واليه الاشارة بقوله تعالى (لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس) وبقوله (أوليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق الشيء الاكبر) فثبت بهذا الطريق أن الاله الاكبر يجب أن يكون قادرا على خلق البشر ، وعلى تدبير العالم الاسفل بدون واسطة الاجرام الفلكية وإذا كان الأمر كذلك كان الاشتغال بعبادة الاله الاكبر أولى من الاشتغال بعبادة الشمس والنجوم والقمر .

(الوجه الثالث) أنه لو صح كون بعض الكواكب موجودة وخالقة ، لبقى هذا الاحتمال في الكل . وحينئذ لا يعرف الانسان أن خالقه هذا الكوكب . أو ذلك الآخر أو مجموع الكواكب فيبقى شاكا في معرفة خالقه . أما لو عرفنا الكل وأسندنا الخلق والايجاد والتدبير الى خالق الكل فيثبتنا يمكننا معرفة الخالق والما وجد وبمكنتنا الاشتغال بعبادته وشكره ، فثبت بهذه الوجوه أن أفول الكواكب كما يدل على امتناع كونها قديمة فكذلك يدل على امتناع كونها آلهة لهذا العالم وأربابا للحيوان والانسان . والله أعلم . فهذا تمام الكلام في تقرير هذا الدليل .

فان قيل : لاشك أن تلك الليلة كانت مسبوقة بنهار وليل ، وكان أفول الكواكب والقمر والشمس حاصل في الليل السابق والنهار السابق وبهذا التقرير لا يبقى للأفول الحاصل في تلك الليلة مزيد فائدة .

والجواب أنا بينا أنه صلوات الله عليه إنما أورد هذا الدليل على الأقوام الذين كان يدعوه من عبادة النجوم إلى التوحيد . فلا يبعد أن يقال أنه عليه السلام كان جالسا مع أولئك الأقوام ليلة من الليالي وزجرهم عن عبادة الكواكب فينما هو في تقرير ذلك الكلام إذ وقع بصره على كوكب مضى . فلما أفل قال إبراهيم عليه السلام لو كان هذا الكوكب إلها لما انتقل من الصعود إلى الأفول ومن القوة إلى الضعف . ثم في أثناء ذلك الكلام طلع القمر وأفل . فأعاد عليهم ذلك الكلام ، وكذا القول في الشمس ، فهذا جملة ما يحضرنا في تقرير دليل إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه .

(المسألة السادسة) تفلسف الغزالي في بعض كتبه وحمل الكوكب على النفس الناطقة الحيوانية التي لكل كوكب ، والقمر على النفس الناطقة التي لكل فلك ، والشمس على العقل المجرد الذي لكل ذلك ، وكان أبو علي بن سينا يفسر الأفول بالامكان ، فزعم الغزالي أن المراد بأفولها امكانها في نفسها ، وزعم أن المراد من قوله (لا أحب الأفلين) أن هذه الأشياء بأسرها يمكنة الوجود لذواتها ، وكل يمكن فلا بد له من مؤثر ، ولا بد له من الانتهاء إلى واجب الوجود .

واعلم أن هذا الكلام لا بأس به . إلا أنه يبعد حمل لفظ الآية عليه ، ومن الناس من حمل الكوكب على الحس والقمر على الخيال والوهم ، والشمس على العقل ، والمراد أن هذه القوى المدركة الثلاثة قاصرة متناهية ، ومدبر العالم مستول عليها قاهر لها والله أعلم .

(المسألة السابعة) دل قوله (لا أحب الأفلين) على أحكام :

الحكم الأول

هذه الآية تدل على أنه تعالى ليس بجسم إذ لو كان جسما لكان غائبا عنا أبدا فكان أفلا أبدا ، وأيضا يمتنع أن يكون تعالى ينزل من العرش إلى السماء تارة ويصعد من السماء إلى العرش أخرى ، والا لحصل معنى الأفول

الحكم الثاني

هذه الآية تدل على أنه تعالى ليس محلا للصفات المحدثة كما تقوله الكرامية ، وإلا لكان متغيرا ، وحيثئذ يحصل معنى الأفول ، وذلك محال .

الحكم الثالث

تدل هذه الآية على أن الدين يجب أن يكون مبني على الدليل لاعلى التقليد ، وإلا لم يكن لهذا الاستدلال فائدة البتة

الحكم الرابع

تدل هذه الآية على أن معارف الأنبياء برهيم استدلالية لا ضرورية، وإلا لما احتاج إبراهيم إلى الاستدلال.

الحكم الخامس

تدل على هذه الآية على أنه لا طريق إلى تحصيل معرفة الله تعالى إلا بالنظر والاستدلال في أحوال مخلوقاته، إذ لو أمكن تحصيلها بطريق آخر لما عدل إبراهيم عليه السلام إلى هذه الطريقة والله أعلم أما قوله تعالى ﴿فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين﴾
ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ يقال : بزغ القمر إذا ابتدأ في الطلوع ، وبزغت الشمس إذا بدأ منها طلوع . ونجوم بوازغ . قال الأزهري : كأنه مأخوذ من البزغ وهو الشق كأنه بنوره يشق الظلمة شقا ، ومعنى الآية أنه اعتبر في القمر مثل ما اعتبر في الكوكب .

﴿المسألة الثانية﴾ دل قوله (لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين) على أن الهداية ليست إلا من الله تعالى . ولا يمكن حمل لفظ الهداية على التمكين وإزاحة الأعذار ونصب الدلائل . لأن كل ذلك كان حاصلًا ، فالهداية التي كان يطلبها بعد حصول تلك الأشياء لا بد وأن تكون زائدة عليها .

واعلم أن كون إبراهيم عليه السلام على مذهبنا أظهر من أن يشبهه على العاقل لأنه في هذه الآية أضاف الهداية إلى الله تعالى ، وكذا في قوله (الذي خلقني فهو يهدين) وكذا في قوله (واجنبي) وبنى أن تعبد الأصنام

أما قوله ﴿فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر﴾
ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ إنما قال في الشمس هذا مع انها مؤنثة ، ولم يقل هذه لوجوه : أحدها : أن الشمس بمعنى الضياء والنور ، فحمل اللفظ على التأويل فذكر . وثانيها : أن الشمس لم يحصل فيها علامة التأنيث ، فلما أشبه لفظها لفظ المذكور وكان تأويلها تأويل النور صلح التذكير من هاتين الجهتين ، وثالثها : أراد هذا الطالع أو هذا الذي أراه ، ورابعها : المقصود منه رعاية الأدب ، وهو ترك التأنيث عند ذكر اللفظ الدال على الربوبية

(المسألة الثانية) قوله (هذا أكبر) المراد منه أكبر الكواكب جرماً وأقواها قوة، فكان أولى بالآلية

فان قيل : لما كان الأفول حاصلًا في الشمس والأفول يمنع من صفة الربوبية ، وإذا ثبت امتناع صفة الربوبية للشمس كان امتناع حصولها للقمر ولسائر الكواكب أولى . وبهذا الطريق يظهر أن ذكر هذا الكلام في الشمس يعني عن ذكره في القمر والكواكب . فلم لم يقتصر على ذكر الشمس رعاية للايجاز والاختصار ؟

قائنا : ان الآخذ من الآدون فالآدون ، مترقياً إلى الأعلى فالأعلى ، له نوع تأثير في التقدير والبيان والتأكيد لا يحصل من غيره ، فكان ذكره على هذا الوجه أولى
أما قوله (قال يا قوم إني برى مما تشركون) فالمعنى أنه لما ثبت بالدليل أن هذه الكواكب لا تصلح للربوبية والآلية ، لا جرم تبرأ من الشرك

ولقائل أن يقول : هب انه ثبت بالدليل ان الكواكب والشمس والقمر لا تصلح للربوبية والآلية لكن لا يلزم من هذا القدر نفي الشرك مطلقاً وإثبات التوحيد ، فلم فرع على قيام الدليل على كون هذه الكواكب غير صالحة للربوبية الجزم بإثبات التوحيد مطلقاً

والجواب : أن القوم كانوا مساعدين على نفي سائر الشركاء . وإنما نازعوا في هذه الصورة المعينة فلما ثبت بالدليل أن هذه الأشياء ليست أرباباً ولا آلهة ، وثبت بالاتفاق نفي غيرها لا جرم حصل الجزم بنفي الشركاء على الإطلاق

أما قوله (إني وجهت وجهي) ففيه مسألتان:

(المسألة الأولى) فتح الياء من (وجهي) نافع وابن عامر وحفص عن عاصم ، والباقون تركوا هذا الفتح

(المسألة الثانية) هذا الكلام لا يمكن حمله على ظاهره . بل المراد وجهت عبادتي وطاقتي ، وسبب جواز هذا المجاز أن من كان مطيعاً لغيره منقاداً لأمره ، فإنه يتوجه بوجهه إليه . فجعل توجيه الوجه إليه كناية عن الطاعة

وأما قوله (الذي فطر السموات والأرض) ففيه دقيقة : وهي أنه لم يقل وجهت وجهي إلى الذي فطر السموات والأرض . بل ترك هذا اللفظ وذكر قوله (وجهت وجهي للذي) والمعنى : أن توجيه وجه القلب ليس إليه ، لأنه متمال عن الحيز والجهة ، بل توجيه وجه القلب إلى خدمته وطاقته لأجل عبوديته ، فترك كلمة «إلى» هنا والاكتفاء بحرف اللام دليل ظاهر على كون المعبود

وَحَاجَهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتَحَاجُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ
إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ «٨٠»

متعاليا عن الحيز والجهة ، ومعنى فطر أخرجهما إلى الوجود ، وأصله من الشق ، يقال : تفتطر الشجر بالورق والورد إذا أظهرهما ، وأما الخنيف فهو المسائل قال أبو العالية : الخنيف الذى يستقبل البيت فى صلاته ، وقيل أنه العادل عن كل معبود دون الله تعالى

قوله تعالى ﴿وحاجه قومه قال أتحتاجونى فى الله وقد هدان ولا أخاف ما تشركون به إلا أن يشاء ربى شيئا وسع ربى كل شىء علما أفلا تتذكرون﴾

اعلم أن إبراهيم عليه السلام لما أورد عليهم الحججة المذكورة ، فالقوم أوردوا عليه حججا على صحة أقوالهم ، منها أنهم تمسكوا بالتقليد كقولهم (إنا وجدنا آباءنا على أمة) وكقولهم للرسول عليه السلام (أجعل الآلهة إلها واحدا إن هذا لشيء عجيب) ومنها : أنهم خوفوه بأنك لما طعنت فى إلهية هذه الأصنام وقعت من جهة هذه الأصنام فى الآفات والبلبات ، ونظيره ما حكاه الله تعالى فى قصة قوم هود (إن نقول إلا اعتراك بعض آلهتنا بسوء) فذكروا هذا الجنس من الكلام مع إبراهيم عليه السلام

فأجاب الله عن حججهم بقوله (قال أتحتاجونى فى الله وقد هدان) يعنى لما ثبت بالدليل الموجب للهداية واليقين صحة قولى ، فكيف يلتفت إلى حججتكم العلية ، وكلماتكم الباطلة وأجاب عن حججهم الثانية وهى : أنهم خوفوه بالأصنام بقوله (ولا أخاف ما تشركون به) لأن الخوف إنما يحصل ممن يقدر على النفع والضرر ، والأصنام جمادات لا تقدر ولا قدرة لها على النفع والضرر ، فكيف يحصل الخوف منها ؟

فان قيل : لا شك أن للطلسمات آثارا مخصوصة ، فلم لا يجوز أن يحصل الخوف منها من هذه الجهة ؟

قلنا : الطلمسم يرجع حاصله إلى تأثيرات الكواكب ، وقد دللنا على أن قوى الكواكب على التأثيرات إنما يحصل من خلق الله تعالى فيكون الرجاء والخوف فى الحقيقة ليس إلا من الله تعالى .

وأما قوله ﴿إلا أن يشاء ربى﴾ ففقيه وجوه : أحدها : إلا إن أذنب فيشاء. إنزال العقوبة بى .

وثانيتها : إلا أن يشاء أن يتلبنى بمنح الدنيا فيقطع عنى بعض عادات نعمه . وثالثها : إلا أن يشاء ربى فأخاف ما تشركون به بأن يحييها ويمكثها من ضرى ونفمى ويقدرها على إيصال الخير والشر إلى ، واللفظ يحتمل كل هذه الوجوه ، وحاصل الأمر أنه لا يبعد أن يحدث للانسان فى مستقبل عمره شيء من المكاره ، والحقى من الناس يحملون ذلك على أنه إنما حدث ذلك المكروه بسبب أنه طعن فى إلهية الأصنام ، فذكر ابراهيم عليه السلام ذلك حتى لو أنه حدث به شيء من المكاره لم يحمل على هذا السبب .

ثم قال عليه السلام «وسع ربى كل شيء علما» يعنى أنه علام الغيوب فلا يفعل إلا الصلاح والخير والحكمة ، فبتقدير : أن يحدث من مكاره الدنيا فذاك ، لأنه تعالى عرف وجه الصلاح والخير فيه لا لأجل أنه عقوبة على الطعن فى الهية الاصنام .

ثم قال «أفلا تتذكرون» والمعنى : أفلا تتذكرون أن نفى الشركاء والاضداد والانداد عن الله تعالى لا يوجب حلول العقاب ونزول العذاب ، والسعى فى اثبات التوحيد والتنزيه لا يوجب استحقاق العقاب . والله أعلم

«المسألة الثانية» قرأ نافع وابن عامر (أتحاجونى) خفيفة النون على حذف أحد النونين والباقون على التشديد على الادغام . وأما قوله (وقد هدانى) قرأ نافع وابن عامر (هدانى) باثبات الياء على الاصل والباقون بحذفها للتخفيف .

«المسألة الثالثة» أن ابراهيم عليه السلام حاجهم فى الله وهو قوله (لأحب الآفلين) والقوم أيضا حاجوه فى الله ، وهو قوله تعالى خبرا عنهم (وحاجه قومه قال أتحاجونى فى الله) فحصل لنا من هذه الآية أن المحاجة فى الله تارة تكون موجبة للمدح العظيم والثناء البالغ ، وهى المحاجة التى ذكرها ابراهيم عليه السلام ، وذلك المدح والثناء هو قوله تعالى (وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه) وتارة تكون موجبة للذم وهو قوله (قال أتحاجونى فى الله) ولا فرق بين هذين البابين إلا أن المحاجة فى تقرير الدين الحق توجب أعظم أنواع المدح والثناء ، والمحاجة فى تقرير الدين الباطل توجب أعظم أنواع الذم والزجر .

وإذا ثبت هذا الاصل صار هذا قانونا معتبرا ، فكل موضع جاء فى القرآن والايخبار يدل على تهجين أمر المحاجة والمناظرة فهو محمول على تقرير الدين الباطل ، وكل موضع جاء يدل على مدحه فهو محمول على تقرير الدين الحق والمذهب الصدق . والله أعلم .

وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ
عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ «٨١» الَّذِينَ آمَنُوا
وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ «٨٢»

قوله تعالى ﴿وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطانا فأى الفريقين أحق بالامن إن كنتم تعلمون الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الامن وهم مهتدون﴾

اعلم أن هذا من بقية الجواب عن الكلام الأول، والتقدير: وكيف أخاف الأصنام التي لا قدرة لها على النفع والضرر، وأنتم لا تخافون من الشرك الذي هو أعظم الذنوب. وقوله (ما لم ينزل به عليكم سلطانا) فيه وجهان: الأول: أن قوله (ما لم ينزل به عليكم سلطانا) كناية عن امتناع وجود الحججة والسلطان في مثل هذه القصة. ونظيره قوله تعالى (ومن يدع مع الله إلها آخر لا برهان له به) والمراد منه امتناع حصول البرهان فيه، والثاني: أنه لا يمتنع عقلا أن يؤمر باتخاذ تلك التماثيل والصور قبلة للدعاء والصلاة فقوله (ما لم ينزل به سلطانا) معناه: عدم ورود الأمر به. وحاصل هذا الكلام: مالكم تنكرون على الامن في موضع الامن، ولا تنكرون على أنفسكم الامن في موضع الخوف؟ ولم يقل: فأينا أحق بالامن أنا أم أتم؟ احترازا من تزكية نفسه فعدل عنه إلى قوله (فأى الفريقين) يعنى فريق المشركين والموحدين. ثم استأنف الجواب عن السؤال بقوله (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) وهذا من تمام كلام ابراهيم في المحاجة، والمعنى: أن الذين حصل لهم الامن المطلق هم الذين يكونون مستجمعين لهذين الوصفين: أولهما: الايمان وهو كمال القوة النظرية. وثانيهما (ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) وهو كمال القوة العملية.

ثم قال ﴿أولئك لهم الامن وهم مهتدون﴾ اعلم أن اصحابنا يتمسكون بهذه الآية من وجه والمعتزلة يتمسكون بها من وجه آخر. أما وجه تمسك اصحابنا فهو أن نقول إنه تعالى شرط في الايمان الموجب للامن عدم الظلم، ولو كان ترك الظلم أحد أجزاء مسمى الايمان لكان هذا انتقيدا عبثا، فثبت أن الفاسق مؤمن وبطل به قول المعتزلة، وأما وجه تمسك المعتزلة بها فهو أنه تعالى شرط في حصول الامن حصول الامرين، الايمان وعدم الظلم، فوجب أن لا يحصل الامن للفاسق وذلك بوجوب حصول الوعيد له.

وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ نَّشَأِهِ إِنَّ رَبَّكَ

حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴿٨٣﴾

وأجاب أصحابنا عنه من وجهين :

(الوجه الأول) أن قوله (ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) المراد من الظلم الشرك ، لقوله تعالى حكاية عن لقمان إذ قال لابنه (يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم) فالمراد ههنا الذين آمنوا بالله ولم يثبتوا لله شريكا في المعبودية .

والدليل على أن هذا هو المراد أن هذه القصة من أولها إلى آخرها إنما وردت في نفي الشركاء والاضداد والانداد ، وليس فيها ذكر الطاعات والعبادات ، فوجب حمل الظلم ههنا على ذلك .

(الوجه الثاني) في الجواب : أن وعيد الفاسق من أهل الصلاة يحتمل أن يعذبه الله ، ويحتمل أن يعفو عنه ، وعلى كلا التقديرين : فالآمن زائل والخوف حاصل ، فلم يلزم من عدم الآمن القطع بحصول العذاب ؟ والله أعلم .

قوله تعالى ﴿وتلك حجتنا آتينها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء إن ربك حكيم عليم﴾

وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قوله (وتلك) إشارة إلى كلام تقدم وفيه وجوه : الأول : أنه إشارة إلى قوله (لأحب الآفلين) والثاني : أنه إشارة إلى أن القوم قالوا له : أما تخاف أن نخيلك آلهتنا لأجل أنك شتمتهم . فقال لهم : أفلا تخافون أتم حيث أقدمتم على الشرك بالله وسويتم في العبادة بين خالق العالم ومدبره وبين الخشب المنحوت والصنم المعمول ؟ والثالث : أن المراد هو الكل .

إذا عرفت هذا فنقول : قوله (وتلك) مبتدأ وقوله (حجتنا) خبره وقوله (آتينها إبراهيم) صفة

لذلك الخبر .

(المسألة الثانية) قوله (وتلك حجتنا آتينها إبراهيم) يدل على أن تلك الحجة إنما حصلت في عقل إبراهيم عليه السلام بإتاء الله وبإظهاره تلك الحجة في عقله ، وذلك يدل على أن الإيمان والكفر لا يحصلان إلا بخلق الله تعالى . ويتأكد هذا أيضا بقوله (نرفع درجات من نشاء) فإن المراد أنه تعالى رفع درجات إبراهيم بسبب أنه تعالى آتاه تلك الحجة ، ولو كان حصول العلم بتلك الحجة إنما كان من قبل إبراهيم لآمن قبل الله تعالى لكان إبراهيم عليه السلام هو الذي رفع درجات نفسه

وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِن قَبْلُ وَمَن ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ
وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ «٨٤»

وحينئذ كان قوله (نرفع درجات من نشاء) باطلا . فثبت أن هذا صريح قولنا في مسألة الهدى والضلال
(المسألة الثالثة) هذه الآية من أدل الدلائل على فساد قول الحشوية في الطعن في النظر وتقرير
الحجة وذكر الدليل . لأنه تعالى أثبت لإبراهيم عليه السلام حصول الرفعة والفوز بالدرجات العالية ،
لأجل أنه ذكر الحجة في التوحيد وقررها وذب عنها وذلك يدل على أنه لا مرتبة بعد النبوة والرسالة
أعلى وأشرف من هذه المرتبة .

(المسألة الرابعة) قرأ عاصم وحزمة والكسائي (درجات) بالتنوين من غير إضافة والباقون
بالإضافة ، فالقراءة الأولى معناها : نرفع من نشاء درجات كثيرة ، فيكون «من» في موضع
النصب . قال ابن مقسم : هذه القراءة أدل على تفضيل بعضهم على بعض في المنزلة والرفعة . وقال
أبو عمرو : الإضافة تدل على الدرجة الواحدة وعلى الدرجات الكثيرة والتنوين لا يدل إلا على
الدرجات الكثيرة .

(المسألة الخامسة) اختلفوا في تلك الدرجات . قيل : درجات أعماله في الآخرة ، وقيل :
تلك الحجج درجات رفيعة . لأنها توجب الثواب العظيم . وقيل : نرفع من نشاء في الدنيا بالنبوة
والحكمة ، وفي الآخرة بالجنة والثواب . وقيل : نرفع درجات من نشاء بالعلم . واعلم أن هذه
الآية من أدل الدلائل على أن كمال السعادة في الصفات الروحانية وفي البعد عن الصفات الجسدية .
والدليل عليه : أنه تعالى قال (وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه)

ثم قال بعده (نرفع درجات من نشاء) وذلك يدل على أن الموجب لحصول هذه الرفعة هو إيتاء
تلك الحجة ، وهذا يقتضى أن وقوف النفس على حقيقة تلك الحجة وإطلاعها على إشراقها اقتضت
ارتفاع الروح من حضيض العالم الجسدي ، إلى أعلى العالم الروحاني ، وذلك يدل على أنه لا رفعة
ولا سعادة إلا في الروحانيات . والله أعلم .

وأما معنى (حكيم عليهم) فالمعنى أنه إنما يرفع درجات من يشاء بمقتضى الحكمة والعلم ، لا بموجب
الشهوة والمجازفة . فإن أفعال الله منزهة عن العيب والفساد والباطل .

قوله تعالى (ووهبنا له إسحق ويعقوب كلا هدينا ونوحا هدينا من قبل ومن ذرئته داود

وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَىٰ وَعِيسَىٰ وَإِيلَىٰسَ كُلِّ مِنَ الصَّالِحِينَ «٨٥» وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ
 وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ «٨٦» وَمِن آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ
 وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ «٨٧» ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ
 يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ «٨٨»

وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهرون وكذلك نجى المحسنين ، وزكريا ويحيى وعيسى وإلياس
 كل من الصالحين . وإسماعيل واليسع ويونس ولوطاً وكلا فضلنا على العالمين . ومن آبائهم وذرياتهم
 وإخوانهم واجتبتناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم . ذلك هدى الله يهدى به من يشاء من عباده ولو
 أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون ﴿

في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى لما حكى عن إبراهيم عليه السلام أنه أظهر حجة الله تعالى
 في التوحيد ونصرها وذب عنها عدد وجوه نعمه وإحسانه عليه . فأولها : قوله (وتلك حجتنا
 آتيناها إبراهيم) والمراد إنا نحن آتينا تلك الحجة وهديناه إليها وأوقفنا عقله على حقيقتها . وذكر
 نفسه باللفظ الدال على العظمة وهو كناية الجمع على وفق ما يقوله عطاء الملوك . وقلنا ، وقلنا ،
 وذكرنا . ولما ذكر نفسه تعالى ههنا باللفظ الدال على العظمة وجب أن تكون تلك العظمة
 عظمة كاملة رفيعة شريفة ، وذلك يدل على أن إيتاء الله تعالى إبراهيم عليه السلام تلك الحجة من
 أشرف النعم ، ومن أجل مراتب العطايا والمواهب . وثانيها : أنه تعالى خصه بالرفعة والاتصال إلى
 الدرجات العالية الرفيعة . وهى قوله (نرفع درجات من نشاء) وثالثها : أنه جعله عزيزاً في الدنيا ،
 وذلك لأنه تعالى جعل أشرف الناس وهم الأنبياء والرسل من نسله ، ومن ذريته وأبقى هذه الكرامة
 في نسله إلى يوم القيامة ، لأن من أعظم أنواع السرور علم المرء بأنه يكون من عقبه الأنبياء والملوك ،
 والمقصود من هذه الآيات تعدد أنواع نعم الله على إبراهيم عليه السلام جزاء على قيامه بالذب
 عن دلائل التوحيد ، فقال (ووهبنا له إسحاق) لصلبه (ويعقوب) بعده من إسحاق .

فان قالوا : ألم يذكر إسماعيل عليه السلام مع إسحاق ، بل أخر ذكره عنه بدرجات ؟ قلنا : لأن
 المقصود بالذكر ههنا أنبياء بنى إسرائيل ، وهم بأسرهم أولاد إسحاق ويعقوب . وأما إسماعيل فانه

ماخرج من صلبه أحد من الأنبياء إلا محمد صلى الله عليه وسلم ، ولا يجوز ذكر محمد عليه الصلاة والسلام في هذا المقام ، لأنه تعالى أمر محمداً عليه الصلاة والسلام أن يحتج على العرب في نفي الشرك بالله بأن إبراهيم لما ترك الشرك وأصر على التوحيد رزقه الله النعم العظيمة في الدين والدنيا ، ومن النعم العظيمة في الدنيا أن آتاه الله أولاداً كانوا أنبياء وملوكاً ، فإذا كان المحتج بهذه الحججة هو محمد عليه الصلاة والسلام امتنع أن يذكر نفسه في هذا المعرض ، فلهذا السبب لم يذكر إسماعيل مع إسحق .

وأما قوله ﴿ونوحا هدينا من قبل﴾ فالمراد أنه سبحانه جعل إبراهيم في أشرف الأنساب . وذلك لأنه رزقه أولاداً مثل إسحق ، ويعقوب . وجعل أنبياء بني إسرائيل من نسلهما ، وأخرجه من أصلاب آباء طاهرين مثل نوح . وإدريس ، وشيث . فالمقصود بيان كرامة إبراهيم عليه السلام بحسب الأولاد وبحسب الآباء .

أما قوله ﴿ومن ذريته داود وسليمان﴾ فقبيل المراد ومن ذرية نوح ، ويدل عليه وجوه : الأول : أن نوحاً أقرب المذكورين وعود الضمير إلى الأقرب واجب . الثاني : أنه تعالى ذكر في جملتهم لوطاً وهو كان ابن أخ إبراهيم وما كان من ذريته ، بل كان من ذرية نوح عليه السلام ، وكان رسولاً في زمان إبراهيم . الثالث : أن ولد الإنسان لا يقال أنه ذريته ، فعلى هذا إسماعيل عليه السلام ما كان من ذرية إبراهيم ، بل هو من ذرية نوح عليه السلام . الرابع : قيل إن يونس عليه السلام ما كان من ذرية إبراهيم عليه السلام ، وكان من ذرية نوح عليه السلام .

﴿والقول الثاني﴾ أن الضمير عائد إلى إبراهيم عليه السلام ، والتقدير : ومن ذرية إبراهيم داود وسليمان . واحتج القائلون بهذا القول : بأن إبراهيم هو المقصود بالذكر في هذه الآيات وإنما ذكر الله تعالى نوحاً لأن كون إبراهيم عليه السلام من أولاده أحد موجبات رفعة إبراهيم .

واعلم أنه تعالى ذكر أولاً أربعة من الأنبياء ، وهم : نوح ، وإبراهيم ، وإسحق ، ويعقوب . ثم ذكر من ذريتهم أربعة عشر من الأنبياء : داود ، وسليمان ، وأيوب ، ويوسف ، وموسى ، وهرون ، وزكريا ، ويحيى ، وعيسى ، وإلياس ، وإسماعيل ، واليسع ، ويونس ، ولوطاً ، والمجموع ثمانية عشر .

فان قيل : رعاية الترتيب واجبة ، والترتيب إما أن يعتبر بحسب الفضل والدرجة وإما أن يعتبر بحسب الزمان والمدة ، والترتيب بحسب هذين النوعين غير معتبر في هذه الآية فما السبب فيه؟ قلنا : الحق أن حرف الواو لا يوجب الترتيب ، وأحد الدلائل على صحة هذا المطلوب هذه الآية فان حرف الواو حاصل ههنا مع أنه لا يفيد الترتيب البتة ، لا بحسب الشرف ولا بحسب الزمان

وأقول عندي فيه وجه من وجوه الترتيب ، وذلك لأنه تعالى خص كل طائفة من طوائف الأنبياء بنوع من الاكرام والفضل .

فمن المراتب المعتبرة عند جمهور الخلق : الملك والسلطان والقدرة ، والله تعالى قد أعطى داود وسليمان من هذا الباب نصيبا عظيما .

(والمرتبة الثانية) البلاء الشديد والمحنة العظيمة ، وقد خص الله أيوب بهذه المرتبة والخاصية ، (والمرتبة الثالثة) من كان مستجمعا لهاتين الحالتين . وهو يوسف عليه السلام ، فإنه نال البلاء الشديد الكثير في أول الأمر ، ثم وصل إلى الملك في آخر الأمر .

(والمرتبة الرابعة) من فضائل الأنبياء عليهم السلام وخواصهم قوة المعجزات وكثرة البراهين والمهابة العظيمة والصولة الشديدة وتخصيص الله تعالى إياهم بالتقريب العظيم والتكريم التام ، وذلك كان في حق موسى وهرون .

(والمرتبة الخامسة) الزهد الشديد والاعراض عن الدنيا ، وترك مخالطة الخلق ، وذلك كإبي حق زكريا ويحيى وعيسى وإلياس ، ولهذا السبب وصفهم الله بأنهم من الصالحين .

(والمرتبة السادسة) الأنبياء الذين لم يبق لهم فيما بين الخلق أتباع وأشباع ، وهم إسماعيل ، واليسع ، ويونس ، ولوط . فاذا اعتبرنا هذا الوجه الذي راعيناه ظهر أن الترتيب حاصل في ذكر هؤلاء الأنبياء عليهم السلام بحسب هذا الوجه الذي شرحناه .

(المسألة الثانية) قال تعالى (ووهبنا له إسحق ويعقوب كلا هدينا) اختلفوا في أنه تعالى إلى ماذا هداهم؟ وكذا الكلام في قوله (ونوحا هدينا من قبل) وكذا قوله في آخر الآية (ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده)

قال بعض المحققين : المراد من هذه الهداية الثواب للعظيم ، وهي الهداية إلى طريق الجنة ، وذلك لأنه تعالى لما ذكر هذه الهداية قال بعدها (وكذلك نجزي المحسنين) وذلك يدل على أن تلك الهداية كانت جزاء المحسنين على إحسانهم وجزاء المحسن على إحسانه لا يكون إلا الثواب ، فثبت أن المراد من هذه الهداية هو الهداية إلى الجنة . فأما الارشاد إلى الدين وتحصيل المعرفة في قلبه ، فإنه لا يكون جزاء له على عمله ، وأيضا لا يبعد أن يقال : المراد من هذه الهداية هو الهداية إلى الدين والمعرفة ، وإيضا ذلك كان جزاء على الاحسان الصادر منهم ، لأنهم اجتهدوا في طلب الحق ، فأنه تعالى جازاهم على حسن طلبهم بايصالهم الى الحق ، كما قال (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا)

(والقول الثالث) أن المراد من هذه الهداية : الارشاد الى النبوة والرسالة ، لأن الهداية المخصوصة بالأنبياء ليست إلا ذلك .

فان قالوا: لو كان الأمر كذلك لكان قوله (وكذلك نجزي المحسنين) يقتضى أن تكون الرسالة جزءا على عمل، وذلك عندكم باطل.

قلنا: يحمل قوله (وكذلك نجزي المحسنين) على الجزء الذى هو الثواب والكرامة، فيزول الاشكال. والله أعلم.

(المسألة الثالثة) احتج القائلون بأن الأنبياء عليهم السلام أفضل من الملائكة بقوله تعالى بعد ذكر هؤلاء عليهم السلام (وكلا فضلنا على العالمين) وذلك لأن العالم اسم لكل موجود سوى الله تعالى، فيدخل في لفظ العالم الملائكة، فقوله تعالى (وكلا فضلنا على العالمين) يقتضى كونهم أفضل من كل العالمين. وذلك يقتضى كونهم أفضل من الملائكة، ومن الأحكام المستنبطة من هذه الآية: أن الأنبياء عليهم السلام يجب أن يكونوا أفضل من كل الأولياء، لأن عموم قوله تعالى (وكلا فضلنا على العالمين) يوجب ذلك. قال بعضهم (وكلا فضلنا على العالمين) معناه فضلناه على عالمي زمانهم. قال القاضى: ويمكن أن يقال المراد: وكلا من الأنبياء يفضلون على كل من سواهم من العالمين. ثم الكلام بعد ذلك في أن أى الأنبياء أفضل من بعض، كلام واقع في نوع آخر لا تعلق له بالأول والله أعلم.

(المسألة الرابعة) قرأ حمزة والكسائى (واليسع) بتشديد اللام وسكون الياء، والباقون (واليسع) بلام واحدة. قال الزجاج: يقال فيه اليسع واليسع بتشديد اللام وتخفيفها.

(المسألة الخامسة) الآية تدل على أن الحسن والحسين من ذرية رسول الله صلى الله عليه وسلم، لأن الله تعالى جعل عيسى من ذرية ابراهيم مع أنه لا ينتسب الى ابراهيم إلا بالأم، فكذلك الحسن والحسين من ذرية رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإن انتسبا الى رسول الله بالأم وجب كونهما من ذريته، ويقال: إن أبا جعفر الباقر استدلل بهذه الآية عند الحجاج بن يوسف.

(المسألة السادسة) قوله تعالى (ومن آباؤهم وذرياتهم وإخوانهم) يفيد أحكاما كثيرة: الأول: أنه تعالى ذكر الآباء والذريات والاخوان، فالآباء هم الأصول، والذريات هم الفروع، والاخوان فروع الأصول، وذلك يدل على أنه تعالى خص كل من تعلق بهؤلاء الأنبياء بنوع من الشرف والكرامة، والثانى: أنه تعالى قال (ومن آباؤهم) وكلمة «من» للتبويض.

فان قلنا: المراد من تلك الهداية الهداية الى الثواب والجنة والهداية الى الايمان والمعرفة، فهذه الكلمة تدل على أنه قد كان فى آباء هؤلاء الأنبياء من كان غير مؤمن ولا واصل الى الجنة. أما لو قلنا: المراد بهذه الهداية النبوة لم يفد ذلك. الثالث: أنا اذا فسرنا هذه الهداية بالنبوة كان

أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ فَإِن يَكْفُرُ بِهَا هُوَ لَا فَقَدْ
وَكَلَّنَاهَا قَوْمًا لَّيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ ﴿٨٩﴾

قوله (ومن آباؤهم وذرياتهم وإخوانهم) كالدلالة على أن شرط كون الانسان رسولا من عند الله أن يكون رجلا ، وأن المرأة لا يجوز أن تكون رسولا من عند الله تعالى ، وقوله تعالى بعد ذلك (واجتنبناهم) يفيد النبوة ، لأن الاجتناب اذا ذكر في حق الأنبياء عليهم السلام لا يليق به إلا الحمل على النبوة والرسالة .

ثم قال تعالى ﴿ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده﴾ واعلم أنه يجب أن يكون المراد من هذا الهدى هو معرفة التوحيد وتنزيه الله تعالى عن الشرك ، لأنه قال بعده (ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون) وذلك يدل على أن المراد من ذلك الهدى ما يكون جاريا مجرى الأمر المضاد للشرك .

وإذا ثبت أن المراد بهذا الهدى معرفة الله بوحديته . ثم إنه تعالى صرح بأن ذلك الهدى من الله تعالى ، ثبت أن الايمان لا يحصل الا بخلق الله تعالى . ثم إنه تعالى ختم هذه الآية بنفى الشرك فقال (ولو أشركوا) والمعنى أن هؤلاء الأنبياء لو أشركوا لحبط عنهم طاعاتهم وعباداتهم . والمقصود منه تقرير التوحيد وابطال طريقة الشرك . وأما الكلام في حقيقة الاحباط فقد ذكرناه على سبيل الاستقصاء في سورة البقرة فلا حاجة الى الاعادة . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة فان يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين﴾

اعلم أن قوله (أولئك) إشارة إلى الذين مضى ذكرهم قبل ذلك وهم الأنبياء الثمانية عشر الذين ذكرهم الله تعالى قبل ذلك ، ثم ذكر تعالى انه آتاهم الكتاب والحكم والنبوة .

واعلم أن العطف يوجب المغايرة ، فهذه الألفاظ الثلاثة لا بد وأن تدل على أمور ثلاثة متغيرة واعلم أن الحكام على الخلق ثلاث طوائف : أحدها : الذين يحكمون على مواطن الناس وعلى أرواحهم . وهم العلماء . وثانيها : الذين يحكمون على ظواهر الخلق . وهم السلاطين يحكمون على الناس بالقهر والسلطنة ، وثالثها : الأنبياء ، وهم الذين أعطاهم الله تعالى من العلوم والمعارف ما لا جلّه بها يتدرون على التصرف في مواطن الخلق وأرواحهم . وأيضا أعطاهم من القدرة والمكنة ما لا جلّه

يقدرون على التصرف في ظواهر الخلق ، ولما استجمعوا هذين الوصفين لاجرم كانوا هم الحكماء على الاطلاق .

إذا عرفت هذه المقدمة فقوله (آتيناهم الكتاب) إشارة إلى أنه تعالى أعطاهم العلم الكثير وقوله (والحكم) إشارة إلى أنه تعالى جعلهم حكاما على الناس نافذى الحكم فيهم بحسب الظاهر . وقوله (والنبوة) إشارة إلى المرتبة الثالثة ، وهى الدرجة العالية الرفيعة الشريفة التى يتفرع على حصولها حصول المرتبتين المقدمتين المذكورتين ، وللناس فى هذه الألفاظ الثلاثة تفسيرات كثيرة ، والمختار عندنا ما ذكرناه .

واعلم أن قوله (آتيناهم الكتاب) يحتتمل أن يكون المراد من هذا الايتاء الابتداء بالوحى والتنزيل عليه كما فى صحف ابراهيم وتوراة موسى ، وإنجيل عيسى عليه السلام ، وقرآن محمد صلى الله عليه وسلم . ويحتتمل أن يكون المراد منه أن يؤتبه الله تعالى فهما تاما لما فى الكتاب وعلما محيطا بحقائقه وأسراره ، وهذا هو الأولى . لان الأنبياء الثمانية عشر المذكورين ما أنزل الله تعالى على كل واحد منهم كتابا إلهيا على التعيين والتخصيص

ثم قال تعالى (فان يكفر بها هؤلا) والمراد فان يكفر بهذا التوحيد والطعن فى الشرك كفار قريش (فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) اختلفوا فى ان ذلك القوم من هم ؟ على وجوه ، فقيل : هم أهل المدينة وهم الانصار ، وقيل : المهاجرون والانصار ، وقال الحسن : هم الأنبياء الثمانية عشر الذين تقدم ذكرهم وهو اختيار الزجاج . قال الزجاج : والدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الآية (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) وقال أبو رجاء : يعنى الملائكة وهو بعيد لأن اسم القوم قلبا يقع على غير بنى آدم ، وقال مجاهد فى الفرس ، وقال ابن زيد : كل من لم يكفر فهو منهم سواء كان ملكا أو نبيا أو من الصحابة أو من التابعين .

(المسألة الثانية) قوله تعالى (فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين) يدل على أنه إنما خلقهم للإيمان . وأما غيرهم فهو تعالى ما خلقهم للإيمان ، لأنه تعالى لو خلق الكل للإيمان كان البيان والتمكين وفعل اللطاف مشتركا فيه بين المؤمن وغير المؤمن ، وحينئذ لا يبقى لقوله (فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين) معنى !

وأجاب الكعبى عنه من وجهين : الأول : أنه تعالى زاد المؤمنين عند إيمانهم وبعده من أطفاه وفوائده وشريف أحكامه مالا يحصى إلا الله ، وذكر فى الجواب وجها ثانيا ، فقال :

أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدَهُ قُلْ لَأَسْأَلَنَّكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا
ذِكْرِي لِلْعَالَمِينَ ﴿٩٠﴾

وبتقدير: أن يسوى لكان بعضهم إذا قصر ولم ينفع صح أن يقال بحسب الظاهر لم يحصل له نعم الله كالوالد الذي يسوى بين الولدين في العطية، فانه يصح أن يقال: انه أعطى أحدهما دون الآخر إذا كان ذلك الآخر ضيعه وأفسده

واعلم أن الجواب الأول ضعيف، لأن الألفاظ الداعية إلى الايمان مشتركة فيما بين الكافر والمؤمن: والتخصيص عند المعنزة غير جائز، والثاني: أيضا فاسد. لأن الوالد لم يسوى بين الولدين في العطية، ثم ان أحدهما ضيع نصيبه، فأى عاقل يجوز أن يقال ان الأب ما أنعم عليه، وما أعطاه شيئا

(المسألة الثالثة) دلت هذه الآية على انه تعالى سينصر نبيه ويقوى دينه، ويجعله مستعليا على كل من عاداه، قاهرا لكل من نازعه، وقد وقع هذا الذي أخبر الله تعالى عنه في هذا الموضع، فكان هذا جاريا مجرى الاخبار عن الغيب، فيكون معجزا. والله أعلم.

قوله تعالى ﴿أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده قل لأسألنكم عليه أجرا ان هو إلا ذكرى للعالمين﴾
في الآية مسائل:

(المسألة الأولى) لاشبهة في أن قوله (أولئك الذين هدى الله) هم الذين تقدم ذكرهم من الأنبياء، ولا شك في أن قوله (فبهداهم اقتده) أمر لمحمد عليه الصلاة والسلام، وإنما الكلام في تعيين الشيء الذي أمر الله محمدا أن يقتدى فيه بهم، فمن الناس من قال: المراد انه يقتدى بهم في الأمر الذي أجمعوا عليه، وهو القول بالتوحيد والتنزيه عن كل ما لا يليق به في الذات والصفات والافعال وسائر العقليات، وقال آخرون: المراد الاقتداء بهم في جميع الاخلاق الحميدة والصفات الرفيعة الكاملة من الصبر على أذى السفهاء والعفو عنهم، وقال آخرون: المراد الاقتداء بهم في شرائعهم إلا ما خصه الدليل، وبهذا التقدير كانت هذه الآية دليلا على أن شرع من قبلنا يلزمنا وقال آخرون: انه تعالى إنما ذكر الأنبياء في الآية المتقدمة ليعين انهم كانوا محترزين عن الشرك مجاهدين بابطاله بدليل أنه ختم الآية بقوله (ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون) ثم أكد

أصرارهم على التوحيد وانكارهم للشرك بقوله (فإن يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين)

ثم قال في هذه الآية (أولئك الذين هدى الله) أى هداهم إلى إبطال الشرك وإثبات التوحيد (فبهداهم اقتده) أى اقتد بهم في نفي الشرك وإثبات التوحيد وتحمل سفاهات الجهال في هذا الباب . وقال آخرون : اللفظ مطلق فهو محمول على الكل إلا ما خصه الدليل المنفصل . قال القاضي : يبعد حمل هذه الآية على أمر الرسول بمتابعة الأنبياء عليهم السلام المتقدمين في شرائعهم لوجوه : أحدها : أن شرائعهم مختلفة متناقضة فلا يصح مع تناقضها أن يكون مأمورا بالاعتداء بهم في تلك الأحكام المتناقضة . وثانيها : أن الهدى عبارة عن الدليل دون نفس العمل

وإذا ثبت هذا فنقول : دليل ثبات شرعهم كان مخصوصا بتلك الأوقات لافي غير تلك الأوقات . فكان الاقتداء بهم في ذلك الهدى هو أن يعلم وجوب تلك الأفعال في تلك الأوقات فقط ، وكيف يستدل بذلك على اتباعهم في شرائعهم في كل الأوقات ؟ وثالثها : أن كونه عليه الصلاة والسلام متبعا لهم في شرائعهم يوجب أن يكون منصبه أقل من منصبهم وذلك باطل بالاجماع ، فثبت بهذه الوجوه أنه لا يمكن حمل هذه الآية على وجوب الاقتداء بهم في شرائعهم والجواب عن الأول : أن قوله (فبهداهم اقتده) يتناول الكل . فأما ما ذكرتم من كون بعض الأحكام متناقضة بحسب شرائعهم . فنقول : ذلك العام يجب تخصيصه في هذه الصورة فيبقى فيما عداها حجة .

وعن الثاني : أنه عليه الصلاة والسلام لو كان مأمورا بأن يستدل بالدليل الذي استدل به الأنبياء المتقدمون لم يكن ذلك متابعة ، لأن المسلمين لما استدلو بحدوث العالم على وجود الصانع لا يقال : إنهم متبعون لليهود والنصارى في هذا الباب ، وذلك لأن المستدل بالدليل يكون أصيلا في ذلك الحكم ، ولا تعلق له بمن قبله البتة ، والاعتداء والاتباع لا يحصل إلا إذا كان فعل الأول سببا لوجوب الفعل على الثاني ، وبهذا التقرير يسقط السؤال .

وعن الثالث : أنه تعالى أمر الرسول بالاعتداء بجمعهم في جميع الصفات الحميدة والأخلاق الشريفة ، وذلك لا يوجب كونه أقل مرتبة منهم ، بل يوجب كونه أعلى مرتبة من الكل على ما سيجيء . تقريره بعد ذلك إن شاء الله تعالى ، فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الآية على أن شرع من قبلنا يلزمنا .

(المسألة الثانية) احتج العلماء بهذه الآية على أن رسولنا صلى الله عليه وسلم أفضل من جميع الأنبياء عليهم السلام . وتقريره : هو أننا بينا أن خصال الكمال ، وصفات الشرف كانت مفرقة فيهم

بأجمعهم ، فداود وسليمان كانا من أصحاب الشكر على النعمة ، وأيوب كان من أصحاب الصبر على البلاء .
ويوسف كان مستجمعا لهاتين الحالتين . وموسى عليه السلام كان صاحب الشريعة القوية القاهرة
والمعجزات الظاهرة ، وزكريا ، ويحيى ، وعيسى ، وإلياس ، كانوا أصحاب الزهد ، وإسماعيل كان
صاحب الصدق ، ويونس صاحب التضرع ، فثبت أنه تعالى إنما ذكر كل واحد من هؤلاء الأنبياء
لأن الغالب عليه كان خصلة معينة من خصال المدح والشرف ، ثم أنه تعالى لما ذكر النكاح أمر محمدا
عليه الصلاة والسلام بأن يقتدى بهم بأسرهم ، فكان التقدير كأنه تعالى أمر محمدا صلى الله عليه
وسلم أن يجمع من خصال العبودية والطاعة كل الصفات التي كانت مفرقة فيهم بأجمعهم ولما
أمره الله تعالى بذلك ، امتنع أن يقال : إنه قصر في تحصيلها . فثبت أنه حصلها ، ومتى كان
الأمر كذلك ، ثبت أنه اجتمع فيه من خصال الخير ما كان متفرقا فيهم بأسرهم ، ومتى كان الأمر
كذلك ، وجب أن يقال : إنه أفضل منهم بكلينهم . والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الواحدى : قوله (هدى الله) دليل على أنهم مخصوصون بالهدى ، لأنه
لوهدى جميع المكلفين لم يكن لقوله (أولئك الذين هدى الله) فائدة تخصيص .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال الواحدى : الاقتداء فى اللغة إتيان الثانى بمثل فعل الأول لاجل أنه
فعله . روى اللحيانى عن الكسائى أنه قال : يقال لى بك قدوة وقدوة .

﴿المسألة الخامسة﴾ قال الواحدى : قرأ ابن عامر (اقتده) بكسر الهمزة وبشتم الهاء للكسر
من غير بلوغ ياء ، والباقون (اقتده) ساكنة الهاء . غير أن حمزة والكسائى يحذفانها فى الوصل
ويثبتانها فى الوقف ، والباقون يثبتونها فى الوصل والوقف .

والحاصل : أنه حصل الإجماع على إثباتها فى الوقف . قال الواحدى : الوجه الإثبات فى الوقف
والحذف فى الوصل ، لأن هذه الهاء هاء وقعت فى السكت بمنزلة همزة الوصل فى الإبتداء . وذلك
لأن الهاء للوقف ، كما أن همزة الوصل للإبتداء بالساكن ، فكما لا تثبت همزة الوصل فى الإبتداء ،
كذلك ينبغى أن لا تثبت الهاء إلا أن هؤلاء الذين أثبتوا راموا موافقة المصحف ، فإن الهاء ثابتة
فى الخط فذكرها مخالفة الخط فى حالتى الوقف والوصل فأثبتوا . وأما قراءة ابن عامر : فقال أبو بكر
ومجاهد : هذا غلط ، لأن هذه الهاء هاء وقف ، فلا تعرب فى حال من الأحوال ، وإنما تذكر
ليظهر بها حركة ما قبلها . قال أبو على الفارسي : ليس بغلط ، ووجهها أن تجعل الهاء كناية عن المصدر ،
والتقدير : فبهداهم اقتده الاقتداء ، فيضمير الاقتداء لدلالة الفعل عليه ، وقياسه إذا وقف أن تسكن
الهاء ، لأن هاء الضمير تسكن فى الوقف ، كما تقول : اشتره . والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿قل لا أسألكم عليه أجرا﴾ فالمراد به أنه تعالى لما أمره بالاقتداء بهدى الأنبياء

وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَن
 أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ لِيَجْعَلَ نُورَهُ قَرَاطِيسَ
 تُبَدُّونَهَا وَيَنْخِفُونَ كَثِيرًا وَعَلِمْتُمْ مَالِمَ تَعْلَمُونَ أَنْتُمْ وَلَا آبَاءَكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي
 خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ ٩١

عليهم السلام المتقدمين ، وكان من جملة هداهم ترك طلب الاجر في إيصال الدين وإبلاغ الشريعة .
 لاجرم اقتدى بهم في ذلك ، فقال (لا أسألكم عليه أجرا) ولا أطلب منكم مالا ولا جعلاً (إنه هو)
 يعنى القرآن (إلا ذكرى للعالمين) يريد كونه مشتملا على كل ما يحتاجون اليه في معاشهم ومعادهم وقوله
 (إن هو إلا ذكرى للعالمين) يدل على أنه صلى الله عليه وسلم مبعوث إلى كل أهل الدنيا لا إلى قوم
 دون قوم . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ وما قدروا الله حق قدره ﴾ إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء قل من أنزل الكتاب
 الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس يجعلونه قراطيس تبدونها ويخفون كثيرا وعلمتم ما لم تعلموا
 أنتم ولا آباؤكم قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون ﴿
 اعلم أنا ذكرنا في هذا الكتاب أن مدار أمر القرآن على إثبات التوحيد والنبوة والمعاد . وأنه تعالى
 لما حكى عن إبراهيم عليه السلام أنه ذكر دليل التوحيد ، وإبطال الشرك ، وقرر تعالى ذلك الدليل
 بالوجوه الواضحة شرع بعده في تقرير أمر النبوة ، فقال (وما قدروا الله حق قدره) حيث أنكروا
 النبوة والرسالة ، فهذا بيان وجه نظم هذه الآيات وأنه في غاية الحسن . وفي الآية مسائل :
 ﴿ المسألة الأولى ﴾ في تفسير قوله تعالى (ما قدروا الله حق قدره) وجوه : قال ابن عباس :
 ما عظموا الله حق تعظيمه . وروى عنه أيضاً أنه قال معناه : ما آمنوا إن الله على كل شيء قدير .
 وقال أبو العالية : ما وصفوه حق صفته . وقال الاخفش : ما عرفوه حق معرفته ، وحقق الواحدى
 رحمه الله ذلك ، فقال يقال : قدر الشيء إذا سبره وحرره ، وأراد أن يعلم مقداره بقدره بالضم قدرا
 ومنه قوله عليه السلام « وإن غم عليكم فاقدروا له » أى فاطلبوا أن تعرفوه هذا أصله في اللغة . ثم
 قال يقال لمن عرف شيئاً هو يقدر قدره ، وإذا لم يعرفه بصفاته أنه لا يقدر قدره ، فقوله (وما قدروا
 الله حق قدره) صحيح في كل المعانى المذكورة .

(المسألة الثانية) أنه تعالى لما حكى عنهم (أنهم ما قدروا الله حق قدره) بين السبب فيه ، وذلك هو قولهم ما أنزل الله على بشر من شيء .

واعلم أن كل من أنكر النبوة والرسالة فهو في الحقيقة ما عرف الله حق معرفته ، وتقريره من وجوه : الأول : أن منكر البعثة والرسالة إما أن يقول : إنه تعالى ما كلف أحدا من الخلق تكليفا أصلا ، أو يقول : إنه تعالى كلفهم التكاليف ، والأول باطل ، لأن ذلك يقتضى أنه تعالى أباح لهم جميع المنكرات والقبايح نحو شتم الله ، ووصفه بما لا يليق به ، والاستخفاف بالأنبياء والرسل وأهل الدين ، والاعراض عن شكر المنعم ، ومقابلة الانعام بالاساءة . ومعلوم أن كل ذلك باطل . وإما أن يسلم أنه تعالى كلف الخلق بالأوامر والنواهي ، فههنا لا بد من ملبغ وشارع ومبين ، وما ذاك إلا الرسول .

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : العقل كلف في إيجاب الواجبات واجتناب المقبحات ؟ قلنا : هب أن الأمر كما قلتم . إلا أنه لا يمتنع تأكيد التعريف العقلي بالتعريفات المشروعة على السنة الأنبياء والرسل عليهم السلام . فثبت أن كل من منع البعثة والرسالة فقد طعن في حكمة الله تعالى ، وكان ذلك جهلا بصفة الإلهية ، وحينئذ يصدق في حقه قوله تعالى (وما قدروا الله حق قدره)

(الوجه الثاني) في تقرير هذا المعنى ان من الناس من يقول إنه يمتنع بعثة الأنبياء والرسل ، لأنه يمتنع إظهار المعجزة على وفق دعواه تصديقا له ، والقائلون بهذا القول لهم مقامان : (المقام الأول) أن يقولوا انه ليس في الامكان خرق العادات ولا إيجاد شيء على خلاف ما جرت به العادة .

(والمقام الثاني) الذين يسلمون امكان ذلك . إلا أنهم يقولون إن بتقدير حصول هذه الأفعال الخارقة للعادات لا دلالة لها على صدق مدعى الرسالة ، وكلا الوجهين يوجب القسح في كمال قدرة الله تعالى .

أما المقام الأول : فهو أنه ثبت أن الأجسام متماثلة . وثبت أن ما يحتمله الشيء . وجب أن يحتمله مثله ، وإذا كان كذلك كان جرم الشمس والقمر قابلا للتمزق والتفريق فان قلنا : ان الاله غير قادر عليه كان ذلك وصفا له بالعجز ونقصان القدرة ، وحينئذ يصدق في حق هذا القائل : أنه ما قدر الله حق قدره

وإن قلنا : إنه تعالى قادر عليه ، لحينئذ لا يمتنع عقلا انشقاق القمر ، ولا حصول سائر المعجزات

وأما المقام الثاني: وهو أن حدوث هذه الأفعال الخارقة للعادة عند دعوى مدعى النبوة تدل على صدقهم، فهذا أيضا ظاهر على ما هو مقرر في كتب الأصول. فثبت أن كل من أنكر إمكان البعثة والرسالة، فقد وصف الله بالعجز ونقصان القدرة، وكل من قال ذلك فهو ما قدر الله حق قدره،

(والوجه الثالث) أنه لما ثبت حدوث العالم، فنقول: حدوثه يدل على أن إله العالم قادر عالم حكيم، وأن الخلق كلهم عبيده وهو مالك لهم على الإطلاق، ومملك لهم على الإطلاق، والمملوك المطاع يجب أن يكون له أمر ونهى وتكليف على عباده، وأن يكون له وعد على الطاعة، ووعد على الممضية، وذلك لا يتم ولا يكمل إلا بارسال الرسل، وانزال الكتب. فكل من أنكر ذلك فقد طعن في كونه تعالى ملكا مطاعا، ومن اعتقد ذلك فهو ما قدر الله حق قدره، فثبت أن كل من قال ما أنزل الله على بشر من شيء فهو ما قدر الله حق قدره

(المسألة الثالثة) في هذه الآية بحث صعب، وهو أن يقال: هؤلاء الذين حكى الله عنهم أنهم قالوا (ما أنزل الله على بشر من شيء) إما أن يقال: أنهم كفار قريش أو يقال إنهم أهل الكتاب من اليهود والنصارى، فإن كان الأول، فكيف يمكن إبطال قولهم بقوله تعالى (قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى) وذلك لأن كفار قريش والبراهمة كما ينكرون رسالة محمد صلى الله عليه وسلم فكذلك ينكرون رسالة سائر الأنبياء، فكيف يحسدن إيراد هذا الإلزام عليهم، وأما إن كان الثانى وهو أن قائل هذا القول قوم من اليهود والنصارى، فهذا أيضا صعب مشكل، لأنهم لا يقولون هذا القول، وكيف يقولونه مع أن مذهبهم أن التوراة كتاب أنزله الله على موسى، والإنجيل: كتاب أنزله الله على عيسى؛ وأيضا فهذه السورة مكية، والمناظرات التى وقعت بين رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبين اليهود والنصارى كلها مدنية، فكيف يمكن حمل هذه الآية عليها، فهذا تقرير الاشكال القائم في هذه الآية. واعلم أن الناس اختلفوا فيه على قولين:

(فالقول الأول) إن هذه الآية نزلت في حق اليهود وهو القول المشهور عند الجمهور. قال ابن عباس: إن مالك بن الصيف كان من أحبار اليهود ورؤسائهم، وكان رجلا سميما فدخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم «أنشدك الله الذى أنزل التوراة على موسى هل تجد فيها إن الله يغضب الخبير السمين وأنت الخبير السمين وقد سمنت من الأشياء التى تطعمك اليهود» فضحك القوم، فغضب مالك بن الصيف، ثم النفث إلى عمر فقال: ما أنزل الله على بشر من شيء. فقال له قومه: ويلك ما هذا الذى بلغنا عنك؟ فقال إنه أغضبني،

ثم ان اليهود لأجل هذا الكلام عزلوه عن رياستهم ، وجعلوا مكانه كعب بن الأشرف . فهذا هو الرواية المشهورة في سبب نزول هذه الآية . وفيها سوالات :

(السؤال الأول) اللفظ وان كان مطلقا بحسب أصل اللغة إلا أنه قد يتقيد بحسب العرف . ألا ترى أن المرأة إذا أرادت أن تخرج من الدار فغضب الزوج ، وقال : ان خرجت من الدار فأنت طالق ، فان كثيرا من الفقهاء . قالوا : اللفظ وان كان مطلقا إلا أنه بحسب العرف ليتقيد لتلك المرة فكذا ههنا قوله (ما أنزل الله على بشر من شيء) وإن كان مطلقا بحسب أصل اللغة ، إلا أنه بحسب العرف يتقيد بتلك الواقعة فكان قوله (ما أنزل الله على بشر من شيء) مراده منه أنه ما أنزل الله على بشر من شيء . في أنه يبغض الحبر السمين ، وإذا صار هذا المطلق محمولا على هذا المقيد لم يكن قوله (من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى) مبطلا لكلامه . فهذا أحد السؤالات :

(السؤال الثاني) أن مالك بن الصيف كان مفتخرا بكونه يهوديا متظاهرا بذلك ومع هذا المذهب البتة أن يقول : ما أنزل الله على بشر من شيء إلا على سبيل الغضب المدهش للعقل أو على سبيل لا يمكنه طغيان اللسان . ومثل هذا الكلام لا يليق بالله سبحانه وتعالى إنزال القرآن الباقي على وجه الدهر في إبطاله (والسؤال الثالث) أن الأكثرين اتفقوا على أن هذه السورة مكية وأنها نزلت دفعة واحدة ، ومناظرات اليهود مع الرسول عليه الصلاة والسلام كانت مدنية . فكيف يمكن حمل هذه الآية على تلك المناظرة ؟ وأيضا لما نزلت السورة دفعة واحدة . فكيف يمكن أن يقال : هذه الآية المعينة إنما نزلت في الواقعة الفلانية ؟ فهذه هي السؤالات الواردة على هذا القول ، والاقرب عندي أن يقال : لعل مالك بن الصيف لما تأذى من هذا الكلام طعن في نبوة الرسول عليه الصلاة والسلام وقال : ما أنزل الله عليك شيئا البتة ، ولست رسولا من قبل الله البتة ، فعند هذا الكلام نزلت هذه الآية ، والمقصود منها أنك لما سلمت أن الله تعالى أنزل التوراة على موسى عليه السلام ، فعند هذا لا يمكنك الاصرار على أنه تعالى ما أنزل على شيئا لأنى بشر وموسى بشر أيضا ، فلما سلمت أن الله تعالى أنزل الوحي والتنزيل على بشر امتنع عليك أن تقطع وتجزم بأنه ما أنزل الله على شيئا . فكان المقصود من هذه الآية بيان أن الذي ادعاه محمد عليه الصلاة والسلام ليس من قبيل الممتنعات ، وأنه ليس للخصم اليهودي أن يصر على إنكاره ، بل أقصى ما في الباب أن يطالبه بالمعجز فان أتى به فهو المقصود ، وإلا فلا فاما أن يصر اليهودي على أنه تعالى ما أنزل على محمد شيئا البتة مع أنه معترف بأن الله تعالى أنزل الكتاب على موسى ، فذاك

محض الجهالة والتقليد، وهذا التقدير يظهر الجواب عن السؤالين الأولين .
 ﴿فأما السؤال الثالث﴾ وهو قوله هذه السورة مكية ونزلت دفعة واحدة وكل واحد من
 هذين الوجهين يمنع من القول بأن سبب نزول هذه الآية مناظرة اليهودي .
 قلنا : القائلون بهذا القول قالوا : السورة كلها مكية ونزلت دفعة واحدة لإلهذه الآية ، فإنها
 نزلت بالمدينة في هذه الواقعة ، فهذا منتهى الكلام في تقرير هذا الوجه .
 ﴿والقول الثاني﴾ أن قائل هذا القول أعنى ما أنزل الله على بشر من شيء قوم من كفار قريش
 فهذا القول قد ذكره بعضهم .

يقى أن يقال : كفار قريش ينكرون نبوة جميع الأنبياء عليهم السلام ، فكيف يمكن الزام
 نبوة موسى عليهم ؟ وأيضا فما بعد هذه الآية لا يليق بكفار قريش ، وإنما يليق باليهود وهو قوله
 (تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا وعلتم ما لم تعلموا أتم ولا آباؤكم) فمن المعلوم بالضرورة
 أن هذه الأحوال لا تليق إلا باليهود ، وهو قول من يقول : إن أول الآية خطاب مع الكفار ،
 وآخرها خطاب مع اليهود فاسد ، لأنه يوجب تهكيت نظم الآية وفساد تركيبها ، وذلك لا يليق
 بأحسن الكلام فضلا عن كلام رب العالمين ، فهذا تقرير الاشكال على هذا القول .

﴿أما السؤال الأول﴾ فيمكن دفعه بأن كفار قريش كانوا محتلطين باليهود والنصارى وكانوا
 قد سمعوا من الفريقيين على سبيل التواتر ظهور المعجزات القاهرة على يد موسى عليه السلام مثل
 انقلاب العصا ثعبانا ، وقلق البحر وإظلال الجبل وغيرها والكفار كانوا يطعنون في نبوة محمد
 عليه الصلاة والسلام بسبب أنهم كانوا يطلبون منه أمثال هذه المعجزات وكانوا يقولون لو جئتنا
 بأمثال هذه المعجزات لآمنابك ، فكان مجموع هذه الكلمات جاريا مجرى ما يوجب عليهم الاعتراف
 بنبوة موسى عليه السلام ، وإذا كان الأمر كذلك لم يبعد إيراد نبوة موسى عليه السلام لإلزاما عليهم
 في قولهم (ما أنزل الله على بشر من شيء)

﴿وأما السؤال الثاني﴾ لجوابه : أن كفار قريش واليهود والنصارى ، لما كانوا متشاركين
 في إنكار نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لم يبعد أن يكون الكلام الواحد واردا على سبيل أن
 يكون بعضه خطابا مع كفار مكة وبقية يكون خطابا مع اليهود والنصارى ، فهذا ما يحضرننا في
 هذا البحث الصعب ، وبالله التوفيق .

﴿المسألة الرابعة﴾ مذهب كثير من المحققين أن عقول الخلق لا تصل إلى كنه معرفة الله تعالى

البتة، ثم إن الكثير من أهل هذا المذهب يحتجون على صحته بقوله تعالى (وما قدروا الله حق قدره) أى وما عرفوا الله حق معرفته، وهذا الاستدلال بعيد، لأنه تعالى ذكر هذه اللفظة في القرآن في ثلاثة مواضع، وكلها وردت في حق الكفار فههنا ورد في حق اليهود أو كفار مكة، وكذا القول في الموضوعين الآخرين. وحيث لا يبق في هذا الاستدلال فائدة. والله أعلم.

(المسألة الخامسة) في هذه الآية أحكام.

الحكم الاول

أن النكرة في موضع النفي تفيد العموم، والدليل عليه هذه الآية فإن قوله (ما أنزل الله على بشر من شيء) نكرة في موضع النفي، فلو لم تفد العموم لما كان قوله تعالى (قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى) إبطالا له، ونقضا عليه، ولو لم يكن كذلك لفسد هذا الاستدلال، ولما كان ذلك باطلا، ثبت أن النكرة في موضع النفي تعم. والله أعلم.

الحكم الثانى

النقض يقدح في صحة الكلام، وذلك لأنه تعالى نقض قولهم (ما أنزل الله على بشر من شيء) بقوله (قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى) فلو لم يدل النقض على فساد الكلام لما كانت حجة الله مفيدة لهذا المطلوب.

واعلم أن قول من يقول: ابداء الفارق بين صورتين يمنع من كون النقض مبطلاضعيف، إذ لو كان الأمر كذلك لسقطت حجة الله في هذه الآية لأن اليهودى كان يقول معجزات موسى أظهر، وأبهر من معجزاتك، فلم يلزم من اثبات النبوة هناك اثباتها هنا، ولو كان الفرق مقبولا لسقطت هذه الحجة، وحيث لا يجوز القول بسقوطها علمنا أن النقض على الاطلاق مبطل والله أعلم

الحكم الثالث

تفلسف الغزالي فرعم أن هذه الآية مبنية على الشكل الثانى من الأشكال المنطقية، وذلك لأن حاصله يرجع إلى أن موسى أنزل الله تعالى عليه شيئا وأحد من البشر ما أنزل الله عليه شيئا ينتج من الشكل الثانى: أن موسى ما كان من البشر، وهذا خلف محال، وليست هذه الاستحالة بحسب شكل القياس، ولا بحسب صحة المقدمة الأولى، فلم يبق إلا أنه لزم من فرض صحة المقدمة الثانية، وهى قولهم: ما أنزل الله على بشر من شيء، فوجب القول بكونها كاذبة. فثبت أن دلالة هذه الآية على المطلوب، إنما تصح عند الاعتراف بصحة الشكل الثانى من الأشكال المنطقية. وعند الاعتراف بصحة قياس الخلف. والله أعلم

واعلم أنه تعالى لما قال ﴿ قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى ﴾ وصف بعده كتاب موسى بالصفات .

﴿ فالصفة الأولى ﴾ كونه نورا وهدى للناس .

واعلم أنه تعالى سماه نورا تشبيها له بالنور الذي به يبين الطريق .

فان قالوا : فعلى هذا التفسير لا يبين كونه نورا وبين كونه هدى للناس فرق ، وعطف أحدهما على الآخر يوجب التعاير .

قلنا : النور له صفتان : أحدهما : كونه في نفسه ظاهرا جليا ، والثانية : كونه بحيث يكون سببا لظهور غيره ، فالمراد من كونه نورا وهدى هذان الأمران .

واعلم أنه تعالى وصف القرآن أيضاً بهذين الوصفين في آية أخرى ، فقال (ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا)

﴿ الصفة الثانية ﴾ قوله (تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا) وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ أبو عمرو وابن كثير (يجعلونه) على لفظ الغيبة ، وكذلك يبدونها وتخفون لاجل أنهم غائبون ويدل عليه قوله تعالى (وما قدروا الله حق قدره . إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء) فلما وردت هذه الالفاظ على لفظ المغايبه ، فكذلك القول في البواقي ، ومن قرأ بالتاء على الخطاب ، فالتقدير : قل لهم تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا ، والدليل عليه قوله تعالى (وعلمتم ما لم تعلموا) فجاء على الخطاب ، فكذلك ما قبله .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال أبو علي الفارسي : قوله (يجعلونه قراطيس) أى يجعلونه ذات قراطيس . أى يودعونه إياها .

فان قيل : إن كل كتاب فلا بد وأن يودع في القراطيس ، فاذا كان الأمر كذلك في كل الكتب ، فما السبب في أن حكى الله تعالى هذا المعنى في معرض الذم لهم .

قلنا : الذم لم يقع على هذا المعنى فقط ، بل المراد أنهم لما جعلوه قراطيس ، وفرقوه وبعضوه ، لاجرم قدروا على إبداء البعض ، وإخفاء البعض ، وهو الذى فيه صفة محمد عليه الصلاة والسلام ، فان قيل : كيف يقدرون على ذلك مع أن التوراة كتاب وصل إلى أهل المشرق والمغرب ، وعرفه أكثر أهل العلم وحفظوه ، ومثل هذا الكتاب لا يمكن إدخال الزيادة والنقصان فيه ، والدليل عليه أن الرجل في هذا الزمان لو أراد إدخال الزيادة والنقصان في القرآن لم يقدر عليه ، فكذا القول في التوراة .

قلنا : قد ذكرنا في سورة البقرة أن المراد من التحريف تفسير آيات التوراة بالوجه الباطلة الفاسدة كما يفعله المبطلون في زماننا هذا بآيات القرآن .

فان قيل : هب أنه حصل في التوراة آيات دالة على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام . إلا أنها قليلة ، والقوم ما كانوا يخفون من التوراة إلا تلك الآيات ، فلم قال : ويخفون كثيرا .

قلنا : القوم كما يخفون الآيات الدالة على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ، فكذلك يخفون الآيات المشتملة على الأحكام ، ألا ترى أنهم حاولوا على إخفاء الآية المشتملة على رجم الزاني المحصن .

(الصفة الثالثة) قوله (وعلمتم ما لم تعلموا أتمم أتمم ولا آباؤكم) والمراد أن التوراة كانت مشتملة على البشارة بمقدم محمد واليهود قبل مقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يقرؤون تلك الآيات وما كانوا يفهمون معانيها ، فلما بعث الله محمداً ظهر أن المراد من تلك الآيات هو مبعثه صلى الله عليه وسلم ، فهذا هو المراد من قوله (وعلمتم ما لم تعلموا أتمم أتمم ولا آباؤكم)

واعلم أنه تعالى لما وصف التوراة بهذه الصفات الثلاث . قال (قل الله) والمعنى أنه تعالى قال في أول الآية (قل من أنزل الكتاب) الذي صفته كذا وكذا فقال بعده (قل الله) والمعنى أن العقل السليم والطبع المستقيم يشهد بأن الكتاب الموصوف بالصفات المذكورة المؤيد قول صاحبه بالمعجزات القاهرة الباهرة مثل معجزات موسى عليه السلام لا يكون إلا من الله تعالى ، فلما صار هذا المعنى ظاهراً بسبب ظهور الحجة القاطعة ، لاجرم قال تعالى لمحمد . قل المنزل لهذا الكتاب هو الله تعالى ، ونظيره قوله (قل أي شيء أكبر شهادة قل الله) وأيضاً أن الرجل الذي يحاول إقامة الدلالة على وجود الصانع يقول من الذي أحدث الحياة بعد عدمها ، ومن الذي أحدث العقل بعد الجهالة ، ومن الذي أودع في الحدقة القوة الباصرة ، وفي الصماخ القوة السامعة ، ثم إن ذلك القائل نفسه يقول (الله) والمقصود أنه بلغت هذه الدلالة والبينة إلى حيث يجب على كل عاقل أن يعترف بها فسواء أقر الخصم به أو لم يقر فالمقصود حاصل فكذا ههنا .

ثم قال تعالى بعده (ثم ذرهم في خوضهم يلعبون) وفيه مسألتان :

(المسألة الأولى) المعنى أنك إذا أقمت الحجة عليهم وبلغت في الاعتذار والانذار وهذا المبلغ العظيم حينئذ لم يبق عليك من أمرهم شيء البتة ، ونظيره قوله تعالى (إن عليك إلا البلاغ)

(المسألة الثانية) قال بعضهم هذه الآية منسوخة بآية السيف وهذا بعيد لأن قوله (ثم ذرهم في خوضهم يلعبون) مذكور لأجل التهديد ، وذلك لا ينافي حصول المقاتلة ، فلم يكن ورود الآية

وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقٌ لِّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ
وَمَنْ حَوْلَهَا وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَهُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ
يُحَافِظُونَ ﴿٩٢﴾

الدالة على وجوب المقاتلة ، رافعاً لشيء من مدلولات هذه الآية ، فلم يحصل النسخ فيه . والله أعلم .
قوله تعالى ﴿وهذا كتاب أنزلناه مبارك مصدق الذي بين يديه ولتنذر أم القرى ومن حولها
والذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به وهم على صلواتهم يحافظون﴾
اعلم أنه تعالى لما أبطل بالدليل قول من قال : ما أنزل الله على بشر من شيء . ذكر بعده أن
القرآن كتاب الله ، أنزله الله تعالى على محمد عليه الصلاة والسلام .
واعلم أن قوله (وهذا) إشارة إلى القرآن وأخبر عنه بأنه كتاب وتفسير الكتاب قد تقدم في
أول سورة البقرة ثم وصفه بصفات كثيرة .

﴿الصفة الأولى﴾ قوله (أنزلناه) والمقصود أن يعلم أنه من عند الله تعالى لا من عند الرسول
لأنه لا يبعد أن يخص الله محمدًا عليه الصلاة والسلام بعلوم كثيرة يتمكن بسببها من تركيب ألفاظ
القرآن على هذه الصفة من الفصاحة فيبين تعالى أنه ليس الأمر على هذه الصفة ، وأنه تعالى هو الذي تولى
إنزاله بالوحي على لسان جبريل عليه السلام .

﴿الصفة الثانية﴾ قوله تعالى (مبارك) قال أهل المعاني كتاب مبارك أي كثير خيره دائم بركنه
ومنفعته ، يبشر بالثواب والمغفرة ويزجر عن القبيح والمعصية ، وأقول : العلوم إما نظرية ، وإما عملية
أما العلوم النظرية ، فأشرفها وأكملها معرفة ذات الله وصفاته وأفعاله وأحكامه وأسبابه ، ولا ترى
هذه العلوم أكمل ولا أشرف مما تجده في هذا الكتاب وأما العلوم العملية ، فالمطلوب ، إما أعمال
الجوارح وإما أعمال القلوب ، وهو المسمى بطهارة الأخلاق وتركية النفس ولا تجده هذين العليين
مثل ما تجده في هذا الكتاب ، ثم قد جرت سنة الله تعالى بأن الباحث عنه والمتمسك به يحصل له
عز الدنيا وسعادة الآخرة ،

يقول مصنف هذا الكتاب محمد بن عمر الرازي : وأنا قد نقلت أنواعاً من العلوم النقلية
والعقلية ، فلم يحصل لي بسبب شيء من العلوم من أنواع السعادات في الدين والدنيا مثل ما حصل
بسبب خدمة هذا العلم

(الصفة الثالثة) قوله (مصدق الذي بين يديه) فالمراد كونه مصدقا لما قبله من الكتب والامر في الحقيقة كذلك، لأن الموجود في سائر الكتب الالهية إما علم الاصول، وإما علم الفروع. أما علم الاصول: فيمتنع وقوع التفاوت فيه بسبب اختلاف الأزمنة والامكنة، فوجب القطع بأن المذكور في القرآن موافق ومطابق لما في التوراة والزبور والانجيل وسائر الكتب الالهية. وأما علم الفروع: فقد كانت الكتب الالهية المتقدمة على القرآن مشتملة على البشارة بمقدم محمد عليه الصلاة والسلام، وإذا كان الأمر كذلك فقد حصل في تلك الكتب أن التكليف الموجودة فيها، إنما تبقى الى وقت ظهور محمد عليه الصلاة والسلام، وأما بعد ظهور شرعه فانها تصير منسوخة، فثبت أن تلك الكتب دلت على ثبوت تلك الأحكام على هذا الوجه، والقرآن مطابق لهذا المعنى وموافق، فثبت كون القرآن مصدقا لكل الكتب الالهية في جملة علم الاصول والفروع.

(الصفة الرابعة) قوله تعالى (ولتنذر أم القرى ومن حولها) وههنا أبحاث:

(البحث الأول) اتفقوا على أن ههنا محذوفا، والتقدير: ولتنذر أهل أم القرى. واتفقوا على أن أم القرى هي مكة، واختلفوا في السبب الذي لأجله سميت مكة بهذا الاسم. فقال ابن عباس: سميت بذلك، لأن الأرضين دحيت من تحتها ومن حولها، وقال أبو بكر الأصم: سميت بذلك لأنها قبلة أهل الدنيا، فصارت هي كالأصل وسائر البلاد والقرى تابعة لها، وأيضا من أصول عبادات أهل الدنيا الحج، وهو إنما يحصل في تلك البلدة، فلهذا السبب يجتمع الخلق اليها كما يجتمع الأولاد الى الأم، وأيضا فلما كان أهل الدنيا يجتمعون هناك بسبب الحج، لا جرم يحصل هناك أنواع من التجارات والمنافع ما لا يحصل في سائر البلاد، ولا شك أن الكسب والتجارة من أصول المعيشة، فلهذا السبب سميت مكة أم القرى. وقيل: إنما سميت مكة أم القرى لأن الكعبة أول بيت وضع للناس، وقيل أيضا: إن مكة أول بلدة سكنت في الأرض. إذا عرفت هذا فنقول: قوله (ومن حولها) دخل فيه سائر البلدان والقرى.

(والبحث الثاني) زعمت طائفة من اليهود أن محمد عليه الصلاة والسلام كان رسولا الى العرب فقط. واحتجوا على صحة قولهم بهذه الآية وقالوا إنه تعالى بين أنه إنما أنزل عليه هذا القرآن ليلبغه الى أهل مكة وإلى القرى المحيطة بها، والمراد منها جزيرة العرب، ولو كان مبعوثا الى كل العالمين لكان التقييد بقوله (لتنذر أم القرى ومن حولها) باطلا.

والجواب: أن تخصيص هذه المواضع بالذكر لا يدل على انتفاء الحكم فيها سواها إلا بدلالة

المفهوم وهي ضعيفة ، لاسيما وقد ثبت بالتواتر الظاهر ، المقطوع به من دين محمد عليه الصلاة والسلام أنه كان يدعى كونه رسولا الى كل العالمين ، وأيضا قوله (ومن حولها) يتناول جميع البلاد والقرى المحيطة بها ، وبهذا التقدير : فيدخل فيه جميع بلاد العالم . والله أعلم .

(البحث الثالث) قرأ عاصم في رواية أبي بكر (لينذر) بالياء جعل الكتاب هو المنذر ، لأن فيه إنذارا ، ألا ترى أنه قال (لينذروا به) أي بالكتاب ، وقال (وأذبره) وقال (إنما أندرهم بالوحى) فلا يمتنع اسناد الانذار اليه على سبيل الاتساع ، وأما الباقون : فانهم قرؤا (ولتنذر) بالتاء خطابا للنبي صلى الله عليه وسلم ، لأن المأمور والموصوف بالانذار هو . قال تعالى (إنما أنت منذر) وقال (وأندر الذين يخافون)

ثم قال تعالى (والذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به) وظاهر هذا يقتضى أن الايمان بالآخرة جار مجرى السبب للايمان بالرسول صلى الله عليه وسلم . والعلماء ذكروا في تقرير هذه السببية وجوها : الأول : أن الذى يؤمن بالآخرة هو الذى يؤمن بالوعد والوعيد والثواب والعقاب ، ومن كان كذلك فإنه يعظم رغبته فى تحصيل الثواب ، ورهبته عن حلول العقاب ، ويبالغ فى النظر والتأمل فى دلائل التوحيد والنبوة ، فيصل الى العلم والايمان . والثانى : أن دين محمد عليه الصلاة والسلام مبنى على الايمان بالبعث والقيامة ، وليس لأحد من الأنبياء مبالغة فى تقرير هذه القاعدة مثل ما فى شريعة محمد عليه الصلاة والسلام . فلهذا السبب كان الايمان بنبوة محمد عليه الصلاة والسلام وبصحة الآخرة أمرين متلازمين ، والثالث : يحتمل أن يكون المراد من هذا الكلام التنبيه على اخراج أهل مكة من قبول هذا الدين ، لأن الحامل على تحمل مشقة النظر والاستدلال ، وترك رياسة الدنيا ، وترك الحقد والحسد ليس إلا الرغبة فى الثواب ، والرغبة عن العقاب . وكفار مكة لما لم يعتقدوا فى البعث والقيامة ، امتنع منهم ترك الحسد وترك الرياسة ، فلا جرم يبعد قبولهم لهذا الدين واعترافهم بنبوة محمد عليه الصلاة والسلام .

ثم قال (وهم على صلاتهم يحافظون) والمراد أن الايمان بالآخرة كما يحمل الرجل على الايمان بالنبوة ، فكذلك يحمله على المحافظة على الصلوات . وليس لقائل أن يقول : الايمان بالآخرة يحمل على كل الطاعات ، فما الفائدة فى تخصيص الصلاة بالذكرة ؟ لأننا نقول : المقصود منه التنبيه على أن الصلاة أشرف العبادات بعد الايمان بالله وأعظمها خطرا ، ألا ترى أنه لم يقع اسم الايمان على شئ من العبادات الظاهرة إلا على الصلاة كما قال تعالى (وما كان الله ليضيع إيمانكم) أى صلاتكم ، ولم يقع اسم الكفر على شئ من المعاصى إلا على ترك الصلاة . قال عليه الصلاة

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ
وَمَنْ قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ
وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرَجُوا أَنفُسَكُمْ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا
كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ ﴿٩٣﴾

والسلام «من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر» فلما اختصت الصلاة بهذا النوع من التشريف ، لاجرم خصها الله بالذكر في هذا المقام . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ومن أظلم مما افترى على الله كذبا أو قال أوحى إلى ولم يوح إليه شيء ومن قال سأنزل مثل ما أنزل الله ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت والملائكة باسطوا أيديهم أخرجوا أنفسكم اليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تقولون على الله غير الحق وكنتم عن آياته تستكبرون﴾

اعلم أنه تعالى لما شرح كون القرآن كتابا نازلا من عند الله وبين مافيه من صفات الجلالة والشرف والرفعة ، ذكر عقيبه ما يدل على وعيد من ادعى النبوة والرسالة على سبيل الكذب والافتراء فقال (ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا) وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أنه تعالى عظم وعيد من ذكر أحد الأشياء الثلاثة : فأولها : أن يفترى على الله كذبا . قال المفسرون : نزل هذا في مسيلة الكذاب صاحب اليمامة . وفي الأسود العنسي صاحب صنعاء ، فانهما كانا يدعيان النبوة والرسالة من عند الله على سبيل الكذب والافتراء ، وكان مسيلة يقول : محمد رسول قریش ، وأنار رسول بنى حنيفة . قال القاضي : الذى يفترى على الله الكذب يدخل فيه من يدعى الرسالة كذبا ، ولكن لا يقتصر عليه ، لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب . فكل من نسب إلى الله تعالى ما هو برى منه ، إما في الذات ، وإما في الصفات وإما في الأفعال كان داخلا تحت هذا الوعيد . قال : والافتراء على الله في صفاته ، كالمجسمة ، وفي عدله كالمجبرة ، لأن هؤلاء قد ظلموا أعظم أنواع الظلم بأن افتروا على الله الكذب ، وأقول : أما قوله : المجسمة قد افتروا على الله الكذب ، فهو حق . وأما قوله : ان هذا افتراء على الله في صفاته ، فليس بصحيح .

لأن كون الذات جسما ومتحيزا ليس بصفة، بل هو نفس الذات المخصوصة، فمن زعم أن إله العالم ليس بجسم، كان معناه أنه يقول: جميع الاجسام والمتحيزات محدثة، ولها بأسرها خالق هو موجود ليس بمتحيز، والجسم ينفي هذه الذات، فكان الخلاف بين الموحد والجسم ليس في الصفة بل في نفس الذات، لأن الموحد يثبت هذه الذات والجسم ينفيها، ثبت أن هذا الخلاف لم يقع في الصفة، بل في الذات. وأما قوله: المجبرة قد افتروا على الله تعالى في صفاته، فليس بصحيح، لأنه يقال له المجبرة ما زادوا على قولهم الممكن لا بد له من مرجح، فإن كذبوا في هذه القضية، فكيف يمكنهم أن يعرفوا وجود الاله؟ وان صدقوا في ذلك لزمهم الاقرار بتوقيف صدور الفعل على حصول الداعي بتخليق الله تعالى، وذلك عين ما نسميه بالجبر، ثبت أن الذي وصفه بكونه افتراء على الله باطل، بل المفترى على الله من يقول الممكن لا يتوقف رجحان أحد طرفيه على الآخر على حصول المرجح. فان من قال هذا الكلام لزمه نفي الصانع بالكلية، بل يلزمه نفي الآثار والمؤثرات بالكلية.

(والتوع الثاني) من الاشياء التي وصفها الله تعالى بكونها افتراء قوله (أو قال أوحى إلى ولم يوح إليه شيء) والفرق بين هذا القول وبين ما قبله، أن في الأول كان يدعى أنه أوحى إليه وما كان يكذب بنزول الوحي على محمد صلى الله عليه وسلم، وأما في هذا القول، فقد أثبت الوحي لنفسه ونفاه عن محمد عليه الصلاة والسلام، وكان هذا جمعا بين نوعين عظيمين من الكذب، وهو إثبات ما ليس بموجود ونفي ما هو موجود.

(والتوع الثالث) قوله (سأنزل مثل ما أنزل الله) قال المفسرون: المراد ما قاله النضر بن الحرث وهو قوله (لو نشاء لقلنا مثل هذا) وقوله في القرآن: إنه من أساطير الأولين، وكل أحد يمكنه الاتيان بمثله، وحاصله: ان هذا القائل يدعى معارضة القرآن. وروى أيضا أن عبد الله بن سعد ابن أبي سرح كان يكتب الوحي للرسول عليه الصلاة والسلام، فلما نزل قوله (ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين) أملاء الرسول عليه السلام، فلما انتهى إل قوله (ثم أنشأناه خلقا آخر) عجب عبد الله منه فقال: فتبارك الله أحسن الخالقين! فقال الرسول هكذا أنزلت الآية، فسكت عبد الله وقال: ان كان محمد صادقا، فقد أوحى إلى، وان كان كاذبا فقد عارضته، فهذا هو المراد من قوله (سأنزل مثل ما أنزل)

أما قوله تعالى (ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت) فاعلم أن أول الآية وهو قوله (ومن أظلم ممن افتري على الله كذبا) يفيد التخويف العظيم على سبيل الاجمال وقوله بعد ذلك (ولو ترى

إذ الظالمون في غمرات الموت) كالتفصيل لذلك المجمل، والمراد بالظالمين الذين ذكروهم، وغمرات الموت جمع غمرة وهي شدة الموت، وغمرة كل شيء كثرته ومعظمه، ومنه غمرة الماء، وغمرة الحرب، ويقال غمره الشيء إذا علاه وغطاه. وقال الزجاج: يقال لكل من كان في شيء كثير قد غمره ذلك. وغمره الدين إذا كثر عليه هذا هو الأصل، ثم يقال للشدائد والمسكاره: الغمرات، وجواب «لو» محذوف، أي لرأيت أمراً عظيماً، والملائكة باسطوا أيديهم قال ابن عباس: ملائكة العذاب باسطوا أيديهم يضربونهم ويعذبونهم، كما يقال بسط إليه يده بالمكروه أخرجوا أنفسهم. وهنا محذوف، والتقدير: يقولون أخرجوا أنفسكم، وفيه مسألتان:

﴿المسألة الأولى﴾ في الآية سؤال: وهو أنه لا قدرة لهم على أخراج أرواحهم من أجسادهم فما الفائدة في هذا الكلام؟

فقول: في تفسير هذه الكلمة وجوه:

﴿الوجه الأول﴾ ولو ترى الظالمين إذا صاروا إلى غمرات الموت في الآخرة فادخلوا جهنم فغمرات الموت عبارة عما يصيهم هناك من أنواع الشدائد والتعذيبات، والملائكة باسطوا أيديهم عليهم بالعذاب يكتوتهم، ويقولون لهم أخرجوا أنفسكم من هذا العذاب الشديد إن قدرتم.

﴿الوجه الثاني﴾ أن يكون المعنى: ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت عند نزول الموت بهم في الدنيا والملائكة باسطوا أيديهم لقبض أرواحهم يقولون لهم أخرجوا أنفسكم من هذه الشدائد وخلصوها من هذه الآفات والآلام.

﴿والوجه الثالث﴾ أن قوله (أخرجوا أنفسكم) أي أخرجوها إلينا من أجسادكم وهذه عبارة عن العنف والتشديد في إزهاق الروح من غير تنفيس وإمهال وأنهم يفعلون بهم فعل الغريم الملازم المملح ببسط يده إلى من عليه الحق ويعنف عليه في المطالبة ولا يمهله، ويقول له: أخرج إلى مالي عليك الساعة ولا أبرح من مكاني حتى أنزعه من أحداك.

﴿والوجه الرابع﴾ أن هذه اللفظة كناية عن شدة حالهم وأنهم بلغوا في البلاء والشدة إلى حيث تولى بنفسه إزهاق روحه.

﴿والوجه الخامس﴾ أن قوله (أخرجوا أنفسكم) ليس بأمر، بل هو وعيد وتقرع، كقول القائل: امض الآن ل ترى ما يحل بك. قال المقسرون: إن نفس المؤمن تنشط في الخروج للقاء ربه ونفس الكافر تكره ذلك فيشق عليها الخروج، لأنها تصير إلى أشد العذاب، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «من أراد لقاء الله أراد الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه» وذلك

وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فِرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءَ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ «٩٤»

عند نزع الروح ، فهؤلاء الكفار تكبرهم الملائكة على نزع الروح :

(المسألة الثانية) الذين قالوا إن النفس الانسانية شيء غير هذا الهيكل وغير هذا الجسد احتجوا عليه بهذه الآية ، وقالوا : لاشك أن قوله (أخرجوا أنفسكم) معناه : أخرجوا أنفسكم عن أجسادكم ، وهذا يدل على أن النفس مغايرة للأجساد إلا أنها لو حملنا الآية على الوجهين الأولين من التأويلات الحسنة المذكورة ، لم يتم هذا الاستدلال .

ثم قال تعالى (اليوم تجزون عذاب الهون) قال الزجاج : عذاب الهون أى العذاب الذى يقع به الهوان الشديد . قال تعالى (أيمسك على هون أم يدسه فى التراب) والمراد منه أنه تعالى جمع هناك بين الايلام وبين الاهانة ، فان الثواب شرطه أن يكون منفعة مقرونة بالتعظيم ، فكذلك العقاب شرطه أن يكون مضرة مقرونة بالاهانة . قال بعضهم : الهون هو الهوان ، والهون هو الرفق والدعة . قال تعالى (وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا) وقوله (بما كنتم تقولون على الله غير الحق وكنتم عن آياته تستكبرون) وذلك يدل أن هذا العذاب الشديد إنما حصل بسبب مجموع الأمرين الاقتران على الله ، والتكبر على آيات الله . وأقول : هذان النوعان من الآفات والبلاء ترى أكثر المتوسمين بالعلم متوغلين فيه مواطنين عليه نعوذ بالله منه ومن آثاره ونتائج . وذكر الواحدى : أن المراد بقوله (وكنتم عن آياته تستكبرون) أى لاتصلون له قال عليه السلام «من سجد لله سجدة بنية صادقة فقد برى من الكبير»

قوله تعالى (ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة وتركتكم ماخولناكم وراء ظهوركم وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم أنهم فيكم شركاء لقد تقطع بينكم وصل عنكم ما كنتم تزعمون) اعلم أن قوله (ولقد جئتمونا فرادى) يحتمل وجهين : الأول : أن يكون هذا معطوفا على قول الملائكة (أخرجوا أنفسكم اليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تقولون) فبين تعالى أنهم كما يقولون ذلك على وجه التوبيخ ، كذلك يقولون حكاية عن الله تعالى (ولقد جئتمونا فرادى) فيكون الكلام أجمع حكاية عنهم وأنهم يوردون ذلك على هؤلاء الكفار ، وعلى هذا التقدير ،

فيحتمل أن يكون قائل هذا القول الملائكة الموكلين بقبض أرواحهم ، ويحتمل أن يكون القائل هم الملائكة الموكلون بعقابهم .

﴿والقول الثاني﴾ أن قائل هذا القول هو الله تعالى ومنشأ هذا الاختلاف إن الله تعالى هل يتكلم مع الكفار أولاً ؟ فقوله تعالى في صفة الكفار (ولا يكلمهم) يوجب أن لا يتكلم معهم وقوله (فوربك لنسألنهم أجمعين) وقوله (فلنسألن الذين أرسل إليهم ولنسألن المرسلين) يقتضى أن أن يكون تعالى يتكلم معهم ، فلهذا السبب وقع هذا الاختلاف ، والقول الأول أقوى ، لأن هذه الآية معطوفة على ما قبلها ، والعطف يوجب التشريك .

﴿المسألة الثانية﴾ (فرادى) لفظ جمع وفي واحده قولان . قال ابن قتيبة : فرادى جمع فردان ، مثل سكارى وسكران ، وكسالى وكسلان . وقال غيره فرادى : جمع فريد ، مثل رداً وردد . وقال الفراء : فرادى جمع واحده فرد وفردة وفريد وفردان .

إذا عرفت هذا فقوله (ولقد جئتمونا فرادى) المراد منه التفرقة والتوبيخ ، وذلك لأنهم صرفوا جدهم وجهدهم في الدنيا إلى تحصيل أمرين : أحدهما : تحصيل المال والجاه . والثاني : أنهم عبدوا الأصنام لاعتقادهم أنها تكون شفعاء لهم عند الله ، ثم إنهم لما وردوا محفل القيامة لم يبق معهم شيء من تلك الأموال ولم يجدوا من تلك الأصنام شفاعة لهم عند الله تعالى فبقوا فرادى عن كل ما حصلوه في الدنيا وعولوا عليه ، بخلاف أهل الإيمان فانهم صرفوا عمرهم إلى تحصيل المعارف الحقة والأعمال الصالحة ، وتلك المعارف والأعمال الصالحة بقيت معهم في قبورهم وحضرت معهم في مشهد القيامة ، فهم في الحقيقة ما حضروا فرادى ، بل حضروا مع الزاد ليوم المعاد :
ثم قال تعالى ﴿لقد تقطع بينكم﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ نافع وحفص عن عاصم والكسائي (بينكم) بالنصب ، والباقون بالرفع قال الزجاج : الرفع أجود ، ومعناه ، لقد تقطع وصلكم ، والنصب جائز والمعنى : لقد تقطع ما كنتم فيه من الشركه بينكم . قال أبو علي : هذا الاسم يستعمل على ضربين : أحدهما أن يكون اسماً منصرفاً كالإفراق ، والأجود أن يكون ظرفاً والمرفوع في قرأة من قرأ (بينكم) هو الذي كان ظرفاً ثم استعمل اسماً ، والدليل على جواز كونه اسماً قوله تعالى (ومن بيننا وبينك حجاب) و (هذا فراق بيني وبينك) فلما استعمل اسماً في هذه المواضع جاز أن يسند إليه الفعل الذي هو (تقطع) في قول من رفع . قال : ويدل على أن هذا المرفوع هو الذي استعمل ظرفاً أنه لا يخلو من أن يكون الذي هو ظرف اتسع فيه أو يكون الذي هو مصدر . والقسم الثاني باطل ، وإلا لصار تقدير الآية : لقد

تقطع اقترافكم وهذا ضد المراد ، لأن المراد من الآية لقد تقطع وصلكم وما كنتم سالفون عليه .

فان قيل : كيف جاز أن يكون بمعنى الوصل مع أن أصله الافتراق والتباين ؟

قلنا : هذا اللفظ إنما يستعمل في الشئيين اللذين بينهما مشاركة ومواصلة من بعض الوجوه ، كقولهم بنى وبينه شركة ، وبنى وبينه رحم ، فلهذا السبب حسن استعمال هذا اللفظ في معنى الوصلة فقوله (لقد تقطع بينكم) معناه لقد تقطع وصلكم . أما من قرأ (لقد تقطع بينكم) بالنصب فوجهه أنه أضمر الفاعل والتقدير : لقد تقطع وصلكم بينكم وقال سيويه : إنهم قالوا إذا كان عدأ فأنتى والتقدير : إذا كان الرجاء أو البلاء عدأ فأنتى ، فأضمر لدلالة الحال . فكذا ههنا . وقال ابن الانبارى : التقدير : لقد تقطع ما بينكم . مخذفت لوضوح معناها .

(المسألة الثانية) اعلم أن هذه الآية مشتملة على قانون شريف في معرفة أحوال القيامة فأولها : أن النفس الانسانية إنما تعلقت بهذا الجسد آلة له في اكتساب المعارف الحققة والأخلاق الفاضلة فإذا فارقت النفس الجسد ولم يحصل هذين المطولين البتة عظمت حسراته وقويت آفاته حيث وجد مثل هذه الآلة الشريفة التي يمكن اكتساب السعادة الأبدية بها ، ثم إنه ضيعها وأبطلها ولم ينتفع بها البتة ، وهذا هو المراد من قوله (ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة) وثانيها : أن هذه النفس مع أنها لم تكتسب بهذه الآلة الجسدانية سعادة روحانية ، وكالا روحانياً ، فقد عملت عملاً آخر أردأ من الأول ، وذلك لأنها طولت العمر كانت في الرغبة في تحصيل المال والجاه وفي تقوية العشق عليها ، وتأكيد المحبة ، وفي تحصيلها . والانسان في الحقيقة متوجه من العالم الجسماني إلى العالم الروحاني ، فهذا المسكين قلب القضية وعكس القضية وأخذ يتوجه من المقصد الروحاني إلى العالم الجسماني ونسى مقصده واغتر بالذات الجسمانية ، فلما مات انقلبت القضية شاء أم أبى توجه من العالم الجسماني إلى العالم الروحاني ، فبقيت الأموال التي اكتسبها وأقى عمره في تحصيلها وراء ظهوره والشئ الذي يبقى وراء ظهر الانسان لا يمكنه أن ينتفع به ، وربما بقي منقطع المنفعة معوج الرقبة معوج الرأس بسبب اتفاته اليها مع العجز عن الانتفاع بها ، وذلك يوجب نهاية الحية والنعم والحسرة وهو المراد من قوله (وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم) وهذا يدل على أن كل مال يكتسبه الانسان ولم يصرفه في مصارف الخيرات فصفته هذه التي ذكرها الله تعالى في هذه الآية ، أما إذا صرفها إلى الجهات الموجبة للتعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله فشارك تلك الأموال وراء ظهره ولكنه قدمها تلقاء وجهه ، كما قال تعالى (وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله) وثالثها : أن أولئك المساكين أتعبوا أنفسهم في نصرة الأديان الباطلة ، والمذاهب الفاسدة

إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَىَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَىِّ ذَلِكُمُ اللَّهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ ﴿٩٥﴾

وظنوا أنهم ينتفعون بها عند الورود في محفل القيامة ، فاذا وردوه وشاهدوا ما في تلك المذاهب من العذاب الشديد والعقاب الدائم حصلت فيه جهات كثيرة من العذاب . منها عذاب الحسرة والندامة : وهو أنه كيف أنفق ماله في تحمل العناء الشدين والبلاء العظيم في تحصيل ما لم يحصل له منه إلا العذاب والعناء ، ومنها عذاب الخجلة : وهو أنه ظهر له أن كل ما كان يعتقده في دار الدنيا كان محض الجهالة وصریح الضلالة ، ومنها حصول اليأس الشديد مع الطمع العظيم ، ولا شك أن مجموع هذه الأحوال يوجب العذاب الشديد والآلام العظيمة الروحانية ، وهو المراد من قوله (وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم أنهم فيكم شركاء) ورابعها : أنه لما بدا له أنه فاته الأمر الذي به يقدر على اكتساب الخيرات ، وحصل عنده الأمر الذي يوجب حصول المضرات ، فاذن بقي له رجاء في التدارك من بعض الوجوه فههنا يحف ذلك الألم ويضعف ذلك الحزن . أما إذا حصل الجزم واليقين بأن التدارك ممنوع ، وجبر ذلك النقصان متعذر فههنا يعظم الحزن ويقوى البلاء جدا ، واليه الإشارة بقوله تعالى (لقد تقطع بينكم) والمعنى أن الوصلة الحاصلة بين النفس والجسد قد تقطعت ولا سبيل إلى تحصيلها مرة أخرى . وعند الوقوف على حقائق هذه المراتب يظهر أنه لا يبان فوق هذا البيان في شرح أحوال هؤلاء الضالين

قوله تعالى ﴿إن الله فالق الحب والنوى يخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي ذلكم الله فأنى تؤفكون﴾
في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى لما تكلم في التوحيد ثم أردفه بتقرير أمر النبوة ، ثم تكلم في بعض تفاريع هذا الأصل ، عاد ههنا إلى ذكر الدلائل الدالة على وجود الصانع . وكال عليه وحكمته وقدرته تنبها على أن المقصود الأصلي من جميع المباحث العقلية والنقلية ، وكل المطالب الحكيم إنما هو معرفة الله بذاته وصفاته وأفعاله . وفي قوله (فالق الحب والنوى) قولان :

﴿القول الأول﴾ وهو مروى عن ابن عباس وقول الضحاك ومقاتل (فالق الحب والنوى) أى خالق الحب والنوى . قال الواحدى : ذهبوا بفالق مذهب فاطر ، وأقول : الفطر هو الشق ،

وكذلك الفلق ، فالشيء قبل أن يدخل في الوجود كان معدوما محضا ونفيا صرفا ، والعقل يتصور من العدم ظلمة متصلة لا انفراج فيها ولا انفلاق ولا انشقاق ، فاذا أخرجه المبدع الموجد من العدم إلى الوجود ، فكأنه بحسب التخيل والتوهم شق ذلك العدم وقلقه . وأخرج ذلك المحدث من ذلك الشق . فهذا التأويل لا يبعد حمل الفالق على الموجد والمحدث والمبدع .

(والقول الثاني) وهو قول الأكثرين : أن الفلق هو الشق ، والحب هو الذى يكون مقصودا بذاته مثل حبة الخنطة والشعير وسائر الأنواع ، والنوى هو الشئ الموجود فى داخل الثمرة مثل نوى الخوخ والتمر وغيرهما .

إذا عرفت هذا فنقول : انه إذا وقعت الحبة أو النواة فى الأرض الرطبة ، ثم مر به قدر من المدة أظهر الله تعالى فى تلك الحبة والنواة من أعلاها شقا ومن أسفلها شقا آخر . أما الشق الذى يظهر فى أعلى الحبة والنواة فانه يخرج منه الشجرة الصاعدة إلى الهواء ، وأما الشق الذى يظهر فى أسفل تلك الحبة فانه يخرج منه الشجرة الهابطة فى الأرض وهى المسماة بعروق الشجرة ، وتصير تلك الحبة والنواة سببا لاتصال الشجرة الصاعدة فى الهواء بالشجرة الهابطة فى الأرض

ثم ان ههنا عجائب : فاحداها : أن طبيعة تلك الشجرة إن كانت تقتضى الهوى فى عمق الأرض فكيف تولدت منها الشجرة الصاعدة فى الهواء ؟ وان كانت تقتضى الصعود فى الهواء ، فكيف تولدت منها الشجرة الهابطة فى الأرض ؟ فلما تولد منها هاتان الشجرتان مع ان الحس والعقل يشهد بكون طبيعة إحدى الشجرتين مضادة لطبيعة الشجرة الأخرى ، علمنا أن ذلك ليس بمقتضى الطبع والخاصية ، بل بمقتضى الایجاد والابداع والتكوين والاختراع . وثانيها : أن باطن الأرض جرم كثيف صلب لا تنفذ المسئلة القوية فيه ولا يغوص السكين الحاد القوى فيه ، ثم إنا نشاهد أطراف تلك العروق فى غاية الدقة واللطافة بحيث لو دلسها الانسان بأصبعه بأدنى قوة لصارت كالماء ، ثم انها مع غاية اللطافة تقوى على النفوذ فى تلك الأرض الصلبة والغوص فى بواطن تلك الأجرام السكيفة ، فحصل هذه القوى الشديدة لهذه الأجرام الضعيفة التى هى فى غاية اللطافة لا بد وأن يكون بتقدير العزيز الحكيم . وثالثها : أنه يتولد من تلك النواة شجرة ويحصل فى تلك الشجرة طبائع مختلفة ، فان قشر الخشبة له طبيعة مخصوصة ، وفى داخل ذلك القشر جرم الخشبة وفى وسط تلك الخشبة جسم رخوضيع يشبه العين المنفوش ، ثم انه يتولد من ساق الشجرة أغصانها ويتولد على الأغصان الأوراق أولا ، ثم الأزهار والأنوار ثانيا ، ثم الفاكهة ثالثا ، ثم قد يحصل للفاكهة أربعة أنواع من القشر : مثل الجوز ، فان قشره الأعلى هو ذلك الأخضر ، وتحت ذلك القشر الذى

يشبه الخشب ، وتحت ذلك القشر الذى هو كالغشاء الرقيق المحيط باللب ، وتحت ذلك اللب ، وذلك اللب مشتمل على جرم كثيف هو أيضا كالقشر ، وعلى جرم لطيف وهو الدهن ، وهو المقصود الاصلى ، فتولد هذه الاجسام المختلفة فى طبائعها وصفاتها وألوانها وأشكالها وطعومها مع تساوى تأثيرات الطبائع والنجوم والفصول الأربعة والطبائع الأربعة ، يدل على انها إنما حدثت بتدبير الحكيم الرحيم المختار القادر لا بتدبير الطبائع والعناصر . ورابعا : انك قد تجد الطبائع الأربعة حاصلة فى الفاكه الواحدة ، فالأترنج قشره حار يابس ، ولحمه بارد رطب ، وحماضه بارد يابس ، وبذره حار يابس ، وكذلك العنب قشره وبجمه بارد يابس ، وماؤه ولحمه حار رطب ، فتولد هذه الطبائع المضادة والخواص المتنافرة عن الحبة الواحدة لا بد وأن يكون بايجاد الفاعل المختار . وخامسها : انك تجد أحوال الفواكه مختلفة فبعضها يكون اللب فى الداخل والقشر فى الخارج كما فى الجوز واللوز وبعضها يكون الفاكه المطلوبة فى الخارج ، وتكون الخشبية فى الداخل كالخوخ والشمش ، وبعضها يكون النواة لها لب كما فى نوى المشمش والخوخ ، وبعضها لالبله ، كما فى نوى التمر وبعض الفواكه لا يكون له من الداخل والخارج قشر ، بل يكون كله مطلوباً كالتين ، فهذه أحوال مختلفة فى هذه الفواكه وأيضا هذه الحبوب مختلفة فى الاشكال والصور فشكل الخنطة كأنه نصف دائرة ، وشكل الشعير كأنه مخروطان اتصال بقاعدتهما ، وشكل العدس كأنه دائرة . وشكل الحنظل على وجه آخر . فهذه الاشكال المختلفة ، لا بد وأن تكون لاسرار وحكم علم الخالق ان تركيبها لا يكمل إلا على ذلك الشكل ، وأيضا فقد أودع الخالق تعالى فى كل نوع من أنواع الحبوب خاصية أخرى ومنفعة أخرى وأيضا فقد تكون الثمرة الواحدة غذاء لحيوان وسما لحيوان آخر ، فاختلاف هذه الصفات والاشكال والاحوال مع اتحاد الطبائع وتأثيرات الكواكب يدل على أن كلها إنما حصلت بتخليق الفاعل المختار الحكيم . وسادسها : أنك إذا أخذت ورقة واحدة من أوراق الشجرة وجدت خطأ واحدا مستقيما فى وسطها ، كأنه بالنسبة إلى تلك الورقة كالنخاع بالنسبة إلى بدن الانسان ، وكما انه يفصل من النخاع أعصاب كثيرة يمتد ويسر فى بدن الانسان . ثم لا يزال يفصل عن كل شعبة شعب آخر ، ولا يزال تستدق حتى تخرج عن الحس والابصار بسبب الصغر ، فكذلك فى تلك الورقة قد يفصل عن ذلك الخط الكبير الوسطانى خطوط منفصلة . وعن كل واحد منها خطوط مختلفة أخرى أدق من الأولى ، ولا يزال يبقى على هذا المنهج حتى تخرج تلك الخطوط عن الحس والبصر والخالق تعالى إنما فعل ذلك حتى أن القوى الجاذبة المركوزة فى جرم تلك الورقة تقوى على جذب الاجزاء اللطيفة الارضية فى تلك المجارى الضيقة ، فلما وقفت على عناية الخالق فى ايجاد تلك

الورقة الواحدة علمت أن عنايته في تخليق جملة تلك الشجرة أكمل ، وعرفت أن عنايته في تكوين جملة النبات أكمل .

ثم إذا عرفت أنه تعالى إنما خلق جملة النبات لمصلحة الحيوان علمت أن عنايته بتخليق الحيوان أكمل ، ولما علمت أن المقصود من تخليق جملة الحيوانات هو الانسان علمت أن عنايته في تخليق الانسان أكمل ، ثم أنه تعالى إنما خلق النبات والحيوان في هذا العالم ليكون غذا. ودواء للانسان بحسب جسده والمقصود من تخليق الانسان هو المعرفة والمحبة والخدمة ، كما قال تعالى (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون)

فانظر أيها المسكين بعين رأسك في تلك الورقة الواحدة من تلك الشجرة ، واعرف كيفية خلقه تلك العروق والآوتار فيها ، ثم انتقل من مرتبة إلى ما فوقها حتى تعرف أن المقصود الأخير منها حصول المعرفة والمحبة في الارواح البشرية ، فحينئذ يفتح عليك باب من المكاشفات لا آخر لها ، ويظهر لك أن أنواع نعم الله في حقلك غير متناهية ، كما قال (وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها) وكل ذلك إنما ظهر من كيفية خلقه تلك الورقة من الحبة والنواة ، فهذا كلام مختصر في تفسير قوله (إن الله فائق الحب والنوى) ومتى وقف الانسان عليه أمكنه تفريقها وتشعيبها إلى مالا آخر له ، ونسأل الله التوفيق والهداية .

(المسألة الثانية) اما قوله تعالى (يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى) ففيه مباحث : الاول : أن (الحى) اسم لما يكون موصوفا بالحياة ، و (الميت) اسم لما كان خاليا عن صفة الحياة فيه ، وعلى هذا التقدير : النبات لا يكون حيا .

إذا عرفت هذا فلنأس في تفسير هذا (الحى) و(الميت) قولان : الاول : حمل هذين اللفظين على الحقيقة . قال ابن عباس : يخرج من النطفة بشرا حيا ، ثم يخرج من البشر الحى نطفة ميتة ، وكذلك يخرج من البيضة فروجة حية ، ثم يخرج من الدجاجة بيضة ميتة ، والمقصود منه أن الحى والميت متضادان متناهيان ، فحصول المثل عن المثل يوهم أن يكون بسبب الطبيعة والخاصية . أما حصول الضد من الضد ، فيمتنع أن يكون بسبب الطبيعة والخاصية ، بل لا بد وأن يكون بتقدير المقدر الحكيم ، والمدبر العليم

(والقول الثانى) أن يحمل (الحى) و(الميت) على ما ذكرناه ، وعلى الوجوه المجازية أيضا ، وفيه وجوه . الاول : قال الزجاج : يخرج النبات الغض الطرى الخضرم الحب اليابس ويخرج اليابس من النبات الحى النامى . الثانى : قال ابن عباس : يخرج المؤمن من الكافر ، كما في حق ابراهيم . والكافر من المؤمن

كما في حق ولد نوح ، والعاصي من المطيع ، وبالعكس . الثالث : قد يصير بعض ما يقطع عليه بأنه يوجب المضرة سببا للنفع العظيم ، وبالعكس . ذكروا في الطب أن إنسانا سقوه الأفيون الكثير في الشراب لأجل أن يموت ، فلما تناوله وظن القوم أنه سيموات في الحال رفعوه من موضعه ووضعوه في بيت مظلم فخرجت حية عظيمة فلدغته فصارت تلك اللدغة سببا لاندفاع ضرر ذلك الأفيون منه ، فان الأفيون يقتل بقوة برده ، وسم الأفيون يقتل بقوة حره فصارت تلك اللدغة سببا لاندفاع ضرر الأفيون ، فههنا تولد عما يعتقد فيه كونه أعظم موجبات الشر أعظم الخيرات ، وقد يكون بالعكس من ذلك ، وكل هذه الأحوال المختلفة والافعال المتدافعة تدل على ان لهذا العالم مدبرا حكيمًا ما أهمل مصالح الخلق ومآثرهم سدى ، وتحت هذه المباحث مباحث عالية شريفة .

(البحث الثاني) من مباحث هذه الآية قرأ نافع وحمزة والكسائي وحفص عن عاصم (الميت) مشددة في الكلمتين والباقون بالتخفيف في الكلمتين ، وكذلك كل هذا الجنس في القرآن .

(البحث الثالث) أن لقائل أن يقول : إنه قال أولا (يخرج الحى من الميت) ثم قال (ويخرج الميت من الحى) وعطف الاسم على الفعل قبيح ، فما السبب في اختيار ذلك ؟

قلنا : قوله (ويخرج الميت من الحى) معطوف على قوله (فائق الحب والنوى) وقوله (يخرج الحى من الميت) كاليان والتفسير لقوله (فائق الحب والنوى) لأن فائق الحب والنوى بالنبات والشجر النامى من جنس إخراج الحى من الميت ، لأن النامى فى حكم الحيوان . ألا ترى إلى قوله (ويحيى الأرض بعد موتها) وفيه وجه آخر ، وهو أن لفظ الفعل يدل على أن ذلك الفاعل يعنى بذلك الفعل فى كل حين وأوان . وأما لفظ الاسم فإنه لا يفيد التجدد والاعتناء به ساعة فساعة ، وضرب الشيخ عبد القاهر الجرجاني لهذا مثلا فى كتاب دلائل الإعجاز فقال : قوله (هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء) إنما ذكره بلفظ الفعل وهو قوله (يرزقكم) لأن صيغة الفعل تفيد أنه تعالى يرزقهم حالا فخالا وساعة فساعة . وأما الاسم فناله قوله تعالى (وكلبهم باسط ذراعيه بالصيد) فقوله (باسط) يفيد البقاء على تلك الحالة الواحدة .

إذا ثبت هذا فنقول : الحى أشرف من الميت ، فوجب أن يكون الاعتناء بإخراج الحى من الميت أكثر من الاعتناء بإخراج الميت من الحى ، فلهذا المعنى وقع التعبير عن القسم الأول بصيغة الفعل ، وعن الثانى بصيغة الاسم ؛ تنبيها على أن الاعتناء بإيجاد الحى من الميت أكثر وأكمل من الاعتناء بإيجاد الميت من الحى . والله اعلم بمراده .

ثم قال تعالى فى آخر الآية (ذلكم الله فأنى تؤفكون) وفيه مستلطان :

فَالْقُ الْأَصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكْنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ

الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ «٩٦»

(المسألة الأولى) قال بعضهم معناه: ذلكم الله المدبر الخالق النافع الضار المحيي المميت (فأنى توفكون) في أثبات القول بعبادة الأصنام. والثاني: أن المراد أنكم لما شاهدتم أنه تعالى يخرج الحي من الميت، ويخرج الميت من الحي، ثم شاهدتم أنه أخرج البدن الحي من النطفة الميتة مرة واحدة، فكيف تستبعدون أن يخرج البدن الحي من ميت التراب الرميم مرة أخرى؟ والمقصود الإنكار على تكذيبهم بالحي والحشر والنشر، وأيضاً الضدان متساويان في النسبة فكما لا يمتنع الانقلاب من أحد الضدين إلى الآخر، وجب أن لا يمتنع الانقلاب من الثاني إلى الأول، فكما لا يمتنع حصول الموت بعد الحياة. وجب أيضاً أن لا يمتنع حصول الحياة بعد الموت، وعلى كلا التقديرين فيخرج منه جواز القول بالبعث والحشر والنشر.

(المسألة الثانية) تمسك الصحاب بن عباد بقوله (فأنى توفكون) على أن فعل العبد ليس مخلوقاً لله تعالى. قال: لأنه تعالى لو خلق الألفك فيه، فكيف يليق به أن يقول مع ذلك (فأنى توفكون) والجواب عنه: أن القدرة بالنسبة إلى الضدين على السوية، فإن ترجح أحد الطرفين على الآخر لا المرجح، فحينئذ لا يكون هذا الرجحان من العبد، بل يكون محض الاتفاق، فكيف يحسن أن يقال له (فأنى توفكون) وأن توقف ذلك المرجح على حصول مرجح، وهي الداعية الجاذبة إلى الفعل، فحصول تلك الداعية يكون من الله تعالى، وعند حصولها يجب الفعل، وحينئذ يلزمكم كل ما ألزمتموه علينا. والله أعلم.

قوله تعالى «فالق الاصباح وجاعل الليل سكنا والشمس والقمر حسبانا ذلك تقدير

العزیز العليم»

اعلم أن هذا نوع آخر من دلائل وجود الصانع وعلمه وقدرته وحكمته، فالنوع المتقدم كان مأخوذاً من دلالة أحوال النبات والحيوان، والنوع المذكور في هذه الآية مأخوذ من الأحوال الفلكية، وذلك لأن فلق ظلمة الليل بنور الصبح أعظم في كمال القدرة من فلق الحب والنوى بالنبات والشجر، ولأن من المعلوم بالضرورة أن الأحوال الفلكية أعظم في القلوب وأكثر وقعا من الأحوال الأرضية، وتقرير الحججة من وجوه: الأول: أن نقول: الصبح صباحان.

(فالصبح الأول) هو الصبح المستطيل كذنب السرحان ، ثم تعقبه ظلمة خالصة ، ثم يطلع بعده الصبح المستطير في جميع الأفق فنقول : أما الصبح الأول : وهو المستطيل الذي يحصل عقبيه ظلمة خالصة فهو من أقوى الدلائل على قدرة الله وحكمته ، وذلك لأننا نقول : إن ذلك النور إما أن يقال : إنه حصل من تأثير قرص الشمس أو ليس الأمر كذلك ، والأول باطل ، وذلك لأن مركز الشمس إذا وصل الى دائرة نصف الليل فاهل الموضع الذي تكون تلك الدائرة أهقاً لهم قد طلعت الشمس من مشرقهم ، وفي ذلك الموضع أيضا نصف كرة الأرض ، وذلك يقتضى أنه حصل الضوء في الربع الشرقى من بلدتنا ، وذلك الضوء يكون منتشرامستطيرا في جميع أجزاء الجو ، ويجب أن يكون ذلك الضوء في كل ساعة الى القوة والزيادة والكمال ، والصبح الأول لو كان أثر قرص الشمس لامتنع كونه خطا مستطيلا ، بل يجب أن يكون مستطيرا في جميع الأفق منتشرا فيه بالكلية ، وأن يكون متزايدا متكاملا بحسب كل حين ولحظة ، ولما لم يكن الأمر كذلك بل علمنا أن الصبح الأول يبدو كالحيط الأبيض الصاعد حتى تشبهه العرب بذنب السرحان ، ثم أنه يحصل عقبيه ظلمة خالصة ، ثم يحصل الصبح المستطير بعد ذلك علمنا أن ذلك الصبح المستطيل ليس من تأثير قرص الشمس ، ولا من جنس نوره ، فوجب أن يكون ذلك حاصلًا بتخليق الله تعالى ابتداء تنبها على أن الأنوار ليس لها وجود إلا بتخليقه ، وإن الظلمات لا تثبات لها إلا بتقديره كما قال في أول هذه السورة (وجعل الظلمات والنور)

(والوجه الثاني) في تقرير هذا الدليل أننا لما بحثنا وتأملنا علمنا أن الشمس والقمر وسائر الكواكب لا تقع أضواؤها إلا على الجرم المقابل لها . فأما الذي لا يكون مقابلا لها فيمتنع وقوع أضواؤها عليه ، وهذه مقدمة متفق عليها بين الفلاسفة وبين الرياضيين الباحثين عن أحوال الضوء المضيء ، ولهم في تقريرها وجوه نفيسة .

إذا عرفت هذا فنقول : الشمس عند طلوع الصبح غير مرتفعة من الأفق فلا يكون جرم الشمس مقابلا لجزء من أجزاء وجه الأرض ، فيمتنع وقوع ضوء الشمس على وجه الأرض . وإذا كان كذلك امتنع أن يكون ضوء الصبح من تأثير قرص الشمس ، فوجب أن يكون ذلك بتخليق الفاعل المختار .

فإن قالوا : لم لا يجوز أن يقال : الشمس حين كونها تحت الأرض توجب إضاءة ذلك الهواء المقابل له ، ثم ذلك الهواء مقابل للهواء الواقف فوق الأرض ، فيصير ضوء الهواء الواقف تحت الأرض سببا لضوء الهواء الواقف فوق الأرض ، ثم لا يزال يسرى ذلك الضوء من هواء إلى هواء

آخر ملاصق له حتى يصل إلى الهواء المحيط بنا هذا هو الوجه الذي عول عليه أبو علي بن الهيثم في تقرير هذا المعنى في كتابه الذي سماه بالمناظر الكنته .

والجواب : أن هذا انعذر باطل من وجهين : الأول : أن الهواء جرم شفاف عديم اللون ، وما كان كذلك فإنه لا يقبل النور ، واللون في ذاته وجوهره ، وهذا متفق عليه بين الفلاسفة . واحتجوا عليه بأنه لو استقر النور على سطحه لوقف البصر على سطحه . ولو كان كذلك لما نفذ البصر فيما وراءه ، ولصار إبصاره مانعا عن إبصار ما وراءه ، فحيث لم يكن كذلك علمنا أنه لم يقبل اللون والنور في ذاته وجوهره ، وما كان كذلك امتنع أن ينعكس النور منه الى غيره ، فامتنع أن يصير ضوئه سببا لضوءه هواء آخر مقابل له .

فان قالوا : لم لا يجوز أن يقال : إنه حصل في الأفق أجزاء كثيفة من الأبخرة والأدخنة ؟ وهي لكثافتها تقبل النور عن قرص الشمس . ثم إن بحصول الضوء فيها يصير سببا لحصول الضوء في الهواء المقابل لها ، فنقول : لو كان السبب ما ذكرتم لكان كلما كانت الأبخرة والأدخنة في الأفق أكثر ، وجب أن يكون ضوء الصباح أقوى لكنه ليس الأمر كذلك ، بل على العكس منه فبطل هذا العذر .

(الوجه الثاني) في إبطال هذا الكلام الذي ذكره ابن الهيثم ان الدائرة التي هي دائرة الافق لنا ، فهي بعينها دائرة نصف النهار لقوم آخرين ، فاذا كان كذلك ، فالدائرة التي هي نصف النهار في بلدنا ، وجب كونها دائرة الافق لأولئك الاقوام

اذا ثبت هذا فنقول : اذا وصل مركز الشمس الى دائرة بصف الليل وتجاوز عنها ، فالشمس قد طلعت على أولئك الاقوام ، واستتار نصف العام هناك ، والربع من الفلك الذي هو ربع شرقي لأهل بلدنا فهو بعينه ربع غربي بالنسبة إلى تلك البلدة وإذا كان كذلك فالشمس إذا تجاوز مركزها عن دائرة نصف الليل قد صار جرمها محاذيا لهواء الربع الشرقي لأهل بلدنا . فلو كان الهواء يقبل كيفية النور من الشمس لوجب أن يحصل الضوء والنور في هواء الربع الشرقي من بلدنا بعد نصف الليل . وأن يصير هواء الربع الشرقي في غاية الاضاءة والانارة بعد نصف الليل ، وحيث لم يكن الأمر كذلك علمنا أن الهواء لا يقبل كيفية النور في ذاته . وإذا بطل هذا بطل العذر الذي ذكره ابن الهيثم فقد ذكرنا برهاتين دقيقين عقليين محضين على أن خالق الضوء والظلمة هو الله تعالى لا قرص الشمس والله أعلم .

(والوجه الثالث) هب أن النور الحاصل في العالم إنما كان بتأثير الشمس . إلا أنا نقول :

الاجسام متماثلة في تمام الماهية ومتى كان الامر كذلك كان حصول هذه الخاصية لقرص الشمس يجب أن يكون بتخليق الفاعل المختار . أما بيان المقام الاول : فهو أن الاجسام متماثلة في كونها أجساما ومتحيزة ، فلو حصل الاختلاف بينها لكان ذلك الاختلاف واقعا في مفهوم مغاير لمفهوم الجسمية ضرورة أن ما به المشاركة مغاير لما به المخالفة فنقول : ذلك الامر إما أن يكون محلا للجسمية أو حالا فيها أو لا محلا لها ولا حالا فيها . والاول : باطل لأنه يقتضئ كون الجسم صفة قائمة بذات أخرى وذلك محال لأن ذلك المحل إن كان متحيزا ومختصا بحيث كان محل الجسم غير الجسم وهو محال ، وإن لم يكن كذلك كان الحاصل في الحيز حالا في محل لا تعلق له بشيء من الاحياز والجهات ، وذلك مدفوع في بديهة العقل . والثاني : أيضا باطل لأن على هذا التقدير : الذوات هي الاجسام وما به قد حصلت المخالفة هو الصفات وكل ما يصح على الشيء صح على مثله فلما كانت الذوات متماثلة في تمام الماهية وجب أن يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر وهو المطلوب . والثالث : وهو القول بأن ما به حصلت المخالفة ليس محلا للجسم ولا حالا فيه ، وفساد هذا القسم ظاهر . فثبت بهذا البرهان أن الاجسام متماثلة .

وإذا ثبت هذا فنقول : كل ما يصح على أحد المثلين فانه يصح أيضا على المثل الثاني . وإذا استوت الاجسام باسرها في قبول جميع الصفات على البديل كان اختصاص جسم الشمس لهذه الاضاءة وهذه الانارة لا بد وأن يكون بتخصيص الفاعل المختار . وإذا ثبت هذا كان فائق الاصباح في الحقيقة هو الله تعالى وذلك هو المطلوب ، والله أعلم .

(الوجه الرابع) في تقرير هذا المطلوب أن الظلمة شبيهة بالعدم . بل البرهان القاطع قد دل على أنه مفهوم عدمي والنور محض الوجود . فاذا أظلم الليل حصل الخوف والفرع في قلب الكل فاستولى النوم عليهم وصاروا كالأهوات وسكنت المتحركات وتعطلت التأثيرات ورفعت التفاعلات فاذا وصل نور الصباح إلى هذا العالم فكانه نفخ في الصور مادة الحياة وقوة الإدراك فضعف النوم وابتدأت اليقظة بالظهور . وكلما كان نور الصباح أقوى وأكمل كان ظهور قوة الحس والحركة في الحيوانات أكمل . ومعلوم أن أعظم نعم الله على الخلق هو قوة الحياة والحس والحركة ولما كان النور هو السبب الاصلى لحصول هذه الأحوال كان تأثير قدرة الله تعالى في تخليق النور من أعظم أقسام النعم وأجل أنواع الفضل والكرم .

إذا عرفت هذا فكونه سبحانه فالقا للاصباح في كونه دليلا على كمال قدرة الله تعالى أجل أقسام الدلائل ، وفي كونه فضلا ورحمة وإحسانا من الله تعالى على الخلق أجل الاقسام وأشرف الانواع

فهذا ما حضرنا في تقرير دلالة قوله تعالى (فالق الاصباح) على وجود الصانع القادر المختار الحكم . والله أعلم .

ولنختم هذه الدلائل بخاتمة شريفة فنقول : إنه تعالى فالق ظلمة العدم بصباح التكوين والايجاد وفالق ظلمة الجمادية بصباح الحياة والعقل والرشاد ، وفالق ظلمة الجهالة بصباح العقل والادراك ، وفالق ظلمات العالم الجسماني بتخليص النفس القدسية إلى صبحه عالم الافلاك ، وفالق ظلمات الاشتغال بعالم الممكنات بصباح نور الاستغراق في معرفة مدبر المحدثات والمبدعات .

(المسألة الثالثة) في تفسير (الاصباح) وجوه : الأول : قال الليث : الصبح والاصباح هما أول النهار وهو الاصباح أيضا . قال تعالى (فالق الاصباح) يعنى الصبح . قال الشاعر :

أفنى رياحا وبني رياح تناسخ الامساء والاصباح

(والقول الثاني) أن (الاصباح) مصدر سمي به الصبح .

فان قيل : ظاهر الآية يدل على أنه تعالى فلق الصبح وليس الامر كذلك فان الحق أنه تعالى فلق الظلمة بالصبح فكيف الوجه فيه ؟ فنقول فيه وجوه : الأول : أن يكون المراد فالق ظلمة الاصباح ، وذلك لأن الافق من الجانب الشمالى والغربى والجنوبى مملوء من الظلمة . والنور وانما ظهر في الجانب الشرقى فكان الافق كان بحرا مملوءا من الظلمة . ثم إنه تعالى شق ذلك البحر المظلم بأن أجرى جدولا من النور فيه ، والحاصل أن المراد فالق ظلمة الاصباح بنور الاصباح ولما كان المراد معلوما حسن الحذف . والثانى : أنه تعالى كما يشق بحر الظلمة عن نور الصبح فكذلك يشق نور الصبح عن بياض النهار فقوله (فالق الاصباح) أى فالق الاصباح بياض النهار . والثالث : أن ظهور النور في الصباح انما كان لأجل أن الله تعالى فلق تلك الظلمة فقوله (فالق الاصباح) أى مظهر الاصباح لإلأنه لما كان المقتضى لذلك الاظهار هو ذلك الفلق لاجرم ذكر اسم السبب والمراد منه المسبب . الرابع : قال بعضهم : الفالق هو الخالق فكان المعنى خالق الاصباح وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل والله أعلم .

أما قوله تعالى (وجاعل الليل سكنا) فاعلم أنه تعالى ذكر في هذه الآية ثلاثة أنواع من الدلائل الفلكية على التوحيد . فأولها : ظهور الصباح وقد فسرناه بمقدار الفهم . وثانيها : قوله (وجاعل الليل سكنا) وفيه مباحث :

(المبحث الأول) قال صاحب الكشاف : السكن ما يسكن اليه الرجل ويطمئن اليه استئناسا به واسترواحا اليه من زوج أو حبيب ، ومنه قيل : للنار سكن لأنه يستأنس بها ألا تراهم سموها

المؤنسة . ثم إن الليل يطمئن اليه الانسان لأنه أتعب نفسه بالنهار واحتاج إلى زمان يستريح فيه وذلك هو الليل .

فان قيل : أليس أن الخلق يبقون في الجنة في أهنأ عيش ، وألذ زمان مع أنه ليس هناك ليل ؟ فعلنا أن وجود الليل والنهار ليس من ضروريات اللذة والخير في الحياة قلنا : كلامنا في أن الليل والنهار من ضروريات مصالح هذا العالم ، أما في الدار الآخرة فهذه العادات غير باقية فيه فظهر الفرق .

(المبحث الثاني) قرأ عاصم والسكأني (وجعل الليل) على صيغة الفعل ، والباقون جاعل على صيغة اسم الفاعل حجة من قرأ باسم الفاعل أن المذكور قبله اسم الفاعل ، وهو قوله (فالق الحب . وفالق الأصباح) وجاعل أيضا اسم الفاعل . ويجب كون المعطوف مشاركا للمعطوف عليه . وحجة من قرأ بصيغة الفعل أن قوله (والشمس والقمر) منصوبان ولا بد لهذا النصب من عامل ، وما ذاك إلا أن يقدر قوله (وجعل) بمعنى وجاعل الشمس والقمر حسبانا وذلك يفيد المطلوب .

وأما قوله تعالى (والشمس والقمر حسبانا) ففيه مباحث .

(المبحث الأول) معناه أنه قدر حركة الشمس والقمر بحساب معين كما ذكره في سورة يونس في قوله (هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب) وقال في سورة الرحمن (الشمس والقمر بحسبان) وتحقيق الكلام فيه أنه تعالى قدر حركة الشمس بخصوصة بمقدار من السرعة والبطء بحيث تم الدورة في سنة ، وقدر حركة القمر بحيث يتم الدورة في شهر ، وبهذه المقادير تنظم مصالح العالم في الفصول الأربعة ، وبسببها يحصل ما يحتاج اليه من نضج الثمار ، وحصول الغلات ، ولو قدرنا كونها أسرع أو أبطأ مما وقع ، لاختلت هذه المصالح فهذا هو المراد من قوله (والشمس والقمر حسبانا)

(المبحث الثاني) في الحسبان قولان : الأول : وهو قول أبي الهيثم أنه جمع حساب مثل ركاب وركبان وشهاب وشهبان . والثاني : أن الحسبان مصدر كالرجحان والنقصان . وقال صاحب الكشاف : الحسبان بالضم مصدر حسب ، كما أن الحسبان بالكسر مصدر حسب ، ونظيره الكفران والغفران والشكران .

إذا عرفت هذا فنقول : معنى جعل الشمس والقمر حسبانا جعلهما على حساب ، لأن حساب الأوقات لا يعلم الا بدورهما وسيرهما .

(المبحث الثالث) قال صاحب الكشاف (والشمس والقمر) قرنا بالحركات الثلاث ، فالنصب

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا
الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٩٧﴾

على اضمار فعل دل عليه قوله (جاعل الليل) أى وجعل الشمس والقمر حسبانا، والجر عطف على لفظ الليل، والرفع على الابتداء، والخبر محذوف تقديره: والشمس والقمر مجعولان حسبانا: أى محسوبان.

ثم إنه تعالى ختم الآية بقوله (ذلك تقدير العزيز العليم) والعزير إشارة إلى كمال قدرته والعليم إشارة إلى كمال علمه، ومعناه أن تقدير إجمام الأفلاك بصفاتنا المخصوصة وهيئاتها المحدودة، وحركاتها المقدره بالمقادير المخصوصة فى البطء والسرعة لا يمكن تحصيله إلا بقدره كالملة متعلقة بجميع الممكنات وعلم نافذ فى جميع المعلومات من الكليات والجزئيات، وذلك تصريح بأن حصول هذه الأحوال والصفات ليس بالطبع والخاصة، وإنما هو بتخصيص الفاعل المختار. والله أعلم قوله تعالى (وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها فى ظلمات البر والبحر قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون)

هذا هو النوع الثالث من الدلائل الدالة على كمال القدرة والرحمة والحكمة، وهو أنه تعالى خلق هذه النجوم لمنافع العباد وهى من وجوه:

(الوجه الأول) أنه تعالى خلقها لتهتدى الخلق بها إلى الطرق والمسالك فى ظلمات البر والبحر حيث لا يرون شمساً ولا قمرًا لأن عند ذلك يهتدون بها إلى المسالك والطرق التى يريدون المرور فيها

(الوجه الثانى) وهو أن الناس يستدلون بأحوال حركة الشمس على معرفة أوقات الصلاة، وإنما يستدلون بحركة الشمس فى النهار على القبلة، ويستدلون بأحوال الكواكب فى الليل على معرفة القبلة

(الوجه الثالث) أنه تعالى ذكر فى غير هذه السورة كون هذه الكواكب زينة للسماء، فقال (تبارك الذى جعل فى السماء بروجاً) وقال تعالى (إننا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب) وقال (والسماء ذات البروج)

(الوجه الرابع) أنه تعالى ذكر فى منافعها كونها رجوما للشياطين .

(الوجه الخامس) يمكن أن يقال: لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر أى في ظلمات التعطيل والتشبيه، فإن المعطل ينفي كونه فاعلا مختارا، والمشبّه يثبت كونه تعالى جسما مختصا بالمكان فهو تعالى خلق هذه النجوم ليهتدى بها في هذين النوعين من الظلمات، أما الاهتداء بها في ظلمات بر التعطيل، فذلك لأننا نشاهد هذه الكواكب مختلفة في صفات كثيرة فبعضها سيارة وبعضها ثابتة، والثوابت بعضها في المنطقة وبعضها في القطبين، وأيضاً الثوابت لامعة والسيارة غير لامعة، وأيضاً بعضها كبيرة درية عظيمة الضوء، وبعضها صغيرة خفية قليلة الضوء، وأيضاً قدرها ومقاديرها على سبع مراتب.

إذا عرفت هذا فقول: قد دللنا على أن الأجسام متناهية، وبيننا أنه متى كان الأمر كذلك كان اختصاص كل واحد منها بصفة معينة دليلاً على أن ذلك ليس إلا بتقدير التفاعل المختار فهذا وجه الاهتداء بها في ظلمات بر التعطيل. وأما وجه الاهتداء بها في ظلمات بحر التشبيه فلأننا نقول إنه لا عيب يقدر في إلهية هذه الكواكب إلا أنها أجسام فتكون مؤلفة من الأجزاء والأبعاض، وأيضاً إنها متناهية ومحدودة، وأيضاً إنها متغيرة ومتحركة ومتقلبة من حال إلى حال فهذه الأشياء إن لم تكن عيوباً في الإلهية امتنع الطعن في إلهيتها، وإن كانت عيوباً في الإلهية وجب تنزيه الإله عنها بأسرها فوجب الجزم بأن إله العالم والسماء والأرض منزّه عن الجسمية والأعضاء والأبعاض والحد والنهاية والمكان والجهة، فهذا بيان الاهتداء بهذه الكواكب في بر التعطيل وبحر التشبيه، وهذا وإن كان عدولاً عن حقيقة اللفظ إلى مجازة إلا أنه قريب مناسب لعظمة كتاب الله تعالى

(الوجه السادس) في منافع هذه الكواكب ما ذكره الله تعالى في قوله (ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً) فنبه على سبيل الاجمال على أن في وجود كل واحد منها حكمة عالية ومنفعة شريفة، وليس كل ما لا يحيط عقلنا به على التفصيل وجب نفيه فمن أراد أن يقدر حكمة الله تعالى في ملكه وملكوته بمكيال خياله ومقياس قياسه فقد ضل ضلالاً ميبساً، ثم إنه تعالى لما ذكر الاستدلال بأحوال هذه النجوم. قال (قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون) وفيه وجوه الأول: المراد أن هذه النجوم كما يمكن أن يستدل بها على الطرقات في ظلمات البر والبحر، فكذلك يمكن أن يستدل بها على معرفة الصانع الحكيم، وكإل قدرته وعلمه. الثاني: أن يكون المراد من العلم ههنا العقل فقوله (قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون) نظير قوله تعالى في سورة البقرة (إن في خلق السموات والأرض) إلى قوله (آيات لقوم يعقلون) وفي آل عمران في قوله (إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات لأولى الأبصار) والثالث: أن يكون المراد من قوله

وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ
لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ ﴿٩٨﴾

(لقوم يعلمون) لقوم يتفكرون ويتأملون ويستدلون بالمحسوس على المعقول ويتقنون من
الشاهد إلى الغائب .

قوله تعالى (وهو الذى أنشأكم من نفس واحدة فستقر ومستودع قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون)
هذا نوع رابع من دلائل وجود الاله وكمال قدرته وعلمه ، وهو الاستدلال بأحوال الانسان
فقول لاشبهة فى أن النفس الواحدة هى آدم عليه السلام وهى نفس واحدة . وحواء مخلوقة من
ضلع من أضلاع . فصار كل الناس من نفس واحدة وهى آدم .

فان قيل : فما القول فى عيسى ؟

قلنا : هو أيضاً مخلوق من مريم التى هى مخلوقة من أبويها .

فان قالوا : أليس أن القرآن قد دل على أنه مخلوق من الكلمة أو من الروح المنفوخ فيها فكيف

يصح ذلك ؟

قلنا : كلمة « من » تفيد ابتداء الغاية ولا نزاع أن ابتداء تكون عيسى عليه السلام كان من مريم
وهذا القدر كاف فى صحة هذا اللفظ . قال القاضى : فرق بين قوله (أنشأكم) وبين قوله (خلقكم)
لأن أنشأكم يفيد أنه خلقكم لا ابتداء . ولكن على وجه النمو والنشوء لامن مظهر من الأبوين ، كما
يقال : فى النبات إنه تعالى أنشأه بمعنى النمو والزيادة إلى وقت الانتهاء . وأما قوله (فستقر ومستودع)
ففيه مباحث :

(البحث الأول) قرأ ابن كثير وأبو عمرو (فستقر) بكسر القاف والباقون بفتحها قال أبو على

الفارسى . قال سيبويه ، يقال : قر فى مكانه واستقر فن كسر القاف كان المستقر بمعنى القار وإذا كان
كذلك وجب أن يكون خبره المضمرة « منكم » أى منكم مستقر . ومن فتح القاف فليس على أنه مفعول
به لأن استقر لا يتعدى فلا يكون له مفعول به فيكون اسم مكان فالمستقر بمنزلة المقر . وإذا كان
كذلك لم يجز أن يكون خبره المضمرة « منكم » بل يكون خبره « لكم » فيكون التقدير لكم مقر وأما المستودع
فان استودع فعل يتعدى إلى مفعولين تقول استودعت زيدا ألفاً وأودعت مثله ، فالمستودع يجوز
أن يكون اسماً للانسان الذى استودع ذلك المكان ويجوز أن يكون المكان نفسه .

إذا عرفت هذا فنقول : من قرأ مستقراً بفتح القاف جعل المستودع مكاناً ليكون مثل المعطوف عليه والتقدير فلکم مكان استقرار ومكان استيداع ومن قرأ (مستقر) بالكسر، فالمعنى: منكم مستقر ومنكم مستودع ، والتقدير : منكم من استقر ومنكم من استودع . والله أعلم .

(المبحث الثاني) الفرق بين المستقر والمستودع أن المستقر أقرب إلى النبات من المستودع فالشئ الذي حصل في موضع ولا يكون على شرف الزوال يسمى مستقراً فيه ، وأما إذا حصل فيه وكان على شرف الزوال يسمى مستودعاً لأن المستودع في معرض أن يسترد في كل حين وأوان . إذا عرفت هذا فنقول : كثير اختلاف المفسرين في تفسير هذين اللفظين على أقوال : فالأول: وهو المنقول عن ابن عباس في أكثر الروايات أن المستقر هو الأرحام والمستودع الأصلاب قال كريب : كتب جرير إلى ابن عباس يسأله عن هذه الآية فأجاب المستودع الصلب والمستقر الرحم ثم قرأ (ونقر في الأرحام ما نشاء) ومما يدل أيضاً على قوة هذا القول أن النطفة الواحدة لا تبقى في صلب الأب زماناً طويلاً والجنين يبقى في رحم الأم زماناً طويلاً ، ولما كان المكث في الرحم أكثر مما في صلب الأب كان حمل الاستقرار على المكث في الرحم أولى .

(والقول الثاني) أن المستقر صلب الأب والمستودع رحم الأم ، لأن النطفة حصلت في صلب الأب لا من قبل الغير وهي حصلت في رحم الأم بفعل الغير ، فحصول تلك النطفة في الرحم من قبل الرجل مشبه بالوديعة لأن قوله (مستقر ومستودع) يقتضى كون المستقر متقدماً على المستودع وحصول النطفة في صلب الأب مقدم على حصولها في رحم الأم ، فوجب أن يكون المستقر ما في أصلاب الآباء ، والمستودع ما في أرحام الأمهات .

(والقول الثالث) وهو قول الحسن المستقر حاله بعد الموت لأنه إن كان سعيداً فقد استقرت تلك السعادة ، وإن كان شقيماً فقد استقرت تلك الشقاوة ولا تبديل في أحوال الإنسان بعد الموات وأما قبل الموت فالأحوال متبدلة . فالكافر قد ينقلب مؤمناً والزنديق قد ينقلب صديقاً ، فهذه الأحوال لكونها على شرف الزوال والفاء لا يبعد تشبيهها بالوديعة التي تكون مشرقة على الزوال والذهاب . (والقول الرابع) وهو قول الأصم . إن المستقر من خلق من النفس الأولى ودخل الدنيا واستقر فيها ، والمستودع الذي لم يخلق بعد وسيخلق .

(والقول الخامس) للأصم أيضاً المستقر من استقر في قرار الدنيا والمستودع من في الفجور حتى يبعث . وعن قتادة على العكس منه فقال مستقر في القبر ومستودع في الدنيا .

(القول السادس) قول أبي مسلم الأصهباني أن التقدير هو الذي أنشأكم من نفس واحدة

فمنكم مستقر ذكر ومنكم مستودع أنى إلا أنه تعالى عبر عن الذكر بالمستقر لأن النطفة إنما تتولد في صلبه وإنما تستقر هناك وعبر عن الأنثى بالمستودع لأن رحمها شبيهة بالمستودع لتلك النطفة . والله أعلم .

(المبحث الثالث) مقصود الكلام أن الناس إنما تولدوا من شخص واحد وهو آدم عليه السلام ، ثم اختلفوا في المستقر والمستودع بحسب الوجوه المذكورة فقول . الأشخاص الانسانية متساوية في الجسمية ومختلفة في الصفات التي باعتبارها حصل التفاوت في المستقر والمستودع والاختلاف في تلك الصفات لا بد له من سبب ومؤثر وليس السبب هو الجسمية ولو ازمها وإلا لا تمتنع حصول التفاوت في الصفات ، فوجب أن يكون السبب هو الفاعل المختار الحكيم ونظير هذه الآية في الدلالة قوله تعالى (واختلاف ألسنتكم وألوانكم)

ثم قال تعالى (قد فضلنا الآيات لقوم يفقهون) والمراد من هذا التفصيل أنه بين هذه الدلائل على وجه الفصل للبعض عن البعض . ألا ترى أنه تعالى تمسك أولاً بتكوين النبات والشجر من الحب والنوى ، ثم ذكر بعده التمسك بالدلائل الفلكية من ثلاثة وجوه ، ثم ذكر بعده التمسك بأحوال تكوين الانسان فقدميز تعالى بعض هذه الدلائل عن بعض ، وفصل بعضها عن بعض لقوم يفقهون ، وفيه اجحاث : الأول : قوله (لقوم يفقهون) ظاهره مشعر بأنه تعالى قد يفعل الفعل لغرض وحكمة .

وجواب أهل السنة : أن اللام لام العاقبة ، أو يكون ذلك محمولاً على التشبيه بحال من يفعل الفعل لغرض . والثاني : أن هذه الآية تدل على أنه تعالى أراد من جميع الخلق الفقه ، والفهم والايمان . وما أراد بأحد منهم الكفر . وهذا قول المعتزلة .

وجواب أهل السنة : أن المراد منه كأنه تعالى يقول : إنما فصلت هذا البيان لمن عرف وفقه وفهم ، وهم المؤمنون لا غير . والثالث : أنه تعالى ختم الآية السابقة ، وهي الآية التي استدلت فيها بأحوال النجوم بقوله (يعلمون) وختم آخر هذه الآية بقوله (يفقهون) والفرق أن إنشاء الانس من واحدة ، وتصريفهم بين أحوال مختلفة ألطف وأدق صنعة وتدبيراً ، فكان ذكر الفقه ههنا لأجل أن الفقه يفيد مزيد فطنة وقوة ذكاء وفهم . والله أعلم .

وهو الذي أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شيء فأخرجنا منه
خضرا نخرج منه حبا متراكبا ومن النخل من طلعها قنوان دانية وجنات
من أعناب والزيتون والرمان مشتبها وغير متشابه انظروا إلى ثمره إذا أثمر
وينعه إن في ذلكم لآيات لقوم يؤمنون «٩٩»

قوله تعالى (وهو الذي أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شيء فأخرجنا منه خضرا
نخرج منه حبا متراكبا ومن النخل من طلعها قنوان دانية وجنات من أعناب والزيتون والرمان مشتبها
وغير متشابه انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه إن في ذلكم لآيات لقوم يؤمنون)
اعلم أن هذا النوع الخامس من الدلائل الدالة على كمال قدرة الله تعالى وعلمه وحكمته ورحمته
ووجوه إحسانه إلى خلقه .

واعلم أن هذه الدلائل كما أنها دلائل فهي أيضاً نعم بالغة ، وإحسانات كاملة ، والكلام إذا
كان دليلاً من بعض الوجوه ، وكان إنعاماً وإحساناً من سائر الوجوه . كان تأثيره في القلب عظيماً ،
وعند هذا يظهر أن المشتغل بدعوة الخلق إلى طريق الحق لا ينبغي أن يعدل عن هذه الطريقة
وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) ظاهر قوله تعالى (وهو الذي أنزل من السماء ماء) يقتضى نزول المطر من
السماء ، وعند هذا اختلف الناس ، فقال أبو علي الجبائي في تفسيره : أنه تعالى ينزل الماء من السماء
إلى السحاب ، ومن السحاب إلى الأرض . قال لأن ظاهر النص يقتضى نزول المطر من السماء ،
والعدول عن الظاهر إلى التأويل ، إنما يحتاج إليه عند قيام الدليل على أن إجراء اللفظ على
ظاهره غير ممكن ، وفي هذا الموضوع لم يقدم دليل على امتناع نزول المطر من السماء ، فوجب إجراء
اللفظ على ظاهره .

وأما قول من يقول : إن البخارات الكثيرة تجتمع في باطن الأرض . ثم تصعد وترتفع إلى
الهواء ، فينعد الغيم منها ويتقاطر ، وذلك هو المطر ، فقد احتج الجبائي على فساده من وجوه :
الأول : أن البرد قد يوجد في وقت الحر ، بل في صميم الصيف ، ونجد المطر في أبرد وقت ينزل
غير جامد ، وذلك يبطل قولهم .

ولقائل أن يقول : إن القوم يجهلون : لاشك أن البخار أجزاء مائية وطبيعتها البرد ، ففي وقت الصيف يستولى الحر على ظاهر السحاب ، فيهرب البرد إلى باطنه ، فيقوى البرد هناك بسبب الاجتماع ، فيحدث البرد ، وأما في وقت برد الهواء يستولى البرد على ظاهر السحاب ، فلا يقوى البرد في باطنه ، فلا جرم لا يتعقد جمدا بل ينزل ماء ، هذا ما قالوه . ويمكن أن يجاب عنه بأن الطبقة العالية من الهواء باردة جدا عندكم ، فإذا كان اليوم يوما باردا شديد البرد في صميم الشتاء ، فتلك الطبقة باردة جدا ، والهواء المحيط بالأرض أيضاً باردا جدا ، فوجب أن يشتد البرد ، وأن لا يحدث المطر في الشتاء البتة ، وحيث شاهدنا أنه قد يحدث فسد قولكم ، والله أعلم .

(الحجة الثانية) مما ذكره الجبائي أنه قال : إن البخارات إذا ارتفعت وتصادت تفرقت وإذا تفرقت لم يتولد منها قطرات الماء ، بل البخار إنما يجتمع إذا اتصل بسقف متصل أملس كسقف الحمامات المزججة . أما إذا لم يكن كذلك لم يسلم منه ماء كثير ، فإذا تصادت البخارات في الهواء ، وليس فوقها سطح أملس متصل به تلك البخارات ، وجب أن لا يحصل منها شيء من الماء . ولقائل أن يقول : القوم يجهلون عنه : بأن هذه البخارات إذا تصادت وتفرقت ، فإذا وصلت عند صعودها وتفرقتها إلى الطبقة الباردة من الهواء بردت ، والبرد يوجب الثقل والنزول ، فبسبب قوة ذلك البرد عادت من الصعود إلى النزول ، والعالم كرى الشكل ، فلما رجعت من الصعود إلى النزول ، فقد رجعت من فضاء المحيط إلى ضيق المركز ، فتلك الذرات بهذا السبب تلاصقت وتواصلت ، فحصل من اتصال بعض تلك الذرات بعض قطرات الأمطار .

(الحجة الثالثة) ما ذكره الجبائي قال : لو كان تولد المطر من صعود البخارات ، فالبخارات دائمة الارتفاع من البحار ، فوجب أن يدوم هناك نزول المطر ، وحيث لم يكن الأمر كذلك ، علينا فساد قولهم . قال : ثبت بهذه الوجوه ، أنه ليس تولد المطر من بخار الأرض ، ثم قال : والقوم إنما احتاحوا إلى هذا القول ، لأنهم اعتقدوا أن الأجسام قديمة ، وإذا كانت قديمة امتنع دخول الزيادة والنقصان فيها ، وحينئذ لا معنى لحدوث الحوادث إلا اتصاف تلك الذرات بصفة بعد أن كانت موصوفة بصفات أخرى ، فلهذا السبب احتالوا في تكوين كل شيء عن مادة معينة ، وأما المسلمون . فلما اعتقدوا أن الأجسام محدثة ، وأن خالق العالم فاعل مختار قادر على خلق الأجسام كيف شاء وأراد ، فعند هذا لاحتاجة إلى استخراج هذه التكاليف ، فثبت أن ظاهر القرآن يدل في هذه الآية على أن الماء إنما ينزل من السماء ، ولا دليل على امتناع هذا الظاهر ، فوجب القول بحمله على ظاهره ، وبما يؤكد ما قلناه : أن جميع الآيات ناطقة بنزول المطر من السماء . قال تعالى

(وأنزلنا من السماء ماء طهورا) وقال (وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به) وقال (وينزل من السماء من جبال فيها من برد) فثبت أن الحق ، أنه تعالى ينزل المطر من السماء بمعنى أنه يخلق هذه الاجسام في السماء . ثم ينزلها إلى السحاب . ثم من السحاب إلى الأرض .

(والقول الثاني) المراد إنزال المطر من جانب السماء ماء

(والقول الثالث) أنزل من السحاب ماء وسمى الله تعالى السحاب سماء ، لأن العرب تسمى كل ما فوقك سماء كسماء البيت ، فهذا ما قيل في هذا الباب .

(المسألة الثانية) نقل الواحدى فى البسيط عن ابن عباس : يريد بالماء ههنا المطر ولا ينزل نقطة من المطر إلا ومعها ملك ، والفلاسفة يحملون ذلك الملك على الطبيعة الحائلة فى تلك الجسمية الموجبة لذلك النزول ، فأما أن يكون معه ملك من ملائكة السموات ، فالقول به مشكل والله أعلم .

(المسألة الثالثة) قوله (فأخرجنا به نبات كل شىء) فيه أبحاث :

(البحث الأول) ظاهر قوله (فأخرجنا به نبات كل شىء) يدل على أنه تعالى إنما أخرج النبات بواسطة الماء ، وذلك يوجب القول بالطبع والمتكلمون ينكرونه ، وقد بالغنا فى تحقيق هذه المسألة فى سورة البقرة فى تفسير قوله تعالى (وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقكم) فلا فائدة فى الاعادة .

(البحث الثانى) قال الفراء : قوله (فأخرجنا به نبات كل شىء) ظاهره يقتضى أن يكون لكل شىء نبات . وليس الأمر كذلك ، فكان المراد فأخرجنا به نبات كل شىء له نبات ، فإذا كان كذلك ، فالذى لا نبات له لا يكون داخلا فيه .

(البحث الثالث) قوله (فأخرجنا به) بعد قوله (أنزل) يسمى التفاتا . ويعد ذلك من الفصاحة .

واعلم أن أصحاب العربية ادعوا أن ذلك يعد من الفصاحة . وما بينوا أنه من أى الوجوه يعد من هذا الباب ؟ وأما نحن فقد أطيننا فيه فى تفسير قوله تعالى (حتى إذا كنتم فى الفلك وجرين بهم بريح طيبة) فلا فائدة فى الاعادة .

(والبحث الرابع) قوله (فأخرجنا) صيغة الجمع . والله واحد فرد لا شريك له ، إلا أن الملك العظيم إذا كنى عن نفسه ، فأنما يكنى بصيغة الجمع ، فكذلك ههنا . ونظيره قوله (إنا أنزلناه . إنا أرسلنا نوحا . إنا نحن نزلنا الذكر)

أما قوله (فأخرجنا منه خضرا) فقال الزجاج : معنى خضر ، كعنى أخضر ، يقال أخضر

فهو أخضر وخضر، مثل اعور فهو أعور وعور. وقال الليث: الخضر في كتاب الله هو الزرع وفي الكلام كل نبات من الخضر، وأقول انه تعالى حصر النبت في الآية المتقدمة في قسمين: حيث قال: (ان الله فلق الحب والنوى) فالذي ينبت من الحب هو الزرع، والذي ينبت من النوى هو الشجر فاعتبر هذه القسمة أيضا في هذه الآية فابتدأ بذكر الزرع، وهو المراد بقوله (فأخرجنا منه خضرا) وهو الزرع، كما روينا عن الليث. وقال ابن عباس: يريد القمح والشعير والسلت والذرة والأرز، والمراد من هذا الخضر العود الأخضر الذي يخرج أولا ويكون السنبل في أعلاه وقوله (يخرج منه حبا مترا كبا) يعنى يخرج من ذلك الخضر حبا مترا كبا بعضه على بعض في سنبل واحدة، وذلك لأن الأصل هو ذلك العود الأخضر وتكون السنبل مركبة عليه من فوقه وتكون الحبات متراكبة بعضها فوق بعض، ويحصل فوق السنبل أجسام دقيقة حادة كأنها الابر، والمقصود من تخليقها أن تمنع الطيور من التقاط تلك الحبات المتراكبة.

ولما ذكر ما ينبت من الحب أتبعه بذكر ما ينبت من النوى، وهو القسم الثاني فقال (ومن النخل من طلعتها قنوان دانية) وههنا مباحث:

(البحث الأول) أنه تعالى قدم ذكر الزرع على ذكر النخل، وهذا يدل على أن الزرع أفضل من النخل. وهذا البحث قد أفرد الجاحظ فيه تصنيفاً مطولاً

(البحث الثاني) روى الواحى عن أبي عبيدة أنه قال: أطلعت النخل إذا أخرجت طلعتها وطلعتها كيزانها قبل أن ينشق عن الاغريض، والاغريض يسمى طلعا أيضا. قال والطلع أول ما يرى من عذق النخلة، الواحدة طلعة. وأما (قنوان) فقال الزجاج. القنوان جمع قنؤ. مثل صنوان وصنؤ. وإذا ثبت القنؤ قلت قنوان بكسر النون، فجاء هذا الجمع على لفظ الاثنين والاعراب في النون للجمع

إذا عرفت تفسير اللفظ فنقول: قوله (قنوان دانية) قال ابن عباس: يريد العراجين التي قد تدلك من الطلع دانية بمن يحتنها. وروى عنه أيضا انه قال: قصار النخل اللاصقة عذوقها بالأرض قال الزجاج: ولم يقل ومنها قنوان بعيدة لأن ذكر أحد القسمين يدل على الثاني كما قال (سراويل تقيمكم الحر) ولم يقل سراويل تقيمكم البرد، لأن ذكر أحد الضدين يدل على الثاني، فكذا ههنا وقيل أيضا: ذكر الدانية في القرية، وترك البعيدة لأن النعمة في القرية أكل وأكثر.

(والببحث الثالث) قال صاحب الكشاف (قنوان) رفع بالابتداء (ومن النخل) خبره (ومن طلعتها) بدل منه كأنه قيل: وحاصلة من طلع النخل قنوان، ويجوز أن يكون الخبر محذوفا لدلالة

أخرجنا عليه تقديره ، ومخرجة من طلع النخل قنوان . ومن قرأ يخرج منه (حب متراكب) كان قنوان) عنده معطوفا على قوله (حب) وقرى (قنوان) بضم القاف وبفتحها على أنه اسم جمع كركب لأن فعلا ليس من باب التفسير .

ثم قال تعالى ﴿وجنات من أعناب والزيتون والرمان﴾ وفيه أبحاث .

﴿البحث الأول﴾ قرأ عاصم (جنات) بضم التاء ، وهي قراءة على رضى الله عنه : والباقون (جنات) بكسر التاء . أما القراءة الأولى فلها وجهان : الأول : أن يراد ، وثم جنات من أعناب أى مع النخل والثانى : أن يعطف على (قنوان) على معنى وحاصلة أو ومخرجة من النخل قنوان وجنات من أعناب وأما القراءة بالنصب فوجهها العطف على قوله (نبات كل شئ) . والتقدير : وأخرجناه جنات من أعناب ، وكذلك قوله (والزيتون والرمان) قال صاحب الكشاف : والاحسن أن ينتصبا على الاختصاص كقوله تعالى (والمقيمى الصلاة) لفضل هذين الصنفين .

﴿البحث الثانى﴾ قال الفراء : قوله (والزيتون والرمان) يريد شجر الزيتون ، وشجر الرمان كما قال (واسأل القرية) يريد أهلها .

﴿البحث الثالث﴾ اعلم انه تعالى ذكر هنا أربعة أنواع من الأشجار . النخل والعنب والزيتون والرمان ، وإنما قدم الزرع على الشجر لأن الزرع غذاء ، وثمار الأشجار فواكه ، والغذاء مقدم على الفاكهة ، وإنما قدم النخل على سائر الفواكه لأن التمر يجرى مجرى الغذاء بالنسبة إلى العرب ولأن الحكماء بينوا أن بينه وبين الحيوان مشابة فى خواص كثيرة بحيث لا توجد تلك المشابهة فى سائر أنواع النبات ، ولهذا المعنى قال عليه الصلاة والسلام «وأكرموا عمتكم النخلة ، فانها خلقت من بقية طينة آدم» وإنما ذكر العنب عقيب النخل لأن العنب أشرف أنواع الفواكه ، وذلك لأنه من أول ما يظهر يصير منتفعا به إلى آخر الحال فأول ما يظهر على الشجر يظهر خيوط خضر دقيقة حامضة الطعم لذيدة المطعم ، وقد يمكن اتخاذ الطبائخ منه ، ثم بعده يظهر الحصرم ، وهو طعام شريف للاسحاء والمرضى ، وقد يتخذ الحصرم أشربة لطيفة المذاق نافعة لأصحاب الصفراء ، وقد يتخذ الطيبخ منه ، فكأنه ألد الطبائخ الحامضة ، ثم إذا تم العنب فهو ألد الفواكه وأشهاها ، ويمكن ادخار العنب المعلق سنة أو أقل أو أكثر ، وهو فى الحقيقة ألد الفواكه المدخرة ثم يبقى منه أربعة أنواع من المتاولات ، وهى الزبيب والدبس والخمر والحل ، ومنافع هذه الأربعة لا يمكن ذكرها إلا فى المجلدات ، والخمر ، وإن كان الشرع قد حرمها . ولكنه تعالى قال فى صفتها (ومنافع للناس) ثم قال (وأنهما أكبر من نفعهما) فأحسن ما فى العنب بعجمه . والاطباء يتخذون منه جوارشانات عظيمة النفع للبعده الضعيفة الرطبة ، فثبت أن العنب كأنه سلطان الفواكه ، وأما الزيتون

فهو أيضا كثير النفع لانه يمكن تناوله كما هو ، وينفصل أيضا عنه دهن كثير عظيم النفع في الاكل وفي سائر وجوه الاستعمال . وأما الرمان فخاله عجيب جدا ، وذلك لانه جسم مركب من أربعة أقسام : قشره وشحمه وعجمه وماؤه

أما الأقسام الثلاثة الأولى وهى : القشر والشحم والعجم ، فكلها باردة يابسة أرضية كثيفة قابضة عفصة قوية في هذه الصفات ، وأما ماء الرمان ، فبالضد من هذه الصفات . فانه ألد الأشربة وأنفها وأقربها إلى الاعتدال وأشدّها مناسبة للطباع المعتدلة ، وفيه تقوية للمزاج الضعيف ، وهو غذاء من وجه ودواء من وجه ، فاذا تأملت في الرمان وجدت الأقسام الثلاثة موصوفة بالكثافة التامة الأرضية ، ووجدت القسم الرابع وهو ماء الرمان موصوفا بالطاقة والاعتدال فكانه سبحانه جمع فيه بين المتضادين المتغايرين ، فكانت دلالة القدرة والرحمة فيه أكمل وأتم .

واعلم أن أنواع النبات أكثر من أن تنى بشرحها مجلدات ، فلهذا السبب ذكر الله تعالى هذه الأقسام الأربعة التي هي أشرف أنواع النبات ، واكتفى بذكرها تنبيها على البواقي ، ولما ذكرها قال تعالى (مشتبها وغير متشابه) وفيه مباحث : الأول : في تفسير (مشتبها) وجوه : الأول : أن هذه الفواكه قد تكون متشابهة في اللون والشكل ، مع أنها تكون مختلفة في الطعم واللذة ، وقد تكون مختلفة في اللون والشكل ، مع أنها تكون متشابهة في الطعم واللذة ، فان الأعناب والرمان قد تكون متشابهة في الصورة واللون والشكل . ثم إنها تكون مختلفة في الحلاوة والحموضة وبالعكس . الثاني : أن أكثر الفواكه يكون ما فيها من القشر والعجم متشابهة في الطعم والخاصية . وأما ما فيها من اللحم والرطوبة فانه يكون مختلفا في الطعم ، والثالث : قال قتادة : أوراق الأشجار تكون قريبة من التشابه . أما ثمارها فتكون مختلفة ، ومنهم من يقول : الأشجار متشابهة والثمار مختلفة ، والرابع : أقول إنك قد تأخذ العنقود من العنب فترى جميع حباته مدركة نضيجه حلوة طيبة إلا حبات مخصوصة منها بقيت على أول حالها من الخضرة والحموضة والعفوصة . وعلى هذا التقدير : فبعض حبات ذلك العنقود متشابهة وبعضها غير متشابهة .

(والبحت الثاني) يقال : اشتبه الشيان وتشابها كقولك استويا وتساويا ، والافتعال والتفاعل يشتركان كثيرا ، وقرئ (متشابهها وغير متشابهها)

(والبحت الثالث) إنما قال مشتبها ولم يقل مشتبهين إما اكتفاء بوصف أحدهما ، أو على تون مشتبهها وغير متشابهها والرمان كذلك كقوله :

ماني بأمر كنت منه ووالدى بريا ومن أجل الطوى رماني

ثم قال تعالى ﴿انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه﴾ وفيه مباحث :

﴿البحث الأول﴾ قرأ حمزة والكسائي (ثمره) بضم التاء والميم ، وقرأ أبو عمرو (ثمره) بضم التاء وسكون الميم والباقون بفتح التاء والميم . أما قراءة حمزة والكسائي : فلها وجهان :
﴿الوجه الأول﴾ وهو الأبين أن يكون جمع ثمرة على ثمر كما قالوا : خشبة وخشب . قال تعالى (كأنهم خشب مستندة) وكذلك أكمة وأكم . ثم يخففون فيقولون أكم . قال الشاعر :

ترى الأكم فيها سجداً للحوافر

﴿والوجه الثاني﴾ أن يكون جمع ثمرة على ثمار . ثم جمع ثماراً على ثمر فيكون ثمر جمع الجمع ، وأما قراءة أبي عمرو فوجهها أن تخفيف ثمر ثمر كقولهم : رسل ورسل . وأما قراءة الباقيين فوجهها : أن الثمر جمع ثمرة ، مثل بقرة وبقر ، وشجرة وشجر ، وخرزة وخرز .

﴿والبحث الثاني﴾ قال الواحدي : الينع النضج . قال أبو عبيدة : يقال ينع ينع ، بالفتح في الماضي والكسر في المستقبل . وقال الليث : ينعت الثمرة بالكسر ، وأينعت فهي تينع وتونع إيناعاً وينعاً بفتح الياء ، وينعاً بضم الياء ، والنعت يانع ومونع . قال صاحب الكشاف : وقرئ (وينعه) بضم الياء ، وقرأ ابن محيصن (ويانعه)

﴿والبحث الثالث﴾ قوله (انظروا إلى ثمره إذا أثمر) أمر بالنظر في حال الثمر في أول حدوثها . وقوله (وينعه) أمر بالنظر في حالها عند تمامها وكالها ، وهذا هو موضع الاستدلال والحجة التي هي تمام المقصود من هذه الآية . ذلك لأن هذه الثمار والأزهار تتولد في أول حدوثها على صفات مخصوصة ، وعند تمامها وكالها لا تبقى على حالاتها الأولى ، بل تنتقل إلى أحوال مضادة للأحوال السابقة ، مثل أنها كانت موصوفة بلون الخضرة فتصير ملونة بلون السواد أو بلون الحمرة ، وكانت موصوفة بالحموضة فتصير موصوفة بالحلاوة ، وربما كانت في أول الأمر باردة بحسب الطبيعة ، فتصير في آخر الأمر حارة بحسب الطبيعة ، فحصول هذه التبدلات والتغيرات لا بد له من سبب ، وذلك السبب ليس هو تأثير الطبايع والفصول والأنجم والأفلاك ، لأن نسبة هذه الأحوال بأسرها إلى جميع هذه الأجسام المتباينة متساوية متشابهة ، والنسب المتشابهة لا يمكن أن تكون أسباباً بالحدوث الحوادث المختلفة ، ولما بطل إسناد حدوث هذه الحوادث إلى الطبايع والأنجم والأفلاك وجب إسنادها إلى القادر المختار الحكيم الرحيم المدبر لهذا العالم على وفق الرحمة والمصلحة والحكمة . ولما نبه الله سبحانه على مافي هذا الوجه اللطيف من الدلالة قال (إن في ذلكم لآيات لقوم يؤمنون) قال القاضي : المراد لمن يطلب الإيمان بالله تعالى ، لأنه آية لمن آمن ولمن لم يؤمن . ويحتمل أن يكون

وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَ
وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ «١٠٠»

وجه تخصيص المؤمنين بالذكر أنهم الذين انتفعوا به دون غيرهم كما تقدم تقريره في قوله
(هدى للتقين)

ولقائل أن يقول: بل المراد منه أن دلالة هذا الدليل على إثبات الاله القادر المختار ظاهرة
قوية جلية، فكان قائلًا قال: لم وقع الاختلاف بين الخلق في هذه المسألة مع وجود مثل هذه
الدلالة الجلية الظاهرة القوية؟ فأجيب عنه بأن قوة الدليل لا تفيد ولا تنفع إلا اذا قدر الله للعبد
حصول الايمان، فكانه قيل: هذه الدلالة على قوتها وظهورها دلالة لمن سبق قضاء الله في حقه
بالايمان، فأما من سبق قضاء الله له بالكفر لم ينتفع بهذه الدلالة البتة أصلاً، فكان المقصود من
هذا التخصيص التنبيه على ما ذكرناه. والله أعلم،

قوله تعالى ﴿وجعلوا لله شركاء الجن وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات بغير علم سبحانه
وتعالى عما يصفون﴾
في الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى لما ذكر هذه البراهين الخمسة من دلائل العالم الأسفل والعالم
الأعلى على ثبوت الالهية، وكال القدرة والرحمة. ذكر بعد ذلك أن من الناس من أثبت لله شركاء،
واعلم أن هذه المسألة قد تقدم ذكرها إلا أن المذكور ههنا غير ما تقدم ذكره وذلك لأن الذين أثبتوا
الشريك لله فرق وطوائف.

﴿الطائفة الأولى﴾ عبدة الأصنام فهم يقولون الأصنام شركاء لله في العبودية، ولكنهم معترفون
بأن هذه الأصنام لا قدرة لها على الخلق والايجاد والتكوين.

﴿والطائفة الثانية﴾ من المشركين الذين يقولون، مدبر هذا العالم هو الكواكب، وهؤلاء
فريقان منهم من يقول: إنها واجبة الوجود لذاتها، ومنهم من يقول: أنها ممكنة الوجود لذواتها
محدثة، وخالقها هو الله تعالى، إلا أنه سبحانه فرض تدبير هذا العالم الأسفل اليها وهؤلاء هم الذين
حكى الله عنهم أن الخليل صلى الله عليه وسلم ناظرهم بقوله (لأحب الآفلين) وشرح هذا
الدليل قد مضى.

﴿والطائفة الثالثة﴾ من المشركين الذين قالوا الجملة هذا العالم بما فيه من السموات والأرضين إلهان:

أحدهما فاعل الخير . والثاني فاعل الشر ، والمقصود من هذه الآية حكاية مذهب هؤلاء فهذا تقرير نظم الآية والتنبيه على ما فيها من الفوائد . فروى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال قوله تعالى (وجعلوا لله شركاء الجن) نزلت في الزنادقة الذين قالوا إن الله وإبليس أخوان فآله تعالى خالق الناس والدواب والأنعام والخيرات ، وإبليس خالق السباع والحيات والعقارب والشور . واعلم أن هذا القول الذى ذكره ابن عباس أحسن الوجوه المذكورة في هذه الآية وذلك لأن بهذا الوجه يحصل لهذه الآية مزيد فائدة مغايرة لما سبق ذكره في الآيات المتقدمة ، قال ابن عباس : والذى يقوى هذا الوجه قوله تعالى (وجعلوا بينه وبين الجنة نسباً) وإنما وصف بكونه من الجن لأن لفظ الجن مشتق من الاستتار ، والملائكة والروحانيون لا يرون بالعيون فصارت كأنها مستترة من العيون ، فهذا التأويل أطلق لفظ الجن عليها ، وأقول : هذا مذهب المجوس ، وإنما قال ابن عباس هذا قول الزنادقة ، لأن المجوس يلقبون بالزنادقة ، لأن الكتاب الذى زعم زرادشت أنه نزل عليه من عند الله مسمى بالزند والمنسوب إليه يسمى زندي . ثم عرب فقيل زنديق . ثم جمع فقيل زنادقة .

واعلم أن المجوس قالوا : كل ما في هذا العالم من الخيرات فهو من يزدان وجميع ما فيه من الشرور فهو من أهرمن ، وهو المسمى بإبليس في شرعنا ، ثم اختلفوا فالأكثر منهم على أن أهرمن محدث ، ولهم في كيفية حدوثه أقوال عجيبة ، والاقولون منهم قالوا : إنه قديم أزلى ، وعلى القولين فقد اتفقوا على أنه شريك لله في تدبير هذا العالم بخيرات هذا العالم من الله تعالى وشروره من إبليس فهذا شرح ما قاله ابن عباس رضى الله عنهما .

فان قيل : فعلى هذا التقدير : القوم أثبتوا لله شريكا واحداً وهو إبليس ، فكيف حكى الله عنهم أنهم أثبتوا لله شركاء ؟

والجواب : أنهم يقولون عسكر الله هم الملائكة ، وعسكر إبليس هم الشياطين والملائكة فيهم كثرة عظيمة ، وهم أرواح طاهرة مقدسة وهم يلهمون تلك الأرواح البشرية بالخيرات والطاعات . والشياطين أيضاً فيهم كثرة عظيمة وهي تلتقي الوسواس الخبيثة إلى الأرواح البشرية ، والله مع عسكره من الملائكة يحاربون إبليس مع عسكره من الشياطين . فلهذا السبب حكى الله تعالى عنهم أنهم أثبتوا لله شركاء من الجن فهذا تفصيل هذا القول .

إذا عرفت هذا فنقول : قوله (وخلقهم) إشارة إلى الدليل القاطع الدال على فساد كون إبليس شريكاً لله تعالى في ملكه ، وتقريره من وجهين : الأول : أننا نقلنا عن المجوس أن الأكثرين منهم

معترفون بأن ابليس ليس بقديم بل هو محدث .

إذا ثبت هذا فنقول : أن كل محدث فله خالق وموجد ، وما ذاك إلا الله سبحانه وتعالى فهو لاء .
المجوس يلزمهم القطع بأن خالق ابليس هو الله تعالى ، ولما كانت أبلis أصلا لجميع الشرور
والآفات والمفاسد والقبائح ، والمجوس سلموا أن خالقه هو الله تعالى ، حينئذ قد سلموا أن إله
العالم هو الخالق لما هو أصل الشرور والقبائح والمفاسد ، وإذا كان كذلك امتنع عليهم أن يقولوا
لابد من إلهين يكون أحدهما فاعلا للخيرات ، والثاني يكون فاعلا للشرور لأن بهذا الطريق ثبت
أن إله الخير هو بعينه الخالق لهذا الذي هو النشر الاعظم فقوله تعالى (وخلقهم) إشارة إلى أنه
تعالى هو الخالق لهؤلاء الشياطين على مذهب المجوس ، وإذا كان خالقاً لهم فقد اعترفوا بكون إله
الخير فاعلاً لأعظم الشرور ، وإذا اعترفوا بذلك سقط قولهم : لابد للخيرات من إله ، وللشرور
من إله آخر .

(والوجه الثاني) في استنباط الحجة من قوله (وخلقهم) ما بينا في هذا الكتاب وفي كتاب
الاربعين في أصول الدين أن ماسوى الواحد ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو محدث ، ينتج أن ماسوى
الواحد الاحد الحق فهو محدث ، فيلزم القطع بأن ابليس وجميع جنوده يكونون موصوفين بالحدوث .
وحصول الوجود بعد العدم ، وحينئذ يعود الالتزام المذكور على ما قررناه ، فهذا تقرير المقصود
الأصلي من هذه الآية وبالله التوفيق .

(المسألة الثانية) قوله تعالى (وجعلوا لله شركاء الجن) معناه : وجعلوا الجن شركاء لله .

فان قيل : فما الفائدة في التقديم ؟

قلنا : قال سيديه : إنهم يقدهون الأهم الذي هم بشأنه أعنى ، فالفائدة في هذا التقديم استعظام
أن يتخذ الله شريكاً سواء كان ملكاً أو جنياً أو إنسياً أو غير ذلك . فهذا هو السبب في تقديم اسم الله
على الشركاء .

إذا عرفت هذا فنقول : قرئ (الجن) بالنصب والرفع والجر ، أما وجه النصب فالمشهور أنه
بدل من قوله (شركاء) قال بعض المحققين : هذا ضعيف لأن البدل ما يقوم مقام المبدل ، فلو قيل :
وجعلوا لله الجن لم يكن كلاماً مفهوماً بل الأولى جعله عطف بيان . وأما وجه الرفع فهو
أنه لما قيل (وجعلوا لله شركاء) فهذا الكلام لو وقع الاقتصار عليه لصح أن يراد به الجن والأنس
والحجر والوثن فكانه قيل ومن أولئك الشركاء ؟ فقيل : الجن . وأما وجه القراءة بالجر فعلى الاضافة
التي هي للتبيين .

(المسألة الثالثة) اختلفوا في تفسير هذه الشركة على ثلاثة أوجه : فالأول : ما ذكرناه من أن المراد منه حكاية قول من ثبت للعالم إلهين أحدهما فاعل الخير والثاني فاعل الشر .

(والقول الثاني) أن الكفار كانوا يقولون الملائكة بنات الله وهؤلاء يقولون المراد من الجن الملائكة ، وإنما حسن إطلاق هذا الاسم عليهم ، لأن لفظ الجن مشتق من الاستتار ، والملائكة مستترون عن الأعين ، وكان يجب على هذا القائل أن يبين أنه كيف يلزم من قولهم الملائكة بنات الله ؟ قولهم يجعل الملائكة شركاء لله حتى يتم انطباق لفظ الآية على هذا المعنى ، ولعله يقال : إن هؤلاء كانوا يقولون الملائكة مع أنها بنات الله فهي مدبرة لأحوال هذا العالم وحينئذ يحصل الشرك .

(والقول الثالث) وهو قول الحسن وطائفة من المفسرين أن المراد : أن الجن دعوا الكفار إلى عبادة الأصنام ، وإلى القول بالشرك ، فقبلوا من الجن هذا القول وأطاعوهم ، فصاروا من هذا الوجه قائلين : يكون الجن شركاء لله تعالى . وأقول : الحق هو القول الأول . والقولان الآخران ضعيفان جدا . أما تفسير هذا الشرك بقول العرب الملائكة بنات الله ، فهذا باطل من وجوه :

(الوجه الأول) أن هذا المذهب قد حكاه الله تعالى بقوله (وخرقوا له بنين وبنات بغير علم) فالقول بإثبات البنات لله ليس إلا قول من يقول الملائكة بنات الله ، فلو فسرنا قوله (وجعلوا لله شركاء الجن) بهذا المعنى يلزم منه التكرار في الموضوع الواحد من غير فائدة ، وأنه لا يجوز .

(الوجه الثاني) في إبطال هذا التفسير أن العرب قالوا : الملائكة بنات الله ، وإثبات الولد لله غير ، وإثبات الشريك له غير ، والدليل على الفرق بين الأمرين أنه تعالى ميز بينهما في قوله (لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد) ولو كان أحدهما عين الآخر لكان هذا التفصيل في هذه السورة عبثاً .

(الوجه الثالث) أن القائمين بيزدان وأهرمن يصرحون بإثبات شريك لاله العالم في تديير هذا العالم ، فصرف اللفظ عنه وحمله على إثبات البنات صرف للفظ عن حقيقته إلى مجازه من غير ضرورة وأنه لا يجوز .

(وأما القول الثاني) وهو قول من يقول المراد من هذه الشركة : أن الكفار قبلوا قول الجن في عبادة الأصنام ، فهذا في غاية البعد لأن الداعي إلى القول بالشرك لا يجوز تسميته بكونه شريكاً لله لا بحسب حقيقة اللفظ ولا بحسب مجازه ، وأيضاً فلو حملنا هذه الآية على هذا المعنى لزم وقوع التكرير من غير فائدة ، لأن الرد على عبدة الأصنام وعلى عبدة الكواكب قد سبق على سبيل الاستقصاء ، فثبت سقوط هذين القولين ، وظهر أن الحق هو القول الذي نصرناه وقويناه .

وأما قوله تعالى (وخلقهم) ففيه بحثان :

(البحث الأول) اختلفوا في أن الضمير في قوله (خلقهم) إلى ماذا يعود؟ على قولين:
 (فالقول الأول) إنه عائد إلى (الجن) والمعنى أنهم قالوا الجن شركاء الله، ثم إن هؤلاء القوم اعترفوا بأن إهرمن محدث، ثم إن في المجوس من يقول إنه تعالى تفكر في مملكة نفسه واستعظمها فحصل نوع من العجب، فتولد الشيطان عن ذلك العجب، ومنهم من يقول شك في قدرة نفسه فتولد من شكه الشيطان، فهؤلاء معترفون بأن إهرمن محدث، وأن محدثه هو الله تعالى فقوله تعالى (وخلقهم) إشارة إلى هذا المعنى، ومتى ثبت أن هذا الشيطان مخلوق لله تعالى امتنع جعله شريكا لله في تدبير العالم، لأن الخالق أقوى وأكمل من المخلوق، وجعل الضعيف الناقص شريكا للقوى الكامل محال في العقول.

(والقول الثاني) أن الضمير عائد إلى الجاعلين، وهم الذين أثبتوا الشرك بين الله تعالى وبين الجن، وهذا القول عندي ضعيف لوجهين: أحدهما: أنا إذا حملناه على ما ذكرناه صار ذلك اللفظ الواحد دليلاً قاطعاً تاماً كاملاً في أبطال ذلك المذهب، وإذا حملناه على هذا الوجه لم يظهر منه فائدة وثانيهما: أن عود الضمير إلى أقرب المذكورات واجب، وأقرب المذكورات في هذه الآية هو الجن، فوجب أن يكون الضمير عائداً إليه

(البحث الثاني) قال صاحب الكشاف: قرئ (وخلقهم) أى اختلاقهم للافك. يعنى:
 وجعلوا الله خلقهم حيث نسبوا ذنوبهم إلى الله في قولهم (والله أمرنا بها)
 ثم قال (وخرقوا له بنين وبنات بغير علم) وفيه مباحث:

(البحث الأول) أقول إنه تعالى حكى عن قوم أنهم أثبتوا إبليس شريكاً لله تعالى. ثم بعد ذلك حكى عن أقوام آخرين أنهم أثبتوا لله بنين وبنات. أما الذين أثبتوا البنين فهم النصارى وقوم من اليهود وأما الذين أثبتوا البنات فهم العرب الذين يقولون الملائكة بنات الله وقوله (بغير علم) كالتنبيه على ما هو الدليل القاطع في فساد هذا القول وفيه وجوه.

(الحجة الأولى) أن الإله يجب أن يكون واجب الوجود لذاته، فولده إما أن يكون واجب الوجود لذاته أو لا يكون، فإن كان واجب الوجود لذاته كان مستقلاً بنفسه قائماً بذاته لا تعلق له في وجوده بالآخر، ومن كان كذلك لم يكن والده البتة لأن الولد مشعر بالفرعية والحاجة وأما إن كان ذلك الولد يمكن الوجود لذاته فيثبت وجوده بإيجاد واجب الوجود لذاته، ومن كان كذلك فيكون عبداً له لا ولداً له، فثبت أن من عرف أن الإله ماهو، امتنع منه أن يثبت له البنات والبنين.

بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٠١﴾

(الحجة الثانية) أن الولد يحتاج إليه أن يقوم مقامه بعد فثائه ، وهذا إنما يعقل في حق من يفنى ، أما من تقدس عن ذلك لم يعقل الولد في حقه .

(الحجة الثالثة) ان الولد مشعر بكونه متولدا عن جزء من أجزاء الوالد ، وذلك إنما يعقل في حق من يكون مركبا ويمك انفصال بعض أجزائه عنه ، وذلك في حق الواحد الفرد الواجب لذاته محال ، فحاصل الكلام ان من علم ان الاله ما حقيقته استحال ان يقول له ولد فكان قوله (وخرقوا له بنين وبنات بغير علم) إشارة إلى هذه الدقيقة

(البحث الثاني) قرأ نافع (وخرقوا) مشددة الراء . والباقون (خرقوا) خفيفة الراء . قال الواحدى : الاختيار التخفيف ، لأنها أكثر والتشديد للمبالغة والتكثير .

(البحث الثالث) قال الفراء : معنى (خرقوا) افتعلوا وافتروا . قال : وخرقوا واخترقوا وخالقوا واختلقوا ، وافتروا واحد . وقال الليث . يقال : تخرق الكذب وتخلقه ، وحكى صاحب الكشاف : أنه سئل الحسن عن هذه الكلمة فقال : كلمة عربية كانت تقولها . كان الرجل إذا كذب كذبة في نادى القوم يقول له بعضهم قد خرقها ، والله أعلم . ثم قال : ويجوز أن يكون من خرق الثوب إذا شقه . أى شقوا له بنين وبنات .

ثم إنه تعالى ختم الآية فقال (سبحانه وتعالى عما يصفون) فقوله سبحانه تنزيه لله عن كل مالا يليق به . وأما قوله (وتعالى) فلا شك أنه لا يفيد العلو في المكان ، لأن المقصود ههنا تنزيه الله تعالى عن هذه الأقوال الفاسدة ، والعلو في المكان لا يفيد هذا المعنى . فثبت أن المراد ههنا تعالى عن كل اعتقاد باطل . وقول فاسد ،

فان قالوا : فعلى هذا التقدير لا يبق بين قوله «سبحانه» وبين قوله «وتعالى» فرق قلنا : بل يبق بينهما فرق ظاهر ، فان المراد بقوله سبحانه أن هذا القائل يسبحه وينزهه عما لا يليق به والمراد بقوله (وتعالى) كونه في ذاته متعاليا متقدسا عن هذه الصفات سواء سبحه مسبح أو لم يسبحه ، فالتسبيح يرجع إلى أقوال المسبحين ، والتعالى يرجع إلى صفته الذاتية التى حصلت له لذاته لا لغيره

قوله تعالى (بديع السموات والأرض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء

وهو بكل شىء عليم ﴿

اعلم أنه تعالى لما بين فساد قول طوائف أهل الدنيا من المشركين . شرع في إقامة الدلائل على فساد قول من يثبت له الولد فقال (بديع السموات والأرض)

واعلم أن تفسير قوله (بديع السموات والأرض) قد تقدم في سورة البقرة إلا أنا نشير هنا إلى ما هو المقصود الأصلي من هذه الآية . فنقول : الإبداع عبارة عن تكوين الشىء من غير سبق مثال ، ولذلك فإن من أتى في فن من الفنون بطريقة لم يسبقه غيره فيها ، يقال : انه أبداع فيه

إذا عرفت هذا فنقول : ان الله تعالى سلم للنصارى أن عيسى حدث من غير أب ولا نطفة بل أنه إنما حدث ودخل في الوجود . لأن الله تعالى أخرجه إلى الوجود من غير سبق الأب

إذا عرفت هذا فنقول : المقصود من الآية أن يقال إنكم إما أن تريدوا بكونه ولدا لله تعالى انه أحدثه على سبيل الإبداع من غير تقدم نطفة ووالد . وإما أن تريدوا بكونه ولد الله تعالى كما هو المألوف للمعهود من كون الانسان ولدا لأبيه ، وإما أن تريدوا بكونه ولدا لله مفهوما ثالثا مغايرا لهذين المفهومين

أما الاحتمال الأول : فباطل ، وذلك لأنه تعالى وان كان يحدث الحوادث في مثل هذا العالم الأسفل بناء على أسباب معلومة ووسائط مخصوصة إلا أن النصارى يسلمون أن العالم الأسفل يحدث ، وإذا كان الأمر كذلك . لزمهم الاعتراف بأنه تعالى خلق السموات والأرض من غير سابقة مادة ولا مدة ، وإذا كان الأمر كذلك . وجب أن يكون إحداثه للسموات والأرض إبداعا فلو لزم من مجرد كونه مبدعا لاحداث عيسى عليه السلام كونه والدا له لزم من كونه مبدعا للسموات والأرض كونه والدا لها . ومعلوم أن ذلك باطل بالاتفاق ، فثبت أن مجرد كونه مبدعا لعيسى عليه السلام لا يقتضى كونه والدا له ، فهذا هو المراد من قوله (بديع السموات والأرض) وإنما ذكر السموات والأرض فقط ولم يذكر ما فيها لأن حدوث ما فى السموات والأرض ليس على سبيل الإبداع ، أما حدوث ذات السموات والأرض فقد كان على سبيل الإبداع ، فكان المقصود من الإلزام حاصلًا بذكر السموات والأرض . لا بذكر ما فى السموات والأرض ، فهذا إبطال الوجه الأول

وأما الاحتمال الثانى : وهو أن يكون مراد القوم من الولادة هو الأمر المعتاد المعروف من الولادة فى الحيوانات ، فهذا أيضا باطل ويدل عليه وجوه

﴿الوجه الأول﴾ أن تلك الولادة لا تصح إلا بمن كانت له صاحبة وشهوة ، وينفصل عنه

جزءه ويحتبس ذلك الجزء في باطن تلك الصاحبة ، وهذه الاحوال إنما ثبتت في حق الجسم الذى يصح عليه الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والحد والنهاية والشهوة واللذة ، وكل ذلك على خالق العالم محال . وهذا هو المراد من قوله أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة .

(والوجه الثانى) أن تحصيل الولد بهذا الطريق إنما يصح في حق من لا يكون قادراً على الخلق والايجاد والتكوين دفعة واحدة فلما أراد الولد وعجز عن تكوينه دفعة واحدة عدل إلى تحصيله بالطريق المعتاد . أما من كان خالقا لكل الممكنات قادرا على كل المحادثات ، فاذا أراد إحداث شىء قال له كن فيكون ، ومن كان هذا الذى ذكرنا صفة ونعته ، امتنع منه احداث شخص بطريق الولادة وهذا هو المراد من قوله (وخلق كل شىء).

(والوجه الثالث) وهو أن هذا الولد إما أن يكون قديماً أو محدثاً ، لاجاز أن يكون قديماً لأن القديم يجب كونه واجب الوجود لذاته . وما كان واجب الوجود لذاته كان غنياً عن غيره فامتنع كونه ولداً لغيره . فبقي أنه لو كان ولداً لوجب كونه حادثاً ، فنقول إنه تعالى عالم بجميع المعلومات فاما أن يعلم أن له في تحصيل الولد كلاً ونفعاً أو يعلم أنه ليس الأمر كذلك ، فان كان الأول فلا وقت يفرض أن الله تعالى خلق هذا الولد فيه إلا والداعى إلى إيجاد هذا الولد كان حاصلًا قبل ذلك ، ومتى كان الداعى إلى ايجاده حاصلًا قبله وجب حصول الولد قبل ذلك ، وهذا يوجب كون ذلك الولد أزلياً وهو محال ، وان كان الثانى فقد ثبت أنه تعالى عالم بأنه ليس له في تحصيل الولد كمال حال ولا ازدياد مرتبة في الالهية ، واذا كان الأمر كذلك وجب أن لا يحدثه البتة في وقت من الأوقات ، وهذا هو المراد من قوله (وهو بكل شىء عليم) وفيه وجه آخر وهو أن يقال الولد المعتاد إنما يحدث بقضاء الشهوة ، وقضاء الشهوة يوجب اللذة ، واللذة مطلوبة لذاتها ، فلو صححت اللذة على الله تعالى مع انها مطلوبة لذاتها ، وجب أن يقال إنه لا وقت إلا وعلم الله بتحصيل تلك اللذة يدعوه إلى تحصيلها قبل ذلك الوقت لأنه تعالى لما كان عالماً بكل المعلومات وجب أن يكون هذا المعنى معلوماً ، واذا كان الأمر كذلك ، وجب أن يحصل تلك اللذة في الأزل ، فلزم كون الولد أزلياً ، وقد بينا أنه محال فثبت أن كونه تعالى عالماً بكل المعلومات مع كونه تعالى أزلياً يمنع من صحة الولد عليه ، وهذا هو المراد من قوله (وهو بكل شىء عليم) فثبت بما ذكرنا أنه لا يمكن اثبات الولد لله تعالى بناء على هذين الاحتمالين المعلومين ، فاما إثبات الولد لله تعالى بناء على احتمال ثالث فذلك باطل ، لأنه غير متصور ولا مفهوم عند العقل ، فكان القول باثبات الولادة بناء على ذلك الاحتمال الذى هو غير متصور خصوصاً في محض الجهالة وأنه باطل ، فهذا هو المقصود من هذه الآية

ذَلَّمَ اللهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ

وَكَيلٌ ﴿١٠٢﴾

ولو أن الأولين والآخرين اجتمعوا على أن يذكروا في هذه المسألة كلاما يساويه في القوة والكمال لعجزوا عنه ، فالحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله .

قوله تعالى ﴿ذلّم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل﴾ اعلم أنه تعالى لما أقام الحجّة على وجود الاله القادر المختار الحكيم الرحيم وبين فساد قول من ذهب إلى الاشرار بالله ، وفصل مذاهبهم على أحسن الوجوه وبين فساد كل واحد منها بالدلائل اللاتقة به . ثم حكى مذهب من أثبت لله البنين والبنات ، وبين بالدلائل القاطعة فساد القول بها فعند هذا ثبت أن إله العالم فرد واحد صمد منزّه عن الشريك والنظير والضد والنسب ، ومنزه عن الأولاد والبنين والبنات ، فعند هذا صرح بالنتيجة فقال : ذلّم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل ما سواه فاعبدوه ولا تعبدوا غيره أحدا فانه هو المصلح لمهمات جميع العباد ، وهو الذي يسمع دعاءهم ويرى ذلهم وخضوعهم ، ويعلم حاجتهم ، وهو الوكيل لكل أحد على حصول مهماته ، ومن تأمل في هذا النظم والترتيب في تقرير الدعوة إلى التوحيد والتزويه ، وإظهار فساد الشرك ، علم أنه لا طريق أوضح ولا أصلح منه . وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال صاحب الكشاف «ذلّم» إشارة إلى الموصوف بما تقدم من الصفات وهو مبتدا وما بعده اخبار مترادفة ، وهي (الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء) أي ذلك الجامع لهذه الصفات فاعبدوه ، على معنى أن من حصلت له هذه الصفات كان هو الحقيق بالعبادة فاعبدوه ، ولا تعبدوا أحدا سوا .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه تعالى بين في هذه السورة بالدلائل الكثيرة افتقار الخالق إلى خالق وموجد ، ومحدث ، ومبدع ، ومدبر ، ولم يذكر دليلا منفصلا يدل على نفي الشركاء ، والاضداد والانداد ، ثم انه اتبع الدلائل الدالة على وجود الصانع بأن نقل قول من أثبت لله شريكا ، فهذا القدر يكون أوجب الجزم بالتشريك من الجن . ثم أبطله ، ثم إنه تعالى بعد ذلك أتى بالتوحيد المحض حيث قال (ذلّم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه) وعند هذا يتوجه السؤال وهو ان حاصل ما تقدم اقامة الدليل على وجود الخالق ، وتزييف دليل من أثبت لله شريكا ، فهذا

القدر كيف أوجب الجزم بالتوحيد المحض؟ فنقول: للعلماء في إثبات التوحيد طرق كثيرة، ومن جملتها هذه الطريقة. وتقريرها من وجوه: الأول: قال المتقدمون الصانع الواحد كاف وما زاد على الواحد. فالقول فيه متكافئ، فوجب القول بالتوحيد أما قولنا: الصانع الواحد كاف فلان الإله القادر على كل المقدورات العالم بكل المعلومات كاف في كونه إلهاً للعالم، ومدبراً له. وأما ان الزائد على الواحد، فالقول فيه متكافئ. فلان الزائد على الواحد لم يدل الدليل على ثبوته، فلم يكن إثبات عدد أولى من إثبات عدد آخر، فيلزم إما إثبات آلهة لانهاية لها، وهو محال. أو إثبات عدد معين مع أنه ليس ذلك العدد أولى من سائر الأعداد، وهو أيضاً محال، وإذا كان القسمان باطلين لم يبق إلا القول بالتوحيد.

(الوجه الثاني) في تقرير هذه الطريقة أن الإله القادر على كل الممكنات العالم بكل المعلومات كاف في تدبير العالم، فلو قدرنا إلهاً ثانياً لكان ذلك الثاني إما أن يكون فاعلاً وموجوداً لشيء من حوادث هذا العالم أو لا يكون، والأول باطل، لانه لما كان كل واحد منهما قادراً على جميع الممكنات فكل فعل يفعله أحدهما صار كونه فاعلاً لذلك الفعل مانعاً للآخر عن تحصيل مقدره، وذلك يوجب كون كل واحد منهما سبباً لعجز الآخر. وهو محال. وإن كان الثاني لا يفعل فعلاً ولا يوجد شيئاً كان ناقصاً معطلاً، وذلك لا يصلح للالهية.

(والوجه الثالث) في تقرير هذه الطريقة أن نقول: إن هذا الإله الواحد لا بد، وأن يكون كاملاً في صفات الهية، فلو فرضنا إلهاً ثانياً لكان ذلك الثاني إما أن يكون مشاركاً للأول في جميع صفات الكمال أو لا يكون، فان كان مشاركاً للأول في جميع صفات الكمال فلا بد وأن يكون متميزاً عن الأول بأمر ما، إذ لو لم يحصل الامتياز بأمر من الأمور لم يحصل التعدد والاثنية، وإذا حصل الامتياز بأمر ما فذلك الأمر المميز إما أن يكون من صفات الكمال أو لا يكون. فان كان من صفات الكمال مع أنه حصل الامتياز به لم يكن جميع صفات الكمال مشتركاً فيهما، وإن لم يكن ذلك المميز من صفات الكمال، فالوصف به يكون موصوفاً بصفة ليست من صفات الكمال، وذلك نقصان. فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن الإله الواحد كاف في تدبير العالم والايجاد، وأن الزائد يجب نفيه فهذه الطريقة هي التي ذكرها الله تعالى هنا في تقرير التوحيد. وأما التمسك بدليل التمايز فقد ذكرناه في سورة البقرة.

(المسألة الثالثة) تمسك أصحابنا بقوله (خالق كل شيء) على أنه تعالى هو الخالق لأعمال العباد قالوا: أعمال العباد أشياء، والله تعالى خالق كل شيء بحكم هذه الآية. فوجب كونه تعالى خالقها

واعلم أنا أطيننا الكلام في هذا الدليل في كتاب الجبر والقدر ، ونكتفي هنا من تلك الكلمات بنكت قليلة . قالت المعتزلة : هذا اللفظ ، وإن كان عاما إلا أنه حصل مع هذه الآية وجوه تدل على أن أعمال العباد خارجة عن هذا العموم . فأحدهما : أنه تعالى قال (خالق كل شيء فاعبدوه) فلو دخلت أعمال العباد تحت قوله (خالق كل شيء) لصار تقدير الآية : أنا خلقت أعمالكم فافعلوها بأعيانها أتم مرة أخرى . ومعلوم أن ذلك فاسد . وثانيها : أنه تعالى إنما ذكر قوله (خالق كل شيء) في معرض المدح والثناء على نفسه ، فلو دخل تحته أعمال العباد لخرج عن كونه مدحا وثناء لأنه لا يابق به سبحانه أن يتمدح بخلق الزنا واللواط والسرقه والكفر . وثالثها : أنه تعالى قال بعد هذه الآية (تد جاءكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه) ومن عمى فعليها ، وهذا تصريح بكون العبد مستقلا بالفعل والترك ، وأنه لا مانع له البتة من الفعل والترك ، وذلك يدل على أن فعل العبد غير مخلوق لله تعالى إذ لو كان مخلوقا لله تعالى لما كان العبد مستقلا به ، لأنه إذا أوجده الله تعالى امتنع منه الدفع ، وإذا لم يوجده الله تعالى امتنع منه التحصيل . فلما دلت هذه الآية على كون العبد مستقلا بالفعل والترك وثبت أن كونه كذلك يمنع أن يقال فعل العبد مخلوق لله تعالى ، ثبت أن ذكر قوله (فمن أبصر فلنفسه) ومن عمى فعليها) يوجب تخصيص ذلك العموم . ورابعها : ان هذه الآية مذكرة عقيب قوله (وجعلوا لله شركاء الجن) وقد بينا أن المراد منه رواية مذهب المجوس في إثبات الهين للعالم . أحدهما يفعل اللذات والخيرات ، والآخر يفعل الآلام والآفات فقوله بعد ذلك (لا إله إلا هو خالق كل شيء) يجب أن يكون محمولا على إبطال ذلك المذهب ، وذلك إنما يكون إذا قلنا انه تعالى هو الخالق لكل ما في هذا العالم من السباع والحشرات والأمراض والآلام ، فإذا حملنا قوله (خالق كل شيء) على هذا الوجه لم يدخل تحته أعمال العباد . قالوا : فثبت أن هذه الدلائل الأربعة توجب خروج أعمال العباد عن عموم قوله تعالى (خالق كل شيء)

والجواب : أنا نقول الدليل العقلي القاطع قد ساعد على صحة ظاهر هذه الآية . وتقريره أن الفعل موقوف على الداعي وخالق الداعي هو الله تعالى ، وبمجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل وذلك يقتضى كونه تعالى خالقا لأفعال العباد ، وإذا تأكد هذا الظاهر بهذا البرهان العقلي القاطع زالت الشكوك والشبهات .

(المسألة الرابعة) قوله تعالى (خالق كل شيء فاعبدوه) يدل على ترتيب الأمر بالعبادة على كونه تعالى خالقا لكل الأشياء بفناء التعقيب وترتيب الحكم على الوصف بحرف الفاء مشعر بالسببية ، فهذا يقتضى أن يكون كونه تعالى خالقا للأشياء هو الموجب لكونه عبوداً على الإطلاق ، وإلا

هو المستحق للمعبودية ، فهذا يشعر بصحة ما يذكره بعض أصحابنا من أن الاله عبارة عن القادر على الخلق والابداع والايجاد والاختراع .

(المسألة الخامسة) احتج كثير من المعتزلة بقوله (خالق كل شيء) على نفي الصفات ، وعلى كون القرآن مخلوقا . أما نفي الصفات فلأنهم قالوا : لو كان تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدرة ، لكان ذلك العلم والقدرة إما أن يقال : إنهما قديمان . أو محدثان ، والأول باطل . لأن عموم قوله (خالق كل شيء) يقتضى كونه خالقا لكل الأشياء أدخلنا التخصيص في هذا العموم بحسب ذاته تعالى ضرورة أنه يمتنع أن يكون خالقا لنفسه ، فوجب أن يبقى على عمومه فيما سواه ، والقول باثبات الصفات القديمة يقتضى مزيد التخصيص في هذا العموم ، وأنه لا يجوز . والثاني : وهو القول بحدوث علم الله وقدرته . فهو باطل بالاجماع ، ولأنه يلزم افتقار إيجاد ذلك العلم والقدرة إلى سبق علم آخر وقدرة أخرى ، وأن ذلك محال . وأما تمسكهم بهذه الآية على كون القرآن مخلوقا . فقالوا : القرآن شيء وكل شيء فهو مخلوق لله تعالى بحكم هذا العموم . فلزم كون القرآن مخلوقا لله تعالى أقصى ما في هذا الباب أن هذا العموم دخله التخصيص في ذات الله تعالى ، إلا أن العام المخصوص حجة في غير محل التخصيص ، ولذلك فإن دخول هذا التخصيص في هذا العموم لم يمنع أهل السنة من التمسك به في إثبات أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى .

وجواب أصحابنا عنه : أنا نخص هذا العموم بالدلائل الدالة على كونه تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدرة ، وبالدلائل الدالة على أن كلام الله تعالى قديم .

(المسألة السادسة) قوله تعالى (وهو على كل شيء وكيل) المراد منه أن يحصل للعبد كمال التوحيد وتقريره ، وهو أن العبد وإن كان يعتقد أنه لا إله إلا هو ، وأنه لا مدبر إلا الله تعالى ، إلا أن هذا العالم عالم الأسباب .

وسمعت الشيخ الامام الزاهد الوالد رحمه الله يقول : لولا الأسباب لما ارتاب مرتاب . وإذا كان الأمر كذلك . فقد يعلق الرجل القلب بالأسباب الظاهرة ، فتارة يعتمد على الأمير ، وتارة يرجع في تحصيل مهماته إلى الوزير ، فحينئذ لا ينال إلا الحرمان ولا يجد إلا تكثير الأحران ، والحق تعالى قال (وهو على كل شيء وكيل) والمقصود أن يعلم الرجل أنه لا حافظ إلا الله ، ولا مصلح للمهمات إلا الله ، فحينئذ ينقطع طمعه عن كل ماسواه ، ولا يرجع في مهم من المهمات إلا إليه .

(المسألة السابعة) أنه قال : قبل هذه الآية بقليل (وخلق كل شيء) وقال ههنا (خالق كل

.. شيء) وهذا كالتركرار .

لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يَدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ «١٠٣»

والجواب من وجوه: الأول: أن قوله (وخلق كل شيء) إشارة إلى الماضي .
أما قوله (خالق كل شيء) فهو اسم الفاعل ، وهو يتناول الأوقات كلها ، والثاني : وهو التحقيق أنه تعالى ذكر هناك قوله (وخلق كل شيء) ليجعله مقدمة في بيان نفي الأولاد ، وههنا ذكر قوله (خالق كل شيء) ليجعله مقدمة في بيان أنه لا معبود إلا هو ، والحاصل أن هذه المقدمة مقدمة توجب أحكاما كثيرة وتنتج مختلفة ، فهو تعالى يذكرها مرة بعد مرة ، ليفرع عليها في كل موضع ما يليق بها من النتيجة .

(المسألة الثامنة) لقائل أن يقول : الإله هو الذي يستحق أن يكون معبودا ، فقوله (لا إله إلا هو) معناه لا يستحق العبادة إلا هو ، فما الفائدة في قوله بعد ذلك (فاعبدوه) فإن هذا يوم التكرير .

والجواب : قوله (لا إله إلا هو) أى لا يستحق العبادة إلا هو ، وقوله (فاعبدوه) أى لا تعبدوا غيره .

(المسألة التاسعة) القوم كانوا معترفين بوجود الله تعالى كما قال (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) وما أطلقوا لفظ الله على أحد سوى الله سبحانه ، كما قال تعالى (هل تعلم له سميا) فقال (ذلكم الله ربكم) أى الشيء الموصوف بالصفات التى تقدم ذكرها هو الله تعالى ، ثم قال بعده (ربكم) يعنى الذى يريكم ويحسن اليكم بأصناف الترية ووجوه الاحسان ، وهى أقسام بلغت فى الكثرة إلى حيث يعجز العقل عن ضبطها ، كما قال (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) ثم قال (لا إله إلا هو) يعنى أنكم لما عرفتم وجود الإله المحسن المتفضل المتكرم فاعلموا أنه لا إله سواه ولا معبود سواه .

ثم قال (خالق كل شيء) يعنى أنما صح قولنا : لا إله سواه ، لأنه لا خالق للخلق سواه ، ولا مدبر للعالم إلا هو ، فهذا الترتيب ترتيب مناسب مفيد .

قوله تعالى (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير)
فى هذه الآية مسائل :

(المسألة الأولى) احتج أصحابنا بهذه الآية على أنه تعالى تجوز رؤيته والمؤمنين . يرونه يوم القيامة من وجوه : الأول : فى تقرير هذا المطلوب أن نقول : هذه الآية تدل على أنه تعالى تجوز رؤيته .

وإذا ثبت هذا وجب القطع بأن المؤمنين يرونه يوم القيامة .
 ﴿أما المقام الأول﴾ فتقريره : أنه تعالى تمدح بقوله (لا تدركه الأبصار) وذلك مما يساعد
 الخضم عليه ، وعليه بنوا استدلالهم في إثبات مذهبهم في نفي الرؤية .
 وإذا ثبت هذا فنقول : لو لم يكن تعالى جازر الرؤية لما حصل التمدح بقوله (لا تدركه
 الأبصار) ألا ترى أن المعدوم لا تصح رؤيته . والعلوم والقدره والارادة والروائح والطعوم لا يصح
 رؤية شيء منها ، ولا مدح لشيء منها في كونها بحيث لا تصح رؤيتها ، فثبت أن قوله (لا تدركه
 الأبصار) يفيد المدح ، وثبت أن ذلك إنما يفيد المدح لو كان صحيح الرؤية ، وهذا يدل على أن
 قوله تعالى (لا تدركه الأبصار) يفيد كونه تعالى جازر الرؤية ، وتمام التحقيق فيه أن الشيء إذا
 كان في نفسه بحيث يتمتع رؤيته ، فحينئذ لا يلزم من عدم رؤيته مدح وتعظيم للشيء . أما إذا كان في
 نفسه جازر الرؤية ، ثم إنه قدر على حجب الأبصار عن رؤيته وعن إدراكه كانت هذه القدرة
 الكاملة دالة على المدح والعظمة . فثبت أن هذه الآية دالة على أنه تعالى جازر الرؤية بحسب ذاته .
 وإذا ثبت هذا وجب القطع بأن المؤمنين يرونه يوم القيامة ، والدليل عليه أن القائل قائلان :
 قائل قال بجواز الرؤية مع أن المؤمنين يرونه ، وقائل قال لا يرونه ولا تجوز رؤيته . فأما القول
 بأنه تعالى تجوز رؤيته مع أنه لا يراه أحد من المؤمنين فهو قول لم يقل به أحد من الأمة فكان
 باطلا . فثبت بما ذكرنا أن هذه الآية تدل على أنه تعالى جازر الرؤية في ذاته ، وثبت أنه متى كان الأمر
 كذلك ، وجب القطع بأن المؤمنين يرونه . فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الآية على حصول الرؤية
 وهذا استدلال لطيف من هذه الآية .

﴿الوجه الثاني﴾ أن نقول المراد بالأبصار في قوله (لا تدركه الأبصار) ليس هو نفس الأبصار
 فإن البصر لا يدرك شيئا البتة في موضع من المواضع . بل المدرك هو المبصر فوجب القطع بأن
 المراد من قوله (لا تدركه الأبصار) هو أنه لا يدركه المبصرون وإذا كان كذلك كان قوله (وهو
 يدرك الأبصار) المراد منه وهو يدرك المبصرين ، ومعتزلة البصرة يوافقونا على أنه تعالى يبصر
 الأشياء فكان هو تعالى من جملة المبصرين فقوله (وهو يدرك الأبصار) يقتضى كونه تعالى مبصرا
 لنفسه ، وإذا كان الأمر كذلك كان تعالى جازر الرؤية في ذاته ، وكان تعالى يرى نفسه . وكل من
 قال إنه تعالى جازر الرؤية في نفسه قال : إن المؤمنين يرونه يوم القيامة فصارت هذه الآية دالة
 على أنه جازر الرؤية وعلى أن المؤمنين يرونه يوم القيامة ، وإن أردنا أن نزيد هذا الاستدلال
 اختصارا قلنا : قوله تعالى (وهو يدرك الأبصار) المراد منه إما نفس البصر أو المبصر ، وعلى

التقديرين : فيلزم كونه تعالى مبصرا لا بصار نفسه ، وكونه مبصرا لذات نفسه . وإذا ثبت هذا وجب أن يراه المؤمنون يوم القيامة ضرورة أنه لا قائل بالفرق .

(الوجه الثالث) في الاستدلال بالآية أن لفظ (الابصار) صيغة جمع دخل عليها الألف واللام فهي تفيد الاستغراق فقوله (لاتدركه الابصار) يفيد أنه لا يراه جميع الابصار ، فهذا يفيد سلب العموم ولا يفيد عموم السلب .

إذا عرفت هذا فنقول : تخصيص هذا السلب بالمجموع يدل على ثبوت الحكم في بعض أفراد المجموع ، ألا ترى أن الرجل إذا قال إن زيدا ما ضربه كل الناس فانه يفيد أنه ضربه بعضهم .

فاذا قيل : إن محمدا صلى الله عليه وسلم ما آمن به كل الناس أفاد أنه آمن به بعض الناس ، وكذا قوله (لا تدركه الابصار) معناه : أنه لا تدركه جميع الابصار ، فوجب أن يفيد أنه تدركه بعض الابصار . أقصى ما في الباب أن يقال : هذا تمسك بدليل الخطاب . فنقول : هب أنه كذلك إلا أنه دليل صحيح لأن بتقدير أن لا يحصل الإدراك لأحد البتة كان تخصيص هذا السلب بالمجموع من حيث هو مجموع عبثا ، وصون كلام الله تعالى عن العبث واجب .

(الوجه الرابع) في التمسك بهذه الآية ما نقل أن ضرار بن عمرو الكوفي كان يقول : إن الله تعالى لا يرى بالعين ، وانما يرى بحاسة سادسة يخلقها الله تعالى يوم القيامة ، واحتج عليه بهذه الآية فقال : دلت هذه الآية على تخصيص نبي إدراك الله تعالى بالبصر ، وتخصيص الحكم بالشئ . يدل على أن الحال في غيره بخلافه ، فوجب أن يكون ادراك الله بغير البصر جائزا في الجملة ، ولما ثبت أن سائر الحواس الموجودة الآن لا تصلح لذلك ثبت أن يقال : إنه تعالى يخلق يوم القيامة حاسة سادسة بها تحصل رؤية الله تعالى وإدراكه ، فهذه وجوه أربعة مستنبطة من هذه الآية يمكن العويل عليها في اثبات أن المؤمنين يرون الله في القيامة .

(المسألة الثانية) في حكاية استدلال المعتزلة بهذه الآية في نفي الرؤية .

اعلم أنهم يحتجون بهذه الآية من وجهين : الأول : أنهم قالوا : الإدراك بالبصر عبارة عن الرؤية ، بدليل أن قائلا لو قال أدركته بصرى وما رأيته ، أو قال رأيته وما أدركته بصرى فانه يكون كلامه متناقضا ، فثبت أن الإدراك بالبصر عبارة عن الرؤية .

إذا ثبت هذا فنقول : قوله تعالى (لاتدركه الابصار) يقتضى أنه لا يراه شئ . من الابصار في شئ . من الأحوال ، والدليل على صحة هذا العموم وجهان : الأول : يصح استثناء جميع الاشخاص وجميع الأحوال عنه فيقال : لاتدركه الابصار إلا بصر فلان ، وإلا في الحالة الفلانية والاستثناء

يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله . فثبت أن عموم هذه الآية يفيد عموم النفي عن كل الاشخاص في جميع الاحوال . وذلك يدل على أن أحدا لا يرى الله تعالى في شيء من الاحوال .
 (الوجه الثاني) في بيان أن هذه الآية تفيد العموم أن عائشة رضي الله عنها لما أنكرت قول ابن عباس في أن محمدا صلى الله عليه وسلم رأى ربه ليللة المعراج تمسكت في نصرة مذهب نفسها بهذه الآية ، ولو لم تكن هذه الآية مفيدة للعموم بالنسبة إلى كل الاشخاص وكل الاحوال لما تم ذلك الاستدلال ، ولاشك أنها كانت من أشد الناس علما بلغة العرب . فثبت أن هذه الآية دالة على النفي بالنسبة إلى كل الاشخاص وذلك يفيد المطلوب .

(الوجه الثاني) في تقرير استدلال المعتزلة بهذه الآية أنهم قالوا : إن ما قبل هذه الآية إلى هذا الموضع مشتمل على المدح والثناء ، وقوله بعد ذلك (وهو يدرك الابصار) أيضا مدح وثناء فوجب أن يكون قوله (لاتدركه الابصار) مدحا وثناء ، وإلا لزم أن يقال : إن ما ليس بمدح وثناء وقع في خلال ما هو مدح وثناء ، وذلك يوجب الركاكذ وهي غير لائقة بكلام الله .

إذا ثبت هذا فنقول : كل ما كان عدمه مدحا ولم يكن ذلك من باب الفعل كان ثبوته نقضا في حق الله تعالى ، والنقص على الله تعالى محال ، لقوله (لاتأخذه سنة ولا نوم) وقوله (ليس كمثل شيء) وقوله (لم يلد ولم يولد) إلى غير ذلك . فوجب أن يقال كونه تعالى مرثيا محال .

واعلم أن القوم إنما قيدوا ذلك بما لا يكون من باب الفعل لأنه تعالى تمدح بنفي الظلم عن نفسه في قوله (وما الله يريد ظلما للعالمين) وقوله (وما ربك بظلام للعبيد) مع أنه تعالى قادر على الظلم عندهم ، فذكروا هذا القيد دفعا لهذا النقص عن كلامهم . فهذا غاية تقرير كلامهم في هذا الباب . والجواب عن الوجه الأول من وجوه : الأول : لا نسلم أن إدراك البصر عبارة عن الرؤية والدليل عليه : أن لفظ الإدراك في أصل اللغة عبارة عن اللحق والوصول قال تعالى (قال أصحاب موسى انا لمدركون) أي للملحقون وقال (حتى إذا أدركه الغرق) أي لحقه ، ويقال : أدرك فلان فلانا ، وأدرك الغلام أي بلغ الحلم ، وأدركت الثمرة أي نضجت . فثبت أن الإدراك هو الوصول إلى الشيء .

إذا عرفت هذا فنقول : المرئي إذا كان له حد ونهاية وأدركه البصر بجميع حدوده وجوانبه ونهاياته . صار كذلك الابصار أحاط به فتسمى هذه الرؤية إدراكا ، أما إذا لم يحيط البصر بجوانب المرئي لم تسم تلك الرؤية إدراكا . فالخلاصة أن الرؤية جنس تحتها نوعان : رؤية مع الاحاطة . ورؤية لأمع الاحاطة . والرؤية مع الاحاطة هي المسماة بالادراك فنفي الادراك يفيد نفي نوع واحد من

نوعى الرؤية، ونفى النوع لا يوجب نفي الجنس. فلم يلزم من نفي الادراك عن الله تعالى نفي الرؤية عن الله تعالى، فهذا وجه حسن مقبول في الاعتراض على كلام الخصم.

فان قالوا لما بينتم أن الادراك أمر مغاير للرؤية فقد أفسدتم على أنفسكم الوجوه الأربعة التي مسكتكم بها في هذه الآية في إثبات الرؤية على الله تعالى.

قلنا: هذا بعيد لأن الادراك أخص من الرؤية وإثبات الأخص يوجب إثبات الأعم. وأما نفي الأخص لا يوجب نفي الأعم. فثبت أن البيان الذي ذكرناه يبطل كلامكم ولا يبطل كلامنا.

(الوجه الثاني) في الاعتراض أن نقول: هب أن الادراك بالبصر عبارة عن الرؤية، لكن لم قلتم أن قوله لا تدركه الأبصار يفيد عموم النفي عن كل الأشخاص وعن كل الأحوال وفي كل الأوقات؟ وأما الاستدلال بصحة الاستثناء على عموم النفي فعارض بصحة الاستثناء عن جمع القلة مع أنها لا تفيد عموم النفي بل نسلم أنه يفيد العموم إلا أن نفي العموم غير، وعموم النفي غير، وقد دللنا على أن هذا اللفظ لا يفيد إلا نفي العموم، وبيننا أن نفي العموم يوجب ثبوت الخصوص، وهذا هو الذي قررناه في وجه الاستدلال. وأما قوله إن عائشة رضی الله عنها تمسكت بهذه الآية في نفي الرؤية فنقول: معرفة مفردات اللغة إنما اكتسب من علماء اللغة، فأما كيفية الاستدلال بالدليل فلا يرجع فيه إلى التقليد، وبالجملة فالدليل العقلي دل على أن قوله (لا تدركه الأبصار) يفيد نفي العموم. وثبت بصريح العقل أن نفي العموم مغاير لعموم النفي ومقصودهم إنما يتم لو دلت الآية على عموم النفي، فسقط كلامهم

(الوجه الثالث) أن نقول صيغة الجمع كما تحمل على الاستغراق فقد تحمل على المعهود السابق أيضاً، وإذا كان كذلك فقوله (لا تدركه الأبصار) يفيد أن الأبصار المعهودة في الدنيا لا تدركه، ونحن نقول بموجبه فان هذه الأبصار وهذه الأحداق ما دامت تبقى على هذه الصفات التي هي موصوفة بها في الدنيا لا تدرك الله تعالى، وإنما تدرك الله تعالى إذا تبدلت صفاتها وتغيرت أحوالها فلم قلتم أن عند حصول هذه التغيرات لا تدرك الله؟

(الوجه الرابع) سلنا أن الأبصار البتة لا تدرك الله تعالى فلم لا يجوز حصول إدراك الله تعالى بحاسة سادسة مغايرة لهذه الحواس كما كان ضرار بن عمرو يقول به؟ وعلى هذا التقدير فلا يبقى في التمسك بهذه الآية فائدة.

(الوجه الخامس) هب أن هذه الآية عامة إلا أن الآيات الدالة على إثبات رؤية الله تعالى خاصة والخاص مقدم على العام، وحينئذ ينتقل الكلام من هذا المقام إلى بيان أن تلك الآيات هل

تدل على حصول رؤية الله تعالى أم لا ؟

(الوجه السادس) أن نقول بموجب الآية فنقول: سلنا أن الابصار لا تدرك الله تعالى، فلم قلتم إن المبصرين لا يدركون الله تعالى؟ فهذا مجموع الأسئلة على الوجه الأول. وأما الوجه الثاني فقد بينا أنه يمتنع حصول التمدح بنفي الرؤية لو كان تعالى في ذاته بحيث تمتنع رؤيته، بل إنما يحصل التمدح لو كان بحيث تصح رؤيته، ثم إنه تعالى يحجب الابصار عن رؤيته، وبهذا الطريق يسقط كلامهم بالكلية، ثم نقول: إن النفي يمتنع أن يكون سبباً لحصول المدح والثناء. وذلك لأن النفي المحض والعدم الصرف لا يكون موجباً للمدح والثناء. والعلم به ضروري، بل إذا كان النفي دليلاً على حصول صفة ثابتة من صفات المدح والثناء. قيل: بأن ذلك النفي يوجب المدح. ومثاله أن قوله (لا تأخذه سنة ولا نوم) لا يفيد المدح نظراً إلى هذا النفي. فان الجماد لا تأخذه سنة ولا نوم إلا أن هذا النفي في حق البارئ تعالى يدل على كونه تعالى عالماً بجميع المعلومات أبداً من غير تبدل ولا زوال وكذلك قوله (وهو يطعم ولا يطعم) يدل على كونه قائماً بنفسه غنياً في ذاته لأن الجماد أيضاً لا يأكل ولا يطعم. إذا ثبت هذا فنقول: قوله (لا تدركه الابصار) يمتنع أن يفيد المدح والثناء إلا إذا دل على معنى موجود يفيد المدح والثناء، وذلك هو الذي قلناه، فانه يفيد كونه تعالى قادراً على حجب الابصار ومنعها عن إدراكه ورؤيته. وبهذا التقرير فان الكلام ينقلب عليهم حجة. فسقط استدلال المعتزلة بهذه الآية من كل الوجوه.

(المسألة الثالثة) اعلم أن القاضى ذكر في تفسيره وجوهاً أخرى تدل على نفى الرؤية وهي في الحقيقة خارجة عن التمسك بهذه الآية ومنفصلة عن علم التفسير وخوض في علم الأصول، ولما فعل القاضى ذلك فنحن نقلها ونحجب عنها. ثم نذكر لأصحابنا وجوهاً دالة على صحة الرؤية. أما القاضى فقد تمسك بوجوه عقلية أولها: أن الحاسة إذا كانت سليمة وكان المرئى حاضراً وكانت الشرائط المعتبرة حاصلة وهي أن لا يحصل القرب القريب ولا البعد البعيد ولا يحصل الحجاب ويكون المرئى مقابلاً أو في حكم المقابل فانه يجب حصول الرؤية، إذ لو جاز مع حصول هذه الأمور أن لا تحصل الرؤية جاز أن يكون بحضورتنا بوقات وطبقات ولا نسمعها ولا نراها. وذلك يوجب السفسطة.

قالوا إذا ثبت هذا فنقول: إن اتقاء القرب القريب والبعد البعيد والحجاب وحصول المقابلة في حق الله تعالى يمتنع، فلوصح رؤيته لوجب أن يصح حصول تلك الرؤية هو سلامة الحاسة وكون المرئى بحيث تصح رؤيته. وهذان المعنيان حاصلان في هذا الوقت. فلو كان بحيث تصح رؤيته لوجب أن تحصل رؤيته في هذا الوقت. وحيث لم تحصل هذه الرؤية علمنا أنه تمتع الرؤية.

(والحجة الثانية) أن كل ما كان مرئياً كان مقابلاً أو في حكم المقابل والله تعالى ليس كذلك، فوجب أن تمتنع رؤيته .

(والحجة الثالثة) قال القاضي : ويقال لهم كيف يراه أهل الجنة دون أهل النار؟ إما أن يقرب منهم أو يقابلهم فيكون حالهم معه بخلاف أهل النار وهذا يوجب أنه جسم يجوز عليه القرب والبعد والحجاب .

(والحجة الرابعة) قال القاضي : إن قاتم إن أهل الجنة يرونه في كل حال حتى عند الجماع وغيره فهو باطل ، أو يرونه في حال دون حال وهذا أيضاً باطل ، لأن ذلك يوجب أنه تعالى مرة يقرب وأخرى يبعد . وأيضاً فرويته أعظم اللذات ، وإذا كان كذلك وجب أن يكونوا مشتبهين لتلك الرؤية أبداً . فإذا لم يروه في بعض الأوقات وقعوا في الغم والحزن وذلك لا يليق بصفات أهل الجنة . فهذا مجموع ما ذكره في كتاب التفسير . واعلم أن هذه الوجوه في غاية الضعف .

(أما الوجه الأول) فيقال له هب أنت رؤية الأجسام والأعراض عند حصول سلامة الحاسة وحضور المرئى وحصول سائر الشرائط واجبة ، فلم قلت إنه يلزم منه أن يكون رؤية الله تعالى عند سلامة الحاسة وعند كون المرئى بحيث يصح رؤيته واجبة؟ ألم تعلموا أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات ، ولا يلزم من ثبوت حكم في شيء ثبوت مثل ذلك الحكم فيما يخالفه ، والعجب من هؤلاء المعتزلة أن أولهم وآخرهم عولوا على هذا الدليل وهم يدعون الفطنة التامة والكياسة الشديدة ولم ينتبه أحد منهم لهذا السؤال ولم يخطر بباله ركاكة هذا الكلام .

(وأما الوجه الثاني) فيقال له إن النزاع بيننا وبينك وقع في أن الموجود الذي لا يكون مختصاً بمكان وجهة هل يجوز رؤيته أم لا؟ فاما أن تدعوا أن العلم بامتناع رؤية هذا الموجود الموصوف بهذه الصفة علم بديهى أو تقولوا أنه علم استدلالى ، والأول باطل . لأنه لو كان العلم به بديهياً لما وقع الخلاف فيه بين العقلاء . وأيضاً فتقدير أن يكون هذا العلم بديهياً كان الاشتغال بذكر الدليل عبثاً فاتركوا الاستدلال واكتفوا بادعاء البديهية . وإن كان الثانى فنقول : قولكم المرئى يجب أن يكون مقابلاً أو في حكم المقابل لإعادة لعين الدعوى ، لأن حاصل الكلام أنكم قلتم : الدليل على أن ما لا يكون مقابلاً ولا في حكم المقابل لا تجوز رؤيته ، أن كل ما كان مرئياً فانه يجب أن يكون مقابلاً أو في حكم المقابل ، ومعلوم أنه لا فائدة في هذا الكلام إلا إعادة الدعوى

(وأما الوجه الثالث) فيقال له لم لا يجوز أن يقال إن أهل الجنة يرونه وأهل النار لا يرونه؟ لا لأجل القرب والبعد كما ذكرت ، بل لأنه تعالى يخلق الرؤية في عيون أهل الجنة ولا يخلقها

في عيون أهل النار فلو رجعت في إبطال هذا الكلام إلى أن تحويه يفضى إلى تجويز أن يكون بحضرتنا بوقات وطبقات ولا نراها ولا نسمعها ، كان هذا رجوعا إلى الطريقة الأولى ، وقد سبق جوابها .

(وأما الوجه الرابع) فيقال لم لا يجوز أن يقال: إن المؤمنين يرون الله تعالى في حال دون حال . أما قوله فهذا يقتضى أن يقال: إنه تعالى مرة يقرب ومرة يبعد ، فيقال هذا عود إلى أن الأبصار لا يحصل إلا عند الشرائط المذكورة ، وهو عود إلى الطريق الأول ، وقد سبق جوابه ، وقوله ثانيا: الرؤية أعظم للذات ، فيقال له إنها وإن كانت كذلك إلا أنه لا يبعد أن يقال إنهم يشتهونها في حال دون حال ، بدليل أن سائر لذات الجنة ومنافعها طيبة لذيدة ثم أنها تحصل في حال دون حال فكذا ههنا . فهذا تمام الكلام في الجواب عن الوجوه التي ذكرها في هذا الباب .

(المسألة الرابعة) في تقرير الوجوه الدالة على أن المؤمنين يرون الله تعالى ونحن نعدها هنا عدا ، ونحيل تقريرها إلى المواضع اللائقة بها . فالأول: أن موسى عليه السلام طلب الرؤية من الله تعالى ، وذلك يدل على جواز رؤية الله تعالى . والثاني: أنه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل حيث قال (فإن استقر مكانه فسوف تراني) واستقرار الجبل جائز والمعلق على الجائز جائز ، وهذان الدليلان سيأتي تقريرهما إن شاء الله تعالى في سورة الاعراف .

(الحجة الثالثة) التمسك بقوله (لا تدركه الأبصار) من الوجوه المذكورة .

(الحجة الرابعة) التمسك بقوله تعالى (للذين أحسنوا الحسنى) وزيادة وتقريره قد ذكرناه في سورة يونس .

(الحجة الخامسة) التمسك بقوله تعالى (فمن كان يرجوا لقاء ربه) وكذا القول في جميع الآيات

المشتملة على اللقاء وتقريره قد مر في هذا التفسير مرارا وأطوارا

(الحجة السادسة) التمسك بقوله تعالى (وإذا رأيت ثم رأيت نعيما وملكا كبيرا) فإن إحدى القراءات في هذه الآية (ملكا) بفتح الميم وكسر اللام ، وأجمع المسلمون على أن ذلك الملك ليس إلا الله تعالى . وعندى التمسك بهذه الآية أقرى من التمسك بغيرها .

(الحجة السابعة) التمسك بقوله تعالى (كلا إنهم عن ربهم يومئذ محجوبون) وتخصيص الكفار

بالحجب . يدل على أن المؤمنين لا يكونون محجوبين عن رؤية الله عز وجل .

(الحجة الثامنة) التمسك بقوله تعالى (ولقد رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهى) وتقرير هذه

الحجة سيأتي في تفسير سورة النجم .

(الحجة التاسعة) أن القلوب الصافية مجبولة على حب معرفة الله تعالى على أكمل الوجوه ، وأكمل

طرق المعرفة هو الرؤية . فوجب أن تكون رؤية الله تعالى مطلوبة لكل أحد ، وإذا ثبت هذا وحب القطع بحصولها لقوله تعالى (ولسكن فيها ما تشتهى أنفسكم)

(الحجة العاشرة) قوله تعالى (إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلاً) دلت هذه الآية على أنه تعالى جعل جميع جنات الفردوس نزلاً للمؤمنين ، والاقتصار فيها على النزل لا يجوز ، بل لا بد وأن يحصل عقيب النزل تشريف أعظم حالاً من ذلك النزل ، وما ذاك إلا الرؤية .

(الحجة الحادية عشرة) قوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) وتقرير كل واحد من هذه الوجوه سيأتي في الموضع اللائق به من هذا الكتاب . وأما الأخبار فكثيرة منها الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام «سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته» واعلم أن التشبيه وقع في تشبيه الرؤية بالرؤية في الجلاء والوضوح . لافي تشبيه المرئي بالمرئي ، ومنها ما اتفق الجمهور عليه من أنه صلى الله عليه وسلم قرأ قوله تعالى (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) فقال الحسنى هي الجنة . والزيادة النظر إلى وجه الله ، ومنها أن الصحابة رضی الله عنهم اختلفوا في أن النبي صلى الله عليه وسلم هل رأى الله ليلة المعراج ، ولم يكفر بعضهم بعضاً بهذا السبب؟ وما نسب إلى البدعة والضلالة . وهذا يدل على أنهم كانوا يجمعون على أنه لا امتناع عقلاً في رؤية الله تعالى ، فهذا جملة الكلام في سمعيات مسألة الرؤية .

(المسألة الخامسة) دل قوله تعالى (وهو يدرك الأبصار) على أنه تعالى يرى الأشياء ويبصرها ويدركها . وذلك لأنه إما أن يكون المراد من الأبصار عين الأبصار . أو المراد منه المبصرين ، فإن كان الأول . وجب الحكم بكونه تعالى راثياً للرؤية الراضين ولأبصار المبصرين ، وكل من قال ذلك قال إنه تعالى يرى جميع المرئيات والبصيرات . وإن كان الثاني وجب الحكم بكونه تعالى راثياً للمبصرين ، فعلى كلا التقديرين تدل هذه الآية على كونه تعالى مبصراً للبصيرات راثياً للمرئيات .

(المسألة السادسة) قوله تعالى (وهو يدرك الأبصار) يفيد الحصر معناه أنه تعالى هو يدرك الأبصار ولا يدركها غير الله تعالى ، والمعنى أن الأمر الذي به يصير الحى راثياً للمرئيات ومبصراً للبصيرات ومدركاً للبصيرات ، أمر عجيب وماهية شريفة ، لا يحيط العقل بكنهها . ومع ذلك فإن الله تعالى مدرك لحقيقتها مطلع على ماهيتها ، فيكون المعنى من قوله (لا تدركه الأبصار) هو أن شيئاً من القوى المدركة لا تحيط بحقيقته ، وأن عقلاً من العقول لا يقف على كنه صمديته ، فكلت الأبصار عن إدراكه ، وارتدعت العقول عن الوصول إلى ميادين عزته ،

قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ

بِحَفِيفٍ «١٠٤»

وكأن شيئاً لا يحيط به ، فعلمه يحيط بالكل ، وإدراكه متناول للكل ، فهذا كيفية نظم هذه الآية .

(المسألة السابعة) قوله (وهو اللطيف الخبير) اللطافة ضد الكثافة ، والمراد منه الرقة ، وذلك في حق الله بمنع ، فوجب المصير فيه إلى التأويل ، وهو من وجوه :

(الوجه الأول) المراد لطف صنعه في تركيب أبدان الحيوانات من الأجزاء الدقيقة ، والأغشية الرقيقة والمنافذ الضيقة التي لا يعلمها أحد إلا الله تعالى .

(الوجه الثاني) أنه سبحانه لطيف في الانعام والرافة والرحمة .

(والوجه الثالث) أنه لطيف بعباده ، حيث يثنى عليهم عند الطاعة ، ويأمرهم بالتوبة عند المعصية ، ولا يقطع عنهم سواد رحمته سواء كانوا مطيعين أو كانوا عصاة .

(الوجه الرابع) إنه لطيف بهم حيث لا يأمرهم فوق طاقتهم ، وينعم عليهم بما هو فوق استحقاقهم . وأما الخبير : فهو من الخبر وهو العلم ، والمعنى أنه لطيف بعباده مع كونه عالماً بما هم عليه من ارتكاب المعاصي والاقدام على القبائح ، وقال صاحب الكشاف (اللطيف) معناه : أنه ياطف عن أن يتركه الأبصار (الخبير) بكل لطيف ، فهو يدرك الأبصار ، ولا يطف شيء عن إدراكه ، وهذا وجه حسن .

قوله تعالى «قد جاءكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه ومن عمى فعليها وما أنا عليكم بحفيظ» في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أنه تعالى لما قرر هذه البيانات الظاهرة ، والدلائل القاهرة في هذه المطالب العالية الشريفة الالهية . عاد إلى تقرير أمر الدعوى والتبليغ والرسالة فقال (قد جاءكم بصائر من ربكم) والبصائر جمع البصيرة ، وكان أن البصائر اسم للدراك التام الكامل الحاصل بالعين التي في الرأس ، فالبصيرة اسم للدراك التام الحاصل في القلب . قال تعالى (بل الانسان على نفسه بصيرة) أي له من نفسه معرفة تامة . وأراد بقوله (قد جاءكم بصائر من ربكم) الآيات المتقدمة ، وهي في أنفسها ليست بصائر إلا أنها لقوتها وجلالتها توجب البصائر لمن عرفها ، ووقف على حقائقها ، فلما كانت هذه الآيات أسباباً لحصول البصائر . سميت هذه الآيات أنفسها بالبصائر ، والمقصود من هذه الآية بيان ما يتعلق بالرسول وما لا يتعلق به .

وَكَذَلِكَ نَصْرَفُ الْآيَاتِ وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ «١٠٥»

﴿أما القسم الأول﴾ وهو الذى يتعلق بالرسول ، فهو الدعوة إلى الدين الحق ، وتبليغ الدلالة والبيانات فيها ، وهو أنه عليه السلام ما قصر فى تبليغها وإيضاحها وإزالة الشبهات عنها ، وهو المراد من قوله (قد جاءكم بصائر من ربكم)

﴿وأما القسم الثانى﴾ وهو الذى لا يتعلق بالرسول ، فأقدامهم على الايمان وترك الكفر ، فان هذا لا يتعلق بالرسول ، بل يتعلق باختيارهم ، ونفعه وضره عائد إليهم ، والمعنى من أبصر الحق وآمن فلنفسه أبصر ، وإياها نفع ، ومن عمى عنه فعلى نفسه عمى وإياها ضر بالعمى (وما أنا عليكم بحفيظ) احفظ أعمالكم وأجازيكم عليها . إنما أنا منذر والله هو الحفيظ عليكم .

﴿المسألة الثانية﴾ فى أحكام هذه الآية . وهى أربعة ذكرها القاضى : فالأول : الغرض بهذه البصائر أن ينفع بها اختيارا استحق بها اثواب لا أن يحمل عليها أو يلجأ إليها ، لأن ذلك يبطل هذا الغرض . والثانى : أنه تعالى إنما دلنا وبين لنا نافع ، وأغراض المنافع تعود اليها لا للمنافع تعود إلى الله تعالى . والثالث : أن المرء بعدوله عن النظر والتدبر يضر بنفسه ، ولم يؤت إلا من قبله لا من قبل ربه . والرابع : أنه متمكن من الأمرين ، فلذلك قال (فمن أبصر فلنفسه ومن عمى فعليها) قال : وفيه إبطال قول المجبرة فى المخلوق ، وفى أنه تعالى يكلف بلا قدرة .

واعلم أنه متى شرعت المعتزلة فى الحكمة والفلسفة والأمر والنهى ، فلا طريق فيه لإمعارضته بسؤال الداعى فإنه يهدم كل ما يذكرونه .

﴿المسألة الثالثة﴾ المراد من الابصار ههنا العلم ، ومن العمى الجهل ، ونظيره قوله تعالى (فانها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور)

﴿المسألة الرابعة﴾ قال المفسرون قوله (فمن أبصر فلنفسه ومن عمى فعليها) معناه لا آخذكم بالايمان أخذ الحفيظ عليكم والوكيل . قالوا : وهذا إنما كان قبل الأمر بالقتال ، فلما أمر بالقتال صار حفيظا عليهم ، ومنهم من يقول آية القتال فاسخة لهذه الآية ، وهو بعيد فكان هؤلاء المفسرين مشغوفون بتكثير النسخ من غير حاجة اليه ، والحق ما تقرره أصحاب أصول الفقه إن الأصل عدم النسخ ، فوجب السعى فى تقليده بقدر الامكان

قوله تعالى ﴿وكذلك نصرَف الآيات وليقولوا درست ولنبيته لقوم يعلمون﴾
اعلم انه تعالى لما تمم الكلام فى الالهيات إلى هذا الموضع شرع من هذا الموضع فى إثبات

النبوات فبدأ تعالى بحكاية شبهات المنكرين لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم .
 ﴿فالشبهة الأولى﴾ قولهم يا محمد إن هذا القرآن الذي جئتنا به كلام تستفيده من
 مدرسة العلماء ومباحثة الفضلاء ، وتنظمه من عند نفسك ، ثم تقرأه علينا ، وتزعم أنه
 وحى نزل عليك من الله تعالى ، ثم أنه تعالى أجاب عنه بالوجوه الكثيرة ، فهذا تقرير
 النظم ، وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن المراد من قوله (وكذلك نصرف الآيات) يعني أنه تعالى يأتي بها
 متواترة حالا بعد حال ، ثم قال (وليقولوا درست) وفيه مباحث .

﴿البحث الأول﴾ حكى الواحدى : فى قوله درس الكتاب قولين : الأول : قال الأصمعى
 أصله من قولهم : درس الطعام إذا داسه ، يدرسه دراسا والدراس الدياس بلغة أهل الشام قال :
 ودرس الكلام من هذا أى يدرسه فيخف على لسانه ، والثانى : قال أبو الهيثم درست الكتاب
 أى ذللت بكثرة القراءة حتى خف حفظه ، من قولهم درست الثوب أدرسه درسا فهو مدروس
 ودرىس ، أى أخلقته ، ومنه قيل للثوب الخلق دريس لأنه قدلان ، والدراسة الرياضة ، ومنه درست
 السورة حتى حفظتها ، ثم قال الواحدى : وهذا القول قريب مما قاله الأصمعى بل هو نفسه لأن
 المعنى يعود فيه إلى التذليل والتلين .

﴿البحث الثانى﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو دارست بالالف ونصب التاء ، وهو قراءة ابن
 عباس ومجاهد وتفسيرها قرأت على اليهود وقرؤا عليك ، وجرت بينك وبينهم مدرسة ومذاكرة ، ويقوى
 هذه القراءة قوله تعالى (إن هذا إلا لك افتراه وأعاناه عليه قوم آخرون) وقرأ ابن عامر (درست) أى هذه
 الاخبار التى تلوها علينا قديمة قد درست وانمحت ، وهضت من الدرس الذى هو تعنى الأثر وإحياء الرسم ،
 قال الأزهري من قرأ (درست) فعناه تقادمت أى هذا الذى تلوه علينا قد تقادم وتناول وهو من
 قولهم درس الأثر يدرس دروسا .

واعلم أن صاحب الكشاف روى ههنا قرأت أخرى : فأحداها : (درست) بضم الراء مبالغة
 فى (درست) أى اشتد دروسها . وثانيها (درست) على البناء المفعول بمعنى قدمت وغفت . وثالثها :
 (دارست) وفسروها بدارست اليهود محمدا . ورابعها (درس) أى درس محمد . وخامسها (دارسات)
 على معنى هى دارسات أى قديمات أو ذات درس كمشية راضية .

﴿البحث الثالث﴾ «الواو» فى قوله (وليقولوا) عطف على هضم والتقدير وكذلك نصرف
 الآيات لتلزمهم الحجة وليقولوا لحذف المعطوف عليه لوضوح معناه .

(البحث الرابع) اعلم أنه تعالى قال (وكذلك نصرف الآيات) ثم ذكر الوجه الذي لأجله صرف هذه الآيات وهو أمران: أحدهما قوله تعالى (وليقولوا درست) والثاني قوله (ولندينه لقوم يعلمون) أما هذا الوجه الثاني فلا إشكال فيه لأنه تعالى بين أن الحكمة في هذا التصريف أن يظهر منه البيان والفهم والعلم. وإنما الكلام في الوجه الأول وهو قوله (وليقولوا درست) لأن قولهم للرسول درست كفر منهم بالقرآن والرسول، وعند هذا الكلام عادت مسألة الجبر والقدر. فأما أصحابنا فاتهم أجروا الكلام على ظاهره فقالوا معناه إننا ذكرنا هذه الدلائل حالاً بعد حال ليقول بعضهم درست فيزداد كفراً على كفر، وثبتاً لبعضهم فيزداد إيماناً على إيمان، ونظيره قوله تعالى (يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً) وقوله (وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجساً إلى رجسهم) وأما المعتزلة فقد تحيروا. قال الجبائي والقاضي: وليس فيه إلا أحد وجهين: الأول: أن يحمل هذا الإثبات على النفي، والتقدير: وكذلك نصرف الآيات لثلاث يقولوا درست. ونظيره قوله تعالى (يبين الله لكم أن تضلوا) ومعناه: لثلاث تضلوا. والثاني: أن تحمل هذه اللام على لام العاقبة. والتقدير: أن عاقبة أمرهم عند تصريفنا هذه الآيات أن يقولوا هذا القول مستندين إلى اختيارهم، عادلين عما يلزم من النظر في هذه الدلائل. هذا غاية كلام القوم في هذا الباب.

ولقائل أن يقول: أما الجواب الأول فضعيف من وجهين: الأول: أن حمل الإثبات على النفي تحريف للكلام الله وتغييره، وفتح هذا الباب يوجب أن لا يبقى وثوق لا بنفيه ولا بإثباته، وذلك يخرج عن كونه حجة وأنه باطل. والثاني: أن بتقدير أن يجوز هذا النوع من التصرف في الجملة، إلا أنه غير لائق البتة بهذا الموضوع، وذلك لأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يظهر آيات القرآن نجماً نجماً، والكفار كانوا يقولون: إن محمداً يضم هذه الآيات بعضها إلى بعض ويتفكر فيها ويصلحها آية فآية ثم يظهرها، ولو كان هذا بوحى نازل إليه من السماء، فلم لا يأت بهذا القرآن دفعة واحدة؟ كما أن موسى عليه السلام أتى بالتوراة دفعة واحدة.

إذا عرفت هذا فنقول: إن تصريف هذه الآيات حالاً خالاً هي التي أوقعت الشبهة للقوم في أن محمداً صلى الله عليه وسلم، إنما يأتي بهذا القرآن على سبيل المدرسة مع التفكير والمذاكرة مع أقوام آخرين وعلى ما يقول الجبائي والقاضي فإنه يقتضى أن يكون تصريف هذه الآيات حالاً بعد حال يوجب أن يمتنعوا من القول بأن محمداً عليه الصلاة والسلام إنما أتى بهذا القرآن على سبيل المدرسة والمذاكرة. فثبت أن الجواب الذي ذكره إنما يصح لو جعلنا تصريف الآيات علة لأن يمتنعوا من ذلك القول، مع أننا إنما نثبت أن تصريف الآيات، هو الموجب لذلك القول فسقط هذا الكلام.

اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ
 الْمُشْرِكِينَ «١٠٦» وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنْتَ
 عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ «١٠٧»

وأما الجواب الثاني: وهو حمل اللام على لام العاقبة، فهو أيضاً بعيد لأن حمل هذه اللام على لام العاقبة مجاز، وحمله على لام الغرض حقيقة، والحقيقة أقوى من المجاز فلو قلنا «اللام» في قوله (وليقولوا درست) لام العاقبة في قوله (ولنبيته لقوم يعلمون) للحقيقة فقد حصل تقديم المجاز على الحقيقة في الذكر وأنه لا يجوز. فثبت بما ذكرنا ضعف هذين الجوابين وأن الحق ما ذكرنا أن المراد منه عين المذكور في قوله تعالى (يضل به كثيراً ويهدى به كثيراً) وبما يؤكد هذا التأويل قوله (ولنبيته لقوم يعلمون) يعني أنا ما بيناه إلا هؤلاء، فأما الذين لا يعلمون فما بينا هذه الآيات لهم، ولما دل هذا على أنه تعالى ما جعله بياناً إلا للؤمنين ثبت أنه جعله ضلالاً للكافرين وذلك ما قلنا. والله أعلم.

قوله تعالى ﴿اتبع ما أوحى إليك من ربك لا إله إلا هو وأعرض عن المشركين﴾

اعلم أنه تعالى لما حكي عن الكفار أنهم ينسبونه في إظهار هذا القرآن إلى الإقتران أو إلى أنه يدارس أقواما ويستفيد هذه العلوم منهم ثم ينظمها قرآناً ويدعى أنه نزل عليه من الله تعالى، أتبعه بقوله (اتبع ما أوحى إليك من ربك) لئلا يصير ذلك القول سبباً لفتوره في تبليغ الدعوة والرسالة، والمقصود تقوية قلبه وإزالة الحزن الذي حصل بسبب سماع تلك الشبهة، وبه بقوله (لا إله إلا هو) على أنه تعالى لما كان واحداً في الإلهية فإنه يجب طاعته، ولا يجوز الاعراض عن تكاليفه بسبب جهل الجاهلين وزيف الزائغين.

وأما قوله ﴿وأعرض عن المشركين﴾ فقيل: المراد ترك المقابلة، فلذلك قالوا إنه منسوخ، وهذا ضعيف لأن الأمر بترك المقابلة في الحال لا يفيد الأمر بتركها دائماً، وإذا كان الأمر كذلك لم يجب التزام النسخ. وقيل المراد ترك مقابلتهم فيما يأتونه من سفه، وأن يعدل صلوات الله عليه إلى الطريق الذي يكون أقرب إلى القبول وأبعد عن التنفير والتعليظ.

قوله تعالى ﴿ولو شاء الله ما أشركوا وما جعلناك عليهم حفيظاً وما أنت عليهم بوكيل﴾

اعلم أن هذا الكلام أيضا متعلق بقولهم للرسول عليه السلام إنما جمعت هذا القرآن من مدارسة الناس ومذاكرتهم ، فكأنه تعالى يقول له لا تلتفت الى سفاهات هؤلاء الكفار ، ولا يتقلن عليك كفرهم ، فإني لو أردت إزالة الكفر عنهم لقدرت ، ولكنني تركتهم مع كفرهم ، فلا ينبغي أن تشغل قلبك بكلماتهم .

واعلم أن أصحابنا تمسكوا بقوله تعالى (ولو شاء الله ما أشركوا) والمعنى : ولو شاء الله أن لا يشركوا ما أشركوا ، وحيث لم يحصل الجزاء علنا أنه لم يحصل الشرط ، فعلينا أن مشيئة الله تعالى بعدم إشرافهم غير حاصلة . قالت المعتزلة : ثبت بالدليل أنه تعالى أراد من الكل الايمان ، وما شاء من أحد الكفر والشرك ، وهذه الآية تقتضي أنه تعالى ما شاء من الكل الايمان ، فوجب التوفيق بين الدليلين فيحمل مشيئة الله تعالى لايمانهم على مشيئة الايمان الاختياري الموجب للثواب والثناء ويحمل عدم مشيئته لايمانهم على الايمان الحاصل بالقهر والجبر والالغاء . يعني أنه تعالى ما شاء منهم أن يحملهم على الايمان على سبيل القهر والالغاء ، لأن ذلك يبطل التكليف ويخرج الانسان عن استحقاق الثواب . هذا ما عول القوم عليه في هذا الباب ، وهو في غاية الضعف ويدل عليه وجوه : الأول : لاشك أنه تعالى هو الذي أقدر الكافر على الكفر فقدره الكفر إن لم تصلح للايمان فخالق تلك القدرة لاشك أنه كان مريدا للكفر ، وان كانت صالحة للايمان لم يترجح جانب الكفر على جانب الايمان إلا عند حصول داع يدعو الى الايمان ، وإلا لزم رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر لا مرجح وهو محال ، وبمجموع القدرة مع الداعي الى الكفر يوجب الكفر ، وإذا كان خالق القدرة والداعي هو الله تعالى ، وثبت أن مجموعهما يوجب الكفر . ثبت أنه تعالى قد أراد الكفر من الكافر . الثاني : في تقرير هذا الكلام أن نقول : إنه تعالى كان عالما بعدم الايمان من الكافر ، ووجود الايمان مع العلم بعدم الايمان متضادان ومع وجود أحد الضدين كان حصول الضد الثاني محالا ، والمحال مع العلم بكونه محالا غير مراد ، فامتنع أن يقال إنه تعالى يريد الايمان من الكافر . الثالث : هب أن الايمان الاختياري أفضل وأنفع من الايمان الحاصل بالجبر والقهر إلا أنه تعالى لما علم أن ذلك الانفع لا يحصل البتة ، فقد كان يجب في حكمته ورحمته أن يخلق فيه الايمان على سبيل الالغاء ، لأن هذا الايمان وان كان لا يوجب الثواب العظيم ، فأقل ما فيه أن يخلصه من العقاب العظيم ، فترك إيجاد هذا الايمان فيه على سبيل الالغاء يوجب وقوعه في أشد العذاب ، وذلك لا يليق بالرحمة والاحسان ومثاله أن من كان له ولد عزيز وكان هذا الأب في غاية الشفقة وكان هذا الولد واقفا على طرف البحر فيقول الوالد له : غص في

وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدُوًّا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ
زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٠٨﴾

قعر هذا البحر لتستخرج اللآلى العظيمة الرفيعة العالية منه ، وعلم الوالد قطعا أنه إذا غاص في البحر هلك وغرق ، فهذا الأب ان كان ناظرا في حقه مشفقاً عليه وجب عليه أن يمنع من الغوص في قعر البحر ويقول له : اترك طلب تلك اللآلى فانك لا تجدها وتهلك ، ولكن الأولى لك أن تكتفي بالرزق القليل مع السلامة ، فأما أن يأمره بالغوص في قعر البحر مع اليقين التام بأنه لا يستفيد منه إلا الهلاك فهذا يدل على عدم الرحمة وعلى السعى في الاهلاك فكذا ههنا والله أعلم .

واعلم أنه تعالى لما بين أنه لا قدرة لاحد على ازالة الكفر عنهم ختم الكلام بما يكمل معه تبصير الرسول عليه السلام ، وذلك أنه تعالى بين له قدر ما جعل اليه فذكر أنه تعالى ما جعله عليهم حفيظا ولا وكيلاً على سبيل المنع لهم ، وإنما فوض اليه البلاغ بالأمر والنهي في العمل والعلم وفي البيان بذكر الدلائل والتنبية عليها فان انقادوا للقبول فففعه عائد اليهم ، وإلا فضرره عائد عليهم وعلى التقديرين فلا يخرج صلى الله عليه وسلم من الرسالة والنبوة والتبليغ .

قوله تعالى ﴿ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم كذلك زين لكل أمة عملهم﴾ ثم إلى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون ﴿

اعلم أن هذا الكلام أيضا متعلق بقولهم للرسول عليه السلام : إنما جمعت هذا القرآن من مدارس الناس ومذاكرتهم ، فإنه لا يبعد أن بعض المسلمين إذا سمعوا ذلك الكلام من الكفار غضبوا وشتموا آلهتهم على سبيل المعارضة ، فنهى الله تعالى عن هذا العمل ، لأنك متى شتمت آلهتهم غضبوا فربما ذكروا الله تعالى بما لا ينبغي من القول ، فلأجل الاحتراز عن هذا المخزور وجب الاحتراز عن ذلك المقال ، وبالجملة فهو تنبيه على أن خصمك إذا شافهك بجهل وسفاهة لم يجزلك أن تقدم على مشافهته بما يجرى مجرى كلامه فان ذلك يوجب فتح باب المشاتمة والسفاهة وذلك لا يليق بالعقلاء ، وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ذكروا في سبب نزول الآية وجوها : الأول : قال ابن عباس : لما نزل ﴿إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم﴾ قال المشركون : لئن لم تنته عن سب آلهتنا وشتمها لنهجون إهلك فنزلت هذه الآية أقول : لى ههنا إشكالان : الأول : أن الناس اتفقوا على أن هذه السورة نزلت دفعة واحدة فكيف يمكن أن يقال : إن سبب نزول هذه الآية كذا وكذا . الثاني : أن

الكفار كانوا مقرين بالاله تعالى وكانوا يقولون : إنما حسنت عبادة الأصنام لتصير شفعا لهم عند الله تعالى ، وإذا كان كذلك ، فكيف يعقل اقدمهم على شتم الله تعالى وسبه .

(والقول الثاني) في سبب نزول هذه الآية . قال السدي : لما قربت وفاة أبي طالب قالت قريش : ندخل عليه ونطلب منه أن ينهى ابن أخيه عنا فانا نستحي أن نقتله بعد موته فنقول العرب : كان يمنعه فلما مات قتلوه ، فانطلق أبو سفيان وأبو جهل والنضر بن الحرث مع جماعة اليه وقالوا له : أنت كبيرنا وخطبوه بما أرادوا . فدعا محمدا عليه الصلاة والسلام وقال : هؤلاء قومك وبنو عمك يطلبون منك أن تتركهم على دينهم ، وأن يتركوك عن دينك فقال عليه الصلاة والسلام «قولوا لا إله إلا الله» فأبوا فقال أبو طالب : قل غير هذه الكلمة فان قومك يكرهونها . فقال عليه الصلاة والسلام «ما أنا بالذي أقول غيرها حتى تأتونني بالشمس فتضعوها في يدي فقالوا له اترك شتم آلهتنا وإلا شتمناك ، ومن يأمرك بذلك فذلك قوله تعالى (يسبوا الله عدوا بغير علم)

واعلم أنا قد دللنا على أن القوم كانوا مقرين بوجود الاله تعالى فاستحال اقدمهم على شتم الآله بل ههنا احتمالات : أحدها : أنه ربما كان بعضهم قائلًا بالدهر ونفى الصانع فما كان يبالي بهذا النوع من السفاهة . وثانيها : أن الصحابة متى شتموا الأصنام فهم كانوا يشتمون الرسول عليه الصلاة والسلام فاته تعالى أجرى شتم الرسول مجرى شتم الله تعالى كما في قوله (ان الذين يبايعونك إنما يبايعون الله) وكقوله (ان الذين يؤذون الله) وثالثها : أنه ربما كان في جهالهم من كان يعتقد أن شيطانًا يجعله على ادعاء النبوة والرسالة ، ثم إنه لجهله كان يسمى ذلك الشيطان بأنه إله محمد عليه الصلاة والسلام فكان يشتم إله محمد بناء على هذا التأويل .

(المسألة الثانية) لقائل أن يقول : إن شتم الأصنام من أصول الطاعات ، فكيف يحسن من الله تعالى أن ينهى عنها .

والجواب : أن هذا الشتم ، وإن كان طاعة . إلا أنه إذا وقع على وجه يستلزم وجود منكر عظيم ، وجب الاحتراز منه ، والأمر ههنا كذلك ، لأن هذا الشتم كان يستلزم إقدامهم على شتم الله وشتم رسوله ، وعلى فتح باب السفاهة ، وعلى تفجيرهم عن قبول الدين ، وإدخال الغيظ والغضب في قلوبهم ، فلكونه مستلزما لهذه المنكرات ، وقع النهي عنه .

(المسألة الثالثة) قرأ الحسن (يسبوا الله عدوا) بضم العين وتشديد الواو ، ويقال : عدا فلان عدوا وعدوا وعدوانا وعدا . أي ظلم ظلما جاوز القدر . قال الزجاج : وعدوا منصوب على المصدر ، لأن المعنى فيعدوا عدوا . قال : ويجوز أن يكون بارادة اللام ، والمعنى : فينسبوا الله للظلم .

(المسألة الرابعة) قال الجبائي: دلت هذه الآية على أنه لا يجوز أن يفعل بالكفر ما يزيدادون به بعدا عن الحق ونفورا. إذ لو جاز أن يفعله لجاز أن يأمر به، وكان لا ينهى عما ذكرنا، وكان لا يأمر بالرفق بهم عند الدعاء. كقوله لموسى وهرون (فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى) وذلك بين بطلان مذهب المجبرة.

(المسألة الخامسة) قالوا هذه الآية تدل على أن الأمر بالمعروف قد يقبح إذا أدى إلى ارتكاب منكر، والنهي عن المنكر يقبح إذا أدى إلى زيادة منكر، وغلبة الظن قائمة مقام العلم في هذا الباب وفيه تأديب لمن يدعو إلى الدين، لئلا يتشاغل بما لا فائدة له في المطلوب، لأن وصف الأوثان بانها جمادات لا تنفع ولا تضر يكفي في القدح في إلهيتها، فلا حاجة مع ذلك إلى شتمها.

وأما قوله تعالى (كذلك زيننا لكل أمة عملهم) فاحتج أصحابنا بهذا على أنه تعالى هو الذي زين للكافر الكفر، وللؤمن الإيمان، وللعاصي المعصية، وللطبع الطاعة. قال الكعبي: حمل الآية على هذا المعنى محال، لأنه تعالى هو الذي يقول (الشیطان سول لهم) ويقول (والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات) ثم إن القوم ذكروا في الجواب وجوها: الأول: قال الجبائي: المراد زيننا لكل أمة تقدمت ما أمرناهم به من قبول الحق والكعبى أيضا ذكر عين هذا الجواب فقال: المراد أنه تعالى زين لهم ما ينبغي أن يعملوا وهم لا يتنبهون. الثانى: قال آخرون: المراد زيننا لكل أمة من أمم الكفار سوء عملهم، أى خلتناهم وشأنهم وأمهلتناهم حتى حسن عندهم سوء عملهم. والثالث: أمهلتنا الشيطان حتى زين لهم، والرابع: زيناه في زعمهم وقولهم: إن الله أمرنا بهذا وزينه لنا هذا مجموع التأويلات المذكورة في هذه الآية والكل ضعيف وذلك لأن الدليل العقلى القاطع دل على صحة ما أشعر به ظاهر هذا النص، وذلك لانا بينا غير مرة أن صدور الفعل عن العبد يتوقف على حصول الداعى. وبيننا أن تلك الداعية لا بد وأن تكون بخلق الله تعالى، ولا معنى لتلك الداعية الاعله واعتقاده أو ظنه باشتمال ذلك الفعل على نفع زائد، ومصصلحة راجحة، وإذا كانت تلك الداعية حصلت بفعل الله تعالى، وتلك الداعية لا معنى لها إلا كونه معتقدا لاشتمال ذلك الفعل على النفع الزائد، والمصلحة الراجحة.

ثبت أنه يمتنع أن يصدر عن العبد فعل، ولا قول ولا حركة ولا سكون، إلا إذا زين الله تعالى ذلك الفعل في قلبه وضميره واعتقاده، وأيضا الانسان لا يختار الكفر والجهل ابتداء مع العلم بكونه كفرا وجهلا، والعلم بذلك ضرورى بل إنما يختاره لاعتقاده كونه إيمانا وعلما وصدقا وحقا فلو لا سابقة الجهل الأول لما اختار هذا الجهل. الثانى: ثم انا ننقل الكلام إلى أنه لم اختار ذلك

وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ
عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ «١٠٩»

الجهل السابق، فإن كان ذلك لسابقة جهل آخر فقد لزم أن يستمر ذلك إلى الملائمة له من الجهالات
وذلك محال، ولما كان ذلك باطلاً وجب انتهاء تلك الجهالات إلى جهل أول يخلقه الله تعالى فيه
ابتداءً، وهو بسبب ذلك الجهل ظن في الكفر كونه إيماناً وحقاً وعلماً وصدقاً، فثبت أنه يستحيل
من الكافر اختيار الجهل والكفر إلا بإذنين الله تعالى ذلك الجهل في قلبه، فثبت بهذين البرهانين
القاطعين القطعيين أن الذي يدل عليه ظاهر هذه الآية هو الحق الذي لا يحيد عنه، وإذا كان الأمر
كذلك، فقد بطلت التأويلان المذكورة بأسرها، لأن المصير إلى التأويل إنما يكون عند تعذر
حمل الكلام على ظاهره. أما لما قام الدليل على أنه لا يمكن العدول عن الظاهر، فقد سقطت هذه
التكليفات بأسرها والله أعلم. وأيضاً فقوله تعالى (كذلك زيننا لكل أمة عملهم) بعد قوله (فيبوا
الله عدواً بغير علم) مشعر بأن إقدامهم على ذلك المنكر إنما كان بتزيين الله تعالى. فإما أن يحمل
ذلك على أنه تعالى زين الأعمال الصالحة في قلوب الأمم، فهذا كلام منقطع عما قبله، وأيضاً فقوله
(كذلك زيننا لكل أمة عملهم) يتناول الأمم الكافرة والمؤمنة، فتخصيص هذا الكلام بالأمم
المؤمنة ترك لظاهر العموم، وأما سائر التأويلات، فقد ذكرها صاحب الكشاف: وسقوطها
لا يخفى، والله أعلم.

أما قوله تعالى ﴿ثم إلى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون﴾ فالقصد منه أن أمرهم
مفوض إلى الله تعالى، وأن الله تعالى عالم بأحوالهم. مطلع على ضمائرهم. ورجوعهم يوم القيامة إلى
الله فيجازى كل أحد بمقتضى عمله إن خيراً فخير، وإن شراً فشر.

قوله تعالى ﴿وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها﴾ إنما الآيات عند الله
وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون ﴿﴾

اعلم أنه تعالى حكى عن الكفار شبهة توجب الطعن في نبوته، وهي قولهم أن هذا القرآن إنما
جئتنا به لأنك تدارس العلماء. وتباحث الأقسام الذين عرفوا التوراة والإنجيل. ثم تجمع هذه
السور وهذه الآيات بهذا الطريق. ثم إنه تعالى أجاب عن هذه الشبهة بما سبق، وهذه الآية مشتملة
على شبهة أخرى وهي قولهم له إن هذا القرآن كيفاً كان أمره، فليس من جنس المعجزات البتة، ولو

أنك يا محمد جئتنا بمعجزة قاهرة وبينه ظاهرة لآمننا بك ، وحلفوا على ذلك وبالغوا في تأكيد ذلك الحلف ، فالمقصود من هذه الآية تقرير هذه الشبهة . وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الواحدي . إنما سمي اليمين بالقسم لأن اليمين موضوعة لتوكيد الخبر الذي يخبر به الانسان : إما مثبتاً للشيء . وإما نافياً . ولما كان الخبر يدخله الصدق والكذب احتاج الخبر إلى طريق به يتوسل إلى ترجيح جانب الصدق على جانب الكذب ، وذلك هو الحلف ولما كانت الحاجة إلى ذكر الحلف ، إنما تحصل عند انقسام الناس عند سماع ذلك الخبر إلى مصدق به ومكذب به . سموا الحلف بالقسم ، وبنوا تلك الصيغة على - أفعل - فقالوا . أقسم فلان يقسم لإقساماً : وأرادوا أنه أكد القسم الذي اختاره وأحال الصدق إلى القسم الذي اختاره بواسطة الحلف واليمين .

﴿المسألة الثانية﴾ ذكروا في سبب النزول وجوها : الأول : قالوا لما نزل قوله تعالى (إن نشأ نزل عليهم من السماء آية فظلت أعتاقهم لها خاضعين) أقسم المشركون بالله لئن جاءهم آية ليؤمنن بها فنزلت هذه الآية . الثاني : قال محمد بن كعب القرظي : إن المشركين قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم تخبرنا أن موسى ضرب الحجر بالعصا فانفجر الماء . وأن عيسى أحيا الميت ، وأن صالحاً أخرج الناقة من الجبل ، فأتنا أيضاً أنت بآية لتصدقك فقال عليه الصلاة والسلام «ما الذي تحبون» فقالوا أن تجعل لنا الصفا ذهباً . وحلفوا لئن فعل ليتبعونه أجمعون ، فقام عليه الصلاة والسلام يدعو ، فجاءه جبريل عليه السلام فقال إن شئت كان ذلك . ولئن كان فلم يصدقوا عنده ، ليعذبهم ، وإن تركوا تاب على بعضهم . فقال صلى الله عليه وسلم «بل يتوب على بعضهم» فأنزل الله تعالى هذه الآية

﴿المسألة الثالثة﴾ ذكروا في تفسير قوله (جهد أيمانهم) وجوها : قال الكلبي ومقاتل : إذا حلف الرجل بالله فهو جهديميته . وقال الزجاج : بالغوا في الإيمان وقوله (لئن جاءهم آية) اختلفوا في المراد بهذه الآية . فقيل : ماروينا من جعل الصفا ذهباً ، وقيل : هي الأشياء المذكورة في قوله تعالى (وقالوا لن تؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً) وقيل : إن النبي صلى الله عليه وسلم كان يخبرهم بأن عذاب الاستئصال كان ينزل بالأمم المتقدمين الذين كذبوا أنبياءهم فالمشركون طلبوا مثلها .

وقوله ﴿قل إنما الآيات عند الله﴾ ذكروا في تفسير لفظه (عند) وجوها ، فيحتمل أن يكون المعنى أنه تعالى هو المختص بالقدرة على أمثال هذه الآيات دون غيره لأن المعجزات الدالة على النبوات شرطها أن لا يقدر على تحصيلها أحد إلا الله سبحانه وتعالى ؛ ويحتمل أن يكون المراد

بالعندية أن العلم بأن إحداه هذه المعجزات هل يقتضى إقدام هؤلاء الكفار على الإيمان أم لا ليس إلا عند الله؟ ولفظ العندية بهذا المعنى كما في قوله (وعنده مفتح الغيب) ويحتمل أن يكون المراد أنها وإن كانت في الحال معدومة؛ إلا أنه تعالى متى شاء إحدائها أحدثها، فهي جارية مجرى الأشياء الموضوععة عند الله يظهرها متى شاء، وليس لكم أن تتحكموا في طلبها ولفظ (عند) بهذا المعنى هنا كما في قوله (وإن من شيء إلا عندنا خزائنه).

ثم قال تعالى ﴿وما يشعركم﴾ قال أبو علي «ما» استفهام وفاعل يشعركم ضمير «ما» والمعنى: وما يدريك إيمانهم؟ فحذف المفعول، وحذف المفعول كثير. والتقدير: وما يدريك إيمانهم، أى بتقدير أن يجيئهم هذه الآيات فهم لا يؤمنون. وقوله (أنها إذا جاءت لا يؤمنون) قرأ ابن كثير وأبو عمرو (إنها) بكسر الهمزة على الاستئناف وهى القراءة الجيدة. والتقدير: أن الكلام تم عند قوله (وما يشعركم) أى وما يشعركم ما يكون منهم ثم ابتدأ فقال (أنها إذا جاءت لا يؤمنون) قال سيبويه: سألت الخليل عن القراءة بفتح الهمزة فى أن وقلت لم لا يجوز أن يكون التقدير ما يدريك أنه لا يفعل؟ فقال الخليل: إنه لا يجوز ذلك ههنا لأنه لو قال (وما يشعركم أنها) بالفتح لصار ذلك عذراً لهم، هذا كلام الخليل. وتفسيره إنما يظهر بالمثال فإذا اتخذت ضياقة وطلبت من رئيس البلد أن يحضر فلم يحضر، فقيل لك لو ذهبت أنت بنفسك إليه لحضر، فإذا قلت وما يشعركم أنى لو ذهبت إليه لحضر كان المعنى: أنى لو ذهبت إليه بنفسى فانه لا يحضر أيضاً فكذا ههنا قوله (وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون) معناه أنها إذا جاءت آمنوا. وذلك يوجب مجيء هذه الآيات ويصير هذا الكلام عذراً للكفار فى طلب تلك الآيات، والمقصود من الآية دفع حججهم فى طلب الآيات، فهذا تقرير كلام الخليل وقرأ الباقون من القراء (أنها) بالفتح وفى تفسيره وجوه: الأول: قال الخليل (أن) بمعنى لعل تقول العرب أنت السوق أنك تشتري لنا شيئاً أى لعلك، فكانه تعالى قال لعلها إذا جاءت لا يؤمنون قال الواحدى (أن) بمعنى لعل كثير فى كلامهم قال الشاعر:

أرى جواداً مات هو لا لآتى أرى ماترىنى أو بخيلاً مخلداً

وقال آخر هل آتم عاجلون بنا لانا نرى العرصات أو أثر الخيام

وقال عدى بن حاتم:

أعاذل ما يدريك أن منيتى إلى ساعة فى اليوم أو فى ضحى الغد

وقال الواحدى: وفسر على - لعل منيتى - روى صاحب الكشاف أيضاً فى هذا المعنى

قول امرئ القيس:

عوجا على الطلل المحيل لانا نبيكى الديار كما بكى ابن خذام

قال صاحب الكشاف ويقوى هذا الوجه قراءة أبى (لعلها إذا جاءت لا يؤمنون) (الوجه الثانى) في هذه القراءة أن تجعل (لا) صلة ومثله (ما منعك أن لا تسجد) معناه أن تسجد وكذلك قوله (وحرام على قرية أهلكتها أنهم لا يرجعون) أى يرجعون فكذا ههنا التقدير وما يشعركم أنها إذا جاءت يؤمنون والمعنى : أنها لو جاءت لم يؤمنوا قال الزجاج ، وهذا الوجه ضعيف لأن ما كان لغواً يكون لغواً على جميع التقديرات ومن قرأ (إنها) بالكسر فكلمة (لا) فى هذه القراءة ليست بلغوثبت أنه لا يجوز جعل هذا اللفظ لغواً. قال أبو على الفارسي : لم لا يجوز أن يكون لغواً على أحد التقديرين ويكون مفيداً على التقدير الثانى ؟ واختلف القراء أيضاً فى قوله (لا يؤمنون) فقرأ بعضهم بالياء وهو الوجه لأن قوله (وأقسموا بالله) إنما يراد به قوم مخصوصون ، والدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الآية (ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة) وليس كل الناس بهذا الوصف ، والمعنى وما يشعركم أيها المؤمنون لعلمهم إذا جاءتهم الآية التى اقترحوها لم يؤمنوا فالوجه الياء وقرأ حمزة وابن عامر بالتاء وهو على الانصراف من الغيبة إلى الخطاب ، والمراد بالخطابين فى (تؤمنون) هم الغائبون المقسمون الذين أحبر الله عنهم أنهم لا يؤمنون ، وذهب مجاهد وابن زيد إلى أن الخطاب فى قوله (وما يشعركم) للكفار الذين أقسموا . قال مجاهد وما يدريكم أنكم تؤمنون إذا جاءت ، وهذا يقوى قراءة من قرأ (تؤمنون) بالتاء . على ما ذكرنا أولاً : الخطاب فى قوله (وما يشعركم) للكفار الذين أقسموا . وعلى ما ذكرنا ثانياً : الخطاب فى قوله (وما يشعركم) للمؤمنين ، وذلك لأنهم تمنوا نزول الآية ليؤمن المشركون وهو الوجه كأنه قيل للمؤمنين تمنون ذلك وما يدريكم أنهم يؤمنون ؟

(المسألة الرابعة) حاصل الكلام أن القوم طلبوا من الرسول معجزات قوية وحلفوا أنها لو ظهرت لآمنوا . فبين الله تعالى أنهم وإن حلفوا على ذلك ، إلا أنه تعالى عالم بأنها لو ظهرت لم يؤمنوا ، وإذا كان الأمر كذلك لم يجب فى الحكمة إجابتهم الى هذا المطلوب . قال الجبائى والقاضى : هذه الآية تدل على أحكام كثيرة متعلقة بنصرة الاعتزال .

الحكم الاول

أنها تدل على أنه لو كان فى المعلوم لطف يؤمنون عنده لفعله لاحتماله ، إذ لو جاز أن لا يفعله لم يكن لهذا الجواب فائدة ، لأنه اذا كان تعالى لا يجيبهم الى مطلوبهم سواء آمنوا أو لم يؤمنوا لم يكن تعليق ترك الاجابة بأنهم لا يؤمنون عنده منتظماً مستقيماً ، فهذه الآية تدل على أنه تعالى يجب عليه أن يفعل كل ما هو فى مقدوره من الالطاف والحكمة .

وَنَقْلِبَ أَفئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ
يَعْمَهُونَ «١١٠»

الحكم الثاني

أن هذا الكلام إنما يستقيم لو كان لاظهار هذه المعجزات أثر في حملهم على الايمان ، وعلى قول المجبرة ذلك باطل ، لأن عندهم الايمان إنما يحصل بخلق الله تعالى ، فاذا خلقه حصل ، وإذا لم يخلقه لم يحصل ، فلم يكن لفعل اللطاف أثر في حمل المكلف على الطاعات .
وأقول هذا الذي قاله القاضى غير لازم . أما الأول : فلأن القوم قالوا : لو جئتنا يا محمد بآية لآمنا بك ، فهذا الكلام فى الحقيقة مشتمل على مقدمتين : إحداهما : أنك لو جئتنا بهذه المعجزات لآمنا بك . والثانية . أنه متى كان الأمر كذلك وجب عليك أن تأتينا بها ، والله تعالى كذبهم فى المقام الأول ، وبين أنه تعالى وإن أظهرها لهم فهم لا يؤمنون ، ولم يتعرض البتة للمقام الثانى ، ولكنه فى الحقيقة باق .

فان لقائل أن يقول : هب أنهم لا يؤمنون عند إظهار تلك المعجزات ، فلم يجب على الله تعالى إظهارها ؟ اللهم إلا اذا ثبت قبل هذا البحث أن اللطف واجب على الله تعالى ، حيثئذ يحصل هذا المطلوب من هذه الآية ، إلا أن القاضى جعل هذه الآية دليلا على وجوب اللطف ، فثبت أن كلامه ضعيف .

(وأما البحث الثانى) وهو قوله : اذا كان الكل بخلق الله تعالى لم يكن لهذه اللطاف أثر فيه ، فنقول : الذى نقول به أن المؤثر فى الفعل هو مجموع القدرة مع الداعى والعلم بحصول هذا اللطف أحد أجزاء الداعى وعلى هذا التقدير . فيكون لهذا اللطف أثر فى حصول الفعل .
قوله تعالى (ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة ونذرهم فى طغيانهم يعمهُون) هذا أيضا من الآيات الدالة على قولنا : إن الكفر والايمان بقضاء الله وقدره ، والتقلب والقلب واحد ، وهو تحويل الشيء عن وجهه ، ومعنى تقليب الأفئدة والأبصار : هو أنه اذا جاءتهم الآيات القاهرة التى اقترحوها وعرفوا كيفية دلالتها على صدق الرسول ، إلا أنه تعالى إذا قلب قلوبهم وأبصارهم عن ذلك الوجه الصحيح بقوا على الكفر ولم ينتفعوا بتلك الآيات . والمقصود من هذه الآية تقرير ما ذكرناه فى الآية الأولى من أن تلك الآيات القاهرة لو جاءتهم لما آمنوا بها ولما اتفَعروا بظهورها البتة .

أجاب الجبائي عنه بأن قال: المراد ونقلب أفئدتهم وأبصارهم في جهنم على لهب النار وجرها لنعذبهم كما لم يؤمنوا به أول مرة في دار الدنيا.

وأجاب الكعبي عنه: بأن المراد من قوله (ونقلب أفئدتهم وأبصارهم) بأننا لانفعل بهم ما نفعله بالمؤمنين من الفوائد والالطاف من حيث أخرجوا أنفسهم عن هذا الحد بسبب كفرهم.

وأجاب القاضي: بأن المراد ونقلب أفئدتهم وأبصارهم في الآيات التي قد ظهرت، فلا تجدهم يؤمنون بها آخرًا كما لم يؤمنوا بها أولًا.

واعلم أن كل هذه الوجوه في غاية الضعف، وليس لأحد أن يعيننا، فيقول: إنكم تكرر هذه الوجوه في كل موضع، فإنا نقول: إن هؤلاء المعتزلة لهم وجوه معدودة في تأويلات آيات الجزاء، فهم يكررونها في كل آية، فنحن أيضا نكرر الجواب عنها في كل آية، فنقول: قد بينا أن القدرة الأصلية سالحة للضدين وللطرفين على السوية. فإذا لم ينضم على تلك القدرة داعية مرجحة امتنع حصول الرجحان، فإذا انضمت الداعية المرجحة إما إلى جانب الفعل أو إلى جانب الترك ظهر الرجحان، وتلك الداعية ليست إلا من الله تعالى قطعًا للتسلسل. وقد ظهر صحة هذه المقدمات بالدلائل القاطعة اليقينية التي لا يشك فيها العاقل. وهذا هو المراد من قوله صلى الله عليه وسلم «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء» فالقلب كالموقوف بين داعية الفعل وبين داعية الترك، فإن حصل في القلب داعي الفعل ترجح جانب الفعل، وإن حصل فيه داعي الترك ترجح جانب الترك، وهاتان الداعيتان لما كانتا لا تحصلان إلا بإيجاد الله وتخليقه وتكوينه، عبر عنهما بأصبعي الرحمن، والسبب في حسن هذه الاستعارة أن الشيء الذي يحصل بين أصبعي الإنسان يكون كامل القدرة عليه. فإن شاء أمسكه وإن شاء أسقطه، فهنا أيضا كذلك القلب واقف بين هاتين الداعيتين، وهاتان الداعيتان حاصلتان بخلق الله تعالى، والقلب مسخر لهاتين الداعيتين، فلهذا السبب حسنت هذه الاستعارة، وكان عليه الصلاة والسلام يقول «يامقلب القلوب والأبصار ثبت قلبي على دينك» والمراد من قوله - مقلب القلوب - أن الله تعالى يقلبه تارة من داعي الخير إلى داعي الشر وبالعكس.

إذا عرفت هذه القاعدة فقوله تعالى (ونقلب أفئدتهم وأبصارهم) محمول على هذا المعنى الظاهر الجلي الذي يشهد بصحته كل طبع سليم وعقل مستقيم، فلا حاجة البتة إلى ما ذكره من التأويلات المستكرهة. وإنما قدم الله تعالى ذكر تقلاب الأفئدة على تقلاب الأبصار، لأن موضع الدواعي والصوارف هو القلب. فإذا حصلت الداعية في القلب انصرف البصر إليه شاء أم أبى، وإذا حصلت الصوارف في القلب انصرف

البصر عنه ، فهو وان كان يبصره في الظاهر . إلا أنه لا يصير ذلك الابصار سبباً للوقوف على الفوائد المطلوبة . وهذا هو المراد من قوله تعالى (ومنهم من يستمع اليك وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقراً) فلما كان المعدن هو القلب ، وأما السمع والبصر فهما آلتان للقلب ، كانا لا محالة تابعين لأحوال القلب . فلهذا السبب وقع الابتداء بذكر قلب القلوب في هذه الآية : ثم أتبعه بذكر قلب البصر ، وفي الآية الأخرى وقع الابتداء بذكر تحصيل الكنان في القلب ثم أتبعه بذكر السمع ، فهذا هو الكلام القوي العقلي البرهاني الذي ينطبق عليه لفظ القرآن ، فكيف يحسن مع ذلك حمل هذا اللفظ على التكلفات التي ذكروها ؟ ولترجع إلى ما يليق بتلك الكلمات الضعيفة فنقول : أما الوجه الذي ذكره الجبائي فدفع لأن الله تعالى قال (ونقلب أفئدتهم وأبصارهم) ثم عطف عليه فقال (ونذرهم في غيبتهم يعمهون) ولا شك أن قوله (ونذرهم) إنما يحصل في الدنيا ، فلو قلنا : المراد من قوله (ونقلب أفئدتهم وأبصارهم) إنما يحصل في الآخرة ، كان هذا سواً للنظم في كلام الله تعالى حيث قدم المؤخر وأخر المقدم من غير فائدة ، وأما الوجه الذي ذكره الكعبي فضعيف أيضاً لأنه إنما استحق الحرمان من تلك اللطائف والفوائد بسبب إقدامه على الكفر ، فهو الذي أوقع نفسه في ذلك الحرمان والخذلان فكيف تحسن إضافته إلى الله تعالى في قوله تعالى (ونقلب أفئدتهم وأبصارهم)

وأما الوجه الثاني الذي ذكره القاضي فبعيد أيضاً لأن المراد من قوله (ونقلب أفئدتهم وأبصارهم) قلب القلب من حالة إلى حالة ونقله من صفة إلى صفة . وعلى ما يقوله القاضي فليس الأمر كذلك بل القلب باق على حالة واحدة إلا أنه تعالى أدخل القلب والتبديل في الدلائل ، فثبت أن الوجوه التي ذكروها فاسدة باطلة بالكلية .

أما قوله تعالى ﴿ كما لم يؤمنوا به أول مرة ﴾ فقال الواحدى فيه وجهان :

﴿ الوجه الأول ﴾ دخلت الكاف على محذوف تقديره فلا يؤمنون بهذه الآيات كما لم يؤمنوا بظهور الآيات أول مرة أتتهم الآيات مثل انشقاق القمر وغيره من الآيات ، والتقدير فلا يؤمنون في المرة الثانية من ظهور الآيات كما لم يؤمنوا به في المرة الأولى ، وأما الكناية في (به) فيجوز أن تكون عائدة إلى القرآن أو إلى محمد عليه الصلاة والسلام ، أو إلى ما طلبوا من الآيات .

﴿ الوجه الثاني ﴾ قال بعضهم : الكاف في قوله ﴿ كما لم يؤمنوا به ﴾ بمعنى الجزاء . ومعنى الآية ونقلب أفئدتهم وأبصارهم عقوبة لهم على تركهم الإيمان في المرة الأولى ، يعنى كما لم يؤمنوا به أول مرة ، فكذلك قلب أفئدتهم وأبصارهم في المرة الثانية ، وعلى هذا الوجه فليس في الآية محذوف ولا حاجة فيها إلى الاضمار

وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قَبْلًا
مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ يَجْهَلُونَ ﴿١١١﴾

وأما قوله تعالى ﴿ونذرهم في طغيانهم يعمهون﴾ فالجباى قال (ونذرهم) أى لانحول بينهم وبين اختيارهم ولا تمنعهم من ذلك بمعالجة الهلاك وغيره ، لكننا نمهلهم فان أقاموا على طغيانهم فذلك من قبلهم ، وهو يوجب تأكيد الحجة عليهم ، وقال أصحابنا : معناه إنا نقلب أفئدتهم من الحق إلى الباطل ونتركهم في ذلك الطغيان وفي ذلك الضلال والعمه .

ولقائل أن يقول للجباى : إنك تقول إن إله العالم ما أراد بعبده إلا الخير والرحمة ، فلم ترك هذا المسكين حتى عمه في طغيانه ؟ ولم لا يخلصه عنه على سبيل الاجاء والقهر ؟ أقصى ما في الباب أنه إن فعل به ذلك لم يكن مستحقا للثواب فيفوته الاستحقاق فقط ، ولكن يسلم من العقاب ، أما إذا تركه في ذلك العمه مع علمه بأنه يموت عليه ، فانه لا يحصل استحقاق الثواب . ويحصل له العقاب العظيم الدائم ، فالمفسدة الحاصلة عند خلق الايمان فيه على سبيل الاجاء مفسدة واحدة وهي فوت استحقاق الثواب ، أما المفسدة الحاصلة عند ابقائه على ذلك العمه والطغيان حتى يموت عليه فهي فوت استحقاق الثواب مع استحقاق العقاب الشديد ، والرحيم المحسن الناظر لعباده لا بد وأن يرجع الجانب الذى هو أكثر صلاحا وأقل فسادا ، فعلينا أن إبقاء ذلك الكافر في ذلك العمه والطغيان يقدح في أنه لا يريد به إلا الخير والاحسان .

قوله تعالى ﴿ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله ولكن أكثرهم يجهلون﴾

اعلم أنه تعالى بين في هذه الآية تفصيل ما ذكره على سبيل الاجمال بقوله (وما يشعرم أنها إذا جاءت لا يؤمنون) فيبين أنه تعالى لو أعطاهم ما طلبوه من إنزال الملائكة وإحياء الموتى حتى كلموهم بل لو زاد في ذلك ما لا يبلغه اقتراحهم بأن يحشر عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله . وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال ابن عباس : المستهزون بالقرآن كانوا خمسة : الوليد بن المغيرة المخزومى والعاصى بن وائل السهمى ، والأسود بن عبد يغوث الزهرى . والأسود بن المطلب ، والحريث بن حنظلة ، ثم انهم أتوا الرسول صلى الله عليه وسلم في رهط من أهل مكة ، وقالوا له أرنا الملائكة

يشهدوا بأنك رسول الله أو ابعث لنا بعض موتانا حتى نسالهم أحق ما تقوله أم باطل ؟ أو اتنا بالله والملائكة فيبلاى كفيلا على ما تدعيه ، فنزلت هذه الآية ، وقد ذكرنا مرارا أنهم لما انفقوا على أن هذه السورة نزلت دفعة واحدة كان القول بأن هذه الآية نزلت في الواقعة الغلانية مشكلا صعبا ، فأما على الوجه الذى قررناه وهو أن المقصود منه جواب ما ذكره بعضهم وهو أنهم أقسموا بالله جهد أيمانهم لو جاءتهم آية لآمنوا بمحمد عليه الصلاة والسلام ، فذكر الله تعالى هذا الكلام بيانا لكذبهم ، وانه لا فائدة في إنزال الآيات بعد الآيات وإظهار المعجزات بعد المعجزات ، بل المعجزة الواحدة لا بد منها لىتميز الصادق عن الكاذب ، فأما الزيادة عليها فتحكم محض ولا حاجة اليه وإلا فلهم أن يطلبوا بعد ظهور المعجزة الثانية ثالثة ، وبعد الثالثة رابعة ، ويلزم أن لا تستقر الحجة وأن لا ينتهى الأمر إلى مقطع ومفصل ، وذلك يوجب سد باب النبوات .

(المسألة الثانية) قرأ نافع وابن عامر (قبلا) ههنا وفي الكهف بكسر القاف وفتح الباء ، وقرأ عاصم وحمزة والكسائى بالضم فيهما في السورتين ، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو ههنا وفي الكهف بالكسر . قال الواحدى : قال أبو زيد يقال لقيت فلانا قبلا ومقابلة . قبلا وقبلا وكله واحد . وهو المواجهة . قال الواحدى : فعلى قول أبي زيد المعنى في القراءتين واحد وان اختلف اللفظان ، ومن الناس من أثبت بين اللفظين تفاوتا فى المعنى ، فقال أما من قرأ (قبلا) بكسر القاف وفتح الباء ، فقال أبو عبيدة والقراء والزجاج : معناه عيانا ، يقال لقيته قبلا أى معاينة ، وروى عن أبي ذر قال : قلت للنبي صلى الله عليه وسلم أ كان آدم نبيا ؟ قال «نعم كان نبيا كلفه الله تعالى قبلا» وأما من قرأ (قبلا) فله ثلاثة أوجه . أحدها : أن يكون جمع قبيل الذى يراد به الكفيل ، يقال قبلت بالرجل أقبل قبالة أى كفلت به . ويكون المعنى لو حشر عليهم كل شىء وكفلوا بصحة ما يقول لما آمنوا ، وموضع الإعجاز فيه أن الاشياء المحشورة منها ما ينطق ومنها ما لا ينطق ، فإذا أنطق الله الكل وأطبقوا على قبول هذه الكفالة كان ذلك من أعظم المعجزات . وثانيها : أن يكون (قبلا) جمع قبيل بمعنى الصنف والمعنى : وحشرنا عليهم كل شىء . قبلا قبلا ، وموضع الإعجاز فيه هو حشرها بعد موتها ، ثم إنها على اختلاف طبائعها تكون مجتمعة فى موقف واحد . وثالثها : أن يكون (قبلا) بمعنى قبلا أى مواجهة ومعاينة كما فسر أبو زيد .

أما قوله تعالى (ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله) ففيه مسألتان :

(المسألة الأولى) المراد من الآية أنه تعالى لو أظهر جميع تلك الاشياء العجيبة الغريبة لهؤلاء الكفار فانهم لا يؤمنون إلا أن يشاء الله إيمانهم . قال أصحابنا : فلما لم يؤمنوا دل ذلك الدليل على

أنه تعالى ماشاء منهم الايمان ، وهذا نص في المسألة . قالت المعتزلة : دل الدليل على أنه تعالى أراد الايمان من جميع الكفار ، والجبائي ذكر الوجوه المشهورة التي لهم في هذه المسألة . أولها : أنه تعالى لو لم يرد منهم الايمان لما وجب عليهم الايمان كما لو لم يأمرهم لم يجب عليهم . وثانيها : لو أراد الكفر من الكافر لكان الكافر مطيعا لله بفعل الكفر ، لأنه لا معنى للطاعة إلا بفعل المراد ، وثالثها : لو جاز من الله أن يريد الكفر لجاز أن يأمر به ، ورابعها : لو جاز أن يريد منهم الكفر لجاز أنه يأمرنا بأن نزيد منهم الكفر . قالوا : فثبت بهذه الدلائل أنه تعالى ماشاء إلا الايمان منهم وظاهر هذه الآية يقتضى أنه تعالى ما شاء الايمان منهم ، والتناقض بين الدلائل يمتنع فوجب التوفيق ، وطريقه أن نقول إنه تعالى شاء من الكل الايمان الذى يفعلونه على سبيل الاختيار وانه تعالى ماشاء منهم الايمان الحاصل على سبيل الاجاء والقهر وبهذا الطريق زال الاشكال

واعلم أن هذا الكلام أيضا ضعيف من وجوه : الأول : أن الايمان الذى سموه بالايمان الاختيارى إن عنوا به أن قدرته صالحة للايمان والكفر على السوية ، ثم إنه يصدر عنها الايمان دون الكفر لا لداعية مرجحة ولا لأرادة مميزة . فهذا قول برجحان أحد طرفي الممكن على الآخر لا مرجح وهو محال ، وأيضا فبتقدير أن يكون ذلك معقولا في الجملة إلا أن حصول ذلك الايمان لا يكون منه ، بل يكون حادثا لا لسبب ولا مؤثر أصلا لأن الحاصل هناك ليس إلا القدرة وهى بالنسبة إلى الضدين على السوية ، ولم يصدر من هذا القدر تخصيص لأحد الطرفين على الآخر بالوقوع والرجحان ، ثم إن أحد الطرفين قد حصل بنفسه فهذا لا يكون صادرا منه بل يكون صادرا لاعن سبب البتة ، وذلك يبطل القول بالفعل والفاعل والتأثير والمؤثر أصلا ، ولا يقوله عاقل ، وإما أن يكون هذا الذى سموه بالايمان الاختيارى هو أن قدرته وإن كانت صالحة للضدين إلا أنها لا تصير مصدرا للايمان إلا إذا انضم إلى تلك القدرة حصول داعية الايمان كان هذا قولنا بأن مصدر الايمان هو مجموع القدرة مع الداعى ، وذلك المجموع موجب للايمان ، فذلك هو عين ما يسمونه بالجبر وأنتم تتركونه . فثبت أن هذا الذى سموه بالايمان الاختيارى لم يحصل منه معنى معقول مفهوم ، وقد عرفت أن هذا الكلام في غاية القوة .

(والوجه الثانى) سدلنا أن الايمان الاختيارى يميز عن الايمان الحاصل بتكوين الله تعالى إلا أنا نقول قوله تعالى (ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة) وكذا وكذا ما كانوا ليؤمنوا ، معناه : ما كانوا ليؤمنوا إيمانا اختياريا بدليل أن عند ظهور هذه الاشياء لا يبعد أن يؤمنوا إيمانا على سبيل الاجاء والقهر . فثبت أن قوله (ما كانوا ليؤمنوا) المراد : ما كانوا ليؤمنوا على سبيل الاختيار ، ثم استثنى

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرَفَ الْقَوْلِ غَرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرَهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴿١١٢﴾

عنه فقال (إلا أن يشاء الله) والمستثنى يجب أن يكون من جنس المستثنى عنه . والايمان الحاصل بالالغاء والقهر ليس من جنس الايمان الاختياري . فثبت أنه لا يجوز أن يقال المراد بقولنا إلا أن يشاء الله ، الايمان الاضطراري بل يجب أن يكون المراد منه الايمان الاختياري ، وحينئذ يتوجه دليل أصحابنا ويسقط عنه سؤال المعتزلة بالكلية .

(المسألة الثانية) قال الجبائي قوله تعالى (الا أن يشاء الله) يدل على حدوث مشيئة الله تعالى ، لأنها لو كانت قديمة لم يجز أن يقال ذلك ، كما لا يقال لا يذهب زيد الى البصرة إلا أن يوحده الله تعالى ، وتقريره ، أنا اذا قلنا : لا يكون كذلك إلا أن يشاء الله فهذا يقتض . تعليق حدوث هذا الجزاء على حصول المشيئة فلو كانت المشيئة قديمة لكان الشرط قديما ، ويلزم من حصول الشرط حصول المشروط ، فيلزم كون الجزاء قديما . والحس دل على أنه محدث فوجب كون الشرط حادثا ، واذا كان الشرط هو المشيئة لزم القول بكون المشيئة حادثه . هذا تقرير هذا الكلام .

والجواب : أن المشيئة وإن كانت قديمة إلا أن تعلقها باحداث ذلك المحدث في الحال إضافة حادثه وهذا القدر يكفي لصحة هذا الكلام ، ثم أنه تعالى ختم هذه الآية بقوله (ولكن أكثرهم يجهلون) قال أصحابنا : المراد ، يجهلون بأن الكل من الله وبقضائه وقدره . وقالت المعتزلة : المراد ، أنهم جهلوا أنهم يقون كفارا عند ظهور الآيات التي طلبوها والمعجزات التي اقترحوها وكان أكثرهم يظنون ذلك .

قوله تعالى ﴿وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون﴾

في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قوله (وكذلك) منسوق على شيء . وفي تعيين ذلك الشيء قولان : الأول : أنه منسوق على قوله (وكذلك زيننا لكل أمة عملهم) أي كما فعلنا ذلك (كذلك جعلنا لكل نبي عدوا) الثاني : معناه : جعلنا لك عدوا كما جعلنا لمن قبلك من الانبياء فيكون قوله (كذلك) عطفاً

على معنى ما تقدم من الكلام، لأن ما تقدم يدل على أنه تعالى جعل له أعداء .

(المسألة الثانية) ظاهر قوله تعالى (وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا) أنه تعالى هو الذى جعل أولئك الأعداء أعداء للنبي صلى الله عليه وسلم ، ولا شك أن تلك العداوة معصية وكفر . فهذا يقتضى أن خالق الخير والشر والطاعة والمعصية والايان والكفر هو الله تعالى ، أجاز الجبائى عنه : بأن المراد بهذا الجمل الحكم والبيان، فإن الرجل إذا حكم بكفر إنسان قيل : أنه كفره ، وإذا أخبر عن عدالته قيل : أنه عدله ، فكذا ههنا أنه تعالى لما بين للرسول عليه الصلاة والسلام كونهم أعداء له لا جرم قال إنه جعلهم أعداء له ، وأجاب أبو بكر الاصم عنه : بأنه تعالى لما أرسل محمدا صلى الله عليه وسلم الى العالمين وخصه بتلك المعجزة حسدوه ، وصار ذلك الحسد سببا للعداوة القوية ، فلهذا التأويل قال إنه تعالى جعلهم أعداء له ونظيره قول المنبى :

فأنت الذى صيرتهم لى حسدا

وأجاب الكعبي عنه: بأنه تعالى أمر الأنبياء بعدوانهم وأعلمهم كونهم أعداء لهم ، وذلك يقتضى صيرورتهم أعداء للأنبياء. لأن العداوة لا تحصل إلا من الجانبين ، فلهذا الوجه جاز أن يقال إنه تعالى جعلهم أعداء للأنبياء عليهم السلام

واعلم أن هذه الأجوبة ضعيفة جدا لما بينا أن الأفعال مستندة إلى الدواعى ، وهى حادثة من قبل الله تعالى ، ومتى كان الأمر كذلك . فقد صح مذهبا .

ثم ههنا بحث آخر : وهو أن العداوة والصداقة يمتنع أن تحصل باختيار الانسان ، فإن الرجل قد يبلغ فى عداوة غيره إلى حيث لا يقدر البتة على إزالة تلك الحالة عن قلبه ، بل قد لا يقدر على إخفاء آثار تلك العداوة ، ولو أتى بكل تكلف وحيلة لعجز عنه ، ولو كان حصول العداوة والصداقة فى القلب باختيار الانسان لوجب أن يكون الانسان متمكنا من قلب العداوة بالصداقة وبالضد وكيف لا نقول ذلك والشعراء عرفوا أن ذلك خارج عن الوسع ؟ قال المنبى :

يراد من القلب نسيانكم وتأبى الطباع على الناقل

والعاشق الذى يشتد عشقه قد يحتال بجميع الحيل فى إزالة عشقه ولا يقدر عليه ، ولو كان حصول ذلك الحب والبغض باختياره لما عجز عن إزالته .

(المسألة الثالثة) النصب فى قوله (شياطين) فيه وجهان : الأول : انه منصوب على البدل من قوله (عدوا) والثانى : أن يكون قوله (عدوا) منصوبا على أنه مفعول ثان ، والتقدير : وكذلك جعلنا شياطين الانس والجن أعداء الأنبياء .

(المسألة الرابعة) اختلفوا في معنى شياطين الانس والجن على قولين : الأول : أن المعنى مرده الانس والجن ، والشيطان ؛ كل عات متهم من الانس والجن ، وهذا قول ابن عباس في رواية عطاء ومجاهد والحسن وقتادة وهؤلاء . قالوا : إن من الجن شياطين ، ومن الانس شياطين ، وإن الشيطان من الجن إذا أعياه المؤمن ذهب إلى متهم من الانس ، وهو شيطان الانس فأغراه بالمؤمن ليفتنه ، والدليل عليه ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لأبي ذر «هل تعوذت بالله من شر شياطين الجن والانس ؟ قال قلت ، وهل للانس من شياطين ؟ قال «نعم هم شر من شياطين الجن»

(والقول الثاني) أن الجميع من ولد إبليس إلا أنه جعل ولده قسمين ، فأرسل أحد القسمين إلى وسوسة الانس . والقسم الثاني إلى وسوسة الجن ، فالفرقان شياطين الانس والجن ، ومن الناس من قال : القول الأول أولى . لأن المقصود من الآية الشكاية من سفاهة الكفار الذين هم الأعداء وهم الشياطين ، ومنهم من يقول : القول الثاني أولى ، لأن لفظ الآية يقتضي إضافة الشياطين إلى الانس والجن . والإضافة تقتضي المغايرة ، وعلى هذا التقدير : فالشياطين نوع مغاير للجن وهم أولاد إبليس .

(المسألة الخامسة) قال الزجاج وابن الانباري : قوله (عدوا) بمعنى أعداء وأنشد ابن الانباري

إذا أنا لم أنفع صديق بوجه فان عدوى لن يضرهمو بغضى

أراد أعدائي ، فأدى الواحد عن الجمع ، وله نظائر في القرآن . منها قوله (ضيف ابراهيم المكرمين) جعل المكرمين وهو جمع نعتالضيف وهو واحد ، وثانيها : قوله (والنخل باسقات لها طلع نثالها) قوله (أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء) ورابعها : قوله (إن الانسان لفي خسر إلا الذين آمنوا) وخامسها : قوله (كل الطعام كان حلا لبني إسرائيل) أكد المفرد بما يؤكد الجمع به ، ولقائل أن يقول لاحاجة إلى هذا التكلف ، فان التقدير : وكذلك جعلنا لكل واحد من الأنبياء عدوا واحدا ، إذ لا يجب أن يحصل لكل واحد من الأنبياء أكثر من عدو واحد .

أما قوله تعالى (يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا) فالمراد أن أولئك الشياطين يوسوس بعضهم بعضا .

واعلم أنه لا يجب أن تكون كل معصية تصدر عن ، إنسان فانها تكون بسبب وسوسة شيطان ، والالزم دخول التسلسل أو الدور في هؤلاء الشياطين ، فوجب الاعتراف بانتهاء هذه القبائح والمعاصي إلى قبائح أول ، ومعصية سابقة حصلت لايوسوسة شيطان آخر .

إذا ثبت هذا الأصل فنقول : إن أولئك الشياطين كما أنهم يلقون الوسوس إلى الانس والجن فقد يوسوس بعضهم بعضا . وللناس فيه مذاهب . منهم من قال الأرواح إما ملكية وإما أرضية ، والأرواح الأرضية منها طاهرة خيرة . أمرة بالطاعة والأفعال الحسنة ، وهم الملائكة الأرضية . ومنها خبيثة قدرة شريرة ، أمرة بالقبائح والمعاصي ، وهم الشياطين . ثم إن تلك الأرواح الطيبة كما أنها تأمر الناس بالطاعات والخيرات ، فكذلك قد يأمر بعضهم بعضا بالطاعات . والأرواح الخبيثة كما أنها تأمر الناس بالقبائح والمنكرات ، فكذلك قد يأمر بعضهم بعضا بتلك القبائح والزيادة فيها . والم يحصل نوع من أنواع المناسبة بين النفوس البشرية ، وبين تلك الأرواح لم يحصل ذلك الانضمام ، فالنفوس البشرية ، إذا كانت طاهرة نقية عن الصفات الذميمة كانت من جنس الأرواح الطاهرة فتضم إليها ، وإذا كانت خبيثة موصوفة بالصفات الذميمة كانت من جنس الأرواح الخبيثة فتضم إليها . ثم إن صفات الطهارة كثيرة . وصفات الخبث والنقصان كثيرة ، وبحسب كل نوع منها طوائف من البشر وطوائف من الأرواح الأرضية بحسب تلك المجانسة والمشابهة والمشاكلية ينضم الجنس إلى جنسه ، فإن كان ذلك في أفعال الخير كان الحامل عليها ملكا وكان تقوية ذلك الخاطر إلهاما ، وإن كان في باب الشر كان الحامل عليها شيطانا ، وكان تقوية ذلك الخاطر وسوسة .

إذا عرفت هذا الأصل فنقول : إنه تعالى عبر عن هذه الحالة المذكورة بقوله (يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا) فيجب علينا تفسير ألفاظ ثلاثة : الأول : الوحي وهو عبارة عن الإيحاء والقول السريع . والثاني : الزخرف وهو الذي يكون باطنه باطلا ، وظاهره مزينا ظاهرا ، يقال : فلان يزخرف كلامه إذا زينه بالباطل والكذب ، وكل شيء حسن موهى فهو مزخرف .

واعلم أن تحقيق الكلام فيه أن الانسان مالم يعتقد في أمر من الأمور كونه مشتملا على خير راجح ونفع زائد ، فانه لا يرغب فيه ، ولذلك سمى الفاعل المختار مختارا لكونه طالبا للخير والنفع ، ثم إن كان هذا الاعتقاد مطابقا للمعتقد ، فهو الحق والصدق والإلهام وإن كان صادرا من الملك ، وإن لم يكن معتقدا مطابقا للمعتقد ، حينئذ يكون ظاهره مزينا ، لأنه في اعتقاده سبب للنفع الزائد والصلاح الراجح ، ويكون باطنه فاسدا باطلا . لأن هذا الاعتقاد غير مطابق للمعتقد فكان مزخرفا . فهذا تحقيق هذا الكلام . والثالث : قوله (غرورا) قال الواحدي (غرورا) منصوب على المصدر ، وهذا المصدر محمول على المعنى . لأن معنى إيهام الزخرف من القول معنى الغرور ، فكانه قال

وَلَتَصْغَىٰ إِلَيْهِ أَفئِدَةُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَيُرِضُوهُ وَيَلْقَتِرُفُوا مَا هُمْ

مُقْتَرِفُونَ ﴿١١٣﴾

يعرون غرورا ، وتحقيق القول فيه أن المغرور هو الذى يعتقد فى الشيء كونه مطابقا للصفة والمصلحة مع أنه فى نفسه ليس كذلك ، فالغرور إما أن يكون عبارة عن عين هذا الجهل أو عن حالة متولدة عن هذا الجهل . فظاهر بما ذكرنا أن تأثير هذه الأرواح الخبيثة بعضها فى بعض لا يمكن أن أن يعبر عنه بعبارة أكمل ولا أقوى دلالة على تمام المقصود من قوله (يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا)

ثم قال تعالى ﴿ولو شاء ربك فاعلموه﴾ وأصحابنا يحتجون به على أن الكفر والايان بارادة الله تعالى . والمعتزلة يحملونه على مشيئة الاجاء ، وقد سبق تقرير هذه المسألة على الاستقصاء ، فلا فائدة فى الاعداد .

ثم قال تعالى ﴿فذرهم وما يفترون﴾ قال ابن عباس : معناه يريد ما زين لهم إبليس وغرهم به قال القاضى : هذا القول يتضمن التحذير الشديد من الكفر . والترغيب الكامل فى الايمان ، ويقتضى زوال الغم عن قلب الرسول من حيث يتصور ما أعد الله للقوم على كفرهم من أنواع العذاب وما أعدله من منازل الثواب بسبب صبره على سفاهتهم ولطفه بهم .

قوله تعالى ﴿ولتصغى إليه أفئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة ويرضوه وليقترفوا ما هم مقترفون﴾ وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن الصغو فى اللغة معناه : الميل . يقال فى المستمع إذا مال بحاسته إلى ناحية الصوت أنه يصغى ، ويقال : أصغى الأناء إذا أماله حتى انصب بعضه فى البعض ، ويقال للقمر إذا مال إلى الغروب صغا وأصغى . فقوله (ولتصغى) أى وتميل .

﴿المسألة الثانية﴾ «اللام» فى قوله (ولتصغى) لا بدله من متعلق . فقال أصحابنا : التقدير : وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا من شياطين الجن والانس ، ومن صفته أنه يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا ، وإنما فعلنا ذلك لتصغى إليه أفئدة الذين لا يؤمنون أى وإنما أوجدنا العداوة فى قلب الشياطين الذين من صفتهم ما ذكرناه ليكون كلامهم المزخرف مقبولا عند هؤلاء الكفار ، قالوا وإذا حملنا الآية على هذا الوجه يظهر أنه تعالى يريد الكفر من الكافر . أما المعتزلة فقد أجابوا عنه من ثلاثة أوجه .

(الوجه الأول) وهو الذى ذكره الجبائى قال : إن هذا الكلام خرج مخرج الأمر ومعناه الزجر ، كقوله تعالى (واستفزمن استطعت منهم بصوتك وأجلب) وكذلك قوله (ويرضوه وليقتروا) وتقدير الكلام كأنه قال الرسول (فذرهم وما يفترون) ثم قال لهم على سبيل التهديد ولتصغى إليه أفئدتهم ويرضوه وليقتروا ما هم مقترون .

(والوجه الثانى) وهو الذى اختاره الكعبى أن هذه اللام لام العاقبة أى ستؤل عاقبة أمرهم إلى هذه الأحوال . قال القاضى : ويبعد أن يقال : هذه العاقبة تحصل فى الآخرة ، لأن الاجلاء حاصل فى الآخرة ، فلا يجوز أن تميل قلوب الكفار إلى قبول المذهب الباطل ، ولا أن يرضوه ولا أن يقتروا الذنب ، بل يجب أن تحمل على أن عاقبة أمرهم تول إلى أن يقبلوا الأباطيل ويرضوا بها ويعملوا بها .

(والوجه الثالث) وهو الذى اختاره أبو مسلم . قال «اللام» فى قوله (ولتصغى إليه أفئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة) ، تعلق بقوله (يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا) والتقدير أن بعضهم يوحى إلى بعض زخرف القول ليغروا بذلك (ولتصغى إليه أفئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة ويرضوه وليقتروا) الذنوب ويكون المراد أن مقصود الشياطين من ذلك الإيحاء هو مجموع هذه المعانى . فهذا جملة ما ذكره فى هذا الباب .

(وأما الوجه الأول) وهو الذى عول عليه الجبائى فضعيف من وجوه ذكرها القاضى . فأحدها : أن «الواو» فى قوله (ولتصغى) تقتضى تعلقه بما قبله فحمله على الابتداء بعيد . وثانيها : أن «اللام» فى قوله (ولتصغى) لام كي فيبعد أن يقال : إنها لام الأمر ويقرب ذلك من أن يكون تحريفاً لكلام الله تعالى وأنه لا يجوز .

(وأما الوجه الثانى) وهو أن يقال : هذه اللام لام العاقبة فهو ضعيف ، لأنهم أجمعوا على أن هذا مجاز وحمله على «كى» حقيقة فكان قولنا أولى .

(وأما الوجه الثالث) وهو الذى ذكره أبو مسلم فهو أحسن الوجوه المذكورة فى هذا الباب : لأننا نقول : إن قوله (يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا) يقتضى أن يكون الغرض من ذلك الإيحاء هو التفرير . وإذا عطفنا عليه قوله (ولتصغى إليه أفئدة الذين لا يؤمنون) فهذا أيضا عين التفرير لأمعنى التفرير ، إلا أنه يستميله إلى ما يكون باطنه قبيحا . وظاهره حسنا ، وقوله (ولتصغى إليه أفئدة الذين لا يؤمنون) عين هذه الاستمالة فلو عطفنا لزم أن يكون المعطوف عين المعطوف عليه . وأنه لا يجوز ، أما إذا قلنا : تقدير الكلام وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا من شأنه أن يوحى

أَفْغَيْرَ اللَّهِ أَتَّبَعِي حَكْمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ «١٤»

زخرف القول لأجل التغير وإنما جعلنا مثل هذا الشخص عدوا للنبي لتصني إليه أفئدة الكفار، فيعدوا بذلك السبب عن قبول دعوة ذلك النبي، وحيث لا يلزم على هذا التقدير عطف الشيء على نفسه. فثبت أن ما ذكرناه أولى.

(المسألة الثالثة) زعم أصحابنا أن البنية ليست مشروطاً للحياة، فالحي هو الجزء الذي قامت به الحياة، والعالم هو الجزء الذي قام به العلم، وقالت المعتزلة: الحي والعالم هو الجملة «لا» ذلك الجزء إذا عرفت هذا فنقول: احتج أصحابنا بهذه الآية على صحة قولهم، لأنه قال تعالى (ولتصني إليه أفئدة الذين لا يؤمنون) فجعل الموصوف بالميل والرغبة هو القلب، لاجملة الحي، وذلك يدل على قولنا.

(المسألة الرابعة) الذين قالوا الإنسان شيء مغاير للبدن اختلفوا منهم من قال: المتعلق الأول هو القلب، وبواسطته تتعلق النفس بسائر الأعضاء كالدماع والكبد. ومنهم من قال: القلب متعلق النفس الحيوانية، والدماع متعلق النفس الناطقة، والكبد متعلق النفس الطبيعية، والأولون تعلقوا بهذه الآية، فانه تعالى جعل محل الصغو الذي هو عبارة عن الميل والارادة: القلب، وذلك يدل على أن المتعلق بالنفس القلب.

(المسألة الخامسة) الكناية في قوله (ولتصني إليه أفئدة) عائدة إلى زخرف القول، وكذلك في قوله (وليرضوه)

وأما قوله (وليقتروا ما هم مقترفون) فاعلم أن الاعتراف هو الاكتساب، يقال في المثل: الاعتراف يزيل الاعتراف، كما يقال: التوبة تمحو الحوبة. وقال الزجاج (ليقتروا) أي ليختلفوا وليكذبوا، والأول أصح.

قوله تعالى (أفغير الله أتبعي حكماً وهو الذي أنزل إليكم الكتاب مفصلاً والذي آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق فلا تكونن من الممترين)

فيه مسائل:

(المسألة الأولى) اعلم أنه تعالى لما حكي عن الكفار أنهم أقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها، أجاب عنه بأنه لا فائدة في إظهار تلك الآيات، لأنه تعالى لو أظهرها لبقوا مصرين على كفرهم. ثم إنه تعالى بين في هذه الآية أن الدليل الدال على نبوته قد حصل وكمل، فكان ما يطلبونه طلباً للزيادة. وذلك مما لا يجب الالتفات إليه، وإما قلنا: إن الدليل الدال على نبوته قد حصل لوجهين:

(الوجه الأول) أن الله قد حكم بنبوته من حيث أنه أنزل إليه الكتاب المفصل المبين المشتمل على العلوم الكثيرة والفصاحة الكاملة، وقد عجز الخلق عن معارضته. فظهور مثل هذا المعجز عليه يدل على أنه تعالى قد حكم بنبوته، فقوله (أفغير الله أتبغى حكماً) يعني قل يا محمد: إنكم تتحكمون في طلب سائر المعجزات، فهل يجوز في العقل أن يطلب غير الله حكماً؟ فإن كل أحد يقول إن ذلك غير جائز. ثم قل: إنه تعالى حكم بصحة نبوتي حيث خصني بمثل هذا الكتاب المفصل الكامل البالغ إلى حد الإعجاز.

(والوجه الثاني) من الأمور الدالة على نبوته: اشتغال التوراة والإنجيل على الآيات الدالة على أن محمداً عليه الصلاة والسلام رسول حق، وعلى أن القرآن كتاب حق من عند الله تعالى، وهو المراد من قوله (والذين آتيناكم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق) وبالجملة فالوجهان المذكوران في قوله تعالى (قل كفى بالله شهيداً بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب)

أما قوله تعالى في آخر الآية (فلا تكونن من الممترين) ففيه وجه: الأول: أن هذا من باب التيسيع والالهاب كقوله (ولا تكونن من المشركين) والثاني: التقدير (فلا تكونن من الممترين) في أن أهل الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق. والثالث: يجوز أن يكون قوله (فلا تكونن) خطاباً لكل واحد والمعنى أنه لما ظهرت الدلائل فلا ينبغي أن يمتري فيها أحد. الرابع: قيل هذا الخطاب وإن كان في الظاهر للرسول إلا أن المراد منه أمته.

(المسألة الثانية) قوله (والذين آتيناكم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق) قرأ ابن عامر وحفص (منزل) بالتشديد والباقون بالتخفيف، والفرق بين التنزيل والانزال قد ذكرناه مراراً.

(المسألة الثالثة) قال الواحدى (أفغير الله أتبغى حكماً) الحكم والحاكم واحد عند أهل اللغة، غير أن بعض أهل التأويل قال الحكم أكمل من الحاكم لأن الحاكم كل من يحكم. وأما الحكم فهو الذي لا يحكم إلا بالحق والمعنى أنه تعالى حكم حق لا يحكم إلا بالحق. فلما أظهر المعجز الواحد وهو القرآن فقد حكم بصحة هذه النبوة، ولا مرتبة فوق حكمه. فوجب القطع بصحة هذه النبوة. فأما

وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ

الْعَلِيمُ «١١٥»

أنه هل يظهر سائر المعجزات أم لا؟ فلا تأثير له في هذا الباب بعد أن ثبت أنه تعالى حكم بصحة هذه النبوة بواسطة إظهار المعجز الواحد.

قوله تعالى ﴿وتمت كلمت ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم﴾
وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ عاصم وحزمة والكسائي (وتمت كلمة ربك) بغير ألف على الواحد، والباقون (كلمات) على الجمع، قال أهل المعاني، الكلمة والكلمات، معناهما ما جاء من وعد ووعد وثواب وعقاب، فلا تبديل فيه ولا تغيير له كما قال (ما يبدل القول لدى) فمن قرأ (كلمات) بالجمع قال: لأن معناها الجمع فوجب أن يجمع في اللفظ، ومن قرأ على الوحدة فلأنهم قالوا: الكلمة، قد يراد بها الكلمات الكثيرة إذا كانت مضبوطة بضابط واحد، كقولهم: قال زهير في كلمته: يعني قصيدته، وقال قس في كلمته، أي خطبته، فكذلك مجموع القرآن كلمة واحدة في كونه حقا وصدقا ومعجزا.

﴿المسألة الثانية﴾ ان تعاق هذه الآية بما قبلها أنه تعالى بين في الآية السابقة أن القرآن معجز، فذكر في هذه الآية أنه تمت كلمة ربك، والمراد بالكلمة-القرآن-أي تم القرآن في كونه معجزا دالا على صدق محمد عليه السلام، وقوله (صدقا وعدلا) أي تمت تماما صدقا وعدلا، وقال أبو علي الفارسي (صدقا وعدلا) مصدران ينصبان على الحال من الكلمة تقديره صادقة عادلة، فهذا وجه تعلق هذه الآية بما قبلها.

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن هذه الآية تدل على أن كلمة الله تعالى موصوفة بصفات كثيرة.
﴿فالصفة الأولى﴾ كونها تامة واليه الإشارة بقوله (وتمت كلمة ربك) وفي تفسير هذا التمام وجوه: الأول: ما ذكرنا أنها كافية وافية بكونها معجزة دالة على صدق محمد عليه الصلاة والسلام. والثاني: أنها كافية في بيان ما يحتاج المكلفون إليه إلى قيام القيامة عملا وعلما، والثالث: أن حكم الله تعالى هو الذي حصل في الأزل، ولا يحدث بعد ذلك شيء، فذلك الذي حصل في الأزل هو التمام، والزيادة عليه ممتعة، وهذا الوجه هو المراد من قوله صلى الله عليه وسلم «جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة»

(الصفة الثانية) من صفات كلمة الله كونها صدقا، والدليل عليه أن الكذب نقص والنقص على الله محال ، ولا يجوز إثبات أن الكذب على الله محال بالدلائل السمعية. لأن صحة الدلائل السمعية موقوفة على أن الكذب على الله محال ، فلو أثبتنا امتناع الكذب على الله بالدلائل السمعية لزم الدور وهو باطل . واعلم أن هذا الكلام كما يدل على أن الخلف في وعد الله تعالى محال. فهو أيضا يدل على أن الخلف في وعيده محال بخلاف ما قاله الواحدى في تفسير قوله تعالى (ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها) إن الخلف في وعيد الله جائز ، وذلك لأن وعد الله ووعيده كلمة الله ، فلما دلت هذه الآية على أن كلمة الله يجب كونها موصوفة بالصدق علم أن الخلف كما أنه تمتنع في الوعد فكذلك تمتنع في الوعيد .

(الصفة الثالثة) من صفات كلمات الله كونها عدلا وفيه وجهان : الأول : أن كل ما حصل في القرآن نوعان، الخبر والتكليف . أما الخبر فالمراد كل ما أخبر الله عن وجوده أو عن عدمه ويدخل فيه الخبر عن وجود ذات الله تعالى وعن حصول صفاته أعمى كونه تعالى عالما قادرا سميعا بصيرا ، ويدخل فيه الاخبار عن صفات التقديس والتنزيه كقوله (لم يلد ولم يولد) وكقوله (لا تأخذه سنة ولا نوم) ويدخل فيه الخبر عن أقسام أفعال الله وكيفية تدبيره للملكوت السموات والأرض وعالمى الأرواح والاجسام ، ويدخل فيه كل أمر عن أحكام الله تعالى في الوعد والوعيد والثواب والعقاب، ويدخل فيه الخبر عن أحوال المتقدمين ، والخبر عن الغيوب المستقبلية ، فكل هذه الأقسام داخلة تحت الخبر ، وأما التكليف فيدخل فيه كل أمر ونهى توجه منه سبحانه على عبده سواء كان ذلك العبد ملكا أو بشرا أو جنيا أو شيطانا وسواء كان ذلك في شرعنا أو في شرائع الأنبياء عليهم السلام المتقدمين ، أو في شرائع الملائكة المقربين الذين هم سكان السموات والجنة والنار والعرش وما وراءه مما لا يعلم أحوالهم إلا الله تعالى.

وإذا عرفت انحصار مباحث القرآن في هذين القسمين فنقول : قال تعالى (وتمت كلمة ربك صدقا) إن كان من باب الخبر (وعدلا) ان كان من باب التكليف ، وهذا ضبط في غاية الحسن (والقول الثانى) في تفسير قوله (وعدلا) ان كل ما أخبر الله تعالى عنه من وعد ووعد وثواب وعقاب فهو صدق لأنه لا بد وأن يكون واقعا ، وهو بعد وقوعه عدل لأن أفعاله منزهة عن أن تكون موصوفة بصفة الظلمية

(الصفة الرابعة) من صفات كلمة الله قوله (لا تبدل لكلماته) وفيه وجوه : الأول : أنا بينا أن المراد من قوله (وتمت كلمة ربك) أنها تامة في كونها معجزة دالة على صدق محمد صلى الله عليه وسلم

وَإِنْ تُطِيعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ «١١٦» إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَنْ يَضِلُّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ «١١٧»

ثم قال (لامبدل لكلماته) والمعنى أن هؤلاء الكفار يلقون الشبهات في كونها دالة على صدق محمد عليه الصلاة والسلام إلا أن تلك الشبهات لا تأثير لها في هذه الدلائل التي لا تقبل التبديل البتة لأن تلك الدلالة ظاهرة باقية جلية قوية لا تزول بسبب ترهات الكفار وشبهات أولئك الجهال .

(والوجه الثاني) أن يكون المراد أنها تبقى مصونة عن التحريف والتغيير كما قال تعالى (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون)

(والوجه الثالث) أن يكون المراد أنها مصونة عن التناقض كما قال (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا)

(والوجه الرابع) أن يكون المراد أن أحكام الله تعالى لا تقبل التبديل والزوال لأنها أزلية ، والأزلى لا يزول .

واعلم أن هذا الوجه أحد الأصول القوية في إثبات الجبر، لأنه تعالى لما حكم على زيد بالسعادة وعلى عمرو بالشقاوة ، ثم قال (لامبدل لكلمات الله) يلزم امتناع أن ينقلب السعيد شقيا وأن ينقلب الشقي سعيدا ، فالسعيد من سعد في بطن أمه ، والشقي من شقى في بطن أمه .

قوله تعالى (وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون إن ربك هو أعلم من يضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين)

اعلم أنه تعالى لما أجاب عن شبهات الكفار ثم بين بالدليل صحة نبوة محمد عليه الصلاة والسلام بين أن بعد زوال الشبهة وظهور الحججة لا ينبغي أن يلتفت العاقل إلى كلمات الجهال ، ولا ينبغي أن يتشوش بسبب كلماتهم الفاسدة فقال (وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله) وهذا يدل على أن أكثر أهل الأرض كانوا ضلالا ، لأن الاضلال لا بد وأن يكون مسبوقا بالضلال . واعلم أن حصول هذا الضلال والاضلال لا يخرج عن أحد أمور ثلاثة: أولها: المباحث المتعلقة بالالهيات فإن الحق فيها واحد ، وأما الباطل ففيه كثرة . ومنها القول بالشرك أما كما تقوله الزنادقة

وهو الذي أخبر الله عنه في قوله (وجعلوا لله شركاء الجن) وإما كما يقوله عبدة الكواكب. وإما كما يقوله عبدة الاصنام، وثانيتها: المباحث المتعلقة بالنبوات. إما كما يقوله من ينكر النبوة مطلقا أو كما يقوله من ينكر النشر. أو كما يقوله من ينكر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم. ويدخل في هذا الباب المباحث المتعلقة بالمعاد. وثالثها: المباحث المتعلقة بالأحكام، وهي كثيرة، فإن الكفار كانوا يجرمون البحائر والسوائب والوصائل ويحللون الميتة، فقال تعالى (وإن تطع أكثر من في الأرض) فيما يعتقدونه من الحكم على الباطل بأنه حق، وعلى الحق بأنه باطل يضلوك عن سبيل الله، أي عن الطريق والمنهج الصدق.

ثم قال ﴿إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون﴾ وفيه مسألتان:

﴿المسألة الأولى﴾ المراد أن هؤلاء الكفار الذين ينازعونك في دينك ومذهبك غير قاطعين بصحة مذاهبهم، بل لا يتبعون إلا الظن وهم خراصون كذابون في ادعاء القطع وكثير من المفسرين يقولون: المراد من ذلك الظن رجوعهم في إثبات مذاهبهم إلى تقليد أسلافهم لا إلى تعليل أصلا.

﴿المسألة الثانية﴾ تمسك نفاة القياس بهذه الآية. فقالوا رأينا أن الله تعالى بالغ في ذم الكفار في كثير من آيات القرآن بسبب كونهم متبعين للظن، والشئ الذي يجعله الله تعالى موجبا لذم الكفار لا بد وأن يكون في أقصى مراتب الذم، والعمل بالقياس يوجب اتباع الظن، فوجب كونه مذموما محرما، لا يقال لما ورد الدليل القاطع بكونه حجة كان العمل به عملا بدليل مقطوع لا بدليل مظنون. لأننا نقول هذا مدفوع من وجود: الأول: أن ذلك الدليل القاطع إما أن يكون عقليا، وإما أن يكون سمعيا، والأول باطل لأن العقل لا مجال له في أن العمل بالقياس جائز أو غير جائز، لاسيما عند من ينكر تحسين العقل وتقييمه. والثاني: أيضا باطل لأن الدليل السمعي إنما يكون قاطعا لو كان متواترا وكانت ألفاظه غير محتملة لوجه آخر سوى هذا المعنى الواحد، ولو حصل مثل هذا الدليل لعلم الناس بالضرورة كون القياس حجة، ولا يرتفع الخلاف فيه بين الأمة، فحيث لم يوجد ذلك علمنا أن الدليل القاطع على صحة القياس مفقود. الثاني: هب أنه وجد الدليل القاطع على أن القياس حجة، إلا أن مع ذلك لا يتم العمل بالقياس إلا مع اتباع الظن وبيان أن التمسك بالقياس مبنى على مقامين: الأول: أن الحكم في محل الوفاق معلل بكذا. والثاني: أن ذلك المعنى حاصل في محل الخلاف، فهذان المقامان إن كانا معلومين على سبيل القطع واليقين فهذا بما لا خلاف فيه بين العقلاء في صحته وإن كان مجموعهما أو كان أحدهما ظنيا فحيث لا يتم العمل

فَكُفُّوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ «١١٨»

بهذا القياس إلا بمتابعة الظن ، وحينئذ يندرج تحت النص الدال على أن متابعة الظن مذمومة .
والجواب : لم لا يجوز أن يقال : الظن عبارة عن الاعتقاد الراجح إذا لم يستند إلى أماره وهو مثل
اعتقاد الكفار أما إذا كان الاعتقاد الراجح مستندا إلى أماره ، فهذا الاعتقاد لا يسمى . ظلنا وبهذا
الطريق سقط هذا الاستدلال .

ثم قال تعالى ﴿ إِنْ رَبِّكَ هُوَ أَعْلَمُ مِنْ يَضِلُّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴾ وفيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ في تفسيره قولان : الأول : أن يكون المراد أنك بعد ما عرفت أن الحق
ما هو ، وأن الباطل ما هو ، فلا تكن في قديم بل فوض أمرهم إلى خالقهم ، لأنه تعالى عالم بأن المهتدي
من هو ؟ والضال من هو ؟ فيجازى كل واحد بما يليق بعمله . والثاني : أن يكون المراد أن هؤلاء
الكفار وإن أظهروا من أنفسهم ادعاء الجزم واليقين فهم كاذبون ، والله تعالى عالم بأحوال قلوبهم
وبواطنهم ، ومطلع على كونهم متحيرين في سبيل الضلال تائهين في أودية الجهل .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله ﴿ إِنْ رَبِّكَ هُوَ أَعْلَمُ مِنْ يَضِلُّ عَنْ سَبِيلِهِ ﴾ فيه قولان : الأول : قال
بعضهم (أعلم) ههنا بمعنى يعلم والتقدير : إن ربك يعلم من يضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين
فإن قيل : فهذا يوجب وقوع التفاوت في علم الله تعالى وهو محال .

قلنا : لا تنك أن حصول التفاوت في علم الله تعالى محال . إلا أن المقصود من هذا اللفظ أن
العناية باظهار هداية المهتدين فوق العناية باظهار ضلال الضالين ، ونظيره قوله تعالى ﴿ إِنْ أَحْسَنْتُمْ
أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا ﴾ فذكر الاحسان مرتين والاساءة مرة واحدة . الثاني : أن موضع
(من) رفع بالابتداء ولفظها لفظ الاستفهام ، والمعنى إن ربك هو أعلم أي الناس يضل عن سبيله (قال)
وهذا مثل قوله تعالى ﴿ لَنَعْلَمَ أَى الْحَزْبَيْنِ أَحْصَى وَهَذَا قَوْلُ الْمُبْرَدِ وَالرَّجَاجِ وَالْكَسَائِيِّ وَالْفَرَّاءِ .

قوله تعالى ﴿ فِكُفُّوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ ﴾

في الآية مباحث نذكرها في معرض السؤال والجواب .

﴿ السؤال الأول ﴾ « الفاء » في قوله ﴿ فِكُفُّوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ ﴾ يقتضى تعلقاً بما تقدم ،

فما ذلك الشيء ؟

والجواب : قوله ﴿ فِكُفُّوا ﴾ مسبب عن إنكار اتباع المضلين الذين يخلون الحرام ويمحرمون
الحلال ، وذلك أنهم كانوا يقولون للمسلمين : إنكم تزعمون أنكم تعبدون الله فما قتله الله أحق أن

وَمَا لَكُمْ إِلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ
عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُررْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَاهِهِمْ بَغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ
هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ «١١٩»

تأكلوه مما قتلتموه أتم. فقال الله للمسلمين إن كنتم متحققين بالإيمان فكلوا مما ذكر اسم الله عليه وهو المذكي بيسم الله.

(السؤال الثاني) القوم كانوا يبيحون أكل ما ذبح على اسم الله ولا ينازعون فيه، وإنما النزاع في أنهم أيضاً كانوا يبيحون أكل الميتة، والمسلمون كانوا يحرمونها، وإذا كان كذلك كان ورود الأمر باباحة ما ذكر اسم الله عليه عبثاً لأنه يقتضى إثبات الحكم في المنفق عليه وترك الحكم في المختلف فيه.

والجواب: فيه وجهان: الأول: لعل القوم كانوا يحرمون أكل المذكاة ويبيحون أكل الميتة، فאלله تعالى رد عليهم في الأمرين، بحكم محل المذكاة بقوله (فكلوا مما ذكر اسم الله عليه) وبتحريم الميتة بقوله (ولأن تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه) الثاني: أن نحمل قوله (فكلوا مما ذكر اسم الله عليه) على أن المراد جعلوا أكلكم مقصوراً على ما ذكر اسم الله عليه، فيكون المعنى على هذا الوجه تحريم أكل الميتة فقط.

(السؤال الثالث) قوله (فكلوا مما ذكر اسم الله عليه) صيغة الأمر. وهي للإباحة. وهذه الإباحة حاصلة في حق المؤمن وغير المؤمن، وكلمة (إن) في قوله (إن كنتم بآياته مؤمنين) تفيد الاشتراط والجواب: التقدير ليسكن أكلكم مقصوراً على ما ذكر اسم الله عليه إن كنتم بآياته مؤمنين والمراد أنه لو حكم باباحة أكل الميتة لقدح ذلك في كونه مؤمناً.

قوله تعالى (وما لكم ألا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه) وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه وإن كثيراً ليضلون بأهوائهم بغير علم إن ربك هو أعلم بالمعتدين) في الآية مسائل:

(المسألة الأولى) قرأ نافع وحفص عن عاصم (وقد فصل لكم ما حرم عليكم) بالفتح في الحرفين، وقرأ ابن كثير وابن عامر وأبو عمرو بالضم في الحرفين، وقرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم

(فصل) بالفتح (وحرّم) بالضم ، فن قرأ بالفتح في الحرفين فقد احتج بوجهين : الأول : أنه تمسك في فتح قوله (فصل) بقوله (قد فصلنا الآيات) وفي فتح قوله (حرّم) بقوله (أتل ما حرّم ربكم) ﴿والوجه الثاني﴾ التمسك بقوله (مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرّم عليكم) فيجب أن يكون الفعل مسنداً إلى الفاعل لتقدم ذكر اسم الله تعالى، وأما الذين قرؤا بالضم في الحرفين. فحجبتهم قوله (حرمت عليكم الميتة والدم) وقوله (حرمت) تفصيل لما أجمل في هذه الآية، فلما وجب في التفصيل أن يقال (حرمت عليكم الميتة) بفعل مالم يسم فاعله وجب في الاجمال كذلك وهو قوله (ما حرّم عليكم) ولما ثبت وجوب (حرّم) بضم الحاء فكذلك يجب (فصل) بضم الفاء لأن هذا المفصل هو ذلك المحرم المجمل بعينه. وأيضاً فإنه تعالى قال (وهو الذي أنزل اليكم الكتاب مفصلاً) وقوله (مفصلاً) يدل على فصل . وأما من قرأ (فصل) بالفتح وحرّم بالضم فحجته في قوله (فصل) قوله (قد فصلنا الآيات) وفي قوله (حرّم) قوله (حرمت عليكم الميتة)

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (وقد فصل لكم ما حرّم عليكم) أكثر المفسرين قالوا : المراد منه قوله تعالى في أول سورة المائدة (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير) وفيه إشكال : وهو أن سورة الأنعام مكية وسورة المائدة مدنية ، وهي آخر ما أنزل الله المدينة . وقوله (وقد فصل) يقتضى أن يكون ذلك المفصل مقدماً على هذا الجملة ، والمدنى متأخر عن المسكى ، والمتأخر يمنع كونه متقدماً . بل الأولى أن يقال المراد قوله بمد هذه الآية (قل لا أجد فيما أوحى إلي محرماً على طاعم يطعمه . وهذه الآية وإن كانت مذكورة بعد هذه الآية بقليل إلا أن هذا القدر من التأخير لا يمنع أن يكون هو المراد والله أعلم . وقوله (إلا ما اضطررتم إليه) أى دعتمكم الضرورة إلى أكله بسبب شدة المجاعة ثم قال ﴿وإن كثيراً يضلون بأهوائهم﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو (يضلون) بفتح الياء وكذلك في يونس (ربنا يضلوا) وفي إبراهيم (يضلوا) وفي الحج (ثاني عطفه يضل) وفي لقمان (لهو الحديث يضل) وفي الزمر (أندادا يضل) وقرأ عاصم وحزمة والكسائي جميع ذلك بضم الياء . وقرأ نافع وابن عامر ههنا وفي يونس بفتح الياء ، وفي سائر المواضع بالضم ، فن قرأ بالفتح أشار إلى كونه ضالاً ، ومن قرأ بالضم أشار إلى كونه مضلاً . قال : وهذا أقوى في الذم لأن كل مضل فإنه يجب كونه ضالاً ، وقد يكون ضالاً ولا يكون مضلاً . فالمضل أكثر استحقاقاً للذم من الضال .

﴿المسألة الثانية﴾ المراد من قوله (يضلون) قيل إنه عمرو بن لحي ، فن دونه من المشركين . لأنه أول من غير دين إسماعيل واتخذ البحائر والسوائب وأكل الميتة . وقوله (بغير علم) يريد أن

وَذَرُوا ظَاهِرَ الْأَثْمِ وَبَاطِنَهُ إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْأَثْمَ سَيُجْزَوْنَ بِمَا
كَانُوا يَقْتَرِفُونَ «١٢٠»

عمرو بن لحي أقدم على هذه المذاهب عن الجهالة الصرفة والضلالة المحضة . وقال الزجاج : المراد منه الذين يخللون الميتة وينظرونكم في إحلالها ، ويحتجون عليها بقولهم لما حل ما تذبحونه أتم فبان يحل ما يذبحه الله أولى . وكذلك كل ما يضلون فيه من عبادة الأوثان والطعن في نبوة محمد عليه الصلاة والسلام فأنما يتبعون فيه الهوى والشهوة ، ولا بصيرة عندهم ولا علم .

(المسألة الثالثة) دلت هذه الآية على أن القول في الدين بمجرد التقليد حرام ، لأن القول بالتقليد قول بمحض الهوى والشهوة ، والآية دلت على أن ذلك حرام .

ثم قال تعالى (إن ربك هو أعلم بالمعتدين) والمراد منه أنه هو العالم بما في قلوبهم وضمائرهم من التعدي وطلب نصرة الباطل والسعي في إخفاء الحق ، وإذا كان عالما بأحوالهم وكان قادرا على مجازاتهم فهو تعالى يجازيهم عليها ، والمقصود من هذه الكلمة التهديد والتخويف . والله أعلم ،

قوله تعالى (وذروا ظاهر الأثم وباطنه إن الذين يكسبون الأثم سيجزون بما كانوا يفترون) اعلم أنه تعالى لما بين أنه فصل المحرمات أتبعه بما يوجب تركها بالكلية بقوله (وذروا ظاهر الأثم وباطنه) والمراد من الأثم ما يوجب الأثم ، وذكروا في ظاهر الأثم وباطنه وجهين : الأول : أن (ظاهر الأثم) الاعلان بالزنا (وباطنه) الاستسار به . قال الضحاك : كان أهل الجاهلية يرون الزنا حللا ما كان سرا ، فحرم الله تعالى بهذه الآية السر منه والعلانية . الثاني : أن هذا النهي عام في جميع المحرمات وهو الأصح ، لأن تخصيص اللفظ العام بصورة معينة من غير دليل غير جائز ، ثم قيل المراد ما أعلنته وما أسررتهم ، وقيل : ما عملتم وما نويتهم . وقال ابن الأنباري : يريد وذروا الأثم من جميع جهاته كما تقول : ما أخذت من هذا المال قليلا ولا كثيرا ، تريد ما أخذت منه بوجه من الوجوه ، وقال آخرون : معنى الآية النهي عن الأثم مع بيان أنه لا يخرج من كونه إنما بسبب إخفائه وكتنائه ، ويمكن أن يقال : المراد من قوله (وذروا ظاهر الأثم) النهي عن الاقدام على الأثم ، ثم قال (وباطنه) ليظهر بذلك أن الداعي له إلى ترك ذلك الأثم خوف الله لا خوف الناس . وقال آخرون (ظاهر الأثم) أفعال الجوارح (وباطنه) أفعال القلوب من التكبر والحسد والعجب وإرادة سوء للمسلمين ، ويدخل فيه الاعتقاد والعزم والنظر والظن والتفنى واللوم على الخيرات ، وهذا

وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ
إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ ﴿١٢١﴾

يظهر فساد قول من يقول: إن ما يوجد في القلب لا يتواخذ به إذا لم يقترن به عمل فإنه تعالى نهى عن كل هذه الأقسام بهذه الآية.

ثم قال تعالى ﴿إن الذين يكسبون الأثم سيجزون بما كانوا يفترون﴾ ومعنى الاقتراف قد تقدم ذكره. وظاهر النص يدل على أنه لا بد وأن يعاقب المذنب، إلا أن المسلمين أجمعوا على أنه إذا تاب لم يعاقب، وأصحابنا زادوا شرطاً ثانياً، وهو أنه تعالى قد يعفو عن المذنب فيترك عقابه كما قال الله تعالى (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء).

قوله تعالى ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم وإن أطعموهم إنكم لمشركون﴾

اعلم أنه تعالى لما بين أنه يحل أكل ما ذبح على اسم الله، ذكر بعده تحريم ما لم يذكر عليه اسم الله، ويدخل فيه الميتة، ويدخل فيه ما ذبح على ذكر الأصنام، والمقصود منه إبطال ما ذكره المشركون. وفي الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ نقل عن عطاء أنه قال: كل ما لم يذكر عليه اسم الله من طعام أو شراب، فهو حرام، تمسكاً بعموم هذه الآية. وأما سائر الفقهاء فأنهم أجمعوا على تخصيص هذا العموم بالذبح، ثم اختلفوا فقال مالك: كل ذبح لم يذكر عليه اسم الله فهو حرام، سواء ترك ذلك الذكر عمداً أو نسياناً. وهو قول ابن سيرين وطائفة من المتكلمين. وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى: إن ترك الذكر عمداً حرم، وإن ترك نسياناً حل. وقال الشافعي رحمه الله تعالى: يحل هتوك التسمية سواء ترك عمداً أو خطأ إذا كان الذابح أهلاً للذبح، وقد ذكرنا هذه المسألة على الاستقصاء في تفسير قوله (إلا ما ذكبتن) فلا فائدة في الإعادة، قال الشافعي رحمه الله تعالى: هذا النهى مخصوص بما إذا ذبح على اسم النصب، ويدل عليه وجوه: أحدها: قوله تعالى (وإنه لفسق) وأجمع المسلمون على أنه لا يفسق أكل ذبيحة المسلم الذي ترك التسمية، وثانيها: قوله تعالى (وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم) وهذه المناظرة إنما كانت في مسألة الميتة، روى أن ناساً من المشركين قالوا للمسلمين: ما يقتله الصقر والكلب تأكلونه، وما يقتله الله فلا تأكلونه. وعن ابن عباس أنهم قالوا:

تأكلون ما تقتلونونه ولا تأكلون ما يقتله الله ، فهذه المناظرة مخصوصة بأكل الميتة ، وثالثها : قوله تعالى (وإن أطعموهم إنكم لمشركون) وهذا مخصوص بما ذبح على اسم النصب ، يعنى لو رضيتم بهذه الذبيحة التى ذبحت على اسم إلهية الأوثان ، فقد رضيتم بالهيتها وذلك يوجب الشرك . قال الشافعى رحمه الله تعالى : فأول الآية وإن كان عاما بحسب الصيغة ، إلا أن آخرها لما حصلت فيه هذه القيود الثلاثة علمنا أن المراد من ذلك العموم هو هذا الخصوص ، وبما يؤكد هذا المعنى هو أنه تعالى قال (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق) فقد صار هذا النهى مخصوصا بما إذا كان هذا الأمر فسقا ، ثم طلبنا فى كتاب الله تعالى أنه متى يصير فسقا ؟ فرأينا هذا الفسق مفسرا فى آية أخرى ، وهو قوله (قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقا أهل لغير الله به) فصار الفسق فى هذه الآية مفسرا بما أهل به لغير الله ، وإذا كان كذلك كان قوله (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق) مخصوصا بما أهل به لغير الله .

(والمقام الثانى) أن ترك التمسك بهذه المخصصات ، لكن نقول لم قلتم إنه لم يوجد ذكر الله هنا؟ والدليل عليه ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «ذكر الله مع المسلم سواء قال» أو لم يقل ، ويحمل هذا الذكر على ذكر القلب .

(والمقام الثالث) وهو أن نقول : هب أن هذا الدليل يوجب الحرمة إلا أن سائر الدلائل المذكورة فى هذه المسألة توجب الحل ، ومتى تعارضت وجب أن يكون الراجح هو الحل ، لأن الأصل فى المسائل الحل ، وأيضاً يدل عليه جميع العمومات المقتضية لحل الأكل والانتفاع كقوله تعالى (خلق لكم مافى الأرض جميعاً) وقوله (كلوا واشربوا) ولأنه مستطاب بحسب الحس فوجب أن يحل لقوله تعالى (أحل لكم الطيبات) ولأنه مال لأن الطبع يميل إليه ، فوجب أن لا يحرم لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن إضاعة المال ، فهذا تقرير الكلام فى هذه المسألة ومع ذلك فنقول : الأولى بالمسلم أن يحتز عنه لأن ظاهر هذا النص قوى .

(المسألة الثانية) الضمير فى قوله (وإنه لفسق) إلى ماذا يعود؟ فيه قولان : الأول : أن قوله (لا تأكلوا) يدل على الأكل ، لأن الفعل يدل على المصدر ، فهذا الضمير عائد إلى هذا المصدر . والثانى : كأنه جعل ما لم يذكر اسم الله عليه فى نفسه فسقا ، على سبيل المبالغة .

وأما قوله (وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم) ففيه قولان : الأول : أن المراد من الشياطين ههنا إبليس وجنوده ، وسوسوا إلى أوليائهم من المشركين ليجادلوا محمدا صلى الله

أَوْ مِنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ
مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا
يَعْمَلُونَ ﴿١٢٢﴾

عليه وسلم وأصحابه في أكل الميتة . والثاني : قال عكرمة : وإن الشياطين ، يعني مرادة المجوس ، ليوحون إلى أوليائهم من مشركي قريش ، وذلك لأنه لما نزل تحريم الميتة سمعه المجوس من أهل فارس ، فكتبوا إلى قريش وكانت بينهم مكاتبة ، أن محمدا وأصحابه يزعمون أنهم يتبعون أمر الله ، ثم يزعمون أن ما يذبحونه حلال وما يذبحه الله حرام . فوقع في أنفس ناس من المسلمين من ذلك شيء ، فأنزل الله تعالى هذه الآية .

ثم قال ﴿ وإن أطمعتموه ﴾ يعني في استحلال الميتة (إنكم لمشركون) قال الزجاج : وفيه دليل على أن كل من أحل شيئا مما حرم الله تعالى ، أو حرم شيئا مما أحل الله تعالى فهو مشرك ، وإنما سمي مشركا لأنه أثبت حاكما سوى الله تعالى ، وهذا هو الشرك .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قال السكبي : الآية حجة على أن الإيمان اسم لجميع الطاعات وإن كان معناه في اللغة التصديق . كما جعل تعالى الشرك اسما لكل ما كان مخالفا لله تعالى ، وإن كان في اللغة مختصا بمن يعتقد أن الله شريكا ، بدليل أنه تعالى سمي طاعة المؤمنين للمشركين في إباحة الميتة شركا . ولقائل أن يقول : لم لا يجوز أن يكون المراد من الشرك ههنا اعتقاد أن الله تعالى شريكا في الحكم والتكليف ؟ وبهذا التقدير يرجع معنى هذا الشرك إلى الاعتقاد فقط .

قوله تعالى ﴿ أو من كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها كذلك زين للكافرين ما كانوا يعملون ﴾ في الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أنه تعالى لما ذكر في الآية الأولى أن المشركين يجادلون المؤمنين في دين الله ذكر مثلا يدل على حال المؤمن المهتدي ، وعلى حال الكافر الضال ، فبين أن المؤمن المهتدي بمنزلة من كان ميتا ، فجعل حيا بعد ذلك وأعطى نورا يهتدى به في مصالحه ، وأن الكافر بمنزلة من هو في ظلمات منغمس فيها لا خلاص له منها ، فيكون متحيرا على الدوام . ثم قال تعالى ﴿ كذلك زين للكافرين ما كانوا يعملون ﴾ وعند هذا عادت مسألة الجبر والقدر

فقال أصحابنا: ذلك المزين هو الله تعالى، ودليله ما سبق ذكره من أن الفعل يتوقف على حصول الداعي وحصوله لا بد وأن يكون بخلق الله تعالى، والداعي عبارة عن علم أو اعتقاد أو ظن باشتغال ذلك الفعل على نفع زائد وصلاح راجح، فهذا الداعي لا معنى له إلا هذا التزيين، فإذا كان موجوده هذا الداعي هو الله تعالى كان المزين لا محالة هو الله تعالى، وقالت المعتزلة: ذلك المزين هو الشيطان، وحكوا عن الحسن أنه قال: زينه لهم، والله الشيطان. واعلم أن هذا في غاية الضعف لوجوه: الأول: الدليل القاطع الذي ذكرناه. والثاني: أن هذا المثل المذكور ليميز الله حال المسلم من الكافر فيدخل فيه الشيطان، فإن كان إقدام ذلك الشيطان على ذلك الكفر لشيطان آخر، لزم الذهاب إلى مزين آخر إلى غير النهاية. وإلا فلا بد من مزين آخر سوى الشيطان. الثالث: أنه تعالى صرح بأن ذلك المزين ليس إلا هو فيما قبل هذه الآية وما بعدها. أما قبلها فقوله (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم كذلك زينا لكل أمة عملهم) وأما بعد هذه الآية فقوله (وكذلك جعلنا في كل قرية أكابر مجرميها)

(المسألة الثانية) قوله (أو من كان ميتا فأحييناه) قرأ نافع (ميتا) مشددا، والباقون مخففا قال أهل اللغة: الميت مخففا تخفيف ميت، ومعناها واحد ثقل أو خفف

(المسألة الثالثة) قال أهل المعاني: قد وصف الكفار بأنهم أموات في قوله (أموات غير أحياء، وما يشعرون أيان يبعثون) وأيضا في قوله (لينذر من كان حيا) وفي قوله (إنك لا تسمع الموتى) وفي قوله (وما يستوى الأعمى والبصير وما يستوى الأحياء والأموات) فلما جعل الكفر موتا والكافر ميتا، جعل الهدى حياة والمهتدى حيا، وإنما جعل الكفر موتا لأنه جهل، والجهل يوجب الحيرة والوقفة، فهو كالموت الذي يوجب السكون، وأيضا الميت لا يهتدى إلى شيء. والجاهل كذلك، والهدى علم وبصر، والعلم والبصر سبب لحصول الرشاد والفوز بالنجاة، وقوله (وجعلنا له نورا يمشى به في الناس) عطف على قوله (فأحييناه) فوجب أن يكون هذا النور مغايرا لتلك الحياة والذي يخطر بالبال والعلم عند الله تعالى أن الأرواح البشرية لها أربع مراتب في المعرفة. فأولها: كونها مستعدة لقبول هذه المعارف وذلك الاستعداد الأصلي يختلف في الأرواح، فربما كانت الروح موصوفة باستعداد كامل قوى شريف، وربما كان ذلك الاستعداد قليلا ضعيفا، ويكون صاحبه بليدا ناقصا.

(والمرتبة الثانية) أن يحصل لها العلوم الكلية الأولية، وهي المسماة بالعقل.

(والمرتبة الثالثة) أن يحاول ذلك الانسان تركيب تلك البدييات: ويتوصل بتركيبها إلى

تعرف المجهولات الكسبية ، إلا أن تلك المعارف ربما لا تكون حاضرة بالفعل ، ولكنها تكون بحيث متى شاء صاحبها استرجاعها واستحضارها ، يقدر عليه .

(والمرتبة الرابعة) أن تكون تلك المعارف القدسية والجلال الروحانية حاضرة بالفعل ، ويكون جوهر ذلك الروح مشرقا بتلك المعارف مستضيئا بها مستكملا بظهورها فيه . إذا عرفت هذا فنقول :

(المرتبة الأولى) وهي حصول الاستعداد فقط ، هي المسماة بالموت .

(والمرتبة الثانية) وهي أن تحصل العلوم البديهية الكلية فيه فهي المشار إليها بقوله (فأحيناه)

(والمرتبة الثالثة) وهي تركيب البديهيات حتى يتوصل بتركيباتها إلى تعرف المجهولات النظرية ،

فهى المراد من قوله تعالى (وجعلنا له نورا)

(والمرتبة الرابعة) وهى قوله (يمشى به فى الناس) إشارة إلى كونه مستحضرا لتلك الجلالا

القدسية ناظرا إليها ، وعند هذا تتم درجات سعادات النفس الانسانية ، ويمكن أن يقال أيضا الحياة عبارة عن الاستعداد القائم بجوهر الروح ، والنور عبارة عن إيصال نور الوحي والتنزيل به .

فانه لا بد فى الابصار من أمرين : من سلامة الحاسة ، ومن طلوع الشمس ، فكذلك

البصيرة لا بد فيها من أمرين : من سلامة حاسة العقل ، ومن طلوع نور الوحي والتنزيل . فلهذا

السبب قال المفسرون : المراد بهذا النور ، القرآن . ومنهم من قال : هو نور الدين ، ومنهم من قال :

هو نور الحكمة ، والاقوال بأسرها متقاربة ، والتحقيق ما ذكرناه . وأما مثل الكافر (فهو كمن فى

الظلمات ليس بخارج منها) وفى قوله (ليس بخارج منها) دقيقة عقلية ، وهى أن الشيء إذا دام حصوله

مع الشيء صار كالامر الذاتى والصفة اللازمة له . فاذا دام كون الكافر فى ظلمات الجهل والاخلاق

الذميمة صارت تلك الظلمات كالصفة الذاتية اللازمة له يعسر إزالتها عنه ، نعوذ بالله من هذه الحالة .

وأىضا الواقف فى الظلمات يبقى متحيرا لا يهتدى إلى وجه صلاحه فيستولى عليه الخوف والفرع .

والعجز والوقوف .

(المسألة الرابعة) اختلفوا فى أن هذين المثليين المذكورين هل هما مخصوصان بانسانين معينين

أو عامان فى كل مؤمن وكافر . فيه قولان : الأول : أنه خاص بانسانين على التعيين ، ثم فيه وجوه :

الأول : قال ابن عباس : إن أبا جهل روى النبي صلى الله عليه وسلم بفرث وحمزة يومئذ لم يؤمن ،

فأخبر حمزة بذلك عند قدمه من صيد له والقوس بيده ، فعمد إلى أبى جهل وتوخاه بالقوس ،

وجعل يضرب رأسه ، فقال له أبو جهل : أما ترى ما جاء به ؟ سقه عقولنا ، وسب آلهتنا ، فقال

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكْبَرَ جُرْمِيهَا لِيَمْكُرُوا فِيهَا وَمَا يَمْكُرُونَ إِلَّا
بِأَنْفُسِهِمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴿١٢٣﴾

حزمة : أتم أسفه الناس ، تعبدون الحجارة من دون الله ، أشهد أن لا إله الا الله وحده لا شريك له
وأن محمدا عبده ورسوله ، فنزلت هذه الآية .

(والرواية الثانية) قال مقاتل : نزلت هذه الآية في النبي صلى الله عليه وسلم وأبي جهل وذلك
أنه قال : زاحنا بنو عبد مناف في الشرف ، حتى اذا صرنا كفرسى رهان ، قالوا منا نبى يوحى إليه .
والله لا تؤمن به ، إلا أن يأتينا وحى كما يأتيه فنزلت هذه الآية .

(والرواية الثالثة) قال عكرمة والكلبي : نزلت في عمار بن ياسر وأبي جهل .

(والرواية الرابعة) قال الضحاك : نزلت في عمر بن الخطاب وأبي جهل .

(والقول الثاني) إن هذه الآية عامة في حق جميع المؤمنين والكافرين ، وهذا هو الحق ، لأن
المعنى إذا كان حاصلًا في الكل ، كان التخصيص محض التحكم ، وأيضا قد ذكرنا أن هذه السورة
نزلت دفعة واحدة ، فالقول بأن سبب نزول هذه الآية المعينة ، كذا وكذا مشكل ، إلا إذا قيل
إن النبي صلى الله عليه وسلم قال إن مراد الله تعالى من هذه الآية العامة ، فلان بعينه .

(المسألة الخامسة) هذه الآية من أقوى الدلائل أيضا على أن الكفر والايمان من الله
تعالى ، لأن قوله (فأحيناه) وقوله (وجعلنا له نورا يمشى به في الناس) قد بينا أنه كناية عن المعرفة
والهدى ، وذلك يدل على أن كل هذه الامور إنما تحصل من الله تعالى وبأذنه ، والدلائل العقلية
ساعدت على صحته ، وهو دليل الداعي على ما لخصناه ، وأيضا أن عقلا لا يختار الجهل والكفر لنفسه ،
فن المحال أن يختار الانسان جعل نفسه جاهلا كافرا ، فلما قصد تحصيل الايمان والمعرفة ، ولم
يحصل ذلك ، وإنما حصل ضده وهو الكفر والجهل ، علمنا أن ذلك حصل بايجاد غيره .

فان قالوا إنما اختاره لاعتقاده في ذلك الجهل أنه علم

قلنا : فحاصل هذا الكلام أنه إنما اختار هذا الجهل لسابقة جهل آخر ، فان كان الكلام في
ذلك الجهل السابق كما في المسبوق لزم الذهاب إلى غير النهاية ، وإلا فوجب الانتهاء إلى جهل يحصل
فيه لا بايجاد وتكوينه ، وهو المطلوب .

قوله تعالى «وكذلك جعلنا في كل قرية أكبر مجرميها ليمكروا فيها وما يمكرون إلا بأنفسهم
وما يشعرون» فيه مسائل :

(المسألة الأولى) «الكاف» في قوله (وكذلك) يوجب التشبيه، وفيه قولان: الأول: وإنما جعلنا في مكة صناديدها ليمكروا فيها، كذلك جعلنا في كل قرية أكبر مجرميها. الثاني: أنه معطوف على ما قبله، أي كما زينا للكافرين أعمالهم، كذلك جعلنا.

(المسألة الثانية) الأ أكبر جمع الأ أكبر الذي هو اسم، والآية على التقديم والتأخير تقديره: جعلنا مجرميها أكبر. ولا يجوز أن يكون الأ أكبر مضافة، فإنه لا يتم المعنى، ويحتاج إلى إضمار المفعول الثاني للجعل، لأنك إذا قلت: جعلت زيدا، وسكت، لم يفد الكلام حتى تقول رئيساً أو ذليلاً أو ما أشبه ذلك، لاقتضاء الجعل مفعولين، ولأنك إذا أضفت الأ أكبر، فقد أضفت الصفة إلى الموصوف، وذلك لا يجوز عند البصريين.

(المسألة الثالثة) صار تقدير الآية: جعلنا في كل قرية مجرميها أكبر ليمكروا فيها، وذلك يقتضى أنه تعالى إنما جعلهم بهذه الصفة، لأنه أراد منهم أن يمكروا بالناس، فهذا أيضا يدل على أن الخير والشر بارادة الله تعالى.

أجاب الجبائي عنه: بأن حمل هذه اللام على لام العاقبة. وذكر غيره أنه تعالى لما لم يمنعهم عن المكر صار شبيها بما إذا أراد ذلك، فجاء الكلام على سبيل التشبيه، وهذا السؤال مع جوابه قد تكرر مرارا خارجة عن الحد والحصر.

(المسألة الرابعة) قال الزجاج: إنما جعل المجرمين أكبر، لأنهم لأجل رياستهم أقدر على الغدر والمكر وترويح الأباطيل على الناس من غيرهم، ولأن كثرة المال وقوة الجاه تحمل الانسان على المبالغة في حفظهما، وذلك الحفظ لا يتم إلا بجميع الاخلاق الذميمة من الغدر والمكر، والكذب، والغيبة، والنميمة، والأيمان الكاذبة، ولو لم يكن للمال والجاه عيب سوى أن الله تعالى حكم بأنه إنما وصف بهذه الصفات الذميمة من كان له مال وجاه، لكنفى ذلك دليلا على خساسة المال والجاه.

ثم قال تعالى (وما يمكرون إلا بأنفسهم وما يشعرون) والمراد منه ما ذكره الله تعالى في آية أخرى، وهى قوله (ولا يحيق المكر السوء إلا بأهله) وقد ذكرنا حقيقة ذلك في أول سورة البقرة في تفسير قوله تعالى (الله يستهزى بهم) قالت المعتزلة: لاشك أن قوله (وما يمكرون إلا بأنفسهم وما يشعرون) مذكور في معرض التهديد والزجر، فلو كان ما قبل هذه الآية يدل على أنه تعالى أراد منهم أن يمكروا بالناس، فكيف يليق بالرحيم الكريم الحكيم الخليم أن يريد منهم المكر، ويخلق فيهم المكر، ثم يهدمهم عليه ويعاقبهم أشد العقاب عليه؟ واعلم أن معارضة هذا الكلام

وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى تَأْتِيَ مَثَلَ مَا أُوتِيَ رَسُولُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ
 حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ سَيُصِيبُ الَّذِينَ أَجْرَمُوا صَغَارٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعَذَابٌ شَدِيدٌ
 بِمَا كَانُوا يَمْكُرُونَ ﴿١٣٤﴾

بالوجوه المشهورة قد ذكرناها مرارا .

قوله تعالى ﴿ وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى تَأْتِيَ مَثَلَ مَا أُوتِيَ رَسُولُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ سَيُصِيبُ الَّذِينَ أَجْرَمُوا صَغَارٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا كَانُوا يَمْكُرُونَ ﴾ اعلم أنه تعالى حكى عن مكر هؤلاء الكفار وحسدهم أنهم متى ظهرت لهم معجزة قاهرة تدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم . قالوا : لن نؤمن حتى يحصل لنا مثل هذا المنصب من عند الله ، وهذا يدل على نهاية حسدهم ، وأنهم إنما بقوا مصرين على الكفر لا لطلب الحجة والدلائل ، بل لنهاية الحسد . قال المفسرون : قال الوليد بن المغيرة . والله لو كانت النبوة حقاً لكنت أنا أحق بها من محمد ، فإني أكثر منه مالا وولدا ، فنزلت هذه الآية . وقال الضحاك : أراد كل واحد منهم أن يخص بالوحي والرسالة ، كما أخبر الله تعالى عنهم في قوله (بل يريد كل امرئ منهم أن يؤتى صحفاً منشرة) فظاهر الآية التي نحن في تفسيرها يدل على ذلك أيضاً لأنه تعالى قال (وإذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى تؤتى مثل ما أوتى رسول الله) وهذا يدل على أن جماعة منهم كانوا يقولون هذا الكلام . وأيضاً فسا قبل هذه الآية يدل على ذلك أيضاً ، وهو قوله (وكذلك جعلنا في كل قرية أكبر مجرميها ليذكروا فيها) ثم ذكر عقيب تلك الآية أنهم قالوا (لن نؤمن حتى تؤتى مثل ما أوتى رسول الله) وظاهره يدل على أن المكسر المذكور في الآية الأولى هو هذا الكلام الخبيث .

وأما قوله تعالى ﴿ لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى تَأْتِيَ مَثَلَ مَا أُوتِيَ رَسُولُ اللَّهِ ﴾ ففيه قولان :

﴿ القول الأول ﴾ وهو المشهور ، أراد القوم أن تحصل لهم النبوة والرسالة ، كما حصلت لمحمد عليه الصلاة والسلام ، وأن يكونوا متبوعين لاتباعين ، ومخدومين لاخادمين .

﴿ والقول الثاني ﴾ وهو قول الحسن ، ومنقول عن ابن عباس : أن المعنى ، وإذا جاءتهم آية من القرآن تأمرهم باتباع النبي . قالوا (لن نؤمن حتى تؤتى مثل ما أوتى رسول الله) وهو قول مشركي العرب (لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً) إلى قوله (حتى تنزل علينا كتاباً نقرؤه)

من الله إلى أبي جهل ، وإلى فلان وفلان كتابا على حدة ، وعلى هذا التقدير : فالقوم ما طلبوا النبوة ، وإنما طلبوا أن تأتيهم آيات قاهرة ومعجزات ظاهرة مثل معجزات الأنبياء المتقدمين كي تدل على صحة نبوة محمد عليه الصلاة والسلام . قال المحققون : والقول الأول أقوى وأولى ، لأن قوله (الله أعلم حيث يجعل رسالته) لا يليق إلا بالقول الأول ، ولمن ينصر القول الثاني أن يقول : إنهم لما اقترحوا تلك الآيات القاهرة ، فلو أجابهم الله اليها وأظهر تلك المعجزات على وفق التماسهم ، لكانوا قد قربوا من منصب الرسالة ، وحينئذ يصلح أن يكون قوله (الله أعلم حيث يجعل رسالته) جوابا على هذا الكلام .

وأما قوله (الله أعلم حيث يجعل رسالته) فالمعنى أن الرسالة موضعا مخصوصا لا يصلح وضعها إلا فيه ، فمن كان مخصوصا موصوفا بتلك الصفات التي لأجلها يصلح وضع الرسالة فيه كان رسولا وإلا فلا ، والعالم بتلك الصفات ليس إلا الله تعالى .

واعلم أن الناس اختلفوا في هذه المسألة ، فقال بعضهم : النفوس والأرواح متساوية في تمام الماهية ، فحصول النبوة والرسالة لبعضها دون البعض تشريف من الله واحسان وتفصيل . وقال آخرون : بل النفوس البشرية مختلفة بجواهرها وماهياتها ، فبعضها خيرة طاهرة من علائق الجسمانيات مشرقة بالأنوار الإلهية مستعيلة منورة . وبعضها خسيسة كدرة محبة للجسمانيات ، فالنفس مالم تكن من القسم الأول ، لم تصلح لقبول الوحي والرسالة . ثم إن القسم الأول يقع الاختلاف فيه بالزيادة والنقصان والقوة والضعف إلى مراتب لانهاية لها ، فلا جرم كانت مراتب الرسل مختلفة ، فمنهم من حصلت له المعجزات القوية والتبع القليل ، ومنهم من حصلت له معجزة واحدة أو اثنتان وحصل له تبع عظيم ، ومنهم من كان الرفق غالبا عليه ، ومنهم من كان التشديد غالبا عليه ، وهذا النوع من البحث فيه استقصاء ، ولا يليق ذكره بهذا الموضع وقوله تعالى (الله أعلم حيث يجعل رسالته) فيه تنبيه على دققة أخرى . وهي : أن أقل ما لا بد منه في حصول النبوة والرسالة البراءة عن المسكر والغدر ، والغل والحسد . وقوله (لن يؤمن حتى تؤتى مثل ما أوتى رسل الله) عين المسكر والغدر والحسد ، فكيف يعقل حصول النبوة والرسالة مع هذه الصفات ؟ ثم بين تعالى أنهم لكونهم موصوفين بهذه الصفات الذميمة سيصيبهم صغار عند الله وعذاب شديد وتقريره ان الثواب لا يتم إلا بأمرين ، التعظيم والمنفعة ، والعقاب أيضا إنما يتم بأمرين : الإهانة والضرر . والله تعالى توعدهم بمجموع هذين الأمرين ، في هذه الآية ، أما الإهانة فقوله (سيصيبهم صغار عند الله وعذاب شديد) وإنما قدم ذكر الصغار على ذكر الضرر ، لأن القوم إنما توردوا عن طاعة

فَمَنْ يُرِدُ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ
صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَمَّا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ
لَا يُؤْمِنُونَ «١٢٥»

محمد عليه الصلاة والسلام طلبا للعرز والكرامة ، فالله تعالى بين أنه يقابلهم بضد مطلوبهم ، فأول ما يوصل إليهم إنما يوصل الصغار والذل والهوان ، وفي قوله (صغار عند الله) وجوه : الأول : أن يكون المراد أن هذا الصغار إنما يحصل في الآخرة ، حيث لا حاكم ينفذ حكمه سواه . والثاني : أنهم يصيبهم صغار بحكم الله وإيجابه في دار الدنيا ، فلما كان ذلك الصغار هذا حاله ، جاز أن يضاف إلى عند الله . الثالث . أن يكون المراد (سيصيب الذين أجزموا صغار) ثم استأنف . وقال (عند الله) أي معد لهم ذلك ، والمقصود منه التأكيد ، الرابع : أن يكون المراد صغار من عند الله ، وعلى هذا التقدير : فلا بد من إضمار كلمة «من» وأما بيان الضرر والعذاب ، فهو قوله (وعذاب شديد) فحصل بهذا الكلام أنه تعالى أعد لهم الحزى العظيم والعذاب الشديد ، ثم بين أن ذلك إنما يصيبهم لأجل مكرهم وكنههم وحسدكم .

قوله تعالى ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد في السماء كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون﴾
في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) تمسك أصحابنا بهذه الآية في بيان أن الضلال والهداية من الله تعالى .
واعلم أن هذه الآية كما أن لفظها يدل على قولنا ، «لفظها أيضا يدل على الدليل القاطع العقلي الذي في هذه المسألة ، ويانه أن العبد قادر على الإيمان وقادر على الكفر ، وقدرته بالنسبة إلى هذين الأمرين حاصلة على السوية ، فيمتنع صدور الإيمان عنه بدلا من الكفر أو الكفر بدلا من الإيمان ، إلا إذا حصل في القلب داعية إليه ، وقد بينا ذلك مرارا كثيرة في هذا الكتاب ، وتلك الداعية لا معنى لها إلا علمه أو اعتقاده أو ظنه بكون ذلك الفعل مشتملا على مصلحة زائدة ومنفعة راجحة ، فانه إذا حصل هذا المعنى في القلب دعاه ذلك إلى فعل ذلك الشيء ، وإن حصل في القلب علم أو اعتقاد أو ظن بكون ذلك الفعل مشتملا على ضرر زائد ومفسدة راجحة دعاه ذلك إلى

تركه ، وبيننا بالدليل أن حصول هذه الدواعي لا بد وأن يكون من الله تعالى، وان مجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل.

إذا ثبت هذا فقول : يستحيل أن يصدر الايمان عن العبد إلا إذا خلق الله في قلبه اعتقاد أن الايمان راجح المنفعة زائد المصلحة ، وإذا حصل في القلب هذا الاعتقاد مال القلب ، وحصل في النفس رغبة شديدة في تحصيله ، وهذا هو انشراح الصدر للايمان . فأما إذا حصل في القلب اعتقاد أن الايمان بمحمد مثلا سبب مفسدة عظيمة في الدين والدنيا ، ويوجب المضار الكثيرة، فعند هذا يترتب على حصول هذا الاعتقاد نفرة شديدة عن الايمان بمحمد عليه الصلاة والسلام ، وهذا هو المراد من أنه تعالى يجعل صدره ضيقا حرجا ، فصار تقدير الآية : أن من أراد الله تعالى منه الايمان قوى دواعيه إلى الايمان ، ومن أراد الله منه الكفر قوى صوارفه عن الايمان ، وقوى دواعيه إلى الكفر . ولما ثبت بالدليل العقلي أن الأمر كذلك ، ثبت أن لفظ القرآن مشتمل على هذه الدلائل العقلية ، وإذا انطبق قاطع البرهان على صريح لفظ القرآن ، فليس وراءه بيان ولا برهان . قالت المعتزلة : لنا في هذه الآية مقامان :

(المقام الأول) بيان أنه لا دلالة في هذه الآية على قولكم .

(المقام الثاني) مقام التأويل المطابق لمذهبنا وقولنا .

أما المقام الأول : فتقريره من وجوه :

(الوجه الأول) أن هذه الآية ليس فيها أنه تعالى أضل قوما أو يضلهم ، لأنه ليس فيها أكثر من أنه متى أراد أن يهدي إنسانا فعل به كيت وكيت ، وإذا أراد إضلاله فعل به كيت وكيت ، وليس في الآية أنه تعالى يريد ذلك أولا يريد . والدليل عليه أنه تعالى قال (لو أردنا أن نتخذها لو لا اتخذناه من لدنا إن كنا فاعلين) فيبين تعالى أنه يفعل اللهم لو أراد ، ولا خلاف أنه تعالى لا يريد ذلك ولا يفعل .

(الوجه الثاني) أنه تعالى لم يقل : ومن يرد أن يضله عن الاسلام ، بل قال (ومن يرد أن يضله)

فلم قلتم أن المراد ؟ ومن يرد أن يضله عن الايمان .

(الوجه الثالث) أنه تعالى بين في آخر الآية أنه إنما يفعل هذا الفعل بهذا الكافر جزاء على

كفره ، وأنه ليس ذلك على سبيل الابتداء ، فقال (كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون)

(الوجه الرابع) أن قوله (ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا) فهذا يشعر بأن جعل

الصدر ضيقا حرجا يتقدم حصوله على حصول الضلالة ، وأن لحصول ذلك المتقدم أثرا في حصول

الضلال وذلك باطل بالاجماع . أما عندنا : فلا نقول به . وأما عندكم : فلأن مقتضى حصول الجهل والضلال هو أن الله تعالى يخلفه فيه لقدرته . فثبت بهذه الوجوه الأربعة أن هذه الآية لا تدل على قولكم .
 ﴿أما المقام الثاني﴾ وهو أن تفسير هذه الآية على وجه يليق بقولنا ، فتقريره من وجوه :
 الأول : وهو الذي اختاره الجبائي ، ونصره القاضي ، فنقول : تقدير الآية : ومن يرد الله أن يهديه يوم القيامة الى طريق الجنة ، يشرح صدره للإسلام حتى يثبت عليه ، ولا يزول عنه ، وتفسير هذا الشرح هو أنه تعالى يفعل به ألطافاً تدعوه الى البقاء على الايمان والثبيت عليه ، وفي هذا النوع ألطاف لا يمكن فعلها بالؤمن ، إلا بعد أن يصير مؤمناً ، وهي بعد أن يصير الرجل مؤمناً يدعوه إلى البقاء على الايمان والثبيت عليه وإليه الإشارة بقوله تعالى (ومن يؤمن بالله يهد قلبه) وبقوله (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبيلاً) فإذا آمن عبد وأراد الله ثباته حينئذ يشرح صدره ، أى يفعل به اللطاف التي تقتضى ثباته على الايمان ودوامه عليه . فاما إذا كفر وعاند ، وأراد الله تعالى أن يضله عن طريق الجنة ، فعند ذلك يلقى في صدره الضيق والحرج . ثم سأل الجبائي نفسه وقال : كيف يصح ذلك ونجد الكفار طيبي النفوس لا غم لهم البتة ولا حزن ؟

وأجاب عنه : بأنه تعالى لم يخبر بأنه يفعل بهم ذلك في كل وقت فلا يمتنع كونهم في بعض الأوقات طيبي القلوب . وسأل القاضي نفسه على هذا الجواب سؤالاً آخر فقال : فيجب أن تقطعوا في كل كافر بأنه يجد من نفسه ذلك الضيق والحرج في بعض الأوقات .

وأجاب عنه بأن قال : وكذلك نقول ودفع ذلك لا يمكن خصوصاً عند ورود أدلة الله تعالى وعند ظهور نصرة الله للمؤمنين ، وعند ظهور الذلة والصغار فيهم ، هذا غاية تقرير هذا الجواب .
 ﴿والوجه الثاني﴾ في التأويل قالوا لم لا يجوز أن يقال : المراد من يرد الله أن يهديه الى الجنة يشرح صدره للإسلام ؟ أى يشرح صدره للإسلام في ذلك الوقت الذي يهديه فيه الى الجنة ، لأنه لما رأى أن بسبب الايمان وجد هذه الدرجة العالية . والمرة الشريفة يزداد رغبة في الايمان ، ويحصل في قلبه مزيد انشراح وميل إليه ، ومن يرد أن يضله يوم القيامة عن طريق الجنة ، ففي ذلك الوقت يضيق صدره ، ويحرج صدره بسبب الحزن الشديد الذي ناله عند الحرمان من الجنة والدخول في النار . قالوا : فهذا وجه قريب واللفظ محتمل له ، فوجب حمل اللفظ عليه .

﴿والوجه الثالث﴾ في التأويل أن يقال : حصل في الكلام تقديم وتأخير ، فيكون المعنى من شرح صدر نفسه بالايمان فقد أراد الله أن يهديه أى يخصه باللطاف الداعية إلى الثبات على الايمان ، أو يهديه بمعنى أنه يهديه إلى طريق الجنة ، ومن جعل صدره ضيقاً حرجاً عن الايمان ؛

فقد أراد الله أن يضله عن طريق الجنة ، أو يضله بمعنى أنه يحرمه عن الاطراف الداعية إلى الثبات على الايمان ، فهذا هو مجموع كلامهم في هذا الباب .

والجواب عما قالوه أولاً : من أن الله تعالى لم يقل في هذه الآية أنه يضله ، بل المذكور فيه أنه لو أراد أن يضله لفعل كذا وكذا .

فنقول : قوله تعالى في آخر الآية (كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون) تصريح بأنه يفعل بهم ذلك الاضلال لأن حرف «الكاف» في قوله (كذلك) يفيد التشبيه ، والتقدير : وكما جعلنا ذلك الضيق والحرج في صدره ، فكذلك نجعل الرجس على قلوب الذين لا يؤمنون .
والجواب عما قالوه ثانياً وهو قوله : ومن يرد الله أن يضله عن الدين .

فنقول : إن قوله في آخر الآية (كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون) تصريح بأن المراد من قوله (ومن يرد أن يضله) هو أنه يضله عن الدين .

والجواب عما قالوه ثالثاً : من أن قوله (كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون) يدل على أنه تعالى إنما يلقى ذلك الضيق والحرج في صدورهم جزاء على كفرهم .

فنقول : لانسم أن المراد ذلك ، بل المراد كذلك يجعل الله الرجس على قلوب الذين قضى عليهم بأنهم لا يؤمنون ، وإذا حملنا هذه الآية على هذا الوجه ، سقط ما ذكره .

والجواب عما قالوه رابعاً : من أن ظاهر الآية يقتضى أن يكون ضيق الصدر وحرجه شيئاً متقدماً على الضلال وموجباً له .

فنقول : الأمر كذلك ، لأنه تعالى إذا خلق في قلبه اعتقاداً بأن الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم يوجب الذم في الدنيا والعقوبة في الآخرة ، فهذا الاعتقاد يوجب إعراض النفس ونفور القلب عن قبول ذلك الايمان ويحصل في ذلك القلب نفرة ونبوة عن قبول ذلك الايمان وهذه الحالة شبيهة بالضيق الشديد ، لأن الطريق إذا كان ضيقاً لم يقدر الداخل على أن يدخل فيه ، فكذلك القلب إذا حصل فيه هذا الاعتقاد امتنع دخول الايمان فيه ، فلأجل حصول هذه المشابهة من هذا الوجه ، أطلق لفظ الضيق والحرج عليه ، فقد سقط هذا الكلام .

(وأما الوجه الأول) من التأويلات الثلاثة التي ذكروها .

فالجواب عنه : أن حاصل ذلك الكلام يرجع إلى تفصيل الضيق والحرج باستيلاء الغم والحزن على قلب الكافر ، وهذا بعيد ، لأنه تعالى ميز الكافر عن المؤمن بهذا الضيق والحرج . فلو

كان المراد منه حصول الغم والحزن في قلب الكافر ، لوجب أن يكون ما يحصل في قلب الكافر من الغموم والهموم والأحزان أزيد مما يحصل في قلب المؤمن زيادة يعرفها كل أحد ، ومعلوم أنه ليس الأمر كذلك ، بل الأمر في حزن الكافر والمؤمن على السوية ، بل الحزن والبلاء في حق المؤمن أكثر . قال تعالى (ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفاً من فضة) وقال عليه السلام «خص البلاء بالأنبياء ثم بالاولياء ثم الأمثل فالأمثل»

(وأما الوجه الثاني) من التأويلات الثلاثة فهو أيضاً مدفوع ، لأنه يرجع حاصله إلى إيضاح الواضحات لأن كل أحد يعلم بالضرورة أن كل من هداه الله تعالى إلى الجنة بسبب الإيمان فإنه يفرح بسبب تلك الهداية وينشرح صدره للإيمان مزيد انشراح في ذلك الوقت . وكذلك القول في قوله (ومن يرد أن يضله) المراد من يضله عن طريق الجنة فإنه يضيق قلبه في ذلك الوقت فإن حصول هذا المعنى معلوم بالضرورة ، فحمل الآية عليه لإخراج لهذه الآية من الفائدة .

(وأما الوجه الثالث) من الوجوه الثلاثة ، فهو يقتضى تفكيك نظم الآية ، وذلك لأن الآية تقتضى أن يحصل انشراح الصدر من قبل الله أولاً ، ثم يترتب عليه حصول الهداية والإيمان ، وأتم عكستم القضية فقلتم العبد يجعل نفسه أولاً منشراح الصدر ، ثم إن الله تعالى بعد ذلك يهديه بمعنى أنه يخصه بمزيد اللطاف الداعية له إلى الثبات على الإيمان ، والدلائل اللفظية إنما يمكن التمسك بها إذا أبقينا ما فيها من التركيبات والترتيبات فأما إذا أبطلناها وأزلناها لم يمكن التمسك بشيء منها أصلاً ، وفتح هذا الباب يوجب أن لا يمكن التمسك بشيء من الآيات ، وإنه طعن في القرآن وإخراج له عن كونه حجة ، فهذا هو الكلام الفصل في هذه السؤالات ، ثم إننا نختم الكلام في هذه المسألة بهذه الخاتمة القاهرة ، وهي أننا بينا أن فعل الإيمان يتوقف على أن يحصل في القلب داعية جازمة إلى فعل الإيمان وفاعل تلك الداعية هو الله تعالى ، وكذلك القول في جانب الكفر ولفظ الآية منطبق على هذا المعنى ، لأن تقدير الآية فمن يرد الله أن يهديه قويم في قلبه ما يدعو إلى الإيمان ومن يرد أن يضله ألقى في قلبه ما يصرفه عن الإيمان ويدعوه إلى الكفر ، وقد ثبت بالبرهان العقلي ان الأمر يجب أن يكون كذلك ، وعلى هذا التقدير : فجميع ما ذكرتموه من السؤالات ساقط ، والله تعالى أعلم بالصواب .

(المسألة الثالثة) في تفسير ألفاظ الآية ، أما شرح الصدر ففي تفسيره وجهان :

(الوجه الأول) قال الليث : يقال شرح الله صدره فانشراح أى وسع صدره لقبول ذلك الأمر فتوسع . وأقول : إن الليث فسر شرح الصدر بتوسيع الصدر ، ولا شك أنه ليس المراد منه أن

يوسع صدره على سبيل الحقيقة ، لأنه لا شبهة أن ذلك محال ، بل لا بد من تفسير توسيع الصدر فنقول : تحقيقه ما ذكرناه فيما تقدم ولا بأس باعادته. فنقول إذا اعتقد الانسان في عمل من الأعمال أن نفعه زائد وخيره راجح مال طبعه اليه ، وقويت رغبته في حصوله وحصل في القلب استعداد شديد لتحصيله ، فتسمى هذه الحالة بسعة النفس ، وإذا اعتقد في عمل من الأعمال أن شره زائد وضرره راجح عظمت النفرة عنه وحصل في الطبع نفرة ونبوة عن قبوله ، ومعلوم أن الطريق إذا كان ضيقا لم يتمكن الداخل من الدخول فيه ، وإذا كان واسعا قدر الداخل على الدخول فيه فإذا حصل اعتقاد أن الأمر الفلاني زائد النفع والخير وحصل الميل اليه ، فقد حصل ذلك الميل في ذلك القلب ، فقيل : اتسع صدره وإذا حصل اعتقاد أنه زائد الضرر والمفسدة لم يحصل في القلب ميل إليه فقيل إنه ضيق فقد صار الصدر شديدا بالطريق الضيق الذي لا يمكن الدخول فيه ، فهذا تحقيق الكلام في سعة الصدر وضيقه .

(والوجه الثاني) في تفسير الشرح يقال : شرح فلان أمره إذا أظهره وأوضحه وشرح المسألة إذا كانت مشكلة فيها .

واعلم أن لفظ الشرح غير مختص بالجانب الحق ، لأنه وارد في الاسلام في قوله (أفمن شرح الله صدره للاسلام) وفي الكفر في قوله (ولكن من شرح بالكفر صدرا) قال المفسرون : لما نزلت هذه الآية سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم وقيل له : كيف يشرح الله صدره ؟ فقال عليه السلام «يقذف فيه نورا حتى ينفسح وينشرح» فقيل له وهل لذلك من أمارة يعرف بها ؟ فقال عليه السلام «الانابة إلى دار الخلود والتجافي عن دار الغرور والاستعداد للموت قبل نزول الموت» وأقول هذا الحديث من أدل الدلائل على صحة ما ذكرناه في تفسير شرح الله الصدر ، وتقديره أن الانسان إذا تصور أن الاشتغال بعمل الآخرة زائد النفع والخير ، وأن الاشتغال بعمل الدنيا زائد الضرر والشر ، فإذا حصل الجزم بذلك إما بالبرهان أو بالتجربة أو التقليد لابد وأن يترتب على حصول هذا الاعتقاد حصول الرغبة في الآخرة ، وهو المراد من الانابة إلى دار الخلود والنفرة عن دار الدنيا ، وهو المراد من التجافي عن دار الغرور ، وأما الاستعداد للموت قبل نزول الموت فهو مشتمل على الأمرين، أعنى النفرة عن الدنيا والرغبة في الآخرة .

إذا عرفت هذا فنقول : الداعي إلى الفعل لابد وأن يحصل قبل حصول الفعل ، وشرح الصدر للايمان عبارة عن حصول الداعي إلى الايمان ، فلهذا المعنى أشعر ظاهر هذه الآية بأن شرح الصدر متقدم على حصول الاسلام ، وكذا القول في جانب الكفر .
أما قوله (ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا) ففيه مباحث :

(البحث الأول) قرأ ابن كثير (ضيقاً) سا كنة الياء وكذا في كل القرآن ، والباقون مشددة الياء مكسورة ، فيحتمل أن يكون المشدد والمخفف بمعنى واحد . كسيد وسيد ، وهين وهين ولين ولين ، وميت وميت ، وقرأ نافع وأبو بكر عن عاصم (حرجاً) بكسر الراء ، والباقون بفتحها قال الفراء : وهو في كسره ونصبه بمنزلة الوجل والوجل ، والقرد والقرد ، والذنف والذنف . قال الزجاج : الحرج في اللغة أضيقت الضيق ومعناه : أنه ضيق جدا ، فمن قال : أنه رجل حرج الصدر بفتح الراء فعناه : ذو حرج في صدره ، ومن قال : حرج جعله فاعلا ، وكذلك رجل ذنف ذو ذنف ، وذنف نعت .

(البحث الثاني) قال بعضهم : الحرج . بكسر الراء الضيق ، والحرج بالفتح جمع حرجة ، وهو الموضوع الكثير الاشجار الذي لاتناله الراحية . وحكى الواحدى في هذا الباب حكيتين : إحداهما : روى عن عبيد بن عمير عن ابن عباس أنه قرأ هذه الآية وقال : هل ههنا أحد من بنى بكر . قال رجل : نعم . قال : ما الحرجة فيكم . قال : الوادى الكثير الشجر المشتبك الذى لا طريق فيه . فقال ابن عباس . كذلك قلب الكافر . والثانية : روى الواحدى عن أبى الصلت الثقفى قال : قرأ عمر بن الخطاب رضى الله عنه هذه الآية ، ثم قال : اثنتونى برجل من كنانة جعلوه راعيا فاتوا به ، فقال له عمر : يا قتي ما الحرجة فيكم . قال : الحرجة فينا الشجرة تحديق بها الاشجار فلا يصل اليها راعية ولا وحشية . فقال عمر : كذلك قلب الكافر لا يصل اليه شيء من الخير .

أما قوله تعالى (كأتما يصعد في السماء) ففيه بحثان :

(البحث الأول) قرأ ابن كثير (يصعد) سا كنة الصاد وقرأ أبو بكر عن عاصم (يصاعد) بالالف وتشديد الصاد بمعنى يتصاعد ، والباقون (يصعد) بتشديد الصاد والعين بغير ألف ، أما قراءة ابن كثير (يصعد) فهي من الصعود ، والمعنى : أنه في نفوره عن الاسلام وثقله عليه بمنزلة من تكلف الصعود إلى السماء ، فكأن ذلك التكليف ثقيل على القلب ، فكذلك الايمان ثقيل على قلب الكافر وأما قراءة أبى بكر (يصاعد) فهو مثل يتصاعد . وأما قراءة الباقيين (يصعد) فهي بمعنى يتصعد ، فادغمت التاء في الصاد ومعنى يتصعد يتكلف ما يتقل عليه .

(البحث الثاني) في كيفية هذا التشبيه وجهان : الاول : كأن الانسان إذا كلف الصعود إلى السماء تقل ذلك التكليف عليه ، وعظم وصعب عليه ، وقويت نفرتة عنه ، فكذلك الكافر يتقل عليه الايمان وتعظم نفرتة عنه . والثانى : أن يكون التقدير أن قلبه ينبو عن الاسلام ويتباعد عن قبول الايمان ، فشبّه ذلك البعد بعدمن يصعد من الأرض إلى السماء .

أما قوله ﴿كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون﴾ فقيه بحنان
 ﴿البحث الأول﴾ الكاف في قوله (كذلك) يفيد التشبيه بشيء، وفيه وجهان: الأول:
 التقدير أن يجعل الله الرجس عليهم يجعله ضيق الصدر في قلوبهم. والثاني: قال الزجاج التقدير:
 مثل ما قصصنا عليك، يجعل الله الرجس.

﴿البحث الثاني﴾ اختلفوا في تفسير (الرجس) فقال ابن عباس: هو الشيطان يسلمه الله عليهم
 وقال مجاهد (الرجس) مالا خير فيه. وقال عطاء (الرجس) العذاب. وقال الزجاج (الرجس)
 اللعنة في الدنيا والعذاب في الآخرة

ولنختم تفسير هذه الآية بما روى عن محمد بن كعب القرظي أنه قال تذاكرنا في أمر القدرية
 عند ابن عمر. فقال: لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا. منهم نبينا صلى الله عليه وسلم، فإذا كان يوم
 القيامة نادى مناد، وقد جمع الناس بحيث يسمع الكل أين خصماء الله. فتقوم القدرية وقد أورد
 للقاضي هذا الحديث في تفسيره. وقال: هذا الحديث من أقوى ما يدل على أن القدرية هم الذين
 ينسبون أفعال العباد إلى الله تعالى قضاء وقدرًا وخلقًا، لأن الذين يقولون هذا القول، هم خصماء
 الله، لأنهم يقولون لله أي ذنب لنا حتى تعاقبنا، وأنت الذي خلقته فينا وأرادته منا، وقضيته
 علينا، ولم تخلقنا إلا له، وما يسرت لنا غيره، فهؤلاء لا بد وأن يكونوا خصماء الله بسبب هذه
 الحجة أما الذين قالوا: إن الله مكن وأزاح العلة، وإنما أتى العبد من قبل نفسه، فكلامه موافق
 لما يعامل به من انزال العقوبة، فلا يكونون خصماء الله، بل يكونون منقادين لله هذا كلام القاضي
 وهو عجيب جدا وذلك لأنه يقال له يبعد منك أنك ما عرفت من مذاهب خصوصك أنه ليس للعبد
 على الله حجة ولا استحقاق بوجه من الوجوه، وأن كل ما يفعله الرب في العبد فهو حكمة وصواب،
 وليس للعبد على الرب اعتراض ولا مناظرة، فكيف يصير الإنسان الذي هذا دينه واعتقاده
 خصما لله تعالى. أما الذين يكونون خصماء لله فهم المعتزلة وتقريره من وجوه: الأول: أنه يدعى
 عليه وجوب الثواب والعوض، ويقول: لو لم تعطني ذلك لخرجت عن الإلهية وصرت معزولا
 عن الربوبية وصرت من جملة السفهاء، فهذا الذي مذهبه واعتقاده ذلك هو الخصم لله تعالى.
 والثاني: أن من واظب على الكفر سبعين سنة، ثم انه في آخر زمن حياته قال: لا إله إلا الله
 محمد رسول الله عن القلب، ثم مات، ثم إن رب العالمين أعطاه النعم الفائقة والدرجات الزائدة ألف
 ألف سنة، ثم أراد أن يقطع تلك النعم عنه لحظة واحدة، فذلك العبد يقول: أيها الإله إياك، ثم
 إياك أن تترك ذلك لحظة واحدة، فانك إن تركته لحظة واحدة صرت معزولا عن الإلهية

والحاصل : أن إقدام ذلك العبد على ذلك الايمان لحظة واحدة أوجب على الاله إيصال تلك النعم مدة لا آخرها ، ولا طريق له البتة إلى الخلاص عن هذه العهدة ، فهذا هو الخصومة . أما من يقول إنه لاحق لاحد من الملائكة والأنبياء على الله تعالى . وكل ما يوصل اليهم من الثواب فهو تفضل وإحسان من الله تعالى ، فهذا لا يكون خصما .

(والوجه الثالث) في تقرير هذه الخصومة ما حكى أن الشيخ أبا الحسن الأشعري لما فارق مجلس أستاذه أبي علي الجبائي وترك مذهبه وكثر اعتراضه على أقاويله عظمت الوحشة بينهما فانفق أن يوما من الأيام عقد الجبائي مجلس التذكير وحضر عنده عالم من الناس ، وذهب الشيخ أبو الحسن إلى ذلك المجلس ، وجلس في بعض الجوانب محتفيا عن الجبائي ، وقال لبعض من حضر هناك من العجائز إني أعلمك مسألة فاذكريها لهذا الشيخ قولي له كان لي ثلاثة من البنين واحد كان في غاية الدين والزهد ، والثاني كان في غاية الكفر والفسق ، والثالث كان صديا لم يبلغ ، فأتوا على هذه الصفات فأخبرني أيها الشيخ عن أحوالهم . فقال الجبائي : أما الزاهد ، ففي درجات الجنة ، وأما الكافر ، ففي درجات النار ، وأما الصبي ، فمن أهل السلامة . قال قولي له : لو أن الصبي أراد أن يذهب إلى تلك الدرجات العالية التي حصل فيها أخوه الزاهد هل يمكن منه . فقال الجبائي : لا لأن الله يقول له إنما وصل إلى تلك الدرجات العالية بسبب أنه أتعب نفسه في العلم والعمل ، وأنت فليس معك ذلك فقال أبو الحسن : قولي له لو أن الصبي حيثئذ يقول : يارب العالمين ليس الذنبي ، لأنك أمتي قبل البلوغ ولو أمهلتني فرمما زدت على أخي الزاهد في الزهد والدين . فقال الجبائي : يقول الله له علمت أنك لو عشت لطغيت وكفرت وكنت تستوجب النار ، فقبل أن تصل إلى تلك الحالة راعيت مصلحتك وأمتك حتى تنجو من العقاب . فقال أبو الحسن : قولي له لو أن الأخ الكافر الفاسق رفع رأسه من الدرك الأسفل من النار ، فقال : يارب العالمين ، وبأحكام الحاكمين ، وبأرحم الراحمين ، كما علمت من ذلك الأخ الصغير أنه لو بلغ كفر علمت مني ذلك ، فلم راعيت مصلحته ومارعيت مصلحتي ؟ قال الراوي : فلما وصل الكلام إلى هذا الموضع انقطع الجبائي . فلما نظر رأي أبا الحسن ، فعلم أن هذه المسألة منه ، لامن العجز ، ثم إن أبا الحسين البصري جاء بعد أربعة أدوار أو أكثر من بعد الجبائي فأراد أن يجيب عن هذا السؤال ، فقال : نحن لانرضى في حق هؤلاء الاخوة الثلاثة بهذا الجواب الذي ذكرتم ، بل لنا ههنا جوابان آخران سوى ما ذكرتم ، ثم قال : وهو مبنى على مسألة اختلف شيوخنا فيها ، وهي أنه هل يجب على الله أن يكلف العبد أم لا ؟ فقال البصريون : التكليف محض التفضل والاحسان ، وهو غير واجب على الله تعالى . وقال البغداديون : إنه واجب

على الله تعالى . قال : فان فرعنا على قول البصريين ، فله تعالى أن يقول لذلك الصبي إني طولت عمر الأخ الزاهد ، وكلفته على سبيل التفضل ولم يلزم من كوني متفضلاً على أخيك الزاهد بهذا الفضل أن أكون متفضلاً عليك بمثله . وأما إن فرعنا على قول البغداديين . فالجواب أن يقال : إن إطالة عمر أخيك وتوجيه التكليف عليه كان إحساناً في حقه ، ولم يلزم منه عود مفسدة إلى الغير فلا جرم . فقلته وأما إطالة عمرك وتوجيه التكليف عليك كان يلزم منه عود مفسدة إلى غيرك ، فلهذا السبب ما فعلت ذلك في حقتك فظهر الفرق . هذا تلخيص كلام أبي الحسين البصري سعيأ منه في تخلص شيخه المتقدم عن سؤال الأشعري ، بل سعيأ منه في تخلص إله عن سؤال العبد ، وأقول قبل الخوض في الجواب عن كلام أبي الحسين : صحة هذه المناظرة الدقيقة بين العبد وبين الله ، إنما لزمت على قول المعتزلة . وأما على قول أصحابنا رحمهم الله فلا مناظرة البتة بين العبد وبين الرب ، وليس للعبد أن يقول لربه ، لم فعلت كذا ؟ أو ما فعلت كذا . فثبت أن خصماء الله هم المعتزلة ، لأهل السنة ، وذلك يقوى غرضنا ويحصل مقصودنا ، ثم نقول :

أما الجواب الأول : وهو أن إطالة العمر وتوجيه التكليف تفضل ، فيجوز أن يخص به بعضاً دون بعض . فنقول : هذا الكلام مدفوع ، لأنه تعالى لما أوصل التفضل إلى أحدهما ، فالامتناع من إيصاله إلى الثاني قبيح من الله تعالى ، لأن الإيصال إلى هذا الثاني ، ليس فعلاً شاقاً على الله تعالى ، ولا يوجب دخول نقصان في ملكه بوجه من الوجوه ، وهذا الثاني يحتاج إلى ذلك التفضل ومثل هذا الامتناع قبيح في الشاهد . ألا ترى أن من منع غيره من النظر في مرآته المنصوبة على الجدار لعامة الناس قبح ذلك منه ، لأنه منع من النفع من غير اندفاع ضرر إليه ، ولا وصول نفع إليه فان كان حكم العقل بالتحسين والتقبيح مقبولاً ، فليكن مقبولاً ههنا ، وإن لم يكن مقبولاً لم يكن مقبولاً البتة في شيء . من المواضع ، وتبطل كلية مذهبكم . فثبت أن هذا الجواب فاسد .

وأما الجواب الثاني : فهو أيضاً فاسد ، وذلك لأن قولنا تكليفه يتضمن مفسدة ليس معناه أن هذا التكليف يوجب لذاته حصول تلك المفسدة ، وإلا لزم أن تحصل هذه المفسدة أبداً في حق الكل وأنه باطل ، بل معناه : أن الله تعالى علم أنه إذا كلف هذا الشخص ، فان إنساناً آخر يختار من قبل نفسه فعلاً قبيحاً ، فان اقتضى هذا القدر أن يترك الله تكليفه ، فكذلك قد علم من ذلك الكافر أنه إذا كلفه فانه يختار الكفر عند ذلك التكليف ، فوجب أن يترك تكليفه ، وذلك يوجب قبح تكليف من علم الله من حاله أنه يكفر ، وإن لم يجب ههنا لم يجب هنالك ، وأما القول بأنه يجب عليه تعالى ترك التكليف إذا علم أن غيره يختار فعلاً قبيحاً عند ذلك التكليف ، ولا يجب عليه تركه

وَهَذَا صِرَاطُ رَبِّكَ مُسْتَقِيماً قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَذَّكُرُونَ ﴿١٢٦﴾

إذا علم تعالى أن ذلك الشخص يختار القبيح عند ذلك التكليف ، فهذا محض التحكم . فثبت أن الجواب الذي استخرجه أبو الحسين باطيف فكره ، ودقيق نظره بعد أربعة أدوار ضعيف ، وظهر أن خصماء الله هم المعتزلة ، لا أصحابنا ، والله أعلم .

قوله تعالى ﴿وهذا صراط ربك مستقيماً قد فصلنا الآيات لقوم يذكرون﴾

في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (وهذا) إشارة إلى المذكور تقدم ذكره . وفيه قولان : الأول : وهو الأقوى عندى أنه إشارة إلى ما ذكره وقرره في الآية المتقدمة وهو أن الفعل يتوقف على الداعي وحصول تلك الداعية من الله تعالى ، فوجب كون الفعل من الله تعالى ، وذلك يوجب التوحيد المحض وهو كونه تعالى مبدئاً لجميع الكائنات والممكنات ، وإنما سماه صراطاً لأن العلم به يؤدي إلى العلم بالتوحيد الحق ، وإنما وصفه بكونه مستقيماً لأن قول المعتزلة غير مستقيم ، وذلك لأن رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر إما أن يتوقف على المرجح أو لا يتوقف ، فإن توقف على المرجح لزم أن يقال الفعل لا يصدر عن القادر إلا عند انضمام الداعي إليه ، وحينئذ يتم قولنا . ويكون الكل بقضاء الله وقدره ويبطل قول المعتزلة ، وإما أن لا يتوقف رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر على مرجح ووجب أن يحصل هذا الاستغناء في كل الممكنات والمحدثات ، وحينئذ يلزم نفي الصنع والصانع وإبطال القول بالفعل والفاعل والتأثير والمؤثر . فأما القول بأن هذا الرجحان يحتاج إلى المؤثر في بعض الصور دون البعض كما يقوله هؤلاء المعتزلة فهو معوج غير مستقيم ، وإنما المستقيم هو الحكم بثبوت الحاجة على الإطلاق ، وذلك يوجب عين مذهبنا . فهذا القول هو المختار عندى في تفسير هذه الآية .

﴿القول الثاني﴾ أن قوله (وهذا صراط ربك مستقيماً) إشارة إلى كل ما سبق ذكره في كل القرآن قال ابن عباس : يريد هذا الذي أنت عليه يا محمد دين ربك مستقيماً وقال ابن مسعود يعنى القرآن . والقول الأول أولى . لأن عود الإشارة إلى أقرب المذكورات أولى .

وإذا ثبت هذا فنقول : لما أمر الله تعالى بمتابعة ما في الآية المتقدمة ووجب أن تكون من المحكمات لا من المتشابهات لأنه تعالى إذا ذكر شيئاً وبالغ في الأمر بالنسك به والرجوع إليه والتعويل عليه ووجب أن يكون من المحكمات . فثبت أن الآية المتقدمة من المحكمات وأنه يجب إجراؤها

لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَهُوَ وَلِيُّهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ «١٢٧»

على ظاهرها ويحرم التصرف فيها بالتأويل .

(المسألة الثانية) قال الواحدي : اتصّب مستقيماً على الحال ، والعامل فيه معنى «هذا» وذلك لأن «ذا» يتضمن معنى الإشارة ، كقولك : هذا زيد قائماً معناه أشير إليه في حال قيامه ، وإذا كان العامل في الحال معنى الفعل لا الفعل ، لم يجوز تقديم الحال عليه لاجتزاء قائماً هذا زيد ، ويجوز ضاحكاً جاء زيد .

أما قوله (فقد فصلنا الآيات لقوم يذكرون)

فنقول : أما تفصيل الآيات فعناه ذكرها فصلاً فصلاً بحيث لا يختلط واحد منها بالآخر ، والله تعالى قد بين صحة القول بالقضاء والقدر في آيات كثيرة من هذه السورة متوالية متعاقبة ، بطرق كثيرة ووجوه مختلفة . وأما قوله (لقوم يذكرون) فالذي أظنه والعلم عند الله أنه تعالى إنما جعل مقطع هذه الآية هذه اللفظة لأنه تقرر في عقل كل واحد أن أحد طرفي الممكن لا يترجح على الآخر إلا المرجح ، فكأنه تعالى يقول للمعتزلي : أيها المعتزلي تذكر ما تقرر في عقلك أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر ، إلا المرجح ، حتى تزول الشبهة عن قلبك بالكلية في مسألة القضاء والقدر .

قوله تعالى ﴿لهم دار السلام عند ربهم وهو وليهم بما كانوا يعملون﴾

اعلم أنه تعالى لما بين عظيم نعمه في الصراط المستقيم وبين أنه تعالى معد مهيب لمن يكون من المذكورين بين الفائدة الشريفة التي تحصل من التمسك بذلك الصراط المستقيم ، فقال (لهم دار السلام عند ربهم) وفي هذه الآية تشريفات .

(النوع الأول) قوله (لهم دار السلام) وهذا يوجب الحصر ، فعناه : لهم دار السلام لا غيرهم ، وفي قوله (دار السلام) قولان :

(القول الأول) أن السلام من أسماء الله تعالى ، فدار السلام هي الدار المضافة إلى الله تعالى ، كما قيل للكعبة - بيت الله تعالى - وللخليفة - عبدالله -

(والقول الثاني) أن السلام صفة الدار ، ثم فيه وجهان : الأول : المعنى دار السلامة ، والعرب تلحق هذه الهمزة في كثير من المصادر وتحذفها يقولون ضلال وضلالة ، وسفاه وسفاهة ، ولذا ولدادة ، ورضاع ورضاعة . الثاني : أن السلام جمع السلامة ، وإنما سميت الجنة بهذا الاسم لأن

أنواع السلامة حاصلة فيها بأسرها .

إذا عرفت هذين القولين : فالقائلون بالقول الأول قالوا به لأنه أولى ، لأن إضافة الدار إلى الله تعالى نهاية في تشریفها وتعظيمها وإكبار قدرها ، فكان ذكر هذه الإضافة مبالغة في تعظيم الأمر والقائلون بالقول الثاني رجحوا قولهم من وجهين : الأول : أن وصف الدار بكونها دار السلامة أدخل في الترغيب من إضافة الدار إلى الله تعالى ، والثاني : أن وصف الله تعالى بأنه السلام في الأصل مجاز ، وإنما وصف بذلك لأنه تعالى ذو السلام ، فإذا أمكن حمل الكلام على حقيقته كان أولى .

(النوع الثاني) من الفوائد المذكورة في هذه الآية قوله (عند ربهم) وفي تفسيره وجوه :
 (الوجه الأول) المراد أنه معد عنده تعالى كما تكون الحقوق معدة مهيأة حاضرة ، ونظيره قوله تعالى (جزاؤهم عند ربهم) وذلك نهاية في بيان وصولهم إليها ، وكرههم على نعمة من ذلك .
 (الوجه الثاني) وهو الأقرب إلى التحقيق أن قوله (عند ربهم) يشعر بأن ذلك الأمر المدخر موصوف بالقرب من الله تعالى ، وهذا القرب لا يكون بالمكان والجهة ، فوجب كونه بالشرف والعلو والرتبة ، وذلك يدل على أن ذلك الشيء بلغ في الكمال والرفعة إلى حيث لا يعرف كنهه إلا الله تعالى ، ونظيره قوله تعالى (فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين)

(الوجه الثالث) أنه قال في صفة الملائكة (ومن عنده لا يستكبرون) وقال في صفة المؤمنين في الدنيا - أنا عند المنكسرة قلوبهم لأجلى - وقال أيضا - أنا عند ظن عبدي بي - وقال في صفتهم يوم القيامة (في مقعد صدق عند مليك مقتدر) وقال في دارهم (لهم دار السلام عند ربهم) وقال في ثوابهم (جزاؤهم عند ربهم) وذلك يدل على أن حصول كمال صفة العبودية بواسطة صفة العندية .

(النوع الثالث) من التشریفات المذكورة في هذه الآية قوله (وهو وليهم) والولى معناه القريب ، فقوله (عند ربهم) يدل على قربهم من الله تعالى ، وقوله (وهو وليهم) يدل على قرب الله منهم ، ولا نرى في العقل درجة للعباد أعلى من هذه الدرجة ، وأيضا فقوله (وهو وليهم) يفيد الحصر ، أي لا ولى لهم إلا هو ، وكيف وهذا التشریف إنما حصل على التوحيد المذكور في قوله (فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا) فهو لاء الأقسام قد عرفوا من هذه الآية أن المدبر والمقدر ليس إلا هو ، وأن النافع والضار ليس إلا هو ، وأن المسعد والمشقى ليس إلا هو ، وأنه لا مبدئ للكائنات والممكنات إلا هو ، فلما عرفوا هذا انقطعوا عن كل ما سواه ، فما كان رجوعهم إلا إليه ، وما كان توكلهم إلا عليه ، وما كان أنسهم إلا به .

وَيَوْمَ يُحْشَرُهُمْ جَمِيعًا يَامَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْثَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ وَقَالَ
أُولِيَاؤُهُمْ مِنَ الْإِنْسِ رَبَّنَا اسْتَمِعْ بَعْضُنَا يَبْعُضُ وَبَلَّغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَلْتَ لَنَا قَالَ
النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ «١٢٨»

وما كان خضوعهم إلا له ، فلما صاروا بالكلية ، لاجرم قال تعالى (وهو وليهم) وهذا إخبار بأنه
تعالى متكفل بجميع مصالحهم في الدين والدنيا ، ويدخل فيها الحفظ والحراسة والمعونة والنصرة
وإيصال الخيرات ودفع الآفات والبلبات .

ثم قال تعالى ﴿بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ وإنما ذكر ذلك لثلاثا ينقطع المرء عن العمل ، فان العمل
لا بد منه ، وتحقيق القول فيه : أن بين النفس والبدن تعلقا شديدا ، فكما أن الهيات النفسانية قد
تنزل من النفس إلى البدن ، مثل ما إذا تصور أمرا مغضبا ظهر الأثر عليه في البدن ، فيسخن البدن
ويحمر ، فكذلك الهيات البدنية قد تصعد من البدن إلى النفس ، فاذا واظب الانسان على أعمال
البر والخير ظهرت الآثار المناسبة لها في جوهر النفس ، وذلك يدل على أن السالك لا بد له من
العمل ، وأنه لا سبيل له إلى تركه البتة .

قوله تعالى ﴿ويوم يحشرهم جميعا يامعشر الجن قد استكثرتم من الانس وقال أولياؤهم من
الانس ربنا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا أجلنا الذي أجلت لنا قال النار مثواكم خالدين فيها إلا
ما شاء الله إن ربك حكيم عليم﴾

اعلم أنه تعالى لما بين حال من يتمسك بالصراط المستقيم ، بين بعده حال من يكون بالضد من
ذلك لتكون قصة أهل الجنة مردفة بقصة أهل النار ، وليكون الوعيد مذكورا بعد الوعد ،
وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ (ويوم يحشرهم) منصوب بمحذوف ، أي واذكرو يوم نحشرهم ، أو يوم نحشرهم
قلنا يامعشر الجن ، أو يوم نحشرهم وقلنا يامعشر الجن ، كان مالا يوصف لفظاعته .

﴿المسألة الثانية﴾ الضمير في قوله (ويوم يحشرهم) إلى ماذا يعود؟ فيه قولان : الأول : يعود
إلى المعلوم ، لا إلى المذكور ، وهو الثقلان ، وجميع المكلفين الذين علم أن الله يبعثهم . والثاني : أنه
عائد إلى الشياطين الذين تقدم ذكرهم في قوله (وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن
يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا)

﴿المسألة الثالثة﴾ في الآية محذوف والتقدير: يوم نحشرهم جميعا فنقول: يا معشر الجن، فيكون هذا القائل هو الله تعالى، كما أنه الحاشر لجميعهم، وهذا القول منه تعالى بعد الحشر لا يكون إلا تبيكنا وبياناً لجهة أنهم وإن تمردوا في الدنيا فينتهي حالهم في الآخرة إلى الاستسلام والالتقياد والاعتراف بالجرم. وقال الزجاج: التقدير فيقال لهم يا معشر الجن، لأنه بعد أن يتكلم الله تعالى بنفسه مع الكفار، بدليل قوله تعالى في صفة الكفار (ولا يكلمهم الله يوم القيامة)

أما قوله تعالى ﴿قد استكثرتم من الانس﴾ فنقول: هذا لا بد فيه من التأويل. لأن الجن لا يقدر على الاستكثار من نفس الانس، لأن القادر على الجسم وعلى الأحياء والفعل ليس إلا الله تعالى، فوجب أن يكون المراد قد استكثرتم من الدعاء إلى الضلال مع مصادقة القبول. أما قوله ﴿وقال أولياؤهم من الانس﴾ فالأقرب أن فيه حذفاً، فكما قال للجن تبيكنا، فكذلك قال للانس توييخا. لأنه حصل من الجن الدعاء، ومن الانس القبول، والمشاركة حاصلة بين الفريقين، فلما بكت تعالى كلا الفريقين حكى ههنا جواب الانس، وهو قولهم: ربنا استمتع بعضنا ببعض فوصفوا أنفسهم بالتوفر على منافع الدنيا، والاستمتاع بلذاتها إلى أن بلغوا هذا المبلغ الذي عنده أيقنوا بسوء عاقبتهم. ثم ههنا قولان: الأول: أن قولهم استمتع بعضنا ببعض، المراد منه أنه استمتع الجن بالانس والانس بالجن، وعلى هذا القول ففي المراد بذلك الاستمتاع قولان:

﴿القول الأول﴾ أن معنى هذا الاستمتاع هو أن الرجل كان إذا سافر فأسمى بأرض قعر وخاف على نفسه قال: أعوذ بسيد هذا الوادي من سفهاء قومه، فبييت آمناً في نفسه، فهذا استمتاع الانس بالجن، وأما استمتاع الجن بالانس فهو أن الانسى إذا عاذ بالجنى، كان ذلك تعظيماً منهم للجن، وذلك الجنى يقول: قد سدت الجن والانس، لأن الانسى قد اعترف له بأنه يقدر أن يدفع عنه، وهذا قول الحسن. وعكرمة والكلبي وابن جريج واحتجوا على صحته بقوله تعالى (وأنه كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن)

﴿والوجه الثاني﴾ في تفسير هذا الاستمتاع أن الانس كانوا يطيعون الجن ويتقادون لحكمهم فصار الجن كالرؤساء، والانس كالاتباع والخدم المطيعين المتقادين الذين لا يخالفون رئيسهم ويخدمهم في قليل ولا كثير، ولا شك أن هذا الرئيس قد انتفع بهذا الخادم، فهذا استمتاع الجن بالانس. وأما استمتاع الانس بالجن، فهو أن الجن كانوا يدلونهم على أنواع الشهوات واللذات والطيبات ويسهلون تلك الأمور عليهم، وهذا القول اختيار الزجاج. قال: وهذا أولى من الوجه المتقدم، والدليل عليه قوله تعالى ﴿قد استكثرتم من الانس﴾ ومن كان يقول من الانس أعوذ بسيد هذا الوادي، قليل.

﴿والقول الثاني﴾ أن قوله تعالى (ربنا استمع بعضنا ببعض) هو كلام الانس خاصة ، لأن استمتاع الجن بالانس وبالعكس أمر قليل نادر لا يكاد يظهر . أما استمتاع بعض الانس ببعض ، فهو أمر ظاهر . فوجب حمل الكلام عليه ، وأيضا قوله تعالى (وقال أولياؤهم من الانس ربنا استمع بعضنا ببعض) كلام الانس الذين هم أولياء الجن ، فوجب أن يكون المراد من استمتاع بعضهم ببعض استمتاع بعض أولئك القوم ببعض

ثم قال تعالى حكاية عنهم ﴿وبلغنا أجلنا الذى أجلت لنا﴾ فالمعنى : أن ذلك الاستمتاع كان حاصلًا إلى أجل معين ووقت محدود ، ثم جاءت الحية والحسرة والندامة من حيث لا تنفع ، واختلفوا في أن ذلك الأجل أى الأوقات ؟ فقال بعضهم : هو وقت الموت . وقال آخرون : هو وقت التخلية والتسكين . وقال قوم : المراد وقت المحاسبة فى القيامة ، والذين قالوا بالقول الأول قالوا انه يدل على أن كل من مات من مقتول وغيره فانه يموت بأجله ، لانهم أقرؤا أنا بلغنا أجلنا الذى أجلت لنا ، وفيهم المقتول وغير المقتول

ثم قال تعالى ﴿قال النارمواكم﴾ المثوى : المقام والمقر والمصير ، ثم لا يبعد أن يكون للانسان مقام ومقر ثم يموت ويتخلص بالموت عن ذلك المثوى ، فيبين تعالى أن ذلك المقام والمثوى مخلد مؤبد وهو قوله (خالدن فيها)

ثم قال تعالى ﴿إلا ما شاء الله﴾ وفيه وجوه : الأول : أن المراد منه استثناء أوقات المحاسبة ، لأن فى تلك الأحوال ليسوا بخالدن فى النار : الثانى : المراد ، الأوقات التى ينقلون فيها من عذاب النار إلى عذاب الزمهرير . وروى أنهم يدخلون وأديا فيه برد شديد فهم يطلبون الرد من ذلك البرد إلى حر الجحيم . الثالث : قال ابن عباس : استثنى الله تعالى قوما سبق فى علمه أنهم يسلمون ويصدقون النبى صلى الله عليه وسلم . وعلى هذا القول يجب أن تكون «ما» بمعنى «من» قال الزجاج : والقول الأول أولى . لأن معنى الاستثناء انما هو من يوم القيامة ، لأن قوله (ويوم يحشرهم جميعا) هو يوم القيامة .

ثم قال تعالى (خالدن فيها) منذ يعيشون (إلا ما شاء الله) من مقدار حشرهم من قبورهم ومقدار مدتهم فى محاسبتهم . الرابع : قال أبو مسلم : هذا الاستثناء غير راجع إلى الخلود ، وإنما هو راجع إلى الأجل المؤجل لهم ، فكأنهم قالوا : وبلغنا الأجل الذى أجلت لنا ، أى الذى سميت لنا إلا من أهلكه قبل الأجل المسمى . كقوله تعالى (ألم يروا كم أهلكنا قبلهم من قرن) وكما فعل فى قوم نوح وعاد وثمود بمن أهلكه الله تعالى قبل الأجل الذى لو آمنوا ، لبقوا إلى الوصول إليه فلخص الكلام

وَكَذَلِكَ نُوَلِّي بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿١٩٣﴾

أن يقولوا : استمتع بعضنا ببعض ، وبلغنا ما سميت لنا من الأجل إلا من شئت أن تحتزمته فاخترته قبل ذلك بكفره وضلاله .

واعلم أن هذا الوجه وان كان محتملاً إلا أنه ترك لظاهر ترتيب ألفاظ هذه الآية . ولما أمكن إجراء الآية على ظاهرها فلا حاجة إلى هذا التكلف .

ثم قال ﴿إن ربك حكيم عليم﴾ أى فيما يفعله من ثواب وعقاب وسائر وجوه المجازاة ، وكأنه تعالى يقول : إنما حكمت لهؤلاء الكفار بعذاب الأبد لعلهم يستحقون ذلك . والله أعلم .
 ﴿المسألة الرابعة﴾ قال أبو علي الفارسي : قوله (النار مثواكم) المثوى اسم للمصدر دون المكان لأن قوله (خالدين فيها) حال واسم الموضع لا يعمل عمل الفعل فقوله (النار مثواكم) معناه : النار أهل أن تقيموا فيها خالدين .

قوله تعالى ﴿وكذلك نولي بعض الظالمين بعضاً بما كانوا يكسبون﴾ فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى الآية فوائد :

﴿الفائدة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى لما حكى عن الجن والإنس أن بعضهم يتولى بعضاً بين أن ذلك إنما يحصل بتقديره وقضائه ، فقال (وكذلك نولي بعض الظالمين بعضاً) والدليل على أن الأمر كذلك . أن القدرة سالحة للطرفين أعنى العداوة والصداقة ، فلولا حصول الداعية الى الصداقة لما حصلت الصداقة ، وتلك الداعية لا تحصل إلا بخلق الله تعالى قطعاً للتسلسل . فثبت بهذا البرهان أنه تعالى هو الذى يولى بعض الظالمين بعضاً . وبهذا التقرير تصير هذه الآية دليلاً لنا فى مسألة الجبر والقدر .

﴿الفائدة الثانية﴾ أنه تعالى لما بين فى أهل الجنة أن لهم دار السلام ، بين أنه تعالى وليهم بمعنى الحفظ والحراسة والمعونة والنصرة ، فكذلك لما بين حال أهل النار ذكر أن مقرهم ومثواهم النار ، ثم بين أن أوليائهم من يشبههم فى الظلم والحزى والنكال وهذه مناسبة حسنة لطيفة .

﴿الفائدة الثالثة﴾ كاف التشبيه فى قوله (وكذلك نولي) تقتضى شيئاً تقدم ذكره ، والتقدير : كأنه قال كما أنزلت بالجن والإنس الذين تقدم ذكرهم العذاب الأليم الدائم الذى لا مخلص منه (كذلك نولي بعض الظالمين بعضاً)

﴿الفائدة الرابعة﴾ (وكذلك نولي بعض الظالمين بعضاً) لأن الجنسية علة الضم ، فالأرواح

يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي
وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَىٰ أَنفُسِنَا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا
وَشَهِدُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ ﴿١٣٠﴾

الحيثة تنضم إلى ما يشاكلها في الخبث ، وكذا القول في الارواح الطاهرة ، فكل أحد يهتم بشأن من يشاكله في النصرة والمعونة والتقوية . والله أعلم .

(المسألة الثانية) الآية تدل على أن الرعية متى كانوا ظالمين ، فالله تعالى يسلط عليهم ظلما مثلهم فان أرادوا أن يتخلصوا من ذلك الأمير الظالم فليتركوا الظلم . وأيضا الآية تدل على أنه لا بد في الخلق من أمير وحاكم ، لأنه تعالى إذا كان لا يخلى أهل الظلم من أمير ظالم ، فإن لا يخلى أهل الصلاح من أمير يحملهم على زيادة الصلاح كان أولى . قال على رضى الله عنه : لا يصلح للناس إلا أمير عادل أو جائر ، فأنكروا قوله (أو جائر) فقال : نعم يؤمن السليل ، ويمكن من إقامة الصلوات ، وحج البيت . وروى أن أباذر سأل الرسول صلى الله عليه وسلم الامارة ، فقال له : «إنك ضعيف وإنها أمانة وهي في القيامة خزي وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى الذى عليه فيها» وعن مالك بن دينار : جاء في بعض كتب الله تعالى - أنا الله مالك الملوك قلوب الملوك ونواصيها بيدى فمن أطاعنى جعلتهم عليه رحمة ومن عصانى جعلتهم عليه نقمة لا تشغلوا أنفسكم بسب الملوك لكن توبوا إلى أعظفهم عليكم -

(أما قوله بما كانوا يكسبون) فالمعنى نولى بعض الظالمين بعضا بسبب كون ذلك البعض مكتسبا للظلم ، والمراد منه ما بينا أن الجنسية علة للضم .

قوله تعالى (يامعشر الجن والانس ألم يأتكم رسل منكم يقصون عليكم آياتى وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا شهدنا على أنفسنا وغرتهم الحياة الدنيا وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين) اعلم أن هذه الآية من بقية ما يذكره الله تعالى في توبيخ الكفار يوم القيامة ، وبين تعالى أنه لا يكون لهم إلى الجحود سبيل ، فيشهدون على أنفسهم بأنهم كانوا كافرين ، وإنهم لم يعذبوا إلا بالحجة . وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قال أهل اللغة : المعشر . كل جماعة أمرهم واحد ، ويحصل بينهم معاشرة

ومخالطة ، والجمع : المعاشر . وقوله (رسل منكم) اختلفوا هل كان من الجن رسول أم لا ؟ فقال الضحاك : أرسل من الجن رسل كالانس وتلا هذه الآية وتلا قوله (وإن من أمة إلا خلا قبها نذير) ويمكن أن يحتاج الضحاك بوجه آخر وهو قوله تعالى (ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا) قال المفسرون : السبب فيه أن استئناس الانسان بالانسان أكمل من استئناسه بالملك ، فوجب في حكمة الله تعالى أن يجعل رسول الانس من الانس ليكمل هذا الاستئناس .

إذا ثبت هذا المعنى ، فهذا السبب حاصل في الجن ، فوجب أن يكون رسول الجن من الجن . (والقول الثاني) وهو قول الآ كثرين : أنه ما كان من الجن رسول البتة ، وإنما كان الرسل من الأنس . وما رأيت في تقرير هذا القول حجة الا ادعاء الاجماع ، وهو بعيد لأنه كيف يتعقد الاجماع مع حصول الاختلاف ، ويمكن أن يستدل فيه بقوله تعالى (ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين) وأجمعوا على أن المراد بهذا الاصطفاء إنما هو النبوة ، فوجب كون النبوة مخصوصة بهؤلاء القوم فقط ، فاما تمسك الضحاك بظاهر هذه الآية . فالكلام عليه من وجوه : الاول : أنه تعالى قال (يا معشر الجن والانس ألم يأتكم رسل منكم) فهذا يقتضى أن رسل الجن والانس تكون بعضا من أبعاض هذا المجموع ، وإذا كان الرسل من الانس كان الرسل بعضا من أبعاض ذلك المجموع ، فكان هذا القدر كافيا في حمل اللفظ على ظاهره ، فلم يلزم من ظاهر هذه الآية إثبات رسول من الجن . الثاني : لا يبعد أن يقال : إن الرسل كانوا من الأنس إلا أنه تعالى كان يلقي الداعية في قلوب قوم من الجن حتى يسمعون كلام الرسل ويأتوا قومهم من الجن ويخبرونهم بما سمعوه من الرسل وينذرونهم به ، كما قال تعالى (وإذ صرفنا إليك نفرا من الجن) فأولئك الجن كانوا رسل الرسل ، فكانوا رسلا لله تعالى ، والدليل عليه : أنه تعالى سمى رسل عيسى رسل نفسه . فقال (إذ أرسلنا إليهم اثنين) وتحقيق القول فيه أنه تعالى إنما بكت الكفار بهذه الآية لأنه تعالى أزال العذر وأزاح العلة ، بسبب أنه أرسل الرسل إلى الكل مبشرين ومنذرين ، فاذا وصلت البشارة والنذارة إلى الكل بهذا الطريق ، فقد حصل ما هو المقصود من ازالة العذر وإزالة العلة ، فكان المقصود حاصلًا .

(الوجه الثالث) في الجواب قال الواحدى : قوله تعالى (رسل منكم) أراد من أحدكم وهو الأنس وهو كقوله (يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان) أى من أحدهما وهو الملح الذى ليس بعذب . واعلم أن الوجهين الأولين لا حاجة معهما إلى ترك الظاهر . أما هذا الثالث فإنه يوجب ترك الظاهر ، ولا يجوز المصير اليه إلا بالدليل المنفصل .

ذَلِكَ أَنْ لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ ﴿١٣١﴾

أما قوله (يقصون عليكم آياتي) فالمراد منه التنبيه على الأدلة بالتلاوة وبالتأويل (وينذرونكم لقاء يومكم هذا) أي يخوفونكم عذاب هذا اليوم فلم يجدوا عند ذلك إلا الاعتراف ، فلذلك قالوا : شهدنا على أنفسنا .

فان قالوا : ما السبب في أنهم أقروا في هذه الآية بالكفر وجحدوه في قوله (والله ربنا ما كنا مشركين)

قلنا يوم القيامة يوم طويل والأحوال فيه مختلفة . فتارة يقرون ، وأخرى يجحدون ، وذلك يدل على شدة خوفهم واضطراب أحوالهم ، فان من عظم خوفه كثر الاضطراب في كلامه .

ثم قال تعالى ﴿وغرتهم الحياة الدنيا﴾ والمعنى أنهم لما أقروا على أنفسهم بالكفر ، فكأنه تعالى يقول ، وإنما وقعوا في ذلك الكفر بسبب أنهم غرتهم الحياة الدنيا .

ثم قال تعالى ﴿وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين﴾ والمراد أنهم وأن بالغوا في عداوة الأنبياء والطقن في شرائعهم ومعجزاتهم ، إلا ان عاقبة أمرهم أنهم أقروا على أنفسهم بالكفر ، ومن الناس من حمل قوله (وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين) بأن تشهد عليهم الجوارح بالشرك والكفر ، ومقصودهم دفع التكرار عن الآية ، وكيفما كان ، فالملقود من شرح أحوالهم في القيامة زجرهم في الدنيا عن الكفر والمعصية .

واعلم أن أصحابنا يتمسكون بقوله تعالى (ألم يأتكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي وينذرونكم لقاء يومكم هذا) على أنه لا يحصل الوجوب البتة قبل ورود الشرع ، فإنه لو حصل الوجوب واستحقاق العقاب قبل ورود الشرع لم يكن لهذا التعليل والذكر فائدة .

قوله تعالى ﴿ذلك أن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم وأهلها غافلون﴾

اعلم أنه تعالى لما بين أنه ما عذب الكفار إلا بعد أن بعث إليهم الأنبياء والرسل بين هذه الآية أن هذا هو العدل والحق والواجب ، وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قال صاحب الكشاف : قوله (ذلك) إشارة إلى ما تقدم من بعثه الرسل إليهم وإنذارهم سوء العاقبة وهو خبر مبتدأ محذوف ، والتقدير : الأمر ذلك .

وأما قوله ﴿أن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم﴾ فقيه وجوه : أحدها : أنه تعليل ، والمعنى :

وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِّمَّا عَمِلُوا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ «١٣٢»

الأمر ما قصصنا عليك لا تنفاه كون ربك مهلك القرى بظلم ، وكلمة «أن» هنا هي التي تنصب الافعال ، وثانيها : يجوز أن تكون مخففة من الثقيلة ، والمعنى لأنه لم يكن ربك مهلك القرى بظلم والضمير في قوله لأنه ضمير الشأن والحديث والتقدير ، لأن الشأن والحديث لم يكن ربك مهلك القرى بظلم . وثالثها : أن يجعل قوله (أن لم يكن ربك) بدلا من قوله (ذلك) كقوله (وقضينا إليه ذلك الأمر أن دابر هؤلاء مقطوع مصبحين)

وأما قوله ﴿بظلم﴾ ففيه وجهان : الأول : أن يكون المعنى ، وما كان ربك مهلك القرى بسبب ظلم أقدموا عليه . والثاني : أن يكون المراد . وما كان ربك مهلك القرى ظلما عليهم ، وهو كقوله (وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون) في سورة هود . فعلى الوجه الأول يكون الظلم فعلا للكفار ، وعلى الثاني يكون عائدا إلى فعل الله تعالى ، والوجه الأول أليق بقولنا ، لأن القول الثاني يوهم أنه تعالى لو أهلكتهم قبل بعثة الرسل كان ظلما ، وليس الأمر عندنا كذلك ، لأنه تعالى يحكم ما يشاء ، ويفعل ما يريد ، ولا اعتراض عليه لأحد في شيء من أفعاله . وأما المعترلة : فهذا القول الثاني مطابق لمذهبهم موافق لمعتقدهم . وأما أصحابنا فنفسر الآية بهذا الوجه الثاني . قال : إنه تعالى لو فعل ذلك لم يكن ظلما لكنه يكون في صورة الظلم فيما بينا ، فوصف بكونه ظلما مجازا ، وتمام الكلام في هذين القولين مذكور في سورة هود عند قوله (بظلم وأهلها مصلحون)

وأما قوله ﴿وأهلها غافلون﴾ فليس المراد من هذه الغفلة أن يتغافل المرء عما يوعظ به ، بل معناها أن لا يبين الله لهم كيفية الحال ، ولا أن يزيل عذرهم وعلتهم .

واعلم أن أصحابنا يتمسكون بهذه الآية في إثبات أنه لا يحصل الوجوب قبل الشرع ، وأن العقل المحض لا يدل على الوجوب البتة . قالوا : لأنها تدل على أنه تعالى لا يعذب أحدا على أمر من الأمور إلا بعد البعثة للرسل . والمعترلة قالوا : إنها تدل من وجه آخر على أن الوجوب قد يتقرر قبل مجيء الشرع ، لأنه تعالى قال (أن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم وأهلها غافلون) فهذا الظلم إما أن يكون عائدا إلى العبد أو إلى الله تعالى ، فإن كان الأول ، فهذا يدل على إمكان أن يصدر منه الظلم قبل البعثة ، وإنما يكون الفعل ظلما قبل البعثة ، لو كان قبيحا وذنباً قبل بعثة الرسل ، وذلك هو المطلوب ، وإن كان الثاني فذلك يقتضى أن يكون هذا الفعل قبيحا من الله تعالى ، وذلك لا يتم لإلزام الاعتراف بتحسين العقل وتقييحه .

قوله تعالى ﴿ولكل درجات مما عملوا وما ربك بغافل عما تعملون﴾

وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِنْ يَشَاءُ يُدْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ
 كَمَا أَنْشَأَكُمْ مِنْ ذُرِّيَّةٍ قَوْمٍ آخَرِينَ «١٣٣» إِنَّ مَا تُوْعَدُونَ لَأَتٍ وَمَأْتْتُمْ
 بِمُعْجِزِينَ «١٣٤»

في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ ابن عامر وحده (تعملون) بالناء على الخطاب ، والباقون بالياء على الغيبة .
 (المسألة الثانية) اعلم أنه تعالى لما شرح أحوال أهل الثواب والدرجات ، وأحوال أهل
 العقاب والدرجات ذكر كلاما كلياً ، فقال (ولكل درجات مما عملوا) وفي الآية قولان :

(القول الأول) أن قوله (ولكل درجات مما عملوا) عام في المطيع والعاصي ، والتقدير :
 ولكل عامل عمل فله في عمله درجات ، فنارة يكون في درجة ناقصة ، وتارة يترقى منها إلى درجة
 كاملة ، وأنه تعالى عالم بها على التفصيل التام ، فرتب على كل درجة من تلك الدرجات ما يليق به
 من الجزاء ، إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر .

(والقول الثاني) أن قوله (ولكل درجات مما عملوا) مختص بأهل الطاعة ، لأن لفظ
 الدرجة لا يليق إلا بهم . وقوله (وما ربك بغافل عما تعملون) مختص بأهل الكفر والمعصية
 والصواب هو الأول .

(المسألة الثالثة) اعلم أن هذه الآية تدل أيضاً على صحة قولنا في مسألة الجبر والقدر ، وذلك
 لأنه تعالى حكم لكل واحد في وقت معين بحسب فعل معين بدرجة معينة ، وعلم تلك الدرجة بعينها
 وأثبت تلك الدرجة المعينة في اللوح المحفوظ وأشهد عليه زمر الملائكة المقربين ، فلو لم تحصل
 تلك الدرجة لذلك الانسان لبطل ذلك الحكم ، ولصار ذلك العلم جهلاً ، ولصار ذلك الاشهاد كذباً
 وكل ذلك محال . فثبت أن لكل درجات مما عملوا وما ربك بغافل عما تعملون ، وإذا كان الأمر
 كذلك ، فقد جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة ، والسعيد من سعد في بطن أمه والشقي من
 شقي في بطن أمه .

قوله تعالى (وربك الغني ذو الرحمة إن يشأ يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشاء كما أنشأكم
 من ذرية قوم آخرين إنما توعدون لآت وما أتم بمعجزين)
 في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أنه تعالى لما بين ثواب أصحاب الطاعات وعقاب أصحاب المعاصي والمحرمات وذكر أن لكل قوم درجة مخصوصة ومرتبة معينة، بين أن تخصيص المطيعين بالثواب، والمذنبين بالعذاب، ليس لأجل أنه محتاج إلى طاعة المطيعين أو ينتقص بمعصية المذنبين. فإنه تعالى غني لذاته عن جميع العالمين، ومع كونه غنياً فإن رحمته عامة كاملة، ولا سبيل إلى ترتيب هذه الأرواح البشرية والنفوس الانسانية وإيصالها إلى درجات السعداء الأبرار، إلا بترتيب الترغيب في الطاعات والترهيب عن المحظورات فقال (وربك الغني ذو الرحمة) ومن رحمته على الخلق ترتيب الثواب والعقاب على الطاعة والمعصية، فنفتقر هنا إلى بيان أمرين: الأول: إلى بيان كونه تعالى غنياً. فنقول: إنه تعالى غني بذاته وصفاته وأفعاله وأحكامه عن كل ماسواه، لأنه لو كان محتاجاً لكان مستكماً بذلك الفعل، والمستكمل بغيره ناقص بذاته، وهو على الله محال، وأيضاً فكل إيجاب أو سلب يفرض، فإن كانت ذاته كافية في تحققه، وجب دوام ذلك الإيجاب أو ذلك السلب بدوام ذاته. وإن لم تكن كافية، فينثني يتوقف حصول تلك الحالة وعدها على وجود سبب منفصل أو عدمه، فذاته لا تنفك عن ذلك الثبوت والعدم وهما موقوفان على وجود ذلك السبب المنفصل وعدمه، والموقوف على الموقوف على الشيء. موقوف على ذلك الشيء، فيلزم كون ذاته موقوفة على الغير، والموقوف على الغير ممكن لذاته، فالواجب لذاته ممكن لذاته وهو محال. فثبت أنه تعالى غني على الإطلاق.

واعلم أن قوله (وربك الغني) يفيد الحصر، معناه: أنه لا غني إلا هو والامر كذلك، لأن واجب الوجود لذاته واحد، وما سواه ممكن لذاته والممكن لذاته محتاج، فثبت أنه لا غني إلا هو. فثبت بهذا البرهان القاطع صحة قوله سبحانه (وربك الغني) وأما إثبات أنه (ذو الرحمة) فالدليل عليه أنه لا شك في وجود خيرات وسعادات ولذات وراحات. إما بحسب الأحوال الجسمانية، وإما بحسب الأحوال الروحانية. فثبت بالبرهان الذي ذكرناه أن كل ماسواه فهو ممكن لذاته، وإنما يدخل في الوجود بإيجاده وتكوينه وتحليقه. فثبت أن كل ما دخل في الوجود من الخيرات والراحات والكرامات والسعادات فهو من الحق سبحانه، وبإيجاده وتكوينه. ثم إن الاستقرار دل على أن الخير غالب على الشر فإن المريض وإن كان كثيراً فالصحيح أكثر منه، والجائع وإن كان كثيراً فالشبعان أكثر منه، والاعمى وإن كان كثيراً، إلا أن البصير أكثر منه. فثبت أنه لا بد من الاعتراف بحصول الرحمة والراحة، وثبت أن الخير أغلب من الشر والألم والآفة. وثبت أن مبدأ تلك الراحات والخيرات بأسرها هو الله تعالى. فثبت بهذا البرهان أنه تعالى هو (ذو الرحمة)

واعلم أن قوله «وربك الغنى ذو الرحمة» يفيد الحصر ، فإن معناه : أنه لا رحمة إلا منه ، والأمر كذلك لأن الموجود إما واجب لذاته أو ممكن لذاته ، والواجب لذاته واحد فكل ما سواه فهو منه ، والرحمة داخلة فيما سواه . فثبت أنه لا رحمة إلا من الحق ، فثبت بهذا البرهان صحة هذا الحصر فثبت أنه لا غنى إلا هو . فثبت أنه لا رحيم إلا هو .

فإن قال قائل : فكيف يمكننا إنكار رحمة الوالدين على الولد ، والمولى على عبده ، وكذلك

سائر أنواع الرحمة ؟

فالجواب : أن كلها عند التحقيق من الله . ويدل عليه وجوه : الأول : لولأنه تعالى أتى في قلب هذا الرحيم داعية الرحمة ، لما أقدم على الرحمة ، فلما كان موجد تلك الداعية هو الله ، كان الرحيم هو الله . ألا ترى أن الإنسان قد يكون شديد الغضب على إنسان قاسى القلب عليه ، ثم ينقلب رؤفاً رحماً عطوفاً فانقلابه من الحالة الأولى إلى الثانية ليس إلا بانقلاب تلك الدواعي . فثبت أن مقلب القلوب هو الله تعالى بالبرهان قطعاً للتسلسل ، وبالقرآن وهو قوله (ونقلب أفئدتهم وأبصارهم) فثبت أنه لا رحمة إلا من الله . والثاني : هب أن ذلك الرحيم أعطى الطعام والثوب والذهب ، ولكن لا صحة للمزاج والتمكن من الانتفاع بتلك الأشياء ، وإلا فكيف الانتفاع ؟ فالذى أعطى صحة المزاج والقدرة والمكنة هو الرحيم في الحقيقة . والثالث : أن كل من أعطى غيره شيئاً فهو إنما يعطى لطلب عوض ، وهو إما الثناء في الدنيا ، أو الثواب في الآخرة ، أو دفع الرقة الجنسية عن القلب ، وهو تعالى يعطى لا لغرض أصلاً ، فكان تعالى هو الرحيم الكريم . فثبت بهذه البراهين اليقينية القطعية صحة قوله سبحانه وتعالى (وربك الغنى ذو الرحمة) بمعنى أنه لا غنى ولا رحيم إلا هو . فإذا ثبت أنه غنى عن الكل . ثبت أنه لا يستكمل بطاعات المطيعين ولا ينتقص بمعاصي المذنبين . وإذا ثبت أنه ذو الرحمة : ثبت أنه مارتب العذاب على الذنوب ، ولا الثواب على الطاعات ، إلا لأجل الرحمة والفضل والكرم والجود والاحسان . كما قال في آية أخرى (إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها) فهذا البيان الاجمالي كاف في هذا الباب . وأما تفصيل تلك الحالة وشرحها على البيان التام ، فما لا يليق بهذا الموضع .

(المسألة الثانية) أما المعتزلة فقالوا : هذه الآية إشارة إلى الدليل الدال على كونه عادلاً منزهاً عن فعل القبيح ، وعلى كونه رحماً محسناً بعباده . أما المطلوب الأول فقال : تقريره أنه تعالى عالم بقبح القبائح وعالم بكونه غنياً عنه ، وكل من كان كذلك فإنه يتعالى عن فعل القبيح .

أما المقدمة الأولى ، فتقريرها إنما يتم بمجموع مقدمات ثلاثة . أولها : أن في الحوادث

ما يكون قبيحا ، نحو : الظلم ، والسفه ، والكذب ، والغيبة : وهذه المقدمة غير مذكورة في الآية لغاية ظهورها . وثانيها : كونه تعالى عالما بالعلومات ، واليه الاشارة بقوله قبل هذه الآية (وماربك بغافل عما يعملون) وثالثها : كونه تعالى غنياً عن الحاجات واليه الاشارة بقوله (وربك الغنى) وإذا ثبت مجموع هذه المقدمات الثلاثة ، ثبت أنه تعالى عالم بقبح القبائح وعالم بكونه غنياً عنها ، فإذا ثبت هذا امتنع كونه فاعلا لها ، لأن المقدم على فعل القبيح إنما يقدم عليه إما لجهله بكونه قبيحا ، وإما لاحتياجه ، فإذا كان عالما بالكل امتنع كونه جاهلا بقبح القبائح ، وإذا كان غنياً عن الكل امتنع كونه محتاجا إلى فعل القبائح ، وذلك يدل على أنه تعالى منزه عن فعل القبائح متعال عنها ، فحينئذ يقطع بأنه لا يظلم أحدا ، فلما كلف عبده الأفعال الشاقة وجب أن يثيبهم عليها ، ولما رتب العقاب والعذاب على فعل المعاصي ، وجب أن يكون عادلا فيها ، فهذا الطريق ثبت كونه تعالى عادلا في الكل .

فان قال قائل : هب أن بهذا الطريق اتقى الظلم عنه تعالى ، فما الفائدة في التكليف ؟

فالجواب : أن التكليف إحسان ورحمة على ما هو مقرر في كتب الكلام فقوله (وربك الغنى) إشارة إلى المقام الأول وقوله (ذو الرحمة) إشارة إلى المقام الثاني ، فهذا تقرير الدلائل التي استنبطها طوائف العقلاء من هذه الآية على صحة قولهم .

واعلم يا أخي أن الكل لا يحاولون إلا التقديس والتعظيم ، وسمعت الشيخ الامام الوالد ضياء الدين عمر بن الحسين رحمه الله قال : سمعت الشيخ أبا القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري ، يقول : نظر أهل السنة على تعظيم الله في جانب القدرة و نفاذ المشيئة ، ونظر المعتزلة على تعظيم الله في جانب العدل والبرائة عن فعل ما لا ينبغي ، فإذا تأملت علمت أن أحدا لم يصف الله إلا بالتعظيم والاحلال والتقديس والتنزيه ، ولكن منهم من أخطأ ومنهم من أصاب ، ورجاء الكل متعلق بهذه الكلمة وهي قوله (وربك الغنى ذو الرحمة)

ثم قال تعالى ﴿ إن يشأ يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشاء ﴾ والمعنى أنه تعالى لما وصف نفسه بأنه ذو الرحمة فقد كان يجوز أن يظن ظان أنه وان كان ذا الرحمة إلا أن لرحمته معدنا مخصوصا وموضعا معينين فين تعالى أنه قادر على وضع الرحمة في هذا الخلق ، وقادر على أن يخلق قوما آخرين ويضع رحمته فيهم وعلى هذا الوجه يكون الاستغناء عن العالمين أكمل وأتم والمقصود التنبيه على أن تخصيص الرحمة بهؤلاء ليس لأجل أنه لا يمكنه إظهار رحمته إلا بخلق هؤلاء . أما قوله (إن يشأ يذهبكم) فالأقرب أن المراد به الاهلاك ويحتمل الامانة أيضا ويحتمل أن لا يبلغهم مبلغ التكليف

قُلْ يَا قَوْمِ اَعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَاتِكُمْ اِنِّي عَامِلٌ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مِّنْ تَكُونُ
لَهُ عَاقِبَةُ الدَّارِ اِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ ﴿١٣٥﴾

وأما قوله (ويستخلف من بعدكم) يعني من بعد إذهابكم . لأن الاستخلاف لا يكون إلا على طريق البدل من فائت . وأما قوله (مايشاء) فالمراد منه خلق ثالث ورابع ، واختلفوا فقال بعضهم : خلقا آخر من أمثال الجن والانس يكونون أطوع ، وقال أبو مسلم : بل المراد أنه قادر على أن يخلق خلقا ثالثا مخالفا للجن والانس قال القاضي : وهذا الوجه أقرب لأن القوم يعلون بالعادة أنه تعالى قادر على إنشاء أمثال هذا الخلق فتى حمل على خلق ثالث ورابع يكون أقوى في دلالة القدرة ، فكانه تعالى به على أن قدرته ليست مقصورة على جنس دون جنس من الخلق الذين يصلحون لرحمته العظيمة التي هي الثواب ، فبين بهذا الطريق أنه تعالى لرحمته هؤلاء القوم الحاضرين أبقاهم وأمهلهم ولو شاء لاماتهم وأفهام وأبدل بهم سواهم . ثم بين تعالى علة قدرته على ذلك فقال (كما أنشأكم من ذرية قوم آخرين) لأن المرء العاقل إذا تفكر علم أنه تعالى خلق الانسان من نطفة ليس فيها من صورته قليل ولا كثير ، فوجب أن يكون ذلك بمحض القدرة والحكمة ، وإذا كان الأمر كذلك فكما قدر تعالى على تصوير هذه الأجسام بهذه الصورة الخاصة ، فكذلك يقدر على تصويرهم بصورة مخالفة لها . وقرأ القراء كلهم (ذرية) بضم الذال وقرأ زيد بن ثابت بكسر الذال . قال الكسائي : هما الغتان .

ثم قال تعالى ﴿إنما توعدون لآت﴾ قال الحسن : أي من مجيء الساعة ، لأنهم كانوا ينكرون القيامة ، وأقول فيه احتمال آخر : وهو أن الوعد مخصوص بالاخبار عن الثواب ، وأما الوعيد فهو مخصوص بالاخبار عن العقاب فقوله ﴿إنما توعدون لآت﴾ يعني كل ما تعلق بالوعد بالثواب فهو آت لا محالة ، فتخصيص الوعد بهذا الجزم يدل على أن جانب الوعيد ليس كذلك ويقوى هذا الوجه آخر الآية ، وهو أنه قال (وما أتم بمعجزين) يعني لا تخرجون عن قدرتنا وحكمنا ، فالخلاص أنه لما ذكر الوعد جزم بكونه آتيا ، ولما ذكر الوعيد ، ما زاد على قوله (وما أتم بمعجزين) وذلك يدل على أن جانب الرحمة والاحسان غالب .

قوله تعالى ﴿قل يا قوم اعملوا على مكاتكم إني عامل فسوف تعلمون من تكون له عاقبة الدار
إنه لا يفلح الظالمون﴾

اعلم أنه لما بين بقوله (انما توعدون لآت) أمر رسوله من بعده أن يهدد من ينكر البعث عن الكفار ، فقال (قل يا قوم اعملوا على مكاتكم) وفيه مباحث :

(البحث الأول) قرأ أبو بكر عن عاصم (مكاتكم) بالالف ، على الجمع في كل القرآن ، والباقون (مكاتكم) قال الواحدى : والوجه الافراد ، لأنه مصدر ، والمصادر في أكثر الأمر مفردة ، وقد تجمع أيضا في بعض الأحوال ، إلا أن الغالب هو الأول .

(البحث الثانى) قال صاحب الكشاف : المكاة تكون مصدرا ، يقال : مكن مكاة إذا تمكن أبلغ التمكن ، وبمعنى المكان ، يقال : مكان ومكاة ، ومقام ومقامة ، فقوله (اعملوا على مكاتكم) يحتمل اعملوا على تمكنكم من أمركم وأقصى استطاعتكم وإمكانكم ، ويحتمل أيضا أن يراد اعملوا على حالتكم التى أتم عليها يقال للرجل إذا أمر أن يثبت على حالة : على مكاتك يا فلان ، أى اثبت على ما أنت عليه لا تحرف عنه (إنى عامل) أى أنا عامل على مكاتى ، التى عليها ، والمعنى : اثبتوا على كفركم وعداوتكم ، فأتى ثابت على الاسلام ، وعلى مضارتكم (فسوف تعلمون) أيئاله العاقبة المحمودة ، وطريقة هذا الأمر طريقة قوله (اعملوا ماشتم) وهى تفويض الأمر اليهم على سبيل التهديد .

(البحث الثالث) من فى قوله (فسوف تعلمون من تكون له عاقبة الدار) ذكر الفراء فى موضعه من الاعراب وجهين : الأول : أنه نصب لوقوع العلم عليه . الثانى : أن يكون رفعا على معنى : تعلمون أيئنا تكون له عاقبة الدار ، كقوله تعالى (لنعلم أى الحزبين)

(البحث الرابع) قوله (فسوف تعلمون من تكون له عاقبة الدار) يوهم أن الكافر ليست له عاقبة الدار ، وذلك مشكل .

قلنا : العاقبة ، تكون على الكافر ولا تكون له ، كما يقال : له الكثرة ولهم الظفر ، وفى ضده يقال : عليكم الكثرة والظفر .

(البحث الخامس) قرأ حمزة والكسائى (من يكون) بالياء . وفى القصاص أيضا والباقون بالياء فى السورتين . قال الواحدى : العاقبة مصدر كالعاقبة ، وتأتيه غير حقيقى ، فن أنث ، فكقوله (فأخذتهم الصيحة) ومن ذكر فكقوله (وأخذ الذين ظلموا الصيحة) وقال (قد جاءكم موعظة من ربكم) وفى آية أخرى (فمن جاءه موعظة من ربه)

ثم قال تعالى (إنه لا يفلح الظالمون) والغرض منه بيان أن قوله (اعملوا على مكاتكم) تهديد وتخويف . لأنه أمر وطلب ، ومعناه : أن هؤلاء الكفار لا يفلحون ولا يفوزون بمطالبهم البتة .

وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا فَقَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ
وَهَذَا لِشُرَكَائِنَا فَمَا كَانَ لِشُرَكَائِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى اللَّهِ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَى
شُرَكَائِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ «١٣٦»

قوله تعالى ﴿وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيباً﴾ فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا فما كان لشركائهم فلا يصل إلى الله وما كان لله فهو يصل إلى شركائهم ساء ما يحكمون ﴿اعلم أنه تعالى لما بين قبح طريقتهم في إنكارهم البعث، والقيامة ذكر عقبيه أنواعاً من جهالاتهم وركايات أفوالهم تنبها على ضعف عقولهم، وقلة محصولهم، وتنفيرا للعقلاء عن الالتفات إلى كلماتهم، فمن جملتها أنهم يجعلون لله من حرثهم، كالتمر والقمح، ومن أنعامهم كالضأن والمعز والابل والبقر، نصيباً، فقالوا (هذا لله بزعمهم) يريد بالكذب.

فان قيل: أليس أن جميع الأشياء لله فكيف نسبوا إلى الكذب في قولهم: هذا لله؟

قلنا: أفرأهم النصيين نصيباً لله؛ ونصيباً للشيطان هو الكذب. قال الزجاج: وتقدير الكلام جعلوا لله نصيباً ولشركائهم نصيباً ودل على هذا المحذوف تفصيله القسمين فيما بعد، وهو قوله (هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا) وجعل الأوثان شركاءهم لأنهم جعلوا لها نصيباً من أموالهم ينفقونها عليها.

ثم قال تعالى ﴿فما كان لشركائهم فلا يصل إلى الله وما كان لله فهو يصل إلى شركائهم﴾ وفي تفسيره وجوه: الأول: قال ابن عباس رضي الله عنهما: كان المشركون يجعلون لله من حرثهم وأنعامهم نصيباً، وللأوثان نصيباً، فما كان للصنم أنفقوه عليه، وما كان لله أطعموه الصبيان والمساكين، ولا يأكلون منه البتة. ثم إن سقط مما جعلوه لله في نصيب الأوثان تركوه وقالوا إن الله غنى عن هذا، وإن سقط مما جعلوه للأوثان في نصيب الله أخذوه وردوه إلى نصيب الصنم، وقالوا: إنه فقير. الثاني: قال الحسن والسدي: كان إذا هلك مال الأوثانهم أخذوا بدله مما لله، ولا يفعلون مثل ذلك فيما لله عز وجل. الثالث: قال مجاهد: المعنى أنه إذا انفجر من سقى ما جعلوه للشيطان في نصيب الله سدوه، وإن كان على ضد ذلك تركوه. الرابع: قال قتادة: إذا أصابهم القحط استعانوا بما لله ووفروا ما جعلوه لشركائهم. الخامس: قال مقاتل: إن زكاً ونما نصيب

وَكَذَلِكَ زَيْنَ لَكثيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاءَهُمْ لِيُرِدُوهُمْ
وَلِيَلْبَسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرَهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴿١٣٧﴾

الآلهة ولم يترك نصيب الله تركوا نصيب الآلهة لها ، وقالوا لو شاء زكى نصيب نفسه وإن زكا نصيب الله ولم يترك نصيب الآلهة ، قالوا لا بد لآلهتنا من نفقة ، فأخذوا نصيب الله فأعطوه السدنة ، فذلك قوله (فما كان لشركائهم) يعنى من نساء الحرث والانعام (فلا يصل إلى الله) يعنى المساكين وإنما قال (إلى الله) لأنهم كانوا يفرزون الله ويسمونهم نصيب الله ، وما كان لله فهو يصل إليهم ، ثم انه تعالى ذم هذا الفعل (فقال ساء ما يحكمون) وذكر العلباء في كيفية هذه الاساءة وجورها كثيرة : الاول : أنهم رجحوا جانب الأصنام في الرعاية والحفظ على جانب الله تعالى ، وهو سفه . الثاني ، أنهم جعلوا بعض النصيب لله وجعلوا بعضه لغيره مع أنه تعالى الخالق للجميع . وهذا أيضا سفه . الثالث : أن ذلك الحكم حكم أحدثوه من قبل أنفسهم ، ولم يشهد بصحته عقل ولا شرع ، فكان أيضا سفاها . الرابع : أنه لو حسن إفرار نصيب الأصنام لحسن إفرار النصيب لكل حجر ومدر الخامس : أنه لا تأثير للأصنام في حصول الحرث والانعام ، ولا قدرة لها أيضا على الانتفاع بذلك النصيب فكان إفرار النصيب لها عبثا ، ثبت بهذا الوجود أنه (ساء ما يحكمون) والمقصود من حكاية أمثال هذه المذاهب الفاسدة ، أن يعرف الناس قلة عقول القائلين بهذه المذاهب ، وأن يصير ذلك سببا لتحقيرهم في أعين العقلاء ، وإن لا يلتفت إلى كلامهم أحد البتة .

قوله تعالى ﴿وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم ليردوهم وليلبسوا عليهم دينهم ولو شاء الله ما فعلوه فذرهم وما يفترون﴾

وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن هذا هو النوع الثاني من أحكامهم الفاسدة ، ومذاهبهم الباطلة ، وقوله (وكذلك) عطف على قوله (وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام) أي كما فعلوا ذلك ، فكذلك زين لكثير منهم شركاؤهم قتل الأولاد ، والمعنى : أن جعلهم لله نصيبا ، ولشركاء نصيبا ، نهاية في الجهل بمعرفة الخالق المنعم ، وإقدامهم على قتل أولاد أنفسهم نهاية في الجهالة والضلالة ، وذلك يفيد التنبيه على أن أحكام هؤلاء وأحوالهم يشاكل بعضها بعضا في الركاكة والخساسة .

(المسألة الثانية) كان أهل الجاهلية يدفنون بناتهم أحياء خوفا من الفقر أو من التزويج ،

وهو المراد من هذه الآية . واختلفوا في المراد بالشركاء ، فقال مجاهد : شركاؤهم شياطينهم أمرهم بأن يدعوا أولادهم خشية العيلة ، وسميت الشياطين شركاء ، لأنهم أطاعوهم في معصية الله تعالى ، وأضيفت الشركاء إليهم ، لأنهم اتخذوها كقوله تعالى (أين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون) وقال الكلبي : كان لأهلهم سدنة وخدام ، وهم الذين كانوا يزبون للكفار قتل أولادهم ، وكان الرجل يقوم في الجاهلية فيحلف بالله لئن ولد له كذا وكذا غلاما لينحرن أحدهم كما حلف عبد المطلب على ابنه عبدالله ، وعلى هذا القول : الشركاء هم السدنة ، سموا شركاء كما سميت الشياطين شركاء في قول مجاهد .

(المسألة الثالثة) قرأ ابن عامر وحده (زين) بضم الزاء وكسر الياء ، وبضم اللام من (قتل) و (أولادهم) بنصب الدال (شركائهم) بالخفض والياقون (زين) بفتح الزاي والياء (قتل) بفتح اللام (أولادهم) بالجر (شركاؤهم) بالرفع . أما وجه قراءة ابن عامر فالتقدير : زين لكثير من المشركين قتل شركائهم أولادهم ، إلا أنه فصل بين المضاف ، والمضاف إليه بالمفعول به وهو الأولاد ، وهو مكروه في الشعر كما في قوله :

فرججتها بمزجة زج القلوص أبي مزاده

وإذا كان مستكرها في الشعر فكيف في القرآن الذي هو معجز في الفصاحة . قالوا : والذي حمل ابن عامر على هذه القراءة أنه رأى في بعض المصاحف (شركائهم) مكتوبا بالياء ، ولو قرأ بجر الأولاد والشركاء ، لأجل أن الأولاد شركاؤهم في أموالم لوجد في ذلك مندوحة عن هذا الارتكاب . وأما القراءة المشهورة : فليس فيها إلا تقديم المفعول على الفاعل ، ونظيره قوله (لا ينفع نفسا إيمانها) وقوله (وإذ ابتلى إبراهيم ربه) والسبب في تقديم المفعول هو أنهم يقدمون الأهم ، والذي هم بشأنه أعنى وموضع التعجب ههنا إقدامهم على قتل أولادهم ، فلهذا السبب حصل هذا التقدير .

ثم قال تعالى (ليردوهم) والارداء في اللغة الاهلاك ، وفي القرآن (إن كدت لتردين) قال ابن عباس : ليردوهم في النار ، واللام ههنا محمولة على لام العاقبة كما في قوله (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً) . وليلبسوا عليهم دينهم) أي ليخلطوا ، لأنهم كانوا على دين إسماعيل ، فهذا الذي أتاهم بهذه الأوضاع الفاسدة ، أراد أن يزيلهم عن ذلك الدين الحق .

ثم قال تعالى (ولو شاء ربك ما فعلوه) قال أصحابنا : انه يدل على أن كل ما فعله المشركون فهو بمشيئة الله تعالى . قالت المعتزلة : إنه محمول على مشيئة الاجاء ، وقد سبق ذكره مرارا (فذرهم

وَقَالُوا هَذِهِ أَنْعَامٌ وَحَرْثٌ حَجَرٌ لَا يَطْعَمُهَا إِلَّا مَنْ نَشَاءُ بِزَعْمِهِمْ وَأَنْعَامٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا وَأَنْعَامٌ لَا يَذْكُرُونَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا افْتِرَاءً عَلَيْهِ سَيَجْزِيهِمْ بِمَا كَانُوا يَفْتُرُونَ «١٣٨»

وما يفترون) وهذا على قانون قوله تعالى (اعملوا ما شئتم) وقوله (وما يفترون) يدل على أنهم كانوا يقولون: إن الله أمرهم بقتل أولادهم، فكانوا كاذبين في ذلك القول.

قوله تعالى ﴿وقالوا هذه أنعام وحرث حجر لا يطعمها إلا من نشاء بزعمهم وأنعام حرمت ظهورها وأنعام لا يذكرون اسم الله عليها افتراء عليه سيجزيهم بما كانوا يفترون﴾

اعلم أن هذا نوع ثالث من أحكامهم الفاسدة، وهي أنهم قسموا أنعامهم أقساماً: فأولها: إن قالوا (هذه أنعام وحرث حجر) فقوله (حجر) فعل بمعنى مفعول، كالذبح والطحن، ويستوى في الوصف به المذكور والمؤنث والواحد والجمع، لأن حكمه حكم الأسماء غير الصفات، وأصل الحجر المنع، وسمى العقول حجراً لمنعه عن القبائح، وفلان في حجر القاضي: أى في منعه، وقرأ الحسن وقادة (حجر) بضم الحاء وعن ابن عباس (حرج) وهو من الضيق، وكانوا إذا عينوا شيئاً من حرثهم وأنعامهم لآلهم قالوا (لا يطعمها إلا من نشاء) يعنون خدام الأوثان، والرجال دون النساء.

﴿والقسم الثاني﴾ من أنعامهم الذى قالوا فيه (وأنعام حرمت ظهورها) وهى البحائر والسواشب والحوامى، وقد مر تفسيره فى سورة المائدة.

﴿والقسم الثالث﴾ (أنعام لا يذكرون اسم الله عليها) فى الذبح، وإنما يذكرون عليها أسماء الأصنام، وقيل لا يحجون عليها ولا يلبون على ظهورها.

ثم قال ﴿افتراء عليه﴾ فانتصابه على أنه مفعول له أو حال أو مصدر مؤكد، لأن قولهم ذلك فى معنى الافتراء.

ثم قال تعالى ﴿سيجزىهم بما كانوا يفترون﴾ والمقصود منه الوعيد.

وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِلذَّكَورِ نَا وَمَحْرَمٌ عَلَيَّا أَوْاجِنَا
وَإِنْ يَكُنْ مَيْتَةً فَمِ فِيهِ شُرَكَاءٌ سَيَجْزِيهِمْ وَصَفَّهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴿١٣٩﴾

قوله تعالى ﴿وقالوا ما في بطون هذه الأنعام خالصة لذكورنا ومحرم على أزواجنا وإن يكن ميته فهم فيه شركاء سيجزيهم وصفهم إنه حكيم عليم﴾
وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ هذا نوع رابع من أنواع قضاياهم الفاسدة . كانوا يقولون في أجنة البحائر والسواائب ما ولد منها حيا فهو خالص للذكور لا تأكل منها الإناث ، وما ولد ميتا اشترك فيه الذكور والإناث . سيجزيهم وصفهم ، والمراد منه الوعيد (إنه حكيم عليم) ليكون الزجر واقعا على حد الحكمة . وبحسب الاستحقاق .

﴿المسألة الثانية﴾ ذكر ابن الأنباري في تأنيث (خالصة) ثلاثة أقوال : قولين للفراء وقولا للكسائي : أحدها : أن الهاء ليست للتأنيث ، وإنما هي للبالغنة في الوصف كما قالوا : رابوية ، وعلامة ، ونسابة ، والداهية ، والطاغية . كذلك يقول : هو خالصة لي ، وخالص لي . هذا قول الكسائي .

﴿والقول الثاني﴾ أن (ما) في قوله (ما في بطون هذه الأنعام) عبارة عن الأجنة ، وإذا كان عبارة عن مؤنث جاز تأنيثه على المعنى ، وتذكيره على اللفظ ، كما في هذه الآية ، فانه أنك خبره الذي هو (خالصة) لمعناه ، وذكر في قوله (ومحرم) على اللفظ . والثالث : أن يكون مصدرا والتقدير : ذو خالصة كقولهم : عطاؤك عافية ، والمطر رحمة ، والرخص نعمة .

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ ابن عامر (وإن تكن) بالتاء و(ميتة) بالنصب وقرأ ابن كثير (يكن) بالياء (ميتة) بالرفع ، وقرأ أبو بكر عن عاصم (تكن) بالتاء (ميتة) بالنصب ، والباقون (يكن) بالياء (ميتة) بالنصب . أما قراءة ابن عامر ، فوجهها أنه ألحق الفعل علامة التأنيث لما كان الفاعل مؤنثا في اللفظ وأما قراءة ابن كثير فوجهها أن قوله (ميتة) اسم (يكن) وخبره مضمرة . والتقدير : وإن يكن لهم ميتة أو وإن يكن هناك ميتة . وذكر لأن الميتة في معنى الميت . قال أبو علي : لم يلحق الفعل علامة الأنيث لما كان الفاعل المسند اليه تأنيثه غير حقيقي ، ولا يحتاج الكون إلى خبر ، لانه بمعنى حدث ووقع . وأما قراءة عاصم (تكن) بالتاء (ميتة) بالنصب فالتقدير وإن تكن المذكور ميتة فأنث

قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا مَارِزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً
عَلَى اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ «١٤٠»

الفعل لهذا السبب وأما قراءة الباقيين (وإن يكن) بالياء (ميتة) بالنصب . فتأويلها ، وإن يكن المذكور ميتة ذكروا الفعل لأنه مسند إلى ضمير ما تقدم في قوله (ما في بطون هذه الأنعام) وهو مذكر ، وانتصب قوله (ميتة) لما كان الفعل مسندا إلى الضمير .

قوله تعالى ﴿قد خسر الذين قتلوا أولادهم سفها بغير علم وحرّموا ماريقهم الله افتراء على الله قد ضلوا وما كانوا مهتدين﴾
في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ انه تعالى ذكر فيما تقدم قتلهم أولادهم وتحريمهم ماريقهم الله . ثم انه تعالى جمع هذين الأمرين في هذه الآية وبين ما لزمهم على هذا الحكم ، وهو الخسران والسفاهة ، وعدم العلم . وتحريم ماريقهم الله ، والافتراء على الله ، والضلال وعدم الاهتداء ، فهذه أمور سبعة وكل واحد منها سبب تام في حصول الذم .

أما الأول : وهو الخسران ، وذلك لأن الولد نعمة عظيمة من الله على العبد ، فاذا سعى في إبطاله ، فقد خسر خسرانا عظيما لاسيما ويستحق على ذلك الإبطال الذم العظيم في الدنيا ، والعقاب العظيم في الآخرة . أما الذم في الدنيا فلأن الناس يقولون قتل ولده خوفا من ان يأكل طعامه وليس في الدنيا ذم أشد منه . وأما العقاب في الآخرة ، فلأن قرابة الولادة أعظم موجبات المحبة فمع حصولها إذا أقدم على إلحاق أعظم المضار به كان ذلك أعظم أنواع الذنوب ، فكان موجبا لأعظم أنواع العقاب .

﴿والنوع الثاني﴾ السفاهة وهي عبارة عن الخفة المذمومة . وذلك لأن قتل الولد إنما يكون للخوف من الفقر ، والفقر وإن كان ضرا إلا أن القتل أعظم منه ضرا ، وأيضا فهذا القتل ناجز وذلك الفقر موهوم فالتزام أعظم المضار على سبيل القطع حذرا من ضرر قليل موهوم . لاشك أنه سفاهة .

﴿والنوع الثالث﴾ قوله (بغير علم) فالمقصود أن هذه السفاهة إنما تولدت من عدم العلم ولاشك أن الجهل أعظم المنكرات والقبائح .

وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرِ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ
مُخْتَلَفًا أَكْلَهُ وَالزُّيْتُونَ وَالرُّمَانَ مِثْثَابَهَا وَغَيْرَ مِثْثَابِهِ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ
وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ﴿١٤١﴾

(والتوع الرابع) تحريم ما أحل الله لهم ، وهو أيضاً من أعظم أنواع الخماقة ، لأنه يمنع نفسه
تلك المنافع والطيبات ، ويستوجب بسبب ذلك المنع أعظم أنواع العذاب والعقاب .
(والتوع الخامس) الاقتراء على الله ، ومعلوم أن الجراءة على الله ، والاقتراء عليه أعظم الذنوب
وأكبر الكبائر .

(والتوع السادس) الضلال عن الرشد في مصالح الدين ومنافع الدنيا .

(والتوع السابع) أنهم ما كانوا مهتدين ، والفائدة فيه أنه قد يضل الانسان عن الحق إلا أن
يعود إلى الاهتداء ، فبين تعالى أنهم قد ضلوا ولم يحصل لهم الاهتداء قط . فثبت أنه تعالى ذم
الموصوفين بقتل الأولاد وتحريم ما أحله الله تعالى لهم بهذه الصفات السبعة الموجبة لأعظم أنواع
الذم ، وذلك نهاية المبالغة .

قوله تعالى (وهو الذي أنشأ جنات معروشات وغير معروشات والنخل والزرع مختلفا أكله
والزيتون والرمان متشابها وغير متشابهة كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا إنه
لا يحب المسرفين)

في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أنه تعالى جعل مدار هذا الكتاب الشريف على تقرير التوحيد
والنبوة والمعاد وإثبات القضاء والقدر ، وأنه تعالى بالغ في تقرير هذه الأصول ، واتبى الكلام
الى شرح أحوال السعداء والاشقياء ، ثم انتقل منه الى تهجين طريقة من أنكر البعث والقيامة ،
ثم أتبعه بحكاية أقوالهم الركيكة ، وكلماتهم الفاسدة في مسائل أربعة . والمقصود التنبيه
على ضعف عقولهم ، وقلة محصولهم ، وتغيير الناس عن الالتفات إلى قولهم ، والاغترار بشبهاتهم .
فلما تم هذه الأشياء عاد بعدها إلى ما هو المقصود الأصلي ، وهو إقامة الدلائل على تقرير التوحيد
فقال (وهو الذي أنشأ جنات معروشات)

واعلم أنه قد سبق ذكر هذا الدليل في هذه السورة ، وهو قوله (وهو الذي أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شيء فأخرجنا منه خضرا نخرج منه حبا متراكبا ومن النخل من طلعها قنوان دانية وجنات من أعناب والزيتون والرمان مشتبها وغير متشابه انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه إن في ذلكم لآيات لقوم يؤمنون) فالآية المتقدمة ذكر تعالى فيها خمسة أنواع ، وهي : الزرع والنخل ، وجنات من أعناب والزيتون والرمان ، وفي هذه الآية التي نحن في تفسيرها ذكر هذه الخمسة بأعيانها لكن على خلاف ذلك الترتيب لأنه ذكر العنب ، ثم النخل ، ثم الزرع ، ثم الزيتون ثم الرمان . وذكر في الآية المتقدمة (مشتبها وغير متشابه) وفي هذه الآية (متشابهها وغير متشابه) ثم ذكر في الآية المتقدمة (انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه) فأمر تعالى هناك بالنظر في أحوالها والاستدلال بها على وجود الصانع الحكيم ، وذكر في هذه الآية (كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده) فأذن في الانتفاع بها ، وأمر بصرف جزء منها إلى الفقراء ، فالذي حصل به الامتياز بين الآيتين أن هناك أمر بالاستدلال بها على الصانع الحكيم . وههنا أذن في الانتفاع بها ، وذلك تنبيه على أن الأمر بالاستدلال بها على الصانع الحكيم مقدم على الاذن في الانتفاع بها لأن الحاصل من الاستدلال بها سعادة روحانية أبدية . والحاصل من الانتفاع بهذه سعادة جسمية سريعة الانقضاء ، والأول أولى بالتقديم ، فلهذا السبب قدم الله تعالى الأمر بالاستدلال بها على الاذن بالانتفاع بها .

(المسألة الثانية) قوله (وهو الذي أنشأ) أى خلق ، يقال : نشأ الشيء ينشأ نشأة ونشأة إذا ظهر وارتفع والله ينشئه انشاء أى يظهره ويرفعه وقوله (جنات معروشات) يقال عرشت الكرم أعرشه عرشا وعرشته تعريشا ، إذا عطفت العيدان التي يرسل عليها قضبان الكرم ، والواحد عرش ، والجمع عروش ، ويقال : عريش وجمعه عرش ، واعترش العنب العريش اعتراشا إذا علاه .

إذا عرفت هذا فنقول : في قوله (معروشات وغير معروشات) أقوال : الأول : أن المعروشات وغير المعروشات كلاهما الكرم ، فإن بعض الاعناب يعرش وبعضها لا يعرش ، بل يبقى على وجه الأرض منبسطا . والثاني : المعروشات العنب الذي يجعل لها عروش ، وغير المعروشات كل ما ينبت منبسطا على وجه الأرض مثل القرع والبطيخ . والثالث : المعروشات ما يحتاج إلى أن يتخذ له عريش يحمل عليه فيمسكه ، وهو الكرم وما يجرى مجراه ، وغير المعروش هو القائم من الشجر المستغنى باستوائه وذهابه علوا لقوة ساقه عن التعريش . والرابع : المعروشات ما يحصل في البساتين

والعمرانات مما يفرسه الناس واهتموا به فعرشوه (وغير معروفات) مما أنبته الله تعالى وحشيا في البراري والجبال فهو غير معروف وقوله (والنخل والزرع) فسر ابن عباس (الزرع) ههنا بجميع الحبوب التي يقتات بها (مختلفا أكله) أي لكل شيء منها طعام غير طعام الآخر (والأكل) كل ما أكل، وههنا المراد ثمر النخل والزرع، ومضى القول في (الأكل) عند قوله (فأنت أكلها ضعفين) وقوله (مختلفا) نصب على الحال. أي أنشأه في حال اختلاف أكله، وهو قد أنشأه من قبل ظهور أكله وأكل ثمره. الجواب: أنه تعالى أنشأها حال اختلاف ثمرها وصدق هذا لا ينافي صدق أنه تعالى أنشأها قبل ذلك أيضا. وأيضا نصب على الحال مع أنه يؤكل بعد ذلك بزمان، لأن اختلاف أكله مقدر كما تقول: مررت برجل معه صقر صائدا به غدا، أي مقدر للصيد به غدا. وقرأ ابن كثير ونافع (أكله) بتخفيف الكاف والباقون (أكله) في كل القرآن. وأما توحيد الضمير في قوله (مختلفا أكله) فالسبب فيه: أنه اكتفى بإعادة الذكر على أحدهما من إعادته عليهما جميعا كقوله تعالى (وإذا رأوا تجارة أو لهوا انفضوا إليها) والمعنى: اليهما وقوله (والله ورسوله أحق أن يرضوه)

وأما قوله (متشابهها وغير متشابهه) فقد سبق تفسيره في الآية المتقدمة.

ثم قال تعالى (كلوا من ثمره إذا أثمر) وفيه مباحث.

(البحث الأول) أنه تعالى لما ذكر كيفية خلقه لهذه الأشياء ذكر ماهو المقصود الأصلي من خلقها، وهو انتفاع المسكفين بها، فقال (كلوا من ثمره) واختلفوا ما الفائدة منه؟ فقال بعضهم: الإباحة. وقال آخرون: بل المقصود منه إباحة الأكل قبل إخراج الحق، لأنه تعالى لما أوجب الحق فيه، كان يجوز أن يحرم على المسالك تناوله لمكان شركة المساكين فيه، بل هذا هو الظاهر فأباح تعالى هذا الأكل، وأخرج وجوب الحق فيه من أن يكون مانعا من هذا التصرف. وقال بعضهم: بل أباح تعالى ذلك ليبين أن المقصد بخالق هذه النعم. إما الأكل وإما التصرف. وإنما قدم ذكر الأكل على التصرف، لأن رعاية النفس مقدمة على رعاية الغير. قال تعالى (ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك)

(البحث الثاني) تمسك بعضهم بقوله (كلوا من ثمره إذا أثمر) بأن الأصل في المنافع الإباحة والاطلاق، لأن قوله (كلوا) خطاب عام يتناول الكل، فصار هذا جاريا مجرى قوله تعالى (خلق لكم ما في الأرض جميعا) وأيضا يمكن التمسك به على أن الأصل عدم وجوب الصدقة، وإن من ادعى إيجابه كان هو المحتاج إلى الدليل، فيتمسك به في أن المجنون إذا أفاق في أثناء الشهر، لا يلزمه قضاء ماضى، وفي أن الشارع في صوم النفل لا يجب عليه الاتمام.

(البحث الثالث) قوله (كلوا من ثمره) يدل على ان صيغة الأمر قد ترد في غير موضع الوجوب وفي غير موضع الندب ، وعند هذا قال بعضهم : الأصل في الاستعمال الحقيقية ، فوجب جعل هذه الصيغة مفيدة لرفع الحجر ، فلهذا قالوا : الأمر مقتضاه الاباحة ، إلا أنا نقول : نعلم بالضرورة من لغة العرب أن هذه الصيغة تفيد ترجيح جانب الفعل ، وأن حملها على الاباحة لا يصار اليه إلا بدليل منفصل .

أما قوله تعالى (وآتوا حقه يوم حصاده) ففيه أبحاث :

(البحث الأول) قرأ ابن عامر وأبو عمرو وعاصم (حصاده) بفتح الحاء والباقون بكسر الحاء قال الواحدي : قال جميع أهل اللغة يقال : حصاد وحصاد ، وجداد وجداد ، وقطاف وقطاف ، وجداذ وجداذ ، وقال سيويه جاؤا بالمصادر حين أرادوا انتهاء الزمان على مثال فعال ، وربما قالوا فيه فعال .

(البحث الثاني) في تفسير قوله (وآتوا حقه) ثلاثة أقوال .

(القول الأول) قال ابن عباس في رواية عطاء يريد به العشر فيما سقت السماء ، ونصف العشر فيما سقى بالدواليب ، وهو قول سعيد بن المسيب والحسن وطلوس والضحاك .
فان قالوا : كيف يؤدي الزكاة يوم الحصاد والحب في السنبلة ؟ وأيضاً هذه السورة مكية ، وإيجاب الزكاة مدني .

قلنا : لما تعذر إجراء قوله (وآتوا حقه) على ظاهره بالدليل الذي ذكرتم . لاجرم حملناه على تعلق حق الزكاة به في ذلك الوقت ، والمعنى : اعزموا على إتياء الحق يوم الحصاد ولا تؤخروه عن أول وقت يمكن فيه الإتياء .

والجواب عن السؤال الثاني : لانسلم أن الزكاة ما كانت واجبة في مكة ، بل لانزاع أن الآية المدنية وردت بإيجابها ، إلا أن ذلك لا يمنع أنها كانت واجبة بمكة . وقيل أيضاً : هذه الآية مدنية (والقول الثاني) أن هذا حق في المال سوى الزكاة . وقال مجاهد : إذا حصدت فحضرت المساكين فاطرح لهم منه ، وإذا درستته وذريته فاطرح لهم منه ، وإذا كربله فاطرح لهم منه ، وإذا عرفت كيله فاعزل زكاته .

(والقول الثالث) أن هذا كان قبل وجوب الزكاة ، فلما فرضت الزكاة نسخ هذا . وهذا قول سعيد بن جبير ، والأصح هو القول الأول ، والدليل عليه أن قوله تعالى (وآتوا حقه) إنمّا يحسن ذكره لو كان ذلك الحق معلوماً قبل ورود هذه الآية لثلا تبقى هذه الآية مجملة . وقد قال عليه الصلاة

والسلام «ليس في المال حق سوى الزكاة» فوجب أن يكون المراد بهذا الحق حق الزكاة .
 (البحث الثالث) قوله تعالى (وآتوا حقه يوم حصاده) بذكر الأنواع الخمسة ، وهو العنب
 والنخل ، والزيتون ، والرمان ؛ يدل على وجوب الزكاة في الكل ، وهذا يقتضى وجوب الزكاة
 في الثمار ، كما كان يقوله أبو حنيفة رحمه الله .

فان قالوا : لفظ الحصاد مخصوص بالزرع . فنقول : لفظ الحصد في أصل اللغة غير مخصوص
 بالزرع ، والدليل عليه ، أن الحصد في اللغة عبارة عن القطع ، وذلك يتناول الكل وأيضاً الضمير
 في قوله حصاده يجب عوده إلى أقرب المذكورات وذلك هو الزيتون والرمان ، فوجب أن يكون
 الضمير عائداً إليه .

(البحث الرابع) قال أبو حنيفة رحمه الله : العشر واجب في القليل والكثير . وقال الأكثرون
 إنه لا يجب إلا إذا بلغ خمسة أوسق . واحتج أبو حنيفة رحمه الله بهذه الآية ، فقال : قوله (وآتوا
 حقه يوم حصاده) يقتضى ثبوت حق في القليل والكثير ، فاذا كان ذلك الحق هو الزكاة وجب القول
 بوجوب الزكاة في القليل والكثير .

أما قوله تعالى «ولا تسرفوا» فاعلم أن لأهل اللغة في تفسير الاسراف قولين : الأول :
 قال ابن الاعرابي : السرف تجاوز ما حدك . الثاني : قال شمر : سرف المال ، ما ذهب منه
 من غير منفعة .

إذا عرفنا هذا فنقول : للمفسرين فيه أقوال : الأول : أن الانسان إذا أعطى كل ماله ولم
 يوصل الى عياله شيئاً فقد أسرف ، لأنه جاء في الخبر ، ابدأ بنفسك ثم بمن تعول . وروى أن ثابت
 ابن قيس بن شماس عمد إلى خمسمائة نخلة فجذها ، ثم قسمها في يوم واحد ولم يدخل منها إلى منزله
 شيئاً فأنزل الله تعالى قوله (وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا) أى ولا تعطوا كله . والثاني : قال
 سعيد بن المسيب (لا تسرفوا) أى لا تمنعوا الصدقة ، وهذان القولان يشتركان في أن المراد من
 الاسراف مجاوزة الحد ، إلا أن الأول مجاوزة في الاعطاء . والثاني : مجاوزة في المنع . الثالث : قال
 مقاتل : معناه : لا تشركوا الأصنام في الحرث والأنعام ، وهذا أيضاً من باب المجاوزة ، لأن من
 أشرك الأصنام في الحرث والأنعام ، فقد جاوز ما حدله . الرابع : قال الزهري معناه : لا تنفقوا
 في معصية الله تعالى . قال مجاهد : لو كان أبو قيس ذهاباً ، فأنفقه رجل في طاعة الله تعالى لم يكن
 مسرفاً . ولو أنفق درهماً في معصية الله كان مسرفاً . وهذا المعنى أرادته حاتم الطائي حين قيل له :
 لا خير في السرف . فقال لا سرف في الخير ، وهذا على القول الثاني في معنى السرف ، فان من أنفق

وَمِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةٌ وَفَرَشَاتٌ كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿١٤٢﴾ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنثَيَيْنِ أَمَا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيَيْنِ نَبِّئُونِي بِعِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٤٣﴾ وَمِنَ الْإِبِلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنثَيَيْنِ أَمَا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيَيْنِ أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّاكُمْ اللَّهُ بِهَذَا فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿١٤٤﴾

في معصية الله ، فقد أنفق فيما لا نفع فيه .

ثم قال تعالى ﴿إنه لا يحب المسرفين﴾ والمقصود منه الزجر ، لأن كل مكلف لا يحبه الله تعالى فهو من أهل النار ، والدليل عليه قوله تعالى (وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم) فدل هذا على أن كل من أحبه الله فليس هو من أهل النار . وذلك يفيد من بعض الوجوه أن من لم يحبه الله فهو من أهل النار .

قوله تعالى ﴿ومن الأنعام حمولة وفرشا﴾ كلوا مما رزقكم الله ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين ثمانية أزواج من الضأن اثنين ومن المعز اثنين ومن البقر اثنين ومن الإبل اثنين أما اشتملت عليه أرحام الأنثيين نبئوني بعلم إن كنتم صادقين ومن الإبل اثنين ومن البقر اثنين قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنثَيَيْنِ أَمَا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيَيْنِ أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّاكُمْ اللَّهُ بِهَذَا فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿١٤٤﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر كيفية إنعامه على عباده بالمنافع النباتية أتبعها بذكر إنعامه عليهم بالمنافع الحيوانية . فقال (ومن الأنعام حمولة وفرشا) وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) «الواو» في قوله (ومن الأنعام حمولة وفرشا) توجب العطف على ما تقدم

من قوله (وهو الذي أنشأ جنات معروشات) والتقدير: وهو الذي أنشأ جنات معروشات وغير معروشات، وأنشأ من الأنعام حمولة وفرشا وكثر أقوالهم في تفسير الحمولة والفرش وأقربها إلى التحصيل وجهان: الأول أن الحمولة ما تحمل الأثقال والفرش ما يفرش للذبح أو ينسج من وبره وصوفه وشعره للفرش. والثاني: الحمولة - السكبار التي تصلح للحمل، والفرش - الصغار كالفصلان والعجاجيل والغنم لأنها دانية من الأرض بسبب صغر اجراءها مثل الفرش المقروش عليها.

ثم قال تعالى ﴿كلوا مما رزقكم الله﴾ يريد ما أحلها لكم. قالت المعتزلة: إنه تعالى أمر، بأكل الرزق، ومنع من أكل الحرام، ينتج أن الرزق ليس بحرام.

ثم قال ﴿ولا تتبعوا خطوات الشيطان﴾ أى فى التحليل والتحریم من عند أنفسكم كما فعله أهل الجاهلية (خطوات) جمع خطوة. وهى ما بين القدمين. قال الزجاج: وفى (خطوات الشيطان) ثلاثة أوجه: بضم الطاء وفتحها وباسكانها، ومعناه: طرق الشيطان. أى لا تسلكوا الطريق الذى يسوله لكم الشيطان.

ثم قال تعالى ﴿إنه لكم عدو مبين﴾ أى بين العداوة، أخرج آدم من الجنة، وهو القائل (لا تحسبن ذريته إلا قليلا)

ثم قال تعالى ﴿ثمانية أزواج﴾ وفيه بحثان:

﴿البحث الأول﴾ فى انتصاب قوله (ثمانية) وجهان: الأول: قال الفراء: انتصب ثمانية بالبدل من قوله (حمولة وفرشا) والثاني: أن يكون التقدير: كلوا مما رزقكم الله ثمانية أزواج.

﴿البحث الثانى﴾ الواحد إذا كان وحده فهو فرد، فإذا كان معه غيره من جنسه سمي زوجا، وهما زوجان بدليل قوله (خلق الزوجين الذكر والأنثى) وبدليل قوله (ثمانية أزواج) ثم فسرها بقوله (من الضأن اثنين ومن المعز اثنين ومن الابل اثنين ومن البقر اثنين)

ثم قال ﴿ومن الضأن اثنين﴾ يعنى الذكر والأنثى، والضأن ذوات الصوف من الغنم. قال الزجاج: وهى جمع ضائن وضائنة مثل تاجر وتاجرة. ويجمع الضأن أيضا على الضئين بكسر الصاد وفتحها وقوله (ومن المعز اثنين) قرىء (ومن المعز) بفتح العين، والمعز ذوات الشعر من الغنم. ويقال للواحد: معز. وللجمع: معزى. فمن قرأ (المعز) بفتح العين فهو جمع معاز، مثل خادم وخدم وطالب وطلب، وحارس وحرس. ومن قرأ بسكون العين فهو أيضا جمع معاز كصاحب وصحب، وتاجر وتجر، وراكب وركب. وأما انتصاب اثنين فلان تقدير الآية أنشأ ثمانية أزواج أنشأ من الضأن اثنين ومن المعز اثنين وقوله (قل آلذكرين حرم أم الأثنين) نصب الذكرين بقوله

(حرم) والاستفهام يعمل فيه ما بعده ولا يعمل فيه ما قبله. قال المفسرون: ان المشركين من أهل الجاهلية كانوا يجرمون بعض الانعام، فاحتج الله تعالى على ابطال قولهم بأن ذكر الضأن والمعز والابل والبقر وذكر من كل واحد من هذه الأربعة زوجين، ذكرا وأنثى.

ثم قال ان كان حرم منها الذكر وجب أن يكون كل ذكورها حراما وان كان حرم الأنثى، وجب أن يكون كل اناثها حراما، وقوله (أما اشتملت عليه أرحام الاثنيين) تقديره: ان كان حرم ما اشتملت عليه أرحام الاثنيين وجب تحريم الأولاد كلها لان الأرحام تشتمل على الذكور والاناث، هذا ما أطبق عليه المفسرون في تفسير هذه الآية. وهو عندي بعيد جدا، لأن لقائل أن يقول: هب أن هذه الانواع الأربعة، أعني: الضأن، والمعز، والابل، والبقر، محصورة في الذكور والاناث، إلا أنه لا يجب أن تكون علة تحريم ما حكموا بتحريمه محصورة في الذكور والاناث، بل علة تحريمها كونها بحيرة أو سائبة أو وصيلة أو حاما أو سائر الاعتبارات، كما أنا إذا قلنا: انه تعالى حرم ذبح بعض الحيوانات لأجل الأكل. فاذا قيل: ان ذلك الحيوان ان كان قد حرم لكونه ذكرا وجب أن يحرم كل حيوان ذكر، وان كان قد حرم لكونه أنثى وجب أن يحرم كل حيوان أنثى، ولما لم يكن هذا الكلام لازما علينا، فكذا هذا الوجه الذي ذكره المفسرون في تفسير هذه الآية، ويجب على العاقل أن يذكر في تفسير كلام الله تعالى وجهها صحيحا فاما تفسيره بالوجه الفاسد فلا يجوز والاقترب عندي فيه وجهان: أحدهما: أن يقال: إن هذا الكلام ماورد على سبيل الاستدلال على بطلان قولهم، بل هو استفهام على سبيل الانكار يعنى أنكم لا تقرّون بنبوة نبي، ولا تعرفون شريعة شارع، فكيف تحكمون بأن هذا يحل وأن ذلك يحرم؟ و: ثانيهما: أن حكمهم بالبحيرة والسائبة والوصيلة والحام مخصوص بالابل، والله تعالى بين أن النعم عبارة عن هذه الانواع الأربعة، فلما لم تحكموا بهذه الاحكام في الاقسام الثلاثة، وهي: الضأن والمعز والبقر، فكيف خصصتم الابل بهذا الحكم على التعمين؟ فهذا ما عندي في هذه الآية والله أعلم بمراده.

ثم قال تعالى ﴿أم كنتم شهداء إذ وصاكم الله بهذا﴾ والمراد هل شاهدتم الله حرم هذا ان كنتم لا تؤمنون برسول؟ وحاصل الكلام من هذه الآية: أنكم لا تعترفون بنبوة أحد من الانبياء، فكيف تثبتون هذه الاحكام المختلفة؟ ولما بين ذلك قال (فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم) قال ابن عباس: يريد عمرو بن لحي، لأنه هو الذي غير شريعة اسمعيل. والاقترب أن يكون هذا محمولا على كل من فعل ذلك، لأن اللفظ عام والعلة الموجبة لهذا الحكم عامة.

قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً
 أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رَجَسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ
 اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَانْ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ «١٤٥» وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا
 كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا
 أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِغَيْرِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ «١٤٦» فَإِنْ
 كَذَّبُوكَ فَقُلْ رَبُّكُمْ ذُو رَحْمَةٍ وَاسِعَةٍ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُهُ عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ «١٤٧»

فالتخصيص تحكم محض . قال المحققون : إذا ثبت أن من افتري على الله الكذب في تحريم مباح
 استحق هذا الوعيد الشديد ، فمن افتري على الله الكذب في مسائل التوحيد ومعرفة الذات
 والصفات والنبوات والملائكة ومباحث المعاد كان وعيده أشد وأشق . قال القاضى : ودل ذلك على
 أن الاضلال عن الدين مذموم ، لا يلبق بالله ، لأنه تعالى إذا ذم الاضلال الذى ليس فيه إلا التحريم
 المباح ، فالذى هو أعظم منه أولى بالذم .

وجوابه : أنه ليس كل ما كان مذموما منا كان مذموما من الله تعالى . ألا ترى أن الجمع بين
 العبيد والاماء وتسليط الشهوة عليهم وتمكينهم من أسباب الفجور مذموم منا وغير مذموم من
 الله تعالى فكذا ههنا .

ثم قال (ان الله لا يهدي القوم الظالمين) قال القاضى : لا يهديهم إلى ثوابه وإلى زيادات الهدى
 التى يختص المهتدى بها . وقال أصحابنا : المراد منه الاخبار بأنه تعالى لا يهدى أولئك المشركين ،
 أى لا ينقلهم من ظلمات الكفر إلى نور الايمان ، والكلام فى ترجيح أحد القولين على الآخر معلوم
 قوله تعالى (قل لا أجد فيها أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا
 أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقا أهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن ربك غفور
 رحيم وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما إلا ما حملت
 ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم ذلك جزيناهم بغيرهم وانا لصادقون . فإن كذبوك فقل
 ربكم ذو رحمة واسعة ولا يرد بأسه عن القوم المجرمين)

اعلم انه تعالى لما بين فساد طريقة أهل الجاهلية فيما يحل ويحرم من المطعومات أتبعه بالبيان الصحيح في هذا الباب ، فقال (قل لا أجد فيما أوحى إلى) وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ ابن كثير وحزمة (إلا أن تكون) بالتاء (ميتة) بالنصب على تقدير :
 إلا أن تكون العين أو النفس أو الجثة ميتة . وقرأ ابن عامر إلا أن تكون بالتاء (ميتة) بالرفع على معنى إلا أن تقع ميتة أو تحدث ميتة والباقون (إلا أن يكون ميتة) أى إلا أن يكون المأكول ميتة ، أو إلا أن يكون الموجود ميتة .

(المسألة الثانية) لما بين الله تعالى أن التحريم والتحليل لا يثبت إلا بالوحي . قال (قل لا أجد فيما أوحى إلا محرما على طاعم يطعمه) أى على آكل يأكله ، وذكر هذا ليظهر أن المراد منه هويان ما يحل ويحرم من المأكولات . ثم ذكر أموراً أربعة . أولها : الميتة ، وثانيها : الدم المسفوح ، وثالثها : لحم الخنزير فإنه رجس ، ورابعها : الفسق وهو الذى أهل به لغير الله ، فقوله تعالى (قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما) إلا هذه الأربعة مبالغة في بيان أنه لا يحرم إلا هذه الأربعة وذلك لأنه لما ثبت أنه لا طريق إلى معرفة المحرمات والمحللات إلا بالوحي ، وثبت أنه لا وحي من الله تعالى إلا إلى محمد عليه الصلاة والسلام ، وثبت أنه تعالى يأمره أن يقول : إنى لا أجد فيما أوحى إلى محرما من المحرمات إلا هذه الأربعة كان هذا مبالغة في بيان أنه لا يحرم إلا هذه الأربعة .

واعلم أن هذه السورة مكية ، فبين تعالى في هذه السورة المكية أنه لا يحرم إلا هذه الأربعة ثم أكد ذلك بأن قال في سورة النحل (إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن الله غفور رحيم) وكلمة (إنما) تفيد الحصر فقد حصلت لنا آيتان مكيتان يدلان على حصر المحرمات في هذه الأربعة ، فبين في سورة البقرة وهى مدنية أيضا أنه لا يحرم إلا هذه الأربعة فقال (إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله) وكلمة (إنما) تفيد الحصر فصارت هذه الآية المدنية مطابقة لتلك الآية المكية لأن كلمة (إنما) تفيد الحصر ، فكلمة (إنما) في الآية المدنية مطابقة لقوله (قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما) إلا كذا وكذا في الآية المكية ، ثم ذكر تعالى في سورة المائدة قوله تعالى (أحللت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم) وأجمع المفسرون على أن المراد بقوله (إلا ما يتلى عليكم) هو ما ذكره بعد هذه الآية بلقيل ، وهو قوله (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمتخنة والموقوذة والمتريدة والطيحة وما أكل السبع . إلا ما ذكركم) وكل هذه الأشياء أقسام الميتة وأنه تعالى إنما أعادها بالذكر لأنهم كانوا يحكمون عليها بالتحليل ، فثبت أن الشريعة من أولها إلى آخرها

كانت مستقرة على هذا الحكم وعلى هذا الحصر .

فان قال قائل : فيلزمكم في التزام هذا الحصر تحليل النجاسات والمستقذرات ، ويلزم عليه أيضا تحليل الخمر ، وأيضا فيلزمكم تحليل المنخقة والموقوذة والمردية والنطحية مع أن الله تعالى حكم بتحريمها

قلنا : هذا لا يلزمنا من وجوه : الأول : أنه تعالى قال في هذه الآية (أولم خنزيرفانه رجس) ومعناه أنه تعالى اتما حرم لحم الخنزير لكونه نجسا ، فهذا يقتضى أن النجاسة علة لتحريم الأكل . فوجب أن يكون كل نجس يحرم أكله ، وإذا كان هذا مذكورا في الآية كان السؤال ساقطا . والثاني : أنه تعالى قال في آية أخرى (ويحرم عليهم الخبائث) وذلك يقتضى تحريم كل الخبائث ، والنجاسات خبائث ، فوجب القول بتحريمها . الثالث : أن الأمة مجمعة على حرمة تناول النجاسات ، فهب أنا التزمنا تخصيص هذه السورة بدلالة النقل المتواتر من دين محمد في باب النجاسات . فوجب أن يبقى ما سواها على وفق الأصل تمسكا بعموم كتاب الله في الآية المكية والآية المدنية ، فهذا أصل مقرر كامل في باب ما يحل وما يحرم من المطعومات ، وأما الخمر فالجواب عنه : أنها نجسة فيكون من الرجس فيدخل تحت قوله (رجس) وتحت قوله (ويحرم عليهم الخبائث) وأيضا ثبت تخصيصه بالنقل المتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم في تحريمه ، وبقوله تعالى (فاجتنبوه) وبقوله (وإثمهما أكبر من نفعهما) والعام المخصوص حجة في غير محل التخصيص ، فتبقى هذه الآية فيما عداها حجة . وأما قوله ويلزم تحليل الموقوذة والمردية والنطحية

فالجواب عنه من وجوه : أولها : أنها ميتات . فكانت داخلة تحت هذه الآية . وثانيها : أننا نخص عموم هذه الآية بتلك الآية ، وثالثها : أن نقول إنها ان كانت ميتة دخلت تحت هذه الآية ، وان لم تكن ميتة فنخصصها بتلك الآية

فان قال قائل : المحرمات من المطعومات أكثر مما ذكر في هذه الآية فما وجهها ؟

أجابوا عنه من وجوه : أحدها : أن المعنى لا أجد محرما مما كان أهل الجاهلية يحرمه من البحائر والسوائب وغيرها إلا ما ذكر في هذه الآية ، وثانيها : أن المراد أن وقت نزول هذه الآية لم يكن تحريم غير ما نص عليه في هذه الآية ثم وجدت محرمات أخرى بعد ذلك . وثالثها : هب أن اللفظ عام إلا أن تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد جائز فنحن نخصص هذا العموم بأخبار الأحاد . ورابعها : أن مقتضى هذه الآية أن نقول انه لايجد في القرآن ، ويجوز أن يحرم الله تعالى ما سوى هذه الأربعة على لسان رسوله عليه الصلاة والسلام . ولقائل أن يقول : هذه الاجوبة ضعيفة .

أما الجواب الأول : فضعيف لوجوه : أحدها : لا يجوز أن يكون المراد من قوله (قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما ما كان يحرمه أهل الجاهلية من السوائب والبحائر وغيرها إذ لو كان المراد ذلك لما كانت الميتة والدم ولحم الخنزير وما ذبح على النصب داخلة تحته ، ولو لم تكن هذه الأشياء داخلة تحت قوله (قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما) لما حسن استثنائها ، ولما رأينا أن هذه الأشياء مستثناة عن تلك الكلمة ، علمنا أنه ليس المراد من تلك الكلمة ما ذكروه . وثانيها : أنه تعالى حكم بفساد قولهم في تحريم تلك الأشياء ، ثم انه تعالى في هذه الآية خصص المحرمات في هذه الأربعة وتحليل تلك الأشياء التي حرمها أهل الجاهلية لا يمنع من تحليل غيرها ، فوجب ابقاء هذه الآية على عمومها لأن تخصيصها يوجب ترك العمل بعمومها من غير دليل ، وثالثها : أنه تعالى قال في سورة البقرة (إنما حرم عليكم) وذكر هذه الأشياء الأربعة ، وكلمة (إنما) تفيد الحصر وهذه الآية في سورة البقرة غير مسبوقه بحكاية أقوال أهل الجاهلية في تحريم البحائر والسوائب فنسقط هذا العذر .

وأما جوابهم الثاني : وهو أن المراد أن وقت نزول هذه الآية لم يكن محرما إلا هذه الأربعة فجوابه من وجوه : أولها : أن قوله تعالى في سورة البقرة (إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله) آية مدنية نزلت بعد استقرار الشريعة ، وكلمة (إنما) تفيد الحصر فدل هاتان الآيتان على أن الحكم الثابت في شريعة محمد عليه الصلاة والسلام من أولها إلى آخرها ليس إلا حصر المحرمات في هذه الأشياء . وثانيها : أنه لما ثبت بمقتضى هاتين الآيتين حصر المحرمات في هذه الأربعة كان هذا اعترافا بجل ما سواها ، فالقول بتحريم شيء خامس يكون نسخا ، ولا شك أن مدار الشريعة على أن الأصل عدم النسخ . لأنه لو كان احتمال طريان النسخ معادلا لاحتمال بقاء الحكم على ما كان ، لحيث لا يمكن التمسك بشيء من النصوص في إثبات شيء من الأحكام لاحتمال أن يقال : إنه وإن كان ثابتا إلا أنه زال ، ولما اتفق الكل على أن الأصل عدم النسخ ، وأن القائل به والذاهب إليه هو المحتاج إلى الدليل علمنا فساد هذا السؤال .

وأما جوابهم الثالث : وهو أنا نخصص عموم القرآن بخبر الواحد . فنقول : ليس هذا من باب التخصيص ، بل هو صريح النسخ ، لأن قوله تعالى (قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه) مبالغة في أنه لا يحرم سوى هذه الأربعة ، وقوله في سورة البقرة (إنما حرم عليكم الميتة) وكذا وكذا ، تصريح بحصر المحرمات في هذه الأربعة ، لأن كلمة (إنما) تفيد الحصر ، فالقول بأنه ليس الأمر كذلك يكون دفعا لهذا الذي ثبت بمقتضى هاتين الآيتين أنه كان ثابتا في أول الشريعة بمكة .

وفي آخرها بالمدينة ، ونسخ القرآن بخبر الواحد لا يجوز .

وأما جوابهم الرابع : فضعيف أيضا ، لأن قوله تعالى (قل لا أجد فيما أوحى إلى) يتناول كل ما كان وحيا ، سواء كان ذلك الوحي قرآنا أو غيره ، وأيضا فقوله في سورة البقرة (إنما حرم عليكم الميتة) يزيل هذا الاحتمال . فثبت بالتقرير الذي ذكرنا قوة هذا الكلام ، وصحة هذا المذهب ، وهو الذي كان يقول به مالك بن أنس رحمه الله ، ومن السؤالات الضعيفة أن كثيرا من الفقهاء خصصوا عموم هذه الآية بما نقل أنه عليه الصلاة والسلام قال «ما استخبه العرب فهو حرام» . وقد علم أن الذي يستخبه العرب فهو غير مضبوط ، فسيد العرب بل سيد العالمين محمد صلوات الله عليه ، لما رأيهم يأكلون الضب قال «يعافه طبعي» ثم إن هذا الاستقذار ما صار سببا لتحريم الضب . وأما سائر العرب فمنهم من لا يستقدر شيئا ، وقد يختلفون في بعض الأشياء ، فيستقدرها قوم ويستطيعها آخرون ، فقلنا أن أمر الاستقذار غير مضبوط ، بل هو مختلف باختلاف الأشخاص والأحوال ، فكيف يجوز نسخ هذا النص القاطع بذلك الأمر الذي ليس له ضابط معين ولا قانون معلوم ؟

(المسألة الثالثة) اعلم أنا قد ذكرنا المسائل المتعلقة بهذه الأشياء الأربعة في سورة البقرة على سبيل الاستقصاء ، فلا فائدة في الإعادة . فأولها : الميتة ، ودخلها التخصيص في قوله عليه الصلاة والسلام «أحلت لنا ميتتان السمك والجراد» وثانيها : الدم المسفوح ، والسفح الصب . يقال : سفح الدم سفحا ، وسفح هو سفوحا إذا سال . وأنشد أبو عبيدة لكثير :

أقول ودمعي واكف عند رسمها عليك سلام الله والدمع يسفح

قال ابن عباس : يريد ما خرج من الأنعام وهي أحياء ، وما يخرج من الأوداج عند الذبح ، وعلى هذا التقدير : فلا يدخل فيه الكبدة والطحال لجمودهما ، ولا ما يختلط باللحم من الدم فإنه غير سائل ، وسئل أبو مجلز عما يتلطح من اللحم بالدم . وعن القدرى : يرى فيها حمرة الدم ، فقال لا بأس به ، إنما نهى عن الدم المسفوح . وثالثها : لحم الخنزير فإنه رجس : ورابعها : قوله (أو فسقا أهل لغير الله به) وهو منسوق على قوله (إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا) فسمى ما أهل لغير الله به - فسقا - لتوغله في باب الفسق كما يقال : فلان كرم وجود إذا كان كاملا فيهما ، ومنه قوله تعالى (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق)

وأما قوله تعالى (فمن اضطر غير باغ ولا عاد فان ربك غفور رحيم) فالمعنى أنه لما بين في هذه الأربعة أنها محرمة ، بين أن عند الاضطرار يزول ذلك التحريم ، وهذه الآية قد استقصينا نفس رة البقرة . وقوله عقيب ذلك (فان ربك غفور رحيم) يدل على حصول الرخصة ،

ثم بين تعالى انه حرم على اليهود أشياء أخرى سوى هذه الأربعة ، وهى نوعان : الأول : انه تعالى حرم عليهم كل ذى ظفر . وفيه مباحث .

(البحث الأول) قال الواحدى : فى الظفر لغات ظفر بضم الفاء ، وهو أعلاها وظفر بسكون الفاء ، وظفر بكسر الظاء وسكون الفاء ، وهى قراءة الحسن وظفر بكسرهما وهى قراءة أبى السمال (البحث الثانى) قال الواحدى : اختلفوا فى كل ذى ظفر الذى حرمه الله تعالى على اليهود روى عن ابن عباس : أنه الايل فقط . وفى رواية أخرى عن ابن عباس : أنه الايل والنعامة ، وهو قول مجاهد . وقال عبدالله بن مسلم : انه كل ذى مخلب من الطير وكل ذى حافر من الدواب . ثم قال (كذلك) قال المفسرون . وقال : وسمى الحافر ظفرا على الاستعارة . وأقول اما حمل الظفر على الحافر فبعيد من وجهين : الأول : ان الحافر لا يكاد يسمى ظفرا . والثانى : انه لو كان الأمر كذلك لوجب أن يقال إنه تعالى حرم عليهم كل حيوان له حافر ، وذلك باطل لأن الآية تدل على ان الغنم والبقر مباحان لهم من حصول الحافر لهما .

وإذا ثبت هذا فنقول : وجب حمل الظفر على المخالب والبرائن لأن المخالب آلات الجوارح فى الاصطيد والبرائن آلات السباع فى الاصطيد ، وعلى هذا التقدير : يدخل فيه أنواع السباع والسكلاب والسنانير ، ويدخل فيه الطيور التى تصطاد لأن هذه الصفة تعم هذه الأجناس إذا ثبت هذا فنقول : قوله تعالى (وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر) يفيد تخصيص هذه الحرمة بهم من وجهين : الأول : ان قوله (وعلى الذين هادوا حرمنا) كذا وكذا يفيد الحصر فى اللغة . والثانى : انه لو كانت هذه الحرمة ثابتة فى حق الكل لم يبق لقوله ، وعلى الذين هادوا حرمنا فائدة . فثبت أن تحريم السباع وذوى المخلب من الطير مختص باليهود ، فوجب ان لا تكون محرمة على المسلمين ، فصارت هذه الآية دالة على هذه الحيوانات على المسلمين ، وعند هذا نقول : ماروى انه صلى الله عليه وسلم حرم كل ذى ناب من السباع وذى مخلب من الطيور ضعيف لأنه خبر واحد على خلاف كتاب الله تعالى ، فوجب أن لا يكون مقبولا ، وعلى هذا التقدير : يقوى قول مالك فى هذه المسألة .

(النوع الثانى) من الأشياء التى حرمها الله تعالى على اليهود خاصة . قرله تعالى (ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما) فبين تعالى انه حرم على اليهود شحوم البقر والغنم . ثم فى الآية قولان الأول : انه تعالى استثنى عن هذا التحريم ثلاثة أنواع : أولها : قوله (إلا ما حملت ظهورهما) قال ابن عباس : إلا ماعلق بالظهر من الشحم ، فأنى لم أحرمه . وقال قتادة إلا ماعلق بالظهر والجنب

من داخل بطونها ، وأقول ليس على الظهر والجنب شحم إلا اللحم الأبيض السمين المتصق باللحم الأحمر على هذا التقدير : فذلك اللحم السمين المتصق مسمم بالشحم ، وبهذا التقدير : لو حلف لا يأكل الشحم ، وجب أن يحث بأكل ذلك اللحم السمين .

(والاستثناء الثاني) قوله تعالى (أو الحوايا) قال الواحدي : وهي المباعر والمصارين ، واحدها حاوية وحاوية . قال ابن الأعرابي : هي الحاوية أو الحاوية ، وهي الدوارة التي في بطن الشاة . وقال ابن السكيت : يقال حاوية وحاويا ، مثل رواية وروايا .
إذا عرفت هذا : فالمراد أن الشحوم المتصقة بالمباعر والمصارين غير محرمة .

(والاستثناء الثالث) قوله (وما اختلط بمعظم) قالوا : إنه شحم الالية . في قول جميع المفسرين وقال ابن جريج : كل شحم في القائم والجنب والرأس ، وفي العينين والأذنين . يقول : إنه اختلط بمعظم فهو حلال لحم ، وعلى هذا التقدير : فالشحم الذي حرمه الله عليهم هو اثرب وشحم الكلية .
(القول الثاني) في الآية أن قوله (أو الحوايا) غير معطوف على المستثنى ، بل على المستثنى منه والتقدير : حرمت عليهم شحومهما أو الحوايا أو ما اختلط بمعظم إلا ما حلت ظهورهما فإنه غير محرم قالوا : ودخلت كلمة «أو» كدخولها في قوله تعالى (ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً) والمعنى كل هؤلاء أهل أن يعصى ، فاعص هذا واعص هذا ، فكذا ههنا المعنى حرمتنا عليهم هذا وهذا .

ثم قال تعالى (ذلك جزيناهم بيغيهم) والمعنى : أنا إنما خصصناهم بهذا التحريم جزاء على بيغيهم ، وهو قتلهم الأنبياء ، وأخذهم الربا ، وأكلهم أموال الناس بالباطل ، ونظيره قوله تعالى (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم)

ثم قال تعالى (وإننا لصادقون) أي في الاخبار عن عن بيغيهم وفي الاخبار عن تخصيصهم بهذا التحريم بسبب بيغيهم . قال القاضي : نفس التحريم لا يجوز أن يكون عقوبة على جرم صدر عنهم ، لأن التكليف تعريض للثواب ، والتعريض للثواب إحسان . فلم يجوز أن يكون التكليف جزاء على الجرم المتقدم .

فالجواب : أن المنع من الانتفاع يمكن أن يكون لمزيد استحقاق الثواب ، ويمكن أيضاً أن يكون للجرم المتقدم ، وكل واحد منهما غير مستبعد .

ثم قال تعالى (فإن كذبوك) يعني إن كذبوك في ادعاء النبوة والرسالة ، وكذبوك في تبليغ هذه الأحكام (فقل ربكم ذو رحمة واسعة) فلذلك لا يعجل عليكم بالعقوبة (ولا يرد بأسه) أي عذابه إذا جاء الوقت (عن أقوم المجرمين) يعني الذين كذبوك فيما تقول . والله أعلم .

شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِن آنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ «١٤٨» قُلْ فَلِلَّهِ الحُجَّةُ البَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ «١٤٩»

قوله تعالى ﴿سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرون قل لله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين﴾
اعلم أنه تعالى لما حكى عن أهل الجاهلية إقدامهم على الحكم في دين الله بغير حجة ولا دليل ، حكى عنهم عذرهم في كل ما يقدمون عليه من الكفريات ، فيقولون : لو شاء الله منا أن لانكفر لمنعنا عن هذا الكفر ، وحيث لم يمنعنا عنه ، ثبت أنه مريد لذلك فإذا أراد الله ذلك منا امتنع منا تركه فكنا معذورين فيه ، وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن المعتزلة زعموا أن هذه الآية تدل على قولهم في مسألة إرادة الكائنات من سبعة أوجه :

﴿الوجه الأول﴾ أنه تعالى حكى عن الكفار صريح قول المجبرة وهو قولهم : لو شاء الله منا أن لانشرك لم نشرك ، وإنما حكى عنهم هذا القول في معرض الذم والتوبيخ ، فوجب كون هذا المذهب مذموماً باطلاً .

﴿والوجه الثاني﴾ أنه تعالى قال (كذب) وفيه قرأتان بالتخفيف وبالتثقيـل . أما القراءة بالتخفيف فهي تصريح بأنهم قد كذبوا في ذلك القول ، وذلك يدل على أن الذي تقوله المجبرة في هذه المسألة كذب . وأما القراءة بالتشديد ، فلا يمكن حملها على أن القوم استوجبوا الذم بسبب أنهم كذبوا أهل المذاهب ، لأننا لو حملنا الآية عليه لكان هذا المعنى ضداً للمعنى الذي يدل عليه قراءة (كذب) بالتخفيف ، وحينئذ تصير إحدى القراءتين ضداً للقراءة الأخرى ، وذلك يوجب دخول التناقض في كلام الله تعالى ، وإذا بطل ذلك وجب حمله على أن المراد منه أن كل من كذب نبياً من الأنبياء في الزمان المتقدم ، فانه كذبه بهذا الطريق . لأنه يقول الكل بمشيئة الله تعالى . فهذا الذي

أنا عليه من الكفر ، إنما حصل بمشيئة الله تعالى ، فلم يمنعني منه ، فهذا طريق متعين لكل الكفار المتقدمين والمتأخرين في تكذيب الأنبياء ، وفي دفع دعوتهم عن أنفسهم ، فإذا حملنا الآية على هذا الوجه صارت القراءة بالتشديد مؤكدة للقراءة بالتخفيف ويصير مجموع القراءتين دالاً على إبطال قول المجبرة .

(الوجه الثالث) في دلالة الآية على قولنا قوله تعالى (حتى ذاقوا بأسنا) وذلك يدل على أنهم استوجبوا الوعيد من الله تعالى في ذهابهم إلى هذا المذهب .

(الوجه الرابع) قوله تعالى (قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا) ولاشك أنه استفهام على سبيل الإنكار ، وذلك يدل على أن القائلين بهذا القول ليس لهم به علم ولا حجة ، وهذا يدل على فساد هذا المذهب ، لأن كل ما كان حقاً كان القول به علماً .

(الوجه الخامس) قوله تعالى (إن يتبعون إلا الظن) مع أنه تعالى قال في سائر الآيات (إن الظن لا يغني من الحق شيئاً)

(والوجه السادس) قوله تعالى (وإن هم إلا يخراصون) والخرص أقبح أنواع الكذب ، وأيضاً قال تعالى (قتل الخراصون)

(والوجه السابع) قوله تعالى (قل لله الحجة البالغة) وتقريره : أنهم احتجوا في دفع دعوة الأنبياء والرسول على أنفسهم بأن قالوا : كل ما حصل فهو بمشيئة الله تعالى ، وإذا شاء الله منا ذلك ، فكيف يمكننا تركه ؟ وإذا كنا عاجزين عن تركه ، فكيف يأمرنا بتركه ؟ وهل في وسعنا وطاقتنا أن نأتي بفعل على خلاف مشيئة الله تعالى ؟ فهذا هو حجة الكفار على الأنبياء ، فقال تعالى (قل) فله الحجة البالغة) وذلك من وجهين :

(الوجه الأول) أنه تعالى أعطاكم عقولاً كاملة ، وأفهاماً وافية ، وآذاناً سامعة ، وعيوناً باصرة ، وأقدركم على الخير والشر ، وأزال الأعذار والموانع بالسلبية عنكم ، فان شتم ذهبتم إلى عمل الخيرات ، وإن شتم إلى عمل المعاصي والمنكرات ، وهذه القدرة والممكنة معلومة الثبوت بالضرورة ، وزوال الموانع والعوائق معلوم الثبوت أيضاً بالضرورة ، وإذا كان الأمر كذلك كان ادعائكم أنكم عاجزون عن الإيمان والطاعة دعوى باطلة ثبت بما ذكرنا أنه ليس لكم على الله حجة بالغة بل لله الحجة البالغة عليكم .

(والوجه الثاني) أنكم تقولون : لو كانت أفعالنا واقعة على خلاف مشيئة الله تعالى ، لكننا قد غلبنا الله وقهرناه ، وأتينا بالفعل على مضاده ومخالفته . وذلك يوجب كونه عاجزاً ضعيفاً ، وذلك يقدح في كونه إلهاً .

فأجاب تعالى عنه : بأن العجز والضعف إنما يلزم إذا لم أكن قادرا على حملهم على الايمان والطاعة على سبيل القهر والالغاء ، وأنا قادر على ذلك وهو المراد من قوله (ولو شاء لهداكم أجمعين) إلا أني لا أحكمكم على الايمان والطاعة على سبيل القهر والالغاء ، لأن ذلك يبطل الحكمة المطلوبة من التكليف ، فثبت بهذا البيان أن الذي يقولونه من أنا لو أتينا بعمل على خلاف مشيئة الله ، فإنه يلزم منه كونه تعالى عاجزا ضعيفا ، كلام باطل . فهذا أقصى ما يمكن أن يذكر في تمسك المعتزلة بهذه الآية .

والجواب المعتمد في هذا الباب أن نقول : انا بينا أن هذه السورة من أولها إلى آخرها تدل على صحة قولنا ومذهبنا . ونقلنا في كل آية ما يذكرونه من التأويلات . وأجبت عنها بأجوبة واضحة قوية مؤكدة بالدلائل العقلية القاطعة .

وإذا ثبت هذا ، فلو كان المراد من هذه الآية ما ذكرتم ، لوقع التناقض الصريح في كتاب الله تعالى فإنه يوجب أعظم أنواع الطعن فيه .

إذا ثبت هذا فنقول : انه تعالى حكى عن القوم أنهم قالوا (لو شاء الله ما اشرکنا) ثم ذكر عقبيه (كذلك كذب الذين من قبلهم) فهذا يدل على أن القوم قالوا لما كان الكل بمشيئة الله تعالى وتقديره ، كان التكليف عبثا ، فكانت دعوى الأنبياء باطلة ، ونبوتهم ورسالتهم باطلة ، ثم انه تعالى بين أن التمسك بهذا الطريق في إبطال النبوة باطل . وذلك لأنه إله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، ولا اعتراض عليه لاحد في فعله ، فهو تعالى يشاء الكفر من الكافر ، ومع هذا فيبعث اليه الأنبياء ويأمره بالايمان ، وورود الأمر على خلاف الإرادة غير ممتنع .

فالخلاص : أنه تعالى حكى عن الكفار أنهم يتمسكون بمشيئة الله تعالى في إبطال نبوة الأنبياء ، ثم انه تعالى بين أن هذا الاستدلال فاسد باطل ، فإنه لا يلزم من ثبوت المشيئة لله في كل الأمور دفع دعوة الأنبياء ، وعلى هذا الطريق فقط سقط هذا الاستدلال بالكلية ، وجميع الوجوه التي ذكرتموها في التقيح والتهجين عائد إلى تمسككم بثبوت المشيئة لله على دفع دعوة الأنبياء ، فيكون الخلاص : أن هذا الاستدلال باطل ، وليس فيه البتة ما يدل على أن القول بالمشيئة باطل .

فان قالوا : هذا العذر إنما يستقيم إذا قرأنا قوله تعالى (كذلك كذب) بالتنديد . وأما إذا قرأناه بالتخفيف ، فإنه يسقط هذا العذر بالكلية فنقول فيه وجهان . الأول : انا نمتنع صحة هذه القراءة ، والدليل عليه أنا بينا أن هذه السورة من أولها إلى آخرها تدل على قولنا : فلو كانت هذه الآية دالة على قولهم ، لوقع التناقض ، ولخرج القرآن عن كونه كلاما لله تعالى ، ويندفع هذا التناقض

بأن لا تقبل هذه القراءة ، فوجب المصير اليه . الثاني : سلنا صحة هذه القراءة لكننا نحملها على أن القوم كذبوا في أنه يلزم من ثبوت مشيئة الله تعالى في كل أفعال العباد سقوط نبوة الانبياء و بطلان دعوتهم ، وإذا حملناه على هذا الوجه لم يبق للمعتزلة بهذه الآية تمسك البتة ، والحمد لله الذي أعاننا على الخروج من هذه العهدة القوية ، وما يقوى ما ذكرناه ما روى أن ابن عباس قيل له بعد ذهاب بصره ما تقول فيمن يقول : لا قدر ، فقال إن كان في البيت أحد منهم أتيت عليه وبه أما يقرأ (إنما كل شيء خلقناه بقدر . إنا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم) وقال ابن عباس : أول ما خلق الله القلم ، قال له اكتب القدر ، فخرى بما يكون إلى قيام الساعة ، وقال صلوات الله عليه «المكذبون بالقدر مجوس هذه الأمة»

(المسألة الثانية) زعم سيديويه أن عطف الظاهر على المضمر المرفوع في الفعل قبيح ، فلا يجوز أن يقال : قمت وزيد ، وذلك لأن المعطوف عليه أصل ، والمعطوف فرع ، والمضمر ضعيف ، والمظهر قوى ، وجعل القوى فرعاً للضعيف ، لا يجوز .

إذا عرفت هذا الأصل فنقول : إن جاء الكلام في جانب الاثبات ، وجب تأكيد الضمير فنقول : قمت أنا وزيد ، وإن جاء في جانب النفي قلت ما قمت ولا زيد .

إذا ثبت هذا فنقول قوله (لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا) فعطف قوله (ولا آباؤنا) على الضمير في قوله (ما أشركنا) إلا أنه تحلل بينهما كلمة لا فلا جرم حسن هذا العطف . قال في جامع الأصفهاني : إن حرف العطف يجب أن يكون متأخراً عن اللفظة المؤكدة للضمير حتى يحسن العطف ويندفع المخذور المذكور من عطف القوى على الضعيف ، وهذا المقصود إنما يحصل إذا قلنا (ما أشركنا نحن ولا آباؤنا) حتى تكون كلمة (لا) مقدمة على حرف العطف . أما هنا حرف العطف مقدم على كلمة (لا) وحينئذ يعود المخذور المذكور .

فالجواب : أن كلمة (لا) لما أدخلت على قوله (آباؤنا) كان ذلك موجبا لإضمار فعل هناك ، لأن صرف النفي إلى ذوات الآباء محال ، بل يجب صرف هذا النفي إلى فعل يصدر منهم ، وذلك هو الاشراك ، فكان التقدير : ما أشركنا ولا أشرك آباؤنا ، وعلى هذا التقدير فالاشكال زائل

(المسألة الثالثة) احتج أصحابنا على قولهم الكل بمشيئة الله تعالى بقوله (فلو شاء لهداكم أجمعين) فكلمة «لو» في اللغة تفيد انتفاء الشيء لا انتفاء غيره ، فدل هذا على أنه تعالى ما شاء أن يهديهم ، وما هدهم أيضا . وتقريره بحسب الدليل العقلي ، أن قدرة الكافر على الكفر إن لم تكن قدرة على الإيمان . فآله تعالى على هذا التقدير ما أقدره على الإيمان ، ولو شاء الإيمان منه ، فقد شاء الفعل

من غير قدرة على الفعل ، وذلك محال ومشية المحال محال ، وان كانت القدرة على الكفر قدرة على الايمان توقف رجحان أحد الطرفين على حصول الداعية المرجحة .

فان قلنا : أنه تعالى خالق تلك الداعية فقد حصلت الداعية المرجحة مع القدرة ، وبمجموعهما موجب للفعل ، فحيث لم يحصل الفعل علمنا أن تلك الداعية لم تحصل . واذا لم تحصل امتنع منه فعل الايمان ، وإذا امتنع ذلك منه ، امتنع أن يريد الله منه ، لأن إرادة المحال محال بمتنع ، فثبت أن ظاهر القرآن دل على أنه تعالى ما أراد الايمان من الكافر ، والبرهان العقلي الذي قررناه يدل عليه أيضا ، فبطل قولهم من كل الوجوه ، وأما قوله : تحمل هذه الآية على مشية الاجاء فنقول : هذا التأويل إنما يحسن المصير إليه لو ثبت بالبرهان العقلي امتناع الحمل على ظاهر هذا الكلام ، أما لوقام البرهان العقلي على أن الحق ليس إلا ما دل عليه هذا الظاهر ، فكيف يصار اليه ؟ ثم نقول : هذا الدليل باطل من وجوه : الأول : أن هذا الكلام لا بد فيه من إضمار ، فنحن نقول : التقدير : لو شاء الهداية لهداكم ، وأنتم تقولون التقدير : لو شاء الهداية على سبيل الاجاء لهداكم ، فاضماركم أكثر فكان قولكم مرجوحا . الثاني . أنه تعالى يريد من الكافر الايمان الاختياري ، والايمان الحاصل بالاجاء غير الايمان الحاصل بالاختيار ، وعلى هذا التقدير يلزم كونه تعالى عاجزا عن تحصيل مراده ، لأن مراده هو الايمان الاختياري ، وأنه لا يقدر البتة على تحصيله ، فكان القول بالعجز لازما . الثالث : أن هذا الكلام موقوف على الفرق بين الايمان الحاصل بالاختيار ، وبين الايمان الحاصل بالاجاء . أما الايمان الحاصل بالاختيار ، فانه يمتنع حصوله إلا عند حصول داعية جازمة ، وإرادة لازمة . فان الداعية التي يترتب عليها حصول الفعل . إما أن تكون بحيث يجب ترتب الفعل عليها أو لا يجب ، فان وجب فهي الداعية الضرورية ، وحينئذ لا يبقى بينها وبين الداعية الحاصلة بالاجاء فرق . وإن لم يجب ترتب الفعل عليها ، فحينئذ يمكن تخلف الفعل عنها ، فلنفرض تارة ذلك الفعل متخلفا عنها ، وتارة غير متخلف ، فامتياز أحد الوقتين عن الآخر لا بد وأن يكون لمرجح زائد . فالحاصل قبل ذلك ما كان تمام الداعية ، وقد فرضناه كذلك ، وهذا خلف ، ثم عند انضمام هذا القيد الزائد إن وجب الفعل لم يبق بينه وبين الضرورية فرق ، وإن لم يجب افتقر إلى قيد زائد ولزم التسلسل ، وهو محال . فثبت أن الفرق الذي ذكره بين الداعية الاختيارية وبين الداعية الضرورية وإن كان في الظاهر معتبرا ، إلا أنه عند التحقيق والبحث لا يبقى له محصول .

قُلْ هَلْ شُهَدَاءُكُمْ الَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ هَذَا فَاِنْ شَهِدُوا فَلَا تَشْهَدُ
مَعَهُمْ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَهُمْ
بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ «١٥٠»

قوله تعالى ﴿قل هل شهداءكم الذين يشهدون أن الله حرم هذا فان شهدوا فلا تشهد معهم ولا تتبع أهواء الذين كذبوا بآياتنا والذين لا يؤمنون بالآخرة وهم بربهم يعدلون﴾
اعلم أنه تعالى لما أبطل على الكفار جميع أنواع حججهم بين أنه ليس لهم على قولهم شهود البتة،
وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ (هل) كلمة دعوة إلى الشيء، والمعنى : هاتوا شهداءكم، وفيه قولان : الأول :
أنه يستوى فيه الواحد والاثنان والجمع، والذكر والانثى. قال تعالى (قل هل شهداءكم الذين
يشهدون) وقال (والقاتلين لاخوانهم هل إيلنا) واللغة الثانية يقال للثنتين : هلبا، وللجمع : هلبوا،
وللمرأة : هلبى، وللثنتين : هلبا، وللجمع : هلبمن. والأول أفصح.

﴿المسألة الثانية﴾ في أصل هذه الكلمة قولان : قال الخليل وسيبويه انها «ها» ضمت اليها «لم»
أى جمع، تكون بمعنى : أذن. يقال : لفلان لمة، أى دنو، ثم جعلنا كالللمرأة الواحدة، والفائدة
في قولنا «ها» استعطف المأمور واستدعاء إقباله على الأمر، إلا أنه لما كثر استعماله حذف عنه
الألف على سبيل التخفيف، كقولك : لم أبل، ولم أر، ولم تك، وقال الفراء : أصلها «هل» أم
أرادوا «بهل» حرف الاستفهام، وبقولنا «أم» أى أقصد؟ والتقدير : هل قصد؟ والمقصود
من هذا الاستفهام الأمر بالقصد، كأنك تقول : أقصد، وفيه وجه آخر، وهو أن يقال : كان
الأصل ان قالوا : هل لك في الطعام، أم أى قصد؟ ثم شاع في الكل كما أن كلمة «تعالى» كانت
مخصوصة بصورة معينة، ثم عمت.

﴿المسألة الثالثة﴾ أنه تعالى نه باستدعاء إقامة الشهداء من الكافرين ليظهر أن لا شاهد لهم على
تحريم ما حرموه، ومعنى (هل) أحضروا شهداءكم.

ثم قال ﴿فان شهدوا فلا تشهد معهم﴾ تنبيها على كونهم كاذبين، ثم بين تعالى أنه إن وقعت
منهم تلك الشهادة فعن اتباع الهوى، فأمر نبيه أن لا يتبع أهواءهم، ثم زاد في تقييح ذلك بأنهم
لا يؤمنون بالآخرة، وكانوا ممن ينكرون البعث والشور، وزاد في تقييحهم بأنهم يعدلون بربهم

قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدِينَ
إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا
الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ
ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ «١٥١»

فيجعلون له شركاء . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحساناً ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون ﴾
اعلم أنه تعالى لما بين فساد ما يقوله الكفار أن الله حرم علينا كذا وكذا ، أردفه تعالى ببيان الأشياء التي حرّمها عليهم ، وهي الأشياء المذكورة في هذه الآية ، وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال صاحب الكشاف « تعال » من الخاص الذي صار عاماً ، وأصله أن يقوله من كان في مكان عال لمن هو أسفل منه ، ثم كثر وعم ، وما في قوله (ما حرم ربكم عليكم) منصوب ، وفي ناصبه وجهان : الأول : أنه منصوب بقوله (أتل) والتقدير : أتل الذي حرّمه عليكم ، والثاني : أنه منصوب بحرم ، والتقدير : أتل الأشياء التي حرم عليكم .

فإن قيل : قوله (أن لا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحساناً) كالتفصيل لما أجمله في قوله (ما حرم ربكم عليكم) وهذا باطل ، لأن ترك الشرك والاحسان بالوالدين واجب ، لا محرم .

والجواب من وجوه : الأول : أن المراد من التحريم أن يجعل له حريماً معيناً ، وذلك بأن بينه ياناً مضبوطاً معيناً ، فقوله (أتل ما حرم ربكم عليكم) معناه : أتل عليكم ما بينه ياناً شافياً بحيث يجعل له حريماً معيناً ، وعلى هذا التقرير فالسؤال زائل ، والثاني : أن الكلام تم وانقطع عند قوله (أتل ما حرم ربكم) ثم ابتداء فقال (عليكم) كما يقال : عليكم السلام ، أو أن الكلام تم وانقطع عند قوله (أتل ما حرم ربكم عليكم) ثم ابتداء فقال (ألا تشركوا به شيئاً) بمعنى لئلا تشركوا ، والتقدير : أتل ما حرم ربكم عليكم لئلا تشركوا به شيئاً . الثالث : أن تكون « أن »

في قوله (أن لا تشرکوا) مفسرة بمعنى: أى، وتقدير الآية: أتل ما حرم ربكم عليكم، أى لا تشرکوا، أى ذلك التحريم هو قوله (لا تشرکوا به شيئاً)

فان قيل: فقوله (وبالوالدين إحساناً) معطوف على قوله (أن لا تشرکوا به شيئاً) فوجب أن يكون قوله (وبالوالدين إحساناً) مفسراً لقوله (أتل ما حرم ربكم عليكم) فيلزم أن يكون الاحسان بالوالدين حراماً، وهو باطل.

قلنا: لما أوجب الاحسان اليهما، فقد حرم الاساءة اليهما.

(المسألة الثانية) أنه تعالى أوجب في هذه الآية أموراً خمسة: أولها: قوله (أن لا تشرکوا به شيئاً) واعلم أنه تعالى قد شرح فرق المشركين في هذه السورة على أحسن الوجوه، وذلك لأن طائفة من المشركين يجعلون الأصنام شركاء لله تعالى، وإلهم الإشارة بقوله حكاية عن إبراهيم (وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر أتتخذ أصناماً آلهة إنى أراك وقومك فى ضلال مبين)

(والطائفة الثانية) من المشركين عبدة الكواكب، وهم الذين حكى الله عنهم، أن إبراهيم عليه السلام أبطل قولهم بقوله (لا أحب الآفلين)

(والطائفة الثالثة) الذين حكى الله تعالى عنهم (أنهم جعلوا لله شركاء الجن) وهم القائلون بيزدان وأهرمن.

(والطائفة الرابعة) الذين جعلوا لله بنين وبنات، وأقام الدلائل على فساد أقوال هؤلاء الطوائف والفرق، فلما بين بالدليل فساد قول هؤلاء الطوائف. قال ههنا (ألا تشرکوا به شيئاً) (النوع الثانى) من الأشياء التى أوجبها ههنا قوله (وبالوالدين إحساناً) وإنما تثنى بهذا التكليف، لأن أعظم أنواع النعم على الانسان نعمة الله تعالى، ويتلوها نعمة الوالدين، لأن المؤثر الحقيق فى وجود الانسان هو الله سبحانه وفى الظاهر هو الأبوان، ثم نعمهما على الانسان عظيمة وهى نعمة التربية والشفقة والحفظ عن الضياع والحلاك فى وقت الصغر.

(النوع الثالث) قوله (ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم) فأوجب بعد رعاية حقوق الأبوين رعاية حقوق الأولاد وقوله (ولا تقتلوا أولادكم من إملاق) أى من خوف الفقر وقد صرح بذكر الخوف فى قوله (ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق) والمراد منه النهى عن الوأد، إذ كانوا يدفنون البنات أحياء، وبعضهم للغيرة، وبعضهم خوف الفقر، وهو السبب الغالب، فبين تعالى فساد هذه العلة بقوله (نحن نرزقكم وإياهم) لأنه تعالى إذا كان متكفلاً برزق الوالد والولد، فكما وجب على الوالدين بقية النفس والانتكال فى رزقها على الله، فكذلك القول فى حال الولد. قال شمر: أملق، لازم ومتعد. يقال: أملق الرجل، فهو مملق، إذا افتقر، فهذا لازم، وأملق

وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْكَيْلِ
وَالْمِيزَانِ بِالْقِسْطِ لَّا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا

الدهر ما عنده . إذا أفسده ، والاملاق الفساد .

(والنوع الرابع) قوله (ولا تقربوا الفواحش مظهر منها وما بطن) قال ابن عباس : كانوا يكرهون الزنا علانية ، ويفعلون ذلك سرا ، فهام الله عن الزنا علانية وسرا ، والأولى أن لا يخص هذا النهى بنوع معين ، بل يجرى على عمومته في جميع الفواحش ظاهرها وباطنها لأن اللفظ عام . والمعنى الموجب لهذا النهى وهو كونه فاحشة عام أيضا ومع عموم اللفظ والمعنى يكون التخصيص على خلاف الدليل ، وفي قوله (ماظهر منها وما بطن) دقيقة ، وهي : أن الانسان إذا احترز عن المعصية في الظاهر ولم يحترز عنها في الباطن دل ذلك على أن احترازه عنها ليس لأجل عبودية الله وطاعته ، ولكن لأجل الخوف من مذمة الناس ، وذلك باطل ، لأن من كان مذمة الناس عنده أعظم وقعا من عقاب الله ونحوه فانه يخشى عليه من الكفر ، ومن ترك المعصية ظاهرا وباطنا ، دل ذلك على انه إنما تركها تعظيما لأمر الله تعالى وخوفا من عذابه ورغبة في عبوديته .

(والنوع الخامس) قوله (ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق)

واعلم أن هذا داخل في جملة الفواحش إلا انه تعالى أفرده بالذكر لفائدتين : إحداهما : أن الافراد بالذكر يدل على التعظيم والتفخيم ، كقوله (وملائكته وجبريل وميكال) والثانية : انه تعالى أراد أن يستثنى منه ، ولا يتأتى هذا الاستثناء في جملة الفواحش .

إذا عرفت هذا فنقول : قوله (إلا بالحق) أى قتل النفس المحرمة قد يكون حقا لجرم يصدر منها . والحديث أيضا موافق له وهو قوله عليه السلام «لا يحل دم امرئ مسلم إلا باحدى ثلاث كفر بعد إيمان ، وزنا بعد إحصان ، وقتل نفس بغير حق» والقرآن دل على سبب رابع ، وهو قوله تعالى (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا) والحاصل : أن الاصل في قتل النفس هو الحرمة وحله لا يثبت الا بدليل منفصل ، ثم انه تعالى لما بين أحوال هذه الاقسام الخمسة أتبعه باللفظ الذى يقرب الى القلب القبول ، فقال (ذلكم وصاكم به) لما في هذه اللفظة من اللطف والراقة ، وكل ذلك ليكون المكلف أقرب الى القبول ، ثم أتبعه بقوله (لعلكم تعقلون) أى لكي تعقلوا فوائد هذه التكاليف ، ومنافعها في الدين والدنيا .

قوله تعالى (ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده وأوفوا الكيل والميزان

قُرْبِي وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿١٥٢﴾

بالقسط لانكف نفسا إلا وسعها وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى وبعهد الله أوفوا ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون ﴿

اعلم انه تعالى ذكر في الآية الأولى خمسة أنواع من التكاليف ، وهي أمور ظاهرة جليلة لاجابة فيها إلى الفكر والاجتهاد ، ثم ذكر تعالى في هذه الآية أربعة أنواع من التكاليف ، وهي أمور خفية يحتاج المرء العاقل في معرفته بمقدارها إلى التفكير ، والتأمل والاجتهاد .

﴿ فالنوع الأول ﴾ من التكاليف المذكورة في هذه الآية قوله (ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده)

واعلم أنه تعالى قال في سورة البقرة (ويسألونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير) والمعنى : ولا تقربوا مال اليتيم إلا بأن يسعى في تنميته وتحصيل الربح به ورعاية وجوه الغبطة له ، ثم ان كان القيم فقيرا محتاجا أخذ بالمعروف ، وان كان غنيا فاحترز عنه كان أولى فقوله (إلا بالتي هي أحسن) معناه كعنى قوله (ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف)

وأما قوله ﴿ حتى يبلغ أشده ﴾ فالمعنى احفظوا ماله حتى يبلغ أشده ، فاذا بلغ أشده فادفعوا اليه ماله . وأما معنى الأشد وتفسيره : قال الليث : الأشد . مبلغ الرجل الحكمة والمعرفة . قال الفراء : الأشد . واحدها شد في القياس ، ولم أسمع لها بواحد . وقال أبو الهيثم : واحدة الأشد شدة كما أن واحدة الأنعم نعمة ، والشدة : القوة والجلادة ، والشديد الرجل القوي ، وفسروا بلوغ الأشد في هذه الآية بالاحتلام بشرط أن يؤنس منه الرشد ، وقد استقصينا في هذا الفصل في أول سورة النساء .

﴿ والنوع الثاني ﴾ قوله تعالى (وأوفوا الكيل والميزان بالقسط)

اعلم أن كل شئ بلغ تمام الكمال ، فقد وفي وتم . يقال : درهم واف ، وكيل واف ، وأوفيته حقه ، ووفيته إذا أتمته ، وأوفى الكيل إذا أتمه ولم ينقص منه شيئا وقوله (والميزان) أى الوزن بالميزان وقوله (بالقسط) أى بالعدل لا بخس ولا نقصان .

فان قيل : ايفاء الكيل والميزان ، هو عين القسط ، فما الفائدة في هذا التكرير ؟

قلنا : أمر الله المعطى بايفاء ذى الحق حقه من غير نقصان ، وأمر صاحب الحق بأخذ حقه من غير طلب الزيادة .

واعلم انه لما كان يجوز أن يتوهم الانسان أنه يجب على التحقيق وذلك صعب شديد في العدل أتبعه الله تعالى بما يزيل هذا التشديد فقال (لأنكف نفسا إلا وسعها) أى الواجب في ايفاء الكيل والوزن هذا القدر الممكن في ايفاء الكيل والوزن . أما التحقيق فغير واجب . قال القاضى : إذا كان تعالى قد خفف على المكلف هذا التخفيف مع أن ما هو التضيق مقدور له ، فكيف يتوهم أنه تعالى يكلف الكافر الايمان مع أنه لا قدرة له عليه ؟ بل قالوا : يخلق الكفر فيه ، ويربده منه ، ويحكم به عليه ، ويخلق فيه القدرة الموجبة لذلك الكفر ، والداعية الموجبة له ، ثم ينهاه عنه فهو تعالى لما لم يجوز ذلك القدر من التشديد والتضيق على العبد ، وهو ايفاء الكيل والوزن على سبيل التحقيق . فكيف يجوز أن يضيق على العبد مثل هذا التضيق والتشديد ؟

واعلم أنا نعارض القاضى وشيوخه في هذا الموضوع بمسألة العلم ومسألة الداعى ، وحينئذ ينقطع ولا يبقى لهذا الكلام رواء ولا روثق .

(النوع الثالث) من التكاليف المذكورة في هذه الآية ، قوله تعالى (وإذا قلم فاعدلوا ولو كان ذا قربى) واعلم أن هذا أيضاً من الامور الخفية التى أوجب الله تعالى فيها أداء الامانة ، والمفسرون حملوه على أداء الشهادة فقط ، والأمر والنهى فقط ، قال القاضى وليس الأمر كذلك بل يدخل فيه كل ما يتصل بالقول . فيدخل فيه ما يقول المرء في الدعوة إلى الدين وتقرير الدلائل عليه بأن يذكر الدليل ملخصاً عن الحشو والزيادة بألفاظ مفهومة معتادة ، قريبة من الافهام ، ويدخل فيه أن يكون الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واقعاً على وجه العدل من غير زيادة في الايذاء والايحاش . ونقصان عن القدر الواجب ، ويدخل فيه الحكايات التى يذكرها الرجل حتى لا يزيد فيها ولا ينقص عنها . ومن جملتها تبليغ الرسالات عن الناس ، فانه يجب أن يؤديها من غير زيادة ولا نقصان ، ويدخل فيه حكم الحاكم بالقول ، ثم إنه تعالى بين أنه يجب أن يسوى فيه بين القريب والبعيد ، لأنه لما كان المقصود منه طلب رضوان الله تعالى لم يختلف ذلك بالقرب والبعيد . (والنوع الرابع) من هذه التكاليف قوله تعالى (وبعهد الله أوفوا) وهذا من خفيات الامور لأن الرجل قد يحلف مع نفسه ، فيكون ذلك الحلف خفياً ، ويكون بره وحنه أيضاً خفياً . ولما

ذكر تعالى هذه الأقسام قال (ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون)

فان قيل : فما السبب في أن جعل خاتمة الآية الأولى بقوله (لعلكم تعقلون) وخاتمة هذه الآية

بقوله (لعلكم تذكرون)

قلنا : لأن التكالیف الخمسة المذكورة في الأولى أمور ظاهرة جلية ، فوجب تعقلها وتفهمها
وأما التكالیف الأربعة المذكورة في هذه الآية فأمر خفية غامضة ، لا بد فيها من الاجتهاد والفكر
حتى يقف على موضع الاعتدال ، فلهذا السبب قال (لعلمکم تذکرون) قرأ حمزة والكسائي
وحفص عن عاصم (تذکرون) بالتخفيف والباقون (تذکرن) بتشديد الذال في كل القرآن
وهما بمعنى واحد .

تم الجزء الثالث عشر ، وبالله إن شاء الله تعالى الجزء الرابع عشر ، وأوله قوله تعالى
(وأن هذا صراطی مستقیماً) من سورة الأنعام . أعان الله على إكمالہ

فهرست

الجزء الثالث عشر

من

التفسير الكبير

للإمام

الشيخ الفخر الرازي

صفحة	صفحة
٣١	٢
قوله تعالى «وهو الذى خلق السموات والارض بالحق» الآية	قوله تعالى «وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا» الآية
» ٣٤	» ٦
«وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر»	«وكذلك فصل الآيات ولتستبين سبيل المجرمين» الآية
» ٤١	» ٨
«فلباجن عليه الليل رأى كوكبا»	«قل لو أن عندى ماتستعجلون به» الآية
» ٤٦	» ٩
«فلبا رأى القمر بازغا قال هذا ربي» الآية	«وعنده مفانح الغيب» الآية
» ٥٦	» ١٢
«لبنى وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض» الآية	«وهو الذى يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار» الآية
» ٥٨	» ١٣
«وحاجه قومه قال اتحاجونى فى الله وقد هدىنا» الآية	«وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة» الآية
» ٦٠	» ١٧
«وكيف أخاف ما أشر كتم»	«ثم رددوا إلى الله ولا هم الحاق»
» ٦١	» ٢٠
«وتلك حجتنا آتيناها ابرهيم على قومه» الآية	«قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر» الآية
» ٦٢	» ٢٢
«ووهبنا له اسحق ويعقوب كلا هدينا» الآية	«قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا» الآية
» ٦٦	» ٢٣
«ومن آباؤهم وذرياتهم واخوانهم» الآية	«وكذب به قومك وهو الحق»
» ٦٧	» ٢٤
«أولئك الذين آتيناها الكتاب والحكم والنبوة» الآية	«وإذ رأيت الذين يخوضون فى آياتنا» الآية
» ٦٩	» ٢٦
«أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده» الآية	«وما على الذين ينفقون من حسابهم من شىء» الآية
» ٧٢	» ٢٧
«وما قدروا الله حق قدره»	«وذو الذين اتخذوا دينهم لعبا ولهوا» الآية
» ٨٠	» ٢٨
«وهذا كتاب أنزلناه مبارك ومصدق الذى بين يديه» الآية	«قل اندعوا من دون الله مالا ينفعنا ولا يضرنا» الآية

صفحة	صفحة
١٣٩ قوله تعالى «ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله» الآية	٨٣ قوله تعالى «ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا» الآية
١٤٢ «وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها»	٨٦ «لقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة»
١٤٦ «وتقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة» الآية	٨٩ «ان الله فائق الحب والنوى»
١٤٩ «ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى» الآية	٩٤ «فائق الاصباح وجعل الليل سكنا» الآية
١٥٢ «وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن»	١٠٠ «وهو الذى جعل لكم النجوم لتهتدوا بها» الآية
١٥٦ «ولتصغى اليه أفئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة» الآية	١٠٢ «وهو الذى أنشأكم من نفس واحدة» الآية
١٥٨ «أفغير الله ابتغى حكما» الآية	١٠٥ «وهو الذى أنزل من السماء ماء فأخرج جنابه» الآية
١٦٠ «وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا»	١١٢ «وجعلوا الله شركاء الجن»
١٦٢ «وان تطع أكثر من فى الأرض يضلوك عن سبيل الله» الآية	١١٧ «بديع السموات والأرض أنى يكون له ولد» الآية
١٦٤ «فكفوا عما ذكر اسم الله عليه إن كنتم بآياته مؤمنين»	١٢٠ «ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شىء» الآية
١٦٥ «وما لكم ألا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه»	١٢٤ «لاندركه الأبصار وهو يدرك الأبصار» الآية
١٦٧ «وذروا ظاهر الأثم وباطنه»	١٣٣ «قد جاءكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه» الآية
١٦٨ «ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه»	١٣٤ «وكذلك نصرف الآيات وليقولوا درست» الآية
١٧٠ «أو من كان ميتا فأحييناه و جعلنا له نورا» الآية	١٣٧ «اتبع ما أوحى إليك من ربك»

صفحة	صفحة
٢٠٧	١٧٣
قوله تعالى «وقالوا هذه أنعام وحرث حجر» الآية	قوله تعالى «وكذلك جعلنا في كل قرية أكابر مجرميها» الآية
٢٠٨	١٧٥
«وقالوا ما في بطون هذه الأنعام خالصة لذكورنا» الآية	«وإذا جاءتهم آية قالوا لنؤمن حتى تأتي مثل ما أتى رسل الله»
٢٠٩	١٧٧
«قد خسروا الذين قتلوا أولادهم سفها بغير علم» الآية	«فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام» الآية
٢١٠	١٨٧
«وهو الذي انشأ جنات معروشات» الآية	«وهذا صراط ربك مستقيماً»
٢١٥	١٨٨
«ومن الأنعام حمولة وفرشا»	«لهم دار السلام عند ربهم
٢١٦	١٩٠
«ثمانية أزواج من الضأن اثنين» الآية	«ويوم يحشرهم جميعاً يومئشر الجن» الآية
٢١٨	١٩٣
«قل لأجد فينا أوحى إلى محرماً بعضاً بما كانوا يكسبون»	«وكذلك نولي بعض الظالمين بعضاً بما كانوا يكسبون»
٢٢٣	١٩٤
«وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر» الآية	«يا معشر الجن والإنس ألم يأتكم رسل منكم» الآية
٢٢٤	١٩٦
«فإن كذبوك فقل ربكم ذو رحمة واسعة» الآية	«ذلك أن لم يكن ربك مهلك القرى»
٢٢٥	١٩٧
«سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا» الآية	«ولكل درجات مما عملوا»
٢٣٠	١٩٨
«قل هلم شهداءكم الذين يشهدون أن الله حرم هذا»	«وربك الغنى ذو الرحمة» الآية
٢٣١	٢٠٢
«قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم» الآية	«قل يا قوم اعملوا على مكانتكم»
٢٣٣	٢٠٤
«ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن» الآية	«إني عامل» الآية
	٢٠٥
	«وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيباً» الآية
	«وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم» الآية

التفسير الكبير
للإمام

الحفص بن السريان

للجزء الرابع عشر

الطبعة الثالثة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَأَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السَّبِيلَ فَتَنفَرِقَ بِكُمْ عَنْ
سَبِيلِهِ ذَلِكَمُ وَصَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ «١٥٣»

قوله تعالى ﴿وَأَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السَّبِيلَ فَتَنفَرِقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكَمُ وَصَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾
في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن عامر (وَأَنْ هَذَا) بفتح الألف وسكون النون وقرأ حمزة والكسائي
(وَأَنْ) بكسر الألف وتشديد النون أم القراء ابن عامر فأصلها (وَأِنَّ هَذَا صِرَاطِي) والماء ضمير الشأن
والحديث وعلى هذا الشرط تخفف . قال الأعشى :

في فنية كسيوف الهند قد علوا أن هالك كل من يحفي ويتعل

أى قد علوا أنه هالك ، وأما كسر (إِنْ) فالتقدير (أَنْ هَذَا صِرَاطِي) وأَنْ هَذَا صِرَاطِي بمعنى
أقول وقيل على الاستئناف . وأما فتح أَنْ فقال القراء فتح (أَنْ) من وقوع أَنْ عَلَيْهَا بِمَعْنَى وَأَنْ هَذَا
عَلَيْكُمْ (أَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا) قال وإن شئت جعلتها خفضاً والتقدير (ذَلِكَمُ وَصَاكُمْ بِهِ) وبأن
هذا صِرَاطِي . قال أبو علي . من فتح (أَنْ) فقياس قول سيويه أنه حملها على قوله (فاتبعوه)
والتقدير لأن هذا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ كقولهم (وَأِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً) وقال سيويه لأن
هذه أُمَّتُكُمْ ، وقال في قوله (وَأَنْ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا) والمعنى ولأن المساجد لله .

﴿المسألة الثانية﴾ القراء أجمعوا على سكون الياء من (صِرَاطِي) غير ابن عامر فإنه فتحها وقرأ
ابن كثير وابن عامر (صِرَاطِي) بالسين وحمزة بين الصاد والزاي والباقون بالصاد صافية وكها لغات
قال صاحب الكشاف : قرأ الأعشى (وهذا صِرَاطِي) وفي مصحف عبد الله (وهذا صِرَاطُ رَبِّكُمْ)
وفي مصحف أبي (وهذا صِرَاطُ رَبِّكَ)

ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ
وَهَدَىٰ وَرَحْمَةً لِّعَلَّهُمْ بَلِقَاءَ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّيَسَّرُونَ ﴿١٥٤﴾

(المسألة الثالثة) أنه تعالى لما بين في الآيتين المتقدمين ما وصى به أجمع في آخره إجمالاً يقتضى دخول ما تقدم فيه ، ودخول سائر الشريعة فيه فقال (وأن هذا صراطى مستقيماً) فدخل فيه كل ما بينه الرسول صلى الله عليه وسلم من دين الاسلام وهو المنهج القويم والصراط المستقيم ، فاتبعوا جملته وتفصيله ولا تعدلوا عنه فتقعوا في الضلالات . وعن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه خط خطا ، ثم قال : هذا سبيل الرشده ثم خط عن يمينه وعن شماله خطوطا ، ثم قال : هذه سبيل على كل سبيل منها شيطان يدعو اليه ؟ ثم تلا هذه الآية (وأن هذا صراطى مستقيماً فاتبعوه) وعن ابن عباس هذه الآيات محكمات لم يفسخهن شئ . من جميع الكتب ، من عمل بهن دخل الجنة ومن تركهن دخل النار .

ثم قال (ذلكم وصاكم به) أى بالكتاب (لعلكم تتقون) المعاصى والضلالات .

(المسألة الرابعة) هذه الآية تدل على أن كل ما كان حقاً فهو واحد ، ولا يلزم منه أن يقال : إن كل ما كان واحداً فهو حق . فإذا كان الحق واحداً كان كل ما سواه باطلاً ، وما سوى الحق أشياء كثيرة . فيجب الحكم بأن كل كثير باطل ، ولكن لا يلزم أن يكون كل باطل كثيراً بعين ما قررناه في القضية الأولى .

قوله تعالى (ثم آتينا موسى الكتاب تماما على الذى أحسن وتفصيلاً لكل شئ . وهدى
ورحمة لعلهم بلقاء ربهم يؤمنون)

اعلم أن قوله (ثم آتينا) فيه وجوه : الأول : التقدير : ثم إنى أخبركم بعد تعدد المحرمات وغيرها من الأحكام ، إنا آتينا موسى الكتاب . فذكرت كلمة «ثم» لتأخير الخبر عن الخبر ، لا لتأخير الواقعة ، ونظيره قوله تعالى (ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) والثاني : أن التكليف التسعة المذكورة في الآية المتقدمة التكليف لا يجوز اختلافها بحسب اختلاف الشرائع بل هى أحكام واجبة الثبوت من أول زمان التكليف إلى قيام القيامة . وأما الشرائع التى كانت التوبة مختصة بها . فهى إنما حدثت بعد تلك التكليف التسعة . فتقدير الآية أنه تعالى لما ذكرها قال : ذلكم وصاكم به . يابى آدم قديماً وحديثاً . ثم بعد ذلك آتينا موسى الكتاب . الثالث : أن

وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا الْعِلْمَ تَرْحَمُونَ «١٥٥» أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَنْزَلَ الْكِتَابُ عَلَي طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ «١٥٦» أَوْ تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لَكُنَّا أَهْدَى مِنْهُمْ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَصَدَفَ عَنْهَا سَنَجِزِي الَّذِينَ يَصْدِفُونَ عَنْ آيَاتِنَا سُوءَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يَصْدِفُونَ «١٥٧»

فيه حذفاً تقديره : ثم قل يا محمد انا آتينا موسى . فتقديره : اتل ما أوحى إليك ، ثم اتل عليهم خبر ما آتينا موسى .

أما قوله (تماماً على الذي أحسن) ففيه وجوه : الأول : معناه تماماً للكرامة والنعمة على الذي أحسن . أى على كل من كان محسناً صالحاً ، ويدل عليه قراءة عبد الله (على الذين أحسنوا) والثاني : المراد تماماً للنعمة والكرامة على العبد الذي أحسن الطاعة بالتبليغ ، وفي كل ما أمر به والثالث : تماماً على الذي أحسن موسى من العلم والشرائع ، من أحسن الشيء إذا أجاد معرفته ، أى زيادة على علمه على وجه التتميم ، وقرأ يحيى بن يعمر (على الذي أحسن) أى على الذي هو أحسن بخذف المتبدا كقراءة من قرأ (مثلاً ما بعوضة) بالرفع وتقدير الآية : على الذي هو أحسن ديناً وأرضاه ، أو يقال المراد : آتينا موسى الكتاب تماماً ، أى تاماً كاملاً على أحسن ما يكون عليه الكتب ، أى على الوجه الذي هو أحسن وهو معنى قول الكلبي : أتم له الكتاب على أحسنه ، ثم بين تعالى مافي التوراة من النعم في الدين وهو تفصيل كل شيء ، والمراد به ما يختص بالدين فدخل في ذلك بيان نبوة رسولنا صلى الله عليه وسلم دينه ، وشرعه ، وسائر الأدلة والأحكام إلا ما نسخ منها ولذلك قال (وهدى ورحمة) والهدى معروف وهو الدلالة ، والرحمة هي النعمة (لعلهم يلقاه ربهم يؤمنون) أى لكي يؤمنوا بقاء ربهم ، والمراد به لقاء ما وعدم الله به من ثواب وعقاب

قوله تعالى (وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا العلمكم ترحمون أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وإن كنا عن دراستهم لغافلين أو تقولوا لو أننا أنزل علينا الكتاب

لكننا أهدى منهم فقد جاءكم بينة من ربكم وهدى ورحمة فمن أظلم ممن كذب بآيات الله وصدق عنها
سنجزى الذين يصدفون عن آياتنا سوء العذاب بما كانوا يصدفون ﴿

اعلم أن قوله ﴿وهذا كتاب﴾ لا شك أن المراد هو القرآن وفائدة وصفه بأنه مبارك أنه ثابت
لا يتطرق إليه النسخ كما في الكتابين، أو المراد أنه كثيرا الخير والنفع
ثم قال ﴿فاتبعوه﴾ والمراد ظاهر

ثم قال ﴿واقفوا لعلكم ترحمون﴾ أى لكي ترحموا . وفيه ثلاثة أقوال : قيل اتقوا مخالفته على
رجاء الرحمة ، وقيل : اتقوا لرحموا ، أى ليسكون الغرض بالتقوى رحمة الله ، وقيل : اتقوا لرحموا
جزاء على التقوى

ثم قال تعالى ﴿أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا﴾ وفيه وجوه
﴿الوجه الأول﴾ قال الكسائي والفراء ، والتقدير : أنزلناه لثلاثا تقولوا ، ثم حذف الجار
وحرف النفي ، كقوله (بين الله لكم أن تضلوا) وقوله (رواسى أن تميد بكم) أى لثلاثا
﴿والوجه الثانى﴾ وهو قول البصريين معناه : أنزلناه كراهة أن تقولوا ولا يجوزون اضمار
«لا» فانه لا يجوز أن يقال : جئت أن أكرمك بمعنى : أن لا أكرمك ، وقد ذكرنا تحقيق هذه
المسألة في آخر سورة النساء

﴿والوجه الثالث﴾ قال الفراء : يجوز أن يكون «ان» متعلقة باتقوا ، والتأويل : واتقوا أن
تقولوا إنما أنزل الكتاب

﴿البحث الثانى﴾ قوله (أن تقولوا) خطاب لأهل مكة ، والمعنى : كراهة أن يقول أهل مكة
انزل الكتاب ، وهو التوراة والانجيل على طائفتين من قبلنا ، وهم اليهود والنصارى ، وان كنا
«ان» هى المخففة من الثقيلة ، واللام هى الفارقة بينها وبين النافية ، والأصل وانه كنا عن دراستهم
لغافلين ، والمراد بهذه الآيات إثبات الحجج عليهم بانزال القرآن على محمد كى لا يقولوا يوم القيامة
إن التوراة والانجيل انزلا على طائفتين من قبلنا وكنا غافلين عما فيهما ، فقطع الله عذرهم بانزال
القرآن عليهم وقوله (وإن كنا عن دراستهم لغافلين) أى لا نعلم ماهى ، لأن كتابهم ماكان بلغتنا ،
ومعنى أو تقولوا لو أنا انزل علينا الكتاب لكننا أهدى منهم ، مفسر للاول فى أن معناه لثلاثا يقولوا
ويحتجوا بذلك ، ثم بين تعالى قطع احتجاجهم بهذا ، وقال (فقد جاءكم بينة من ربكم) وهو القرآن
وما جاء به الرسول (وهدى ورحمة)

فان قيل : البينة والهدى واحد . فما الفائدة فى التكرير ؟

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيْمَانِهَا خَيْرًا قُلِ انْتَضِرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ «١٥٨»

قلنا: القرآن بينة فيما يعلم سمعا وهو هدى فيما يعلم سمعا وعقلا. فلما اختلفت الفائدة صح هذا العطف، وقد بينا أن معنى (رحمة) أى انه نعمة في الدين
ثم قال تعالى ﴿فمن أظلم ممن كذب بآيات الله﴾ والمراد تعظيم كفر من كذب بآيات الله، وصدف عنها، أى منع عنها، لأن الأول ضلال، والثاني منع عن الحق واضلال
ثم قال تعالى ﴿سنجزى الذين يصدفون عن آياتنا سوء العذاب﴾ وهو كقوله (الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله زدناهم عذابا فوق العذاب)

قوله تعالى ﴿هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيرا قل انتظروا إنا منتظرون﴾

قرأ حمزة والكسائي (يأتيهم) بالياء وفي النحل مثله، والباقون (تأتيهم) بالياء.
واعلم أنه تعالى لما بين أنهما أنزل الكتاب ازالة للعذر، وازاحة للعلة، وبين أنهم لا يؤمنون البتة وشرح أحوالا توجب اليأس عن دخولهم في الايمان فقال (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة) ونظير هذه الآية قوله في سورة البقرة (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام) ومعنى ينظرون ينتظرون وهل استفهام معناه النفي، وتقدير الآية: أنهم لا يؤمنون بك إلا إذا جاءهم أحد هذه الأمور الثلاثة، وهي مجيء الملائكة، أو مجيء الرب، أو مجيء الآيات القاهرة من الرب.

فان قيل: قوله ﴿أو يأتي ربك﴾ هل يدل على جواز المجيء والغيبة على الله
قلنا: الجواب عنه من وجوه: الأول: أن هذا حكاية عنهم. وهم كانوا كفارا، واعتقاد الكافر ليس بحجة. والثاني: أن هذا مجاز. ونظيره قوله تعالى ﴿فأني الله بانيهم﴾ وقوله (إن الذين يؤذون الله) والثالث: قيام الدلائل القاطعة على أن المجيء والغيبة على الله تعال محال، وأقربها قول الخليل صلوات الله عليه في الرد على عبدة الكواكب (لا أحب الأفلين)

إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ
ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ «١٥٩»

فان قيل : قوله ﴿أو يأتي ربك﴾ لا يمكن حمله على إثبات أثر من آثار قدرته ، لأن على هذا التقدير : يصير هذا عين قوله ﴿أو يأتي بعض آيات ربك﴾ فوجب حمله على أن المراد منه إتيان الرب .

قلنا : الجواب المعتمد أن هذا حكاية مذهب الكفار ، فلا يكون حجة ، وقيل : يأتي ربك بالعذاب ، أو يأتي بعض آيات ربك وهو المعجزات القاهرة

ثم قال تعالى ﴿يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل﴾ وأجمعوا على أن المراد بهذه الآيات علامات القيامة ، عن البراء بن عازب قال : كنا نذاكر أمر الساعة إذ أشرف علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم . فقال : ما نذاكرون ؟ قلنا : نذاكر الساعة قال : «انها لا تقوم حتى تروا قبلا عشر آيات ، الدخان ، ودابة الأرض ، وخسفا بالشرق ، وخسفا بالمغرب وخسفا بجزيرة العرب ، والدجال . وطلوع الشمس من مغربها ، وأجوج ومأجوج ، ونزول عيسى ، ونار تخرج من عدن» وقوله ﴿لم تكن آمنت من قبل﴾ صفة لقوله ﴿نفسا﴾ وقوله ﴿أو كسبت في إيمانها خيرا﴾ صفة ثانية معطوفة على الصفة الأولى ، والمعنى : أن أشراط الساعة إذا ظهرت ذهب أوان التكليف عندها ، فلم ينفع الإيمان نفسا ما آمنت قبل ذلك ، وما كسبت في إيمانها خيرا قبل ذلك . ثم قال تعالى ﴿قل انتظروا إنا منتظرون﴾ وعيد وتهديد .

قوله تعالى ﴿إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء﴾ إنما أمرهم إلى الله ثم ينبيهم بما كانوا يفعلون ﴿

قرأ حزة والكسائي (فارقوا) بالالف والباقون (فرقوا) ومعنى القراءتين عند التحقيق واحد لأن الذي فرق دينه بمعنى أنه أقر ببعض وأنكر بعضا ، فقد فارقه في الحقيقة ، وفي الآية أقوال ، ﴿القول الأول﴾ المراد سائر الملل . قال ابن عباس : يريد المشركين بعضهم يعبدون الملائكة ويزعمون أنهم بنات الله ، وبعضهم يعبدون الأصنام ، ويقولون : هؤلاء شفعاؤنا عند الله ، فهذا معنى فرقوا دينهم وكانوا شيعا ، أي فرقا وأحزابا في الضلالة . وقال مجاهد وقادة : هم اليهود والنصارى ، وذلك لأن النصارى تفرقوا فرقا . وكفر بعضهم بعضا ، وكذلك اليهود ، وهم أهل

مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا
وَهُمْ لَا يُظَلَّمُونَ ﴿١٦٠﴾

كتاب واحد، واليهود تكفر النصارى .

(والقول الثاني) أن المراد من الآية أخذوا ببعض وتركوا بعضا، كما قال تعالى (أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض) وقال أيضا (ان الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون أن يفرقوا بين الله ورسله ويقولون تؤمن ببعض ونكفر ببعض)

(والقول الثالث) قال مجاهد: ان الذين فرقوا دينهم من هذه الأمة، هم أهل البدع والشبهات واعلم أن المراد من الآية الحث على أن تكون كلمة المسلمين واحدة، وأن لا يفرقوا في الدين ولا يبتدعوا البدع وقوله (لست منهم في شيء) فيه قولان: الأول: أنت منهم برى. وهم منك برآء وتأويله: انك بعيد عن أقوالهم ومذاهبهم، والعقاب اللازم على تلك الاباطيل مقصور عليهم ولا يتعداهم. والثاني: لست من قتالهم في شيء. قال السدى: يقولون لم يؤمر بقتالهم، فلما أمر بقتالهم نسخ، وهنا بعيد، لأن المعنى لست من قتالهم في هذا الوقت في شيء، فورد الأمر بالقتال في وقت آخر لا يوجب النسخ.

ثم قال (إنما أمرهم إلى الله) أى فيما يتصل بالأمهال والانظار، والاستئصال والاهلاك (ثم ينبتهم بما كانوا يفعلون) والمراد الوعيد.

قوله تعالى (من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسئته فلا يجزى إلا مثلها وهم لا يظلمون) في الآية مسائل:

(المسألة الأولى) قال بعضهم: الحسنة قول لا إله إلا الله، والسئته هي الشرك، وهذا بعيد بل يجب أن يكون محمولا على العموم إما تمسكا باللفظ وإما لأجل أنه حكم مرتب على صف مناسب له فيقتضى كون الحكم معللا بذلك الوصف. فوجب أن يعم لعموم العلة.

(المسألة الثانية) قال الواحدى رحمه الله: حذفت الهاء من عشر والامثال جمع مثل، والمثل مذكر لأنه أريد عشر حسنات أمثالها، ثم حذفت الحسنات وأقيمت الامثال التي هي صفتها مقامها وحذف الموصوف كثير في الكلام، ويقوى هذا قراءة من قرأ عشر أمثالها بالرفع والتنوين.

(المسألة الثالثة) مذهبنا أن الثواب تفضل من الله تعالى في الحقيقة، وعلى هذا التقدير فلا إشكال في الآية، أما المعتزلة فهم فرقوا بين الثواب والتفضل بأن الثواب هو المنفعة المستحقة

والفضل هو المنفعة التي لا تكون مستحقة ثم انهم على تقريع مذاهمم اختلفوا . فقال بعضهم : هذه العشرة تفضل والثواب غيرها وهو قول الجبائي قال : لأنه لو كان الواحد ثوابا وكانت التسعة فضلا لزم أن يكون الثواب دون الفضل ، وذلك لا يجوز ، لأنه لو جاز أن يكون الفضل مساويا للثواب في الكثرة والشرف ، لم يبق في التكليف فائدة أصلا فيصير عبثا وقيحا ، ولما بطل ذلك علمنا أن الثواب يجب أن يكون أعظم في القدر وفي التعظيم من الفضل . وقال آخرون : لا يبعد أن يكون الواحد من هذه التسعة ثوابا . وتكون التسعة الباقية فضلا ، إلا أن ذلك الواحد يكون أوفر وأعظم وأعلى شأنًا من التسعة الباقية .

(المسألة الرابعة) قال بعضهم : التقدير بالعشرة ليس المراد منه التحديد ، بل أراد الاضعاف مطلقا ، كقول القائل لئن أسديت إلى معروف لا كافئك بعشر أمثاله ، وفي الوعيد يقال : لئن كلمتني واحدة لا كلمتك عشرا ، ولا يريد التحديد فكذاهنا . والدليل على أنه لا يمكن حمله على التحديد قوله تعالى (مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء)

ثم قال تعالى (ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها) أي الاجزاء يساويها ويوازيها . روى أبو ذر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «ان الله تعالى قال الحسنه عشر أو أزيد والسيئة واحدة أو عفو فالويل لمن غلب آحاده أعشاره» وقال صلى الله عليه وسلم «يقول الله إذا هم عبدى بحسنه فاكتبوها له حسنة وان لم يعملها فان عملها فحشر أمثالها وان هم بسيئة فلا تكتبوها وان عملها فسيئة واحدة» وقوله (وهم لا يظلمون) أي لا ينقص من ثواب طاعتهم ، ولا يزداد على عقاب سيئاتهم في الآية سؤالان :

(السؤال الأول) كفر ساعة كيف يوجب عقاب الابد على نهاية التغليظ .

جوابه : أنه كان الكافر على عزم أنه لو عاش أبدا لبقى على ذلك الاعتقاد أبدا ، فلما كان ذلك العزم مؤبدا عوقب بعقاب الابد خلاف المسلم المذنب . فانه يكون على عزم الاقلاع عن ذلك الذنب ، فلا جرم كانت عقوبته منقطعة .

(السؤال الثاني) اعتاق الرقبة الواحدة تارة جعل بدلا عن صيام ستين يوما ، وهو في كفارة الظهار ، وتارة جعل بدلا عن صيام أيام قلائل ، وذلك يدل على ان المساواة غير معتبرة .
جوابه : ان المساواة إنما تحصل بوضع الشرع وحكمه .

(السؤال الثالث) إذا أحدث في رأس انسان موضحتين : وجب فيه ارشان ، فان رفع الحاجز بينهما صار الواجب أرس موضحة واحدة ، فهنا ازدادت الجنابة . وقل المقاب . فالمساواة غير معتبرة

قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ
 مِنَ الْمُشْرِكِينَ «١٦١» قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ «١٦٢»
 لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ «١٦٣»

وجوابه : ان ذلك من تعبدات الشرع وتحكاته .

(السؤال الرابع) انه يجب في مقابلة تفويت أكثر كل واحد من الأعضاء دية كاملة ،
 ثم إذا قتله وفوت كل الأعضاء ، وجبت دية واحدة ، وذلك يمتنع القول من رعاية المماثلة .
 جوابه : انه من باب تحكيات الشريعة . والله أعلم .

قوله تعالى (قل إني هداني ربي إلى صراط مستقيم دينا قيميا ملة ابراهيم حنيفا وما كان
 من المشركين)

اعلم أنه تعالى لماعلم رسوله أنواع دلائل التوحيد ، والرد على القائلين بالشركاء والانداد والاضداد
 وبالغ في تقرير إثبات التوحيد ، والرد على القائلين بالشركاء والانداد والاضداد ، وبالغ في تقرير
 إثبات التوحيد والنافين للقضاء والقدر ، ورد على أهل الجاهلية في أباطيلهم ، أمره أن يختم الكلام بقوله
 (إني هداني ربي إلى صراط مستقيم) وذلك يدل على أن الهداية لا تحصل إلا بالله وانتصب دينا
 لوجهين : أحدهما : على البدل من محل صراط لأن معناه هداني ربي صراطا مستقيما كما قال (ويهديك
 صراطا مستقيما) والثاني : أن يكون التقدير الزموا دينا ، وقوله . فيما قال صاحب الكشاف القيم
 فيعمل من قام كسيد من ساد وهو أبلغ من القائم ، وقرأ أهل الكوفة قوما مكسورة القاف خفيفة الياء
 قال الزجاج : هو مصدر بمعنى القيام كالصغر والكبر والحول والشعب ، والتأويل دينا ذاقيم ووصف
 الدين بهذا الوصف على سبيل المبالغة ، وقوله (ملة إبراهيم حنيفا) فقوله (ملة) بدل من قوله (دينا
 قيميا) وحنيفا منصوب على الحال من إبراهيم ، والمعنى هداني ربي وعرفني ملة إبراهيم حال كونها
 موصوفة بالحنيفية ، ثم قال في صفة إبراهيم (وما كان من المشركين) والمقصود منه الرد على المشركين
 قوله تعالى (قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك أمرت
 وأنا أول المسلمين)

إعلم أنه تعالى كما عرفه الدين المستقيم عرفه كيف يقوم به ويؤذيه فقوله (قل إن صلاتي ونسكي

قُلْ أَغَيَّرَ اللَّهُ أَبْعَى رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا
وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ
فِيهِ تَخْتَلِفُونَ «١٦٤»

وحياى ومماتى لله رب العالمين) يدل على أنه يؤذيه مع الاخلاص وأكده بقوله (لاشريك له) وهذا يدل على أنه لا يكنى فى العبادات أن يؤتى بها كيف كانت بل يجب أن يؤتى بها مع تمام الاخلاص وهذا من أقوى الدلائل على أن شرط صحة الصلاة أن يؤتى بها مقرونة بالاخلاص .
أما قوله (ونسكى) فقيل المراد بالنسك الذبيحة بعينها ، يقول : من فعل كذا فعليه نسك . أى دم يهريقه ، وجمع بين الصلاة والذبيح ، كفى قوله (فصل لربك وانحر) وروى ثعلب عن ابن الأعرابي أنه قال : النسك سبائك الفضة ، كل سيكة منها نسيكة ، وقيل : للتعبد ناسك ، لأنه خلص نفسه من دنس الآثام ، وصفها كالسيكة المخلصة من الخبث ، وعلى هذا التأويل ، فالنسك كل ما تقرب به الى الله تعالى . إلا أن الغالب عليه فى العرف الذبيح وقوله (وحياى ومماتى) أى حياى وموتى لله ، واعلم أنه تعالى قال (إن صلاتى ونسكى ومحياى ومماتى لله رب العالمين) فأثبت كون السك لله ، والمحيا والممات ليسا لله بمعنى أنه يؤتى بهما لطاعة الله تعالى ، فان ذلك محال ، بل معنى كونهما لله أنهما حاصلان بخلق الله تعالى ، فكذلك أن يكون كون الصلاة والنسك لله مفسراً بكونهما واقعين بخلق الله ، وذلك من أدل الدلائل على أن طاعات العبد مخلوقة لله تعالى . وقرأ نافع (محياى) سا كنة الياء ونصبها فى مماتى ، وإسكان الياء فى محياى شاذ غير مستعمل ، لأن فيه جمعاً بين سا كنتين لا يلتقيان على هذا الحد فى نثر ولا نظم ، ومنهم من قال : إنه لغة لبعضهم ، وحاصل الكلام ، أنه تعالى أمر رسوله أن يبين أن صلاته وسائر عباداته وحياىه ومماتيه كلها واقعة بخلق الله تعالى ، وتقديره وقضائه وحكمه ، ثم نص على أنه لا شريك له فى الخلق ، والتقدير : ثم يقول وبذلك أمرت أى وبهذا التوحيد أمرت .

ثم يقول (وأنا أول المسلمين) أى المستسلمين لقضاء الله وقدره ، ومعلوم أنه ليس أولاً لكل مسلم ، فيجب أن يكون المراد كونه أولاً للمسلمى زمانه .

قوله تعالى (قل أغير الله أبعي رباً وهو رب كل شيء) ولا تكسب كل نفس إلا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى ثم إلى ربكم مرجعكم فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون

اعلم أنه تعالى لما أمر محمداً صلى الله عليه وسلم بالتوحيد المحض ، وهو أن يقول (إن صلاتي ونسكي) إلى قوله (لا شريك له) أمره بأن يذكر ما يجري مجرى الدليل على صحة هذا التوحيد ، وتقريره من وجهين : الأول : أن أصناف المشركين أربعة ، لأن عبدة الأصنام أشركوا بالله ، وعبدة الكواكب أشركوا بالله والقائلون : بيزدان ، وأهرمن . وهم الذين قال الله في حقهم (وجعلوا لله شركاء الجن) أشركوا بالله والقائلون : بأن المسيح ابن الله والملائكة بناته ، أشركوا أيضاً بالله ، فهؤلاء هم فرق المشركين ، وكلهم معترفون أن الله خالق الكل ، وذلك لأن عبدة الأصنام معترفون بأن الله سبحانه هو الخالق للسموات والأرض ، ولكل ما في العالم من الموجودات ، وهو الخالق للأصنام والأوثان بأسرها . وأما عبدة الكواكب فهم معترفون بأن الله خالقها وموجدها . وأما القائلون بيزدان ، وأهرمن فهم أيضاً معترفون بأن الشيطان محدث ، وأن محدثه هو الله سبحانه . وأما القائلون بالمسيح والملائكة فهم معترفون بأن الله خالق الكل ، فثبت بما ذكرنا أن طوائف المشركين أطبقوا وانفقوا على أن الله خالق هؤلاء الشركاء .

إذا عرفت هذا فإله سبحانه قاله يا محمد (قل أغير الله أبغى ربا) مع أن هؤلاء الذين اتخذوا ربا غير الله تعالى أقروا بأن الله خالق تلك الأشياء ، وهل يدخل في العقل جعل المربوب شريكا للرب وجعل العبد شريكا للمولى ، وجعل المخلوق شريكا للخالق ؟ ولما كان الأمر كذلك ، ثبت بهذا الدليل أن اتخاذ رب غير الله تعالى قول فاسد ، ودين باطل .

(الوجه الثاني) في تقرير هذا الكلام أن الموجود ، إما واجب لذاته ، وإما ممكن لذاته . وثبت أن الواجب لذاته واحد ، فثبت أن ما سواه ممكن لذاته ، وثبت أن الممكن لذاته لا يوجد إلا بإيجاد الواجب لذاته ، وإذا كان الأمر كذلك كان تعالى ربا لكل شيء .

وإذا ثبت هذا فنقول : صريح العقل يشهد بأنه لا يجوز جعل المربوب شريكا للرب وجعل المخلوق شريكا للخالق فهذا هو المراد من قوله (قل أغير الله أبغى ربا وهو رب كل شيء) ثم إنه تعالى لما بين بهذا الدليل القاهر القاطع هذا التوحيد بين أنه لا يرجع إليه من كفرهم وشركهم ذم ولا عقاب ، فقال (ولا تكسب كل نفس إلا عليها) ومعناه أن إثم الجاني عليه ، لا على غيره (ولا تزر وازرة وزر أخرى) أى لا تؤخذ نفس آثمة بأثم أخرى ، ثم بين تعالى أن رجوع هؤلاء المشركين إلى موضع لاحاكم فيه ولا أمر إلا الله تعالى ، فهو قوله (ثم إلى ربكم مرجعكم فينبشكم بما كنتم فيه تختلفون)

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضُكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ
لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٦٥﴾

قوله تعالى ﴿وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم في ما آتاكم إن ربك سريع العقاب وإنه لغفور رحيم﴾

علم أن في قوله (جعلكم خلائف الأرض) وجوها : أحدها : جعلهم خلائف الأرض لأن محمداً عليه الصلاة والسلام خاتم النبيين ، خلفت أمته سائر الأمم . وثانيها : جعلهم يخلف بعضهم بعضاً . وثالثها : أنهم خلفاء الله في أرضه يملكونها ويتصرفون فيها .

ثم قال ﴿ورفع بعضكم فوق بعض درجات﴾ في الشرف ، والعقل ، والمال ، والجاه ، والرزق ، وإظهار هذا التفاوت ليس لأجل العجز والجهل والبخل ، فانه تعالى متعال عن هذه الصفات ، وإنما هو لأجل الابتلاء والامتحان وهو المراد من قوله (ليبلوكم فيما آتاكم) وقد ذكرنا أن حقيقة الابتلاء والامتحان على الله محال ، إلا أن المراد هو التكليف وهو عمل لو صدر من الواحد منا لكان ذلك شبيهاً بالابتلاء والامتحان ، فسمى لهذا الاسم لأجل هذه المشابهة ، ثم إن هذا المكلف إما أن يكون مقصراً فيما كلف به ، وإما أن يكون موفراً فيه ، فان كان الأول كان نصيبه من التخويف والترهيب ، وهو قوله (إن ربك سريع العقاب) ووصف العقاب بالسرعة ، لأن ما هو آت قريب ، وإن كان الثاني ، وهو أن يكون موفراً في تلك الطاعات كان نصيبه من التشريف والترغيب هو قوله (وإنه لغفور رحيم) أي يغفر الذنوب ويستر العيوب في الدنيا بستر فضله وكرمه ورحمته ، وفي الآخرة بأن يفيض عليه أنواع نعمه ، وهذا الكلام بلغ في شرح الأعدار والإنذار والترغيب والترهيب إلى حيث لا يمكن الزيادة عليه ، وهذا آخر الكلام في تفسير سورة الأنعام ، والحمد لله الملك العلام .

﴿١٦٥﴾ (وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضُكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٦٥﴾)

سورة الأعراف

مكية . إلامن آية : ١٦٣ إلى غاية آية ١٧٠ ، فدينية
وآياتها ٢٠٦ نزلت بعد ص

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المص «١» كِتَابٌ أَنْزَلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ
وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ «٢»

سورة الاعراف

مائتان وست آيات مكية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المص «المص كتاب أنزل إليك فلا يكن في صدرك حرج منه لتنذر به وذكرى للمؤمنين»
في الآية مسائل:

(المسألة الأولى) قال ابن عباس (المص) أنا الله أفضل ، وعنه أيضا : أنا الله أعلم وأفضل :
قال الواحدي : وعلى هذا التفسير فهذه الحروف واقعة في موضع جمل ، والجمل اذا كانت ابتداء
وخبرا فقط لا موضع لها من الاعراب ، فقوله : أنا الله أعلم ، لا موضع لها من الاعراب ، فقوله
«أنا» مبتدأ وخبره قوله «الله» وقوله «أعلم» خبر بعد خبر ، واذا كان المعنى (المص) أنا الله أعلم
كان إعرابها كاعراب الشيء الذي هو تأويل لها ، وقال السدي (المص) على هجاء قولنا في أسماء
الله تعالى أنه المصور . قال القاضي : ليس هذا اللفظ على قولنا : أنا الله أفضل ، أولى من حمله على
قوله : أنا الله أصلح ، أنا الله أمتحن ، أنا الله الملك ، لأنه إن كانت العبرة بحرف الصاد فهو

موجود في قولنا أنا الله أصلح ، وإن كانت العبرة بحرف الميم ، فكما أنه موجود في العلم فهو أيضا موجود في الملك والامتحان ، فكان حمل قولنا (المص) على ذلك المعنى بعينه محض التحكم ، وأيضا فإن جاء تفسير الألفاظ بناء على ما فيها من الحروف من غير أن تكون تلك اللفظة موضوعة في اللغة لذلك المعنى ، انفتحت طريقة الباطنية في تفسير سائر ألفاظ القرآن بما يشاكل هذا الطريق . وأما قول بعضهم : إنه من أسماء الله تعالى فأبعد ، لأنه ليس جعله إسما لله تعالى ، أولى من جعله اسما لبعض رسله من الملائكة ، أو الأنبياء ، لأن الاسم إنما يصير اسما للمسمى بواسطة الوضع والاصطلاح ، وذلك مفقود ههنا ، بل الحق أن قوله (المص) اسم لقب لهذه السورة ، وأسماء الألقاب لا تفيد فائدة في المسميات ، بل هي قائمة مقام الاشارات ، والله تعالى أن يسمى هذه السورة بقوله (المص) كما أن الواحد منا اذا حدث له ولد فإنه يسميه بمحمد .

إذا عرفت هذا فنقول : قوله (المص) مبتدأ ، وقوله (كتاب) خبره ، وقوله (أنزل اليك) صفة لذلك الخبر . أى السورة المسما بقولنا (المص كتاب أنزل اليك)

فان قيل : الدليل الذي دل على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم هو أن الله تعالى خصه بانزال هذا القرآن عليه ، فما لم نعرف هذا المعنى لا يمكننا أن نعرف نبوته ، وما لم نعرف نبوته ، لا يمكننا أن نحتج بقوله . فلو أثبتنا كون هذه السورة نازلة عليه من عند الله بقوله ، لزم الدور .

قلنا : نحن بمحض العقل نعلم أن هذه السورة كتاب أنزل اليه من عند الله . والدليل عليه أنه عليه الصلاة والسلام ما تلذ لأستاذ ، ولا تعلم من معلم . ولا طالع كتابا ولم يخاطب العلماء والشعراء وأهل الأخبار ، وانقضى من عمره أربعون سنة . ولم يتفق له شيء من هذه الأحوال ، ثم بعد انقضاء الأربعين ظهر عليه هذا الكتاب العزيز المشتمل على علوم الأولين والآخرين ، وصریح العقل يشهد بأن هذا لا يكون إلا بطريق الوحي من عند الله تعالى . فثبت بهذا الدليل العقلي أن (المص) كتاب أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم من عند ربه وإلهه .

(المسألة الثانية) احتج القائلون بخاق القرآن بقوله (كتاب أنزل اليك) قالوا إنه تعالى وصفه بكونه منزلا ، والانزال يقتضى الانتقال من حال إلى حال ، وذلك لا يليق بالقديم ، فدل على أنه محدث .

وجوابه : أن الموصوف بالانزال والتنزيل على سبيل المجاز هو هذه الحروف ولا نزاع في كونها محدثة مخلوقة . والله أعلم .

فان قيل : فبأن المراد منه الحروف . إلا أن الحروف أعراض غير باقية بدليل أنها متوالية ،

وكونها متوالية يشعر بعدم بقائها، وإذا كان كذلك فالعرض الذي لا يبقى زمانين كيف يعقن وصفه بالنزول.

والجواب: أنه تعالى أحدث هذه الرقوم والنقوش في اللوح المحفوظ. ثم إن الملك يطالع تلك النقوش، وينزل من السماء إلى الأرض، ويعلم محمدا تلك الحروف والكلمات، فكان المراد بكون تلك الحروف نازلة، هو أن مبلغها نزل من السماء إلى الأرض بها.

(المسألة الثالثة) الذين أثبتوا لله مكانا تمسكوا بهذه الآية فقالوا: إن كلمة «من» لا ابتداء الغاية. وكلمة «إلى» لا انتهاء الغاية فقوله (أنزل إليك) يقتضى حصول مسافة مبدؤها هو الله تعالى وغايتها محمد، وذلك يدل على أنه تعالى مختص بجهة فوق، لأن النزول هو الانتقال من فوق إلى أسفل. وجوابه: لما ثبت بالدلائل القاهرة أن المكان والجهة على الله تعالى محال وجب حملها على التأويل الذى ذكرناه، وهو أن الملك انتقل به من العلو إلى أسفل.

ثم قال تعالى (فلا يكن في صدرك حرج منه) وفي تفسير الحرج قولان: الأول: الحرج الضيق، والمعنى: لا يضيق صدرك بسبب أن يكذبوك في التبليغ. والثاني (فلا يكن في صدرك حرج منه) أى شك منه، كقوله تعالى (فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك) وسمى الشك حرجا، لأن الشاك ضيق الصدر حرج الصدر، كما أن المتيقن منشرح الصدر منفسح القلب.

ثم قال تعالى (لتنذره) هذه «اللام» بماذا تتعلق؟ فيه أقوال: الأول: قال الفراء: إنه متعلق بقوله (أنزل إليك) على التقديم والتأخير، والتقدير: كتاب أنزل إليك لتنذر به فلا يكن في صدرك حرج منه.

فان قيل: فما فائدة هذا التقديم والتأخير؟

قلنا: لأن الأقدام على الإنذار والتبليغ لا يتم ولا يكمل إلا عند زوال الحرج عن الصدر، فلهذا السبب أمره الله تعالى بإزالة الحرج عن الصدر، ثم أمره بعد ذلك بالإنذار والتبليغ. الثانى: قال ابن الأنبارى: اللام هنا بمعنى: كى. والتقدير: فلا يكن في صدرك شك كى تنذر غيرك الثالث: قال صاحب النظم: اللام هنا: بمعنى: أن. والتقدير: لا يضيق صدرك ولا يضعف عن أن تنذر به، والعرب تضع هذه اللام في موضع «أن» قال تعالى (يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم) وفي موضع آخر (يريدون ليطفئوا) وهما بمعنى واحد. والرابع: تقدير الكلام: إن هذا الكتاب أنزله الله عليك، وإذا علمت أنه تنزيل الله تعالى، فاعلم أن عناية الله معك، وإذا علمت هذا فلا يكن في صدرك حرج، لأن من كان الله حافظا له وناصره، لم يخف أحدا، وإذا زال الخوف

اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا
مَا تَذَكَّرُونَ «٣»

والضيق عن القلب ، فاشتغل بالانذار والتبليغ والتذكير اشتغال الرجال الابطال ، ولا تنال بأحد من أهل الزيف والضلال والابطال .

ثم قال ﴿وذكرى للمؤمنين﴾ قال ابن عباس: يريد مواعظ للصدقين . قال الزجاج : وهو اسم في موضع المصدر . قال الليث (الذكرى) اسم للتذكرة ، وفي محل ذكرى من الاعراب وجوه قال الفراء : يجوز أن يكون في موضع نصب على معنى : لتنذره به ولتذكر ، ويجوز أن يكون رفعا بالرد على قوله (كتاب) والتقدير : كتاب حق وذكرى ، ويجوز أيضا أن يكون التقدير ، وهو ذكرى ، ويجوز أن يكون خفضا ، لأن معنى لتنذره به ، لأن تنذره به فهو في موضع خفض ، لأن المعنى للانذار والذكرى .

فان قيل : لم قيد هذه الذكرى بالمؤمنين .

قلنا : هو نظير قوله تعالى (هدى للمتقين) والبحث العقلي فيه ان النفوس البشرية على قسمين نفوس بليدة جاهلة ، بعيدة عن عالم الغيب ، غريفة في طلب الذات الجسمانية ، والشهوات الجسدانية ونفوس شريفة مشرقة بالانوار الالهية مستعدة بالحوادث الروحانية ، فبعثة الانبياء والرسل في حق القسم الأول ، انذار وتخويف ، فانهم لما غرقوا في نوم الغفلة ورقدة الجهالة . احتاجوا إلى موقظ يوقظهم ، وإلى منبه ينبههم . وأما في حق القسم الثاني فتذكرو تنبيهه ، وذلك لأن هذه النفوس بمقتضى جواهرها الاصلية مستعدة للانجذاب إلى عالم القدس والاتصال بالحضرة الصمدية ، إلا أنه ربما غشيتها غواش من عالم الجسم ، فيعرض لها نوع ذهول وغفلة ، فاذا سمعت دعوة الانبياء واتصل بها أنوار أرواح رسل الله تعالى . تذكرت مركزها وأبصرت منشأها ، واشتاقت إلى ما حصل هنالك من الروح والراحة والريحان . فثبت انه تعالى إنما أنزل هذا الكتاب على رسوله ليكون انذارا في حق طائفة ، وذكرى في حق طائفة أخرى . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلا ما تذكرون﴾

اعلم أن أمر الرسالة إنما يتم بالمرسل وهو الله سبحانه وتعالى والمرسل وهو الرسول ، والمرسل إليه ، وهو الأمة ، فلما أمر في الآية الأولى الرسول بالتبليغ والانذار مع قلب قوى ، وعزم

صحيح أمر المرسل إليه . وهم الأمة بمتابعة الرسول . فقال (اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم) وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قال الحسن : يابن آدم ، أمرت باتباع كتاب الله وسنة رسوله .

واعلم أن قوله (اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم) يتناول القرآن والسنة .

فان قيل : لما ذا قال (أنزل إليكم) وإنما أنزل على الرسول .

قلنا : انه منزل على الكل بمعنى انه خطاب للكل .

إذا عرفت هذا فنقول : هذه الآفة تدل على ان تخصيص عموم القرآن بالقياس لا يجوز لأن

عموم القرآن منزل من عند الله تعالى . والله تعالى أوجب متابعتة ، فوجب العمل بعموم القرآن

ولما وجب العمل به امتنع العمل بالقياس ، والالزم التناقض .

فان قالوا : لما ورد الأمر بالقياس في القرآن . وهو قوله (فاعتبروا) كان العمل بالقياس

عملاً بما أنزل الله .

قلنا : هب أنه كذلك إلا أنا نقول : الآية الدالة على وجوب العمل بالقياس إنما تدل على

الحكم المثبت بالقياس ، لا ابتداء بل بواسطة ذلك القياس . وأما عموم القرآن ، فانه يدل على ثبوت

ذلك الحكم ابتداء لا بواسطة ، ولما وقع التعارض كان الذي دل عليه ما أنزله الله ابتداء أولى بالرعاية

من الحكم الذي دل عليه ما أنزله الله بواسطة شيء آخر ، فكان الترجيح من جانبنا . والله أعلم .

(المسألة الثانية) قوله تعالى (ولا تتبعوا من دونه أولياء) قالوا معناه ولا تتولوا من دونه

أولياء من شياطين الجن والانس فيحملوكم على عبادة الأوثان والأهواء والبدع . ولقائل أن يقول :

الآية تدل على أن المتبوع إما أن يكون هو الشيء الذي أنزله الله تعالى أو غيره .

أما الأول : فهو الذي أمر الله باتباعه .

وأما الثاني : فهو الذي نهى الله عن اتباعه ، فكان المعنى أن كل ما ينافي الحكم الذي أنزله الله

تعالى فانه لا يجوز اتباعه .

إذا ثبت هذا فنقول : ان نفاة القياس تمسكوا به في نفي القياس . فقالوا الآية تدل على انه لا يجوز

متابعة غير ما أنزل الله تعالى والعمل بالقياس متابعة لغير ما أنزله الله تعالى ، فوجب أن لا يجوز

فان قالوا : لساد قوله فاعتبروا على العمل بالقياس كان العمل بالقياس عملاً بما أنزله الله تعالى

أجيب عنه بأن العمل بالقياس لو كان عملاً بما أنزله الله تعالى ، لكان تارك العمل بمقتضى القياس

كافراً لقوله تعالى (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) وحيث أجمعت الأمة على عدم

التكفير عدنا ان العمل بحكم القياس ليس عملاً بما أنزله الله تعالى ، وحينئذ يتم الدليل .

وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ «٤» فَمَا كَانَ
دَعْوَاهُمْ إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا إِلَّا أَنْ قَالُوا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ «٥»

وأجاب عنه مثبتو القياس : بأن كون القياس حجة ثبت باجماع الصحابة والايام دليل قاطع وما ذكرتموه تمسك بظاهر العموم ، وهو دليل مظنون والقاطع أولى من المظنون .

وأجاب : الأولون بانكم أثبتتم أن الاجماع حجة بعموم قوله (ويتبع غير سبيل المؤمنين) وعموم قوله (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) وعموم قوله (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر) وعموم قوله عليه الصلاة والسلام «لا تجتمع أمتي على الضلالة» وعلى هذا فإثبات كون الاجماع حجة ، فرع عن التمسك بالعمومات ، والفرع لا يكون أقوى من الاصل .

فأجاب مثبتو القياس : بأن الآيات والاحاديث والايام لما تعاضدت في إثبات القياس قويت القوة وحصل الترجيح . والله أعلم .

(المسألة الثالثة) الحشوية الذين ينكرون النظر العقلي والبراهين العقلية ، تمسكوا بهذه الآية وهو بعيد لأن العلم بكون القرآن حجة موقوف على صحة التمسك بالدلائل العقلية ، فلو جعلنا القرآن طاعنا في صحة الدلائل العقلية لزم التناقض وهو باطل .

(المسألة الرابعة) قرأ ابن عامر (قليل ما يتذكرون) بالياء تارة والتاء أخرى . وقرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم بالتاء وتخفيف الذال ، والباقون بالتاء وتشديد الذال . قال الواحدي رحمه الله : تذكرون أصله تتذكرون فأدغم تاء تفعل في الذال لأن التاء مهموسة ، والذال مجهورة والمجهور أزيد صوتا من المهموس ، فحسن ادغام الانقاص في الازيد ، ومأموصولة بالفعل وهي معه بمنزلة المصدر . فالمعنى : قليلا تذكركم ، وأما قراءة ابن عامر (يتذكرون) بياء وتاء فوجهها أن هذا خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم أي قليلا ما يتذكر هؤلاء الذين ذكروا بهذا الخطاب ، وأما قراءة حمزة والكسائي وحفص ، خفيفة الذال شديدة الكاف ، فقد حذفوا التاء التي أدغمها الأولون ، وذلك حسن لاجتماع ثلاثة أحرف متقاربة والله أعلم . قال صاحب الكشاف : وقرأ مالك بن دينار ولا تتبعوا من الاتباع من قوله تعالى (ومن يتبع غير الاسلام ديناً)

قوله تعالى (وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتا أو هم قائلون فما كان دعواهم إذ جاءهم بأسنا إن قالوا إنا كنا ظالمين)

اعلم انه تعالى لما أمر الرسول عليه الصلاة والسلام بالانذار والتبليغ، وأمر القوم بالقبول والمتابعة ذكر في هذه الآية ما في ترك المتابعة والاعراض عنها من الوعيد، وفي الآية مسائل:

(المسألة الأولى) قال الزجاج: موضع كم رفع بالابتداء وخبره أهلكناها. قال: وهو أحسن من أن يكون في موضع نصب لأن قولك زيد ضربته أجود من قولك زيدا ضربته، والنصب جيد عربي أيضا كقوله تعالى (إننا كل شيء خلقناه بقدر)

(المسألة الثانية) قيل: في الآية محذوف والتقدير: وكم من أهل قرية وبدل عليه وجوه: أحدها: قوله (جاءها بأسنا) والبأس لا يليق إلا بالأهل. وثانيها: قوله (أوهم قائلون) فعاد الضمير إلى أهل القرية. وثالثها: أن الزجر والتحذير لا يقع للمكلفين إلا باهلاكم. ورابعها: أن معنى البيات والقائلة لا يصح إلا فيهم.

فان قيل: فلماذا قال أهلكناها؟ أجابوا بأنه تعالى رد الكلام على اللفظ دون المعنى كقوله تعالى (وكأين من قرية عتت) فرده على اللفظ. ثم قال (أعد الله لهم) فرده على المعنى دون اللفظ، ولهذا السبب قال الزجاج: ولو قال جاءهم بأسنا لكان صوابا، وقال بعضهم: لا محذوف في الآية والمراد اهلاك نفس القرية لأن في اهلاكمها بهدم أو خسف أو غيرهما اهلاك من فيها. ولأن على هذا التقدير يكون قوله (جاءها بأسنا) محمولا على ظاهره ولا حاجة فيه إلى التأويل.

(المسألة الثالثة) لقائل أن يقول: قوله (وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا) يقتضى أن يكون الاهلاك متقدما على مجيء البأس وليس الأمر كذلك، فان مجيء البأس مقدم على الاهلاك والعلماء أجابوا عن هذا السؤال من وجوه: الأول: المراد بقوله (أهلكناها) أى حكمتنا بهلاكها فجاءها بأسنا. وثانيها: كم من قرية أردنا إهلاكها فجاءها بأسنا كقوله تعالى (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم) وثالثها: أنه لو قال وكم من قرية أهلكناها فجاءهم اهلاكم لم يكن السؤال واردا فكذا ههنا لأنه تعالى عبر عن ذلك الاهلاك بلفظ البأس. فان قالوا: السؤال باق، لأن الفاء في قوله (جاءها بأسنا) فاء التعقيب، وهو يوجب المغايرة. فنقول: الفاء قد تجيء بمعنى التفسير كقوله عليه الصلاة والسلام «لا يقبل الله صلاة أحدكم حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ويديه» فالفاء في قوله فيغسل للتفسير، لأن غسل الوجه واليدين كالنفسير لوضع الطهور مواضعه. فكذلك ههنا البأس جار مجرى التفسير، لذلك الاهلاك. لأن الاهلاك قد يكون بالموت المعتاد، وقد يكون بتسليط البأس والبلاء عليهم، فكان ذكر البأس تفسيرا لذلك الاهلاك. الرابع: قال الفراء: لا يبعد أن يقال البأس والهلاك يقعان معا كما يقال: أعطيتي فاحسنت، وما كان الاحسان بعد الاعطاء.

ولا قبله . وإنما وقعا معا فكذا ههنا ، وقوله (بياتا) قال الفراء : يقال : بات الرجل بيت بيتا ، وربما قالوا يياتا قالوا : وسمى البيت بيتا لأنه ييات فيه . قال صاحب الكشاف : قوله (بياتا) مصدر واقع موقع الحال بمعنى باتنين وقوله (أوهم قائلون) فيه بحثان :

(البحث الأول) أنه حال معطوفة على قوله (بياتا) كأنه قيل : فجاءها بأسنا باتنين أو قائلين . قال الفراء : وفيه واو مضمرة ، والمعنى : أهلكتناها فجاءها بأسنا يياتا أو وهم قائلون ، إلا أنهم استنقلوا الجمع بين حرفي العطف ، ولو قيل : كان صوابا ، وقال الزجاج : انه ليس بصواب لأن واو الحال قريبة من واو العطف . فالجمع بينهما يوجب الجمع بين المثليين وانه لا يجوز ، ولوقلت : جاءني زيد راجلا وهو فارس لم يحتج فيه إلى واو العطف .

(البحث الثاني) كلمة «أو» دخلت ههنا بمعنى أنهم جاءهم بأسنا مرة ليلا ومرة نهارا ، وفي القيلولة قولان : قال الليث : القيلولة نومة نصف النهار . وقال الأزهرى : القيلولة عند العرب الاستراحة نصف النهار إذا اشتد الحر ، وإن لم يكن مع ذلك نوم . والدليل عليه : ان الجنة لانوم فيها والله تعالى يقول (أصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا وأحسن مقيلا) ومعنى الآية أنهم جاءهم بأسنا وهم غير متوقعين له ، اما ليلا وهم نائمون ، أو نهارا وهم قائلون ، والمقصود : أنهم جاءهم العذاب على حين غفلة منهم من غير تقدم اشارة تدلهم على نزول ذلك العذاب ، فكانه قيل : للكفار لا تغتروا بأسباب الأمن والراحة والفراغ . فان عذاب الله إذا وقع . وقع دفعة من غير سبق اشارة فلا تغتروا بأحوالكم .

ثم قال تعالى ﴿فما كان دعواهم﴾ قال أهل اللغة : الدعوى اسم يقوم مقام الادعاء ، ومقام الدعاء . حكى سيديويه : اللهم أشركنا في صالح دعاء المسلمين ، ودعوى المسلمين . قال ابن عباس : فما كان تضرعهم إذ جاءهم بأسنا إلا أن قالوا انا كنا ظالمين فأقروا على أنفسهم بالشرك . قال ابن الأبارى : فما كان قولهم إذ جاءهم بأسنا إلا الاعتراف بالظلم والاقرار بالاساءة وقوله (الآن قالوا) الاختيار عند النحويين أن يكون موضع أن رفعا بكان ويكون قوله (دعواهم) نصبا كقوله (فما كان جواب قومه إلا أن قالوا) وقوله (فكان عاقبتهما أنهما في النار) وقوله (وما كان حجتهم إلا أن) قال ويجوز أن يكون أيضا على الضد من هذا بأن يكون الدعوى رفعا ، وإن قالوا نصبا كقوله تعالى (ليس البر أن تولوا) على قراءة من رفع البر ، والأصل في هذا الباب انه إذا حصل بعد كلمة كان معرفتان فانت بالخيار في رفع أيهما شئت ، وفي نصب الآخر كقولك كان زيد أحماك وإن شئت كان زيدا أخوك . قال الزجاج : إلا أن الاختيار إذا جعلنا قوله (دعواهم) في موضع

فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ ﴿٦﴾ فَلَنَقْصُنَّ عَلَيْهِمْ بِعِلْمٍ
وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ ﴿٧﴾

رفع أن يقول (فما كانت دعواهم) فلما قال: كان دل على أن الدعوى في موضع نصب، ويمكن أن يجاب عنه بأنه يجوز تذكير الدعوى، وإن كانت رفعا فتقول: كان دعواه باطلا، وباطلة، والله أعلم.

قوله تعالى ﴿فلنسالن الذين أرسل اليهم ولنسالن المرسلين فنقصن عليهم بعلم وما كنا غائبين﴾ في الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ في تقرير وجه النظم وجهان:

﴿الوجه الأول﴾ أنه تعالى لما أمر الرسل في الآية المتقدمة بالتبليغ، وأمر الأمة بالقبول والمطاعة، وذكر التهديد على ترك القبول والمطاعة بذكر نزول العذاب في الدنيا، أتبعه بنوع آخر من التهديد، وهو أنه تعالى يسأل الكل عن كيفية أعمالهم يوم القيامة.

﴿الوجه الثاني﴾ أنه تعالى لما قال (فما كان دعواهم إذا جاءهم بأسنا إلا أن قالوا إنا كنا ظالمين) أتبعه بأنه لا يقع يوم القيامة الاقتصار على ما يكون منهم من الاعتراف، بل يضاف إليه أنه تعالى يسأل الكل عن كيفية أعمالهم، ويبين أن هذا السؤال لا يختص بأهل العقاب، بل هو عام في أهل العقاب وأهل الثواب.

﴿المسألة الثانية﴾ الذين أرسل اليهم، هم الأمة، والمرسلون هم الرسل، فيبين تعالى أنه يدال هذين الفريقين، ونظير هذه الآية قوله (فوربك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون)

ولقائل أن يقول: المقصود من السؤال أن يخبر المستول عن كيفية أعماله، فلما أخبر الله عنهم في الآية المتقدمة أنهم يقرون بأنهم كانوا ظالمين، فما الفائدة في ذكر هذا السؤال بعده؟ وأيضاً قال تعالى بعد هذه الآية (فلنقصن عليهم بعلم) فإذا كان يقصه عليهم بعلم، فما معنى هذا السؤال.

والجواب: أنهم لما أقروا بأنهم كانوا ظالمين مقصرين، سئلوا بعد ذلك عن سبب ذلك الظلم والتقصير، والمقصود منه التفریع والتوبيخ

فان قيل: فما الفائدة في سؤال الرسل مع العلم بأنه لم يصدر عنهم تقصير البتة؟ قلنا: لأنهم إذا أثبتوا أنه لم يصدر عنهم تقصير البتة التحق التقصير بكليته بالأمة، فيتضاعف

اكرام الله في حق الرسل لظهور برايتهم عن جميع موجبات التقصير . ويتضاعف أسباب الخزي والاهانة في حق الكفار ، لما ثبت أن كل التقصير كان منهم

ثم قال تعالى ﴿ فلنقصن عليهم بعلم ﴾ والمراد أنه تعالى يكرر ويبين للقوم ما أعلنوه وأسرروه من أعمالهم ، وأن يقص الوجوه التي لأجلها أقدموا على تلك الاعمال ، ثم بين تعالى أنه إنما يصح منه أن يقص تلك الأحوال عليهم لأنه ما كان غائبا عن أحوالهم بل كان عالما بها . وما خرج عن علمه شيء منها . وذلك يدل على أن الالهية لا تكمل إلا إذا كان الاله عالما بجميع الجزئيات ، حتى يمكنه أن يميز المطيع عن العاصي ، والمحسن عن المسيء . فظهر أن كل من أنكر كونه تعالى عالما بالجزئيات ، امتنع منه الاعتراف بكونه تعالى أمرا ناهيا ماثيا معاقبا . ولهذا السبب فإنه تعالى أينما ذكر أحوال البعث والقيامة بين كونه عالما بجميع المعلومات

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله تعالى ﴿ فلنقصن عليهم بعلم ﴾ يدل على أنه تعالى عالم بالعلم . وأن قول من

يقول : إنه لا علم لله قول باطل

فان قيل : كيف الجمع بين قوله ﴿ فلنسألن الذين أرسل اليهم ولنسألن المرسلين ﴾ وبين قوله ﴿ فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان ﴾ وقوله ﴿ ولا يسأل عن ذنوبهم المجرمون ﴾

قلنا فيه وجوه : أحدها : أن القوم لا يسألون عن الأعمال . لأن الكتب مشتملة عليها ولكنهم يسألون عن الدواعي التي دعيتهم إلى الأعمال ، وعن الصوارف التي صرفتهم عنها . وثانيها : أن السؤال قد يكون لأجل الاسترشاد والاستفادة . وقد يكون لأجل التوبيخ والاهانة ، كقول القائل ألم أعطك وقوله تعالى ﴿ ألم أعهد اليكم يا بني آدم ﴾ قال الشاعر :

أستم خير من ركب المطايا

إذا عرفت هذا فنقول : إنه تعالى لا يسأل أحدا لأجل الاستفادة والاسترشاد ، ويسألهم لأجل توبيخ الكفار واهانتهم . ونظيره قوله تعالى ﴿ وأقبل بعضهم على بعض يتسألون ﴾ ثم قال ﴿ فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون ﴾ فان الآية الأولى تدل على أن المسألة الحاصلة بينهم إنما كانت على سبيل أن بعضهم يلوم بعضا ، والدليل عليه قول ﴿ وأقبل بعضهم على بعض يتسألون ﴾ وقوله ﴿ فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون ﴾ معناه أنه لا يسأل بعضهم بعضا على سبيل الشفقة واللطف ، لأن النسب يوجب الميل والرحمة والاكرام

﴿ والوجه الثالث ﴾ في الجواب : أن يوم القيامة يوم طويل ومواقفها كثيرة ، فأخبر عن بعض

الأوقات بحصول السؤال ، وعن بعضها بعدم السؤال .

وَالْوِزْنَ يُومَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ «٨»
وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا
يَظْلِمُونَ «٩»

(المسألة الرابعة) الآية تدل على أنه تعالى يحاسب كل عباده ، لأنهم لا يخرجون عن أن يكونوا رسلا أو مرسلا إليهم ، ويبطل قول من يزعم أنه لا حساب على الأنبياء والكفار .

(المسألة الخامسة) الآية تدل على كونه تعالى متعاليا عن المكان والجهة ، لأنه تعالى قال (وما كنا غائبين) ولو كان تعالى على العرش لكان غائبا عنا فان قالوا : نحمله على أنه تعالى ما كان غائبا عنهم بالعلم والاحاطة . قلنا : هذا تأويل والأصل في الكلام حمله على الحقيقة .

فان قالوا : فأنتم لما قلتم أنه تعالى غير مختص بشئ من الاحياز والجهات . فقد قلتم أيضا بكونه غائبا .

قلنا : هذا باطل لأن الغائب هو الذي يعقل أن يحضر بعد غيبة . وذلك مشروط بكونه مختصا بمكان وجهة ، فأما الذي لا يكون مختصا بمكان وجهة وكان ذلك محالافي حقه ، امتنع وصفه بالغيبة والحضور ، فظهور الفرق والله أعلم .

قوله تعالى (والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون)

اعلم أنه تعالى لما بين في الآية الأولى أن من جملة أحوال القيامة السؤال والحساب ، بين في هذه الآية أن من جملة أحوال القيامة أيضا وزن الأعمال ، وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) (الوزن) مبتدأ و(يومئذ) ظرف له و(الحق) خبر المبتدأ ، ويجوز أن يكون (يومئذ) الخبر و(الحق) صفة للوزن ، أي والوزن الحق ، أي العدل يوم يسأل الله الأهم والرسل .

(المسألة الثانية) في تفسير وزن الأعمال قولان : الأول : في الخبر أنه تعالى ينصب ميزانا له لسان وكفتان يوم القيامة يوزن به أعمال العباد خيرا وشرها ، ثم قال ابن عباس : أما المؤمن فيؤتى بعمله في أحسن صورة ، فتوضع في كفة الميزان فتثقل حسناته على سيئاته ، فذلك قوله (فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون) الناجون قال وهذا كما قال في سورة الأنبياء (ونضع

الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا) وأما كيفية وزن الأعمال على هذا القول ففيه وجوه : أحدهما : أن أعمال المؤمن تتصور بصورة حسنة ، وأعمال الكافر بصورة قبيحة ، فتوزن تلك الصورة : كما ذكره ابن عباس . والثاني : أن الوزن يعود إلى الصحف التي تكون فيها أعمال العباد مكتوبة ، وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عما يوزن يوم القيامة فقال «الصحف» وهذا القول مذهب عامة المفسرين في هذه الآية . وعن عبدالله بن سلام ، أن ميزان رب العالمين ينصب بين الجن والانس يستقبل به العرش إحدى كفتي الميزان على الجنة ، والأخرى على جهنم ، ولو وضعت السموات والأرض في إحداهما لوسعتين ، وجبريل آخذ بعموده ينظر إلى لسانه ، وعن عبدالله بن عمر رضی الله عنه ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «يؤتى برجل يوم القيامة إلى الميزان ويؤتى له بتسعة وتسعين سجلا كل سجل منها مد البصر فيها خطاياها وذنوبه فتوضع في كفة الميزان ثم يخرج له قرطاس كالآلة فيه شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله يوضع في الأخرى فترجح» وعن الحسن : بينما الرسول صلى الله عليه وسلم ذات يوم واضع رأسه في حجر عائشة رضی الله عنها قد أغشى فسالته الدموع من عينها فقال ما أصابك ما أبكاك ؟ قالت : ذكرت حشر الناس وهل يذكر أحد أحدا ، فقال لها «يحشرون حفاة عراة غرلا» (لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه) لا يذكر أحد أحدا عند الصحف ، وعند وزن الحسنات والسيئات ، وعن عبيد بن عمير يؤتى بالرجل العظيم الأكل الشراب فلا يكون له وزن بعوضة .

(والقول الثاني) وهو قول مجاهد والضحاك والأعمش ، أن المراد من الميزان العدل والقضاء وكثير من المتأخرين ذهبوا إلى هذا القول ، وقالوا حمل لفظ الوزن على هذا المعنى سائغ في اللغة والدليل عليه فوجب المصير إليه . وأما بيان أن حمل لفظ الوزن على هذا المعنى جائز في اللغة ، فلأن العدل في الأخذ والإعطاء ، لا يظهر إلا بالكيل والوزن في الدنيا فلم يبعد جعل الوزن كناية عن العدل ، وما يقوى ذلك أن الرجل إذا لم يكن له قدرة ولا قيمة عند غيره يقال : إن فلانا لا يقيم لفلان وزنا قال تعالى (فلان يقيم لهم يوم القيامة وزنا) ويقال أيضا فلان استخف بفلان ، ويقال هذا الكلام في وزن هذا وفي وزانه . أي يعادله ويساويه مع أنه ليس هناك وزن في الحقيقة قال الشاعر :

قد كنت قبل لقائكم ذا قوة عندى لكل مخاصم ميزانه

أراد عندى لكل مخاصم كلام يعادل كلامه فجعل الوزن مثلا للعدل .

إذا ثبت هذا فنقول : وجب أن يكون المراد من هذه الآية هذا المعنى فقط والدليل عليه أن

الميزان، إنما يراد ليتوصل به إلى معرفة مقدار الشيء، ومقادير الثواب والعقاب لا يمكن إظهارها بالميزان، لأن أعمال العباد أعراض وهي قدفيت وعدمت، ووزن المعلوم بحال، وأيضاً فبتقدير بقائها كان وزنها محالاً، وأما قولهم الموزون صحائف الأعمال أو صور مخلوقة على حسب مقادير الأعمال. فنقول: المكلف يوم القيامة، إما أن يكون مقراً بأنه تعالى عادل حكيم أو لا يكون مقراً بذلك فإن كان مقراً بذلك، فحينئذ كفاه حكم الله تعالى بمقادير الثواب والعقاب في علمه بأنه عدل وصواب وإن لم يكن مقراً بذلك لم يعرف من رجحان كفة الحسنات على كفة السيئات أو بالعكس حصول الرجحان لاحتمال أنه تعالى أظهر ذلك الرجحان لا على سبيل العدل والانصاف. ثبت أن هذا الوزن لافائدة فيه البتة، أجاب الأولون وقالوا إن جميع المكلفين يعلمون يوم القيامة أنه تعالى منزّه عن الظلم والجور، والفائدة في وضع ذلك الميزان أن يظهر ذلك الرجحان لأهل القيامة، فإن كان ظهور الرجحان في طرف الحسنات، ازداد فرحه وسروره بسبب ظهور فضله وكال درجته لأهل القيامة وإن كان بالصد فيزداد غمه وحزنه وخوفه وفضيخته في موقف القيامة، ثم اختلفوا في كيفية ذلك الرجحان، فبعضهم قال يظهر هناك نور في رجحان الحسنات، وظلمة في رجحان السيئات، وآخرون قالوا بل بظهور رجحان في الكفة.

(المسألة الثالثة) الأظهر إثبات موازين في يوم القيامة لا ميزان واحد والدليل عليه قوله (ونضع الموازين القسط ليوم القيامة) وقال في هذه الآية (فمن ثقلت موازينه) وعلى هذا فلا يعد أن يكون لأفعال القلوب ميزان، ولأفعال الجوارح ميزان، ولما يتعلق بالقول ميزان آخر. قال الزجاج: إنما جمع الله الموازين ههنا، فقال (فمن ثقلت موازينه) ولم يقل ميزانه لوجهين: الأول: أن العرب قد توقع لفظ الجمع على الواحد. فيقولون: خرج فلان إلى مكة على البغال. والثاني: أن المراد من الموازين ههنا جمع موزون لاجمع ميزان وأراد بالموازين الأعمال الموزونة ولقائل أن يقول هذان الوجهان يوجبان العدول عن ظاهر اللفظ، وذلك إنما يصار إليه عند تعذر حمل الكلام على ظاهره ولا مانع ههنا منه فوجب إجراء اللفظ على حقيقته فكما لم يمنع إثبات ميزان له لسان وكفتان فكذلك لا يمنع إثبات موازين بهذه الصفة، فما الموجب لترك الظاهر والمصير إلى التأويل.

وأما قوله تعالى (ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون)

اعلم أن هذه الآية فيها مسائل:

(المسألة الأولى) أنها تدل على أن أهل القيامة فريقان منهم من يزيد حسناته على سيئاته، ومنهم من يزيد سيئاته على حسناته، فأما القسم الثالث وهو الذي تكون حسناته وسيئاته متعادلة متساوية

فانه غير موجود .

(المسألة الثانية) قال أكثر المفسرين المراد من قوله (ومن خفت موازينه) الكافر والدليل عليه القرآن والخبر والأثر . أما القرآن فقوله تعالى (فأولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون) ولا معنى لكون الانسان ظالماً بآيات الله إلا كونه كافراً بها منكرأ لها ، فدل هذا على أن المراد من هذه الآية أهل الكفر ، وأما الخبر فما روى أنه إذا خفت حسنات المؤمن أخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من حجرته بطاقة كالأنملة فيلقها في كفة الميزان اليمنى التي فيها حسناته فترجح الحسنات فيقول ذلك العبد المؤمن للنبي صلى الله عليه وسلم بأبي أنت وأمي ما أحسن وجهك وأحسن خلقك فمن أنت ؟ فيقول أنا نبيك محمد وهذه صلاتك التي كنت تصلي على قد وفيتك أحوج ما تكون اليها ، وهذا الخبر رواه الواحدى فى البسيط ، وأما جمهور العلماء فرووا ههنا الخبر الذى ذكرناه من أنه تعالى يلقى فى كفة الحسنات الكتاب المشتعل على شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله . قال القاضى : يجب أن يحمل هذا على أنه أتى بالشهادتين بحقهما من العبادات ، لأنه لو لم يعتبر ذلك لكان من أتى بالشهادتين يعلم أن المعاصى لا تضره ، وذلك إغراء بمعصية الله تعالى .

وقائل أن يقول : العقل يدل على صحة ما دل عليه هذا الخبر ، وذلك أن العمل كلما كان أشرف وأعلى درجة ، وجب أن يكون أكثر ثواباً ، ومعلوم أن معرفة الله تعالى ومحبة أعلى شأناً ، وأعظم درجة من سائر الاعمال ، فوجب أن يكون أوفى ثواباً ، وأعلى درجة من سائر الاعمال . وأما الأثر فلأن ابن عباس وأكثر المفسرين حملوا هذه الآية على أهل الكفر .

وإذا ثبت هذا الأصل فقول : إن المرجئة الذين يقولون المعصية لا تضرمع الايمان تمسكوا بهذه الآية وقالوا إنه تعالى حصر أهل موقف القيامة فى قسمين : أحدهما : الذين رجحت كفة حسناتهم وحكم عليهم بالفلاح . والثانى : الذين رجحت كفة سيئاتهم ، وحكم عليهم بأنهم أهل الكفر الذين كانوا يظلمون بآيات الله ، وذلك يدل على أن المؤمن لا يعاقب البتة . ونحن نقول فى الجواب : أقصى ما فى الباب أنه تعالى لم يذكر هذا القسم الثالث فى هذه الآية إلا أنه تعالى ذكره فى سائر الآيات فقال (ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) والمنطوق راجع على المفهوم ، فوجب المصير إلى إثباته . وأيضاً فقال تعالى فى هذا القسم (فأولئك الذين خسروا أنفسهم) ونحن نسلم أن هذا لا يلىق إلا بالكافر وأما العاصى المؤمن فانه يعذب أياماً ثم يعفى عنه ، ويتخلص إلى رحمة الله تعالى ، فهو فى الحقيقة ما خسر نفسه بل فاز برحمة الله أبداً من غير زوال وانقطاع . والله أعلم .

وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَّا

تَشْكُرُونَ «١٠»

قوله تعالى ﴿ولقد مكناكم في الأرض وجعلنا لكم فيها معاش قليلا ما تشكرون﴾
في الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى لما أمر الخلق بمتابعة الأنبياء عليهم السلام، وبقبول دعوتهم ثم خوفهم بعذاب الدنيا، وهو قوله (وكم من قرية أهلكناها) ثم خوفهم بعذاب الآخرة من وجهين: أحدهما: السؤال: وهو قوله (فلنسألن الذين أرسل إليهم) والثاني: بوزن الأعمال، وهو قوله (والوزن يومئذ الحق) رغبتهم في قبول دعوة الأنبياء عليهم السلام في هذه الآية بطريق آخر وهو أنه كثرت نعم الله عليهم، وكثرة النعم توجب الطاعة، فقال (ولقد مكناكم في الأرض وجعلنا لكم فيها معاش) فقوله (مكناكم في الأرض) أي جعلنا لكم فيها مكانا وقرارا ومكناكم فيها وأقدرناكم على التصرف فيها وجعلنا لكم فيها معاش، والمراد من المعاش: وجوه المنافع وهي على قسمين، منها ما يحصل بخلق الله تعالى ابتداء مثل خلق الثمار وغيرها. ومنها ما يحصل بالاكتساب وكلاهما في الحقيقة إنما حصل بفضل الله وإقداره وتمكينه، فيكون الكل إنعاما من الله تعالى، وكثرة الانعام لا شك أنها توجب الطاعة والانقياد، ثم بين تعالى أنه مع هذا الافضال والانعام عالم بأنهم لا يقومون بشكره كما ينبغي، فقال (قليلا ما تشكرون) وهذا يدل على أنهم قد يشكرون والأمر كذلك، وذلك لأن الاقرار بوجود الصانع كالامر الضروري اللازم لجلبة عقل كل عاقل، ونعم الله على الانسان كثيرة، فلا إنسان إلا ويشكر الله تعالى في بعض الأوقات على نعمه، إنما التفاوت في أن بعضهم قد يكون كثير الشكر، وبعضهم يكون قليل الشكر.

﴿المسألة الثانية﴾ روى خارجة عن نافع أنه همز (معاش) قال الزجاج: جميع النحويين البصريين يرمعون أن همز (معاش) خطأ، وذكروا أنه إنما يجوز جعل الياء همزة إذا كانت زائدة نحو صحيفة وصحائف. فاما (معاش) فن الهمزة، والياء أصلية. وقراءة نافع لا أعرف لها وجها، إلا أن لفظة هذه الياء التي هي من نفس الكلمة أسكن في معيشة فصارت هذه الكلمة مشابهة لقولنا صحيفة. فجعل قوله (معاش) شبيها لقولنا صحائف فكما أدخلوا الهمزة في قولنا - صحائف - فكذا في قولنا معاش على سبيل التشبيه، إلا أن الفرق ما ذكرنا. أن الياء في - معيشة - أصلية وفي - صحيفة - زائدة.

وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ

فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ ﴿١١﴾

قوله تعالى ﴿ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس لم يكن من الساجدين﴾
وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى رغب الأمم في قبول دعوة الأنبياء عليهم السلام بالتنخيف أولاً ثم بالترغيب ثانياً على ما بيناه ، والترغيب إنما كان لأجل التنبه على كثرة نعم الله تعالى على الخلق ، فبدأ في شرح تلك النعم بقوله (ولقد مكناكم في الأرض وجعلنا لكم فيها معاش) ثم أتبعه بذكر أنه خلق أبانا آدم وجعله مسجوداً للملائكة ، والآنعام على الأب يجرى مجرى الآنعام على الابن فهذا هو وجه النظم في هذه الآيات ، ونظيره أنه تعالى قال في أول سورة البقرة (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم) فنع تعالى من المعصية بقوله (كيف تكفرون بالله) وعلل ذلك المنع بكثرة نعمه على الخلق ، وهو أنهم كانوا أمواتاً فأحياهم . ثم خلق لهم ما في الأرض جميعاً من المنافع ، ثم أتبع تلك المنفعة بأن جعل آدم خليفة في الأرض مسجوداً للملائكة ، والمقصود من الكل تقرير أن مع هذه النعم العظيمة لا يليق بهم التمرد والجحود فكذا في هذه السورة ذكر تعالى عين هذا المعنى بغير هذا الترتيب فهذا بيان وجه النظم على أحسن الوجوه :

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه تعالى ذكر قصة آدم عليه السلام مع قصة إبليس في القرآن في سبعة مواضع : أولها : في سورة البقرة . وثانيها : في هذه السورة ، وثالثها : في سورة الحجر ، ورابعها : في سورة بني إسرائيل ، وخامسها : في سورة الكهف ، وسادسها : في سورة طه ، وسابعها : في سورة ص .

إذا عرفت هذا فنقول : في هذه الآية سؤال ، وهو أن قوله تعالى (ولقد خلقناكم ثم صورناكم) يفيد أن المخاطب بهذا الخطاب نحن

ثم قال بعده ﴿ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم﴾ وكلمة ﴿ثم﴾ تفيد التراخي ، فظاهر الآية يقتضى أن أمر الملائكة بالسجود لآدم وقع بعد خلقنا وتصويرنا ، ومعلوم أنه ليس الأمر كذلك ، فلهاذا السبب اختلف الناس في تفسير هذه الآية على أربعة أقوال : الأول : أن قوله (ولقد خلقناكم) أي

خلقنا أباكم آدم وصورناكم ، أى صورنا آدم (ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) وهو قول الحسن ويوسف النحوى وهو المختار ، وذلك لأن أمر الملائكة بالسجود لآدم تأخر عن خلق آدم وتصويره . ولم يتأخر عن خلقنا وتصويرنا أقصى ما فى الباب أن يقال : كيف يحسن جعل خلقنا وتصويرنا كناية عن خلق آدم وتصويره ؟ فنقول : إن آدم عليه السلام أصل البشر ، فوجب أن تحسن هذه الكناية نظيرة قوله تعالى (وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور) أى ميثاق أسلافكم من بنى إسرائيل فى زمان موسى عليه السلام ، ويقال : قتل بنو أسد فلانا ، وإنما قتله أحدهم . قال عليه السلام . ثم أتم يا خراعة قد قتلتم هذا القتل ، وإنما قتله أحدهم . وقال تعالى مخاطباً لليهود فى زمان محمد صلى الله عليه وسلم (وإذ أنجبناكم من آل فرعون . وإذ قتلتم نفساً) والمراد من جميع هذه الخطابات أسلافهم ، فكذا ههنا . الثانى : أن يكون المراد من قوله (خلقناكم آدم (ثم صورناكم) أى صورنا ذرية آدم عليه السلام فى ظهره ، ثم بعد ذلك قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ، وهذا قول مجاهد . فذكر أنه تعالى خلق آدم أولاً . ثم أخرج أولاده من ظهره فى صورة الذر . ثم بعد ذلك أمر الملائكة بالسجود لآدم .

(الوجه الثالث) خلقناكم ثم صورناكم ثم إنا نخبركم أنا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ، فهذا المعطف يفيد ترتيب خبر على خبر ، ولا يفيد ترتيب الخبر على الخبر .

(والوجه الرابع) أن الخلق فى اللغة عبارة عن التقدير ، كما قرناه فى هذا الكتاب ، وتقدير الله عبارة عن علمه بالأشياء ومشيئته لتخصيص كل شئ بمقداره المعين فقوله (خلقناكم) إشارة إلى حكم الله وتقديره لاحداث البشر فى هذا العالم . وقوله (صورناكم) إشارة إلى أنه تعالى أثبت فى اللوح المحفوظ صورة كل شئ . كائن محدث إلى قيام الساعة على ما جاء فى الخبر أنه تعالى قال : اكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة ، فخلق الله عبارة عن حكمه ومشيئته ، والتصوير عبارة عن إثبات صور الأشياء فى اللوح المحفوظ ، ثم بعد هذين الأمرين أحدث الله تعالى آدم وأمر الملائكة بالسجود له وهذا التأويل عندى أقرب من سائر الوجوه .

(المسألة الثالثة) ذكرنا فى سورة البقرة أن هذه السجدة فيها ثلاثة أقوال : أحدها أن المراد منها مجرد التعظيم لانفس السجدة . وثانيها : أن المراد هو السجدة . إلا أن المسجود له هو الله تعالى . فآدم كان كالقبة . وثالثها : أن المسجود له هو آدم . وأيضاً ذكرنا أن الناس اختلفوا فى أن الملائكة الذين أمرهم الله تعالى بالسجود لآدم هل هم ملائكة السموات والعرش أو المراد ملائكة الأرض . ففيه خلاف . وهذه المناحث قد سبق ذكرها فى سورة البقرة .

قَالَ مَا مَنَّكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ ﴿١٢﴾

(المسألة الرابعة) ظاهر الآية يدل على أنه تعالى استثنى إبليس من الملائكة . فوجب كونه منهم وقد استقصينا أيضاً هذه المسألة في سورة البقرة، وكان الحسن يقول : إبليس لم يكن من الملائكة لأنه خلق من نار والملائكة من نور ، والملائكة لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون ولا يعصون ، وليس كذلك إبليس ، فقد عصى واستكبر ، والملائكة ليسوا من الجن ، وإبليس من الجن ، والملائكة رسل الله ، وإبليس ليس كذلك ، وإبليس أول خليفة الجن وأبوهم ، كما أن آدم صلى الله عليه وسلم أول خليفة الانس وأبوهم . قال الحسن : ولما كان إبليس مأموراً مع الملائكة استثناه الله تعالى ، وكان اسم إبليس شيئاً آخر ، فلما عصى الله تعالى سماه بذلك وكان مؤمناً عابداً في السماء حتى عصى ربه فأهبط إلى الأرض .

قوله سبحانه وتعالى ﴿قال مامنك ألا تسجد إذ أمرتك قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين قال فاهبط منها فما يكون لك أن تتكبر فيها فاخرج إنك من الصاغرين﴾ في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن هذه الآية تدل على أنه تعالى لما أمر الملائكة بالسجود . فإن ذلك الأمر قد تناول إبليس ، وظاهر هذا يدل على أن إبليس كان من الملائكة ، إلا أن الدلائل التي ذكرناها تدل على أن الأمر ليس كذلك . وأما الاستثناء فقد أجبنا عنه في سورة البقرة .

(المسألة الثانية) ظاهر الآية يقتضى أنه تعالى ، طلب من إبليس ما منعه من ترك السجود ، وليس الأمر كذلك . فإن المقصود طلب ما منعه من السجود . ولهذا الاشكال حصل في الآية قولان :

(القول الأول) وهو المشهور أن كلمة (لا) صلة زائدة ، والتقدير : مامنك أن تسجد! وله نظائر في القرآن كقوله (لا أقسم يوم القيامة) معناه : أقسم . وقوله (وحرام على قرية أهلكناها أنهم لا يرجعون) أى يرجعون . وقوله (لئلا يعلم أهل الكتاب) أى يعلم أهل الكتاب . وهذا قول الكسائي . والفراء ، والزجاج . والأكثرين .

(القول الثاني) أن كلمة (لا) هي مفيدة وليست لغوياً وهذا هو الصحيح . لأن الحكم

بأن كلمة من كتاب الله لغو لا فائدة فيها مشكل صعب ، وعلى هذا القول في تأويل الآية وجهان :
 الأول : أن يكون التقدير : أى شئ منعك عن ترك السجود ؟! ويكون هذا الاستفهام على سبيل
 الإنكار ومعناه : أنه ما منعك عن ترك السجود ؟! كقول القائل لمن ضربه ظلماً : ما الذى منعك
 من ضربى ، أدينك ، أم عقلك ، أم حياؤك ؟! والمعنى : أنه لم يوجد أحد هذه الأمور ، وما تمتعت
 من ضربى . الثانى : قال القاضى : ذكر الله المنع وأراد الداعى فكأنه قال : مادعاك إلى أن لا تسجد ؟!
 لأن مخالفة أمر الله تعالى حالة عظيمة يتعجب منها ويسأل عن الداعى إليها .

(المسألة الثالثة) احتج العلماء بهذه الآية على أن صيغة الأمر تفيد الوجوب ، فقالوا : إنه
 تعالى ذم إبليس بهذه الآية على ترك ما أمر به ولولم يفد الأمر الوجوب لما كان مجرد ترك المسأور
 به موجبا للذم .

فان قالوا : هب أن هذه الآية تدل على أن ذلك الأمر كان يفيد الوجوب ، فلعل تلك الصيغة
 فى ذلك الأمر كانت تفيد الوجوب . فلم قلتم إن جميع الصيغ يجب أن تكون كذلك ؟

قلنا : قوله تعالى (مامنعك ألا تسجد إذ أمرتك) يفيد تعليل ذلك الذم بمجرد ترك الأمر ، لأن
 قوله (إذ أمرتك) مذکور فى معرض التعليل ، والمذكور فى قوله (إذ أمرتك) هو الأمر من
 حيث أنه أمر لا كونه أمراً مخصوصاً فى صورة مخصوصة ، وإذا كان كذلك ، وجب أن
 يكون ترك الأمر من حيث أنه أمر موجبا للذم ، وذلك يفيد أن كل أمر فانه يقتضى الوجوب
 وهو المطلوب .

(المسألة الرابعة) احتج من زعم أن الأمر يفيد الفور بهذه الآية قال : إنه تعالى ذم
 إبليس على ترك السجود فى الحال ، ولو كان الأمر لا يفيد الفور لما استوجب هذا الذم بترك
 السجود فى الحال .

(المسألة الخامسة) اعلم أن قوله تعالى (مامنعك ألا تسجد) طلب الداعى الذى دعاه إلى ترك
 السجود ، فكفى تعالى عن إبليس ذكر ذلك الداعى ، وهو أنه قال (أنا خير منه خلقتنى من نار
 وخلقته من طين) ومعناه : أن إبليس قال إنما لم أسجد لآدم ، لآنى خير منه ، ومن كان خيراً من غيره
 فانه لا يجوز أمر ذلك الاكمل بالسجود لذلك الادون ! ثم بين المقدمة الاولى وهو قوله (أنا خير منه)
 بأن قال (خلقتنى من نار وخلقته من طين) والنار أفضل من الطين والمخلوق من الأفضل أفضل ، فوجب
 كون إبليس خيراً من آدم . أما بيان أن النار أفضل من الطين ، فلأن النار مشرق علوى لطيف خفيف

حار يابس مجاور لجواهر السموات ملاصق لها ، والطين مظلم سفلى كثيف ثقيل بارد يابس بعيد عن مجاورة السموات . وأيضا فالنار قوية التأثير والفعل ، والأرض ليس لها إلا القبول والانفعال . والفعل أشرف من الانفعال . وأيضا فالنار مناسبة للحرارة الغريزية وهي مادة الحياة ، وأما الأرضية والبرد واليبس فهما مناسبان الموت . والحياة أشرف من الموت ، وأيضا فنضج الثمار متعلق بالحرارة ، وأيضا فسن النمو من النبات لما كان وقت كمال الحرارة كان غاية كمال الحيوان حاصلًا في هذين الوقتين ، وأما وقت الشيخوخة . فهو وقت البرد واليبس المناسب للأرضية ، لا جرم كان هذا الوقت أردأ أوقات عمر الانسان . فأما بيان أن المخلوق من الأفضل أفضل فظاهر ، لأن شرف الأصول يوجب شرف الفروع . وأما بيان أن الأشرف لا يجوز أن يؤمر بخدمة الادون فلأنه قد تقرر في العقول أن من أمر أبا حنيفة والشافعي وسائر أكابر الفقهاء بخدمة فقيه نازل الدرجة كان ذلك قبيحا في العقول ، فهذا هو تقرير لشبهة إبليس . فنقول : هذه الشبهة مركبة من مقدمات ثلاثة . أولها : أن النار أفضل من التراب ، فهذا قد تكلمنا فيه في سورة البقرة . وأما المقدمة الثانية : وهي أن من كانت مادته أفضل فصورته أفضل ، فهذا هو محل النزاع والبحث ، لأنه لما كانت الفضيلة عطية من الله ابتداء لم يلزم من فضيلة المادة فضيلة الصورة . ألا ترى أنه يخرج الكافر من المؤمن والمؤمن من الكافر ، والنور من الظلمة والظلمة من النور ، وذلك يدل على أن الفضيلة لا تحصل إلا بفضل الله تعالى لا بسبب فضيلة الأصل والجوهر . وأيضا التكليف إنما يتناول الحى بعد انتهائه إلى حد كمال العقل ، فالمعتبر بما انتهى إليه لا بما خلق منه ، وأيضا فالفضل إنما يكون بالأعمال وما يتصل بها لا بسبب المادة . ألا ترى أن الحبشى المؤمن مفضل على القرشى الكافر .

(المسألة السادسة) احتج من قال : أنه لا يجوز تخصيص عموم النص بالقياس بأنه لو كان تخصيص عموم النص بالقياس جائزا لما استوجب إبليس هذا الذم الشديد والتوبيخ العظيم ، ولما حصل ذلك دل على أن تخصيص عموم النص بالقياس لا يجوز ، وبيان الملازمة أن قوله تعالى للملائكة (اسجدوا لآدم) خطاب عام يتناول جميع الملائكة . ثم إن إبليس أخرج نفسه من هذا العموم بالقياس . وهو أنه مخلوق من النار والنار أشرف من الطين ، ومن كان أصله أشرف فهو أشرف ، فيلزم كون إبليس أشرف من آدم عليه السلام ، ومن كان أشرف من غيره ، فانه لا يجوز أن يؤمر بخدمة الادون الأدنى . والدليل عليه أن هذا الحكم ثابت في جميع النظائر ، ولا معنى للقياس إلا ذلك ، فثبت أن إبليس ما عمل في هذه الواقعة شيئا إلا أنه خصص عموم قوله تعالى

للملائكة (اسجدوا لآدم) بهذا القياس ، فلو كان تخصيص النص بالقياس جائزا لوجب أن لا يستحق إبليس الذم على هذا العمل ؛ وحيث استحق الذم الشديد عليه ، علمنا أن تخصيص النص بالقياس لا يجوز ، وأيضا في الآية دلالة على صحة هذه المسألة من وجه آخر ، وذلك لأن إبليس لما ذكر هذا القياس قال تعالى (اهبط منها فما يكون لك أن تتكبر فيها) فوصف تعالى إبليس بكونه متكبرا بعد أن حكى عنه ذلك القياس الذي يوجب تخصيص النص ، وهذا يقتضى أن من حاول تخصيص عموم النص بالقياس تكبر على الله . ولما دلت هذه الآية على أن التكبر على الله يوجب العقاب الشديد والخراج من زمرة الأولياء ، والادخال في زمرة الملعونين ، ثبت أن تخصيص النص بالقياس لا يجوز . وهذا هو المراد مما نقله الواحدى فى البسيط ، عن ابن عباس أنه قال : كانت الطاعة أولى بإبليس من القياس ، فعصى ربه وقاس ، وأول من قاس إبليس ، فكفر بعبادته ، فن قاس الذين بشئ من رأيه قرنه الله مع إبليس . هذا جملة الألفاظ التى نقلها الواحدى فى البسيط عن ابن عباس .

فان قيل : القياس الذى يبطل النص بالكلية باطل .

أما القياس الذى يخص النص فى بعض الصور فلم قلتم أنه باطل ؟ وتقريره أنه لو قبح أمر من كان مخلوقا من النار بالسجود لمن كان مخلوقا من الأرض ، لكان قبح أمر من كان مخلوقا من النار المحض بالسجود لمن كان مخلوقا من الأرض أولى وأقوى . لأن النور أشرف من النار ، وهذا القياس يقتضى أن يقبح أمر أحد من الملائكة بالسجود لآدم ، فهذا القياس يقتضى رفع مدلول النص بالكلية وأنه باطل .

وأما القياس الذى يقتضى تخصيص مدلول النص العام ، لم قلتم : إنه باطل ؟ فهذا سؤال حسن أوردته على هذه الطريقة وما رأيت أحدا ذكر هذا السؤال ويمكن أن يجاب عنه ، فيقال : ان كونه أشرف من غيره يقتضى قبح أمر من لا يرضى أن يلجأ إلى خدمة الأدنى الادون ، أما لو رضى ذلك الشريف بتلك الخدمة لم يقبح ، لأنه لا اعتراض عليه فى أنه يسقط حق نفسه ، أما الملائكة فقد رضوا بذلك ، فلا بأس به ، وأما إبليس فإنه لم يرض باسقاط هذا الحق ، فوجب أن يقبح أمره بذلك السجود ، فهذا قياس مناسب ، وأنه يوجب تخصيص النص ولا يوجب رفعه بالكلية ولا إبطاله . فلو كان تخصيص النص بالقياس جائزا ، لما استوجب الذم العظيم ، فلما استوجب استحقاق هذا الذم العظيم فى حقه علمنا أن ذلك إنما كان لأجل أن تخصيص النص بالقياس غير جائز . والله أعلم .

قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَّكِبَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ

الصَّاعِرِينَ «١٣»

(المسألة السابعة) قوله تعالى (ما منعك أن لا تسجد) لاشك أن قائل هذا القول هو الله لأن قوله (إذ أمرتك) لا يليق إلا بالله سبحانه .

وأما قوله (خلقنتي من نار) فلا شك أن قائل هذا القول هو إبليس .

وأما قوله (قال فاهبط منها) فلا شك أن قائل هذا القول هو الله تعالى ، ومثل هذه المناظرة

بين الله سبحانه وبين إبليس المذكور في سورة (ص) على سبيل الاستقصاء .

إذا ثبت هذا فنقول : انه لم يتفق لأحد من أكابر الأنبياء عليهم السلام مكالمه مع الله مثل ما اتفق

لابليس ، وقد عظم الله تشریف موسى بأن كلمه حيث قال (ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه)

وقال (وكلم الله موسى تكليماً) فان كانت هذه المكالمه (تفيد الشرف العظيم) فكيف حصلت على

أعظم الوجوه لابليس ؟ وان لم توجب الشرف العظيم . فكيف ذكره الله تعالى في معرض التشریف

الكامل لموسى عليه السلام ؟

والجواب : أن بعض العلماء قال : إنه تعالى قال لابليس على لسان من يؤدي اليه من الملائكة

ما منعك من السجود ؟ ولم يسلم أنه تعالى تكلم مع إبليس بلا واسطة . قالوا : لأنه ثبت أن غير الأنبياء

لا يخاطبهم الله تعالى إلا بواسطة ، ومنهم من قال : انه تعالى تكلم مع إبليس بلا واسطة ، ولكن

على وجه الالهية بدليل أنه تعالى قال له (فاخرج انك من الصاعرين) وتكلم مع موسى ومع سائر

الأنبياء عليهم السلام على سبيل الاكرام . ألا ترى أنه تعالى قال لموسى (وأنا اخترتك) وقال له

(واصطغتك لنفسي) وهذا نهاية الاكرام .

(المسألة الثامنة) قوله تعالى (فاهبط منها) قال ابن عباس : يريد من الجنة ، وكانوا في جنة

عدن وفيها خلق آدم . وقال بعض المعتزلة : أنه إنما أمر بالهبوط من السماء ، وقد استقصينا

الكلام في هذه المسألة في سورة البقرة (فما يكون لك أن تتكبر فيها) أي في السماء . قال ابن عباس :

يريد أن أهل السموات ملائكة متواضعون خاشعون فآخرج انك من الصاعرين ، والصغار الذلة .

قال الزجاج : إن إبليس طلب التكبر فابتلاه الله تعالى بالذلة والصغار تنبها على صحة ما قاله النبي

صلى الله عليه وسلم «من تواضع لله رفعه الله ومن تكبر وضعه الله» وقال بعضهم : لما أظهر

الاستكبار ألبس الصغار . والله أعلم .

قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمٍ يُبْعَثُونَ «١٤» قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ «١٥» قَالَ فِيمَا
 أَعُوذُ بِكَ لِأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ «١٦» ثُمَّ لَا تَبْنِيَهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ
 وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ «١٧»

قوله سبحانه وتعالى ﴿ قال أنظرنى إلى يوم يبعثون قال إنك من المنظرين قال فيما أعوذتني
 لأقعدن لهم صراطك المستقيم ثم لا تبنيهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمنهم وعن شمائلهم
 ولا تجد أكثرهم شاكرين ﴾
 فى الآية مسائل .

﴿ المسألة الأولى ﴾ قوله تعالى ﴿ قال أنظرنى إلى يوم يبعثون ﴾ يدل على أنه طلب الانظار من
 الله تعالى إلى وقت البعث وهو وقت النفخة الثانية حين يقوم الناس لرب العالمين . ومقصوده أنه
 لا يدوق الموت فلم يعطه الله تعالى ذلك . بل قال انك من المنظرين ثم ههنا قولان : الأول : انه
 تعالى أنظره إلى النفخة الأولى لأنه تعالى قال فى آية أخرى (انك من المنظرين إلى يوم الوقت
 المعلوم) والمراد منه اليوم الذى يموت فيه الاحياء كلهم ، وقال آخرون : لم يوقت الله له أجلا بل
 قال (انك من المنظرين) وقوله فى الأخرى (إلى يوم الوقت المعلوم) المراد منه . الوقت المعلوم فى
 علم الله تعالى . قالوا : والدليل على صحة هذا القول أن ابليس كان مكلفا والمكلف لا يجوز أن يعلم
 أن الله تعالى أخر أجله إلى الوقت الفلانى لأن ذلك المكلف يعلم أنه متى تاب قبلت توبته فاذا علم
 أن وقت موته هو الوقت الفلانى أقدم على المعصية بقلب فارغ ، فاذا قرب وقت أجله تاب عن
 تلك المعاصى . فثبت أن تعريف وقت الموت بعبته يجرى مجرى الاغراء بالقبيح ، وذلك غير جائز
 على الله تعالى .

وأجاب الاولون : بأن تعريف الله عز وجل كونه من المنظرين إلى يوم القيامة لا يقتضى
 اغراءه بالقبيح لأنه تعالى كان يعلم منه أنه يموت على أقبح أنواع الكفر والفسق سواء أعلمه بوقت
 موته أو لم يعلمه بذلك ، فلم يكن ذلك الاعلام موجبا اغراءه بالقبيح ، ومثاله أنه تعالى عرف أنبياءه
 أنهم يموتون على الطهارة والعصمة ، ولم يكن ذلك موجبا اغراءهم بالقبيح لأجل أنه تعالى علم منهم
 سواء عرفهم تلك الحالة أو لم يعرفهم هذه الحالة أنهم يموتون على الطهارة والعصمة . فلما كان

لا يتفاوت حالهم بسبب هذا التعريف لا جرم ما كان ذلك التعريف اغراء بالقيح فكذا ههنا ، والله أعلم .

(المسألة الثانية) قول ابليس (فما أغويتني) يدل على أنه أضاف اغواءه إلى الله تعالى ، وقوله في آية أخرى (فبعزتكم لأغوينهم أجمعين) يدل على أنه أضاف اغواء العباد إلى نفسه . فالأول : يدل على كونه على مذهب الجبر . والثاني : يدل على كونه على مذهب القدر ، وهذا يدل على أنه كان متحيرا في هذه المسألة ، أو يقال : أنه كان يعتقد أن الاغواء لا يحصل إلا بالمغوى فجعل نفسه مغويا لغيره من الغاوين ، ثم زعم أن المغوى له هو الله تعالى قطعا للتسلسل ، واختلف الناس في تفسير هذه الكلمة . أما أصحابنا فقالوا : الاغواء ايقاع الغي في القلب ، والغي هو الاعتقاد الباطل وذلك يدل على أنه كان يعتقد أن الحق والباطل انما يقع في القلب من الله تعالى . أما المعتزلة فلهم ههنا مقامان : احدهما : أن يفسروا الغي بما ذكرناه . والثاني : أن يذكروا في تفسيره وجها آخر (أما الوجه الأول) فلهم فيه أعذار . الأول : ان قالوا هذا قول ابليس فبأن ابليس اعتقد أن خالق الغي والجهل والكفر هو الله تعالى ، إلا أن قوله ليس بحجة . الثاني : قالوا : إن الله تعالى لما أمر بالسجود لآدم فعند ذلك ظهر غيبه وكثره فجاز أن يضيف ذلك الغي إلى الله تعالى بهذا المعنى ، وقد يقول القائل : لا تحملي على ضربك أي لا تفعل ما أضربك عنده . الثالث : قال رب بما أغويتني لأقعدن لهم) والمعنى : انك بما لعنتني بسبب آدم فانا لأجل هذه العداوة ألقى الوسوس في قلوبهم . الرابع : (رب بما أغويتني) أي خيبتني من جنتك عقوبة على عملي لأقعدن لهم .

(الوجه الثاني) في تفسير الاغواء - الاهلك - ومنه قوله تعالى (فسوف يلقون غيا) أي هلاكا وويلا ، ومنه أيضا قولهم : غوى الفصيل يغوى غوى إذا أكثر من اللبن حتى يفسد جوفه ، ويشارف الهلاك والعطب ، وفسروا قوله (ان كان الله يريد أن يغويكم) ان كان الله يريد أن يهلككم بعنادكم . الحق ، فهذه جملة الوجوه المذكورة .

واعلم أنا لانبالغ في بيان أن المراد من الاغواء في هذه الآية الاضلال ، لأن حاصله يرجع إلى قول ابليس وأنه ليس بحجة ، إلا أنا نقيم البرهان اليقيني على أن المغوى لابليس هو الله تعالى ، وذلك لأن الغاوى لا بد له من هغو ، كما أن المتحرك لا بد له من محرك ، والساكن لا بد له من مسكن ، والمهتدى لا بد له من هاد . فلما كان ابليس غاويا فلا بد له من مغوى ، والمغوى له إما أن يكون نفسه أو مخلوقا آخر أو الله تعالى . والأول : باطل . لأن العاقل لا يختار الغواية مع

العلم بكونها غواية . والثاني : باطل وإلا لزم إما التسلسل وإما الدور . والثالث : هو المقصود . والله أعلم .

(المسألة الثالثة) الباء في قوله (فيما أغويتني) فيه وجوه : الأول : انه باء القسم أي باغوائك أي لا أقعدن لهم صراطك المستقيم أي ، بقدرتك على ونفاذ سلطانك في لأقعدن لهم على الطريق المستقيم الذي يسلكونه إلى الجنة . بأن أزين لهم الباطل ، وما يكسبهم المآثم . ولما كانت (الباء) باء القسم كانت (اللام) جواب القسم (وما) بتأويل المصدر (أغويتني) صلتها . والثاني : أن قوله (فيما أغويتني) أي فبسبب اغوائك أي لا أقعدن لهم ، والمراد أنك لما أغويتني فأننا أيضا أسعى في اغوائهم . الثالث : قال بعضهم (ما) في قوله (فيما أغويتني) للاستفهام ، كأنه قيل : بأي شيء ، أغويتني ثم ابتداء وقال (لأقعدن لهم) وفيه إشكال ، وهو أن اثبات الالف إذا أدخل حرف الجر على «ما» الاستفهامية قليل .

(المسألة الرابعة) قوله (لأقعدن لهم صراطك المستقيم) لاختلاف بين النحويين أن «على» محذوف والتقدير : لا أقعدن لهم على صراطك المستقيم . قال الزجاج : مثاله قولك ضرب زيد الظهر والبطن والماني على الظهر والبطن . والفاء كلمة «على» جاز . لأن الصراط ظرف في المعنى : فاحتمل ما بعده اليوم والليلة ، في قولك آتيتك غدا وفي غد .

إذا عرفت هذا فقول : قوله (لأقعدن لهم صراطك المستقيم) فيه أبحاث .

(البحث الأول) المراد منه انه يواطب على الافساد مواظبة لا يفتر عنها . ولهذا المعنى ذكر القعود لأن من أراد أن يبالغ في تكميل أمر من الأمور فقد حتى يصير فارغ البال فيمكنه اتمام المقصود ومواظبه على الافساد هي مواظبه على الوسوسة حتى لا يفتر عنها .

(والبحث الثاني) ان هذه الآية تدل على أنه كان عالما بالدين الحق والمنهج الصحيح ، لأنه قال (لأقعدن لهم صراطك المستقيم) وصرط الله المستقيم هو دينه الحق .

(البحث الثالث) الآية تدل على أن ابليس كان عالما بأن الذي هو عليه من المذهب والاعتقاد هو محض الغواية والضلال ، لأنه لو لم يكن كذلك لما قال (رب بما أغويتني) وأيضا كان عالما بالدين الحق ، ولولا ذلك لما قال (لأقعدن لهم صراطك المستقيم)

وإذا ثبت هذا فكيف يمكن : أن يرضى ابليس بذلك المذهب مع علمه بكونه ضلالا وغواية وبكونه مضادا للدين الحق ومناويا للصرط المستقيم . فان المرء إنما يمتد القاسد إذا غلب على ظنه كونه حقا ، فأما مع العلم بأنه باطل وضلال وغواية يستحيل أن يختاره وبرضى به ويعتقده .

واعلم ان من الناس من قال ان كفر ابليس كفر عناد لا كفر جهل لانه متى علم ان مذهبه ضلال وغواية ، فقد علم ان ضده هو الحق ، فكان إنكاره إنكارا بمحض اللسان ، فكان ذلك كفر عناد، ومنهم من قال لا بل كفره كفر جهل وقوله (فبما أغويتني) وقوله (لأقعدن لهم صراطك المستقيم) يريد به في زعم الخصم ، وفي اعتقاده . والله أعلم .

(المسألة الخامسة) احتج أصحابنا بهذه الآية في بيان انه لا يجب على الله رعاية مصالح العبد في دينه ولا في دنياه وتقريره ان إبليس استعمل الزمان الطويل فأهله الله تعالى ، ثم بين انه إنما استعمله لاغواء الخلق وإضلالهم والقاء الوسوس في قلوبهم ، وكان تعالى عالما بأن أكثر الخلق يطيعونه ويقبلون وسوسته كمال قال تعالى (ولقعد صدق عليهم إبليس ظنه فاتبعوه إلا فريقا من المؤمنين) ثبت بهذا أن إنظار إبليس ، وإمهاله هذه المدة الطويلة يقتضى حصول المفاسد العظيمة والكفر الكبير ، فلو كان تعالى مراعيًا لمصالح العباد لامتنع أن يمهله ، وان يمكنه من هذه المفاسد فحث أظفره وأمهله علينا أنه لا يجب عليه شيء من رعاية المصالح أصلا ، وبما يقوى ذلك انه تعالى بعث الأنبياء دعاة إلى الخلق ، وعلم من حال إبليس انه لا يدعو إلا إلى الكفر والضلال ، ثم انه تعالى أمات الأنبياء الذين هم الدعاة للخلق ، وأبقى إبليس وسائر الشياطين الذين هم الدعاة للخلق إلى الكفر والباطل ومن كان يريد مصالح العباد امتنع منه أن يفعل ذلك . قالت المعتزلة : اختلف شيوخنا في هذه المسألة . فقال الجبائي : انه لا يختلف الحال بسبب وجوده وعدمه ، ولا يضل بقوله أحد إلا من لو فرضنا عدم إبليس لكان يضل أيضا ، والدليل عليه قوله تعالى (وما أتم عليه بفاتنين إلا من هو صال الجحيم) ولانه لو ضل به أحد لكان بقاؤه مفسدة . وقال أبو هاشم يجوز أن يضل به قوم ، ويكون خلقه جاريا مجرى خلق زيادة الشهوة ، فان هذه الزيادة من الشهوة لا توجب فعل القبيح إلا ان الامتناع منها يصير أشق ، ولأجل تلك الزيادة من المشقة تحصل الزيادة في الثواب ، فكذا هنا بسبب ابقاء إبليس يصير الامتناع من القبائح أشد وأشق ، ولكنه لا ينتهي إلى حد الاجاء والاكراه .

والجواب : أما قول أبي علي فضعيف ، وذلك لأن الشيطان لا بد وأن يزين القبائح في قلب الكافر ويحسنها إليه ، ويذكره ما في القبائح من أنواع اللذات والطيبات ، ومن المعلوم أن حال الانسان مع حصول هذا التذكير والتزين لا يكون مساويا لحاله عند عدم هذا التذكير ، وهذا التزين والدليل عليه العرف ، فان الانسان إذا حصل له جلساء يرغبونه في أمر من الأمور ويحسنونه في عينه ويسهلون طريق الوصول إليه ويواظبون على دعوته إليه ، فانه لا يكون حاله في

الاقدم على ذلك الفعل كحاله إذا لم يوجد هذا التذكير والتحسين والتزيين . والعلم به ضروري ، وأما قول أبي هاشم فضعيف أيضا لأنه إذا صار حصول هذا التذكير والتزيين حاصلًا للبرء على الاقدام على ذلك النبيح كان ذلك سعيًا في القائه في المفسدة ، وما ذكره من خلق الزيادة في الشهوة ، فهو حجة أخرى لنا في أن الله تعالى لا يراعى المصلحة ، فكيف يمكنه أن يحتج به ؟ والذي يقرره غاية التقرير : أن لسبب حصول تلك الزيادة في الشهوة يقع في الكفر وعقاب الابد ، ولو احترز عن تلك الشهوة فغايبه انه يزداد ثوابه من الله تعالى بسبب زيادة تلك المشقة وحصول هذه الزيادة من الثواب شيء لا حاجة اليه البتة ، إما دفع العقاب المؤبد فاليه أعظم الحاجات ، فلو كان اله العالم مراعيًا لمصالح العباد لاستحال أن يهمل الأهم الأكل الأعظم لطلب الزيادة التي لا حاجة اليها ولا ضرورة ، ثبت فساد هذه المذاهب وأنه لا يجب على الله تعالى شيء أصلا . والله أعلم بالصواب

أما قوله تعالى ﴿ثم لا يتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمنهم وعن شمائلهم ولا تجد أكثرهم شاكرين﴾ ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) في ذكر هذه الجهات الأربع قولان :

(القول الأول) ان كل واحد منها مختص بنوع من الآفة في الدين . والقائلون بهذا القول ذكروا وجوها : أحدها (ثم لا يتينهم من بين أيديهم) يعني أشكهم في صحة البعث والقيامة (ومن خلفهم) ألقى إليهم ان الدنيا قديمة أزلية . وثانيها (ثم لا يتينهم من بين أيديهم) والمعنى أقرهم عن الرغبة في سعادات الآخرة (ومن خلفهم) يعني أقوى رغبتهم في لذات الدنيا وطيباتها وأحسنها في أعينهم ، وعلى هذين الوجهين فالمراد من قوله (بين أيديهم) الآخرة لأنهم يردون عليها ويصلون اليها ، فهي بين أيديهم ، وإذا كانت الآخرة بين أيديهم كانت الدنيا خلفهم لأنهم يخلفونها . وثالثها وهو قول الحاكم والسدي (من بين أيديهم) يعني الدنيا (ومن خلفهم) لآخرة ، وإنما فسرنا (بين أيديهم) بالدنيا ، لأنها بين يدي الانسان يسعى فيها ويشاهدها ، وأما الآخرة فهي تأتي بعد ذلك . ورابعها (من بين أيديهم) في تكذيب الأنبياء والرسل الذين يكونون حاضرين (ومن خلفهم) في تكذيب من تقدم من الأنبياء والرسل .

وأما قوله ﴿وعن أيمنهم وعن شمائلهم﴾ ففيه وجوه : أحدها (عن أيمنهم) في الكفر بالبدعة (وعن شمائلهم) في أنواع المعاصي . وثانيها (عن أيمنهم) في الصرف عن الحق (وعن شمائلهم) في الترغيب في الباطل . وثالثها (عن أيمنهم) يعني أقرهم عن الحسنات (وعن شمائلهم) أقوى دواعيهم في السيئات . قال ابن الأنباري : وقول من قال ، الإيمان كناية عن الحسنات ،

والشماثل عن السيئات . قول حسن ، لأن العرب تقول : اجعلني في يمينك ولا تجعلني في شمالك ، يريد اجعلني من المقدمين عندك ولا تجعلني من المؤخرين . وروى أبو عبيد عن الأصمعي أنه يقال : هو عندنا باليمين أي بمنزلة حسنة ، وإذا خبثت منزلته قال : أنت عندى بالشمال ، فهذا تلخيص ما ذكره المفسرون في تفسير هذه الجهات الأربع . أما حكاية الاسلام فقد ذكر وافيها وجوها أخرى . أولها : وهو الأقوى الأشرف أن في البدن قوى أربعة ، هي الموجبة لقوات السعادات الروحانية . فأحداها : القوة الخالية التي يجتمع فيها مثل المحسوسات وصورها . وهي موضوعة في البطن المقدم من الدماغ ، وصور المحسوسات إنما ترد عليها من مقدمها ، وإليه الإشارة بقوله (من بين أيديهم) (والقوة الثانية) القوة الوهمية التي تحكم في غير المحسوسات بالأحكام المناسبة للمحسوسات ، وهي موضوعة في البطن المؤخر من الدماغ ، وإليها الإشارة بقوله (ومن خلفهم) (والقوة الثالثة) الشهوة وهي موضوعة في الكبد وهي من يمين البدن .

(والقوة الرابعة) الغضب ، وهو موضوع في البطن الأيسر من القلب ، فهذه القوى الأربع هي التي تتولد عنها أحوال توجب زوال السعادات الروحانية والشياطين الخارجة مالم تستعن بشيء من هذه القوى الأربع ، لم تقدر على إلقاء الوسوسة ، فهذا هو السبب في تعيين هذه الجهات الأربع ، وهو وجه حقيق شريف . وثانيها : أن قوله (لا يتينهم من بين أيديهم) المراد منه الشبهات المبنية على التشبيه . أما في الذات والصفات مثل شبه المجسمة . وأما الأفعال : مثل شبه المعتزلة في التعديل والتخويف والتحسين والتقييح (ومن خلفهم) المراد منه الشبهات الناشئة عن التعطيل ، وإنما جعلنا قوله (من بين أيديهم) لشبهات التشبيه . لأن الانسان يشاهد هذه الجسمانيات وأحوالها ، فهي حاضرة بين يديه ، فيعتقد أن الغائب يجب أن يكون مساويا لهذا الشاهد ، وإنما جعلنا قوله (ومن خلفهم) كناية عن التعطيل ، لأن التشبيه عين التعطيل ، فلما جعلنا قوله (من بين أيديهم) كناية عن التشبيه وجب أن نجعل قوله (ومن خلفهم) كناية عن التعطيل . وأما قوله (وعن أيمنهم) فالمراد منه الترغيب في ترك المسامرات (وعن شمالهم) الترغيب في فعل المنهيات . وثالثها : نقل عن شقيق رحمه الله أنه قال : مامن صباح إلا ويأتيني الشيطان من الجهات الأربع . من بين يدي ومن خلفي ، وعن يميني وعن شمالي . أما من بين يدي فيقول : لا تخف فإن الله غفور رحيم . فاقراً (وإني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحاً) وأما من خلفي : فيخوفني من وقوع أولادي في الفقر . فاقراً (وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها) وأما من قبل يميني : فيأتيني من قبل الثناء فاقراً (والعاقبة للمتقين) وأما من قبل شمالي : فيأتيني من قبل الشهوات فاقراً (وحيل بينهم وبين ما يشتهون)

(والقول الثاني) في هذه الآية أنه تعالى حكى عن الشيطان ذكر هذه الوجوه الأربعة ، والغرض منه أنه يبالغ في إلقاء الوسوسة . ولا يقصر في وجه من الوجوه الممكنة البتة . وتقدير الآية : ثم لا يتنهم من جميع الجهات الممكنة بجميع الاعتبارات الممكنة . وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال «إن الشيطان قعد لابن آدم بطريق الإسلام» فقال له : تدع دين آباءك فعصاه فأسلم ، ثم قعد له بطريق الهجرة ، فقال له : تدع ديارك وتتغرب فعصاه وهاجر ، ثم قعد له بطريق الجهاد فقال له : تقاتل فتقتل ، ويقسم مالك ، وتنكح امرأتك ، فعصاه فقاتل . وهذا الخبر يدل على أن الشيطان لا يترك جهة من جهات الوسوسة إلا ويلقيها في القلب .

فان قيل : فلم لم يذكر مع الجهات الأربع من فوقهم ومن تحته .

قلنا : أما في التحقيق فقد ذكرنا أن القوى التي يتولد منها ما يوجب تفويت السعادات الروحانية ، فهي موضوعة في هذه الجوانب الأربعة من البدن . وأما في الظاهر : فيروى أن الشيطان لما قال هذا الكلام رقت قلوب الملائكة على البشر ، فقالوا يا إلهنا كيف يتخلص الإنسان من الشيطان مع كونه مستوليا عليه من هذه الجهات الأربع ، فأوحى الله تعالى إليهم أنه ببقى للإنسان جهتان : الفرق والتحت ، فإذا رفع يديه إلى فوق في الدعاء على سبيل الخضوع ، أو وضع جبهته على الأرض على سبيل الخشوع غفرت له ذنب سبعين سنة . والله أعلم .

(المسألة الثانية) أنه قال (من بين أيديهم ومن خلفهم) فذكر هاتين الجهتين بكلمة (من)

ثم قال (وعن أيمنهم وعن شمائلهم) فذكر هاتين الجهتين بكلمة (عن) ولا بد في هذا الفرق من فائدة . فقول : إذا قال القائل جلس عن يمينه ، معناه أنه جلس متجافيا عن صاحب اليمين غير ملتصق به . قال تعالى (عن اليمين وعن الشمال قعيد) فبين أنه حضر على هاتين الجهتين ملكان ، ولم يحضر في القدام والخلف ملكان ، والشيطان يتباعده عن الملك ، فلماذا المعنى خص اليمين والشمال بكلمة (عن) لأجل أنها تفيد البعد والمباينة ، وأيضا فقد ذكرنا أن المراد من قوله (من بين أيديهم ومن خلفهم) الخيال ، والوهم ، والضرر الناشئ منهما هو حصول العقائد الباطلة ، وذلك هو حصول الكفر ، وقوله (وعن أيمنهم وعن شمائلهم) الشهوة ، والغضب ، والضرر الناشئ منهما هو حصول الأعمال الشهوانية والغضبية ، وذلك هو المعصية . ولا شك أن الضرر الحاصل من الكفر لازم ، لأن عقابه دائم . أما الضرر الحاصل من المعصية فسهل لأن عقابه منقطع ، ولهذا السبب خص هذين القسمين بكلمة (عن) تنبها على أن هذين القسمين في الزوم والاتصال دون القسم الأول . والله أعلم برأيه .

قَالَ اَخْرَجَ مِنْهَا مَذْؤُومًا مَدْحُورًا لَمَنِ تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكُمْ

أَجْمَعِينَ «١٨»

(المسألة الثالثة) قال القاضى : هذا القول من إبليس كالدلالة على بطلان ما يقال : إنه يدخل في بدن ابن آدم ويخالطه ، لأنه لو أمكنه ذلك لكان بأن يذكره في باب المبالغة أحق .

ثم قال تعالى حكاية عن إبليس أنه قال (ولا تجد أكثرهم شاكرين) وفيه سؤال : وهو أن هذا من باب الغيب فكيف عرف إبليس ذلك فلهذا السبب اختلف العلماء فيه فقال بعضهم كان قد رآه في اللوح المحفوظ ، فقال له على سبيل القطع واليقين . وقال آخرون : إنه قاله على سبيل الظن لأنه كان عازماً على المبالغة في تزيين الشهوات وتحسين الطيبات ، وعلم أنها أشياء يرغب فيها أغلب على ظنه أنهم يقبلون قوله فيها على سبيل الأكثر والأغلب ويؤكد هذا القول بقوله تعالى (ولقد صدق عليهم إبليس ظنه فاتبعوه إلا فريقاً) والعجب أن إبليس قال للحق سبحانه وتعالى (ولا تجد أكثرهم شاكرين) فقال الحق ما يطابق ذلك (وقليل من عبادى الشكور) وفيه وجه آخر . وهو أنه حصل للنفس تسع عشرة قوة ، وكلها تدعو النفس إلى اللذات الجسدية . والطيبات الشهوانية الخمسة منها هي الحواس الظاهرة ، وخمسة أخرى هي الحواس الباطنة . واثان الشهوة والغضب ، وسبعة هي القوى الكامنة . وهي الجاذبة ، والمسكنة ، والهاضمة ، والدافعة ، والغازية ، والنامية ، والمولدة فجموعها تسعة عشر وهي بأسرها تدعو النفس إلى عالم الجسم وترغبها في طلب اللذات البدنية ، وأما العقل فهو قوة واحدة ، وهي التي تدعو النفس إلى عبادة الله تعالى وطلب السعادات الروحانية ولاشك أن استيلاء تسع عشرة قوة أكمل من استيلاء القوة الواحدة . لاسيما وتلك القوى التسعة عشر تكون في أول الحلقة قوية ويكون العقل ضعيفاً جداً وهي بعد وقتها يعسر جعلها ضعيفة مرجوحة فلما كان الأمر كذلك ، لزم القطع بأن أكثر الخلق يكونون طالبين لهذه اللذات الجسدية معرضين عن معرفة الحق ومحبه فلهذا السبب قال (ولا تجد أكثرهم شاكرين والله أعلم ،

قوله تعالى «قال اخرج منها مذؤوما مدحورا لمن اتبعك منهم لأملائن جهنم منكم أجمعين»

اعلم أن إبليس لما وعد بالافساد الذى ذكره ، خاطبه الله تعالى بما يدل على الزجر والاهانة فقال (اخرج منها) من الجنة أو من السماء (مذؤوما) قال الليث : ذأمت الرجل فهو مذؤوم أى محقور والذام الاحتقار . وقال الفراء : ذأمته إذا عبته يقولون في المثل لاتعدم الحسنة ذاماً . وقال ابن

وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا

هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿١٩﴾

الانباري المنذور المذموم قال ابن قتيبة مذموماً مذموماً بأبلغ الذم قال أمية :

وقال لابلوس رب العباد أن اخرج دحيراً لعيناً ذؤماً

وقوله (مدحوراً) الدحرجي اللغة الطرد والتبديد ، يقال دحره دحراً ودحوراً إذا طرده وبعده

ومنه قوله تعالى (ويقدفون من كل جانب دحوراً) وقال أمية :

وبأذنه سجدوا لآدم كلهم إلا لعيناً خاطئاً مدحوراً

وقوله (لمن تبعك منهم اللام فيه لام القسم ، وجوابه قوله (لأملأن) قال صاحب الكشاف

أوى عصمة عن عاصم (لمن تبعك) بكسر اللام بمعنى (لمن تبعك منهم) هذا الوعيد وهو قوله (لأملأن

جهنم منكم أجمعين) وقيل : إن لأملأن في محل الابتداء (ولمن تبعك) خبره قال أبو بكر الانباري

الكناية في قوله (لمن تبعك منهم) عائد على ولد آدم لأنه حين قال (ولقد خلقناكم) كان مخاطباً لولد آدم

فرجعت الكناية إليهم . قال القاضي : دلت هذه الآية على أن التابع والمتبوع معنيان في أن جهنم

تملاً منهما ثم إن الكافر تبعه ، فكذلك الفاسق تبعه فيجب القطع بدخول الفاسق النار ، وجوابه

أن المذكور في الآية أنه تعالى يملأ جهنم ممن تبعه ، وليس في الآية أن كل من تبعه فإنه يدخل جهنم

فسقط هذا الاستدلال ، ونقول هذه الآية تدل على أن جميع أصحاب البدع والضلالات يدخلون

جهنم لأن كلهم متابعون لابلوس . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ويا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة

فتكونا من الظالمين﴾

اعلم أن هذه الآية مشتملة على مسائل : أحدها أن قوله (اسكن) أمر تعبد أو أمر اباحة وإطلاق

من حيث أنه لا مشقة فيه ، فلا يتعلق به التكليف . وثانيها : أن زوج آدم هو حواء ، ويجب أن

نذكر أنه تعالى كيف خلق حواء ، وثالثها : أن تلك الجنة كانت جنة الخلد ، أو جنة من جنات السماء

أو جنة من جنات الأرض . ورابعها : أن قوله (فكلا) أمر اباحة لا أمر تكليف . وخامسها :

أن قوله (ولا تقربا) نهى تنزيه أو نهى تحريم . وسادسها : أن قوله (هذه الشجرة) المراد شجرة

واحدة بالشخص أو النوع . وسابعها : أن تلك الشجرة أي شجرة كانت . وثامنها : أن ذلك الذنب

فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوَاءٍ تَهُمَا وَقَالَ
 مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ
 الْخَالِدِينَ ﴿٢٠﴾ وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ ﴿٢١﴾ فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا
 الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوَاءُ تَهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا
 رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنهَكُمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَأَقُل لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ ﴿٢٢﴾

كان صغيرا أو كبيرا . وتاسعها : أنه ما المراد من قوله (فتكونا من الظالمين) وهل يلزم من كونه
 ظلما بهذا القربان الدخول تحت قوله تعالى (ألألعنة الله على الظالمين) . وعاشرها : أن هذه الواقعة
 وقعت قبل نبوة آدم عليه السلام أو بعدها ، فهذه المسائل العشرة قد سبق تفصيلها وتقريرها
 في سورة البقرة فلا نعيدها ، والذي بقي علينا من هذه الآية حرف واحد ، وهو أنه تعالى قال
 في سورة البقرة (وكلا منها رغدا) بالواو . وقال ههنا (فكلا) بالفاء فما السبب فيه ، وجوابه من
 وجبهين : الأول : أن الواو تفيد الجمع المطلق ، والفاء تفيد الجمع على سبيل التعقيب ، فالمفهوم من الفاء
 نوع داخل تحت المفهوم من الواو ، ولا منافاة بين النوع والجنس ، ففي سورة البقرة ذكر الجنس
 وفي سورة الاعراف ذكر النوع .

قوله تعالى ﴿فوسوس لهما الشيطان ليبدى لهما ما وورى عنهما من سواتهما وقال ما نهاكما ربكما
 عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكتين أو تكونا من الخالدين وقاسمهما إني لكما لمن الناصحين
 فدلاهما بغرور فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سواتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وناداهما
 ربهما ألم أنهكما عن تلكما الشجرة وأقل لكما إن الشيطان لكما عدو مبين﴾

يقال : وسوس إذا تكلم كلاما خفيا يكرره ، وبه سمى صوت الخلى وسواسا وهو فعل غير
 متعد كقولنا . ولولوت المرأة ، وقولنا : وعوع الذئب ، ورجل موسوس بكسر الواو ولا يقال
 موسوس بالفتح ، ولكن موسوس له وموسوس اليه . وهو الذي يلقي اليه الوسوسة ، ومعنى
 وسوس له فعل الوسوسة لأجله وسوس اليه ألقاها اليه ، وههنا سوالات :

(السؤال الأول) كيف وسوس اليه وآدم كان في الجنة والبلبس أخرج منها

والجواب : قال الحسن : كان يوسوس من الأرض إلى السماء وإلى الجنة بالقوة الفوقية التي جعلها الله تعالى له ، وقال أبو مسلم الأصفهاني : بل كان آدم وإبليس في الجنة لأن هذه الجنة كانت بعض جنات الأرض ، والذي يقوله بعض الناس من أن إبليس دخل في جوف الحية ودخلت الحية في الجنة فذلك القصة الركيكة مشهورة ، وقال آخرون : إن آدم وحواء ربما قربا من باب الجنة ، وكان إبليس واقفا من خارج الجنة على بابها ، فيقرب . فيقرب أحدهما من الآخر وتحصل الوسوسة هناك (السؤال الثاني) أن آدم عليه السلام كان يعرف ما بينه وبين إبليس من العداوة فكيف قبل قوله .

والجواب : لا يبعد أن يقال إن إبليس لقي آدم مرارا كثيرة ورغبه في أكل الشجرة بطرق كثيرة فلاجل المواظبة والمداومة على هذا التمويه أثر كلامه في آدم عليه السلام .

(السؤال الثالث) لم قال (فوسوس لهما الشيطان)

والجواب : معنى وسوس له أى فعل الوسوسة لأجله والله أعلم .

أما قوله تعالى (ليدى لهما) في هذا اللام قولان : أحدهما : أنه لام العاقبة كما في قوله (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا) وذلك لأن الشيطان لم يقصد بالوسوسة ظهور عورتها ، ولم يعلم أنهما إن أكلا من الشجرة بدت عوراتها ، وإنما كان قصده أن يحملها على المعصية فقط . الثاني : لا يبعد أيضا أن يقال : إنه لام الغرض ثم فيه وجهان : أحدهما : أن يجعل بدو العورة كناية عن سقوط الحرمة وزوال الجاه ، والمعنى : أن غرضه من القاء تلك الوسوسة إلى آدم زوال حرمة وذهاب منصبه . والثاني : لعله رأى في اللوح المحفوظ أو سمع من بعض الملائكة أنه إذا أكل من الشجرة بدت عورته ، وذلك يدل على نهاية الضرر وسقوط الحرمة ، فكان يوسوس إليه لحصول هذا الغرض ، وقوله (ما وورى عنهما من سوآتهما) فيه مباحث :

(البحث الأول) ما وورى مأخوذ من المواراة يقال وارىته أى سترته . قال تعالى يوارى سوأة أخيه . وقال النبي صلى الله عليه وسلم لعلى لما أخبره بوفاة أبيه «أذهب فواره»

(البحث الثاني) السوأة فرج الرجل والمرأة ، وذلك لأن ظهوره يسوء الانسان . قال ابن عباس رضى الله عنهما كأنهما قد ألبسا ثوبا يستر عورتها . فلما عصيا زال عنهما ذلك الثوب فذلك قوله تعالى (فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوآتهما)

(البحث الثالث) دلت هذه الآية على أن كشف العورة من المنكرات وأنه لم يزل مستهجننا

في الطباع مستقبجا في العقول وقوله (مانها كما ربكنا عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين) يمكن أن يكون هذا الكلام ذكره إبليس بحيث خاطب به آدم وحواء، ويمكن أيضا أن يكون وسوسة أو قهها في قلوبهما، والأمران مرويان إلا أن الاغلب انه كان ذلك على سبيل المخاطبة بدليل قوله تعالى (وقاسمهما إني لسكنا لمن الناصحين) ومعنى الكلام ان إبليس قال لهما في الوسوسة إلا أن تكونا ملكين وأراد به أن تكونا بمنزلة الملائكة إن أكلتا منها أو تكونا من الخالدين ان أكلتا. فرغهما بأن أوهمهما ان من أكلها صار كذلك وانه تعالى إنما نهاهما عنها لكي لا يكونا بمنزلة الملائكة ولا يخلدا، وفي الآية سؤالات :

(السؤال الأول) كيف أطمع إبليس آدم في أن يكون ملكا عند الأكل من الشجرة مع انه شاهد الملائكة متواضعين ساجدين له معترفين بفضله. والجواب : من وجوه : الأول : أن هذا المعنى أحد ما يدل على أن الملائكة الذين سجدوا لآدم هم ملائكة الأرض. أما ملائكة السموات وسكان العرش والكرسي والملائكة المقربون فما سجدوا البتة لآدم، ولو كانوا سجدوا له لكان هذا التطمع فاسدا مختلا. وثانها : نقل الواحدى عن بعضهم أنه قال : إن آدم علم أن الملائكة لا يموتون إلى يوم القيامة، ولم يعلم ذلك لنفسه ففرض عليه إبليس أن يصير مثل الملك في البقاء، وأقول : هذا الجواب ضعيف، لأن على هذا التقدير المطلوب من الملائكة هو الخلود وحينئذ لا يبق فرق بين قوله (إلا أن تكونا ملكين) وبين قوله (أو تكونا من الخالدين)

(والوجه الثاني) قال الواحدى : كان ابن عباس يقرأ ملكين ويقول : ما طمعا في أن يكونا ملكين لكنهما استشرفا إلى أن يكونا ملكين، وإنما أتاهما الملعون من جهة الملك، ويدل على هذا قوله (هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى) وأقول هذا الجواب أيضا ضعيف، وبيانه من وجهين : الأول : هب أنه حصل الجواب على هذه القراءة. فهل يقول ابن عباس إن تلك القراءة المشهورة باطلة. أو لا يقول ذلك؟ والأول باطل، لأن تلك القراءة قراءة متواترة، فكيف يمكن الطعن فيها، وأما الثاني : فعلى هذا التقدير الأشكال باق، لأن على تلك القراءة يكون بالتطمع قد وقع في أن يصير بواسطة ذلك الأكل من جملة الملائكة وحينئذ يعود السؤال .

(والوجه الثاني) أنه تعالى جعل سجود الملائكة والخلق له في أن يسكن الجنة، وأن يأكل منها رغداً كيف شا. وأراد، ولا مزيد في الملك على هذه الدرجة .

(السؤال الثاني) هل تدل هذه الآية على أن درجة الملائكة أكمل وأفضل من درجة النبوة . والجواب من وجوه : الأول : انا إذا قلنا إن هذه الواقعة كانت قبل النبوة لم يدل على ذلك

لان آدم حين طلب الوصول إلى درجة الملائكة ما كان من الانبياء . وعلى هذا التقدير فزال الاستدلال . والثاني : ان بتقدير «أنت» تكون هذه الواقعة وقعت في زمان النبوة فلعل آدم عليه السلام رغب في أن يصير من الملائكة في القدرة والقوة والشدة أو في خلقه الذات بأن يصير جوهرًا نورانيا ، وفي أن يصير من سكان العرش والكرسى ، وعلى هذا التقدير يسقط الاستدلال (السؤال الثالث) نقل أن عمرو بن عبيد قال للحسن في قوله «إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين» وفي قوله «فاسمهما قال عمر وقلت للحسن : فهل صدقاه في ذلك . فقال الحسن معاذ الله لو صدقاه لكانا من الكافرين ووجه السؤال : انه كيف يلزم هذا التكفير بتقدير : أن يصدقا إبليس في ذلك القول .

والجواب : ذكروا في تقرير ذلك التكفير انه عليه السلام لو صدق إبليس في الخلود لكان ذلك يوجب إنكار البعث والقيامة ، وانه كفر . ولقائل أن يقول : لانسلم أنه يلزم من ذلك التصديق حصول الكفر؟ وبيانه من وجهين : الأول : ان لفظ الخلود محمول على طول المكث لاعلى الدوام . وعلى هذا الوجه يندفع ما ذكره .

(الوجه الثاني) هب ان الخلود مفسر بالدوام ، إلا انا نسلم ان اعتقاد الدوام يوجب الكفر وتقريره ان العلم بأنه تعالى هل يميت هذا المكلف أو لا يميته ، علم لا يحصل إلا من دليل السمع فلعله تعالى ما بين في وقت آدم عليه السلام انه يميت الخلق ، ولما لم يوجد ذلك الدليل السمعي كان آدم عليه السلام يجوز دوام البقاء . فلهذا السبب رغب فيه ، وعلى هذا التقدير : فالتكفير غير لازم .

(السؤال الرابع) ثبت بما سبق أن آدم وحواء لو صدقا إبليس فيما قال لم يلزم تكفيرهما ، فهل يقولون إنهما صدقاه فيه قطعاً؟ وإن لم يحصل القطع فهل يقولون إنهما ظنا أن الأمر كما قال؟ أو ينكرون هذا الظن أيضا .

والجواب : أن المحققين أنكروا حصول هذا التصديق قطعاً وظناً . بل الصواب أنهما إنما أقدما على الأكل لغلبة الشهوة ، لأنهما صدقاه علماً أو ظناً كما نجد أنفسنا عند الشهوة نقدم على الفعل اذا زين لنا الغير مآنته ، وإن لم نعتقد أن الأمر كما قال .

(السؤال الخامس) قوله «إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين» هذا الترغيب والتطمع وقع في مجموع الأمرين أو في أحدهما .

والجواب : قال بعضهم : الترغيب كان في مجموع الأمرين ، لأنه أدخل في الترغيب . وقيل : بل هو على ظاهره على طريقة التخيير .

ثم قال تعالى ﴿وقاسمهما إني لكما لمن الناصحين﴾ أى وأقسم لهما إني لكما لمن الناصحين .
فان قيل : المقاسمة أن تقسم لصاحبك ويقسم لك . تقول : قاسمت فلاناً أى حالفته ، وتقاسما
تحالفا ومنه قوله تعالى (تقاسموا بالله لنبيته وأهله)

قلنا : فيه وجوه : الأول : التقدير أنه قال : أقسم لكما إني لكما لمن الناصحين . وقال له : أتقسم
بالله إني لكما لمن الناصحين ؟ لجعل ذلك مقاسمة بينهم . والثانى : أقسم لهما بال نصيحة ، وأقسما له بقبولها .
الثالث : أنه أخرج قسم إبليس على زنة المفاعلة ، لأنه اجتهد فيه اجتهد المقاسم .

إذا عرفت هذا فنقول : قال قتادة : حلف لهما بالله حتى خدعهما ، وقد يخدع المؤمن بالله .
وقوله (إني لكما لمن الناصحين) أى قال إبليس : إني خلقت قبلكما ، وأنا أعلم أحوال كثيرة من المصالح
والمفاسد لا تعرفانها فامثلا قولى أرسدكيا .

ثم قال تعالى ﴿فدلاهما بغرور﴾ وذكر أبو منصور الأزهرى لهذه الكلمة أصلين : أحدهما :
أصل الرجل العطشان يدلى رجله في البئر ليأخذ الماء فلا يجده فيها ماء ، فوضعت التولية موضع
الطمع فيما لا فائدة فيه . فيقال : دلاه إذا أطمعه . الثانى (فدلاهما بغرور) أى أجراهما إبليس على
أكل الشجرة بغرور ، والأصل فيه دللهما من الدل ، والدالة وهى المرأة .

إذا عرفت هذا فنقول : قال ابن عباس (فدلاهما بغرور) أى غرهما باليمين ، وكان آدم يظن
أن أحداً لا يخلف بالله كاذبا . وعن ابن عمر رضى الله عنه : أنه كان إذا رأى من عبده طاعة وحسن
صلاة أعتقه ، فكان عبيده يفعلون ذلك طلبا للعتق . فقيل له : إنهم يخدعونك ، فقال : من خدعنا
بالله انخدعنا له .

ثم قال تعالى ﴿فلما ذاقا الشجرة بدت﴾ وذلك يدل على أنهما تناولا اليسير قصدا إلى معرفة
طعمه ، ولولا أنه تعالى ذكر فى آية أخرى أنهما أكلا منها ، لكان مافى هذه الآية لا يدل على الأكل ،
لأن الذائق قد يكون ذائقا من دون أكل .

ثم قال تعالى ﴿بدت لهما سوءاتهما﴾ أى ظهرت عوراتهما ، وزال النور عنهما (وظفقا بخصفان)
قال الزجاج : معنى طفق : أخذ فى الفعل (بخصفان) أى يعملان ورقة على ورقة . ومنه قيل للذى
يرقع النعل خصاف ، وفيه دليل على أن كشف العورة قبيح من لدن آدم . ألا ترى أنهما كيف
بادرا إلى الستر لما تقرر فى عقلمهما من قبح كشف العورة (وناداهما ربهما) قال عطاء : بلغنى أن
الله ناداهما أفرارا منى يا آدم . قال بل حياء منك يارب ماظنت أن أحدا يقسم باسمك كاذبا . ثم
ناداه ربه أما خلقتك يدي . أما نفخت فيك من روحى . أما سجدت لك ملائكتى . أما أسكنتك
فى جنتى فى جوارى !

قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ «٢٣»
 قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ «٢٤»
 قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ «٢٥» يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ
 لِبَاسًا يُورِي سَوَآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ذَٰلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ
 لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ «٢٦»

ثم قال ﴿وأقل لكما إن الشيطان لكما عدو مبين﴾ قال ابن عباس : بين العداوة حيث أبي السجود وقال (لا تفعدن لهم صراطك المستقيم)

قوله تعالى ﴿قالا ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين﴾
 اعلم أن هذه الآية مفسرة في سورة البقرة ، وقد ذكرنا هناك أن هذه الآية تدل على صدور الذنب العظيم من آدم عليه السلام ، إلا أنا نقول : هذا الذنب إنما صدر عنه قبل النبوة . وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل .

قوله تعالى ﴿قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين﴾ قال فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون ﴿
 اعلم أن هذا الذي تقدم ذكره هو آدم . وحواء . وإبليس ، وإذا كان كذلك فقوله (اهبطوا) يجب أن يتناول هؤلاء الثلاثة (بعضكم لبعض عدو) يعنى العداوة ثابتة بين الجن والانس لاتزول البتة . وقوله (فيها تحيون) الكناية عائدة إلى الأرض في قوله (ولكم في الأرض) والمراد في الأرض تعيشون وفيها تموتون ومنها تخرجون إلى البعث والقيامة . قرأ حمزة والعكسائي (تخرجون) بفتح التاء وضم الراء ، وكذلك في الروم والزخرف والجنائية ، وقرأ ابن عامر ههنا ، وفي الزخرف بفتح التاء ، وفي الروم والجنائية بضم التاء ، والباقون جميع ذلك بضم التاء .

قوله تعالى ﴿يا بني آدم قد أنزلنا عليكم لباسا يواري سوآتكم وريشا ولباس التقوى ذلك خير ذلك من آيات الله لعلهم يذكرون﴾
 في نظم الآية وجهان :

(الوجه الأول) أنه تعالى لما بين أنه أمر آدم وحواء بالهبوط إلى الأرض ، وجعل الأرض لها مستقرا بين بعده أنه تعالى أنزل كل ما يحتاجون اليه في الدين والدنيا ، ومن جعلها اللباس الذي يحتاج اليه في الدين والدنيا .

(الوجه الثاني) أنه تعالى لما ذكر واقعة آدم في انكشاف العورة أنه كان يخصف الورق عليها ، أتبعه بأن بين أنه خلق اللباس للخلق ليسترها عورتهم ، ونبه به على المنة العظيمة على الخلق بسبب أنه أقدرهم على التستر .

فان قيل : مامعنى إنزال اللباس ؟

قلنا : إنه تعالى أنزل المطر ، وبالمطر تنكث الاشياء التي منها يحصل اللباس ، فصار كأنه تعالى أنزل اللباس . وتحقيق القول أن الاشياء التي تحدث في الأرض لما كانت معلقة بالأمور النازلة من السماء صار كأنه تعالى أنزلها من السماء . ومنه قوله تعالى (وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج) وقوله (وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد) وأما قوله (وريشاً) ففيه بحثان :

(البحث الأول) الريش لباس الزينة ، استعير من ريش الطير لأنه لباسه وزينته ، أى أنزلنا عليكم لباسين : لباساً يوارى سواكم ، ولباساً يزينكم ، لأن الزينة غرض صحيح كما قال (لتركبوها وزينة) وقال (ولكم فيها جمال)

(البحث الثاني) روى عن عاصم رواية غير مشهورة (وريشاً) وهو مروى أيضاً عن عثمان رضى الله عنه ، والباقون (وريشاً) واختلفوا في الفرق بين الريش والرياش فقيل : ريش جمع ريش ، كذياب وذيب ، وقداح وقده ، وشعاب وشعب . وقيل : هما واحد ، كلباس ولبس وجلال وجل ، روى ثعلب عن ابن الأعرابي قال : كل شيء يعيش به الانسان من متاع أو مال أو مأكول فهو ريش ورياش . وقال ابن السكيت : الرياش مخصص بالثياب والأثاث ، والريش قد يطلق على سائر الأموال وقوله تعالى (ولباس اتقوى) فيه بحثان :

(البحث الأول) قرأ نافع وابن عامر والكسائي (ولباس) بالنصب عطفاً على قوله (لباساً) والعامل فيه أنزلنا على هذا التقدير فقوله (ذلك) مبتدأ وقوله (خير) خبره والباقون بالرفع وعلى هذا التقدير فقوله (ولباس التقوى) مبتدأ وقوله (ذلك) صفة أو بدل أو عطف بيان وقوله خير خبر لقوله (ولباس التقوى) ومعنى قولنا صفة أن قوله (ذلك) أشير به إلى اللباس كأنه قيل ولباس التقوى المشار اليه خير .

(البحث الثاني) اختلفوا في تفسير قوله (ولباس التقوى) والضابط فيه أن منهم من حملة على

يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتَهُمَا إِنَّهُ يَرَائِمُ هُوَ وَقَبِيلُهُ مَن حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ «٢٧»

نفس الملبوس ومنهم من حمله على غيره ،

(أما القول الأول) ففيه وجوه : أحدها : أن المراد أن اللباس الذي أنزله الله تعالى ليوارى سواآتكم هو لباس التقوى وعلى هذا التقدير فلباس التقوى هو اللباس الأول وإنما أعاده الله لأجل أن يخبر عنه بأنه خير لأن جماعة من أهل الجاهلية كانوا يتعبدون بالتعري وخلع الثياب في الطواف بالبيت فجرى هذا في التكرار مجرى قول القائل : قد عرفتك الصدق في أبواب البر ، والصدق خير لك من غيره . فبعيد ذكر الصدق ليخبر عنه بهذا المعنى . وثانيها : أن المراد من لباس التقوى ما يلبس من الدروع والجواشن والمغافر وغيرها مما يتقى به في الحروب . وثالثها : المراد من لباس التقوى الملابس المعدة لأجل إقامة الصلوات .

(والقول الثاني) أن يحمل قوله (ولباس التقوى) على المجازات ثم اختلفوا فقال قيادة والسدي وابن جريج : لباس التقوى الايمان . وقال ابن عباس : لباس التقوى العمل الصالح . وقيل هو السمات الحسن . وقيل هو العفاف والتوحيد . لأن المؤمن لا تبدو عورته وإن كان عارياً من الثياب . والفاجر لا تزال عورته مكشوفة وإن كان كاسياً . وقال معبد هو الحياء . وقيل هو ما يظهر على الانسان من السكينة والاخبات والعمل الصالح ، وإنما حملنا لفظ اللباس على هذه المجازات لأن اللباس الذي يفيد التقوى ، ليس إلا هذه الأشياء . أما قوله (ذلك خير) قال أبو علي الفارسي : معنى الآية (ولباس التقوى خير) اصاحبه إذا أخذ به ، وأقرب له إلى الله تعالى مما خلق من اللباس والرياش الذي يتجمل به . قال : وأضيف اللباس إلى التقوى كما أضيف إلى الجوع في قوله (فأذاقها الله لباس الجوع والخوف) وقوله (ذلك من آيات الله) معناه من آيات الله الدالة على فضله ورحمته على عباده يبنى إنزال اللباس عليهم (لعلهم يذكرون) فيعرفون عظيم النعمة فيه .

قوله سبحانه وتعالى «يا بني آدم لا يفتننكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة ينزع عنهما لباسهما ليريهما سواتهما إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم إنا جعلنا الشياطين أولياء للذين لا يؤمنون»

اعلم أن المقصود من ذكر قصص الأنبياء عليهم السلام حصول العبرة لمن يسمعها ، فكأنه تعالى لما ذكر قصة آدم وبين فيها شدة عداوة الشيطان لآدم وأولاده أتبعها بأن حذر أولاد آدم من قبول وسوسة الشيطان فقال (يا بني آدم لا يفتننكم الشيطان كما أخرج أبايكم من الجنة) وذلك لأن الشيطان لما بلغ أثر كيدته ولطف وسوسته وشدة اهتمامه إلى أن قدر على إلقاء آدم في الزلة الموجبة لآخراجه من الجنة فبأن يقدر على أمثال هذه المضار في حق بني آدم أولى . فبهذا الطريق حذر تعالى بني آدم بالاحتراز عن وسوسة الشيطان فقال (لا يفتننكم الشيطان) فيرتب عليه أن لا تدخلوا الجنة كما فتن أبايكم . فترتب عليه خروجهما منها وأصل الفتون عرض الذهب على النار وتخليصه من العش . ثم أتى في القرآن بمعنى المحنة وههنا بحثان .

(البحث الأول) قال الكعبي : هذه الآية حجة على من نسب خروج آدم وحواء وسائر وجوه المعاصي إلى الشيطان وذلك يدل على أنه تعالى يرى منها . فيقال له لم قلتم أن كون هذا العمل منسوباً إلى الشيطان يمنع من كونه منسوباً إلى الله تعالى ؟ ولم لا يجوز أن يقال إنه تعالى لما خلق القدرة والداعية الموجبتين لذلك العمل ، كان منسوباً إلى الله تعالى ؟ ولما أجرى عادته بأنه يخلق تلك الداعية بعد تزيين الشيطان ، وتحسينه تلك الأعمال عند ذلك الكافر . كان منسوباً إلى الشيطان .

(البحث الثاني) ظاهر الآية يدل على أنه تعالى إنما أخرج آدم وحواء من الجنة ، عقوبة لها على تلك الزلة ، وظاهر قوله (إني جاعلك في الأرض خليفة) يدل على أنه تعالى خلقهما لخلافة الأرض وأنزلها من الجنة إلى الأرض لهذا المقصود . فكيف الجمع بين الوجهين ؟ وجوابه : أنه ربما قيل حصل لمجموع الأمرين . والله أعلم .

ثم قال (ينزع عنهما لباسهما ليريهما سوآتهما) وفيه مباحث :

(البحث الأول) (ينزع عنهما لباسهما) حال ، أي أخرجهما نازعاً لباسهما وأضاف نزع اللباس إلى الشيطان وإن لم يتزل ذلك لأنه كان بسبب منه ، فأسند إليه كما تقول أنت فعلت هذا؟ لمن حصل منه ذلك الفعل بسبب . وإن لم يباشره . وكذلك لما كان نزع لباسهما بوسوسة الشيطان وغروره أسند إليه .

(البحث الثاني) اللام في قوله (ليريهما) لام العاقبة كما ذكرنا في قوله (ليدي لهما) قال ابن عباس رضي الله عنهما : يرى آدم سوأة حواء وترى حواء سوأة آدم .

(البحث الثالث) اختلفوا في اللباس الذي نزع منهما فقال بعضهم إنه النور ، وبمضمم التثنية ، وبضم اللباس الذي هو ثياب الجنة وهذا القول أقرب لأن إطلاق اللباس يقتضيه والمقصود

من هذا الكلام ، تأكيد التحذير لبني آدم . لأنه لما بلغ تأثير وسوسة الشيطان في حق آدم مع جلالة قدره إلى هذا الحد فكيف يكون حال آحاد الخلق ؟ ثم أكد تعالى هذا التحذير بقوله (إنه يراكم هو و قبيله من حيث لا ترونهم) وفيه مباحث :

(البحث الأول) (إنه يراكم) يعنى إبليس (هو و قبيله) أعاد الكناية ليحسن العطف كقوله (اسكن أنت و زوجك الجنة)

(البحث الثاني) قال أبو عبيدة عن أبي زيد «القبيل» الجماعة يكونون من الثلاثة فصاعدا من قوم شتى ، و جمعه قبل . و القبيلة : بنو أب واحد . وقال ابن قتيبة ، قبيله أصحابه و جنده . وقال الليث (هو و قبيله) أى هو و من كان من نسله .

(البحث الثالث) قال أصحابنا : إنهم يرون الانس لأنه تعالى خلق في عيونهم إدراكا و الانس لا يرونهم لأنه تعالى لم يخلق هذا الإدراك في عيون الانس ، و قالت المعتزلة : الوجه في أن الانس لا يرون الجن ، رقة أجسام الجن و لطاقتها . و الوجه في رؤية الجن للانس . كثافة أجسام الانس . و الوجه في أن يرى بعض الجن بعضا ، أن الله تعالى يقوى شعاع أبصار الجن و يزيد فيه ، و لو زاد الله في قوة أبصارنا لرأيناهم كما يرى بعضنا بعضا ، و لو أنه تعالى كثف أجسامهم و بقيت أبصارنا على هذه الحالة لرأيناهم ، فعلى هذا كون الانس مبصرا للجن موقوف عند المعتزلة إما على زيادة كثافة أجسام الجن ، أو على زيادة قوة أبصار الانس .

(البحث الرابع) قوله تعالى (من حيث لا ترونهم) يدل على أن الانس لا يرون الجن لأن قوله (من حيث لا ترونهم) يتناول أوقات الاستقبال من غير تخصيص ، قال بعض العلماء و لو قدر الجن على تغيير صور أنفسهم بأى صورة شاؤا و أرادوا ، لوجب أن ترتفع الثقة عن معرفة الناس ، فاعلم هذا الذى أشاهده و أحكم عليه بأنه و لى أو زوجتى جنى صور نفسه بصورة و لى أو زوجتى و على هذا التقدير فيرتفع الوثوق عن معرفة الأشخاص ، و أيضا فلو كانوا قادرين على تخييط الناس و ازالة العقل عنهم مع انه تعالى بين العداوة الشديدة بينهم و بين الانس ، فلم لا يفعلون ذلك في حق أكثر البشر ؟ و فى حق العلماء و الأفاضل و الزهاد . لأن هذه العداوة بينهم و بين العلماء و الزهاد أكثر و أقوى ، و لما لم يوجد شئ . من ذلك ثبت أنه لا قدرة لهم على البشر بوجه من الوجوه . و يتأكد هذا بقوله (ما كان لى عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لى) قال مجاهد : قال إبليس اعطينا أربع خصال : نرى و لا نرى . و نخرج من تحت الترى . و يعود شيخنا قى .

ثم قال تعالى (إننا جعلنا الشياطين أولياء للذين لا يؤمنون) فقد احتج أصحابنا بهذا النص على

وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ

لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ اتَّقُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢٨﴾

أنه تعالى هو الذي ساط الشيطان الرجيم عليهم حتى أضلهم وأغواهم ، قال الزجاج : ويتأكد هذا النص بقوله تعالى (إنا أرسلنا الشياطين على الكافرين) قال القاضى : معنى قوله (جعلنا الشياطين أولياء للذين لا يؤمنون) هو أنا حكمتنا بأن الشيطان ولى لمن لا يؤمن ، قال ومعنى قوله (أرسلنا الشياطين على الكافرين) هو أنا خلينا بينهم وبينهم ، كما يقال فيمن يربط الكلب فى داره ولا يمنع من التوثب على الداخل : إنه أرسل عليه كلبه .

والجواب : أن القائل إذا قال : ان فلانا جعل هذا الثوب أبيض أو أسود ، لم يفهم منه أنه حكم به ، بل يفهم منه أنه حصل السواد أو البياض فيه ، فكذلك ههنا وجب حمل الجعل على التأثير والتحصيل ، لا على مجرد الحكم ، وأيضا فهب أنه تعالى حكم بذلك ، لكن مخالفة حكم الله تعالى توجب كونه كاذبا وهو محال ، فالنفضى إلى المحال محال ، فكون العبد قادرا على خلاف ذلك ، وجب أن يكون محالا . وأما قوله ان قوله تعالى (إنا أرسلنا الشياطين على الكافرين) أى خلينا بينهم وبين الكافرين فهو ضعيف أيضا ، ألا ترى أن أهل السوق يؤذى بعضهم بعضا ، ويشتم بعضهم بعضا ، ثم ان زيدا وعمرا إذا لم يمنع بعضهم عن البعض . لا يقال انه أرسل بعضهم على البعض ، بل لفظ الارسال إنما يصدق إذا كان تسليط بعضهم على البعض بسبب من جهته ، فكذا ههنا . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها قل إن الله لا يأمر بالفحشاء اتقوا الله ما لا تعلمون﴾

اعلم أن فى الناس من حمل الفحشاء على ما كانوا يحرمونه من البحيرة والسائبة وغيرهما ، وفيهم من حمله على أنهم كانوا يطوفون بالبيت عراة الرجال والنساء ، والأولى أن يحكم بالتعميم ، والفحشاء عبارة عن كل معصية كبيرة ، فيدخل فيه جميع الكبائر ، واعلم أنه ليس المراد منه أن القوم كانوا يسلبون كونه تلك الأفعال فواحش . ثم كانوا يزعمون أن الله أمرهم بها . فان ذلك لا يقوله عاقل . بل المراد أن تلك الأشياء كانت فى أنفسهم فواحش ، والقوم كانوا يعتقدون أنها طاعات ، وان الله أمرهم بها ، ثم انه تعالى حكى عنهم أنهم كانوا يحتجون على إقدامهم على تلك الفواحش بأمرين :

أحدهما : انا وجدنا عليها آباءنا . والثاني : أن الله أمرنا بها

(أما الحجة الأولى) فما ذكر الله عنها جوابا ، لأنها إشارة إلى محض التقليد ، وقد تقرر في عقل كل أحد أنه طريقة فاسدة ، لأن التقليد حاصل في الأديان المتناقضة ، فلو كان التقليد طريقا حقا للزم الحكم بكون كل واحد من المتناقضين حقا ومعلوم أنه باطل ، ولما كان فساد هذا الطريق ظاهرا جليا لكل أحد لم يذكر الله تعالى الجواب عنه .

(وأما الحجة الثانية) وهي قولهم (والله أمرنا بها) فقد أجاب عنه بقوله تعالى (قل إن الله لا يأمر بالفحشاء) والمعنى أنه ثبت على لسان الأنبياء والرسل كون هذه الأفعال منكرة قبيحة ، فكيف يمكن القول بأن الله تعالى أمرنا بها؟ وأقول للمعتزلة أن يحتجوا بهذه الآية على أن الشيء إنما يقبح لوجه عائد إليه ، ثم انه تعالى نهى عنه لكونه مشتملا على ذلك الوجه ، لأن قوله تعالى (إن الله لا يأمر بالفحشاء) إشارة إلى أنه لما كان ذلك موصوفا في نفسه بكونه من الفحشاء امتنع أن يأمر الله به ، وهذا يقتضى أن يكون كونه في نفسه من الفحشاء مغايرا لتعلق الأمر والنهي به ، وذلك يفيد المطلوب .

وجوابه : يحتمل أنه لما ثبت بالاستقراء أنه تعالى لا يأمر إلا بما يكون مصلحة للعباد ، ولا ينهى إلا عما يكون مفسدة لهم ، فقد صح هذا التعليل لهذا المعنى . والله أعلم .

ثم قال تعالى (أتقولون على الله ما لا تعلمون) وفيه بحثان :

(البحث الأول) المراد منه أن يقال : انكم تقولون إن الله أمركم بهذه الأفعال المخصوصة فعلمكم بأن الله أمركم بها حصل لأنكم سمعتم كلام الله تعالى ابتداء من غير واسطة ، أو عرفتم ذلك بطريق الوحي إلى الأنبياء؟

(أما الأول) فعلموم الفساد بالضرورة .

(وأما الثاني) فباطل على قولكم ، لأنكم تنكرون نبوة الأنبياء على الإطلاق ، لأن هذه المناظرة وقعت مع كفار قريش ، وهم كانوا ينكرون أصل النبوة ، وإذا كان الأمر كذلك ، فلا طريق لهم إلى تحصيل العلم بأحكام الله تعالى ، فكان قولهم ان الله أمرنا بها قولاً على الله تعالى بما لا يكون معلوما . وانه باطل

(البحث الثاني) نفاة القياس قالوا : الحكم المثبت بالقياس مضمون وعير معلوم ، وما لا يكون معلوما لم يجز القول به لقوله تعالى في معرض الذم والسخرية (أتقولون على الله ما لا تعلمون) وجواب مثبتي القياس عن أمثال هذه الدلالة قد ذكرناه مرارا . والله أعلم .

قُلْ أَمْرٌ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ
لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ «٢٩» فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ إِنَّهُمْ
اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ «٣٠»

قوله تعالى ﴿قل أمر ربي بالقسط وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد وادعوه مخلصين له الدين كما بدأكم تعودون فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة إنهم اتخذوا الشياطين أولياء من دون الله ويحسبون أنهم مهتدون﴾

اعلم أنه تعالى لما بين أمر الأمر بالفحشاء بين تعالى أنه يأمر بالقسط والعدل ، وفيه مسائل :
﴿المسألة الأولى﴾ قوله (أمر ربي بالقسط) يدل على أنا الشيء يكون في نفسه قسطا لوجوه :
عائدة إليه في ذاته . ثم أنه تعالى يأمر به لكونه كذلك في نفسه ، وذلك يدل أيضا على أن الحسن
انما يحسن لوجوه عائدة إليه ، وجوابه ما سبق ذكره .

﴿المسألة الثانية﴾ قال عطاء ، والسدى (بالقسط) بالعدل وبما ظهر في المعقول كونه حسنا
صواباً . وقال ابن عباس : هو قول لا اله إلا الله . والدليل عليه قوله (شهد الله أنه لا اله إلا هو
والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط) وذلك القسط ليس إلا الجهادة أن لا اله إلا الله . ثبت أن القسط
ليس إلا قول لا اله إلا الله .

إذا عرفت هذا فنقول : إنه تعالى أمر في هذه الآية بثلاثة أشياء . أولها : أنه أمر بالقسط ،
وهو قول : لا اله إلا الله . وهو يشتمل على معرفة الله تعالى بذاته وأفعاله وأحكامه ، ثم على معرفة
أنه واحد لا شريك له . وثانيها : أنه أمر بالصلاة وهو قوله (وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد)
وفيه مباحث :

﴿البحث الأول﴾ انه لقائل أن يقول (أمر ربي بالقسط) خبر وقوله (وأقيموا وجوهكم) أمر
وعطف الأمر على الخبر لا يجوز . وجوابه التقدير : قل أمر ربي بالقسط . وقل : أقيموا وجوهكم
عند كل مسجد وادعوه مخلصين له الدين .

﴿البحث الثاني﴾ في الآية قولان : أحدهما : المراد بقوله (أقيموا) هو استقبال القبلة .
والثاني : أن المراد هو الأخلص ، والسبب في ذكر هذين القولين . أن إقامة الوجه في العبادة قد

تكون باستقبال القبلة، وقد تكون بالاخلاص في تلك العبادة، والأقرب هو الأول، لأن الاخلاص المذكور من بعد، ولو حملناه على معنى الاخلاص، صار كأنه قال: وأخلصوا عند كل مسجد وادعوه مخلصين له الدين، وذلك لا يستقيم.

فان قيل: يستقيم ذلك، إذا علقنا الاخلاص بالدعاء فقط.

قلنا: لما أمكن رجوعه اليهما جميعا، لم يحز قصره على أحدهما، خصوصا مع قوله (مخلصين له الدين) فإنه يعم كل ما يسمى ديننا.

إذا ثبت هذا فنقول: قوله (عند كل مسجد) اختلفوا في أن المراد منه زمان الصلاة أو مكانه والأقرب هو الأول، لأنه الموضع الذي يمكن فيه إقامة الوجه للقبلة، فكأنه تعالى بين لنا أن لا نعتبر الأماكن، بل نعتبر القبلة، فكان المعنى: وجهوا وجوهكم حيثما كنتم في الصلاة إلى الكعبة وقال ابن عباس: المراد إذا حضرت الصلاة وأنتم عند مسجد فصلوا فيه، ولا يقولن أحدكم، لأصلي إلا في مسجد قومي.

ولقائل أن يقول: حمل لفظ الآية على هذا بعيد، لأن لفظ الآية يدل على وجوب إقامة الوجه في كل مسجد، ولا يدل على أنه لا يجوز له العدول من مسجد إلى مسجد.

وأما قوله «وادعوه مخلصين له الدين» فاعلم أنه تعالى لما أمر في الآية الأولى بالتوجه إلى القبلة، أمر بعده بالدعاء، والأظهر عندي أن المراد به أعمال الصلاة، وسماها دعاء، لأن الصلاة في أصل اللغة عبارة عن الدعاء، ولأن أشرف أجزاء الصلاة هو الدعاء والذكر، وبين أنه يجب أن يؤتى بذلك الدعاء مع الاخلاص ونظيره قوله تعالى (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) ثم قال تعالى (كما بدأكم تهودون) وفيه قولان:

(القول الأول) قال ابن عباس: (كما بدأكم) خلقكم مؤمنا أو كافرا (تهودون) فبعث المؤمن مؤمنا، والكافر كافرا، فان من خلقه الله في أول الأمر للشقاوة، أعمله بعمل أهل الشقاوة، وكانت عاقبته الشقاوة، وان خلقه للسعادة أعمله بعمل أهل السعادة، وكانت عاقبته السعادة.

(والقول الثاني) قال الحسن ومجاهد (كما بدأكم) خلقكم في الدنيا ولم تكونوا شيئا، كذلك تهودون أحياء، فالقائلون بالقول الأول: احتجوا على صحته بأنه تعالى ذكر عقبيه قوله (فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة) وهذا يجري مجرى التفسير لقوله (كما بدأكم تهودون) وذلك يوجب ما قلناه. قال القاضي: هذا القول باطل، لأن أحدا لا يقول إنه تعالى بدأنا مؤمنين أو كافرين، لأنه لا بد في الايمان والكفر أن يكون طارنا وهذا السؤال ضعيف، لأن جوابه أن

يقال: كما بدأكم بالآيمان . والكفر ، والسعادة ، والشقاوة ، فكذلك يكون الحال عليه يوم القيامة .
واعلم انه تعالى أمر في الآية أولاً بكلمة «القسط» وهي كلمة لا إله إلا الله ، ثم أمر بالصلاة ثانياً ،
ثم بين أن الفائدة في الآيات بهذه الأعمال ، إنما تظهر في الدار الآخرة ، ونظيره قوله تعالى في
«طه» لموسى عليه السلام (إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني وأقم الصلاة لذكري إن الساعة آتية
أكاد أخفيها)

ثم قال تعالى (فريقاً هدى وفريقاً حق عليهم الضلالة) وفيه بحثان :

البحث الأول) احتج أصحابنا بهذه الآية على أن الهدى والضلال من الله تعالى . قالت
المعتزلة : المراد فريقاً هدى إلى الجنة والثواب ، وفريقاً حق عليهم الضلالة ، أى العذاب والصرف
عن طريق الثواب . قال القاضى : لأن هذا هو الذى يحق عليهم دون غيرهم ، إذ العبد لا يستحق ،
لأن يضل عن الدين . إذ لو استحق ذلك لجاز أن يأمر أنبياءه باضلالهم عن الدين ، كما أمرهم بأقامة
الحدود المستحقة ، وفي ذلك زوال الثقة بالنبوات .

واعلم أن هذا الجواب ضعيف من وجهين : الأول : أن قوله (فريقاً هدى) إشارة إلى الماضى
وعلى التأويل الذى يذكره يصير المعنى إلى انه تعالى سيهديهم فى المستقبل ، ولو كان المراد أنه
تعالى حكم فى الماضى بأنه سيهديهم إلى الجنة . كان هذا عدولاً عن الظاهر من غير حاجة ، لأننا بينا
بالدلائل العقلية القاطعة أن الهدى والضلال ليسا إلا من الله تعالى . والثانى : نقول هب أن المراد
من الهداية والضلال حكم الله تعالى بذلك . إلا أنه لما حصل هذا الحكم امتنع من العبد صدور
غيره ، وإلا لزم انقلاب ذلك الحكم كذباً ، والكذب على الله محال ، والمفضى إلى المحال محال ،
فكان صدور غير ذلك الفعل من العبد محالاً ، وذلك يوجب فساد مذهب المعتزلة من هذا
الوجه . والله أعلم .

(البحث الثانى) انتصاب قوله (وفريقاً حق عليهم الضلالة) بفعل يفسره ما بعده . كأنه قيل :
وخذل فريقاً حق عليهم الضلالة ، ثم بين تعالى أن الذى لأجله حقت على هذه الفرقة الضلالة ، هو
أنهم اتخذوا الشياطين أولياء من دون الله فقبلوا مادعواهم اليه . ولم يتأملوا فى التمييز بين الحق والباطل
فان قيل : كيف يستقيم هذا التفصيل مع قولكم . بأن الهدى والضلال إنما يحصل بخلق
الله تعالى ابتداء . فنقول : عندنا مجموع القدرة ، والداعى يوجب الفعل ، والداعية التى دعتهم إلى
ذلك الفعل . هى : أنهم اتخذوا الشيطان أولياء من دون الله .

ثم قال تعالى (ويحسبون أنهم مهتدون) قال ابن عباس : يريد ما بين لهم عمرو بن لحي ، وهذا بعيد

يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا
 إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ «٣١» قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ
 مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ
 نَفَّصُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ «٣٢»

بل هو محمول على عمومه ، فكل من شرع في باطل ، فهو يستحق الذم والعذاب سواء حسب كونه
 حقا ، أو لم يحسب ذلك ، وهذا الآية تدل على ان مجرد الظن والحسبان لا يكفي في صحة الدين ، بل
 لا بد فيه من الجزم والقطع واليقين ، لانه تعالى عاب الكفار بأنهم يحسبون كونهم مهتدين ، ولولا
 أن هذا الحسبان مذموم ، وإلا لما ذمهم بذلك . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا انه لا يجب
 المسرفين قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة
 الدنيا خالصة يوم القيامة كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون ﴾

اعلم ان الله تعالى لما أمر بالقسط في الآية الأولى ، وكان من جملة القسط أمر اللباس وأمر
 المأكل والمشروب . لاجرم أتبعه بذكرهما . وأيضاً لما أمر باقامة الصلاة في قوله (وأقيموا
 وجوهكم عند كل مسجد) وكان ستر العورة شرطاً لصحة الصلاة . لاجرم أتبعه بذكر اللباس
 وفي الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال ابن عباس : ان أهل الجاهلية من قبائل العرب كانوا يطوفون بالبيت
 عراة . الرجال بالنهار ، والنساء بالليل ، وكانوا إذا وصلوا إلى مسجد منى ، طرحوا ثيابهم وأنوا المسجد
 عراة . وقالوا : لانطوف في ثياب أصبنا فيها الذنوب ، ومنهم من يقول : نفعل ذلك تقاؤلاً حتى
 تتعري عن الذنوب كما تعرينا عن الثياب ، وكانت المرأة منهم تتخذ سترًا تعلقه على حقوبها ، لتستر به
 عن الحس ، وهم قريش ، فانهم كانوا لا يفعلون ذلك ، وكانوا يصلون في ثيابهم ، ولا يأكلون من
 الطعام الاقوتاً ، ولا يأكلون دسماً ، فقال المسلمون : يا رسول الله فنحن أحق أن نفعل ذلك ، فأُنزل
 الله تعالى هذه الآية . أمي «البسوا ثيابكم وكلوا اللحم والدسم واشربوا ولا تسرفوا»

﴿ المسألة الثانية ﴾ المراد من الزينة لبس الثياب ، والدليل عليه . قوله تعالى (ولا يبدن زينتهن)

يعنى الثياب . وأيضاً فالزينة لا تحصل إلا بالستر التام للعورات ، ولذلك صار التزيين بأجود الثياب في الجمع والاعياد سنة . وأيضاً أنه تعالى قال في الآية المتقدمة (قد أنزلنا عليكم لباساً يواري سوآتكم وريشاً) فبين أن اللباس الذي يواري السوأة من قبيل الرياش والزينة ، ثم انه تعالى أمر بأخذ الزينة في هذه الآية . فوجب أن يكون المراد من هذه الزينة هو الذي تقدم ذكره في تلك الآية فوجب حمل هذه الزينة على ستر العورة . وأيضاً فقد أجمع المفسرون على أن المراد بالزينة ههنا لبس الثوب الذي يستر العورة ، وأيضاً فقوله (خذوا زينتكم) أمر . والأمر للوجوب ، فثبت أن أخذ الزينة واجب . وكل ما سوى اللبس فغير واجب . فوجب حمل الزينة على اللبس عملاً بالنص بقدر الامكان .

إذا عرفت هذا فنقول : قوله (خذوا زينتكم) أمر . وظاهر الأمر للوجوب ، فهذا يدل على وجوب ستر العورة عتة إقامة كل صلاة . وههنا سؤالان :

(السؤال الأول) انه تعالى عطف عليه قوله (وكلوا واشربوا) ولا شك ان ذلك أمر بإباحة فوجب أن يكون قوله (خذوا زينتكم) أمر بإباحة أيضاً .
وجوابه : أنه لا يلزم من ترك الظاهر في المعطوف تركه في المعطوف عليه . وأيضاً فالأكل والشرب قد يكونان واجبين أيضاً في الحكم .

(السؤال الثاني) أن هذه الآية نزلت في المنع من الطواف حال العرى .

والجواب : أنا بينا في أصول الفقه أن العبرة بعموم اللفظ . لا بخصوص السبب .

إذا عرفت هذا فنقول : قوله (خذوا زينتكم عند كل مسجد) يقتضى وجوب اللبس التام عند كل صلاة لأن اللبس التام هو الزينة . ترك العمل به في القدر الذي لا يجب ستره من الأعضاء ، اجماعاً . فبقى الباقي داخلاً تحت اللفظ ، وإذا ثبت أن ستر العورة واجب في الصلاة ، وجب أن تفسد الصلاة عند تركه ، لأن تركه يوجب ترك المأمور به ، وترك المأمور به معصية ، والمعصية توجب العقاب على ما شرحنا هذه الطريقة في الأصول .

(المسألة الثامنة) تمسك أصحاب أبي حنيفة بهذه الآية في مسألة إزالة النجاسة بماء الورد . فقالوا : أمرنا بالصلاة في قوله (أقيموا الصلاة) والصلاة عبارة عن الدعاء . وقد أتى بها ، والائتان بالمأمور به يوجب الخروج عن العهدة . ففقتضى هذا الدليل أن لا تتوقف صحة الصلاة على ستر العورة ، إلا انا أوجبنا هذا المعنى عملاً بقوله تعالى (خذوا زينتكم عند كل مسجد) ولبس الثوب المغسول بماء الورد على أقصى وجوه النظافة أخذ الزينة . فوجب أن يكون كافياً

في صحة الصلاة .

وجوابنا: أن الألف واللام في قوله (أقيموا الصلاة) ينصرفان إلى المعهود السابق ، وذلك هو عمل الرسول صلى الله عليه وسلم ، لم قلتم ان الرسول عليه الصلاة والسلام صلى في الثوب المغسول بماء الورد؟ والله أعلم .

أما قوله تعالى ﴿وكلوا واشربوا﴾ فاعلم أننا ذكرنا ان أهل الجاهلية كانوا لا يأكلون من الطعام في أيام حجهم إلا القليل ، وكانوا لا يأكلون الدسم ، يعظمون بذلك حجهم . فانزل الله تعالى هذه الآية لبيان فساد تلك الطريقة .

(والقول الثاني) انهم كانوا يقولون ان الله تعالى حرم عليهم شيئاً مما في بطون الانعام فحرم عليهم البحيرة والسائبة . فانزل الله تعالى هذه الآية بيانا لفساد قولهم في هذا الباب .

واعلم أن قوله (وكلوا واشربوا) مطلق يتناول الأوقات والأحوال ، ويتناول جميع المطعومات والمشروبات . فوجب أن يكون الأصل فيها هو الحل في كل الأوقات ، وفي كل المطعومات والمشروبات إلا ما خصه الدليل المنفصل ، والعقل أيضاً مؤكداً له . لأن الأصل في المنافع الحل والإباحة .

وأما قوله تعالى ﴿ولا تسرفوا﴾ ففيه قولان :

(القول الأول) أن يأكل ويشرب بحيث لا يتعدى إلى الحرام ، ولا يكثر الانتفاع المستقبح ولا يتناول مقدارا كثيرا يضره ولا يحتاج إليه .

(والقول الثاني) وهو قول أبي بكر الاصم : ان المراد من الاسراف ، قولهم بتحريم البحيرة والسائبة . فانهم أخرجوها عن ملكهم . وتركوا الانتفاع بها ، وأيضاً انهم حرموا على أنفسهم في وقت الحج أيضاً أشياء أحلها الله تعالى لهم ، وذلك إسراف .

واعلم ان حمل لفظ الاسراف على الاستكثار ، مما لا ينبغي أولى من حمله على المنع مما لا يجوز وينبغي .

ثم قال تعالى ﴿انه لا يجب المسرفين﴾ وهذا نهاية التهديد ، لأن كل من لا يحبه الله تعالى بقى محروماً عن الثواب ، لأن معنى محبة الله تعالى العبد إيصاله الثواب إليه ، فعدم هذه المحبة عبارة عن عدم حصول الثواب ، ومتى لم يحصل الثواب . فقد حصل العقاب ، لانعقاد الاجماع على أنه ليس في الوجود مكلف ، لا ثواب ولا يعاقب .

ثم قال تعالى ﴿قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق﴾ وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) أن هذه الآية ظاهرها استفهام، إلا أن المراد منه تقرير الإنكار، والمبالغة في تقرير ذلك الإنكار، وفي الآية قولان :

(القول الأول) أن المراد من الزينة في هذه الآية اللباس الذي تستر به العورة، وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما . وكثير من المفسرين .

(والقول الثاني) أنه يتناول جميع أنواع الزينة، فيدخل تحت الزينة جميع أنواع التزيين، ويدخل تحتها تنظيف البدن من جميع الوجوه، ويدخل تحتها المركوب، ويدخل تحتها أيضاً أنواع الحلى، لأن كل ذلك زينة، ولولا النص الوارد في تحريم الذهب والفضة والبريسم على الرجال لكان ذلك داخلاً تحت هذا العموم، ويدخل تحت الطيبات من الرزق . كل ما يستلذ ويشتهي من أنواع المساكولات والمشروبات . ويدخل أيضاً تحته التمتع بالنساء وبالطيب . وروى عن عثمان ابن مظعون : أنه أتى الرسول صلى الله عليه وسلم . وقال : غلبنى حديث النفس . عزمت على أن أختصي . فقال «مهلاً يا عثمان إن خصاء أمتى الصيام» قال : فإن نفسى تحدى بالترهب . قال «إن ترهب أمتى القعود في المساجد لانتظار الصلاة فقال : تحدى نفسى بالسياحة . فقال «سياحة أمتى الغزو والحج والعمرة» فقال : إن نفسى تحدى أن أخرج مما أمك . فقال «الأولى أن تكفي نفسك وعيالك وأن ترحم اليتيم والمسكين فتعطيهم أفضل من ذلك» فقال : إن نفسى تحدى أن أطلق خولة فقال «إن الهجرة في أمتى هجرة ما حرم الله» قال : فإن نفسى تحدى أن لأغشهاها . قال «إن المسلم إذا غشى أهله أو ما ملكت يمينه فإن لم يصب من وقفته تلك ولدأ كان له وصيف في الجنة وإذا كان له ولد مات قبله أو بعده كان له قررة عين وفرح يوم القيامة وإن مات قبل أن يبلغ الخنش كان له شفيعاً ورحمة يوم القيامة» قال : فإن نفسى تحدى أن لا آكل اللحم قال «مهلاً إنى آكل اللحم إذا وجدته ولو سألت الله أن يطعمنيه كل يوم فعله» قال : فإن نفسى تحدى أن لا أمس الطيب . قال «مهلاً فإن جبريل أمرنى بالطيب غباً وقال لا تتركه يوم الجمعة» ثم قال «يا عثمان لا ترغب عن سنتى فإن من رغب عن سنتى ومات قبل أن يتوب صرفت الملائكة وجهه عن حوضي»

واعلم أن هذا الحديث يدل على أن هذه الشريعة الكاملة تدل على أن جميع أنواع الزينة مباح مأذون فيه، إلا ما خصه الدليل، فلهذا السبب أدخلنا الكل تحت قوله (قل من حرم زينة الله)

(المسألة الثانية) مقتضى هذه الآية أن كل ما تزين الإنسان به . يجب أن يكون حلالاً . وكذلك كل ما يستطاب وجب أن يكون حلالاً . فهذه الآية تقتضي حل كل المنافع . وهذا أصل معتبر في كل الشريعة . لأن كل واقعة تقع . فاما أن يكون نافع فيها خالصاً . أو راجحاً أو الضرر يكون

خالصاً أو راجحاً ، أو يتساوى الضرر والنفع ، أو يرتفعاً . أما القسمان الآخران ، وهو أن يتعادل الضرر والنفع . أو لم يوجد قط ففي هاتين الصورتين ، وجب الحكم ببقاء ما كان على ما كان . وإن كان النفع خالصاً ، وجب الاطلاق بمقتضى هذه الآية ، وإن كان النفع راجحاً والضرر مرجوحاً يقابل المثل بالمثل ، ويبقى القدر الزائد نفعاً خالصاً ، فيلتحق بالقسم الذي يكون النفع فيه خالصاً ، وإن كان الضرر خالصاً ، كان تركه خالص النفع ، فيلتحق بالقسم المتقدم ، وإن كان الضرر راجحاً بقي القدر الزائد ضرراً خالصاً ، فكان تركه نفعاً خالصاً ، فهذا الطريق صارت هذه الآية دالة على الأحكام التي لا نهاية لها في الحل والحرمه ، ثم إن وجدنا نصاً خاصاً في الواقعة . قضينا في النفع بالحل ، وفي الضرر بالحرمه ، وبهذا الطريق صار جميع الأحكام التي لا نهاية لها داخل تحت النص ثم قال نفاة القياس . فلو تعبدنا الله تعالى بالقياس . لكان حكم ذلك القياس . إما أن يكون موافقاً لحكم هذا النص العام ، وحينئذ يكون ضائعاً . لأن هذا النص مستقل به . وإن كان مخالفاً كان ذلك القياس مخصوصاً لعموم هذا النص ، فيكون مردوداً لأن العمل بالنص أولى من العمل بالقياس . قالوا : وبهذا الطريق يكون القرآن وحده وافياً ببيان كل أحكام الشريعة ، ولا حاجة معه إلى طريق آخر ، فهذا تقرير قول من يقول : القرآن وافٍ ببيان جميع الوقائع . والله أعلم .

وأما قوله تعالى ﴿ قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة ﴾ ففيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ تفسير الآية هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا غير خالصة لهم ، لأن المشركين شركائهم فيها خالصة يوم القيامة . لا يشركهم فيها أحد .

فان قيل : هلا قيل للذين آمنوا ولغيرهم ؟

قلنا : فهم منه اتبئيه على أنها خلقت للذين آمنوا على طريق الاصله . وإن الكفرة تبع لهم . كقوله تعالى (ومن كفر فأمتعه قليلاً ثم اضطره إلى عذاب النار) والحاصل : أن ذلك تنبيه على أن هذه النعم إنما تصفوا عن شوائب الرحمة يوم القيامة . أما في الدنيا . فانها تكون مكدره مشوبه .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قرأ نافع (خالصة) بالرفع والباقون بالنصب ، قال الزجاج : الرفع على أنه خبر

بعد خبر ، كما تقول : زيد عاقل لبيب ، والمعنى : قل هي ثابتة للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة . قال أبو علي : ويجوز أن يكون قوله (خالصة) خبر المبتدا وقوله (للذين آمنوا) متعلقاً بخالصة . والتقدير : هي خالصة للذين آمنوا في الحياة الدنيا . وأما القراءة بالنصب ، فعلى الحال . والمعنى : أنها ثابتة للذين آمنوا في حال كونها خالصة لهم يوم القيامة .

قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ ۖ وَالْأَثْمَ ۚ وَالْبَغْيَ ۚ بِغَيْرِ
الْحَقِّ ۚ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ ۚ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا ۚ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ
مَا لَا تَعْلَمُونَ «٣٣»

ثم قال تعالى ﴿ كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون ﴾ ومعنى تفصيل الآيات قد سبق
وقوله (لقوم يعلمون) أي لقوم يمكنهم النظر به والاستدلال حتى يتوصلوا به إلى تحصيل العلوم
النظرية . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والأثم والبغي بغير الحق
وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون ﴾
في الآية مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ أسكن حمزة الباء من (ربي) والباقون فتحوها

﴿ المسألة الثانية ﴾ اعلم أنه تعالى لما بين في الآية الأولى أن الذي حرمه ليس بحرام بين
في هذه الآية أنواع المحرمات، محرم أولاً الفواحش، وثانياً الأثم، واختيفوا في الفرق بينهما على وجوه:
الأول : أن الفواحش عبارة عن الكبائر ، لأنه قد تفاحش قبحها أي تزايد والأثم عبارة عن الصغائر
فكان معنى الآية : أنه حرم الكبائر والصغائر ، وطعن القاضى فيه ، فقال هذا يقتضى أن يقال :
الزنا ، والسرقة ، والكفر ليس بأثم . وهو بعيد ،

﴿ القول الثانى ﴾ أن الفاحشة اسم لا يجب فيه الحد . والأثم اسم لما يجب فيه الحد ، وهذا وإن
كان مغايراً للأول إلا أنه قريب منه ، والسؤال فيه ما تقدم .

﴿ والقول الثالث ﴾ أن الفاحشة اسم للكبيرة ، والأثم اسم لمطلق الذنب سواء كان كبيراً أو
صغيراً . والفائدة فيه : أنه تعالى لما حرم الكبيرة أوردتها بتحريم مطلق الذنب لئلا يتوهم أن
التحريم مقصود على الكبيرة . وعلى هذا القول اختيار القاضى .

﴿ والقول الرابع ﴾ أن الفاحشة وإن كانت بحسب أصل اللغة اسماً لكل ما تفاحش وتزايد في
أمر من الأمور . إلا أنه في العرف مخصوص بالزيادة . والدليل عليه أنه تعالى قال في الزنا (إنه كان
فاحشة) ولأن لفظ الفاحشة إذا أطلق لم يفهم منه إلا ذلك . وإذا قيل فلان فاحش : فهم أنه يشتم
الناس بألفاظ الوقاع ، فوجب حمل لفظ الفاحشة على الزنا فقط .

إذا ثبت هذا فنقول: في قوله (ما ظهر منها وما بطن) على هذا التفسير وجهان: الأول: يريد سر الزنا، وهو الذي يقع على سبيل العشق والمحبة، وما ظهر منها بأن يقع علانية. والثاني: أن يراد بما ظهر من الزنا الملامسة والمعانقة (وما بطن) الدخول. وأما الابغى فيجب تخصيصه بالخمر، لأنه تعالى قال في صفة الخمر (وإنهما أكبر من نفعهما) وبهذا التقدير: فإنه يظهر الفرق بين اللفظين.

(النوع الثالث) من المحرمات قوله (والبغى وبغير الحق) فنقول: أما الذين قالوا: المراد بالفواحش جميع الكبائر، وبالإثم جميع الذنوب. قالوا: إن البغى والشرك لا بد وأن يكونا داخليين تحت الفواحش وتحت الإثم، إلا أن الله تعالى خصهما بالذكر تنبيها على أنهما أقبح أنواع الذنوب، كما في قوله (وملائكته وجبريل وميكال) وفي قوله (وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم) ومنك ومن نوح، وأما الذين قالوا الفاحشة مخصوصة بالزنا والإثم بالخمر، قالوا: البغى والشرك على هذا التقرير غير داخليين تحت الفواحش والإثم. فنقول: البغى لا يستعمل إلا في الإقدام على الغير نفسا، أو مالا، أو عرضا، وأيضا قد يراد بالبغى الخروج على سلطان الوقت.

فان قيل: البغى لا يكون إلا ببغير الحق، فما الفائدة في ذكر هذا الشرط.

قلنا إنه مثل قوله تعالى (ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق) والمعنى: لا تقدموا على إيذاء الناس بالقتل والقهر، إلا أن أن يكون لكم فيه حق، فحينئذ يخرج من أن يكون بغيا.

(والنوع الرابع) من المحرمات قوله تعالى (وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا) وفيه سؤال: وهو أن هذا يوهم أن في الشرك بالله ما قد أنزل به سلطانا، وجوابه: المراد منه أن الإقرار بالشئ الذي ليس على ثبوته حجة، ولا سلطان ممتنع، فلما امتنع حصول الحججة والتنبيه على صحة القول بالشرك، فوجب أن يكون القول به باطلا على الإطلاق، وهذه الآية من أقوى الدلائل على أن القول بالتقليد باطل.

(والنوع الخامس) من المحرمات المذكورة في هذه الآية قوله تعالى (وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) وقد سبق تفسير هذه الآية في هذه السورة عند قوله (إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون) وبقي في الآية سؤالان:

(السؤال الأول) كلمة «إنما» تفيد الحصر، فقوله (إنما حرم ربى) كذا وكذا يفيد الحصر، والمحرمات غير محصورة في هذه الأشياء.

والجواب: إن قلنا الفاحشة محمولة على مطلق الكبائر، والإثم على مطلق الذنب دخل كل

وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ «٣٤»

الذنوب فيه ، وإن حملنا الفاحشة على الزنا ، والأثم على الخمر .

قلنا : الجنایات محصورة في خمسة أنواع : أحدها : الجنایات على الأنساب ، وهي إنما تحصل بالزنا ، وهي المراد بقوله (إنما حرم ربى انفوا حش) وثانيها : الجنایات على العقول ، وهي شرب الخمر ، وإليها الإشارة بقوله (الأثم) وثالثها : الجنایات على الأعراض . ورابعها : الجنایات على النفوس وعلى الأموال ، وإليهما الإشارة بقوله (والبغى بغير الحق) وخامسها : الجنایات على الأديان وهي من وجهين : أحدها : الطعن في توحيد الله تعالى ، وإليه الإشارة بقوله (وأن تشرکوا بالله) وثانيها : القول في دين الله من غير معرفة ، وإليه الإشارة بقوله (وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) فلما كانت أصول الجنایات هي هذه الأشياء ، وكانت البواقي كالفروع والتوابع ، لا جرم جعل تعالى ذكرها جاريا مجرى ذكر الكل ، فأدخل فيها كلمة «إنما» المفيدة للتحصر .

(السؤال الثاني) الفاحشة والأثم هو الذى نهى الله عنه ، فصارت تقدير الآية : إنما حرم ربى المحرمات ، وهو كلام خال عن الفائدة . والجواب كون الفعل فاحشة هو عبارة عن اشتماله في ذاته على أمور باعتبارها يجب النهى عنه ، وعلى هذا التقدير : فيسقط السؤال ، والله أعلم .

قوله تعالى «ولكل أمة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون»

في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) أنه تعالى لما بين الحلال والحرام وأحوال التكليف ، بين أن لكل أحد أجلا معيناً لا يتقدم ولا يتأخر ، وإذا جاء ذلك الأجل مات لا محالة ، والغرض منه التخويف ليتشدد المرء في القيام بالتكاليف كما ينبغي .

(المسألة الثانية) اعلم أن الأجل ، هو الوقت الموقت المضروب لانقضاء المهلة ، وفي هذه

الآية قولان :

(القول الأول) وهو قول ابن عباس ، والحسن ومقاتل أن المعنى أن الله تعالى أمهل كل أمة كذبت رسولها إلى وقت معين ، وهو تعالى لا يعذبهم إلى أن ينظروا ذلك الوقت الذى يصيرون فيه مستحقين لعذاب الاستئصال ، فإذا جاء ذلك الوقت نزل ذلك العذاب لا محالة .

(والقول الثاني) أن المراد بهذا الأجل العمر ، فإذا انقطع ذلك الأجل وكل امتنع وقوع التقديم والتأخير فيه ، والقول الأول : أولى ، لأنه تعالى قال (ولكل أمة) ولم يقل ولكل أحد أجل

يَا بَنِي آدَمَ إِنَّمَا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي فَمَنِ اتَّقَى وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٥﴾ وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بآيَاتِنَا وَأَسْتَكْبَرُوا عَنْهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٣٦﴾

وعلى القول الثاني: انما قال (واكل آية) ولم يقل لكل أحد لأن الأمة هي الجماعة في كل زمان . ومعلوم من حالها التقارب في الأجل . لأن ذكر الأمة فيما يجري مجرى الوعيد الحزم ، وأيضا فالقول الأول : يقتضى أن يكون لكل أمة من الأمم وقت معين في نزول عذاب الاستئصال عليهم وليس الأمر كذلك لأن أمتنا ليست كذلك .

(المسألة الثالثة) إذا حملنا الآية على القول الثاني : لزم أن يكون لكل أحد أجل ، لا يقع فيه التقديم والتأخير فيكون المقبول ميتا بأجله . وليس المراد منه أنه تعالى لا يقدر على تيقينه أزيد من ذلك ، ولا أنقص . ولا يقدر على أن يميت في ذلك الوقت لأن هذا يقتضى خروجه تعالى عن كونه قادرا مختارا . وصيرورته كالموجب لذاته . وذلك في حق الله تعالى تمتع بل المراد انه تعالى أخير أن الأمر يقع على هذا الوجه .

(المسألة الرابعة) قوله تعالى (لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) المراد أنه لا يتأخر عن ذلك الأجل المعين لا بساعة ولا بما هو أقل من ساعة إلا أنه تعالى ذكر الساعة لأن هذا اللفظ أقل أسماء الأوقات .

فان قيل : ما معنى قوله (ولا يستقدمون) فان عند حضور الأجل امتنع عقلا وقوع ذلك الأجل في الوقت المتقدم عليه .

قلنا : يحمل قوله (فاذا جاء أجلهم) على قرب حضور الأجل . تقول العرب : جاء الشتاء ، إذا قارب وقته ، ومع مقاربة الأجل يصح التقدم على ذلك تارة والتأخر عنه أخرى .

قوله تعالى (يا بني آدم إنا أنزلنا عليك رسلكم يقصون عليكم آياتي فمن اتقى وأصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون) والذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) اعلم أنه تعالى لما بين أحوال التكليف وبين أن لكل أحد أجلا معينا لا يتقدم ولا يتأخر بين أنهم بعد المرات كانوا عطييين فلا خوف عليهم ولا حزن وإن كانوا متمردين وقعوا في أشد العذاب وقوله (إنا أنزلنا عليك رسلكم) هي أن الشرطية ضمت اليها ما مؤكدة لمعنى الشرط ولذلك لزم فعلها التوهم

الثقيلة وجزاء هذا الشرط هو الفناء وما بعده من الشرط والجزاء ، وهو قوله (فمن اتقى وأصلح) وإنما قال رسل وإن كان خطاباً للرسول عليه الصلاة والسلام وهو خاتم الأنبياء عليه وعليهم السلام لأنه تعالى أجرى الكلام على ما يقتضيه سنته في الأهم وإنما قال (منكم) لأن كون الرسول منهم أقطع لعذرهم وأبين للحجة عليهم من جهات : أحدها : أن معرفتهم بأحواله وبطهارته تكون متقدمة . وثانيها : أن معرفتهم بما يليق بقدرته تكون متقدمة فلا جرم لا يقع في المعجزات التي تظهر عليه شك وشبهة في أنها حصلت بقدره الله تعالى لا بقدرته فهذا السبب قال تعالى (ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً . وثالثها : ما يحصل من الألفة وسكون القلب إلى أبناء الجنس ، بخلاف ما لا يكون من الجنس ، فانه لا يحصل معه الألفة .

وأما قوله (يقصون عليكم آياتي) فقول تلك الآيات هي القرآن . وقيل الدلائل . وقيل الأحكام والشرائع والأولى دخول الكل فيه ، لأن جميع هذه الأشياء آيات الله تعالى لأن الرسل إذا جاؤا فلا بد وأن يذكروا جميع هذه الأقسام ، ثم قسم تعالى حال الأمة . فقال (فمن اتقى وأصلح) وجمع هاتين الحالتين مما يوجب الثواب لأن الملتقى هو الذي يتقى كل مانع الله تعالى عنه ، ودخل في قوله (وأصلح) انه أتى بكل ما أمر به .

ثم قال تعالى في صفته (فلا خوف عليهم) أي بسبب الأحوال المستقبلية (ولا هم يحزنون) أي بسبب الأحوال الماضية لأن الانسان إذا جوز وصول المضرة اليه في الزمان المستقبل خاف وإذا تفكر فعلم انه وصل اليه بعض ما لا ينبغي في الزمان الماضي ، حصل الحزن في قلبه ، لهذا السبب والأولى في نفي الحزن ان يكون المراد أن لا يحزن على ما فاتته في الدنيا ، لأن حزنه على عقاب الآخرة يجب أن يرتفع بما حصل له من زوال الخوف . فيكون كالمعاد وحمله على الفائدة الزائدة أولى فبين تعالى ان حاله في الآخرة تفارق حاله في الدنيا ، فانه في الآخرة لا يحصل في قلبه خوف ولا حزن البتة ، واختلف العلماء في ان المؤمنين من أهل الطاعات هل يلحقهم خوف ، وحزن عند أهوال يوم القيامة . فذهب بعضهم إلا أنه لا يلحقهم ذلك ، والدليل عليه هذه الآية . وأيضاً قوله تعالى (لا يحزنهم الفزع الأكبر) وذهب بعضهم إلى أنه يلحقهم ذلك الفزع لقوله تعالى (يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى) أي من شدة الخوف .

وأجاب : هؤلاء عن هذه الآية : بان معناه أن أمرهم يؤل إلى الأمن والسرور ، كقول الطبيب للمريض : لا بأس عليك ، أي أمرك يؤل الى العافية والسلامة ، وان كان في الوقت في بأس من

فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ أُولَٰئِكَ يَنَالُهُمُ
نَصِيحُهُمْ مِنَ الْكِتَابِ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُمْ رَسُولُنَا يُتُوفَوْنَهُمْ قَالُوا إِنَّا كُنْتُمْ
تَدْعُونَنَا مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالُوا ضَلُّوا عَنَّا وَشَهِدُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا
كَافِرِينَ ﴿٣٧﴾

علته ، ثم بين تعالى ان الذين كذبوا بهذه الآيات التي يحى بها الرسل (واستكبروا) أى أنفوا من قبولها وتمردوا عن التزامها (فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) وقد تمسك أصحابنا بهذه الآية على ان الفاسق من أهل الصلاة ، لا يبقى مخلداً فى النار ، لأنه تعالى بين ان المكذبين بآيات الله والمستكبرين عن قبولها ، هم الذين يقعون مخلدين فى النار ، وكلمة (هم) تفيد الحصر ، فذلك يقتضى ان من لا يكون موصوفاً بذلك التكذيب والاستكبار ، لا يبقى مخلداً فى النار . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو كذب بآياته أولئك ينالهم نصيهم من الكتاب حتى إذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم قالوا أيها كنتم تدعون من دون الله قالوا ضلوا عنا وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين﴾

اعلم ان قوله تعالى ﴿فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو كذب بآياته﴾ يرجع إلى قوله والذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها وقوله ﴿فمن أظلم﴾ أى فمن أعظم ظلماً ممن يقول على الله ما لم يقله أو كذب ما قاله . والأول : هو الحكم بوجود ما لم يوجد . والثانى : هو الحكم بانكار ما وجد . والأول دخل فيه قول من أثبت الشريك لله سواء كان ذلك الشريك عبارة عن الاصنام أو عن الكواكب أو عن مذهب القائلين بيزدان واهر من . ويدخل فيه قول من أثبت البنات والبنين لله تعالى ، ويدخل فيه قول من أضاف الأحكام الباطلة إلى الله تعالى . والثانى : يدخل فيه قول من أنكر كون القرآن كتاباً نازلاً من عند الله تعالى . وقول من أنكر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم .

ثم قال تعالى ﴿أولئك ينالهم نصيهم من الكتاب﴾ واختلفوا فى المراد بذلك النصيب على قولين : أحدهما : ان المراد منه العذاب . والمعنى ينالهم ذلك العذاب المعين الذى جعله نصيباً لهم فى الكتاب ، ثم اختلفوا فى ذلك العذاب المعين . فقال بعضهم هو سواد الوجه وزرقه العين ، والدليل عليه قوله تعالى (ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مـودودة) وقال الزجاج :

هو المذكور في قوله تعالى (فانذرتكم نارا تلظى) وفي قوله (نسلكه عذابا صعدا) وفي قوله (إذ الاغلال في أعناقهم والسلاسل) فهذه الأشياء هي نصيبهم من الكتاب على قدر ذنوبهم في كفرهم .
 ﴿والقول الثاني﴾ ان المراد من هذا النصيب شيء سوى العذاب ، واختلعا فيه فقيل : هم اليهود والنصارى يجب لهم علينا إذا كانوا أهل ذمة لنا ان لا تتعدى عليهم وان نصفهم وان نذب عنهم فذلك هو معنى النصيب من الكتاب وقال ابن عباس ، ومجاهد ، وسعيد بن جبير : أولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب . أى ماسبق لهم في حكم الله وفي مشيئته من الشقاوة والسعادة ، فان قضى الله لهم بالحتم على الشقاوة ، أبقاهم على كفرهم ، وإن قضى لهم بالحتم على السعادة نقلهم إلى الايمان والتوحيد ، وقال الربيع وابن زيد . يعنى : ما كتب لهم من الأرزاق والأعمال والأعمار ، فاذا فئت وانقضت وفرغوا منها (جاءتهم رسلنا يتوفونهم) واعلم أن هذا الاختلاف إنما حصل ، لأنه تعالى قال (أولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب) ولفظ «النصيب» مجمل محتمل لكل الوجوه المذكورة . وقال بعض المحققين : حملة على العمر والرزق أولى ، لأنه تعالى بين أنهم وإن بلغوا في الكفر ذلك المبلغ العظيم ، إلا أن ذلك ليس بمانع من أن ينالهم ما كتب لهم من رزق وعمر تفضلا من الله تعالى ، لكى يصلحوا ويتوبوا ، وأيضاً فقوله (حتى إذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم) يدل على أن مجيء الرسل للتوفى ، كالتغاية لحصول ذلك النصيب ، فوجب أن يكون حصول ذلك النصيب متقدماً على حصول الوفاة ، والمتقدم على حصول الوفاة ، ليس إلا العمر والرزق .

أما قوله ﴿حتى إذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم قالوا أينما كنتم﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الخليل وسيبويه : لا يجوز إمالة «حتى» و«ألا» و«أما» وهذه ألفات ألزمت الفتح ، لأنها أواخر حروف جاءت لمعان يفصل بينها وبين أواخر الأسماء التي فيها الألف ، نحو : جلى وهدى . إلا أن (حتى) كتبت بالياء لأنها على أربعة أحرف فأشبهت سكرى . وقال بعض النحويين : لا يجوز إمالة (حتى) لأنها حرف لا يتصرف ، والامالة ضرب من التصرف .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (حتى إذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم) فيه قولان :

﴿القول الأول﴾ المراد هو قبض الأرواح ، لأن لفظ الوفاة يفيد هذا المعنى . قال ابن عباس الموت قيامة الكافر ، فالملائكة يطالبونهم بهذه الأشياء عند الموت على سبيل الجزر والتوبيخ والتهديد ، وهؤلاء الرسل هم ملك الموت وأعوانه ،

﴿والقول الثاني﴾ وهو قول الحسن ، وأحد قولي الزجاج أن هذا لا يكون في الآخرة ومعنى قوله (حتى إذا جاءتهم رسلنا) أى ملائكة العذاب (يتوفونهم) أى يتوفون مدتهم عند حشرهم إلى

قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ فِي النَّارِ كُلًّا
 دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعْنَتْ أُخْتَهَا حَتَّى إِذَا آدَرُكُوا فِيهَا جَمِيعًا قَالَتْ أُخْرَاهُمْ لِأَوْلَادِهِمْ رَبَّنَا
 هَؤُلَاءِ آضَلُونَا فَأَتَهُمْ عَدَابًا ضَعُفًا مِمَّنِ النَّارِ قَالَ لِكُلِّ ضَعْفٌ وَلَكِنْ
 لَا تَعْلَمُونَ «٣٨» وَقَالَتْ أَوْلَادُهُمْ لِأَخْرَاهُمْ فَمَا كَانَ لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ فَذُوقُوا
 الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ «٣٩»

النار على معنى أنهم يستكملون عدتهم ، حتى لا ينفلت منهم أحد .

(المسألة الثالثة) قوله (أيما كنتم) معناه . أين الشركاء الذين كنتم تدعونهم وتعبدونهم من دون الله : ولفظه «ما» وقعت موصولة بأين في خط المصحف . قال صاحب الكشاف : وكان حتمها أن تفصل ، لأنها موصولة بمعنى : أين الآلهة الذين تدعون . ثم إنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا (ضلوا عنا) أي بطلوا وذهبوا وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين عند معاينة الموت ،

واعلم أن على جميع الوجوه ، فالمقصود من الآية زجر الكفار عن الكفر ، لأن التهويل بذكر هذه الأحوال مما يحمل العاقل على المبالغة في النظر والاستدلال والتسدد في الاحتراز عن التقليد .

قوله تعالى (قال ادخلوا في أمم قد خلت من قبلكم من الجن والانس في النار كلما دخلت أمة لعنت أختها حتى إذا آداركوا فيها جميعاً قالت أخرجهم لأولادهم ربنا هؤلأ أضلونا فاتهم عذاباً ضعفاً من النار قال لكل ضعف ولكن لا تعلمون) وقالت أولادهم لأخراهم فما كان لكم علينا من فضل فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون

اعلم أن هذه الآية من بقية شرح أحوال الكفار وهو أنه تعالى يدخلهم النار . أما قوله تعالى (قال ادخلوا) ففيه قولان : الأول : إن الله تعالى يقول ذلك . والثاني : قال مقاتل : هو من كلام خازن النار ، وهذا الاختلاف بناء على أنه تعالى هل يتكلم مع الكفار أم لا ، وقد ذكرنا هذه المسألة بالاستقصاء .

أما قوله تعالى ﴿ ادخلوا في أمم ﴾ ففيه وجهان .

﴿ الوجه الأول ﴾ التقدير : ادخلوا في النار مع أمم ، وعلى هذا القول في الآية إضمار ومجاز أما الاضمار فلأننا أضمرنا فيها قولنا : في النار . وأما المجاز ، فلأننا حملنا كلمة «في» على «مع» لأننا قلنا معنى قوله (في أمم) أى مع أمم .

﴿ والوجه الثاني ﴾ أن لا يلتزم الاضمار ولا يلتزم المجاز ، والتقدير : ادخلوا في أمم في النار ، ومعنى الدخول في الأمم ، الدخول فيما بينهم وقوله (قد دخلت من قبلكم من الجن والانس) أى تقدم زمانهم زمانكم ، وهذا يشعر بأنه تعالى لا يدخل الكفار بأجمعهم في النار دفعة واحدة ، بل يدخل الفوج بعد الفوج ، فيكون فيهم سابق ومسبق ، ليصح هذا القول ، ويشاهد الداخل من الأمة في النار من سبقها وقوله (كلما دخلت أمة لعنت أختها) والمقصود أن أهل النار يلعن بعضهم بعضاً فيتبرأ بعضهم من بعض ، كما قال تعالى (الأخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو إلا المتقين) والمراد بقوله (أختها) أى في الدين ، والمعنى : أن المشركين يلعنون المشركين ، وكذلك اليهود ، تلعن اليهود ، والنصارى النصارى ، وكذا القول في المجوس ، والصابئة وسائر أديان الضلالة . وقوله (حتى إذا اداركوا فيها جميعاً) أى تداركوا ، بمعنى تلاحقوا ، واجتمعوا في النار ، وأدرك بعضهم بعضاً ، واستقر معه (قالت أولاهم لأخراهم) وفيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ في تفسير الأولى والأخرى قولان : الأول : قال مقاتل أخراهم يعنى آخرهم دخولا في النار ، لأولاهم دخولا فيها . والثاني : أخراهم منزلة ، وهم الاتباع والسفلة ، لأولاهم منزلة وهم القادة والرؤساء .

﴿ المسألة الثانية ﴾ «اللام» في قوله (لأخراهم) لام أجل ، والمعنى : لأجلهم ولاضلالهم إياهم (قالوا ربنا هؤلاء أضلونا) وليس المراد أنهم ذكروا هذا القول لأولاهم ، لأنهم ما خاطبوا أولاهم ، وإنما خاطبوا الله تعالى بهذا الكلام .

أما قوله تعالى ﴿ ربنا هؤلاء أضلونا ﴾ فالمعنى : أن الاتباع يقولون إن المتقدمين أضلونا . واعلم أن هذا الاضلال يقع من المتقدمين للتأخرين على وجهين : أحدهما : بالدعوة إلى الباطل ، وتزيينه في أعينهم ، والسعي في إخفاء الدلائل المبطله لتلك الأباطيل .

﴿ والوجه الثاني ﴾ بأن يكون المتأخرون معظمين لأولئك المتقدمين ، فيقلدونهم في تلك الأباطيل والأضاليل التي لفقوها ويتأسون بهم ، فيصير ذلك تشبيهاً بأقدام أولئك المتقدمين على الاضلال .

ثم حكى الله تعالى عن هؤلاء المتأخرين أنهم يدعون على أولئك المتقدمين بمزيد العذاب وهو قوله (فأتهم عذاباً ضعفاً من النار) وفي الضعف، قولان :

(القول الأول) قال أبو عبيدة «الضعف» هو مثل الشيء مرة واحدة . وقال الشافعي رحمه الله : ما يقارب هذا ، فقال في رجل أوصى . فقال اعطوا فلاناً ضعف نصيب ولدي . قال : يعطى مثله مرتين .

(والقول الثاني) قال الأزهري «الضعف» في كلام العرب المثل إلى ما زاد وليس بمقصود على المثليين ، وجائز في كلام العرب أن تقول : هذا ضعفه ، أى مثله وثلاثة أمثاله ، لأن الضعف في الأصل زيادة غير محصورة ، والدليل عليه : قوله تعالى (فأولئك لهم جزاء الضعف بما عملوا) ولم يرد به مثلاً ولا مثليين ، بل أولى الأشياء به أن يجعل عشرة أمثاله ، لقوله تعالى (من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها) فثبت أن أقل الضعف محصور وهو المثل وأكثره غير محصور إلى ما لا نهاية له . وأما مسألة الشافعي رحمه الله : فاعلم أن التركة متعلقة بحقوق الورثة ، إلا أنا لأجل الوصية صرفنا طائفة منها إلى الموصى له ، والقدر المتيقن في الوصية هو المثل ، والباقي مشكوك ، فلا جرم أخذنا المتيقن وطرحنا المشكوك ، فلهذا السبب حملنا الضعف في تلك المسألة على المثليين أما قوله تعالى (قال لكل ضعف ولكن لا تعلمون) فيه مسألتان :

(المسألة الأولى) قرأ أبو بكر عن عاصم (يعلون) بالياء على الكناية عن الغائب ، والمعنى : ولكن لا يعلم كل فريق مقدار عذاب الفريق الآخر ، فيحمل الكلام على كل ، لأنه وإن كان للمخاطبين فهو اسم ظاهر موضوع للغيبة ، فحمل على اللفظ دون المعنى ، وأما الباقي فقرأوا بالتاء على الخطاب والمعنى : ولكن لا تعلمون أيها المخاطبون ، ما لكل فريق منكم من العذاب ، ويجوز ولكن لا تعلمون يا أهل الدنيا ما مقدار ذلك .

(المسألة الثانية) لفائل أن يقول : إن كان المراد من قوله (لكل ضعف) أى حصل لكل أحد من العذاب ضعف ما يستحقه ، فذلك غير جائز لأنه ظلم ، وإن لم يكن المراد ذلك ، فما معنى كونه ضعفاً ؟

والجواب : أن عذاب الكفار يزيد ، فكل ألم يحصل فانه يعقبه حصول ألم آخر إلى غير نهاية فكانت تلك الآلام متضاعفة متزايدة لا إلى آخر ، ثم بين تعالى أن أخراهم كما خاطبت أولاهم ، فكذلك تجيب أولاهم أخراهم ، فقال (وقالت أولاهم لأخراهم فما كان لكم علينا من فضل) أى في ترك الكفر والضلال ، وأنا متشاركون في استحقاق العذاب .

إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ
وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي
الْمُجْرِمِينَ «٤٠» لَهُمْ مِنْ جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَمِنْ فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ وَكَذَلِكَ نَجْزِي
الظَّالِمِينَ «٤١»

ولقائل أن يقول : هذا منهم كذب ، لأنهم الكونهم رؤساء وسادة وقادة ، قد دعوا إلى الكفر
وبالغوا في الترغيب فيه ، فكانوا ضالين ومضلين ، وأما الاتباع والسفلة ، فهم وان كانوا ضالين ،
إلا أنهم ما كانوا مضلين ، فبطل قولهم أنه لا فضل للاتباع على الرؤساء في ترك الضلال والكفر
وجوابه : أن أقصى ما في الباب أن الكفار كذبوا في هذا القول يوم القيامة ، وعندنا أن
ذلك جائز ، وقد قررناه في سورة الأنعام في قوله (ثم لم تكف) فنتهم إلا أن قالوا والله ربنا
ما كنا مشركين

أما قوله (فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون) فهذا يحتمل أن يكون من كلام القادة ، وان
يكون من قول الله تعالى لهم جميعا .

واعلم أن المقصود من هذا الكلام التخويف والزجر ، لأنه تعالى لما أخبر عن الرؤساء
والاتباع أن بعضهم يتسبرا عن بعض ، ويلعن بعضهم بعضا ، كان ذلك سببا لوقوع الخوف
الشديد في القلب .

قوله تعالى (إن الذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها لا تفتح لهم أبواب السماء ولا يدخلون
الجنة حتى يلبج الجمل في سم الخياط) وكذلك نجزي المجرمين لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش
وكذلك نجزي الظالمين)

اعلم أن المقصود منه اتمام الكلام في وعيد الكفار ، وذلك لأنه تعالى قال في الآية المتقدمة
(والذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) ثم شرح تعالى في هذه
الآية كيفية ذلك الخلود في حق أولئك المكذبين المستكبرين بقوله (كذبوا بآياتنا) أى بالدلائل
الدالة على المسائل التي هي أصول الدين ، فالدهرية ينكرون دلائل إثبات الذات والصفات ،
والمشركون ينكرون دلائل التوحيد ، وينكرون النبوات يكذبون الدلائل الدالة على صحة النبوات

ومنكرو نبوة محمد ينكرون الدلائل الدالة على صحة نبوته ، ومنكرو المعاد ينكرون الدلائل الدالة على صحة المعاد ، فقوله (كذبوا بآياتنا) يتناول الكل ، ومعنى الاستكبار طلب الترفع بالباطل وهذا اللفظ في حق البشر يدل على الذم قال . تعالى في صفة فرعون (واستكبر هو وجنوده في الأرض بغير الحق)

أما قوله تعالى ﴿ لا تفتح لهم أبواب السماء ﴾ ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ أبو عمرو (لا تفتح) بالتاء خفيفة ، وقرأ حمزة والكسائي بالتاء خفيفة والباقون بالتاء مشددة . أما القراءة بالتحديد فوجهها قوله تعالى (فتحنا عليهم أبواب كل شيء - ففتحنا أبواب السماء) وأما قراءة حمزة والكسائي فوجهها أن الفعل متقدم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ في قوله (لا تفتح لهم أبواب السماء) أقوال . قال ابن عباس . يريد لا تفتح لأعمالهم ولا لدعائهم ولا لشيء مما يريدون به طاعة الله ، وهذا التأويل مأخوذ من قوله تعالى (إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه) ومن قوله (كلا إن كتاب الأبرار لفي عليين) وقال السدي وغيره : لا تفتح لأرواحهم أبواب السماء . وتفتح لأرواح المؤمنين ، ويدل على صحة هذا التأويل ما روى في حديث طويل : أن روح المؤمن يعرج بها إلى السماء فيستفتح لها ، فيقال مرحبا بالنفس الطيبة التي كانت في الجسد الطيب ، ويقال لها ذلك حتى تنتهي إلى السماء السابعة ، ويستفتح لروح الكافر فيقال لها ارجعي ذميمة ، فانه لا تفتح لك أبواب السماء .

﴿ والقول الثالث ﴾ أن الجنة في السماء فالمعنى : لا يؤذن لهم في الصعود إلى السماء . ولا تطرق لهم إليها ليدخلوا الجنة .

﴿ والقول الرابع ﴾ لا تنزل عليهم البركة والخير ، وهو مأخوذ من قوله (فتفتحنا أبواب السماء بما هم منهمر) وأقول هذه الآية تدل على أن الأرواح إنما تكون سعيدة اما بأن ينزل عليها من السماء أنواع الخيرات ، وإما بأن يصعد أعمال تلك الأرواح إلى السموات وذلك يدل على أن السموات موضع بهجة الأرواح ، وأما كن سعادتها ، ومنها تنزل الخيرات والبركات ، واليها تصعد الأرواح حال فوزها بكال السعادات ، ولما كان الأمر كذلك كان قوله (لا تفتح لهم أبواب السماء) من أعظم أنواع الوعيد والتهديد .

أما قوله تعالى ﴿ ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط ﴾ ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ «الولوج» الدخول ، والجمل مشهور ، و«السم» بفتح السين وضمها ثقب الابرة قرأ ابن سيرين (سم) بالضم ، وقال صاحب الكشاف : يروى (سم) بالحركات الثلاث ، وكل ثقب

في البدن لطيف فهو «سم» وجمعه سموم . ومنه قيل : السم القاتل . لانه ينفذ بلفظه في مسام البدن حتى يصل إلى القلب ، و (الخياط) ما يخاط به . قال الفراء : ويقال خياط ومخيط ، كما يقال إزار ومئزر ولحاف وملحف ، وقناع ومقنع ، وانما خص الجمل من بين سائر الحيوانات ، لانه أكبر الحيوانات جسما عند العرب . قال الشاعر :

جسم الجمل وأحلام العصافير

فجسم الجمل أعظم الأجسام ، وثقب الابرة أصبغ المنافذ ، فكان ولوج الجمل في تلك الثقب الضيقة محلا . فلما وقف الله تعالى دخولهم الجنة على حصول هذا الشرط ، وكان هذا شرطا محالا ، وثبت في العقول أن الموقوف على المحال محال ، وجب أن يكون دخولهم الجنة مأبوسا منه قطعاً .

(المسألة الثانية) قال صاحب الكشاف : قرأ ابن عباس (الجمل) بوزن القمل ، وسعيد ابن جبير (الجمل) بوزن النغر . وقرئ (الجمل) بوزن القمل ، و (الجمل) بوزن النصب ، و (الجمل) بوزن الحبل ، ومعناها : القلس الغليظ ، لانه حبال جمعت وجعلت جملة واحدة ، وعن ابن عباس رضى الله عنهما أن الله تعالى أحسن تشبيها من أن يشبه بالجمل . يعنى : أن الحبل مناسب للخيط الذى يسلك في سم الابرة ، والبعير لا يناسبه . إلا أنا ذكرنا الفائدة فيه .

(المسألة الثالثة) القائلون بالتناسخ احتجوا بهذه الآية ، فقالوا : إن الأرواح التى كانت في أجساد البشر لما عصت وأذنت ، فانها بعد موت الأبدان ترد من بدن إلى بدن ، ولا تزال تبقى في التعذيب حتى أنها تنتقل من بدن الجمل إلى بدن الدودة التى تنفذ في سم الخياط ، فحينئذ تصير مطهرة عن تلك الذنوب والمعاصي ، وحينئذ تدخل الجنة وتصل إلى السعادة . واعلم أن القول بالتناسخ باطل وهذا الاستدلال ضعيف . والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿ وكذلك نجزي المجرمين ﴾ أى ومثل هذا الذى وصفنا نجزي المجرمين ، والمجرمون والله أعلم ههنا هم الكافرون ، لأن الذى تقدم ذكره من صفتهم هو التكذيب بآيات الله . والاستكبار عنها .

واعلم أنه تعالى لما بين من حالهم أنهم لا يدخلون الجنة البتة بين أيضا أنهم يدخلون النار . فقال لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش) وفيه مسألان :

(المسألة الأولى) «المهاد» جمع مهد وهو الفراش . قال الأزهري : أصل المهد في اللغة الفرش ، يقال للفراش مهاد لمواتاته ، والغواشى جمع غاشية ، وهى كل ما ينشاك ، أى يحلك ، وجهنم لا تنصرف لاجتماع التأنيث فيها والتعريف ، وقيل اشتقاقها من الجممة ، وهى الغلظ ، يقال :

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ
الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ «٤٣» وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ
الْأَنْهَارُ وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ
لَقَدْ جَاءَتْ رَسُولٌ رَبِّنَا بِالْحَقِّ وَنُودُوا أَنْ تَتَكَّبُوا الْجَنَّةَ أَوْ رُتِمُوا بِمَا كُنتُمْ
تَعْمَلُونَ «٤٣»

رجل جهنم الوجه غليظه ، وسميت بهذا لغلظ أمرها في العذاب . قال المفسرون : المراد من هذه الآية الاخبار عن إحاطة النار بهم من كل جانب ، فلهم منها غطاء ووطاء . وفراش ولحاف .
(المسألة الثانية) لقائل أن يقول : إن غواش ، على وزن فواعل ، فيكون غير منصرف ، فكيف دخله التنوين ؟ وجوابه على مذهب الخليل وسيبويه إن هذا جمع ، والجمع أثقل من الواحد ، وهو أيضا الجمع الأكبر الذي تنتهي الجموع إليه ، فزاده ذلك ثقلا ، ثم وقعت الياء في آخره وهي ثقيلة ، فلما اجتمعت فيه هذه الأشياء خففوها بحذف يائه ، فلما حذفت الياء نقص عن مثال فواعل ، وصار غواش بوزن جناح ، فدخله التنوين لنقصانه عن هذا المثال .
أما قوله (وكذلك نجزي الظالمين) قال ابن عباس : يريد الذين أشركوا بالله واتخذوا من دونه إلهاً وعلى هذا التقدير : فالظالمون ههنا هم الكافرون .

قوله عز وجل (والذين آمنوا وعملوا الصالحات لا نكلف نفساً إلا وسعها أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون) ونزعنا ما في صدورهم من غل تجرى من تحتهم الأنهار وقالوا الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله لقد جاءت رسل ربنا بالحق ونودوا أن تتكلموا الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون

اعلم أنه تعالى لما استوفى الكلام في الوعيد أتبعه بالوعد في هذه الآية ، وفي الآية مسائل :
(المسألة الأولى) اعلم أن أكثر أصحاب المعاني على أن قوله تعالى (لا نكلف نفساً إلا وسعها) اعتراض وقع بين المبتدأ والخبر والتقدير (والذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون) وإنما حسن وقوع هذا الكلام بين المبتدأ والخبر ، لأنه من جنس هذا الكلام ،

لأنه لما ذكر عملهم الصالح ، ذكر أن ذلك العمل في وسعهم غير خارج عن قدرتهم ، وفيه تنبيه للكفار على أن الجنة مع عظم محلها يوصل إليها بالعمل السهل من غير تحمل الصعب . وقال قوم : موضعه خبر عن ذلك المبتدأ والمائد محذوف ، كأنه قيل : لا تكلف نفساً منهم إلا وسعها ، وإنما حذف العائد للعلم به .

(المسألة الثانية) معنى الوسع ما يقدر الانسان عليه في حال السعة والسهولة لافي حال الضيق والشدة ، والدليل عليه : أن معاذ بن جبل قال في هذه الآية إلا يسرها لا عسرها . وأما أقصى الطاقة يسمى جهداً لا وسعاً ، وغلظ من ظن أن الوسع بذل المجهود .

(المسألة الثالثة) قال الجبائي : هذا يدل على بطلان مذهب المجبرة في أن الله تعالى كلف العبد بما لا يقدر عليه ، لأن الله تعالى كذبهم في ذلك . وإذا ثبت هذا الأصل بطل قولهم في خلق الأعمال ، لأنه لو كان خالق أعمال العباد هو الله تعالى ، لكان ذلك تكليف ما لا يطاق ، لأنه تعالى إن كلفه بذلك الفعل حال ما خلقه فيه ، فذلك تكليفه بما لا يطاق ، لأنه أمر بتحصيل الحاصل ، وذلك غير مقدور ، وإن كلفه به حال ما لم يخلق من ذلك الفعل فيه كان ذلك أيضاً تكليف ما لا يطاق . لأن على هذا التقدير : لا قدرة للعبد على تكوين ذلك الفعل وتحصيله ، قالوا : وأيضاً إذا ثبت هذا الأصل ظهر أن الاستطاعة قبل الفعل إذ لو كانت حاصلة مع الفعل ، والكافر لا قدرته على الإيمان مع أنه مأمور به . فكان هذا تكليف ما لا يطاق ، ولما دلت هذه الآية على نفي التكليف بما لا يطاق . ثبت فساد هذين الأصلين

والجواب : أنا نقول وهذا الاشكال أيضاً وارد عليكم ، لأنه تعالى يكلف العبد بما يجاد الفعل ، حال استواء الدواعي إلى الفعل والترك ، أو حال رجحان أحد الداعيين على الآخر والأول باطل . لأن الإيجاد ترجيح لجانب الفعل ، وحصول الترجيح حال حصول الاستواء محال ، والثاني باطل ، لأن حال حصول الرجحان كان الحصول واجباً . فإن وقع الأمر بالطرف الراجح كان أمراً بتحصيل الحاصل ، وإن وقع بالطرف المرجوح كان أمراً بتحصيل المرجوح حال كونه مرجوحاً ، فيكون أمراً بالجمع بين التقيضين وهو محال ، فكل ما جعلونه جواباً عن هذا السؤال . فهو جوابنا عن كلامكم . والله أعلم .

وأما قوله تعالى ﴿ ونزغنا ما في صدورهم من غل ﴾ فاعلم أن نزغ الشيء قلعه عن مكانه ، والغل الحقد . قال أهل اللغة : وهو الذي يغل بلطفه إلى صميم القلب . أي يدخل . ومنه الغلول وهو الوصول بالحيلة إلى الذنوب الدقيقة . ويقال : انغل في الشيء . وتغلغل فيه إذا دخل فيه بلطفه . كالحب

يدخل في صميم الفؤاد .

إذا عرفت هذا فنقول : لهذه الآية تأويلان :

﴿القول الأول﴾ أن يكون المراد أزلنا الاحقاد التي كانت لبعضهم على بعض في دار الدنيا ، ومعنى نزع الغل : تصفية الطباع وإسقاط الوسوس ومنعها من أن ترد على القلوب . فإن الشيطان لما كان في العذاب لم يتفرغ لالقاء الوسوس في القلوب ، وإلى هذا المعنى أشار علي بن أبي طالب رضي الله عنه فقال : انى لأرجو أن أكون أنا وعثمان وطلحة والزبير من الذين قال الله تعالى فيهم (ونزعنا ما في صدورهم من غل)

﴿والقول الثاني﴾ أن المراد منه أن درجات أهل الجنة متفاوتة بحسب الكمال والنقصان ، فالله تعالى أزال الحسد عن قلوبهم حتى أن صاحب الدرجة النازلة لا يحسد صاحب الدرجة الكاملة . قال صاحب الكشاف : هذا التأويل أولى من الوجه الأول ، حتى يكون هذا في مقابلة ما ذكره الله تعالى من تبرئ بعض أهل النار من بعض ، ولعن بعضهم بعضا . ليعلم أن حال أهل الجنة في هذا المعنى أيضا مفارقة لحال أهل النار .

فان قالوا : كيف يعقل أن يشاهد الانسان النعم العظيمة ، والدرجات العالية ، ويرى نفسه محروما عنها عاجزا عن تحصيلها ، ثم أنه لا يميل طبعه اليها ، ولا يغم بسبب الحرمان عنها ، فان عقل ذلك ، فلم لا يعقل أيضا أن يعيدهم الله تعالى . ولا يخلق فيهم شهوة الأكل ، والشرب ؟ والوقاع . ويعنيهم عنها ؟

قلنا : الكل يمكن ، والله تعالى قادر عليه ، إلا أنه تعالى وعد بازالة الحقد والحسد عن القلوب ، وما وعد بازالة شهوة الأكل والشرب عن النفوس ، فظهر الفرق بين البابين .

ثم انه تعالى قال ﴿تجرى من تحتهم الأنهار﴾ والمعنى : أنه تعالى كما خلصهم من ربة الحقد والحسد والحرص على طلب الزيادة فقد أنعم عليهم باللذات العظيمة ، وقوله ﴿تجرى من تحتهم الأنهار﴾ من رحمة الله وفضله وإحسانه ، وأنواع المكاشفات والسعادات الروحانية .

ثم حكى تعالى عن أهل الجنة أنهم قالوا ﴿الحمد لله الذي هدانا لهذا﴾ وقال أصحابنا : معنى (هدانا الله) أنه أعطى القدرة ، وضم اليها الداعية الجازمة ، وصير بمجموع القدرة وتلك الداعية موجبا لحصول تلك الفضيلة . فانه لو أعطى القدرة . وما خاق تلك الداعية لم يحصل الأثر ، ولو خلق الله الداعية المعارضة أيضا لسائر الدواعي الصارفة ، لم يحصل الفعل أيضا . أما لما خلق القدرة ، وخلق الداعية الجازمة ، وكان بمجموع القدرة مع الداعية المعينة موجبا للفعل كانت الهداية حاصلة في الحقيقة بتقدير

الله تعالى ، وتخليقه وتكوينه . وقالت المعتزلة : التعميد انما وقع على أنه تعالى أعطى العقل ووضع الدلائل ، وأزال الموانع . وعند هذا يرجع إلى مباحث الجبر والتدر على سبيل التمام والكمال .
ثم قال تعالى ﴿ وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله ﴾ وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ ابن عامر « ما كنا » بغير واو وكذلك هو في مصاحف أهل الشام ، والباقون بالواو ، والوجه في قراءة ابن عامر أن قوله (ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله) جار مجرى التفسير لقوله (هدانا لهذا) فلما كان أحدهما عين الآخر ، وجب حذف الحرف العاطف .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله (وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله) دليل على أن المهتدي من هداه الله ، وإن لم يهده الله لم يهتد ، بل نقول : مذهب المعتزلة ان كل ما فعله الله تعالى في حق الأنبياء عليهم السلام ، والأولياء من أنواع الهداية والارشاد ، فقد فعله في حق جميع الكفار والفاسق وانما حصل الامتياز بين المؤمن والكافر ، والمحق والمبطل بسعى نفسه . واختيار نفسه فكان يجب عليه أن يحمد نفسه ، لأنه هو الذي حصل لنفسه الايمان ، وهو الذي أوصل نفسه إلى درجات الجنان ، وخلصها من دركات النيران . فلما لم يحمد نفسه البتة ، وانما حمد الله فقط . علمنا أن الهادي ليس إلا الله سبحانه .

ثم حكى تعالى عنهم أنهم قالوا ﴿ لقد جاءت رسلنا بالحق ﴾ وهذا من قول أهل الجنة حين رأوا ما وعدهم الرسل عيانا ، وقالوا : لقد جاءت رسلنا بالحق .
ثم قال تعالى ﴿ ونودوا أن تلکم الجنة ﴾ وفيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ ذلك النداء إيمان . يكون من الله تعالى ، أو أن يكون من الملائكة ، والأولى أن يكون المنادى هو الله سبحانه .

﴿ المسألة الثانية ﴾ ذكر الزجاج في كلمة « أن » ههنا وجهين : الأول : أنها مخففة من الثقيلة ، والتقدير : انه والضمير للشأن . والمعنى : نودوا بأنه تلکم الجنة أى نودوا بهذا القول : والثاني : قال : وهو الأجود عندى أن تكون « أن » في معنى تفسير النداء ، والمعنى : ونودوا . أى تلکم الجنة ، والمعنى : قيل لهم تلکم الجنة كقوله (وانطلق الملائمهم أن امشوا واصبروا) يعنى أى امشوا . قال : انما قال « تلکم » لأنهم وعدوا بها في الدنيا . فكأنه قيل : لهم هذه تلکم التي وعدتم بها وقوله (أورثتموها) فيه قولان :

﴿ القول الأول ﴾ وهو قول أهل المعاني أن معناه : صارت اليکم كما يصير الميراث إلى أهله . والأثر قد يستعمل في اللغة ، ولا يراد به زوال الملك عن الميت إلى الحي كما يقال : هذا العمل

يورثك الشرف، ويورثك العار أى يصيرك إليه، ومنهم من يقول: إنهم أعطوا تلك المنازل من غير تعب في الحال فصار شبيها بالميراث.

(والقول الثاني) أن أهل الجنة يورثون منازل أهل النار. قال صلى الله عليه وسلم «ليس من كافر ولا مؤمن إلا وله في الجنة والنار منزل فاذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار رفعت الجنة لأهل النار فنظروا إلى منازلهم فيها فقيل لهم: هذه منازلكم لو عملتم بطاعة الله ثم يقال يا أهل الجنة رثوهم بما كنتم تعملون فيقسم بين أهل الجنة منازلهم» وقوله (بما كنتم تعملون) فيه مسائل: (المسألة الأولى) تعلق من قال العمل يوجب هذا الجزاء بهذه الآية فان الباء في قوله (بما كنتم تعملون) تدل على العلية، وذلك يدل على أن العمل يوجب هذا الجزاء، وجوابنا: أنه علة للجزاء لكن بسبب أن الشرع جعله علة له، لا لأجل أنه لذاته موجب لذلك الجزاء، والدليل عليه أن نعم الله على العبد لانهاية لها، فاذا أتى العبد بشيء من الطاعات وقعت هذه الطاعات في مقابلة تلك النعم السالفة فيمتنع أن تصير موجبة للثواب المتأخر.

(المسألة الثانية) طعن بعضهم فقال: هذه الآية تدل على أن العبد إنما يدخل الجنة بعمله، وقوله عليه السلام «لن يدخل أحد الجنة بعمله وإنما يدخلها برحمة الله تعالى» وبينهما تناقض، وجواب ما ذكرنا: أن العمل لا يوجب دخول الجنة لذاته، وإنما يوجبه لأجل أن الله تعالى يفضله جعله علامة عليه ومعرفة له، وأيضا لما كان الموفى للعمل الصالح هو الله تعالى كان دخول الجنة في الحقيقة ليس إلا بفضل الله تعالى.

(المسألة الثالثة) قال القاضى: قوله تعالى (ونودوا أن تلکم الجنة أورتهموها بما كنتم تعملون) خطاب عام في حق جميع المؤمنين، وذلك يدل على أن كل من دخل الجنة فأنما يدخلها بعمله، وإذا كان الأمر كذلك امتنع قول من يقول: أن الفاسق يدخلون الجنة تفضلا من الله تعالى. إذا ثبت هذا فنقول: وجب أن لا يخرج الفاسق من النار لأنه لو خرج لكان إما أن يدخل الجنة أو لا يدخلها، والثاني: باطل بالاجماع، والأول لا يخلو إما أن يدخل الجنة على سبيل التفضل أو على سبيل الاستحقاق، والأول باطل، لأننا بينا أن هذه الآية تدل على أن أحدا لا يدخل الجنة بالتفضل، والثاني أيضا باطل لأنه لما دخل النار وجب أن يقال: إنه كان مستحقا للعقاب فلو أدخل الجنة على سبيل الاستحقاق لزم كونه مستحقا للثواب، وحينئذ يلزم حصول الجمع بين استحقاق الثواب واستحقاق العقاب وهو محال لأن الثواب منفعة دائمة خالصة عن شوائب الضرر والعقاب مضرة دائمة خالصة عن شوائب المنفعة. والجمع بينهما محال. وإذا كان كذلك كان الجمع بين حصول استحقاقها محالا.

وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ
 وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى
 الظَّالِمِينَ «٤٤» الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ
 كَافِرُونَ «٤٥»

والجواب : هذا بناء على أن استحقاق الثواب والعقاب لا يجتمعان. وقد بالغنا في إبطال هذا الكلام في سورة البقرة . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار أن قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم فأذن مؤذن بينهم أن لعنة الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالآخرة كافرون﴾

إعلم أنه تعالى لما شرح وعيد الكفار وثواب أهل الإيمان والطاعات أتبعه بذكر المناظرات التي تدور بين الفريقين . وهي الأحوال التي ذكرها في هذه الآية .

واعلم أنه تعالى لما ذكر في الآية المتقدمة قوله (ونودوا أن تلکم الجنة أورشموها) دل ذلك على أنهم استقروا في الجنة في وقت هذا النداء . فلما قال بعده (ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار) دل ذلك على أن هذا النداء إنما حصل بعد الاستقرار . قال ابن عباس : وجدنا ما وعدنا ربنا في الدنيا من الثواب حقا فهل وجدتم ما وعدكم ربكم من العقاب حقا ؟ والغرض من هذا السؤال إظهار أنه وصل إلى السعادات الكاملة وإيقاع الحزن في قلب العدو وههنا سؤالات :

(السؤال الأول) إذا كانت الجنة في أعلى السموات والنار في أسفل الأرضين فمع هذا البعد الشديد كيف يصح هذا النداء ؟

والجواب : هذا يصح على قولنا : لآنا عندنا البعد الشديد والقرب الشديد ليس من موانع الإدراك ، والتزم القاضي ذلك وقال : إن في العلماء من يقول في الصوت خاصية إن البعديه وحده لا يكون مانعا من السماع .

(السؤال الثاني) هذا النداء يقع من كل أهل الجنة لكل أهل النار أو من البعض للبعض ؟

والجواب : ان قوله ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار) يفيد العموم . والجمع . إذا قوبل بالجمع يوزع الفرد على الفرد ، وكل فريق من أهل الجنة ينادى من كان يعرفه من الكفار في الدنيا .

(السؤال الثالث) ما معنى (أن) في قوله (أن قد وجدنا)

والجواب : انه يحتمل أن تكون مخففة من الثقيلة ، وان تكون مفسرة كالتى سبقت في قوله (أن تلکم الجنة) وكذلك في قوله (أن لعنة الله على الظالمين)

(السؤال الرابع) هلا قيل (ما وعدكم ربكم حقا) كما قيل (ما وعدنا ربنا)

والجواب : قوله (ما وعدنا ربنا حقا) يدل على أنه تعالى خاطبهم بهذا الوعد . وكونهم مخاطبين من قبل الله تعالى بهذا الوعد يوجب مزيد التشريف . ومزيد التشريف لائق بحال المؤمنين . أما الكافر فهو ليس أهلا لأن يخاطبه الله تعالى . فلهذا السبب لم يذكر الله تعالى انه خاطبهم بهذا الخطاب بل ذكر تعالى انه بين هذا الحكم .

أما قوله تعالى (قالوا نعم) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) الآية تدل على ان الكفار يعترفون يوم القيامة بأن وعد الله ووعده حق وصدق ولا يمكن ذلك إلا إذا كانوا عارفين يوم القيامة بذات الله وصفاته .

فان قيل : لما كانوا عارفين بذاته وصفاته ، وثبت ان من صفاته انه يقبل التوبة عن عباده ، وعلوا بالضرورة ان عند قبول التوبة يتخلصون من العذاب ، فلم لا يتوبون ليخلصوا أنفسهم من العذاب ؟ وليس لقائل أن يقول انه تعالى إنما يقبل التوبة في الدنيا لأن قوله تعالى (وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات) عام في الأحوال كلها ، وأيضا فالتوبة اعتراف بالذنب وإقرار بالذلة والمسكنة واللائق بالرحيم الحكيم التجاوز عن هذه الحالة سواء كان في الدنيا أو في الآخرة .

أجاب المتكلمون : بان شدة اشتغالهم بتلك الآلام الشديدة يمنعهم عن الأقدام على التوبة ولقائل أن يقول إذا كانت تلك الآلام لا تمنعهم عن هذه المناظرات ، فكيف تمنعهم عن التوبة التى بها يتخلصون عن تلك الآلام الشديدة ؟

واعلم ان المعتزلة : الذين يقولون يجب على الله قبول التوبة لاختصاص لهم عن هذا السؤال . أما أصحابنا لما قالوا ان ذلك غير واجب عقلا . قالوا الله تعالى أن يقبل التوبة في الدنيا ، وأن لا يقبلها في الآخرة ، فزال السؤال . والله أعلم .

(المسألة الثانية) قال سيبويه (نعم) عدة وتصديق ، وقال الذين شرحوا كلامه معناه : انه

يستعمل تارة عدة ، وتارة تصديقا . وليس معناه : انه عدة وتصديق معا ألا ترى أنه إذا قال : أتعطيني ؟ وقال نعم كان عدة ولا تصديق فيه ، وإذا قال : قد كان كذا وكذا . فقلت : نعم فقد صدقت ولا عدة فيه . وأيضا إذا استفهمت عن موجب كما يقال : أيقوم زيدا؟ قلت : نعم ولو كان مكان الإيجاب نفيًا لقلت : بلى ولم تقل نعم فلفظة نعم مختصة بالجواب عن الإيجاب ، ولفظة بلى مختصة بالنفي كما في قوله تعالى (أأست بربكم قالوا بلى)

(المسألة الثالثة) قرأ الكسائي (نعم) بكسر العين في كل القرآن . قال أبو الحسن : هما لغتان قال أبو حاتم : الكسر ليس بمعروف ، واحتج الكسائي بأنه روى عن عمر أنه سأل قوما عن شيء فقالوا : نعم . فقال عمر : أما النعم فالإبل . قال أبو عبيدة : هذه الرواية عن عمر غير مشهورة .
أما قوله تعالى ﴿فأذن مؤذن بينهم﴾ ففيه مسألتان :

(المسألة الأولى) معنى التأذين في اللغة النداء والتصويت بالاعلام ، والأذان للصلاة بإعلام بها وبوقتها . وقالوا في (أذن مؤذن) نادى مناد أسمع الفريقين . قال ابن عباس : وذلك المؤذن من الملائكة وهو صاحب الصور .

(المسألة الثانية) قوله (بينهم) يحتمل أن يكون ظرفا لقوله (أذن) والتقدير : أن المؤذن أوقع ذلك الأذان بينهم ، وفي وسطهم ، ويحتمل أن يكون صفة لقوله (مؤذن) والتقدير : أن مؤذنا من بينهم أذن بذلك الأذان ، والأول أولى والله أعلم .
أما قوله تعالى ﴿أن لعنة الله على الظالمين﴾ ففيه مسألتان :

(المسألة الأولى) قرأ نافع وأبو عمرو وعاصم (أن) مخففة (لعنة) بالرفع والباقون مشددة (لعنة) بالنصب . قال الواحدي رحمه الله : من شدد فهو الأصل ، ومن خفف (أن) فهي مخففة من الشديدة على إرادة إضمار القصة والحديث تقديره أنه لعنة الله ، ومثله قوله تعالى (وآخر دعوانهم أن الحمد لله رب العالمين) التقدير : أنه ، ولا تخفف أن إلا ويكون معها إضمار الحديث والشأن . ويجوز أيضاً أن تكون المخففة هي التي للتفسير كأنها تفسير لما أذنوا به كما ذكرناه في قوله (أن قد وجدنا) وروى صاحب الكشاف أن الأعمش قرأ (إن لعنة الله) بكسر (إن) على إرادة القول ، أو على إجراء (أذن) مجرى «قال»

(المسألة الثانية) اعلم أن هذه الآية تدل على أن ذلك المؤذن ، أوقع لعنة الله على من كان موصوفاً بصفات أربعة .
(الصفة الأولى) كونهم ظالمين . لأنه قال (أن لعنة الله على الظالمين) قال أصحابنا المراد منه

وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيَمَاهُمْ وَنَادُوا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ «٤٦» وَإِذَا صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ تِلْقَاءَ أَصْحَابِ النَّارِ قَالُوا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ «٤٧»

المشركون، وذلك لأن المناظرة المتقدمة إنما وقعت بين أهل الجنة وبين الكفار، بدليل أن قول أهل الجنة هل وجدتم ما وعد ربكم حقاً؟ لا يليق ذكره إلا مع الكفار.

وإذا ثبت هذا فقول المؤذن بعده (أن نعمة الله على الظالمين) يجب أن يكون منصرفاً إليهم، فثبت أن المراد بالظالمين ههنا، المشركون، وأيضاً أنه وصف هؤلاء الظالمين بصفات ثلاثة، هي مختصة بالكفار وذلك يقوى ما ذكرناه، وقال القاضى المراد منه، كل من كان ظالمًا سواء كان كافراً أو كان فاسقاً تمسكاً بعموم اللفظ.

(الصفة الثانية) قوله (الذين يصدون عن سبيل الله) ومعناه: أنهم يمنعون الناس من قبول الدين الحق، تارة بالزجر والقهر، وأخرى بسائر الخيل.

(والصفة الثالثة) قوله (ويبغونها عوجاً) والمراد منه إلقاء الشكوك والشبهات في دلائل الدين الحق.

(والصفة الرابعة) قوله (وهم بالآخرة كافرون) واعلم أنه تعالى لما بين أن تلك اللعنة إنما أوقعتها ذلك المؤذن على الظالمين الموصوفين بهذه الصفات الثلاثة، كان ذلك تصريحاً بأن تلك اللعنة ما وقعت إلا على الكافرين، وذلك يدل على فساد ما ذكره القاضى من أن ذلك اللعن يعم الفاسق والكافر. والله أعلم.

قوله تعالى (وبينهما حجاب وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم ونادوا أصحاب الجنة أن سلام عليكم لم يدخلوها وهم يطمعون وإذا صرفت أبصارهم تلقاء أصحاب النار قالوا ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين)

اعلم أن قوله (وبينهما حجاب) يعنى بين الجنة والنار أو بين الفريقين، وهذا الحجاب هو المشهور المذكور في قوله (فضرب بينهم بسور له باب)

فان قيل: وأى حاجة إلى ضرب هذا السور بين الجنة والنار؟ وقد ثبت أن الجنة فوق السموات

وأن الجحيم في أسفل السافلين .

قلنا : بعد إحداهما عن الأخرى لا يمنع أن يحصل بينهما سور وحجاب ، وأما الاعراف فهو جمع عرف وهو كل مكان عال مرتفع ، ومنه عرف القرس وعرف الديك ، وكل مرتفع من الأرض عرف ، وذلك لأنه بسبب ارتفاعه يصير أعرف مما انخفض منه .

إذا عرفت هذا فقول : في تفسير لفظ الاعراف قولان :

(والقول الأول) وهو الذي عليه الأكثر أن المراد من الاعراف أعلى ذلك السور المضروب بين الجنة والنار ، وهذا قول ابن عباس . وروى عنه أيضاً أنه قال : الاعراف شرف الصراط .

(والقول الثاني) وهو قول الحسن وقول الزجاج : في أحد قوليه أن قوله (وعلى الاعراف) أى وعلى معرفة أهل الجنة والنار رجال يعرفون كل أحد من أهل الجنة والنار بسيماهم . فقيل للحسن : هم قوم استوت حسناتهم وسيئاتهم ؟ فضرب على تخذه ثم قال : هم قوم جعلهم الله تعالى على تعرف أهل الجنة وأهل النار يميزون البعض من البعض ، والله لأدرى لعل بعضهم الآن معنا ! أما القائلون بالقول الأول فقد اختلفوا في أن الذين هم على الاعراف من هم ؟ ولقد كثرت الأقوال فيهم وهى محصورة في قولين : أحدهما : أن يقال إنهم الأشراف من أهل الطاعة وأهل الثواب ، الثانى : أن يقال أنهم أقوام يكونون في الدرجة السافلة من أهل الثواب أما على التقدير الأول فقيه وجوه : أحدها : قال أبو جليل . هم ملائكة يعرفون أهل الجنة وأهل النار ، فقيل له : يقول الله تعالى (وعلى الاعراف رجال) وتزعم أنهم ملائكة ؟ فقال الملائكة ذكور لا إناث .

ولقائل أن يقول : الوصف بالرجولية إنما يحسن في الموضع الذى يحصل في مقابلة الرجل من يكون أثنى ولما امتنع كون الملك أثنى امتنع وصفهم بالرجولية . وثانيتها : قالوا إنهم الأنبياء عليهم السلام أجلسهم الله تعالى على أعلى ذلك السور تمييزاً لهم عن سائر أهل القيامة ، وإظهاراً لشرفهم ، وعلو مرتبتهم وأجلسهم على ذلك المكان العالى ليكونوا مشرفين على أهل الجنة ، وأهل النار مطلعين على أحوالهم ومقادير ثوابهم وعقابهم . وثالثها : قالوا : إنهم هم الشهداء ، لأنه تعالى وصف أصحاب الاعراف بأنهم يعرفون كل واحد من أهل الجنة وأهل النار ، ثم قال قوم . إنهم يعرفون أهل الجنة بكون وجوههم ضاحكة مستبشرة ، وأهل النار بسواد وجوههم وزرقة عيونهم ، وهذا الوجه باطل ، لأنه تعالى خص أهل الاعراف بأنهم يعرفون كل واحد من أهل الجنة وأهل النار بسيماهم ، ولو كان المراد ما ذكره لما بقى لأهل الاعراف

اختصاص بهذه المعرفة . لأن كل أحد من أهل الجنة ومن أهل النار يعرفون هذه الأحوال من أهل الجنة ومن أهل النار ، ولما بطل هذا الوجه ثبت أن المراد بقوله (يعرفون كلا بسيماهم) هو أنهم كانوا يعرفون في الدنيا أهل الخير والايمن والصلاح ، وأهل الشر والكفر والفساد . وهم كانوا في الدنيا شهداء الله على أهل الايمان والطاعة وعلى أهل الكفر والمعصية . فهو تعالى يجلسهم على الاعراف ، وهي الامكنة العالية الرفيعة ليكونوا مطلعين على الكل يشهدون على كل أحد بما يليق به ، ويعرفون أن أهل الثواب وصلوا إلى الدرجات ، وأهل العقاب إلى الدرجات فان قيل : هذه الوجوه الثلاثة باطلة . لأنه تعالى قال في صفة أصحاب الاعراف أنهم (لم يدخلوها وهم يطمعون) أى لم يدخلوا الجنة وهم يطمعون في دخولها ، وهذا الوصف لا يليق بالانبياء . والملائكة والشهداء .

أجاب الذاهبون إلى هذا الوجه بأن قالوا : لا يبعد أن يقال : إنه تعالى بين من صفات أصحاب الاعراف أن دخولهم الجنة يتأخر ، والسبب فيه أنه تعالى ميزهم عن أهل الجنة وأهل النار ، وأجلسهم على تلك الشرفات العالية والامكنة المرتفعة ليشاهدوا أحوال أهل الجنة وأحوال أهل النار فيلحقهم السرور العظيم بمشاهدة تلك الأحوال . ثم إذا استقر أهل الجنة في الجنة ، وأهل النار في النار ، فحينئذ ينقلهم الله تعالى إلى أمكنتهم العالية في الجنة . فثبت ان كونهم غير داخلين في الجنة لا يمنع من كمال شرفهم وعلو درجاتهم . وأما قوله (وهم يطمعون) فالمراد من هذا الطمع اليقين . الا ترى انه تعالى قال حكاية عن ابراهيم عليه السلام (والذى أطمع أن يغفرلى خطيئتي يوم الدين) وذلك الطمع كان طمع يقين ، فكذا ههنا . فهذا تقرير قول من يقول ان أصحاب الاعراف هم أشرف أهل الجنة .

(والقول الثاني) وهو قول من يقول أصحاب الاعراف أقوام يكونون في الدرجة النازلة من أهل الثواب والقائلون بهذا القول ذكروا وجوها : أحدها : أنهم قوم تساوت حسناتهم وسيئاتهم فلا جرم ما كانوا من أهل الجنة ولا من أهل النار فلو قفهم الله تعالى على هذه الاعراف لكونها درجة متوسطة بين الجنة وبين النار ، ثم يدخلهم الله تعالى الجنة بفضلهم ورحمته وهم آخر قوم يدخلون الجنة ، وهذا قول حذيفة . وابن مسعود رضى الله عنهما واختيار الفراء ، وطعن الجبائي والقاضي في هذا القول . واحتجوا على فسادهم بوجهين : الأول : ان قالوا ان قوله تعالى (ونودوا أن تلك الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون) يدل على ان كل من دخل الجنة فانه لا بد وأن يكون مستحقا لدخولها ، وذلك يمنع من القول بوجود أقوام لا يستحقون الجنة

ولا النار، ثم انهم يدخلون الجنة بمحض الفضل لا بسبب الاستحقاق. وثانيهما: ان كونهم من اصحاب الاعراف يدل على انه تعالى ميزهم من جميع أهل القيامة بان اجلسهم على الاماكن العالية المشرفة على أهل الجنة، وأهل النار، وذلك تشريف عظيم، ومثل هذا التشريف لا يليق إلا بالاشراف ولا شك ان الذين تساوت حسناتهم وسيئاتهم فدرجتهم قاصرة، فلا يليق بهم ذلك التشريف. والجواب عن الأول: أنه يحتمل ان يكون قوله (ونودوا أن تملك الجنة أو رثتموها) خطاب مع قوم معينين، فلم يلزم ان يكون لكل أهل الجنة كذلك.

والجواب عن الثاني: انا لانسلم انه تعالى اجلسهم على تلك المواضع على سبيل التخصيص بمزيد التشريف والاكرام، وإنما اجلسهم عليها لانها كالمرتبة المتوسطة بين الجنة والنار، وهل النزاع إلا في ذلك؟ فثبت أن الحججة التي عولوا عليها في إبطال هذا الوجه ضعيفة.

(الوجه الثاني) من الوجوه المذكورة في تفسير اصحاب الاعراف. قالوا المراد من اصحاب الاعراف اقوام خرجوا إلى الغزو بغير إذن آباؤهم فاستشهدوا فخبسوا بين الجنة والنار.

واعلم ان هذا القول داخل في القول الأول: لأن هؤلاء، إنما صاروا من اصحاب الاعراف لأن معصيتهم ساوت طاعتهم باجتهاد، فهذا أحد الامور الداخلة تحت الوجه الأول. وبتقدير ان يصح ذلك الوجه، فلامعنى لتخصيص هذه الصورة وقصر لفظ الآية عليها.

(والوجه الثالث) قال عبد الله بن الحرث: إنهم مساكين أهل الجنة.

(والوجه الرابع) قال قوم انهم الفساق من أهل الصلاة يعفو الله عنهم ويسكنهم في الاعراف فهذا كله شرح قول من يقول: الاعراف عبارة عن الامكنة العالية على السور المضروب بين الجنة وبين النار. وأما الذين يقولون الاعراف عبارة عن الرجال الذين يعرفون أهل الجنة وأهل النار؛ فهذا القول أيضا غير بعيد إلا ان هؤلاء الاقوام لا بد لهم من مكان عال يشرفون منه على أهل الجنة، وأهل النار. وحينئذ يعود هذا القول إلى القول الأول، فهذه تفاصيل أقوال الناس في هذا الباب. والله أعلم، ثم انه تعالى أخبر ان اصحاب الاعراف يعرفون كلا من أهل الجنة وأهل النار بسيماهم واختلفوا في المراد بقوله (بسيماهم) على وجوه.

(فالقول الأول) وهو قول ابن عباس: أن سيما الرجل المسلم من أهل الجنة يبيض وجهه، كما قال تعالى (يوم تبيض وجوه وتسود وجوه) وكون وجوههم مسفرة صاحكة مستبشرة، وكون كل واحد منهم أغر محجلا من آثار الوضوء، وعلامة الكفار سواد وجوههم، وكون وجوههم عليها غبرة ترهقها قرة، وكون عيونهم زرقا.

ولقائل أن يقول: انهم لما شاهدوا أهل الجنة في الجنة، وأهل النار في النار، فأى حاجة إلى أن يستدل على كونهم من أهل الجنة بهذه العلامات؟ لأن هذا يجري مجرى الاستدلال على ما علم وبجوده بالحس، وذلك باطل. وأيضا فهذه الآية تدل على أن أصحاب الاعراف محصون بهذه المعرفة، ولو حملناه على هذا الوجه لم يبق هذا الاختصاص، لأن هذه الأحوال أمور محسوسة، فلا يختص بمعرفة شخص دون شخص.

(والقول الثاني) في تفسير هذه الآية أن أصحاب الاعراف كانوا يعرفون المؤمنين في الدنيا بظهور علامات الايمان والطاعات عليهم ويعرفون الكافرين في الدنيا أيضا بظهور علامات الكفر والفسق عليهم، فاذا شاهدوا أولئك الاقوام في محفل القيامة ميزوا البعض عن البعض بتلك العلامات التي شاهدوها عليهم في الدنيا، وهذا الوجه هو المختار.

أما قوله تعالى (ونادوا أصحاب الجنة أن سلام عليكم) فالمعنى انهم إذا نظروا إلى أهل الجنة سلوا على أهلها، وعند هذا تم كلام أهل الاعراف.

ثم قال (لم يدخلوها وهم يطمعون) والمعنى انه تعالى أخبر ان أهل الاعراف لم يدخلوا الجنة، ومع ذلك فهم يطمعون في دخولها، ثم ان قلنا ان أصحاب الاعراف هم الاشراف من أهل الجنة فقد ذكرنا انه تعالى إنما أجلسهم على الاعراف وأخر إدخالهم الجنة ليطلعوا على أحوال أهل الجنة والنار، ثم انه تعالى ينقلهم إلى الدرجات العالية في الجنة كما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال «إن أهل الدرجات العلا ليراهم من تحتهم كما ترون الكوكب الدرى في أفق السماء، وأن أبا بكر وعمر منهم» وتحقيق الكلام ان أصحاب الاعراف هم أشراف أهل القيامة، فعند وقوف أهل القيامة في الموقف يجلس الله أهل الاعراف في الاعراف، وهي المواضع العالية الشريفة، فاذا أدخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار نقلهم إلى الدرجات العالية في الجنة، فهم أبدا لا يجلسون إلا في الدرجات العالية. وأما ان فسرنا أصحاب الاعراف بأنهم الذين يكونون في الدرجة النازلة من أهل النجاة قلنا انه تعالى يجلسهم في الاعراف وهم يطمعون من فضل الله وإحسانه أن ينقلهم من تلك المواضع إلى الجنة. وأما قوله تعالى (وإذا صرفت أبصارهم تلقاء أصحاب النار) يقال الواحدى رحمة الله التلقاء جهة اللقاء، وهي جهة المقابلة، ولذلك كان ظرفا من نظروهم إلى المكان يقال فلان تلقاءك ما يقال هو حذاءك، وهو في الأصل مصدر استعمل نظريته، ثم نقل الواحدى رحمة الله باستاده عن ثعلب عن الكوفيين والمبرد عن البصريين أنهما قالوا: لم يأت من المصادر على تفعال «إلا» حرفان تبيان وتلقاء، فاذا تركت هذين استوى ذلك القياس،

وَنَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ رِجَالًا يَعْرِفُونَهُمْ بِسَيِّمِهِمْ قَالُوا مَا أَغْنَىٰ عَنْكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنْتُمْ تُسْتَكْبِرُونَ ﴿٤٨﴾ أَهْؤُلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمْتُمْ لَا يَنَالُهُمُ اللَّهُ بِرَحْمَةٍ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ ﴿٤٩﴾

قلت في كل مصدر تفعال بفتح التاء ، مثل تسيار وترسال . وقلت في كل اسم تفعال بكسر التاء ، مثل تمثال وتقصار ، ومعنى الآية : أنه كلما وقعت أبصار أصحاب الأعراف على أهل النار تضرعوا إلى الله تعالى في أن لا يجعلهم من زميرتهم . والمقصود من جميع هذه الآيات التخويف ، حتى يقدم المرء على النظر والاستدلال ، ولا يرضى بالتقليد ليفوز بالدين الحق ، فيصل بسببه إلى الثواب المذكور في هذه الآيات ، ويتخلص عن العقاب المذكور فيها .

قوله تعالى ﴿ونادى أصحاب الأعراف رجالا يعرفونهم بسيماهم قالوا ما أغنى عنكم جمعكم وما كنتم تستكبرون﴾ أهؤلاء الذين أقسمتم لا ينالهم الله برحمته أدخلوا الجنة لا خوف عليكم ولا أنتم تحزنون ﴿

اعلم أنه تعالى لما بين بقوله (وإذا صرفت أبصارهم تلقاء أصحاب النار قالوا ربنا) أتبعه أيضا بأن أصحاب الأعراف ينادون رجالا من أهل النار ، واستغنى عن ذكر أهل النار لأجل أن الكلام المذكور لا يليق إلا بهم ، وهو قولهم (ما أغنى عنكم جمعكم وما كنتم تستكبرون) وذلك لا يليق إلا بمن ييكت ويوبخ ، ولا يليق أيضا إلا بأكابرهم ، والمراد بالجمع ، إما جمع المال ، وإما الاجتماع والكثرة (وما كنتم تستكثرون) والمراد : استكبارهم عن قبول الحق ، واستكبارهم على الناس المحقين . وقرئ* (تستكثرون) من الكثرة ، وهذا كالدلالة على شناعة أصحاب الأعراف بوقوع أولئك المخاطبين في العقاب ، وعلى تبيكت عظيم يحصل لأولئك المخاطبين بسبب هذا الكلام ، ثم زادوا على هذا التبيكت ، وهو قولهم (أهؤلاء الذين أقسمتم لا ينالهم الله برحمته) فأشاروا إلى فريق من أهل الجنة ، كانوا يستضعفونهم ويستقلون أحوالهم ، وربما هزؤا بهم ، وأنفوا من مشاركتهم في دينهم ، فإذا رأى من كان يدعى التقدم حصول المنزلة العالية ، لمن كان مستضعفاً عنده فلق لذلك ، وعظمت حسرته وندامته على ما كان منه في نفسه .

وأما قوله تعالى ﴿ادخلوا الجنة﴾ فقد اختلفوا فيه . فقيل هم أصحاب الأعراف ، والله تعالى يقول لهم ذلك أو بعض الملائكة الذين يأمرهم الله تعالى بهذا القول . وقيل : بل يقول بعضهم لبعض .

وَنَادَى أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ أَفِضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى الْكَافِرِينَ ﴿٥٠﴾ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فَالْيَوْمَ نَنسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا وَمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَحْحَدُونَ ﴿٥١﴾

والمراد أنه تعالى يحث أصحاب الأعراف بالدخول في الجنة . وللحوق بالمنزلة التي أعدها الله تعالى لهم ، وعلى هذا التقدير فقوله (أهؤلاء الذين أقسمتم لا ينالهم الله برحمة) من كلام أصحاب الأعراف . وقوله (ادخلوا الجنة) من كلام الله تعالى ، ولا بد ههنا من إضمار ، والتقدير : فقال الله لهم هذا كما قال (يريد أن يخرجكم من أرضكم) وانقطع ههنا كلام الملائكة . ثم قال فرعون (فساذا تأمرون) فاتصل كلامه بكلامهم من غير إظهار فارق ، فكذا ههنا .

قوله تعالى ﴿ ونادى أصحاب النار أصحاب الجنة أن أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله قالوا إن الله حرمهما على الكافرين الذين اتخذوا دينهم لهواً ولعباً وغرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فَالْيَوْمَ نَنسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا وَمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَحْحَدُونَ ﴾

اعلم أنه تعالى لما بين ما يقوله أصحاب الأعراف لأهل النار . أتبعه بذكر ما يقوله أهل النار لأهل الجنة . قال ابن عباس رضى الله عنهما : لما صار أصحاب الأعراف إلى الجنة . طمع أهل النار بفرج بعد اليأس . فقالوا : يارب إن لنا قرابات من أهل الجنة فأذن لنا حتى نراهم ونكلمهم . فأمر الله الجنة قز حزحت ، ثم نظر أهل جهنم إلى قراباتهم في الجنة وما هم فيه من النعيم فعرفوهم . ونظر أهل الجنة إلى قراباتهم من أهل جهنم فلم يعرفوهم . وقد أسودت وجوههم وصاروا خلقاً آخر . فنادى أصحاب النار أصحاب الجنة بأسمائهم وقالوا (أفيضوا علينا من الماء) وإنما طلبوا الماء خاصة لشدة ما في بواطنهم من الاحتراق واللييب بسبب شدة حر جهنم . وقوله (أفيضوا) كالدلالة على أن أهل الجنة أعلى مكاناً من أهل النار .

فان قيل : أسألوا مع الرجاء ، والجواز ، ومع اليأس ؟

لنا : ما حكيناه عن ابن عباس يدل على أنهم طلبوا الماء مع جواز الحصول . وقال القاضي : بل مع اليأس ، لأنهم قد عرفوا دوام عقابهم وأنه لا يفتقر عنهم ، ولكن الأيسر من الذي قد يطلبه كما

يقال في المثل : الغريق يتعلق بالزبد ، وإن علم أنه لا يغيثه . وقوله (أو بما رزقكم الله) قيل إنه الثمار ، وقيل إنه الطعام ، وهذا الكلام يدل على حصول العطش الشديد ، والجوع الشديد لهم ، عن أبي الدرداء أن الله تعالى يرسل على أهل النار الجوع حتى يزداد عذابهم ، فيستغيثون فيعاثون بالضريع . لا يسمن ولا يغمى من جوع . ثم يستغيثون فيعاثون بطعام ذى غصة ، ثم يذكرون الشراب ويستغيثون فيدفع إليهم الخميم والصدید بكلاليب الحديد فيقطع ما فى بطونهم ، ويستغيثون إلى أهل الجنة كما فى هذه الآية فيقول أهل الجنة : إن الله حرهما على الكافرين ، ويقولون لمالك (ليقض علينا ربك) فيجيهم على ما قيل بعد ألف عام ، ويقولون (ربنا أخرجنا منها) فيجيهم (أخسوا فيها ولا تكلمون) فعند ذلك يبأسون من كل خير ، ويأخذون فى الزفير والشهيق . وعن ابن عباس رضى الله عنهما : أنه ذكر فى صفة أهل الجنة أنهم يرون الله عز وجل كل جمعة ، ولينزل كل واحد منهم ألف باب . فاذا رأوا الله تعالى ، دخل من كل باب ملك معه الهدايا الشريفة وقال : إن نخل الجنة خشبها الزمرد ، وترابها الذهب الأحمر ، وسعفها حلل وكسوة لأهل الجنة ، وثمرها أمثال القلال أو الدلاء ، أشد بياضاً من الفضة وألين من الزبد وأحلى من العسل . لا يعم له ، فهذا صفة أهل الجنة ، وصفة أهل النار ، ورأيت فى بعض الكتب : أن قارئاً قرأ قوله تعالى حكاية عن الكفار (أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله) فى تذكرة الأستاذ أبى على الدقاق ، فقال الأستاذ : هؤلاء كانت رغبتهم وشهوتهم فى الدنيا فى الشرب والأكل ، وفى الآخرة بقوا على هذه الحالة ، وذلك يدل على أن الرجل يموت على ما عاش عليه ، ويحشر على ما مات عليه ، ثم بين تعالى أن هؤلاء الكفار لما طلبوا الماء والطعام من أهل الجنة قال أهل الجنة (إن الله حرهما على الكافرين) ولا شك أن ذلك يفيد الخيبة التامة . ثم إنه تعالى وصف هؤلاء الكفار بأنهم اتخذوا دينهم لهواً ولعباً ، وفيه جهان :

(الوجه الأول) ان الذى اعتقدوا فيه أنه دينهم ، تلاعبوا به ، وما كانوا فيه مجدين .

(والوجه الثانى) أنهم اتخذوا اللهو واللعب ديناً لأنفسهم ، قال ابن عباس رضى الله عنهما يريد المستهزئين المقتسمين . ثم قال (وغرهم الحياة الدنيا) وهو مجاز لأن الحياة الدنيا لا تفر فى الحقيقة بل المراد أنه حصل الغرور عند هذه الحياة الدنيا ، لأن الإنسان يطعم فى طول العمر وحسن العيش وكثرة المال . وقوة الجاه فلشدة رغبته فى هذه الأشياء يصير محجوباً عن طلب الدين ، غرقاً فى طلب الدنيا . ثم لما وصف الله تعالى أولئك الكفار بهذه الصفات قال (فاليوم ننسام كما نسوا لقاء يومهم هذا) وفى تفسير هذا النسيان قولان :

(القول الأول) أن النسيان هو الترك . والمعنى : تركهم فى عذابهم كما تركوا العمل لقاء

يومهم هذا . وهذا قول الحسن ومجاهد والسدى والأكثرين .

وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥٢﴾
 هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلِ قَدْ جَاءَتْ
 رُسُلٌ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفْعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا

(والقول الثاني) أن معنى نساها كما نسوا أى تعاملهم معاملة من نسي تركهم فى النار كما فعلوا
 هم فى الاعراض بآياتنا ، وبالجملة فسمى الله جزاء نسيانهم بالنسيان كما فى قوله (وجزاء سيئة سيئة
 مثلها) والمراد من هذا النسيان أنه لايجب دعاهم ولايرحمهم ، ثم بين تعالى أن كل هذه التشديدات
 إنما كان لأنهم كانوا بآياتنا يحدون وفى الآية لطيفة مجيبة . وذلك لأنه تعالى وصفهم بكونهم
 كانوا كافرين ثم بين من حالهم أنهم اتخذوا دينهم لهواً أولاً ، ثم لعباً ثانياً ، ثم غرتهم الحياة الدنيا
 ثالثاً ، ثم صار عاقبة هذه الأحوال والدرجات أنهم جحدوا بآيات الله ، وذلك يدل على أن حب
 الدنيا مبدأ كل آفة كما قال عليه الصلاة والسلام «حب الدنيا رأس كل خطيئة» وقد يؤدى حب
 الدنيا إلى الكفر والضلال .

قوله تعالى (ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم هدى ورحمة لقوم يؤمنون)

اعلم أنه تعالى لما شرح أحوال أهل الجنة ، وأهل النار ، وأهل الأعراف ، ثم شرح الكلمات
 العائرة بين هؤلاء الفرق الثلاث على وجه يصير سماع تلك المناظرات حاملاً للمكف على الحذر
 والاحتراز وداعياً له إلى النظر والاستدلال ، بين شرف هذا الكتاب الكريم ونهاية منفعة فقال
 (ولقد جئناهم بكتاب) وهو القرآن (فصلناه) أى ميزنا بعضه عن بعض ، تمييزاً يهذى إلى الرشد
 ويؤمن عن الغلط والخط ، فأما قوله (على علم) فالمراد أن ذلك التفصيل والتمييز إنما حصل مع
 العلم التام بما فى كل فصل من تلك الفصول من الفوائد المتكاثرة ، والمنافع المتزايدة . وقوله (هدى)
 ورحمة) قال الزجاج (هدى) فى موضع نصب أى فصلناه هادياً وذا رحمة وقوله (لقوم يؤمنون) يدل
 على أن القرآن جعل هدى لقوم مخصوصين ، والمراد أنهم هم الذين اهدوا به دون غيرهم فهو
 كقوله تعالى فى أول سورة البقرة (هدى للبتقين) واحتج أصحابنا بقوله (فصلناه على علم) على أنه
 تعالى عالم بالعلم ، خلافاً لما يقوله المعتزلة من أنه ليس لله علم . والله أعلم .

قوله تعالى (هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت

نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ ﴿٥٣﴾

رسل ربنا بالحق فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا أو نرد فعمل غير الذي كنا نعمل قد خسروا أنفسهم
وضل عنهم ما كانوا يفترون ﴿

اعلم أنه تعالى لما بين إزاحة العلة بسبب إزال هذا الكتاب المفصل الموجب للهداية والرحمة،
بين بعده حال من كذب فقال (هل ينظرون إلا تأويله) والنظر ههنا بمعنى الانتظار والتوقع .

فان قيل : كيف يتوقعون ويتظنون مع جحدهم له وإنكارهم ؟

قلنا : لعل فيهم أقواماً تشككوا وتوقفوا ، فلهذا السبب انتظروه وأيضاً إنهم وإن كانوا
جاحدين إلا أنهم بمنزلة المنتظرين من حيث أن تلك الأحوال تأتيهم لا محالة ، وقوله (إلا تأويله)
قال الفراء الضمير في قوله (تأويله) للكتاب يريد عاقبة ما وعدوا به على السنة الرسل من الثواب
والعقاب . والتأويل مرجع الشيء ، وصيره من قولهم آل الشيء . يؤل وقد احتج بهذه الآية من ذهب
إلى قوله (وما يعلم تأويله إلا الله) أي ما يعلم عاقبة الأمر فيه إلا الله وقوله (يوم يأتي تأويله) يريد يوم
القيامة ، قال الزجاج : قوله (يوم) نصب بقوله (يقول) وأما قوله (يقول الذين نسوه من قبل) معناه
أنهم صاروا في الاعراض عنه بمنزلة من نسيه ، ويجوز أن يكون معنى (نسوه) أي تركوا العمل به
والإيمان ، به وهذا كما ذكرنا في قوله (كما نسوا لقاء يومهم هذا) ثم بين تعالى أن هؤلاء الذين
نسوا يوم القيامة يقولون (قد جاءت رسل ربنا بالحق) والمراد أنهم أقروا بأن الذي جاءت به الرسل
من ثبوت الحشر ، والنشر ، والبعث ، والقيامة ، والثواب ، والعقاب ، كل ذلك كان حقاً ، وإنما
أقروا بحقيقة هذه الأشياء لأنهم شاهدوها وعابنوها ، وبين الله تعالى أنهم لما رأوا أنفسهم في
العذاب قالوا (هل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا أو نرد فعمل غير الذي كنا نعمل) والمعنى إنه لا طريق
لنا إلى الخلاص مما نحن فيه من العذاب الشديد إلا أحد هذين الأمرين . وهو أن يشفع لنا شفيع
فلاجل تلك الشفاعة يزول هذا العذاب أو يردنا الله تعالى إلى الدنيا حتى نعمل غير ما كنا نعمل
يعنى نوحدهم الله تعالى بدلا عن الكفر ونطيعه بدلا عن المعصية .

فان قيل : أقالوا هذا الكلام مع الرجاء أو مع اليأس ؟ وجوابنا عنه مثل ما ذكرناه في قوله
(أفيضوا علينا من الماء) ثم بين تعالى بقوله (قد خسروا أنفسهم) أن الذي طلبوه ، لا يكون لأن ذلك
المطلوب لو حصل لما حكم الله عليهم بأنهم قد خسروا أنفسهم .

ثم قال ﴿وضل عنهم ما كانوا يفترون﴾ يريد أنهم لم ينتفعوا بالأصنام التي عبدوها في الدنيا

إِنَّ رَبَّكُمْ اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ «٥٤»

ولم ينتفعوا بنصرة الأديان الباطلة التي بالغوا في نصرتها ، قال الجبائي : هذه الآية تدل على حكمين

الحكم الاول

قال : الآية تدل على أنهم كانوا في حال التكليف قادرين على الإيمان والتوبة فلذلك سألوا الرد ليؤمنوا ويتوبوا ولو كانوا في الدنيا غير قادرين كما يقوله المجبرة لم يكن لهم في الرد فائدة ولا جاز أن يسألوا ذلك .

الحكم الثاني

أن الآية تدل على بطلان قول المجبرة والذين يزعمون أن أهل الآخرة مكلفون لأنه لو كان كذلك لما سألوا الرد إلى حال وهم في الوقت على مثلها بل كانوا يتوبون ويؤمنون في الحال ، فبطل ما حكى عن النجار وطبقته من أن التكليف باق على أهل الآخرة .

قوله تعالى ﴿إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يعنى الليل النهار يطلبه حثيثاً والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين﴾

اعلم أنا بينما أن مدار أمر القرآن على تقدير هذه المسائل الأربع ، وهي التوحيد والنبوة والمعاد والقضاء والقدر ، ولاشك أن مدار إثبات المعاد على إثبات التوحيد والقدرة والعلم ، فلما بالغ الله تعالى في تقرير أمر المعاد إلى ذكر الدلائل الدالة على التوحيد ، وكال القدرة ، والعلم ، لتصير تلك الدلائل مقررة لأصول التوحيد ، ومقررة أيضاً لإثبات المعاد وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) حكى الواحدى عن الليث انه قال : الأصل في الست والسته سدس وسدسة أبدل السين تاء ، ولما كان مخرج الدال والتاء قريباً أدغم أحدهما في الآخر واكتفى بالتاء ، عليه أنك تقول في تصغير ستة سدسية ، وكذلك الاسداس وجميع تصرفاته يدل عليه . والله أعلم .

(المسألة الثانية) (الخلق) التقدير على ما قرناه نخلق السموات والأرض إشارة إلى تقدير حالة

من أحوالهما ، وذلك التقدير يحتمل وجوها كثيرة : أولها : تقدير ذواتهما بمقدار معين مع أن العقل يقضى بأن الأزيد منه والاقص منه جائز ، فاختصاص كل واحد منهما بمقداره المعين لا بد وأن يكون بتخصيص مخصص ، وذلك يدل على افتقار خلق السموات والأرض إلى الفاعل المختار . وثانيها : أن كون هذه الأجسام متحركة في الأزل محال ، لأن الحركة انتقال من حال إلى حال ، فالحركة يجب كونها مسبوقه بحالة أخرى ، والأزل ينافي المسبوقه فكان الجمع بين الحركة وبين الأزل محالا .

إذا ثبت هذا فنقول : هذه الافلاك والكواكب اما أن يقال : أن ذواتها كانت معدومة في الأزل ثم وجدت ، أو يقال : أنها وإن كانت موجودة لكنها كانت واقفة ساكنة في الأزل ، ثم ابتدأت بالحركة ، وعلى التقديرين فلك الحركات ابتدأت بالحدوث والوجود في وقت معين مع جواز حصولها قبل ذلك الوقت وبعده ، وإذا كان كذلك كان اختصاص ابتداء تلك الحركات بتلك الاوقات المعينة تقديرا وخالقا ، ولا يحصل ذلك الاختصاص إلا بتخصيص مخصص قادر ومختار . وثالثها : أن اجرام الافلاك والكواكب والعناصر مركبة من أجزاء صغيرة ، ولا بد وأن يقال : إن بعض تلك الاجزاء حصلت في داخل تلك الاجرام وبعضها حصلت على سطوحها فاختصاص حصول كل واحدة من تلك الاجزاء بجزءه المعين ووضع المعين لا بد وأن يكون لتخصيص المخصص القادر المختار . ورابعها : أن بعض الافلاك أعلى من بعض ، وبعض الكواكب حصل في المنطقة وبعضها في القطبين ، فاختصاص كل واحد منهما بموضعه المعين لا بد وأن يكون لتخصيص مخصص قادر مختار . وخامسها : أن كل واحد من الافلاك متحرك إلى جهة مخصوصة ، وحركة مخصصة بمقدار معين مخصوص من البطء والسرعة ، وذلك أيضا خلق وتقدير ويدل على وجود المخصص القادر . وسادسها : أن كل واحد من الكواكب مخصص بلون مخصوص مثل كمودة زحل ، ودرية المشتري ، وحمرة المريخ ، وضياء الشمس ، وإشراق الزهرة ، وصفرة عطارد ، وزهور القمر ، والاجسام متماثلة في تمام الماهية . فكان اختصاص كل واحد منها بلونه المعين خلقا وتقديرا ودليلا على افتقارها إلى الفاعل المختار . وسابعها : أن الافلاك والعناصر مركبة من الاجزاء الصغيرة ، وواجب الوجود لا يكون أكثر من واحد فهي ممكنة الوجود في ذواتها ، فكل ما كان ممكنا لذاته فهو محتاج إلى المؤثر . والحاجة إلى المؤثر لا تكون في حال البقاء ، وإلا لزم تكون الكائن فلك الحاجة لا تحصل إلا في زمان الحدوث . أو في زمان العدم . وعلى التقديرين فيلزم كون هذه الاجزاء محدثة ومتى كانت محدثة كان حدوثها مخصصا بوقت معين وذلك خلق وتخصيم

ويدل على الحاجة إلى الصانع القادر المختار . وثانها : أن هذه الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهما محدثان ، وما لا يخلو عن المحدث فهو محدث ، فهذه الاجسام محدثة ، وكل محدث فقد حصل حدوثه في وقت معين ، وذلك خلق وتقدير ولا بد له من الصانع القادر المختار . وثالثها : أن الاجسام متماثلة فاختصاص بعضها بالصفات التي لأجلها كانت سموات وكواكب ، والبعض الآخر بالصفات التي لأجلها كانت أرضا أو ماء أو هواء أو نارا لا بد وأن يكون أمرا جائزا ، وذلك لا يحصل إلا بتقدير مقدر وتخصيص مخصص وهو المطلوب . وعاشرها : أنه كما حصل الامتياز المذكور بين الافلاك والعناصر فقد حصل أيضا مثل هذا الامتياز بين الكواكب وبين الافلاك وبين العناصر ، بل حصل مثل هذا الامتياز بين كل واحد من الكواكب ، وذلك يدل على الافتقار إلى الفاعل القادر المختار .

واعلم أن الخلق عبارة عن التقدير ، فاذا دللنا على أن الاجسام متماثلة وجب القطع بأن كل صفة حصلت لجسم معين ، فان حصول تلك الصفة يمكن لسائر الاجسام ، وإذا كان الأمر كذلك كان اختصاص ذلك الجسم المعين بتلك الصفة المعينة خلقا وتقديرا فكان داخلا تحت قوله سبحانه (إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض) والله أعلم .

(المسألة الثالثة) لسائل أن يسأل فيقول : كون هذه الأشياء مخلوقة في ستة أيام لا يمكن جعله دليلا على إثبات الصانع ؟ ويانه من وجوه : الأول : أن وجه دلالة هذه المحدثات على وجود الصانع هو حدوثها أو إمكانها أو مجموعهما فاما وقوع ذلك الحدوث في ستة أيام أو في يوم واحد فلا أثر له في ذلك البتة . والثاني : ان العقل يدل على أن الحدوث على جميع الاحوال جائز ، وإذا كان كذلك فحيث لا يمكن الجزم بان هذا الحدوث وقع في ستة أيام إلا بأخبار يخبر صادق ، وذلك موقوف على العلم بوجود الاله الفاعل المختار ، فلو جعلنا هذه المقدمة مقدمة في إثبات الصانع لزم الدور . والثالث : أن حدوث السموات والأرض دفعة واحدة أدل على كمال القدرة والعلم من حدوثها في ستة أيام .

إذا ثبت ما ذكرناه من الوجوه الثلاثة فنقول : ما الفائدة في ذكر أنه تعالى انما خلقها في ستة أيام في إثبات ذكر ما يدل على وجود الصانع ؟ والرابع : أنه ما السبب في انه اقتصر ههنا على ذكر السموات والأرض ، ولم يذكر خلق سائر الأشياء ؟

(السؤال الخامس) اليوم إنما يمتاز عن الليلة بسبب طلوع الشمس وغروبها فقبل خلق الشمس والقمر كيف يعقل حصول الايام ؟

(والسؤال السادس) أنه تعالى قال (وما أمرنا إلا واحدة كلمح البصر) وهذا كالمناقض لقوله (خلق السموات والأرض في ستة أيام)

(والسؤال السابع) أنه تعالى خلق السموات والأرض في مدة مترامية ، فما الحكمة في تقييدها وضبطها بالأيام الستة ؟ فنقول : أما على مذهبنا فالأمر في الكل سهل واضح ، لأنه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، ولا اعتراض عليه في أمر من الأمور ، وكل شيء صنعه ولا علة لصنعه . ثم نقول :

(أما السؤال الأول) بجوابه أنه سبحانه ذكر في أول التوراة أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام ، والعرب كانوا يخالطون اليهود والظاهر أنهم سمعوا ذلك منهم فكانه سبحانه يقول لا تشتغلوا بعبادة الأوثان والأصنام فإن ربكم هو الذي سمعتم من عقلاء الناس أنه هو الذي خلق السموات والأرض على غاية عظمتها ونهاية جلالها في ستة أيام .

(وأما السؤال الثالث) بجوابه أن المقصود منه أنه سبحانه وتعالى وإن كان قادراً على إيجاد جميع الأشياء دفعة واحدة لكنه جعل لكل شيء حداً محدوداً ووقفاً مقدراً ، فلا يدخله في الوجود إلا على ذلك الوجه ، فهو وإن كان قادراً على إيصال الثواب إلى المطيعين في الحال ، وعلى إيصال العقاب إلى المذنبين في الحال ، إلا أنه يؤخرهما إلى أجل معلوم مقدر ، فهذا التأخير ليس لأجل أنه تعالى أهمل العباد بل لما ذكرنا أنه خص كل شيء بوقت معين لسابق مشيئته فلا يفتقر عنه ، ويدل على هذا قوله تعالى في سورة ق (ولقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام وما مسنا من لغوب فاصبر على ما يقولون) بعد أن قال قبل هذا (وكم أهلكنا قبلكم من قرن هم أشد منهم بطشاً فنقبوا في البلاد هل من محيص إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد) فأخبرهم بأنه قد أهلك من المشركين به والمكذبين لأنبيائه من كان أقوى بطشاً من مشركي العرب ، إلا أنه أهمل هؤلاء لما فيه من المصلحة ، كما خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام متصلة لا لأجل لغوب لحقه في الإهمال ، ولما بين بهذا الطريق أنه تعالى إنما خلق العالم لا دفعة لكن قليلاً قليلاً قال بعده (فاصبر على ما يقولون) من الشرك والتكذيب ولا تستعجل لهم العذاب بل توكل على الله تعالى وفوض الأمر إليه ، وهذا معنى ما يقوله المفسرون من أنه تعالى إنما خلق العالم في ستة أيام ليعلم عباده الرفق في الأمور والصبر فيها ولأجل أن لا يحمل المكلف تأخر الثواب والعقاب على الإهمال والتعطيل . ومن العلماء من ذكر فيه وجهين آخرين :

(الوجه الأول) أن الشيء إذا أحدث دفعة واحدة ثم انقطع طريق الأحداث فلعلة يخطر

ييال بعضهم ان ذلك إنما وقع على سبيل الاتفاق ، أما إذا حدثت الأشياء على التعاقب والنواصل مع كونها مطابقة للمصلحة والحكمة ، كان ذلك أقوى في الدلالة على كونها واقعة باحداث محدث قديم حكيم ، وقادر عليم رحيم .

(الوجه الثاني) أنه قد ثبت بالدليل أنه تعالى يخلق العاقل أولاً ثم يخلق السموات والأرض بعده ، ثم ان ذلك العاقل إذا شاهد في كل ساعة وحين حدوث شيء آخر على التعاقب والتوالي ، كان ذلك أقوى لعلمه وبصيرته ، لأنه يتكرر على عقله ظهور هذا الدليل لحظة بعد لحظة ، فكان ذلك أقوى في إفادة اليقين .

(وأما السؤال الرابع) فجوابه أن ذكر السموات والأرض في هذه الآية يشتمل أيضاً على ذكر ما بينهما ، والدليل عليه أنه تعالى ذكر سائر المخلوقات في سائر الآيات فقال (الله الذي خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش ما لكم من دونه من ولي ولا شفيع) وقال (وتوكل على الحى الذى لا يموت وسبح بحمده وكفى به بذنوب عباده خبيراً الذى خلق السموات والأرض وما بينهما) وقال (ولقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام)

(وأما السؤال الخامس) فجوابه أن المراد أنه تعالى خلق السموات والأرض في مقدار ستة أيام وهو كقوله (لهم رزقهم فيها بكرة وعشيا) والمراد على مقدار البكرة والعشى في الدنيا لأنه لا ليل ثم ولا نهار .

(وأما السؤال السادس) فجوابه أن قوله (وما أمرنا إلا واحدة كلبح بالبصر) محمول على إيجاد كل واحد من الذوات وعلى إعدام كل واحد منها ، لأن إيجاد الذات الواحدة وإعدام الموجود الواحد لا يقبل التفاوت فلا يمكن تحصيله إلا دفعة واحدة ، وأما الإمهال والمدة فذلك لا يحصل إلا في المدة .

(وأما السؤال السابع) وهو تقدير هذه المدة بستة أيام ، فهو غير وارد لأنه تعالى لو أحدثه في مقدار آخر من الزمان لعاد ذلك السؤال ، وأيضاً قال بعضهم لعدد السبعة شرف عظيم ، وهو المذكور في تقرير أن ليلة القدر هي ليلة السابع والعشرين ، وإذا ثبت هذا قالوا : فالأيام الستة في تخليق العالم واليوم السابع في حصول كمال الملك والملكوت ، وبهذا الطريق حصل الكمال في الأيام السبعة انتهى .

(السؤال الرابعة) في هذه الآية بشارة عظيمة للعقلاء لأنه قال (إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض) والمعنى أن الذى يربكم ويصلح شأنكم ويوصل اليكم الخيرات ويدفع عنكم المكروهات

هرالذى بلغ كمال قدرته وعلته وحكمته ورحمته إلى حيث خاق هذه الأشياء العظيمة وأودع فيها أصناف المنافع وأنواع الخيرات ، ومن كان له مرب موصوف بهذه الحكمة والقدرة والرحمة ، فكيف يليق أن يرجع إلى غيره في طلب الخيرات أو يعول على غيره في تحصيل السعادات ؟ ثم في الآية دقيقة أخرى فانه لم يقل أتم عبيده بل قال هو ربكم ، ودقيقة أخرى وهى أنه تعالى لما نسب نفسه اليها سمي نفسه في هذه الحالة بالرب ، وهو مشعر بالتربية وكثرة الفضل والاحسان ، فكأنه يقول من كان له مرب مع كثرة هذه الرحمة والفضل ، فكيف يليق به أن يشتغل بعبادة غيره؟

أما قوله تعالى ﴿ثم استوى على العرش﴾ فاعلم أنه لا يمكن أن يكون المراد منه كونه مستقرا على العرش ويدل على فساده وجوه عقلية ، ووجوه عقلية . أما العقلية فأمر : أولها : أنه لو كان مستقرا على العرش لكان من الجانب الذى يلي العرش متناهيا والالزم كون العرش داخلا في ذاته وهو محال ، وكل ما كان متناهيا فإن العقل يقضى بأنه لا يمنع أن يصير أزيد منه أو أنقص منه بذرة والعلم بهذا الجواز ضرورى ، فلو كان البارئ تعالى متناهيا من بعض الجوانب لكانت ذاته قابلة للزيادة والنقصان ، وكل ما كان كذلك كان اختصاصه بذلك المقدر المعين لتخصيص مخصص وتقدير مقدر ، وكل ما كان كذلك فهو محدث ، ثبت أنه تعالى لو كان على العرش لكان من الجانب الذى يلي العرش متناهيا ، ولو كان كذلك لكان محدثا وهذا محال فكونه على العرش يجب أن يكون محالا . وثانيها : لو كان في مكان وجهة لكان إما أن يكون غير متناه من كل الجهات ، وإما أن يكون متناهيا في كل الجهات . وإما أن يكون متناهيا من بعض الجهات دون البعض والكل باطل فالقول بكونه في المكان والحيز باطل قطعاً .

﴿بيان فساد القسم الأول﴾ أنه يلزم أن تكون ذاته مخالطة لجميع الاجسام السفلية والعلوية ، وأن تكون مخالطة للقاذورات والنجاسات ، وتعالى الله عنه ، وأيضا فعلى هذا التقدير : تكون السموات حالة في ذاته . وتكون الأرض أيضا حالة في ذاته .

إذا ثبت هذا فنقول : الشئ الذى هو محل السموات ، إما أن يكون هو عين الشئ الذى هو محل الأرضين أو غيره . فان كان الأول لزم كون السموات والأرضين حالتين في محل واحد من غير امتياز بين محلهما أصلاً . وكل حالين حلا في محل واحد ، لم يكن أحدهما يمتاز عن الآخر ، فلزم أن يقال : السموات لا يمتاز عن الأرضين في الذات . وذلك باطل ، وإن كان الثانى : لزم أن تكون ذات الله تعالى مركبة من الأجزاء والأبعاض وهو محال . والثالث : وهو أن ذات الله تعالى إذا كانت حاصلة في جميع الاحياز والجهات . فاما أن يقال : الشئ الذى حصل فوق هو

عين الشيء الذي حصل تحت ، فحينئذ تكون الذات الواحدة قد حصلت دفعة واحدة في أحياء كثيرة ، وإن عقل ذلك فلم لا يعقل أيضا حصول الجسم الواحد في أحياء كثيرة دفعة واحدة ؟ وهو محال في بديهية العقل . وأما إن قيل : الشيء الذي حصل فوق غير الشيء الذي حصل تحت ، فحينئذ يلزم حصول التركيب والتبعيض في ذات الله تعالى وهو محال .

(وأما القسم الثاني) وهو أن يقال : أنه تعالى متناه من كل الجهات . فنقول : كل ما كان كذلك فهو قابل للزيادة والنقصان في بديهية العقل ، وكل ما كان كذلك كان اختصاصه بالمقدار المعين ، لأجل تخصيص مخصص ، وكل ما كان كذلك فهو محدث ، وأيضا فإن جاز أن يكون الشيء المحدود من كل الجوانب قديماً أزلياً فاعلا للعالم ، فلم لا يعقل أن يقال : خالق العالم هو الشمس . أو القمر ، أو كوكب آخر ، وذلك باطل باتفاق .

(وأما القسم الثالث) وهو أن يقال : أنه متناه من بعض الجوانب ، وغير متناه من سائر الجوانب ، فهذا أيضا باطل . من وجوه : أحدها : أن الجانب الذي صدق عليه كونه متناها غير ماصدق عليه كونه غير متناه ، وإلا لصدق التقيضان معا وهو محال . وإذا حصل التغير لزم كونه تعالى مركبا من الأجزاء والأبعاض ، وثانيتها : أن الجانب الذي صدق حكم العقل عليه بكونه متناها ، إما أن يكون مساويا للجانب الذي صدق حكم العقل عليه بكونه غير متناه ، وإما أن لا يكون كذلك ، والأول باطل ، لأن الأشياء المتساوية في تمام المساهية كل ماصح على واحد منها صح على الباقي ، وإذا كان كذلك : فالجانب الذي هو غير متناه يمكن أن يصير متناها ، والجانب الذي هو متناه يمكن أن يصير غير متناه ، ومتى كان الأمر كذلك كان النمو والذبول والزيادة والنقصان والتفرق والتمزق على ذاته ممكنا ، وكل ما كان كذلك فهو محدث ، وذلك على الإله القديم محال ، ثبت أنه تعالى لو كان حاصلًا في الحيز والجهة ، لكان إما أن يكون غير متناه من كل الجهات . وإما أن يكون متناها من كل الجهات ، أو كان متناها من بعض الجهات ، وغير متناه من سائر الجهات ، ثبت أن الأقسام الثلاثة باطلة ، فوجب أن نقول القول بكونه تعالى حاصلًا في الحيز والجهة محال .

(والبرهان الثالث) لو كان الباري تعالى حاصلًا في المكان والجهة ، لكان الأمر المسمى بالجهة إما أن يكون موجودا مشاراً إليه ، وإما أن لا يكون كذلك ، والقسمان باطلان ، فكان القول بكونه تعالى حاصلًا في الحيز والجهة باطلا .

أما بيان فساد القسم الأول : فلأنه لو كان المسمى بالحيز والجهة موجودا مشاراً إليه ، فحينئذ

يكون المسمى بالحيز والجهة بعداً وامتداداً ، والحاصل فيه أيضاً يجب أن يكون له في نفسه بعد وامتداد ، وإلا لامتنع حصوله فيه ، وحينئذ يلزم تداخل البعدين ، وذلك محال للدلائل الكثيرة ، المشهورة في هذا الباب ، وأيضاً فيلزم من كون البارئ تعالى قديماً أزلياً كون الحيز والجهة أزليين ، وحينئذ يلزم أن يكون قد حصل في الأزل موجود قائم بنفسه سوى الله تعالى ، وذلك باجماع أكثر العقلاء باطل .
وأما بيان فساد القسم الثاني : فهو من وجهين : أحدهما : أن العدم نفي محض ، وعدم صرف ، وما كان كذلك امتنع كونه ظرفاً لغيره وجهة لغيره . وثانيهما : أن كل ما كان حاصلًا في جهة لجهته متميزة في الحس عن جهة غيره ، فلو كانت تلك الجهة عدماً محضاً لزم كون العدم المحض مشاراً إليه بالحس ، وذلك باطل ، ثبت أنه تعالى لو كان حاصلًا في حيز وجهة لأفضى إلى أحد هذين القسمين الباطلين ، فوجب أن يكون القول به باطلاً .

فان قيل : فهذا أيضاً وارد عليكم في قولكم : الجسم حاصل في الحيز والجهة .
فنقول : نحن على هذا الطريق لاثبت للجسم حيزاً ولا جهة أصلاً البتة ، بحيث تكون ذات الجسم نافذة فيه وسارية فيه ، بل المكان عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى ، وهذا المعنى محال بالاتفاق في حق الله تعالى ، فسمت هذا السؤال .
(البرهان الرابع) لو امتنع وجود البارئ تعالى إلا بحيث يكون مختصاً بالحيز والجهة ، لكانت ذات البارئ مفتقرة في تحققها ووجودها إلى الغير ، وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته ينتج أنه لو امتنع وجود البارئ إلا في الجهة والحيز ، لزم كونه ممكناً لذاته ، ولما كان هذا محالاً كان القول بوجود حصوله في الحيز محالاً .

(بيان المقام الأول) هو أنه لما امتنع حصول ذات الله تعالى ، إلا إذا كان مختصاً بالحيز والجهة .
فنقول : لا شك أن الحيز والجهة أمر مغاير لذات الله تعالى ، حينئذ تكون ذات الله تعالى مفتقرة في تحققها إلى أمر يغايرها ، وكل ما افتقر تحققه إلى ما يغايره ، كان ممكناً لذاته . والدليل عليه : أن الواجب لذاته هو الذي لا يلزم من عدم غيره عدمه ، والمفتقر إلى الغير هو الذي يلزم من عدم غيره عدمه ، فلو كان الواجب لذاته مفتقراً إلى الغير لزم أن يصدق عليه النقيضان ، وهو محال . ثبت أنه تعالى لو وجب حصوله في الحيز لكان ممكناً لذاته ، لا واجباً لذاته ، وذلك محال .

(والوجه الثاني) في تقرير هذه الحجة : هو أن الممكن محتاج إلى الحيز والجهة . أما عديم يثبت الخلاء . فلا شك أن الحيز والجهة تنقرر مع عدم الممكن ، وأما عديم ينفي الخلاء . فلا ، لأنه وإن كان معتقداً أنه لا بد من متمكن يحصل في الجهة ، إلا أنه لا يقول بأنه لا بد لتلك الجهة من متمكن معين .

بل أى شىء كان فقد كفى فى كونه شاغلاً لذلك الحيز . اذا ثبت هذا فلو كان ذات الله تعالى مختصة
بجهة وحيز لكانت ذاته مفتقرة إلى ذلك الحيز ، وكان ذلك الحيز غنياً تحققة عن ذات الله تعالى .
وحيث يلزم أن يقال : الحيز واجب لذاته غنى عن غيره وأن يقال ذات الله تعالى مفتقرة فى ذاتها
واجبة بغيرها وذلك يقدر فى قولنا : الاله تعالى واجب الوجود لذاته .

فان قيل : الحيز والجهة ليس بأمر موجود حتى يقال ذات الله تعالى مفتقرة اليه ومحتاجة اليه ،
فنقول : هذا باطل قطعاً لأن بتقدير أن يقال إن ذات الله تعالى مختصة بجهة فوق فائماً نميز
بحسب الحس بين تلك الجهة وبين سائر الجهات وما حصل فيه الامتياز بحسب الحس كيف يعقل أن
يقال إنه عدم محض ونفى صرف ؟ ولو جاز ذلك لجاز مثله فى كل المحسوسات وذلك يوجب حصول
الشك فى وجود كل المحسوسات ، وذلك لا يقوله عاقل .

(البرهان الخامس) فى تقرير أنه تعالى يمتنع كونه مختصاً بالحيز والجهة . نقول : الحيز والجهة
لا معنى له إلا الفراغ المحض ، والخلاء الصرف ، وصریح العقل يشهد أن هذا المفهوم مفهوم واحد
لا اختلاف فيه البتة . وإذا كان الأمر كذلك كانت الاحياز بأسرها متساوية فى تمام الماهية .
وإذا ثبت هذا فنقول : لو كان الاله تعالى مختصاً بحيز ، لكان محدثاً . وهذا محال : فذاك محال .
وبيان الملازمة : أن الاحياز لما ثبت أنها بأسرها متساوية . فلو اختلف ذات الله تعالى بحيز معين
لكان اختصاصه به ، لأجل أن مختصاً خصه بذلك الحيز . وكل ما كان فعلاً لفاعل مختار . فهو
محدث . فوجب أن يكون اختصاص ذات الله بالحيز المعين محدثاً ، فإذا كانت ذاته متمتعة الخلو عن
الحصول فى الحيز ، وثبت أن الحصول فى الحيز محدث ، وبديهية العقل شاهدة بأن ما لا يتخلو عن
المحدث فهو محدث ، لزم القطع بأنه لو كان حاصلًا فى الحيز لكان محدثاً . ولما كان هذا محالاً كان
ذلك أيضاً محالاً .

فان قالوا : الاحياز مختلفة بحسب أن بعضها علو وبعضها سفلى ، فلم لا يجوز أن يقال ذات الله
تعالى مختصة بجهة علو ؟ فنقول : هذا باطل ، لأن كون بعض تلك الجهات علو ، وبعضها سفلى ،
أحوال لا تحصل ، إلا بالنسبة إلى وجود هذا العالم ، فلما كان هذا العالم محدثاً كان قبل حدوثه
لا علو ولا سفلى ولا يمين ولا يسار ، بل ليس إلا الخلاء المحض . وإذا كان الأمر كذلك ، فحيث
يعود الالتزام المذكور بتمامه ، وأيضاً لو جاز القول بأن ذات الله تعالى مختصة ببعض الاحياز
على سبيل الوجوب ؟ فلم لا يعقل أيضاً أن يقال : إن بعض الأجسام اختلفت ببعض الاحياز على
سبيل الوجوب ؟ وعلى هذا التقدير . فذلك اسم لا يكون قابلاً للحركة والسكون . فلا يجرى فيه

دليل حدوث الأجسام ، والقائل بهذا القول ، لا يمكنه إقامة الدلالة على حدوث كل الأجسام بطريق الحركة والسكون ، والكرامية وافقونا على أن تجوز هذا يوجب الكفر . والله أعلم .
 ﴿ البرهان السادس ﴾ لو كان البارئ تعالى حاصلًا في الحيز والجهة لكان مشاراً إليه بحسب الحس وكل ما كان كذلك ، فاما أن لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه وإما أن يقبل القسمة .
 فان قلنا : إنه تعالى يمكن أن يشار إليه بحسب الحس ، مع أنه لا يقبل القسمة المقدارية البتة ، كان ذلك نقطة لا تنقسم ، وجوهرًا فردًا لا ينقسم ، فكان ذلك في غاية الصغر والحقارة ، وهذا باطل باجماع جميع العقلاء ، وذلك لأن الذين ينكرون كونه تعالى في الجهة ينكرون كونه تعالى كذلك ، والذين يثبتون كونه تعالى في الجهة ينكرون كونه تعالى في الصغر والحقارة مثل الجزء الذي لا يتجزأ ، فثبت أن هذا باجماع العقلاء باطل . وأيضاً فلو جاز ذلك ، فلم لا يعقل أن يقال : إله العالم جزء من ألف جزء من رأس إبرة ، أو ذرة ملتصقة بذنب قملة ، أو نملة ؟ ومعلوم أن كل قول يفرض إلى مثل هذه الأشياء ، فان صريح العقل يوجب تنزيه الله تعالى عنه .

﴿ وأما القسم الثاني ﴾ وهو أنه يقبل القسمة ، فنقول : كل ما كان كذلك ، فذاته مركبة وكل مركب فهو ممكن لذاته ، وكل ممكن لذاته فهو مفتقر إلى الموجد والمؤثر ، وذلك على الإله الواجب لذاته محال .

﴿ البرهان السابع ﴾ أن نقول : كل ذات قائمة بنفسها مشاراً إليها بحسب الحس فهو منقسم وكل منقسم ممكن فكل ذات قائمة بنفسها مشار إليها بحسب الحس فهو ممكن . فما لا يكون ممكنًا لذاته بل كان واجباً لذاته امتنع كونه مشاراً إليه بحسب الحس .

﴿ أما المقدمة الأولى ﴾ فلأن كل ذات قائمة بالنفس مشار إليها بحسب الحس فلا بد وأن يكون جانب يمينه مغايراً لجانب يساره وكل ما هو كذلك فهو منقسم .

﴿ وأما المقدمة الثانية ﴾ وهي أن كل منقسم ممكن فانه يفترق إلى كل واحد من أجزائه وكل واحد من أجزائه غيره ، وكل منقسم فهو مفتقر إلى غيره ، وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن لذاته .

واعلم أن المقدمة الأولى من مقدمات هذا الدليل إنما تم بنفي الجوهر الفرد .

﴿ البرهان الثامن ﴾ لو ثبت كونه تعالى في حيز لكان إما أن يكون أعظم من العرش أو مساوياً له أو أصغر منه فان كان الأول كان منقسماً لأن القدر الذي منه يساوى العرش يكون مغايراً للقدر الذي يفضل على العرش وإن كان الثاني كان منقسماً لأن العرش منقسم والمساوى للنقسم منقسم وإن كان الثالث ، فحينئذ يلزم أن يكون العرش أعظم منه وذلك باطل باجماع الأمة . أما عندنا

فظاهر ، وأما عند الخصوم فلا يمتنع أن يكون غير الله تعالى أعظم من الله تعالى ، فثبت أن هذا المذهب باطل .

(البرهان التاسع) لو كان الإله تعالى حاصلًا في الحيز والجهة لكان إما أن يكون متناهيًا من كل الجوانب . وإما أن لا يكون كذلك والقسمان باطلان ، فالقول بكونه حاصلًا في الحيز والجهة باطل أيضا . أما بيان أنه لا يجوز أن يكون متناهيًا من كل الجهات ، فلأن على هذا التقدير يحصل فوقه أحياء خالية ، وهو تعالى قادر على خلق الجسم في ذلك الحيز الخالي ، وعلى هذا التقدير لو خلق هناك عالما آخر لحصل هو تعالى تحت العالم وذلك عند الخصم محال وأيضا فقد كان يمكن أن يخلق من الجوانب الستة لتلك الذات أجساما أخرى ، وعلى هذا التقدير فتحصل ذاته في وسط تلك الأجسام محصورة فيها ويحصل بينه وبين الأجسام الاجتماع تارة والافتراق أخرى ، وكل ذلك على الله تعالى محال .

(وأما القسم الثاني) وهو أن يكون غير متناه من بعض الجهات فهذا أيضا محال ، لأنه ثبت بالبرهان أنه يمتنع وجود بعد لانهاية له ، وأيضا فعلى هذا التقدير لا يمكن إقامة الدلالة على أن العالم متناه لأن كل دليل يذكر في تنامي الأبعاد ، فإن ذلك الدليل ينتقض بذات الله تعالى فإنه على مذهب الخصم بعد لانهاية له ، وهو وإن كان لا يرضى بهذا اللفظ إلا أنه يساعد على المعنى ، والمباحث العقلية مبنية على المعاني ، لا على المشاحة في الألفاظ .

(البرهان العاشر) لو كان الإله تعالى حاصلًا في الحيز والجهة لكان كونه تعالى هناك . إما أن يمنع من حصول جسم آخر هناك أو لا يمنع ، والقسمان باطلان فبطل القول بكونه حاصلًا في الحيز (أما فساد القسم الأول) فلأنه لما كان كونه هناك مانعا من حصول جسم آخر هناك . كان هو تعالى مساويا لسائر الأجسام في كونه حجما متحيزا ممتدا في الحيز والجهة مانعا من حصول غيره في الحيز الذي هو فيه ، وإذا ثبت حصول المساواة في ذلك المفهوم بينه وبين سائر الأجسام فاما أن يحصل بينه وبينها مخالفة من سائر الوجوه أو لا يحصل ، والأول باطل لوجهين : الأول : أنه إذا حصلت المشاركة بين ذاته تعالى وبين ذوات الأجسام من بعض الوجوه ، والمخالفة من سائر الوجوه كان ما به المشاركة مغاير لما به المخالفة ، وحينئذ تكون ذات البارئ تعالى مركبة من هذين الاعتبارين ، وقد دللتنا على أن كل مركب يمكن فواجب الوجود لذاته يمكن الوجود لذاته هذا خلف . والثاني : وهو أن ما به المشاركة وهو طبيعة البعد والامتداد . إما أن يكون محلا لما به المخالفة . وإما أن يكون محالا فيه . وإما أن يقال : إنه لا محل له ولا محالا فيه . أما الأول : وهو أن يكون محلا لما به

المخالفة ، فعلى هذا التقدير طبيعة البعد والامتداد هي الجوهر القائم بنفسه ، والأمور التي حصلت بها المخالفة أعراض وصفات ، وإذا كانت الذوات متساوية في تمام الماهية فكل ماصح على بعضها وجب أن يصح على البواقي ، فعلى هذا التقدير كل ماصح على جميع الاجسام ، وجب أن يصح على البارئ تعالى وبالعكس ، ويلزم منه صحة التفرق والتمزق والنمو والذبول والعفونة والفساد على ذات الله تعالى وكل ذلك محال .

(وأما القسم الثاني) وهو أن يقال : ما به المخالفة محل وذات ، وما به المشاركة حال وصفة فهذا محال ، لأن على هذا التقدير تكون طبيعة البعد والامتداد صفة قائمة بمحل ، وذلك المحل ان كان له أيضا اختصاص بجزء وجهة ، وجب اقتضاره إلى محل آخر لا إلى نهاية ، وان لم يكن كذلك فحينئذ يكون موجودا مجردا لا تعلق له بالحيز والجهة والاشارة الحسية البتة ، وطبيعة البعد والامتداد واجبة الاختصاص بالحيز والجهة والاشارة الحسية ، وحلول ما هذا شأنه في ذلك المحل يوجب الجمع بين التقيضين وهو محال .

(وأما القسم الثالث) وهو أن لا يكون أحدهما حالا في الآخر ولا محلا له . فنقول : فعلى هذا التقدير يكون كل واحد منهما متباينا عن الآخر ، وعلى هذا التقدير فتكون ذات الله تعالى مساوية لسائر الذوات الجسمية في تمام الماهية ، لأن ما به المخالفة بين ذاته وبين سائر الذوات ليست حالة في هذه الذوات ، ولا محلا لها بل أمور أجنبية عنها فتكون ذات الله تعالى مساوية لذوات الاجسام في تمام الماهية ، وحينئذ يعود الالتزام المذكور ، فثبت أن القول : بأن ذات الله تعالى مختصة بالحيز والجهة بحيث يمنع من حصول جسم آخر في ذلك الحيز يفضي إلى هذه الاقسام الثلاثة الباطلة فوجب كونه باطلا .

(وأما القسم الثاني) وهو أن يقال : إن ذات الله تعالى وان كانت مختصة بالحيز والجهة ، إلا أنه لا يمنع من حصول جسم آخر في ذلك الحيز والجهة ، فهذا أيضا محال لأنه يوجب كون ذاته مخالطة سارية في ذات ذلك الجسم الذي يحصل في ذلك الجنب والحيز وذلك بالاجماع محال ، ولأنه لو عقل ذلك فلم لا يعقل حصول الاجسام الكثيرة في الحيز الواحد ؟ فثبت أنه تعالى لو كان حاصلًا في حيز لكان . إما أن يمنع حصول جسم آخر في ذلك الحيز أو لا يمنع ، وثبت فساد القسمين ، فكان القول بحصوله تعالى في الحيز والجهة محالا باطلا .

(البرهان الحادى عشر) على أنه يمنع حصول ذات الله تعالى في الحيز والجهة هو أن تقول : لو كان مختصا بجزء وجهة لكان . إما أن يكون بحيث يمكنه أن يتحرك عن تلك الجهة أو لا يمكنه

ذلك ، والقسمان باطلان ، فبطل القول بكونه حاصلًا في الحيز .

(أما القسم الأول) وهو أنه يمكنه أن يتحرك فنقول : هذه الذات لا تخلو عن الحركة والسكون وهما محدثان ، لأن على هذا التقدير السكون جازئ عليه والحركة جائزة عليه ، ومتى كان كذلك لم يكن المؤثر في تلك الحركة ولا في ذلك السكون ذاته ، وإلا لامتنع طريان ضده والتقدير : هو تقدير أنه يمكنه أن يتحرك وأن يسكن ، وإذا كان كذلك كان المؤثر في حصول تلك الحركة ، وذلك السكون هو الفاعل المختار وكل ما كان فعلا لفاعل مختار فهو محدث ، فالحركة والسكون محدثان ومالا يخلو عن المحدث فهو محدث فيلزم أن تكون ذاته تعالى محدثة وهو محال .

(وأما القسم الثاني) وهو أنه يكون مختصا بحيز وجهة مع أنه لا يقدر أن يتحرك عنه فهذا أيضا محال لوجهين : الأول : أن على هذا التقدير يكون كالزمن المقعد العاجز ، وذلك نقص ، وهو على الله محال . والثاني : أنه لو لم يمتنع فرض موجود حاصل في حيز معين بحيث يكون حصوله فيه واجب التقرر بمتنع الزوال لم يبعد أيضا فرض أجسام أخرى مختصة باحياز معينة بحيث يمتنع خروجها عن تلك الاحياز ، وعلى هذا التقدير فلا يمكن إثبات حدوثها بدليل الحركة والسكون ، والكرامية يساعدون على أنه كفر . والثالث : أنه تعالى لما كان حاصلًا في الحيز والجهة كان مساويا للأجسام في كونه متحيزا شاغلا للاحياز ، ثم نقيم الدلالة المذكورة على أن المتحيزات لما كانت متساوية في صفة التحيز وجب كونها متساوية في تمام الماهية ، لأنه لو خالف بعضها بعضا لكان مابه المخالفة إما أن يكون حالا في المتحيز أو محلا له أو لاحالا ولا محلا ، والاقسام الثلاثة باطلة على ما سبق . وإذا كانت متساوية في تمام الماهية فكما أن الحركة صحيحة على هذه الأجسام وجب القول بصحتها على ذات الله تعالى وحينئذ يتم الدليل .

(الحجة الثانية عشرة) لو كان تعالى مختصا بحيز معين لكننا إذا فرضنا وصول انسان إلى طرف ذلك الشيء وحاول الدخول فيه . فاما أن يمكنه النفوذ والدخول فيه أو لا يمكنه ذلك ، فان كان الأول كان كالهواء اللطيف ، والماء اللطيف ، وحينئذ يكون قابلا للتفرق والتمزق وان كان الثاني كان صلبا كالحجر الصلب الذي لا يمكنه النفوذ فيه ، ثبت أنه تعالى لو كان مختصا بمكان وحيز وجهة لمكان إما أن يكون رقيقا سهل التفرق والتمزق كالماء والهواء ، وإما أن يكون صلبا جاسئا كالصخر الصلب ، وقد أجمع المسلمون على أن إثبات هاتين الصفتين في حق الإله تعالى كفر وإلحاد في صفة ، وأيضا فتقدير أن يكون مختصا بمكان وجهة ، لكان إما أن يكون نورانيا وظلمانيا ، وجمهور المشبهة بمتهمون أنه نور محض ، لا اعتقادهم أن النور شريف والظلمة خسيصة ، إلا أن

الاستقراء العام دل على أن الأشياء النورانية رقيقة لا تمنع الناقد من النفوذ فيها ، والدخول فيما بين أجزائها ، وعلى هذا التقدير فإن ذلك الذي ينفذ فيه يمتزج به ويفرق بين أجزائه ويكون ذلك الشيء جاريا مجرى الهواء الذي يتصل تارة ويفصل أخرى . ويجتمع تارة ويتمزق أخرى ، وذلك مما لا يليق بالمسلم أن يصف إله العالم به ، ولو جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال ان خالق العالم هو بعض هذه الرياح التي تهب ؟ أو يقال إنه بعض هذه الأنوار والأضواء التي تشرق على الجدران ؟ والذين يقولون إنه لا يقبل التفرق والتمزق ولا يتمكن الناقد من النفوذ فانه يرجع حاصل كلامهم إلى أنه حصل فوق العالم جبل صلب شديد وإله هذا العالم هو ذلك الجبل الصلب الواقف في الحيز العالى ، وأيضا فإن كان له طرف وحد ونهاية فهل حصل لذلك الشيء عمق وتحنن أو لم يحصل ؟ فإن كان الأول فحينئذ يكون ظاهره غير باطنه وباطنه غير ظاهره ، فكان مؤلفا مركبا من الظاهر والباطن مع أن باطنه غير ظاهره وظاهره غير باطنه ، وان كان الثانى فحينئذ يكون ذاته سطحا رقيقا فى غاية الرقة مثل قشرة الثوم بل أرق منه ألف ألف مرة ، والعاقل لا يرضى أن يجعل مثل هذا الشيء إله العالم ، فثبت أن كونه تعالى فى الحيز والجهة يفضى إلى فتح باب هذه الأقسام الباطلة الفاسدة .

(الحجة الثالثة عشرة) العالم كرة ، وإذا كان الأمر كذلك امتنع أن يكون إله العالم حاصلا فى جهة فوق .

(أما المقام الأول) فهو مستقصى فى علم الهيئة إلا أنا نقول أنا إذا اعتبرنا كسوفاً قريبا حصل فى أول الليل بالبلاد الغربية كان عين ذلك الكسوف حاصلا فى البلاد الشرقية فى أول النهار ، فعلينا أن أول الليل بالبلاد الغربية هو بعينه أول النهار بالبلاد الشرقية ، وذلك لا يمكن إلا إذا كانت الأرض مستديرة من المشرق إلى المغرب ، وأيضا إذا توجهنا إلى الجانب الشمالى فكلمنا كلنا توغلنا أكثر ، كان ارتفاع القطب الشمالى أكثر وبمقدار ما يرتفع القطب الشمالى ينخفض القطب الجنوبى وذلك يدل على أن الأرض مستديرة من الشمال إلى الجنوب ، وبمجموع هذين الاعتبارين يدل على أن الأرض كرة .

وإذا ثبت هذا فنقول : إذا فرضنا انسانين وقف أحدهما على نقطة المشرق والآخر على نقطة المغرب صار أحدهما مقابلا للآخر ، والذى هو فوق بالنسبة إلى أحدهما يكون تحت بالنسبة إلى الثانى . فلو فرضنا أن إله العالم حصل فى الحيز الذى فوق بالنسبة إلى أحدهما ، فذلك الحيز بعينه هو تحت بالنسبة إلى الثانى ، وبالعكس فثبت أنه تعالى لو حصل فى حيز معين لكان ذلك الحيز تحت

بالنسبة إلى أقوام معينين ، وكونه تعالى تحت أهل الدنيا محال بالاتفاق ، فوجب أن لا يكون حاصلها في حيز معين ، وأيضا فعلى هذا التقدير أنه كلما كان فوق بالنسبة إلى أقوام كان تحت بالنسبة إلى أقوام آخرين ، وكان يمينا بالنسبة إلى ثالث ، وشمالا بالنسبة إلى رابع ، وقدام الوجه بالنسبة إلى خامس ، وخلف الرأس بالنسبة إلى سادس ، فان كون الأرض كرة يوجب ذلك إلا أن حصول هذه الأحوال باجماع العقلاء محال في حق إله العالم إلا إذا قيل إنه محيط بالأرض من جميع الجوانب فيكون هذا فلكا يحيط بالأرض وحاصله يرجع إلى أن إله العالم هو بعض الأفلاك المحيطة بهذا العالم ، وذلك لا يقوله مسلم ، والله أعلم .

(الحجة الرابعة عشرة) لو كان إله العالم فوق العرش لكان إما أن يكون مماسا للعرش ، أو مباينا له يبعد متناه أو يبعد غير متناه ، والأقسام الثلاثة باطلة ، فالقول بكونه فوق العرش باطل أما بيان فساد القسم الأول : فهو أن بتقدير أن يصير مماسا للعرش كان الطرف الأسفل منه مماسا للعرش ، فهل يبقى فوق ذلك الطرف منه شيء غير مماس للعرش أولم يبقى ؟ فان كان الأول فالشيء الذي منه صار مماسا لطرف العرش غير ما هو منه غير مماس لطرف العرش ، فيلزم أن يكون ذات الله تعالى مركبا من الأجزاء والأبعاض فتكون ذاته في الحقيقة مركبة من سطوح متلاقية موضوعة بعضها فوق بعض ، وذلك هو القول بكونه جسما مركبا من الأجزاء والأبعاض وذلك محال ، وان كان الثاني فيثبت يكون ذات الله تعالى سطحا رقيقا لا ثخن له أصلا ، ثم يعود التقسيم فيه ، وهو أنه ان حصل له تمدد في اليمين والشمال والقدام والخلف كان مركبا من الأجزاء والأبعاض ، وان لم يكن له تمدد ولا ذهاب في الاحياز بحسب الجهات الستة كان ذرة من الذرات وجزءا لا يتجزأ مخلوطا بالهباآت ، وذلك لا يقوله عاقل ،

(وأما القسم الثاني) وهو أن يقال بينه وبين العالم بعد متناه ، فهذا أيضا محال ، لأن على هذا التقدير لا يمتنع أن يرتفع العالم من حيزه إلى الجهة التي فيها حصلت ذات الله تعالى إلى أن يصير العالم مماسا له ، وحيث يبعد المحال المذكور في القسم الأول .

(وأما القسم الثالث) وهو أن يقال أنه تعالى مابين للعالم بينونة غير متناهية ، فهذا أظهر فسادا من كل الأقسام لأنه تعالى لما كان مباينا للعالم كانت البينونة بينه تعالى وبين غيره محدودة بطرفين وهما ذات الله تعالى وذات العالم ، ومحصورا بين هذين الحاصرين ، والبعد المحصور بين الحاصرين والمحدود بين الحدين والطرفين يمتنع كونه بعدا غير متناه .

فان قيل : أليس أنه تعالى متقدم على العالم من الأزل إلى الأبد ، فتقدمه على العالم محصور بين

حاصرين ومحدود بين حدين وطرفين أحدهما: الأزل، والثاني: أول وجود العالم ولم يلزم من كون هذا التقدم محصورا بين حاصرين أن يكون لهذا التقدم أول وبداية، فكذا ههنا، وهذا هو الذي عول عليه محمد بن الهيثم في دفع هذا الاشكال عن هذا القسم.

والجواب: أن هذا محض المغالطة، لأنه ليس الأزل عبارة عن وقت معين وزمان معين حتى يقال إنه تعالى متقدم على العالم من ذلك الوقت إلى الوقت الذي هو أول العالم، فإن كل وقت معين يفرض من ذلك الوقت إلى الآخر يكون محدودا بين حدين ومحصورا بين حاصرين، وذلك لا يعقل فيه أن يكون غير متناه. بل الأزل عبارة عن نفي الأولية من غير أن يشار به إلى وقت معين البتة.

إذا عرفت هذا فنقول: إما أن نقول انه تعالى مختص بجهة معينة، وحاصل في حيز معين وإما أن لا نقول ذلك، فإن قلنا بالأول كان البعد الحاصل بين ذينك الطرفين محدودا بين ذينك الحدين والبعد المحصور بين الحاصرين لا يعقل كونه غير متناه، لأن كونه غير متناه عبارة عن عدم الحد والقطع والطرف، وكونه محصورا بين الحاصرين معناه إثبات الحد والقطع والطرف والجمع بينهما يوجب الجمع بين النقيضين، وهو محال. ونظيره ما ذكرناه أنا متى عينا قبل العالم وقتا معنا كان البعد بينه وبين الوقت الذي حصل فيه أول العالم بعدا متناهيا لاحتماله. وأما ان قلنا بالقسم الثاني: وهو أنه تعالى غير مختص بحيز معين وغير حاصل في جهة معينة، فهذا عبارة عن نفي كونه في الجهة. لأن كون الذات المعينة حاصلة لافي جهة معينة في نفسها قول محال، ونظير هذا قول من يقول الأزل ليس عبارة عن وقت معين بل إشارة إلى نفي الأولية والحدوث، فظهر ان هذا الذي قاله ابن الهيثم تخييل خال عن التحصيل.

(الحجة الخامسة عشرة) انه ثبت في العلوم العقلية أن المكان: إما السطح الباطن من الجسم الحاوي. وإما البعد المجرد والفضاء الممتد، وليس يعقل في المكان قسم ثالث.

إذا عرفت هذا فنقول: ان كان لمكان هو الأول. فنقول: ثبت أن أجسام العالم متناهية، فخارج العالم الجسماني لا خلاء ولا ملاء ولا مكان ولا جهة، فيمتنع أن يحصل الاله في مكان خارج العالم، وان كان المكان هو الثاني، فنقول طبيعة البعد طبيعة واحدة متشابهة في تمام الماهية، فلو حصل الاله في حيز لكان يمكن الحصول في سائر الاحياز، وحيثئذ يصح عليه الحركة والسكون وكل ما كان كذلك كان محدثا بالدلائل المشهورة المذكورة في علم الأصول، وهي مقبولة عند جمهور المتكلمين، فيلزم كون الاله محدثا، وهو محال. فثبت ان القول بأنه تعالى حاصل في الحيز والجهة

قول باطل على كل الاعتبارات .

(الحجة السادسة عشرة) وهي حجة استقرائية اعتبارية لطيفة جدا ، وهي أننا رأينا ان الشئ كلما كان حصول معنى الجسمية فيه أقوى وأثبت ، كانت القوة الفاعلية فيه أضعف وأنقص ، وكلما كان حصول معنى الجسمية فيه أقل وأضعف ، كان حصول القوة الفاعلية أقوى وأكمل ، وتقريره أن نقول وجدنا الأرض أكتف الأجسام وأقواها حجمية ، فلا جرم لم يحصل فيها إلا خاصة قبول الأثر فقط ، فأما أن يكون للأرض الخالصة تأثير في غيره فقليل جدا . وأما الماء فهو أقل كثافة وحجمية من الأرض ، فلا جرم حصلت فيه قوة مؤثرة ، فإن الماء الجارى بطبعه إذا اختلط بالأرض أثر فيها أنواعا من التأثيرات . وأما الهواء ، فإنه أقل حجمية وكثافة من الماء ، فلا جرم كان أقوى على التأثير من الماء ، فلذلك قال بعضهم ان الحياة لا تكمل إلا بالنفس ، وزعموا أنه لا معنى للروح إلا الهواء المستنشق . وأما النار ، فإنها أقل كثافة من الهواء ، فلا جرم كانت أقوى الاجسام العنصرية على التأثير بقوة الحرارة يحصل الطبخ والنضج ، وتكون المواليد الثلاثة أعنى المعادن والنبات والحيوان . وأما الافلاك ، فإنها أطف من الاجرام العنصرية ، فلا جرم كانت هي المستولية على مزاج الاجرام العنصرية بعضها البعض ، وتوليد الانواع والاصناف المختلفة من تلك التمزيجات ، فهذا الاستقرار المطرد يدل على أن الشئ كلما كان أكثر حجمية وجرمية وجسمية كان أقل قوة وتأثيرا وكلما كان أقوى قوة وتأثيرا كان أقل حجمية وجرمية وجسمية ، وإذا كان الأمر كذلك أفاد هذا الاستقرار ظنا قويا أنه حيث حصل كمال القوة والقدرة على الاحداث والابداع لم يحصل هناك البتة معنى الحجمية والجرمية والاختصاص بالحيز والجهة ، وهذا وان كان بحثا استقرائيا إلا أنه عند التأمل التام شديد المناسبة للقطع بكونه تعالى منزها عن الجسمية والموضع والحيز . وبالله التوفيق . فهذه جملة الوجوه العقلية في بيان كونه تعالى منزها عن الاختصاص بالحيز والجهة .

وأما الدلائل السمعية فكثيرة : أولها : قوله تعالى (قل هو الله أحد) فوصفه بكونه أحدا والاحد مبالغة في كونه واحدا . والذي يمتلي منه العرش ويفضل عن العرش يكون مركبا من أجزاء كثيرة جدا فوق أجزاء العرش ، وذلك يناق كونه أحدا ورأيت جماعة من الكرامية عند هذا الالتزام يقولون انه تعالى ذات واحدة ، ومع كونها واحدة حصلت في كل هذه الاحياز دفعة واحدة . قالوا : فلأجل أنه حصل دفعة واحدة في جميع الاحياز امتلا العرش منه . فقلت حاصل هذا الكلام يرجع إلى أنه يجوز حصول الذات الشاغلة للحيز والجهة في أحياز كثيرة دفعة واحدة

والعقلاء اتفقوا على أن العلم بفساد ذلك من أجل العلوم لضرورة، وأيضا فإن جوزتم ذلك فلم لا تجوزون أن يقال: إن جميع العالم من العرش إلى ماتحت الثرى جوهر واحد وموجود واحد إلا أن ذلك الجزء الذى لا يتجزأ حصل فى جملة هذه الاحياز، فيظن أنها أشياء كثيرة، ومعلوم ان من جوزه، فقد التزم منكرا من القول عظيما.

فان قالوا: إنما عرفنا ههنا حصول التغاير بين هذه الذوات لأن بعضها يقضى مع بقاء الباقي، وذلك يوجب التغاير، وأيضا فترى بعضها متحركا، وبعضها ساكنا والمتحرك غير الساكن، فوجب القول بالتغاير، وهذه المعانى غير حاصلة فى ذات الله، فظهر الفرق، فنقول: أما قولك باننا نشاهد ان هذا الجزء يبقى مع أنه يقضى ذلك الجزء الآخر، وذلك يوجب التغاير. فنقول: لانسلم أنه قضى شيء من الاجزاء بل نقول لم لا يجوز أن يقال ان جميع أجزاء العالم جزء واحد فقط؟ ثم انه حصل ههنا وهناك، وأيضا حصل موصوفا بالسواد والبياض وجميع الالوان والطعوم، فالذى يقضى إنما هو حصوله هناك، فأما أن يقال انه قضى فى نفسه، فهذا غير مسلم، وأما قوله نرى بعض الاجسام متحركا وبعضها ساكنا، وذلك يوجب التغاير، لأن الحركة والسكون لا يجتمعان. فنقول: إذا حكمتنا بأن الحركة والسكون لا يجتمعان لا اعتقادنا ان الجسم الواحد لا يحصل دفعة واحدة فى حيزين، فإذا رأينا ان الساكن بقى هنا، وان المتحرك ليس هنا قضينا ان المتحرك غير الساكن. وأما بتقدير أن يجوز كون الذات الواحدة حاصلة فى حيزين دفعة واحدة، لم يتمتع كون الذات الواحدة متحركة ساكنة معا، لأن أقصى ما فى الباب ان بسبب السكون بقى هنا، وبسبب الحركة حصل فى الحيز الآخر، إلا أننا جوزنا أن تحصل الذات الواحدة دفعة واحدة فى حيزين معاً لم يبعد أن تكون الذات الساكنة هي عين الذات المتحركة، فثبت أنه لو جاز أن يقال إنه تعالى فى ذاته واحد لا يقبل القسمة، ثم مع ذلك يتمنى العرش منه، لم يبعد أيضاً أن يقال: العرش فى نفسه جوهر فرد وجزء لا يتجزأ، ومع ذلك فقد حصل فى كل تلك الاحياز، وحصل منه كل العرش ومعلوم أن تمويهه يقضى إلى فتح باب الجهالات. وثانيتها: أنه تعالى قال (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) فلو كان إله العالم فى العرش، لكان حامل العرش حاملا للاله، فوجب أن يكون الاله محمولا حاملا، ومحفوظاً حافظاً، وذلك لا يقوله عاقل. وثالثها: أنه تعالى قال (وا لله الغنى) حكم بكونه غنياً على الاطلاق، وذلك يوجب كونه تعالى غنياً عن المكان والجهة. ورابعها: أن فرعون لما طلب حقيقة الاله تعالى من موسى عليه السلام ولم يزد موسى عليه السلام على ذكر صفة الخلاقية ثلاث مرات، فانه لما قال (وما رب العالمين) فى المرة الأولى قال (رب السموات والأرض وما بينهما

إن كنتم موقنين) وفي الثانية قال (ربكم ورب آبائكم الأولين) وفي المرة الثالثة (قال رب المشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون) وكل ذلك إشارة إلى الخلاقية، وأما فرعون لعنه الله فإنه قال (يا هامان ابن لي صرحا لعلي أبلغ الأسباب أسباب السموات فأطلع إلى إله موسى) فطلب الإله في السماء، فعلنا أن وصف الإله بالخلاقية، وعدم وصفه بالمسكان والجهة دين موسى، وسائر جميع الأنبياء، وجميع وصفه تعالى بكونه في السماء دين فرعون وإخوانه من الكفرة. وخامسها: أنه تعالى قال في هذه الآية (إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش) وكلمة «ثم» للتراخي وهذا يدل على أنه تعالى إنما استوى على العرش بعد تخلق السموات والأرض، فإن كان المراد من الاستواء الاستقرار، لزم أن يقال: إنه ما كان مستقراً على العرش، بل كان معوجاً مضطرباً، ثم استوى عليه بعد ذلك، وذلك يوجب وصفه بصفات سائر الأجسام من الاضطراب والحركة تارة، والسكون أخرى، وذلك لا يقوله عاقل. وسادسها: هو أنه تعالى حكى عن إبراهيم عليه السلام أنه إنما طعن في إلهية الكوكب والقمر والشمس بكونها آفلة غاربة فلو كان إله العالم جسماً، لكان أبدأ غارباً آفلاً. وكان منتقلاً من الاضطراب والاعوجاج إلى الاستواء والسكون والاستقرار، فكل ما جعله إبراهيم عليه السلام طعناً في إلهية الشمس والكوكب والقمر يكون حاصلًا في إله العالم، فكيف يمكن الاعتراف بالهية. وسابعها: أنه تعالى ذكر قبل قوله (ثم استوى على العرش) شيئاً وبعده شيئاً آخر. أما الذي ذكره قبل هذه الكلمة فهو قوله (إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض) وقد بينا أن خلق السموات والأرض يدل على وجود الصانع وقدرته وحكمته من وجوه كثيرة. وأما الذي ذكره بعد هذه الكلمة فأشياء: أولها قوله (يعشى الليل النهار يطلبه حثيثاً) وذلك أحد الدلائل الدالة على وجود الله. وعلى قدرته وحكمته. وثانيها: قوله (والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره) وهو أيضاً من الدلائل الدالة على الوجود والقدرة والعلم. وثالثها: قوله (ألا له الخلق والأمر) وهو أيضاً إشارة إلى كمال قدرته وحكمته.

إذا ثبت هذا فنقول: أول الآية إشارة إلى ذكر ما يدل على الوجود والقدرة والعلم، وآخرها يدل أيضاً على هذا المطلوب، وإذا كان الأمر كذلك فقوله (ثم استوى على العرش) ووجب أن يكون أيضاً دليلاً على كمال القدرة والعلم، لأنه لو لم يدل عليه بل كان المراد كونه مستقراً على العرش كان ذلك كلاماً أجنبياً عما قبله وعما بعده. فإن كونه تعالى مستقراً على العرش لا يمكن جعله دليلاً على كماله في القدرة والحكمة وليس أيضاً من صفات المدح والثناء. لأنه تعالى قادر على أن يجلس

جميع أعداد البق والبعوض على العرش وعلى ما فوق العرش ، فثبت أن كونه جالسا على العرش ليس من دلائل اثبات الصفات والذات ولا من صفات المدح والثناء ، فلو كان المراد من قوله (ثم استوى على العرش) كونه جالسا على العرش لكان ذلك كلاما أجنبيا عما قبله وعما بعده ، وهذا يوجب نهاية الركافة ، فثبت أن المراد منه ليس ذلك ، بل المراد منه كمال قدرته في تدابير الملك والملوك حتى تصير هذه الكلمة مناسبة لما قبلها ولما بعدها وهو المطلوب . وثانها : أن السماء عبارة عن كل ما ارتفع وسما وعلا ، والدليل عليه أنه تعالى سمي السحاب سماء حيث قال (وينزل من السماء ماء ليظركم به) وإذا كان الأمر كذلك ، فكل ماله ارتفاع وعلو وسمو كان سماء ، فلو كان إله العالم موجودا فوق العرش ، لكان ذات الاله تعالى سماء لساكني العرش . فثبت أنه تعالى لو كان فوق العرش لكان سماء والله تعالى حكم بكونه خالقا لكل السموات في آيات كثيرة منها هذه الآية وهو قوله (إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض) فلو كان فوق العرش سماء لسكان أهل العرش لكان خالقا لنفسه وذلك محال .

وإذا ثبت هذا فنقول : قوله (الذي خلق السموات والأرض) آية محكمة دالة على أن قوله (ثم استوى على العرش) من المتشابهات التي يجب تأويلها ، وهذه نكتة لطيفة ، ونظير هذا أنه تعالى قال في أول سورة الانعام (وهو الله في السموات) ثم قال بعده بقليل (قل لمن ما في السموات والأرض قل لله) فدلّت هذه الآية المتأخرة على أن كل ما في السموات ، فهو ملك لله فلو كان الله في السموات لزم كونه ملكا لنفسه ، وذلك محال فكذا ههنا ، فثبت بمجموع هذه الدلائل العقلية والنقلية أنه لا يمكن حمل قوله (ثم استوى على العرش) على الجلوس والاستقرار وشغل المكان والحيز ، وعند هذا حصل للعلماء الراسخين مذهبان : الأول : أن نقطع بكونه تعالى متعاليا عن المكان والجهة ولا نخوض في تأويل الآية على التفصيل بل نقوض عليها إلى الله ، وهو الذي قررناه في تفسير قوله (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به) وهذا المذهب هو الذي نختاره ونقول به ونعتمد عليه .

(والقول الثاني) أن نخوض في تأويله على التفصيل ، وفيه قولان ملخصان : الأول : ما ذكره القفال رحمه الله عليه فقال (العرش) في كلامهم هو السرير الذي يجلس عليه الملوك ، ثم جعل العرش كناية عن نفس الملك ، يقال : ثل عرشه أي انتقض ملكه وفسد . وإذا استقام له ملكه واطرد أمره وحكمه قالوا : استوى على عرشه . واستقر على سرير ملكه . هذا ما قاله القفال . وأقول : إن الذي قاله حق وصدق وصواب . ونظيره قولهم للرجل الطويل : فلان طويل النجاد . وللرجل الذي يكتر

الضيافة كثير الرماد، وللرجل الشيخ فلان اشتعل رأسه شيبا، وليس المراد في شيء من هذه الالفاظ اجزاؤها على ظواهرها، إنما المراد منها تعريف المقصود على سبيل الكناية فكذا ههنا يذكر الاستواء على العرش، والمراد نفاذ القدرة وجريان المشيئة، ثم قال القفال رحمه الله تعالى: والله تعالى لما دل على ذاته وعلى صفاته وكيفية تديره العالم على الوجه الذي ألفوه من ملوكهم ورؤسائهم استقر في قلوبهم عظمة الله وكمال جلاله، إلا أن كل ذلك مشروط بنى التشبيه، فإذا قال: إنه عالم فهموا منه أنه لا يخفى عليه تعالى شيء، ثم علموا بعقولهم أنه لم يحصل ذلك العلم بفكرة ولا روية ولا باستعمال حاسة، وإذا قال: قادر علموا منه أنه متمكن من ايجاد الكائنات، وتكوين الممكنات، ثم علموا بعقولهم أنه غنى في ذلك الایجاد، والتكوين عن الآلات والأدوات، وسبق المادة والمدة والفكرة والرؤية، وهكذا القول في كل صفاته، وإذا أخبر أن له بيتا يجب على عباده حجه فهموا منه أنه نصب لهم موضعا يقصدونه لمسألة ربهم وطلب حوائجهم كما يقصدون بيوت الملوك والرؤساء لهذا المطلوب، ثم علموا بعقولهم نفي التشبيه، وأنه لم يجعل ذلك البيت مسكنا لنفسه، ولم ينتفع به في دفع الحر والبرد بعينه عن نفسه، فإذا أمرهم بتحميده وتمجيده فهموا منه أنه أمرهم بنهاية تعظيمه، ثم علموا بعقولهم أنه لا يفرح بذلك التحميد والتعظيم ولا يعتم بتركه والاعراض عنه.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إنه تعالى أخبر أنه خلق السموات والأرض كما أراد وشاء من غير منازع ولا مدافع، ثم أخبر بعده أنه استوى على العرش، أي حصل له تدير المخلوقات على ماشاء وأراد، فكان قوله (ثم استوى على العرش) أي بعد أن خلقها استوى على عرش الملك والجلال. ثم قال القفال: والدليل على أن هذا هو المراد قوله في سورة يونس (إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يدبر الأمر) فقوله (يدبر الأمر) جرى مجرى التفسير لقوله (استوى على العرش) وقال في هذه الآية التي نحن في تفسيرها (ثم استوى على العرش يغشى الليل النهار يطلبه حثيثا والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ألا له الخلق والأمر) وهذا يدل على أن قوله (ثم استوى على العرش) إشارة إلى ما ذكرناه.

فان قيل: فإذا حملتم قوله (ثم استوى على العرش) على أن المراد: استوى على الملك، وجب أن يقال: الله لم يكن مستويا قبل خلق السموات والأرض.

فلنا: إنه تعالى إنما كان قبل خلق العوالم قادرا على تخليقها وتكوينها. وما كان مكونا ولا موجدا لها بأعيانها بالفعل، لأن إحياء زيد، وإماتة عمرو، وإطعام هذا وإرواء ذلك لا يحصل

إلا عند هذه الأحوال ، فإذا فسرنا العرش بالملك والملك بهذه الأحوال ، صح أن يقال : إنه تعالى إنما استوى على ملكه بعد خلق السموات والأرض بمعنى أنه إنما ظهر تصرفه في هذه الأشياء وتدييره لها بعد خلق السموات والأرض ، وهذا جواب حق صحيح في هذا الموضع .
 ﴿والوجه الثاني﴾ في الجواب أن يقال : استوى بمعنى . استولى ، وهذا الوجه قد أطلنا في شرحه في سورة طه فلا نعيده هنا .

﴿والوجه الثالث﴾ أن نفسر العرش بالملك ونفسر استوى بمعنى : علا واستعلى على الملك فيكون المعنى : أنه تعالى استعلى على الملك بمعنى أن قدرته نفذت في ترتيب الملك والملكوت ، واعلم أنه تعالى ذكر قوله (استوى على العرش) في سور سبع . إحداها : ههنا . وثانيها : في يونس . وثالثها : في الرعد . ورابعها : في طه . وخامسها : في الفرقان . وسادسها : في السجدة . وسابعها : في الحديد ، وقد ذكرنا في كل موضع فوائد كثيرة ، فمن ضم تلك الفوائد بعضها إلى بعض كثرت وبلغت مبلغا كثيرا وأقيا بازالة شبه التشبيه عن القلب والخطا .

أما قوله ﴿ يغشى الليل النهار يطلبه حثيثا ﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وابن عامر وعاصم في رواية حفص (يغشى) بتخفيف الغين وفي الرعد هكذا ، وقرأ حمزة والكسائي وعاصم برواية أبي بكر بالتشديد ، وفي الرعد هكذا . قال الواحدي رحمه الله : الاغشاء والتغشية الباس الشيء بالشيء ، وقد جاء التنزيل بالتشديد والتخفيف ، فمن التشديد قوله تعالى (فغشاها ما غشى) ومن اللغة الثانية قوله (فأغشيناهم فهم لا يبصرون) والمفعول الثاني محذوف على معنى فأغشيناهم العمى وقصد الرؤية .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (يغشى الليل النهار يطلبه حثيثا) يحتمل أن يكون المراد يلحق الليل بالنهار ، وأن يكون المراد النهار بالليل ، واللفظ يحتملها معا وليس فيه تغيير ، والدليل على الثاني قراءة حميد بن قيس (يغشى الليل النهار) بفتح الياء ونصب الليل ورفع النهار أي يدرك النهار الليل ويطلبه قال القفال رحمه الله : أنه سبحانه لما أخبر عباده باستوائه على العرش عن استمرار أصعب المخلوقات على وفق مشيئته ، أراهم ذلك عيانا فيما يشاهدونه منها ليضم العيان إلى الخبر ، وتزول الشبه عن كل الجهات ، فقال (يغشى الليل النهار) لأنه تعالى أخبر في هذا الكتاب الكريم بما في تعاقب الليل والنهار من المنافع العظيمة ، والفوائد الجليلة ، فان بتعاقبها يتم أمر الحياة ، وتكمل المنفعة والمصلحة .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (يطلبه حثيثا) قال الليث : الحث : الاجمال ، يقال : حثت فلانا فأحثت ،

فهو حثيث ومحثوث ، أي مجهد سريع .

واعلم أنه سبحانه وصف هذه الحركة بالسرعة والشدة ، وذلك هو الحق ، لأن تعاقب الليل والنهار إنما يحصل بحركة الفلك الأعظم ، وتلك الحركة أشد الحركات سرعة ، وأكملها شدة ، حتى أن الباحثين عن أحوال الموجودات . قالوا : الانسان اذا كان في العدو الشديد الكامل ، فالى أن يرفع رجله ويضعها يتحرك الفلك الأعظم ثلاثة آلاف ميل ، واذا كان الامر كذلك كانت تلك الحركة في غاية الشدة والسرعة ، فلهذا السبب قال تعالى (يطلبه حيثاً) ونظير هذه الآية قوله سبحانه (لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون) فشبّه ذلك السير وتلك الحركة بالسباحة في الماء ، والمقصود : التنبيه على سرعتها وسهولتها وكال إيصالها .

ثم قال تعالى ﴿ والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ﴾ وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ ابن عامر (والشمس والقمر والنجوم مسخرات) بالرفع على معنى الابتداء والباقون بالنصب على معنى وجعل الشمس والقمر ، قال الواحدي والنصب هو الوجه لقوله تعالى (واسجدوا لله الذي خلقهن) فكما صرح في هذه الآية أنه سخر الشمس والقمر كذلك يجب أن يحمل على أنه خلقها في قوله (إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض والشمس والقمر والنجوم) وهذا النصب على الحال أي خلق هذه الأشياء حال كونها موصوفة بهذه الصفات والآثار والأفعال وحجة ابن عامر قوله تعالى (وسخر لكم مافي السموات ومافي الأرض) ومن جملة مافي السماء الشمس والقمر فلما أخبر أنه تعالى سخرها حسن الاخبار عنها بأنها مسخرة كما أنك إذا قلت ضربت زيداً استقام أن تقول زيد مضروب .

﴿ المسألة الثانية ﴾ في هذه الآية لطائف : فالأولى : أن الشمس لها نوعان من الحركة .

﴿ أحد النوعين ﴾ حركتها بحسب ذاتها وهي إنما تتم في سنة كاملة وبسبب هذه الحركة تحصل السنة .

﴿ والنوع الثاني ﴾ حركتها بسبب حركة الفلك الأعظم وهذه الحركة تتم في اليوم بليلة .

إذا عرفت هذا فنقول : الليل والنهار لا يحصل بسبب حركة الشمس وإنما يحصل بسبب حركة السماء الأقصى التي يقال لها العرش فلهذا السبب لما ذكر العرش بقوله (ثم استوى على العرش) ربط به قوله (يغشى الليل النهار) تنبيها على أن سبب حصول الليل والنهار هو حركة الفلك الأقصى لا حركة الشمس والقمر وهذه دقيقة عجيبة . والثانية : انه تعالى لما شرح كيفية تخليق السموات . قال (فقضاهن سبع سموات في يومين وأوحى في كل سما أمرها) فدلّت تلك الآية على انه سبحانه خص كل ذلك بلطفة نورانية ربانية من عالم الأمر .

ثم قال بعده ﴿ألا له الخلق والأمر﴾ وهو إشارة إلى أن كل ماسوى الله تعالى أما من عالم الخلق أو من عالم الأمر، أما الذى هو من عالم الخلق، فالخلق عبارة عن التقدير، وكل ما كان جسماً أو جسمانياً كان مخصوصاً بمقدار معين، فكان من عالم الخلق، وكل ما كان بريئاً عن الحجمية والمقدار كان من عالم الأرواح ومن عالم الأمر، فدل على أنه سبحانه خص كل واحد من أجرام الافلاك والكواكب التى هى من عالم الخلق بملك من الملائكة، وهم من عالم الأمر والأحاديث الصحيحة مطابقة لذلك، وهى ماروى فى الاخبار أن الله ملائكة يحركون الشمس والقمر عند الطلوع وعند الغروب، وكذا القول فى سائر الكواكب، وأيضاً قوله سبحانه (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) إشارة إلى أن الملائكة الذين يقومون بحفظ العرش ثمانية. ثم إذا دقت النظر عدت أن عالم الخلق فى تسخير الله وعالم الأمر فى تدير الله واستيلاء الروحانيات على الجسمانيات بتقدير الله فلهذا المعنى قال (ألا له الخلق والأمر)

ثم قال بعده ﴿تبارك الله رب العالمين﴾ والبركة لها تفسيران: أحدهما: البقاء والثبات والثانى: كثرة الآثار الفاضلة والتأنيج الشريفة وكلا التفسيرين لا يليق إلا بالحق سبحانه، فإن حملته على الثبات والدوام، فالثابت والدائم هو الله تعالى لأنه الموجود الواجب لذاته العالم لذاته القائم بذاته الغنى فى ذاته وصفاته وأفعاله وأحكامه عن كل ماسواه، فهو سبحانه مقطوع الحاجات ومنهى الافتقارات وهو غنى عن كل ماسواه فى جميع الأمور وأيضاً إن فسرنا البركة بكثرة الآثار الفاضلة فالكل بهذا التفسير من الله تعالى، لأن الموجود إما واجب لذاته وإما ممكن لذاته والواجب لذاته ليس إلا هو، وكل ماسواه ممكن، وكل ممكن فلا يوجد إلا بإيجاد الواجب لذاته وكل الخيرات منه وكل الكالات فائضة من وجوده وإحسانه، فلاخير لإلامنه ولا إحسان إلا من فيضه، ولا رحمة إلا وهى حاصلة منه، فلبا كان الخلق والأمر ليس لإلامنه، لاجرم كان الثناء المذكور بقوله (تبارك الله رب العالمين) لا يليق إلا بكبريائه وكمال فضله ونهاية جوده ورحمته.

﴿المسألة الثالثة﴾ كون الشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره سبحانه يحتمل وجوها: أحدها: أنا قد دللنا فى هذا الكتاب العالى الدرجة أن الأجسام متماثلة ومتى كانت كذلك، كان اختصاص جسم الشمس بذلك النور المخصوص والضوء الباهر والتسخير الشديد والتأثير القاهر والتديرات العجيبة. فى العالم العلوى والسفلى، لا بد وأن يكون لأجل أن الفاعل الحكيم والمقدر العليم خص ذلك الجسم بهذه الصفات وهذه الأحوال، لجسم كل واحد من الكواكب والنيرات كالمسخر فى قبول تلك القوى والخواص، عن قدرة المدبر الحكيم، الرحيم العليم. وثانها: أن يقال

إن لكل واحد من أجرام الشمس والقمر والكواكب ، سيراً خاصاً بطيئاً من المغرب إلى المشرق وسيراً آخر سريعاً بسبب حركة الفلك الأعظم ، فالخلق سبحانه خص جرم الفلك الأعظم بقوة سارية في أجرام سائر الأفلاك باعتبارها صارت مستولية عليها ، قادرة على تحريكها على سبيل القهر من المشرق إلى المغرب فأجرام الأفلاك والكواكب صارت كالمسخرة لهذا القهر والفسر ولفظ الآية مشعر بذلك لأنه لما ذكر العرش بقوله (ثم استوى على العرش) رتب عليه حكيمين : أحدهما : قوله (يعشى الليل النهار) تنبيهاً على أن حدوث الليل والنهار إنما يحصل بحركة العرش . والثاني : قوله (والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره) تنبيهاً على أن الفلك الأعظم الذي هو العرش يحرك الأفلاك والكواكب على خلاف طبيعتها من المشرق إلى المغرب وأنه تعالى أودع في جرم العرش قوة قاهرة باعتبارها قوى على قهر جميع الأفلاك والكواكب وتحريكها على خلاف مقتضى طبيعتها ، فهذه أبحاث معقولة ولفظ القرآن مشعر بها والعلم عند الله . وثانيها : أن أجسام العالم على ثلاثة أقسام ، منها ما هي متحركة إلى الوسط وهي الثقال . ومنها ما هي متحركة عن الوسط ، وهي الخفاف ، ومنها ما هي متحركة عن الوسط ، وهي الأجرام الفلكية الكوكبية ، فانها مستديرة حول الوسط فكون الأفلاك والكواكب مستديرة حول مركز الأرض لاعتنه ولا إله ، لا يكون إلا بتسخير الله وتديره ، حيث خص كل واحد من هذه الأجسام بخاصة معينة وصفة معينة وقوة مخصوصة فلهذا السبب قال (والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره) ورابعها : أن الثوابت تتحرك في كل ستة وثلاثين ألف سنة دورة واحدة ، فهذه الحركة تكون في غاية البطء . ثم ههنا دقيقة أخرى وهي أن كل كوكب من الكواكب الثابتة ، كان أقرب إلى المنطقة كانت حركته أسرع ، وكل ما كان أقرب إلى القطب كانت حركته أبطأ ، فالكواكب التي تكون في غاية القرب من القطب . مثل كوكب الجدى وهو الذي تقول العوام إنه هو القطب ، يدور في دائرة في غاية الصغر ، وهو إنما يتم تلك الدائرة الصغيرة جداً في مدة ستة وثلاثين ألف سنة . فإذا تأملت علمت أن تلك الحركة بلغت في البطء إلى حيث لا توجد حركة في العالم تشاركها في البطء ، فذلك الكوكب اختص بأبطأ حركات هذا العالم وجرم الفلك الأعظم اختص بأسرع حركات العالم ، وفيما بين هاتين الدرجتين درجات لا نهاية لها في البطء والسرعة ، وكل واحد من الكواكب والدوائر والحوامل والمثلثات يختص بنوع من تلك الحركات ، وأيضا فلكل واحد من تلك الكواكب مدارات مخصوصة ، فأسرعها هو المنطقة وكل ما كان أقرب إليه فهو أسرع حركة مما هو أبعد منه ، ثم انه سبحانه رتب مجموع هذه الحركات على اختلاف درجاتها وتفاوت مراتبها سبباً لحصول المصالح في هذا العالم . كما قال في أول سورة

البقرة (ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات) أى سواهن على وفق مصالح هذا العالم ، وهو بكل شىء عليم ، أى هو عالم بجميع المعلومات . فيعلم أنه كيف ينبغي ترتيبها وتسويتها حتى تحصل مصالح هذا العالم ، فهذا أيضاً نوع عجيب فى تسخير الله تعالى هذه الأفلاك والكواكب ، فتكون داخلة تحت قوله (والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره) وربما جاء بعض الجهال والحمقى وقال إنك أكثر فى تفسير كتاب الله من علم الهيئة والنجوم ، وذلك على خلاف المعتاد فيقال لهذا المسكين إنك لو تأملت فى كتاب الله حق التأمل لعرفت فساد ما ذكرته ، وتقديره من وجوه :

الأول : أن الله تعالى ملأ كتابه من الاستدلال على العلم والقدرة والحكمة بأحوال السموات والأرض ، وتعاقب الليل والنهار ، وكيفية أحوال الضياء والظلام ، وأحوال الشمس والقمر والنجوم ، وذكر هذه الآهـور فى أكثر السور وكررها وأعادها مرة بعد أخرى ، فلم يكن البحث عنها ، والتأمل فى أحوالها جائزاً لمسا ملاً الله كتابه منها . والثانى : أنه تعالى قال (أولم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج) فهو تعالى حث على التأمل فى أنه كيف بناها ولا معنى لعلم الهيئة إلا التأمل فى أنه كيف بناها وكيف خلق كل واحد منها . والثالث : أنه تعالى قال (لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون) فبين أن عجائب الخلقه وبدائع الفطرة فى أجرام السموات أكثر وأعظم وأكل مما فى أبدان الناس ، ثم انه تعالى رغب فى التأمل فى أبدان الناس بقوله (وفى أنفسكم أفلا تبصرون) فسا كان أعلى شأنها وأعظم برهانها منها أولى بأن يجب التأمل فى أحوالها ومعرفة ما أودع الله فيها من العجائب والغرائب . والرابع : أنه تعالى مدح المتفكرين فى خلق السموات والأرض فقال (ويتفكرون فى خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا) ولو كان ذلك ممنوعاً منه لمافعل . والخامس : أن من صنف كتاباً شريفاً مشتملاً على دقائق العلوم العقلية والنقلية بحيث لا يساويه كتاب فى تلك الدقائق ، فالمعتقدون فى شرفه وفضيلته فريقان : منهم من يعتقد كونه كذلك على سبيل الجملة من غير أن يقف على ما فيه من الدقائق واللطائف على سبيل التفصيل والتعيين ، ومنهم من وقف على تلك الدقائق على سبيل التفصيل والتعيين ، واعتقاد الطائفة الأولى وان بلغ إلى أقصى الدرجات فى القوة والكمال إلا أن اعتقاد الطائفة الثانية يكون أكمل وأقوى وأوفى . وأيضا فكل من كان وقوفه على دقائق ذلك الكتاب ولطائفه أكثر كان اعتقاده فى عظمة ذلك المصنف وجلالته أكمل .

إذا ثبت هذا فنقول : من الناس من اعتقد أن جملة هذا العالم محدث وكل محدث فله محدث ،

فحصل له بهذا الطريق اثبات الصانع تعالى وصار من زمرة المستدلين ، ومنهم من ضم إلى تلك الدرجة البحث عن أحوال العالم العلوي والعالم السفلي على سبيل التفصيل فيظهر له في كل نوع من أنواع هذا العالم حكمة بالغة وأسرار عجيبة ، فيصير ذلك جاريا مجرى البراهين المتواترة والدلائل المتوالية على عقله ، فلا يزال ينتقل كل لحظة ولحظة من برهان إلى برهان آخر ، ومن دليل إلى دليل آخر ، فلكثرة الدلائل وتواليها أثر عظيم في تقوية اليقين وإزالة الشبهات . فإذا كان الأمر كذلك ظهر أنه تعالى إنما أنزل هذا الكتاب لهذه الفوائد والأسرار لا لتكثير النحو الغريب والاشتقاقات الخالية عن الفوائد والحكايات الفاسدة ، ونسأل الله العون والعصمة .

(المسألة الرابعة) الأمر المذكور في قوله (مسخرات بأمره) قد فسرناه بما سبق ذكره ، وأما المفسرون فلهم فيه وجوه : أحدها : المراد نفاذ إرادته لأن الغرض من هذه الآية تبيين عظمته وقدرته ، وليس المراد من هذا الأمر الكلام ، ونظيره في قوله تعالى (ثم قال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين) وقوله (إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) ومنهم من حمل هذا الأمر على الأمر الثاني الذي هو الكلام . وقال : إنه تعالى أمر هذه الأجرام بالسير الدائم والحركة المستمرة .

(المسألة الخامسة) أن الشمس والقمر من النجوم فذكرهما ثم عطف على ذكرهما ذكر النجوم والسبب في إفرادهما بالذكر أنه تعالى جعلهما سببا لعمارة هذا العالم ، والاستقصاء في تقريره لا يليق بهذا الموضع ، فالشمس سلطان النهار ، والقمر سلطان الليل ، والشمس تأثيرها في التسخين والقمر تأثيره في الترطيب ، وتولد المواليد الثلاثة أعنى المعادن والنبات والحيوان لا يتم ولا يكمل إلا بتأثير الحرارة في الرطوبة . ثم انه تعالى خص كل كوكب بخاصة عجيبة وتدير غريب لا يعرفه بتامه إلا الله تعالى ، وجعله معينا لهما في تلك التأثيرات والمباحث المستقصاة في علم الهيئة تدل على أن الشمس كالسلطان ، والقمر كالنائب ، وسائر الكواكب كالخدم ، فلهذا السبب بدأ الله سبحانه بذكر الشمس وثني بالقمر ثم أتبعه بذكر سائر النجوم .

أما قوله تعالى (ألا له الخلق والأمر) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) احتج أصحابنا بهذه الآية على أنه لا موجد ولا مؤثر إلا الله سبحانه والدليل عليه أن كل من أوجد شيئا وأثر في حدوث شيء . فقد قدر على تخصيص ذلك الفعل بذلك الوقت فكان مخالفا ، ثم الآية دلت على أنه لا خالق إلا الله لأنه قال (ألا له الخلق والأمر) وهذا يفيد الحصر بمعنى أنه لا خالق إلا الله ، وذلك يدل على أن كل أمر يصدر عن فلك أو ملك أو جنى أو إنسى ، مخالفا

ذلك الأمر في الحقيقة هو الله سبحانه لا غير . وإذا ثبت هذا الأصل تفرعت عليه مسائل : إحداها : انه لا إله إلا الله إذ لو حصل إلهان لكان الآله الثاني خالفا ومدبرا ، وذلك يناقض مدلول هذه الآية في تخصص الخلق بهذا الواحد . وثانيها : أنه لا تأثير للكبرياء في أحوال هذا العالم ، وإلا لحصل خالق سوى الله ، وذلك ضد مدلول هذه الآية . وثالثها : أن القول باثبات الطباع ، وإثبات العقول والنفوس على ما يقوله الفلاسفة وأصحاب الطلسمات باطل ، وإلا لحصل خالق غير الله . ورابعها : خالق أعمال العباد هو الله ، وإلا لحصل خالق غير الله . وخامسها : القول بأن العلم يوجب العالمية والقدرة توجب القادرية باطل . وإلا لحصل مؤثر غير الله ، ومقدر غير الله ، وخالق غير الله ، وانه باطل .

(المسألة الثانية) احتج أصحابنا بهذه الآية على أن كلام الله قديم . قالوا : انه تعالى ميز بين بين الخلق وبين الأمر ، ولو كان الأمر مخلوقا لما صح هذا التمييز . أجاب الجبائي : عنه بأنه لا يلزم من أفراد الأمر بالذکر عقيب الخلق أن لا يكون الأمر داخلا في الخلق فانه تعالى قال (تلك آيات الكتاب وقرآن مبین) وآيات الكتاب داخلة في القرآن وقال (إن الله يأمر بالعدل والاحسان) مع أن الاحسان داخل في العدل وقال (من كان عدوا لله وملائكته ورسوله وجبريل وميکال) وهما داخلان تحت الملائكة . وقال الكعبی : ان مدار هذه الحجة على أن المعطوف يجب أن يكون مغايرا للمعطوف عليه ، فان صح هذا الكلام بطل مذهبكم لانه تعالى قال (فآمنوا بالله ورسوله النبي الامي الذي يؤمن بالله وكلماته) فعطف الكلمات على الله فوجب أن تكون الكلمات غير الله وكل ما كان غير الله فهو محدث مخلوق ، فوجب كون كلمات الله محدثة مخلوقة . وقال القاضي : أطبق المفسرون على أنه ليس المراد بهذا الأمر كلام التنزيل ، بل المراد به نفاذ إرادة الله تعالى لأن الغرض بالآية تعظيم قدرته ، وقال آخرون : لا يبعد أن يقال : الأمر وان كان داخلا تحت الخلق إلا أن الأمر بخصوص كونه أمرا يدل على نوع آخر من الكمال والجلال فقوله (له الخلق والأمر) معناه : له الخلق والایجاد في المرتبة الأولى ، ثم بعد الایجاد والتكوين فله الأمر والتكليف في المرتبة الثانية ، ألا ترى انه لو قال له الخلق وله التكليف وله الثواب والعقاب ، كان ذلك حسنا مفيدا مع أن الثواب والعقاب داخلان تحت الخلق فكذا ههنا . وقال آخرون : معنى قوله (ألا له الخلق والأمر) هو أنه ان شاء خلق وان شاء لم يخلق فكذا قوله (والأمر) يجب أن يكون معناه : انه ان شاء أمر وان شاء لم يأمر ، وإذا كان حصول الأمر متعلقا بمشيئته لزم أن يكون ذلك الأمر مخلوقا كما أنه لما كان حصول المخلوق متعلقا بمشيئته كان مخلوقا ، أما لو كان أمر الله قديما لم يكن

ذلك الأمر بحسب مشيئته ، بل كان من لوازم ذاته . فحينئذ لا يصدق عليه أنه ان شاء أمر وان شاء لم يأمر ، وذلك ينفي ظاهر الآية .

والجواب : انه لو كان الأمر داخلاً تحت الخلق كان أفراد الأمر بالذكر تكررًا محضًا ، والأصل دمه . أقصى ما في الباب أنا تحملنا ذلك في صور لأجل الضرورة ، إلا أن الأصل عدم التكرير . والله اعلم .

(المسألة الثالثة) هذه الآية تدل على أنه ليس لأحد أن يارم غيره شيئاً إلا الله سبحانه .

وإذا ثبت هذا فنقول : فعل الطاعة لا يوجب اثواب ، وفعل المعصية لا يوجب العقاب ، وإيصال الألم لا يوجب العوض وبالجملة فلا يجب على الله لأحد من العبيد شيء البتة ، إذ لو كان فعل الطاعة يوجب الثواب لتوجه على الله من العبد مطالبة ملزمة والزام جازم ، وذلك يناقض قوله (ألا له الخلق والأمر)

(المسألة الرابعة) دلت هذه الآية على أن القبيح لا يجوز أن يقبح لوجه عائد اليه ، وأن الحسن لا يجوز أن يحسن لوجه عائد اليه لأن قوله (ألا له الخلق والأمر) يفيد انه تعالى له ان يأمر بما شاء كيف شاء ، ولو كان القبيح يقبح لوجه عائد اليه لما صح من الله أن يأمر إلا بما حصل منه ذلك الوجه ، ولا أن ينهى إلا عما فيه وجه القبح فلم يكن متمكناً من الأمر والنهي كما شاء وأراد مع أن الآية تقتضي هذا المعنى .

(المسألة الخامسة) دلت هذه الآية على أنه سبحانه قادر على خلق عوالم سوى هذا العالم كيف شاء وأراد وتقريره : انه قال (إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض والشمس والقمر والنجوم) والخلق إذا أطلق أريد به الجسم المقدر أو ما يظهر تقديره في الجسم المقدر ، ثم بين في آية أخرى انه أوحى في كل سماء أمرها وبين في هذه الآية انه تعالى خصص كل واحد من الشمس والقمر والنجوم بأمره ، وذلك يدل على أن ما حدث بتأثير قدرة الله تعالى فتميز الأمر والخلق ، ثم قال بعد هذا التفصيل والبيان (ألا له الخلق والأمر) يعنى له القدرة على الخلق وعلى الأمر على الإطلاق ، فوجب أن يكون قادراً على إيجاد هذه الأشياء وعلى تكوينها كيف شاء وأراد ، فلو أراد خلق ألف عالم بما فيه من العرش والكرسى والشمس والقمر والنجوم في أقل من لحظة ولحظة لقدرة عليه لأن هذه الماهيات ممكنة والحق قادر على كل الممكنات ولهذا قال المعري في قصيدة طويلة له :

بأيها الناس كم لله من فلك تجرى النجوم به والشمس والقمر

ثم قال في أثناء هذه القصيدة :

هنا على الله ماضينا وغابنا فما لنا في نواحي غيره خطر

(المسألة السادسة) قال قوم (الخلق) صفة من صفات الله وهو غير المخلوق ، واحتجوا عليه بالآية والمعقول . أما الآية فقوله تعالى (ألا له الخلق والأمر) قالوا : وعند أهل السنة (الأمر) لله لا بمعنى كونه مخلوقا له ، بل بمعنى كونه صفة له ، وهذا يدل على أن الخلق صفة قائمة بذات الله تعالى . وأما المعقول فهو أنا إذا قلنا : لم يحدث هذا الشيء ولم وجد بعد ان لم يكن ؟ فنقول : في جوابه لأنه تعالى خلقه وأوجده فحينئذ يكون هذا التعليل صحيحا ، فلو كان كونه تعالى خالقا له نفس حصول ذلك المخلوق لكان قوله انه إنما حدث لأنه تعالى خلقه وأوجده جاريا مجرى قولنا : انه إنما حدث لنفسه ولذاته لا لشيء آخر ، وذلك محال باطل ، لأن صدق هذا المعنى ينفي كونه مخلوقا من قبل الله تعالى . فثبت أن كونه تعالى خالقا للمخلوق مغاير لذات ذلك المخلوق ، وذلك يدل على أن الخلق غير المخلوق وجوابه : لو كان الخلق غير المخلوق لكان ان كان قديما لزم من قدمه قدم المخلوق ، وان كان حادثا افتقر إلى خلق آخر ولزم التسلسل وهو محال .

(المسألة السابعة) ظاهر الآية يقتضى أنه كما لا خلق إلا الله ، فكذلك لا أمر إلا الله ، وهذا يتأكد بقوله تعالى (إن الحكم إلا لله) وقوله (فالحكم لله العلي الكبير) وقوله (الله الأمر من قبل ومن بعد) إلا أنه مشكل بالآية والخبر . أما الآية فقوله تعالى (فليحذر الذين يخالفون عن أمره) وأما الخبر فقوله عليه السلام «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»

والجواب : أن أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم يدل على أن أمر الله قد حصل ، فيكون الموجب في الحقيقة هو أمر الله لا أمر غيره . والله أعلم .

(المسألة الثامنة) قوله (ألا له الخلق والأمر) يدل على أن الله أمراً ونهياً على عباده . وأن له تكليفاً على عباده ، والخلاف مع نفاة التكليف . واحتجوا عليه بوجوه : أولها : أن المكلف به إن كان معلوم الوقوع كان واجب الوقوع . فكان الأمر به أمراً بتحصيل الحاصل وأنه محال . وإن كان معلوم اللاوقوع كان ممتنع الوقوع ، فكان الأمر به أمراً بما يمتنع وقوعه وهو محال ، وثانيها : أنه تعالى إن خلق الداعي إلى فعله ، كان واجب الوقوع ، فلا فائدة في الأمر . وإن لم يخلق الداعي إليه كان ممتنع الوقوع ، فلا فائدة في الأمر به . وثالثها : أن أمر الكافر والفاسق لا يفيد إلا الضرر المحض ، لأنه لما علم الله أنه لا يؤمن ولا يطيع ، امتنع أن يصدر عنه الايمان والطاعة ، إلا اذا

صار علم الله جهلاً ، والعبد لا قدرة له على تجهيل الله ، وإذا تعذر اللازم تعذر الملزوم . فوجب أن يقال : لا قدرة للكافر والفاسق على الإيمان والطاعة أصلاً ، وإذا كان كذلك لم يحصل من الأمر به إلا مجرد استحقاق العقاب ، فيكون هذا الأمر والتكليف إضراراً محضاً من غير فائدة البتة ، وهو لا يليق بالرحيم الحكيم ، ورابعها : أن الأمر والتكليف إن لم يكن لفائدة فهو عبث ، وإن كان لفائدة عائدة إلى المعبود فهو محتاج وليس باله ، وإن كان لفائدة عائدة إلى العابد . فجميع الفوائد منحصرة في تحصيل النفع ، ودفع الضرر ، والله تعالى قادر على تحصيلها بالتمام والكمال من غير واسطة التكليف ، فكان توسط التكليف إضراراً محضاً من غير فائدة ، وأنه لا يجوز .

واعلم أنه تعالى بين في هذه الآية أنه يحسن منه أن يأمر عباده ، وأن يكلفهم بما شاء . واحتج عليه بقوله (ألا له الخلق والأمر) يعني لما كان الخلق منه ثبت أنه هو الخالق لكل العبيد ، وإذا كان خالقاً لهم كان مالكا لهم ، وإذا كان مالكا لهم حسن منه أن يأمرهم وينهاهم ، لأن ذلك تصرف من المالك في ملك نفسه ، وذلك مستحسن ، فقوله سبحانه (ألا له الخلق والأمر) يجري مجرى الدليل القاطع على أنه يحسن من الله تعالى أن يأمر عباده بما شاء كيف شاء .

(المسألة التاسعة) دلت الآية على أنه يحسن من الله تعالى أن يأمر عباده بما شاء بمجرد كونه خالقاً لهم لا كما يقوله المعتزلة من كون ذلك الفعل صلاحاً ، ولا كما يقولونه أيضاً من حيث العوض والثواب ، لأنه تعالى ذكر أن الخلق له أولاً ، ثم ذكر الأمر بعده ، وذلك يدل على أن حسن الأمر معلل بكونه خالقاً لهم موجداً لهم ، وإذا كانت العلة في حسن الأمر والتكليف ، هذا القدر سقط اعتبار الحسن ، والقبح ، والثواب ، والعقاب في اعتبار حسن الأمر والتكليف .

(المسألة العاشرة) دلت هذه الآية على أنه تعالى متكلم أمرناه مخبر مستخبر ، وكان من حق هذه المسألة تقدمها على سائر المسائل ، إلا أنها إنما خطرت بالبال في هذا الوقت . والدليل عليه قوله تعالى (ألا له الخلق والأمر) فدل ذلك على أن له الأمر ، وإذا ثبت هذا وجب أن يكون له النهي ، والخبر ، والاستخبر ، ضرورة أنه لا قائل بالفرق .

(المسألة الحادية عشرة) أنه تعالى بين كونه تعالى خالقاً للسموات ، والأرض ، والشمس ، والقمر ، والنجوم .

ثم قال (ألا له الخلق والأمر) أي لا خالق إلا هو .

ولقائل أن يقول : لا يلزم من كونه تعالى خالقاً لهذه الأشياء أن يقال : لا خالق على الإطلاق إلا هو ، فلم ترتب على إثبات كونه خالقاً لتلك الأشياء إثبات أنه لا خالق إلا هو على الإطلاق ؟

ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴿٥٥﴾ وَلَا تَفْسُدُوا
فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ
الْمُحْسِنِينَ ﴿٥٦﴾

فنقول: الحق أنه متى ثبت كونه تعالى خالقاً لبعض الأشياء، وجب كونه خالقاً لكل الممكنات،
وتقريره: أن افتقار المخلوق إلى الخالق لا مكانه، والامكان واحد في كل الممكنات، وهذا الامكان
إما أن يكون علة للحاجة إلى مؤثر متعين، أو إلى مؤثر غير متعين. والثاني باطل، لأن كل ما كان
موجوداً في الخارج، فهو متعين في نفسه، فيلزم منه أن مالا يكون متعيناً في نفسه لم يكن موجوداً
في الخارج. وما لا وجود له في الخارج امتنع أن يكون علة لوجود غيره في الخارج، فثبت أن
الامكان علة للحاجة إلى موجد معين، فوجب أن يكون جميع الممكنات محتاجاً إلى ذلك المعين.
فثبت أن الذي يكون مؤثراً في وجود شيء واحد، هو المؤثر في وجود كل الممكنات.

أما قوله تعالى ﴿تبارك الله رب العالمين﴾ فاعلم أنه سبحانه لما بين كونه خالقاً للسموات،
والأرض، والعرش، والليل، والنهار، والشمس، والقمر، والنجوم وبين كون الكل مسخراً في
قدرته وقهره ومشيئته، وبين أن له الحكم والأمر والنهي والتكليف، بين أنه يستحق الثناء والتقدير
والتزويه، فقال (تبارك الله رب العالمين) وقد تقدم تفسير (تبارك) فلا نعيده.

واعلم أنه تعالى بدأ في أول الآية: رب السموات والأرضين، وسائر الأشياء المذكورة، ثم
ختم الآية بقوله (تبارك الله رب العالمين) والعالم كل موجود سوى الله تعالى، فبين كونه رباً وإلهاً
وموجوداً ومحدثاً لكل ماسواه، ومع كونه كذلك فهو رب ومرتب ومحسن ومتفضل، وهذا
آخر الكلام في شرح هذه الآية.

قوله تعالى ﴿ادعوا ربكم تضرعاً وخفية إنه لا يحب المعتدين ولا تفسدوا في الأرض بعد
إصلاحها وادعوه خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر الدلائل الدالة على كمال القدرة والحكمة والرحمة، وعند هذا تم التكليف
المتوجه إلى تحصيل المعارف النفسانية، والعلوم الحقيقية، أتبعه بذكر الأعمال اللاتفة بتلك المعارف
وهو الاشتغال بالدعاء والتضرع. فإن الدعاء من العبادة، فقال (ادعوا ربكم تضرعاً وخفية)
وفي الآية مسائل:

(المسألة الأولى) قوله (ادعوا ربكم) فيه قولان : قال بعضهم (اعبدوا) وقال آخرون : هو الدعاء ، ومن قال بالاول عقل من الدعاء أنه طلب الخير من الله تعالى ، وهذه صفة العبادة ، لأنه يفعل تقربا ، وطلباً للجائزة لأنه تعالى عطف عليه قوله (وادعوه خوفا وطمعاً) والمعطوف ينبغي أن يكون مغايراً للمعطوف عليه . والقول الثاني هو الاظهر ، لأن الدعاء مغاير للعبادة في المعنى .

إذا عرفت هذا فنقول : اختلف الناس في الدعاء ، فمنهم من أنكره . واحتج على صحة قوله بأشياء : الأول : ان المطلوب بالدعاء ان كان معلوم الوقوع كان واجب الوقوع لامتناع وقوع التغيير في علم الله تعالى ، وما كان واجب الوقوع لم يكن في طلبه فائدة ، وان كان معلوم الالاقوع كان ممنوع الوقوع فلا فائدة أيضا في طلبه . الثاني : أنه تعالى ان كان قد أراد في الأزل إحداث ذلك المطلوب ، فهو حاصل سواء حصل هذا الدعاء أو لم يحصل ، وان كان قد أراد في الأزل ان لا يعطيه فهو ممنوع الوقوع فلا فائدة في الطلب ، وإن قلنا انه ما أراد في الأزل إحداث ذلك الشيء لوجوده ولا عدمه ، ثم انه عند ذلك الدعاء : صار مريدا له لزم وقوع التغير في ذات الله وفي صفاته ، وهو محال . لأن على هذا التقدير : يصير إقدام العبد على الدعاء علة لحدوث صفة في ذات الله تعالى ، فيكون العبد متصرفا في صفة الله بالتبديل والتغيير ، وهو محال . والثالث : ان المطلوب بالدعاء ان اقتضت الحكمة والمصلحة اعطاه ، فهو تعالى يعطيه من غير هذا الدعاء لأنه منزه عن أن يكون بخيلا وان اقتضت الحكمة منعه ، فهو لا يعطيه سواء أقدم العبد على الدعاء أو لم يقدم عليه . والرابع : ان الدعاء غير الأمر ، ولا تفاوت بين البابين إلا كون الداعي أقل رتبة ، وكون الأمر أعلى رتبة وإقدام العبد على أمر الله سوء أدب ، وانه لا يجوز . الخامس : الدعاء يشبه ما إذا أقدم العبد على ارشاد ربه وإلهه إلى فعل الاصلاح والأصوب ، وذلك سوء أدب أو انه ينبه الاله على شيء ما كان متبها له ، وذلك كفر وأنه تعالى قصر في الاحسان والفضل فانت بهذا تحمله على الاتدام على الاحسان والفضل ، وذلك جهل . السادس : ان الاقدام على الدعاء يدل على كونه غير راض بالقضاء إذ لو رضى بما قضاه الله عليه لترك تصرف نفسه ، ولما طلب من الله شيئا على التعيين وترك الرضا بالقضاء أمر من المنكرات . السابع : كثيرا ما يظن العبد بشيء كونه نافعا وخيرا . ثم انه عند دخوله في الوجود يصير سببا للآفات الكثيرة والمفاسد العظيمة ، وإذا كان كذلك كان طلب الشيء المعين من الله غير جائز ، بل الأولى طلب ما هو المصلحة والخير ، وذلك حاصل من الله تعالى سواء طلبه العبد بالدعاء أو لم يطلبه . فلم يبق في الدعاء فائدة . الثامن : ان الدعاء عبارة عن

توجه القلب إلى طلب شيء من الله تعالى ، وتوجه القلب إلى طلب ذلك الشيء المعين يمنع القلب من الاستغراق في معرفة الله تعالى ، وفي محبته ، وفي عبوديته ، وهذه مقامات عالية شريفة ، وما يمنع من حصول المقامات العالية الشريفة كان مذموما . التاسع : روى أنه عليه الصلاة والسلام . قال حاكيا عن الله سبحانه « من شغله ذكرى عن مسألتى أعطيته أفضل ما أعطى السائلين » وذلك يدل على ان الأولى ترك الدعاء . العاشر : ان علم الحق محيط بحاجة العبد ، والعبد إذا علم ان مولاه عالم باحتياجه ، فسكت ولم يذكر تلك الحاجة كان ذلك أدخل في الأدب ، وفي تعظيم المولى مما إذا أخذ يشرح كيفية تلك الحالة ، ويطلب ما يدفع تلك الحاجة ، وإذا كان الحال على هذا الوجه في الشاهد ، وجب اعتبار مثله في حق الله سبحانه ، ولذلك يقال ان الخليل عليه السلام لما وضع في المنجنيق ليرمى إلى النار . قال جبريل عليه السلام ادع ربك . فقال الخليل عليه السلام حسبي من سؤالي عليه بحالي ، فهذه الوجوه هي المذكورة في هذا الباب .

واعلم ان الدعاء نوع من أنواع العبادة والأسئلة المذكورة وارادة في جميع أنواع العبادات ، فانه يقال ان كان هذا الانسان سعيدا في علم الله فلا حاجة إلى الطاعات والعبادات ، وان كان شقيا في علمه فلا فائدة في تلك العبادات ، وأيضا يقال وجب أن لا يقدم الانسان على أكل الخبز وشرب الماء لأنه ان كان هذا الانسان شعبان في علم الله تعالى فلا حاجة إلى أكل الخبز ، وان كان جائعا فلا فائدة في أكل الخبز ، وكما ان هذا الكلام باطل ههنا ، فكذا فيما ذكره ، بل نقول الدعاء يفيد معرفة ذلة العبودية ويفيد معرفة عزة الربوبية ، وهذا هو المقصود الاشراف الأعلى من جميع العبادات وبيانه ان الداعي لا يقدم على الدعاء إلا إذا عرف من نفسه كونه محتاجا إلى ذلك المطلوب وكونه عاجزا عن تحصيله وعرف من ربه وإلهه انه يسمع دعاه ، ويعلم حاجته وهو قادر على دفع تلك الحاجة وهو رحيم تقتضى رحمته إزالة تلك الحاجة ، وإذا كان كذلك فهو لا يقدم على الدعاء إلا إذا عرف كونه موصوفا بالحاجة وبالعجز وعرف كون الاله سبحانه موصوفا بكمال العلم والقدرة والرحمة ، فلا مقصود من جميع التكاليف إلا معرفة ذل العبودية وعز الربوبية ، فاذا كان الدعاء مستجمعا لهذين المقامين لا جرم كان الدعاء أعظم أنواع العبادات . وقوله تعالى (ادعوا ربكم تضرعا وخفية) إشارة إلى المعنى الذي ذكرناه لأن التضرع لا يحصل إلا من الناقص في حضرة الكامل فما لم يعتقد العبد نقصان نفسه وكمال مولاه في العلم والقدرة والرحمة لم يقدم على التضرع ، فثبت ان المقصود من الدعاء ما ذكرناه . فثبت ان لفظ القرآن دليل عليه والذي يقوى ما ذكرناه ماروى أنه عليه السلام قال «مامن شيء أكرم على الله من الدعاء والدعاء هو العبادة» ثم قرأ (إن

الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين) وتمام الكلام في حقائق الدعاء المذكور في سورة البقرة في تفسير قوله (وإذا سألك عبادي عني فإني قريب) والله أعلم .
(المسألة الثانية) في تقرير شرائط الدعاء .

اعلم أن المقصود من الدعاء أن يصير العبد مشاهدا لحاجة نفسه ولعجز نفسه ومشاهدا لكون مولاه موصوفا بكمال العلم والقدرة والرحمة . فكل هذه المعاني دخلت تحت قوله (ادعوا ربكم تضرعا) ثم إذا حصلت هذه الأحوال على سبيل الخلوص ، فلا بد من صونها عن الرياء المبطل لحقيقة الاخلاص ، وهو المراد من قوله تعالى (وخفية) والمقصود من ذكر التضرع تحقيق الحالة الاصلية المطلوبة من الدعاء والمقصود من ذكر الاخفاء صون ذلك الاخلاص عن شوائب الرياء ، وإذا عرفت هذا المعنى ظهر لك ان قوله سبحانه (تضرعا وخفية) مشتمل على كل ما يراد تحقيقه وتحصيله في شرائط الدعاء ، وانه لا يزيد عليه البتة بوجه من الوجوه ، وأما تفصيل الكلام في تلك الشرائط ، فقد بالغ في شرحها الشيخ سليمان الخليمي رحمه الله عليه في كتاب المنهاج فليطاب من هناك .

(المسألة الثالثة) «التضرع» التذلل والتخضع ، وهو إظهار ذل النفس من قولهم : ضرع فلان لفلان ، وتضرع له إذا أظهر الذل له في معرض السؤال «والخفية» ضد العلانية . يقال : أخفيت الشيء إذا سترته ، ويقال (خفية) أيضا بالكسر ، وقرأ عاصم وحده في رواية أبي بكر عنه (خفية) بكسر الخاء ههنا وفي الأنعام ، والباقون بالضم ، وهما لغتان :

واعلم أن الاخفاء معتبر في الدعاء ، وبدل عليه وجوه : الاول : هذه الآية فانها تدل على أنه تعالى أمر بالدعاء مقرونا بالاخفاء ، وظاهر الأمر الوجوب ، فان لم يحصل الوجوب ، فلا أقل من كونه ندبا .

ثم قال تعالى بعده (إنه لا يحب المعتدين) والظاهر أن المراد أنه لا يحب المعتدين في ترك هذين الأمرين المذكورين ، وهما التضرع والاخفاء ، فان الله لا يحب ولا يحب الله عبارة عن الثواب ، فكان المعنى أن من ترك في الدعاء التضرع والاخفاء ، فان الله لا يثيبه البتة ، ولا يحسن اليه ، ومن كان كذلك كان من أهل العقاب لا محالة ، فظهر أن قوله تعالى (إنه لا يحب المعتدين) كالتهديد الشديد على ترك التضرع والاخفاء في الدعاء .

(الحجة الثانية) أنه تعالى أنى على ذكرها فقال (إذ نادى ربه نداء خفيا) أى أخفاه عن العباد وأخلصه لله وانقطع به اليه .

(الحجة الثالثة) ماروى أبو موسى الأشعري ، أنهم كانوا في غزاة فأشرفوا على واد فجعلوا يكبرون ويهللون رافعي أصواتهم فقال عليه السلام «ارققوا على أنفسكم إنكم لا تدعون أصم ولا غائباً إنكم تدعون سميعاً قريباً وإنه لمعكم»

(الحجة الرابعة) قوله عليه السلام «دعوة في السر تعدل سبعين دعوة في العلانية» وعنه عليه السلام «خير الذكر الخفي وخير الرزق ما يكتفي» وعن الحسن أنه كان يقول : إن الرجل كان يجمع القرآن وما يشعر به جاره ، يفقه الكثير وما يشعر به الناس ، ويصلي الصلاة الطويلة في ليله وعنده الزائرون وما يشعرون به ولقد أدر كنا أقواماً كانوا يبالغون في إخفاء الأعمال ، ولقد كان المسلمون يجتهدون في الدعاء وما يسمع صوتهم إلا همساً ، لأن الله تعالى قال (ادعوا ربكم تضرعاً وخفية) وذكر الله عبده زكريا فقال (إذ نادى ربه نداء خفياً)

(الحجة الخامسة) المعقول وهو أن النفس شديدة الميل عظيمة الرغبة في الرياء والسمعة ، فإذا رفع صوته في الدعاء امتزج الرياء بذلك الدعاء فلا يبقى فيه فائدة البتة . فكان الأولى إخفاء الدعاء ليقب مصوناً عن الرياء وهنأ مسائل عظم اختلاف أرباب الطريقة فيها، وهي : أنه هل الأولى إخفاء العبادات أم إظهارها؟ فقال بعضهم الأولى إخفاؤها صوتاً لها عن الرياء وقال آخرون ، الأولى إظهارها ليرغب الغير في الاقتداء به في أداء تلك العبادات . وتوسط الشيخ محمد بن عيسى الحكيم الترمذى فقال : إن كان خائفاً على نفسه من الرياء الأولى الإخفاء صوتاً لعمله عن البطلان ، وإن كان قد بلغ في الصفاء وقوة اليقين إلى حيث صار آمناً عن شائبة الرياء كان الأولى في حقه الإظهار لتحصل فائدة الاقتداء .

(المسألة الرابعة) قال أبو حنيفة رحمه الله ، إخفاء التأمين أفضل . وقال الشافعي رحمه الله ، إعلانه أفضل ، واحتج أبو حنيفة على صحة قوله ، قال : في قوله «آمين» وجهان : أحدهما : أنه دعاء . والثاني : أنه من أسماء الله ، فان كان دعاء وجب إخفاؤه لقوله تعالى (ادعوا ربكم تضرعاً وخفية) وإن كان اسماً من أسماء الله تعالى وجب إخفاؤه لقوله تعالى (واذكر ربك في نفسك تضرعاً وخيفة) فان لم يثبت الوجوب فلا أقل من الندية ونحن بهذا القول نقول :

أما قوله تعالى (إنه لا يحب المعتدين) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) أجمع المسلمون على أن المحبة صفة من صفات الله تعالى ، لأن القرآن نطق بآياتها في آيات كثيرة . وانفقوا على أنه ليس معناها شهوة النفس وميل الطبع وطلب التلذذ بالشئ . ، لأن كل ذلك في حق الله تعالى محال بالاتفاق ، واختلفوا في تفسير المحبة في حق الله تعالى على ثلاثة أقوال .

(والقول الأول) أنها عبارة عن إيصال الله الثواب والخير والرحمة إلى العبد .
 (والقول الثاني) أنها عبارة عن كونه تعالى مریداً لا إيصال الثواب والخير إلى العبد . وهذا الاختلاف بناء على مسألة أخرى وهي : أنه تعالى هل هو موصوف بصفة الإرادة أم لا ؟ قال الكلبي وأبو الحسين . إنه تعالى غير موصوف بالإرادة البتة . فكونه تعالى مریداً لأفعال نفسه أنه موجود لها وفاعل لها ، وكونه تعالى مریداً لأفعال غيره كونه أمراً بها ولا يجوز كونه تعالى موصوفاً بصفة الإرادة . وأما أصحابنا ومعتزلة البصرة فقد أثبتوا كونه تعالى موصوفاً بصفة المرادية .
 إذا عرفت هذا فمن نفي الإرادة في حق الله تعالى فسر محبة الله بمجرد إيصال الثواب إلى العبد ومن أثبت الإرادة لله تعالى فسر محبة الله بإرادته لا إيصال الثواب إليه .

(والقول الثالث) أنه لا يبعد أن تكون محبة الله تعالى للعبد صفة وراء كونه تعالى مریداً لا إيصال الثواب إليه ، وذلك لأننا نجد في الشاهد أن الأب يحب ابنه فيرتب على تلك المحبة إرادة إيصال الخير إلى ذلك الابن فكانت هذه الإرادة أثراً من آثار تلك المحبة وثمرة من ثمراتها وفائدة من فوائدها . أقصى ما في الباب أن يقال : إن هذه المحبة في الشاهد عبارة عن الشهوة وميل الطبع ورغبة النفس وذلك في حق الله تعالى محال ، إلا أننا نقول : لم لا يجوز أن يقال محبة الله تعالى صفة أخرى ، سوى الشهوة وميل الطبع يترتب عليها إرادة إيصال الخير والثواب إلى العبد ؟ أقصى ما في الباب ، أننا نعرف أن تلك المحبة ماهية وكيف هي ؟ إلا أن عدم العلم بالشيء لا يوجب العلم بعدم ذلك الشيء . ألا ترى أن أهل السنة يثبتون كونه تعالى مرئياً ، ثم يقولون إن تلك الرؤية مخالفة لرؤية الأجسام والألوان ، بل هي رؤية بلا كيف ، فلم لا يقولون ههنا أيضاً أن محبة الله للعبد محبة منزهة عن ميل الطبع وشهوة النفس بل هي محبة بلا كيف ؟ ثبت أن جزم المتكلمين بأنه لا معنى لمحبة الله إلا إرادة إيصال الثواب ليس لهم على هذا الحصر دليل قاطع . بل أقصى ما في الباب أن يقال لا دليل على إثبات صفة أخرى سوى الإرادة فوجب نفيها ، لكننا بينا في كتاب نهاية العقول أن هذه الطريقة ضعيفة ساقطة .

(المسألة الثانية) قوله (إنه لا يحب المعتدين) أي المجاوزين ما أمروا به . قال الكلبي وابن جريج : من الاعتداء رفع الصوت في الدعاء .

(المسألة الثالثة) اعلم أن كل من خالف أمر الله تعالى ونهيه ، فقد اعتدى وتعدى . فيدخل تحت قوله (إنه لا يحب المعتدين) وقد بينا أن من لا يحبه الله فانه يعذبه ، فظاهر هذه الآية يقتضي أن كل من خالف أمر الله ونهيه ، فانه يكون معاقباً ، والمعتزلة تمسكوا بهذه الآية على القطع بوعيد

الفساق ، وقالوا لا يجوز أن يقال المراد منه الاعتداء في رفع الصوت بالدعاء وبيانه من وجهين :
الأول : أن لفظ (المعتدين) لفظ عام دخله الألف واللام ، فيفيد الاستغراق غايته أنه إنما ورد
في هذه الصورة لكنه ثبت أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب . الثاني : أن رفع الصوت
بالدعاء ليس من المحرمات بل غايته أن يقال الأولى تركه ، وإذا لم يكن من المحرمات لم يدخل
تحت هذا الوعيد .

والجواب المستقصى ما ذكرناه في سورة البقرة أن التمسك بهذه العمومات لا يفيد القطع بالوعيد

ثم قال تعالى ﴿ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها) معناه ولا تفسدوا شيئاً
في الأرض. فيدخل فيه المنع من إفساد النفوس بالقتل وبقطع الأعضاء ، وإفساد الأموال بالغصب
والسرقة ووجوه الخيل ، وإفساد الأديان بالكفر والبدعة ، وإفساد الأنساب بسبب الأقدام على
الزنا والمواطاة وسبب القذف ، وإفساد العقول بسبب شرب المسكرات ، وذلك لأن المصالح المتبعة
في الدنيا هي هذه الخمسة : النفوس والأموال والأنساب والأديان والعقول . فقوله (ولا تفسدوا)
منع عن إدخال ماهية الإفساد في الوجود ، والمنع من إدخال الماهية في الوجود يقتضى المنع من
جميع أنواعه وأصنافه ، فيتناول المنع من الإفساد في هذه الأقسام الخمسة ، وأما قوله (بعد إصلاحها)
فيحتمل أن يكون المراد بعد أن أصلح خلقها على الوجه المطابق لمنافع الخلق والموافق لمصالح
المكلفين ، ويحتمل أن يكون المراد بعد إصلاح الأرض بسبب إرسال الأنبياء وإنزال الكتب
كأنه تعالى قال : لما أصلحت مصالح الأرض بسبب إرسال الأنبياء وإنزال الكتب وتفصيل
الشرائع فكونوا منقادين لها ، ولا تقدموا على تكذيب الرسل وإنكار الكتب والتمرد عن قبول
الشرائع ، فإن ذلك يقتضى وقوع الهرج والمرج في الأرض ، فيحصل الإفساد بعد الإصلاح ،
وذلك مستكره في بداهة العقول .

﴿المسألة الثانية﴾ هذه الآية تدل على أن الأصل في المضار الحرمه والمنع على الإطلاق .

إذا ثبت هذا فنقول : إن وجدنا نصاً خاصاً دل على جواز الأقدام على بعض المضار قضينا به

تقديمها للخاص على العام وإلحاقه على التحريم الذي دل عليه هذا النص .

واعلم أننا كنا قد ذكرنا في تفسير قوله تعالى (قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات

من الرزق) أن هذه الآية تدل على أن الأصل في المنافع واللذات الإباحة والحل ، ثم بينا أنه لما

كان الأمر كذلك دخل تحت تلك الآية جميع أحكام الله تعالى ، فكذلك في هذه الآية أنها تدل

على أن الأصل في المضار والآلام ، الحرمة .
 وإذا ثبت هذا كان جميع أحكام الله تعالى داخلا تحت عموم هذه الآية ، وجميع ما ذكرناه من المباحث واللطائف في تلك الآية فهي موجودة في هذه الآية ، فلك الآية دالة على أن الأصل في المنافع الحل ، وهذه الآية دالة على أن الأصل في جميع المضار الحرمة ، وكل واحدة من هاتين الآيتين مطابقة للأخرى مؤكدة لمدلولها مقررمة لمعناها ، وتدل على أن أحكام جميع الوقائع داخلة تحت هذه العمومات ، وأيضا هذه الآية دالة على أن كل عقد وقع التراضي عليه بين الخصمين ، فإنه انعقد وصح وثبت ، لأن رفعه بعد ثبوته يكون إفسادا بعد الاصلاح . والنص دل على أنه لا يجوز .

إذا ثبت هذا فنقول : أن مدلول هذه الآية من هذا الوجه متأكد بعموم قوله (أو فوا بالعقود) وبعوم قوله تعالى (لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون) وتحت قوله (والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون) وتحت سائر العمومات الواردة في وجوب الوفاء بالعهود والعقود .

إذا ثبت هذا فنقول : ان وجدنا نصا دالا على أن بعض العقود التي وقع التراضي به من الجانبين غير صحيح ، قضينا فيه بالبطلان تقديما للخاص على العام ، والا حكمنا فيه بالصحة رعاية لمدلول هذه العمومات . وبهذا الطريق البين الواضح ثبت أن القرآن واف ببيان جميع أحكام الشريعة من أولها إلى آخرها .

ثم قال تعالى ﴿وادعوه خوفا وطمعا﴾ وفيه سؤالات :

﴿السؤال الأول﴾ قال في أول الآية (ادعوا ربكم) ثم قال (ولا تفسدوا) ثم قال (وادعوه)

وهذا يقتضى عطف الشيء على نفسه وهو باطل .

والجواب : أن الذين قالوا في تفسير قوله (ادعوا ربكم تضرعا) أى اعبدوه إنما قالوا ذلك

خوفا من هذا الاشكال ،

فان قلنا بهذا التفسير فقد زال السؤال ، وان قلنا المراد من قوله (ادعوا ربكم تضرعا) هو الدعاء كان الجواب أن قوله (ادعوا ربكم تضرعا وخفية) يدل على أن الدعاء لا بد وأن يكون مقرونا بالتضرع وبالاخفاء ، ثم بين في قوله (وادعوه خوفا وطمعا) أن فائدة الدعاء هو أحدهذين الأمرين ، فكانت الآية الأولى في بيان شرط صحة الدعاء ، والآية الثانية في بيان فائدة الدعاء ومنفعته .

﴿السؤال الثاني﴾ أن المتكلمين اتفقوا على أن من عبد ودعا لأجل الخوف من العقاب والطمع

في الثواب لم تصح عبادته ، وذلك لأن المتكلمين فريقان : منهم من قال التكليف إنما وردت بمقتضى الإلهية والعبودية ، فكونه إلها لنا وكوننا عبدا له يقتضى أن يحسن منه أن يأمر عبده بما شاء كيف شاء ، فلا يعتبر منه كونه في نفسه صلاحا وحسنا ، وهذا قول أهل السنة . ومنهم من قال : التكليف إنما وردت لكونها في أنفسها مصالح : وهذا هو قول المعتزلة .

إذا عرفت هذا فنقول : أما على القول الأول : فوجه وجوب بعض الأعمال ، وحرمة بعضها مجرد أمر الله بما أوجبه ، ونهيه عما حرمه ، فمن أتى بهذه العبادات صحت . أما من أتى بها خوفا من العقاب ، أو طمعا في الثواب ، وجب أن لا يصح ، لأنه ما أتى بها لأجل وجه وجوبها ، وأما على القول الثاني : فوجه وجوبها هو كونها في أنفسها مصالح ، فمن أتى بها للخوف من العقاب ، أو للطمع في الثواب فلم يأت بها لوجه وجوبها ، فوجب أن لا تصح . فثبت أن على كلا المذهبين من أتى بالدعاء وسائر العبادات لأجل الخوف من العقاب . والطمع في الثواب ، وجب أن لا يصح .

إذا ثبت هذا فنقول : ظاهر قوله (وادعوه خوفا وطمعا) يقتضى أنه تعالى أمر المكلف بأن يأتى بالدعاء لهذا الغرض ، وقد ثبت بالدليل فساده ، فكيف طريق التوفيق بين ظاهر هذه الآية وبين ما ذكرناه من المعقول .

والجواب : ليس المراد من الآية ما ظننتم ، بل المراد : وادعوه مع الخوف من وقوع التقصير ، في بعض الشرائط المعبرة في قبول ذلك الدعاء ، ومع الطمع في حصول تلك الشرائط بأسرها ، وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل ؟

(السؤال الثالث) هل تدل هذه الآية على أن الداعي لا بد وأن يحصل في قلبه هذا الخوف والطمع ؟

والجواب : أن العبد لا يمكنه أن يقطع بكونه آتيا بجميع الشرائط المعبرة في قبول الدعاء ، ولأجل هذا المعنى يحصل الخوف ، وأيضا لا يقطع بأن تلك الشرائط مفقودة ، فوجب كونه طامعا في قبولها فلا جرم .

قلنا : بأن الداعي لا يكون داعيا إلا إذا كان كذلك فقوله (خوفا وطمعا) أى أن تكونوا جامعين في نفوسكم بين الخوف والرجاء في كل أعمالكم ، ولا تقطعوا أنكم وإن اجتهدتم فقد أدبتم حق ربكم . ويتأكد هذا بقوله (يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة)

ثم قال تعالى (إن رحمة الله قريب من المحسنين) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) اختلفوا في أن الرحمة عبارة عن إيصال الخير والنعمة أو عن إرادة

إيصال الخير والنعمة، فعلى التقدير الأول تكون الرحمة من صفات الأفعال، وعلى هذا التقدير الثاني تكون من صفات الذات، وقد استقصينا هذه المسألة في تفسير (بسم الله الرحمن الرحيم) (المسألة الثانية) قال بعض أصحابنا: ليس لله في حق الكافر رحمة ولا نعمة. واحتجوا بهذه الآية، وبيانه: أن هذه الآية تدل على أن كل ما كان رحمة فهي قريبة من المحسنين، فيلزم أن يكون كل ما لا يكون قريباً من المحسنين، أن لا يكون رحمة، والذي حصل في حق الكافر غير قريب من المحسنين، فوجب أن لا يكون رحمة من الله ولا نعمة منه.

(المسألة الثالثة) قالت المعتزلة: الآية تدل على أن رحمة الله قريب من المحسنين، فلما كان كل هذه الماهية حصل للمحسنين وجب أن لا يحصل منها نصيب لغير المحسنين، فوجب أن لا يحصل شيء من رحمة الله في حق الكافرين، والعفو عن العذاب رحمة، والتخلص من النار بعد الدخول فيها رحمة، فوجب أن لا يحصل ذلك لمن لم يكن من المحسنين، والعصاة وأصحاب الكبائر ليسوا محسنين، فوجب أن لا يحصل لهم العفو عن العقاب، وأن لا يحصل لهم الخلاص من النار.

والجواب: أن من آمن بالله وأقر بالتوحيد والنبوة. فقد أحسن بدليل أن الصبي إذا بلغ وقت الضحوة، وآمن بالله ورسوله واليوم الآخر ومات قبل الوصول إلى الظهر فقد أجمعت الأمة على أنه دخل تحت قوله (للذين أحسنوا الحسنى) ومعلوم أن هذا الشخص لم يأت بشيء من الطاعات سوى المعرفة والاقرار، لأنه لما بلغ بعد الصبح لم تجب عليه صلاة الصبح، ولما مات قبل الظهر لم تجب عليه صلاة الظهر. وظاهره أن سائر العبادات لم تجب عليه. ثبت أنه محسن، وثبت أنه لم يصدر منه إلا المعرفة والاقرار، فوجب كون هذا القدر إحساناً. فيكون فاعله محسناً.

إذا ثبت هذا فنقول: كل من حصل له الاقرار والمعرفة كان من المحسنين، ودلت هذه الآية على أن رحمة الله قريب من المحسنين، فوجب بحكم هذه الآية أن تصل إلى صاحب الكبيرة من أهل الصلاة رحمة الله، وحيث تنقلب هذه الآية حجة عليهم.

فان قالوا: المحسنون هم الذين أتوا بجميع وجوه الاحسان. فنقول: هذا باطل، لأن المحسن من صدر عنه مسمى الاحسان وليس من شرط كونه محسناً أن يكون آتياً بكل وجوه الاحسان كما أن العالم هو الذي له العلم وليس من شرطه أن يحصل جميع أنواع العلم. ثبت بهذا أن السؤال الذي ذكره ساقط وأن الحق مذهبنا إليه

(المسألة الرابعة) لقائل أن يقول مقتضى علم الاعراب أن يقال: إن رحمة الله قريبة من المحسنين فما السبب في حذف علامة التأكيد؟ وذكروا في الجواب عنه وجوهاً: الأول: أن الرحمة تأتيها

وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقْلَّتْ سَحَابًا
ثِقَالًا سَقَنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ
نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٥٧﴾ وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ

ليس بحقيقى وما كان كذلك فانه يجوز فيه التذكير والتأنيث عند أهل اللغة . الثانى : قال الزجاج :
إنما قال (قريب) لأن الرحمة والغفران والعتو والانعام بمعنى واحد فقوله (إن رحمة الله قريب
من المحسنين) بمعنى إنعام الله قريب وثواب الله قريب فأجرى حكم أحد اللفظين على الآخر .
الثالث : قال النضر بن شميل : الرحمة مصدر ومن حق المصادر التذكير كقوله (فمن جاءه موعظة)
فهذا راجع إلى قول الزجاج لأن الموعظة أريد بها الوعظ ، فلذلك ذكره قال الشاعر :

إن السباحة والمرودة ضمنا قبرا بمرور على الطريق الواضح

قيل : أراد بالسباحة السخاء وبالمرودة الكرم . والرابع : أن يكون التأويل إن رحمة الله ذات
مكان قريب من المحسنين كما قالوا : حائض ولابن وتامر أى ذات حيض ولبن وتمر . قال الواحدى :
أخبرنى العروضى عن الأزهري عن المنذرى عن الحرانى عن ابن السكيت قال تقول العرب هو
قريب منى وهما قريب منى وهم قريب منى وهى قريب منى ، لأنه فى تأويل هو فى مكان قريب منى وقد
يجوز أيضا قريبه وبعبدة تنبها على معنى قربت وبعدت بنفسها .

(المسألة الخامسة) تفسير هذا القرب هو أن الانسان يزداد فى كل لحظة قريبا من الآخرة ، وبعدا
من الدنيا ، فان الدنيا كالمضى ، والآخرة كالمستقبل ، والانسان فى كل ساعة ولحظة ولحمة يزداد
بعدا عن الماضى ، وقربا من المستقبل . ولذلك قال الشاعر :

فلا زال ماتمواه أقرب من غد ولا زال ماتخشاه أبعد من أمس

ولما ثبت ان الدنيا تزداد بعدا فى كل ساعة . وأن الآخرة تزداد قربا فى كل ساعة ، وثبت
أن رحمة الله إنما تحصل بعد الموت ، لاجرم ذكر الله تعالى (إن رحمة الله قريب من المحسنين) بناء
على هذا التأويل .

قوله تعالى ﴿وهو الذى يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته حتى إذا أقلت سحابا ثقالا سقناه
لبلد ميت فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون﴾

وَالَّذِي خَبَثَ لَا يُخْرِجُ إِلَّا نَكْدًا كَذَلِكَ نَصَّرِفُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ
يَشْكُرُونَ ﴿٥٨﴾

والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه والذي خبث لا يخرج إلا نكداً كذلك نصرف الآيات
لقوم يشكرون ﴿

اعلم أن في كيفية النظم وجهين : الأول : أنه تعالى لما ذكر دلائل الالهية . وكال العلم ،
والقدرة من العالم العلوى ، وهو السموات والشمس والقمر والنجوم ، أتبعه بذكر الدلائل من
بعض أحوال العالم السفلى . واعلم أن أحوال هذا العالم محصورة في أمور أربعة : الآثار العلوية ،
والمعادن ، والنبات ، والحيوان ، ومن جملة الآثار العلوية الرياح ، والسحاب ، والأمطار وترتب على
نزول الأمطار أحوال النبات ، وذلك هو المذكور في هذه الآية .

﴿الوجه الثانى﴾ فى تقرير النظم انه تعالى لما أقام الدلالة فى الآية الأولى على وجود الاله
القادر العالم الحكيم الرحيم ، أقام الدلالة فى هذه الآية على صحة القول بالحشر والنشر والبعث
والقيامة ليحصل بمعرفة هاتين الآيتين كل ما يحتاج اليه فى معرفة المبدأ والمعاد ، وفى الآية مسائل :
﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير وحمزة والكسائى (الريح) على لفظ الواحد والباقون (الرياح)
على لفظ الجمع ، فمن قرأ (الرياح) بالجمع حسن وصفها بقوله (بشرا) فانه وصف الجمع بالجمع ، ومن قرأ
(الريح) واحدة قرأ (بشرا) جمعاً لأنه أراد بالريح الكثرة كقولهم كثير الدرهم والدينار والشاة والبعير
وكقوله (ان الانسان لئى خسر) ثم قال (إلا الذين آمنوا) فلما كان المراد بالريح الجمع وصفها بالجمع
وأما قوله (نشرا) فقيه قراآت : احداها : قراءة الأكثرين (نشرا) بضم النون والشين ، وهو جمع
نشور مثل رسل ورسول ، والنشور بمعنى المنشر كالركوب بمعنى المركوب ، فكان المعنى رياح منشرة
أى مفرقة من كل جانب والنشر التفريق ، ومنه نشر الثوب ، ونشر الخشب بالمنشار . وقال الفراء :
النشر من الرياح الطيبة اللينة التى تنشر السحاب واحداها نشور وأصله من النشر ، وهو الرائحة الطيبة
ومنه قول امرئ القيس ونشر العطر .

﴿والقراءة الثانية﴾ قرأ ابن عامر (نشرا) بضم النون واسكان الشين ، تخفف العين كما يقال
كتب ورسل .

﴿والقراءة الثالثة﴾ قرأ حمزة (نشرا) بفتح النون واسكان الشين والنشر مصدر نشرت الثوب

ضد طويته ويراد بالمصدر ههنا المفعول . والرياح كأنها كانت مطوية ، فأرسلها الله تعالى منشورة بعد انطوائها ، فقوله (نشرا) مصدر هو حال من الرياح والتقدير : أرسل الرياح منشرات ، ويجوز أيضاً أن يكون النشر هنا بمعنى الحياة من قولهم أنشأ الله الميت فنشأ . قال الاعشى :

يا عجبا للبيت الناشر

فإذا حملته على ذلك وهو الوجه . كان المصدر مراداً به الفاعل كما تقول : أتاني ركضاً أي راكضاً ، ويجوز أيضاً أن يقال : أن أرسل ونشر متقاربان ، فكأنه قيل : وهو الذي ينشر الرياح نشراً .
(والقراءة الرابعة) حكى صاحب الكشاف عن مسروق (نشرا) بمعنى منشورات . فعل بمعنى مفعول كنفقض وحسب ومنه قولهم : ضم نشره .

(والقراءة الخامسة) قراءة عاصم (بشرا) بالياء المنقطة بالمنقطة الواحدة من تحت جمع بشيراعلى بشر من قوله تعالى (يرسل الرياح مبشرات) أي تبشر بالمطر والرحمة ، وروى صاحب الكشاف (بشرا) بضم الشين وتخفيفه و(بشرا) بفتح الباء وسكون الشين مصدر من بشره بمعنى بشره أي باشرات وبشرى .

(المسألة الثانية) اعلم أن قوله (وهو الذي يرسل الرياح) معطوف على قوله (إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض) ثم نقول : حد الريح أنه هواء متحرك . فنقول : كون هذا الهواء متحركاً ليس لذاته ولا للوازم ذاته ، وإلا لدامت الحركة بدوام ذاته فلا بد وأن يكون لتحريك الفاعل المختار وهو الله جل جلاله . قالت الفلاسفة : ههنا سبب آخر وهو انه يرتفع من الأرض أجزاء أرضية لطيفة تسخنه تسخيناً قوياً شديداً فيسبب تلك السخونة الشديدة ترتفع وتتصاعد ، فإذا وصلت إلى القرب من الفلك كان الهواء الملتصق بمقعر الفلك متحركاً على استدارة الفلك بالحركة المستديرة التي حصلت لتلك الطبقة من الهواء فيمنع هذه الأدخنة من الصعود بل يردها عن سمت حركتها ، فحينئذ ترجع تلك الأدخنة وتفرق في الجوانب ، وبسبب ذلك التفرق تحصل الرياح ، ثم كلما كانت تلك الأدخنة أكثر ، وكان صعودها أقوى كان رجوعها أيضاً أشد حركة فكانت الرياح أقوى وأشد . هذا حاصل ما ذكره . وهو باطل ، ويدل على بطلانه وجوه : الأول : ان صعود الاجزاء الأرضية إنما يكون لاجل شدة تسخينها ، ولا شك ان ذلك التسخن عرض لأن الأرض باردة يابسة بالطبع ، فإذا كانت تلك الاجزاء الأرضية متصعدة جداً كانت سريعة الانفعال ، فإذا تصاعدت ، ووصلت إلى الطبقة الباردة من الهواء امتنع بقاء الحرارة فيها بل تبرد جداً ، وإذا بردت امتنع بلوغها في الصعود إلى الطبقة الهوائية المتحركة بحركة الفلك ، فبطل ما ذكره .

(الوجه الثاني) هب ان تلك الاجزاء الدخانية صعدت إلى الطبقة الهوائية المتحركة بحركة الفلك لكنها لما رجعت ، وجب أن تنزل على الاستقامة ، لان الارض جسم ثقيل ، والثقيل إنما يتحرك بالاستقامة والرياح ليست كذلك ، فانها تتحرك بمنة ويسرة .

(الوجه الثالث) وهو أن حركة تلك الاجزاء الارضية النازلة لاتكون حركة قاهرة ، فان الرياح إذا أحضرت الغبار الكثير ، ثم عاد ذلك الغبار ، ونزل على السطوح لم يحس أحد بنزولها ، وترى هذه الرياح تقلع الأشجار وتهدم الجبال وتموج البحار .

(والوجه الرابع) انه لو كان الأمر على ما قالوه ، اسكانت الرياح كلما كانت أشد ، وجب أن يكون حصول الاجزاء الغبارية الارضية أكثر ، لكنه ليس الامر كذلك لان الرياح قد يعظم عصفها وهبوبها في وجه البحر ، مع أن الحس يشهد أنه ليس في ذلك الهواء المتحرك العاصف شيء من الغبار والكدر فبطل ما قالوه ، وبطل بهذا الوجه العلة التي ذكروها في حركة الرياح . قال المنجمون : إن قوى الكواكب هي التي تحرك هذه الرياح وتوجب هبوبها ، وذلك أيضا بعيد لأن الموجب لهبوب الرياح ان كان طبيعة الكواكب وجب دوام الرياح بدوام تلك الطبيعة ، وان كان الموجب هو طبيعة الكواكب بشرط حصوله في البرج المعين والدرجة المعينة وجب أن يتحرك هواء كل العالم ، وليس كذلك ، وأيضا قد بينا أن الاجسام متماثلة باختصاص الكواكب المعين والبرج المعين فالطبيعة التي لاجلها اقتضت ذلك الأثر الخاص ، لا بد وأن تكون بتخصيص الفاعل المختار . ثبت بهذا البرهان الذي ذكرناه أن محرك الرياح هو الله سبحانه وتعالى . وثبت بالدلائل العقلية صحة قوله وهو (الذي يرسل الرياح)

(المسألة الثالثة) قوله (نشرا بين يدي رحمته) فيه فائدتان : إحداهما : أن قوله (نشرا) أي منشرة متفرقة ، فجزء من أجزاء الريح يذهب يمنة ، وجزء آخر يذهب يسرة ، وكذا القول في سائر الأجزاء ، فان كل واحد منها يذهب إلى جانب آخر فنقول : لاشك أن طبيعة الهواء طبيعة واحدة ونسبة الافلاك والانجم والطبائع إلى كل واحد من الأجزاء التي لا تتجزأ من تلك الريح نسبة واحدة ، فاختصاص بعض أجزاء الريح بالذهاب يمنة والجزء الآخر بالذهاب يسرة وجب أن لا يكون ذلك إلا بتخصيص الفاعل المختار .

(والفائدة الثانية) في الآية أن قوله (بين يدي رحمته) أي بين يدي المطر الذي هو رحمته والسبب في حسن هذا المجاز أن اليمين يستعملها العرب في معنى التقدمة على سبيل المجاز يقال : إن الفتن تحدث بين يدي الساعة ، يريدون قبيلها ، والسبب في حسن هذا المجاز ، أن يدي الانسان متقدماته

فكل ما كان يتقدم شيئاً يطلق عليه لفظ اليبين على سبيل المجاز لاجل هذه المشابهة . فلما كانت الرياح تتقدم المطر ، لاجرم عبر عنه بهذا اللفظ .

فان قيل : فقد نجد المطر ولا تتقدمه الرياح . فنقول : ليس في الآية إن هذا التقدم حاصل في كل الأحوال ، فلم يتوجه السؤال ، وأيضاً فيجوز أن تتقدمه هذه الرياح وإن كنا لا نشعر بها ثم قال تعالى ﴿ حتى إذا أقلت سبحاً ثقالاً ﴾ يقال : أقل فلان الشيء إذا حمله . قال صاحب الكشاف : واشتقاق الاقلال من القلة ، لأن من يرفع شيئاً فإنه يرى ما يرفعه قليلاً ، وقوله (سحاباً ثقالاً) أى بالماء جمع سحابة ، والمعنى حتى إذا حملت هذه الرياح سحاباً ثقالاً بما فيها من الماء والمعنى أن السحاب الكثيف المستطير للياه العظيمة إنما يبقى معلقاً في الهواء لأنه تعالى دبر بحكمته أن يحرك الرياح تحريكاً شديداً ، فلأجل الحركات الشديدة التي في تلك الرياح تحصل فوائد : إحداها : أن أجزاء السحاب ينضم بعضها إلى البعض ويتراكم وينعقد السحاب الكثيف المساطر . وثانيها : أن بسبب تلك الحركات الشديدة التي في تلك الرياح يمته ويسرعة يمتنع على تلك الأجزاء المائية النزول ، فلا جرم يبقى متعلقاً في الهواء . وثالثها : أن بسبب حركات تلك الرياح ينساق السحاب من موضع إلى موضع آخر وهو الموضع الذي علم الله تعالى احتياجهم إلى نزول الأمطار وانتفاعهم بها . ورابعها : أن حركات الرياح تارة تكون جامعة لأجزاء السحاب موجبة لانضمام بعضها إلى البعض حتى ينعقد السحاب الغليظ ، وتارة تكون مفرقة لأجزاء السحاب مبطله لها . وخامسها : أن هذه الرياح تارة تكون مقوية للزروع والأشجار مكتملة لما فيها من النشو والنماء وهي الرياح اللواقح ، وتارة تكون مبطله لها كما تكون في الخريف . وسادسها : أن هذه الرياح تارة تكون طيبة لذيفة موافقة للأبدان ، وتارة تكون مهلكة إما بسبب ما فيها من الحر الشديد كما في السموم أو بسبب فيها من البرد الشديد كما في الرياح الباردة المهلكة جداً . وسابعها : أن هذه الرياح تارة تكون شرقية ، وتارة تكون غربية وشمالية وجنوبية . وهذا ضبط ذكره بعض الناس وإلا فالرياح تهب من كل جانب من جوانب العالم ولا ضبط لها ، ولا اختصاص لجانب من جوانب العالم بها . وثامنها : أن هذه الرياح تارة تصعد من قعر الأرض فان من ركب البحر يشاهد أن البحر يحصل غليان شديد فيه بسبب تولد الرياح في قعر البحر إلى ما فوق البحر ، وحينئذ يعظم هبوب الرياح في وجه البحر ، وتارة ينزل الريح من جهة فوق فاختلاف الرياح بسبب هذه المعاني أيضاً عجيب ، وعن ابن عمر رضى الله عنهما : الرياح ثمان : أربع منها : عذاب ، وهو القاصف ، والعاصف ، والصرصر ، والعقيم ، وأربعة منها رحمة : الناشرات ، والمبشرات ، والمرسلات ، والذاريات ،

وعن النبي صلى الله عليه وسلم «نصرت بالصبا، وأهلكك عاد بالدبور» والجنوب من ريح الجنة، وعن كعب: لو حبس الله الريح عن عباده ثلاثة أيام لآتت الأرض، وعن السدي: أنه تعالى يرسل الرياح فيأتي بالسحاب ثم إنه تعالى يبسطه في السماء كيف يشاء ثم يفتح أبواب السماء فيسيل الماء على السحاب ثم يمطر السحاب بعد ذلك، ورحمته هو المطر.

إذا عرفت هذا فنقول: اختلاف الرياح في الصفات المذكورة، مع أن طبيعة الهواء واحدة، وتأثيرات الطبايع والانجم والافلاك واحدة، يدل على أن هذه الأحوال لم تحصل إلا بتدبير الفاعل المختار سبحانه وتعالى.

ثم قال تعالى ﴿سقناه لبلد ميت﴾ والمعنى أنا نسوق ذلك السحاب إلى بلد ميت لم ينزل فيه غيث ولم ينبت فيه خضرة.

فان قيل: السحاب إن كان مذكراً يجب أن يقول: حتى إذا أفلت سحاباً ثقيلاً، وإن كان مؤنثاً يجب أن يقول سقناه فكيف التوفيق؟

والجواب: أن السحاب لفظه مذكر وهو جمع سحابة. فكان ورود الكناية عنه على سبيل التذكير جائزاً، نظراً إلى اللفظ، وعلى سبيل التأنيث أيضاً جائزاً، نظراً إلى كونه جمعاً، أما «اللام» في قوله (سقناه لبلد) ففيه قولان: قال بعضهم هذه «اللام» بمعنى إلى يقال هديته للدين وإلى الدين. وقال آخرون هذه «اللام» بمعنى من أجل، والتقدير سقناه لأجل بلد ميت ليس فيه حياً يسقيه. وأما البلد فكل موضع من الأرض عامر أو غير عامر، خال أو مسكون فهو بلد والطائفة منه بلدة والجميع البلاد والقلاة تسمى بلدة. قال الأعشى:

وبلدة مثل ظهر الترس موحشة للجن بالليل في حافاتها زجل

ثم قال تعالى ﴿فأنزلنا به الماء﴾ اختلفوا في أن الضمير في قوله (به) إلى ماذا يعود؟ قال الزجاج وابن الأنباري: جائز أن يكون فأنزلنا بالبلد الماء، وجائز أن يكون فأنزلنا بالسحاب الماء، لأن السحاب آلة لانزال الماء.

ثم قال ﴿فأخرجنا به من كل الثمرات﴾ الكناية عائدة إلى الماء، لأن إخراج الثمرات كان بالماء. قال الزجاج: وجائز أن يكون التقدير فأخرجنا بالبلد من كل الثمرات، لأن البلد ليس يخص به هنا بلد دون بلد، وعلى القول الأول، فأنه تعالى إنما يخلق الثمرات بواسطة الماء. وقال أكثر المتكلمين: إن الثمار غير متولدة من الماء، بل الله تعالى أجرى عادته بخلق النبات ابتداءً عقيب اختلاط الماء بالتراب، وقال جمهور الحكماء: لا يمتنع أن يقال إنه تعالى أودع في الماء قوة طبيعية، ثم إن تلك القوة الطبيعية توجب حدوث الأحوال المخصوصة عند امتزاج

الماء بالتراب و حدوث الطبايع المخصوصة . والمتكلمون احتجوا على فساد هذا القول ، بأن طبيعة الماء والتراب واحدة . ثم إنا نرى أنه يتولد في النبات الواحد أحوال مختلفة مثل العنب فان قشره بارد يابس ، ولحمه وماؤه حار رطب ، وعجمه بارد يابس ، فتولد الاجسام الموصوفة بالصفات المختلفة من الماء والتراب ، يدل على أنها إنما حدثت باحداث الفاعل المختار لا بالطبع والخاصة . ثم قال تعالى ﴿ كذلك نخرج الموتى ﴾ وفيه قولان : الأول : أن المراد هو أنه تعالى كما يخلق النبات بواسطة إنزال الأمطار ، فكذلك يحيي الموتى بواسطة مطر ينزل على تلك الاجسام الرميمة . وروى انه تعالى يمطر على اجساد الموتى فيما بين النفختين مطرا كالمنى أربعين يوما ، وانهم يبتون عند ذلك ويصيرون أحياء . قال مجاهد : إذا أراد الله أن يبعثهم أمطر السماء عليهم حتى تنشق عنهم الأرض كما ينشق الشجر عن النور والثمر ، ثم يرسل الأرواح فتعود كل روح إلى جسدها .

﴿ والقول الثاني ﴾ أن التشبيه إنما وقع بأصل الأحياء بعد ان كان ميتا ، والمعنى : أنه تعالى كما أحيانا هذا البلد بعد خرابه ، فأثبت فيه الشجر وجعل فيه الثمر ، فكذلك يحيي الموتى بعد ان كانوا أمواتا ، لأن من يقدر على إحداث الجسم ، وخلق الرطوبة والطعم فيه ، فهو أيضا يكون قادرا على إحداث الحياة في بدن الميت ، والمقصود منه إقامة الدلالة على أن البعث والقيامة حق .

واعلم أن الذاهبين إلى القول الأول ان اعتقدوا أنه لا يمكن بعث الاجساد إلا بأن يمطر على تلك الاجساد البالية مطرا على صفة المنى ، فقد أبعد ، ولأن الذى يقدر على أن يحدث في ماء المطر الصفات التي باعتبارها صار المنى ميتا ابتداء ، فلم لا يقدر على خلق الحياة والجسم ابتداء ؟ وأيضا فهب أن ذلك المطر ينزل إلا أن أجزاء الأموات غير مختلطة ، فبعضها يكون بالمشرق ، وبعضها يكون بالمغرب ، فمن أين ينفع انزال ذلك المطر في توليد تلك الاجساد ؟

فان قالوا : إنه تعالى بقدرته وبمحكمته يخرج تلك الأجزاء المتفرقة فلم لم يقولوا إنه بقدرته وحكمته يخلق الحياة في تلك الأجزاء ابتداء من غير واسطة ذلك المطر ؟ وان اعتقدوا أنه تعالى قادر على إحياء الأموات ابتداء ، إلا أنه تعالى إنما يحييهم على هذا الوجه كما أنه قادر على خلق الاشخاص في الدنيا ابتداء ، إلا أنه أجرى عادته بأنه لا يخلقهم إلا من الأبوين فهذا جائز .

ثم قال تعالى ﴿ لعلكم تذكرون ﴾ والمعنى : انكم لما شاهدتم أن هذه الأرض كانت مزينة وقت الربيع والصيف بالأزهار والثمار ، ثم صارت عند الشتاء ميتة عارية عن تلك الزينة ، ثم انه تعالى أحيائها مرة أخرى ، فالقادر على إحيائها بعد موتها يجب كونه أيضا قادرا على إحياء الاجساد بعد موتها . فقوله (لعلكم تذكرون) المراد منه تذكركم أنه لما لم يتمتع هذا المعنى في إحدى صورتين وجب أن لا يتمتع في الصورة الأخرى .

ثم قال تعالى ﴿والبالد الطيب يخرج نباته بأذن ربه والذي خبث لا يخرج إلا نكدا﴾
وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) في هذه الآية قولان :

(القول الأول) وهو المشهور أن هذا مثل ضربه الله تعالى للمؤمن والكافر بالأرض الخيرة والأرض السبخة ، وشبه نزول القرآن بنزول المطر ، فشبّه المؤمن بالأرض الخيرة التي نزل عليها المطر فيحصل فيها أنواع الأزهار والثمار ، وأما الأرض السبخة فهي وان نزل المطر عليها لم يحصل فيها من النبات إلا النزر القليل ، فكذلك الروح الطاهرة النقية عن شوائب الجهل والاخلاق الذميمة إذا اتصل به نور القرآن ظهرت فيه أنواع من الطاعات والمعارف والأخلاق الحميدة ، والروح الخبيثة الكدرة وان اتصل به نور القرآن لم يظهر فيه من المعارف والأخلاق الحميدة إلا القليل .

(والقول الثاني) أنه ليس المراد من الآية تمثيل المؤمن والكافر ، وإنما المراد أن الأرض السبخة يقل نفعها وثمرتها ، ومع ذلك فإن صاحبها لا يهمل أمرها بل يتعب نفسه في إصلاحها طمعا منه في تحصيل ما يليق به من المنفعة . فن طلب هذا النفع اليسير بالمشقة العظيمة ، فلأن يطلب النفع العظيم الموعود به في الدار الآخرة بالمشقة التي لا بد من تحملها في أداء الطاعات ، كان ذلك أولى .

(المسألة الثانية) هذه الآية دالة على أن السعيد لا يتقلب شقيا وبالعكس ، وذلك لأنها دلت على أن الأرواح قسمان : منها ما تكون في أصل جوهرها طاهرة نقية مستعدة لأن تعرف الحق لذاته والخير لأجل العمل به ، ومنها ما تكون في أصل جوهرها غليظة كدرة بطيئة القبول للمعارف الحقيقية ، والاخلاق الفاضلة ، كما أن الأراضي منها ما تكون سبخة فاسدة ، وكما أنه لا يمكن أن يتولد في الأراضي السبخة تلك الأزهار والثمار التي تتولد في الأرض الخيرة ، فكذلك لا يمكن أن يظهر في النفس البليدة والكدرة الغليظة من المعارف اليقينية والاخلاق الفاضلة مثل ما يظهر في النفس الطاهرة الصافية ، وبما يقوى هذا الكلام أنا نرى النفوس مختلفة في هذه الصفات فبعضها مجبولة على حب عالم الصفاء والالهيات منصرفة عن اللذات الجسمانية كما قال تعالى (وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق) ومنها قاسية شديدة القسوة والنفرة عن قبول هذه المعاني كما قال (فهي كاللحجارة أو أشد قسوة) ومنها ما تكون شديدة الميل إلى قضاء الشهوة متباعدة عن أحوال الغضب ، ومنها ما تكون شديدة الميل إلى امضاء الغضب ، وتكون متباعدة عن أعمال الشهوة بل تقول : من النفوس ما تكون عظيمة الرغبة في المال دون

الجاه ، ومنهم من يكون بالعكس ، والراغبون في طلب المال منهم من يكون عظيم الرغبة في العقار وتفصل رغبته في النقود ، ومنهم من تعظم رغبته في تحصيل النقود ولا يرغب في الضياع والعقار ، وإذا تأملت في هذا النوع من الاعتبار تيقنت أن أحوال النفوس مختلفة في هذه الأحوال اختلافا جوهريا ذاتيا لا يمكن إزالته ولا تبديله ، وإذا كان كذلك امتنع من النفس الغليظة الجاهلة المسائلة بالطبع إلى أفعال الفجور أن تصير نفسا مشرقة بالمعارف الالهية والاخلاق الفاضلة ، ولما ثبت هذا كان تكليف هذه النفس بتلك المعارف اليقينية والاخلاق الفاضلة جاريا بمرجى تكليف ما لا يطاق . فثبت بهذا البيان : أن السعيد من سعد في بطن أمه ، والشقي من شقى في بطن أمه ، وأن النفس الطاهرة يخرج نباتها من المعارف اليقينية والاخلاق الفاضلة بأذن ربها ، والنفس الخبيثة لا يخرج نباتها إلا نكدًا قليل الفائدة والخير ، كثير الفضول والشر .

(والوجه الثاني) من الاستدلال بهذه الآية في هذه المسألة قوله تعالى (بأذن ربه) وذلك يدل على أن كل ما يعمله المؤمن من خير وطاعة لا يكون إلا بتوفيق الله تعالى .

(المسألة الثالثة) قرى. (يخرج نباته) أى يخرج به البلد وينبته .

أما قوله تعالى (والذى خبث) قال الفراء : يقال : خبث الشيء يخبث خبثًا وخبثًا . وقوله (إلا نكدًا) النكد : العسر الممتنع من إعطاء الخير على جهة البخل . وقال الليث : النكد : الشؤم واللؤم وقلة العطاء ، ورجل أنكد ونكد قال :

وأعط ما أعطيته طيبا لاخير في المنكود والناكد

إذا عرفت هذا فنقول : قوله (والذى خبث) صفة للبلد ومعناه والبلد الخبيث لا يخرج نباته إلا نكدًا ، فخبث المضاف الذى هو النبات ، وأقيم المضاف اليه الذى هو الراجع إلى ذلك البلد مقامه ، لأنه كان مجرورا بارزافانقلاب مرفوعا مستكنا لوقوعه موقع الفاعل ، أو يقدر ونبات الذى خبث ، وقرى. (نكدًا) بفتح الكاف على المصدر أى ذا نكد .

ثم قال تعالى (كذلك نصرف الآيات لقوم يشكرون) قرى. (بصرف) أى يصرفها الله ، وإنما ختم هذه الآية بقوله (لقوم يشكرون) لأن الذى سبق ذكره هو أنه تعالى يحرك الرياح اللطيفة النافعة ويجعلها سببا لنزول المطر الذى هو الرحمة ويجعل تلك الرياح والأمطار سببا لحدوث أنواع النبات النافعة اللطيفة اللذيذة ، فهذا من أحد الوجهين ذكر الدليل الدال على وجود الصانع وعلمه وقدرته وحكمته ، ومن الوجه الثانى تنبيه على إيصال هذه النعمة العظيمة إلى العباد ، فلا جرم كانت من حيث أنها دلائل على وجود الصانع وصفاته آيات ومن حيث أنها نعم يجب شكرها ،

لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ
إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿٥٩﴾ قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي
ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٦٠﴾ قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي ضَلَالَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ
الْعَالَمِينَ ﴿٦١﴾ أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنْصَحُ لَكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا
تَعْلَمُونَ ﴿٦٢﴾

فلا جرم قال (نصرف الآيات لقوم يشكرون) وإنما خص كونها آيات بالقوم الشاكرين لأنهم هم المنتفعون بها ، فهو كقوله (هدى للمتقين)

قوله تعالى ﴿لقد أرسلنا نوحا إلى قومه فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره إني أخاف عليكم عذاب يوم عظيم قال الملأ من قومه إنا لنراك في ضلال مبين قال يا قوم ليس بي ضلالة ولكني رسول من رب العالمين أبلغكم رسالات ربي وأنصح لكم وأعلم من الله ما لا تعلمون﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر في تقرير المبدأ والمعاد دلائل ظاهرة ، وبيئات قاهرة ، وبراهين باهرة أتبعها بذكر قصص الأنبياء عليهم السلام ، وفيه فوائد : أحدها : التنبيه على أن إعراض الناس عن قبول هذه الدلائل والبيئات ليس من خواص قوم محمد عليه الصلاة والسلام بل هذه العادة المذمومة كانت حاصلة في جميع الأمم السالفة ، والمصيبة إذا عمّت خفت . فكان ذكر قصصهم وحكاية إصرارهم على الجهل والعناد يفيد تسلية الرسول عليه السلام وتخفيف ذلك على قلبه . وثانيها : أنه تعالى يحكى في هذه القصص أن عاقبة أمر أولئك المنكرين كان إلى الكفر واللعن في الدنيا والخسارة في الآخرة وعاقبة أمر المحققين إلى الدولة في الدنيا والسعادة في الآخرة ، وذلك يقوى قلوب المحققين ويكسر قلوب المبطلين . وثالثها : التنبيه على أنه تعالى وإن كان يمهّل هؤلاء المبطلين ولكنه لا يمهّلهم بل ينتقم منهم على أكمل الوجوه . ورابعها : بيان أن هذه القصص دالة على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ، لأنه عليه السلام كان أميا وما طالع كتابا ولا تلبذ أستاذا ، فاذا ذكر هذه القصص على الوجه من غير تحريف ولا خطأ ، دل ذلك على أنه إنما عرفها بالوحي من الله ، وذلك يدل على صحة نبوته .

ولقائل أن يقول : الاخبار عن الغيوب الماضية لا يدل على المعجز، لاحتمال أن يقال إن إبليس شاهد هذه الوقائع فألقاها اليه . أما الاخبار عن الغيوب المستقبلية فإنه معجز لأن علم الغيب ليس إلا لله سبحانه وتعالى .

واعلم أنه تعالى ذكر في هذه السورة قصة آدم عليه السلام ، وقد سبق ذكرها .

﴿ والقصة الثانية ﴾ قصة نوح عليه السلام وهي المذكورة في هذه الآية وهو نوح بن ملك بن متوشلخ بن أخنوخ وأخنوخ اسم إدريس النبي عليه السلام ، وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال صاحب الكشاف : قوله (لقد أرسلنا) جواب قسم محذوف .

فان قالوا : ما السبب في أنهم لا يكادون ينطقون بهذه اللام إلا مع قد ، وذكر هذه اللام بدون قد نادر كقوله :

حلفت لها بالله حلفه فاجر ٥ لناهوا

قلنا : إنما كان كذلك لأن الجملة القسمية لا تساق إلا تأكيداً للجملة المقسم عليها التي هي جوابها . فكانت مغلطة لمعنى التوقع الذي هو معنى «قد» عند استماع المخاطب كلمة القسم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قرأ الكسائي (غيره) بكسر الراء على أنه نعت للاله على اللفظ والباقون بالرفع على أنه صفة للاله على الموضع . لأن تقدير الكلام ما لكم إله غيره ، وقال أبو علي : وجه من قرأ بالرفع قوله (وما من إله إلا الله) فكأن قوله (إلا الله) بدل من قوله (ما من إله) كذلك قوله (غيره) يكون بدلا من قوله (من إله) فيكون (غير) رفعا بالاستثناء ، وقال صاحب الكشاف : قرئ (غير) بالحركات الثلاث ، وذكر وجه الرفع والجر كما تقدم ، قال وأما النصب فعلى الاستثناء بمعنى مالكم من إله إلا إياه كقولك ما في الدار من أحد إلا زيدا وغير زيد .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قال الواحدي : في الكلام حذف ، وهو خبر (ما) لأنك اذا جعلت (غيره) صفة لقوله (إله) لم يبق لهذا المنفى خبر . والكلام لا يستقل بالصفة والموصوف ، لأنك اذا قلت زيد العاقل وسكت ، لم يفد مالم تذكر خبره . ويكون التقدير مالكم من إله غيره في الوجود ، أقول : اتفق النحويون على أن قولنا لا إله إلا الله لا بد فيه من إضمار ، والتقدير : لا إله في الوجود أو لا إله لنا إلا الله ولم يذكروا على هذا الكلام حجة ، فانا نقول لم لا يجوز أن يقال دخل حرف النفي على هذه الحقيقة ؟ وعلى هذه المساهية ، فيكون المعنى أنه لا يتحقق لحقيقة الالهية إلا في حق الله ، واذا حملنا الكلام على هذا المعنى استغينا عن الإضمار الذي ذكره .

فان قالوا : صرف النفي الى المساهية لا يمكن لأن الحقائق لا يمكن نفيها ، فلا يمكن أن يقال

لا سواد بمعنى ارتفاع هذه الماهية ، وإنما الممكن أن يقال إن تلك الحقائق غير موجودة ولا حاصلة ،
وحيث يجب إضمار الخبر .

فقول : هذا الكلام بناء على أن الماهية لا يمكن انتفاؤها وارتفاعها ، وذلك باطل قطعاً . إذ لو كان
الأمر كذلك لوجب امتناع ارتفاع الوجود لأن الوجود أيضاً حقيقة من الحقائق وماهية فلم لا يمكن
ارتفاع سائر الماهيات ؟

فان قالوا : إذا قلنا لا رجل ، وعينابه نبي كونه موجوداً ، فهذا النفي لم ينصرف إلى ماهية الوجود ،
وإنما انصرف إلى كون ماهية الرجل موصوفة بالوجود .

فنقول : تلك الموصوفية يستحيل أن تكون أمراً زائداً على الماهية وعلى الوجود ، إذ لو كانت
الموصوفية ماهية ، والوجود ماهية أخرى . لكانت تلك الماهية موصوفة أيضاً بالوجود ، والكلام
فيه كافياً قبله ، فيلزم التسلسل ، ويلزم أن لا يكون الموجود الواحد موجوداً واحداً ، بل موجودات
غير متناهية وهو محال . ثم نقول موصوفية الماهية بالوجود إما أن يكون أمراً مغايراً للماهية
والوجود ، وإما أن لا يكون كذلك . فان لم يكن أمراً مغايراً لها حيث يكون لذلك المعيار ماهية ووجود ،
وماهية لا تقبل الارتفاع ، وحيث يعود السؤال المذكور . ثبت بما ذكرنا ان الماهية ان لم
تقبل النفي والرفع ، امتنع صرف حرف النفي إلى شيء من المفهومات ، فان كانت الماهية قابلة للنفي
والرفع ، فحيث يمكن صرف كلمة «لا» في قولنا لا إله إلا الله إلى هذه الحقيقة ، وحيث لا يحتاج إلى
الترام الحذف والاضمار الذي يذكره النحويون ، فهذا الكلام عقلي صرف ، وقع في هذا البحث الذي
ذكره النحويون .

(المسألة الرابعة) قوله تعالى (لقد أرسلنا) فيه قولان : قال ابن عباس : بعثنا . وقال آخرون
معنى الارسال انه تعالى حمله رسالة يؤديها ، فالرسالة على هذا التقدير تكون متضمنة للبعث .
فيكون البعث كالتابع لانه الاصل ، وهذا البحث بناء على مسألة أصولية ، وهي انه هل من شرط
إرسال الرسول إلى قوم ، أن يعرفهم على لسانه أحكاماً لا سيبل لهم إلى معرفتها بعقولهم ، أو ليس
ذلك بشرط ؟ بل يكون الغرض من بعثه الرسل مجرد تأكيد ما في العقول ، وهذا الخلاف إنما
يليق بتفاريع المعتزلة ، ولا يليق بتفاريع مذهبنا وأصولنا .

(المسألة الخامسة) في الآية فوائد .

(الفائدة الأولى) انه تعالى حكى عن نوح في هذه الآية ثلاثة أشياء : أحدها : انه عليه السلام
أمرهم بعبادة الله تعالى . والثاني : انه حكم أن لا إله غير الله ، والمقصود من الكلام الأول
إثبات التكليف ، والمقصود من الكلام الثاني الاقرار بالتوحيد .

ثم قال عقيبها ﴿إني أخاف عليكم عذاب يوم عظيم﴾ ولا شك ان المراد منه إما عذاب يوم القيامة ، وعلى هذا التقدير : فهو قد خوفهم بيوم القيامة ، وهذا هو الدعوى الثالثة . أو عذاب يوم الطوفان ، وعلى هذا التقدير : فقد ادعى الوحي والنبوة من عند الله ، والحاصل انه تعالى حكى عنه انه ذكر هذه الدعوى الثلاثة ، ولم يذكر على صحة واحد منها دليلاً ولا حجة ، فان كان قد أمرهم بالانذار بها على سبيل التقليد ، فهذا باطل ، لما ان القول بالتقليد باطل . وأيضا فانه تعالى قد ملأ القرآن من ذم التقليد ، فكيف يلقى بالرسول المعصوم الدعوة إلى التقليد ؟ وان كان قد أمرهم بالاقرار بها مع ذكر الدليل ، فهذا الدليل غير مذكور .

واعلم انه تعالى ذكر في أول سورة البقرة دلائل التوحيد والنبوة ، وصحة المعاد ، وذلك تنبيه منه تعالى على ان أحداً من الانبياء لا يدعو أحداً إلى هذه الأصول إلا بذكر الحجة والدليل . أقصى ما في الباب انه تعالى ما حكى عن نوح تلك الدلائل في هذا المقام إلا أن تلك الدلائل لما كانت معلومة لم يكن إلى ذكرها حاجة في هذا المقام ، فترك الله تعالى ذكر الدلائل لهذا السبب .

﴿الفائدة الثانية﴾ انه عليه السلام ذكر أولاً قوله (أعبدوا الله) وثانياً قوله (مالكم من إله غيره) والثاني كالملة للأول ، لأنه إذا لم يكن لهم إله غيره كان كل ما حصل عندهم من وجوه النفع والاحسان والبر والطف حاصلًا من الله ، ونهاية الانعام توجب نهاية التعظيم ، فامتسا وجبت عبادة الله لأجل العلم بأنه لا إله إلا الله ، ويتفرع على هذا البحث مسألة وهي : انا قبل العلم بأن لا إله واحد أو أكثر من واحد لانعلم ان المنعم علينا بوجوه النعم الحاصلة عندنا هو هذا أم ذاك ؟ وإذا جهلنا ذلك فقد جهلنا من كان هو المنعم في حقنا ، وحينئذ لا يحسن عبادته ، فعلى هذا القول كان العلم بالتوحيد شرطاً للعلم بحسن العبادة .

﴿الفائدة الثالثة﴾ في هذه الآية ان ظاهر هذه الآية يدل على ان الاله هو الذي يستحق العبادة لأن قوله (أعبدوا الله مالكم من إله غيره) إثبات ونفي ، فيجب أن يتواردا على مفهوم واحد حتى يستقيم الكلام . فكان المعنى أعبدوا الله مالكم من معبود غيره . حتى يتطابق النفي والاثبات ، ثم ثبت بالدليل ان الاله ليس هو المعبود والا لوجب كون الاصنام آلهة ، وان لا يكون الاله إلهاً في الازل لأجل انه في الازل غير معبود ، فوجب حمل لفظ الاله على انه المستحق للعبادة .

واعلم انهم اختلفوا في معنى قوله (إني أخاف عليكم) هل هو اليقين ، أو الخوف بمعنى الظن والشك . قال قوم : المراد منه الجزم واليقين ، لأنه كان جازماً بأن العذاب ينزل بهم إما في الدنيا وإما في

الآخرة ان لم يقبلوا ذلك الدين . وقال آخرون : بل المراد منه الشك وتقريره من وجوه : الأول انه إنما قال (إني أخاف عليكم) لانه جوز أن يؤمنوا كما جوز أن يستمروا على كفرهم ، ومع هذا التجوز لا يكون قاطعا بنزول العذاب . فوجب أن يذكره بلفظ الخوف . والثاني : أن حصول العقاب على الكفر والمعصية أمر لا يعرف إلا بالسمع ولعل الله تعالى ما بين له كيفية هذه المسألة فلا جرم يقي متوقفا بجوزا انه تعالى هل يعاقبهم على ذلك الكفر أم لا ؟ والثالث : يحتمل أن يكون المراد من الخوف الحذر كما قال في الملائكة (يخافون ربهم) أى يخذرون المعاصي خوفا من العقاب . الرابع : انه بتقدير أن يكون قاطعا بنزول أصل العذاب لكنه ما كان عارفا بمقدار ذلك العذاب ، وهو انه عظيم جدا أو متوسط ، فكان هذا الشك راجعا إلى وصف العقاب ، وهو كونه عظيما أم لا ، لاني أصل حصوله .

ثم انه تعالى حكى ما ذكره في قومه . فقال «قال الملا من قومه انا لنراك في ضلال مبين» قال المفسرون (الملا) الكبراء والسادات الذين جعلوا أنفسهم أصدقاء الأنبياء ، والدليل عليه ان قوله (من قومه) يقتضى ان ذلك الملا بعض قومه ، وذلك البعض لا بد وأن يكونوا موصوفين بصفة لا جلها استحقوا هذا الوصف ، وذلك بأن يكونوا هم الذين يملئون صدور المجالس ، وتمتلئ القلوب من هيبتهم ، وتمتلئ الابصار من رؤيتهم ، وتتوجه العيون في المحافل إليهم ، وهذه الصفات لا تحصل إلا في الرؤساء ، وذلك يدل على ان المراد من الملا الرؤساء والأكابر . وقوله (إنا لنراك) هذه الرؤية لا بد وأن تكون بمعنى الاعتقاد والظن دون المشاهدة والرؤية . وقوله (في ضلال مبين) أى في خطأ ظاهر وضلال بين ، ولا بد وأن يكون مرادهم نسبة نوح إلى الضلال في المسائل الأربع التي بينا ان نوحا عليه السلام ذكرها ، وهي التكليف والتوحيد والنبوة والمعاد ، ولما ذكروا هذا الكلام . أجاب نوح عليه السلام بقوله (يا قوم ليس بي ضلالة)

فان قالوا : ان القوم قالوا (إنا لنراك في ضلال مبين)

فجوابه أن يقال : ليس بي ضلال ، فلم ترك هذا الكلام وقال : ليس بي ضلالة ؟

قلت لأن قوله (ليس بي ضلالة) أى ليس بي نوع من أنواع الضلالة البتة ، فكان هذا أبلغ في عموم السلب ، ثم انه عليه السلام لما نفي عن نفسه العيب الذي وصفه به ، ووصف نفسه بأشرف الصفات وأجلها ، وهو كونه رسولا إلى الخلق من رب العالمين . ذكر ما هو المقصود من الرسالة ، وهو أمران : الأول : تبليغ الرسالة . والثاني : تقرير النصيحة . فقال (أبلغكم رسالات ربي وأنصح لكم) وفيه مسائل :

أَوْ عَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَلِتَتَّقُوا
وَلَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿٦٣﴾ فَكَذَّبُوهُ فَأَنْجَيْنَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ وَأَغْرَقْنَا
الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا عَمِينَ ﴿٦٤﴾

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ أبو عمرو (أبلغكم) بالتخفيف، من أبلغ، والباقون بالتشديد. قال
الواحدى: وكلا الوجهين جاء في التنزيل، فالتخفيف قوله (فإن تولوا فقد أبلغتكم) والتشديد (فما
بلغت رسالته)

﴿المسألة الثانية﴾ الفرق بين تبليغ الرسالة وبين النصيحة هو أن تبليغ الرسالة معناه: أن يعرفهم
أنواع تكاليف الله وأقسام أوامره ونواهيه، وأما النصيحة: فهو أنه يرغبه في الطاعة، ويحذره
عن المعصية، ويسعى في تقرير ذلك الترغيب والترهيب لأبلغ وجوه، وقوله (رسالات ربى) يدل
على أنه تعالى حمله أنواعا كثيرة من الرسالة. وهى أقسام التكاليف من الأوامر والنواهي، وشرح
مقادير الثواب والعقاب فى الآخرة، ومقادير الحدود والزواجر فى الدنيا، وقوله (وأصح لكم)
قال الفراء: لاتكاد العرب تقول: نصحتك، إنما تقول: نصحت لك، ويجوز أيضا نصحتك.
قال النابغة:

نصحت بنى عوف فلم يتقبلوا رسولى ولم تنجح لديهم رسائلى
وحقيقة النصح الارسال إلى المصلحة مع خلوص انية من شرائب المكروه، والمعنى: أتى أبلغ
إلهم تكاليف الله، ثم أرشدكم إلى الأصوب الاصلح، وأدعوكم إلى مادعائى، وأحب إليكم
ما أحبه لفسى.

ثم قال ﴿وأعلم من الله مالا تعلمون﴾ وفيه وجوه: الأول وأعلم أنكم إن عصيت أمره عاقبكم
بالطوفان. الثانى: وأعلم أنه يعاقبكم فى الآخرة عقابا شديدا خارجا عما تصوره عقولكم. الثالث:
يجوز أن يكون المراد: وأعلم من توحيد الله وصفات جلاله مالا تعلمون. ويكون المقصود من
ذكر هذا الكلام: حمل القوم على أن يرجعوا إليه فى طلب تلك العلوم.

قوله تعالى ﴿أو عجبت أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم ولتتقوا ولعلكم ترحمون﴾
فكذبوه فأنجيناه والذين معه فى الفلك وأغرقنا الذين كذبوا بآياتنا إنهم كانوا قوما عمين ﴿٦٤﴾
اعلم أن قوله (أو عجبت أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم ولتتقوا) يدل على أن مراد

القوم من قولهم انزع عليه السلام (إنا لنراك في ضلال مبين) هو أنهم نسبوا في ادعاء النبوة إلى الضلال، وذلك من وجوه: أحدها: أنهم استبعدوا أن يكون لله رسول إلى خلقه، لأجل أنهم اعتقدوا أن المقصود من الإرسال هو التكليف. والتكليف لا منفعة فيه للعبود لكونه متعالياً عن النفع والضرر، ولا منفعة فيه للعابد، لأنه في الحال يوجب المضرة العظيمة، وكل ما يرجح فيه من الثواب ودفع العقاب، فإله قادر على تحصيله بدون واسطة التكليف، فيكون التكليف عبثاً، والله متعال عن العبث، وإذا بطل التكليف بطل القول بالنبوة. وثانيها: أنهم وإن جوزوا التكليف إلا أنهم قالوا: ما علم حسنه بالعقل فعلناه، وما علم قبحه تركناه، وما لا نعلم فيه لاحسنه ولا قبحه، فإن كنا مضطرين إليه فعلناه، لعلنا أنه متعال عن أن يكلف عبده ما لا طاقة له به، وإن لم تكن مضطرين إليه تركناه للخطر العقاب. ولما كان رسول العقل كافياً فلا حاجة إلى بعثة رسول آخر. وثالثها: أن بتقدير: أنه لا بد من الرسول: فإن إرسال الملائكة أولى، لأن مهامهم أشد، وطهاراتهم أكمل، واستغنائهم عن المأكول والمشروب أظهر، وبعدهم عن الكذب والباطل أعظم. ورابعها: أن بتقدير: أن يبعث رسولا من البشر، فلعل القوم اعتقدوا أن من كان فقيراً، ولم يكن له تبع ورياسة، فإنه لا يليق به منصب الرسالة. ولعلهم اعتقدوا أن الذي ظن نوح عليه السلام أنه من باب الوحي، فهو من جنس الجنون والعتة وتخيلات الشيطان، فهذا هو الإشارة إلى مجامع الوجوه التي لاجلها أنكر الكفار رسالة رجل معين، فلهذه الأسباب حكموا على نوح بالضلالة، ثم أن نوحاً عليه السلام أزال تعجبهم وقال: إنه تعالى خالق الخلق فله بحكم الإلهية أن يأمر عبده ببعض الأشياء وينهاهم عن بعضها، ولا يجوز أن يخاطبهم بتلك التكليف من غير واسطة، لأن ذلك ينتهي إلى حدالاجاء، وهو يناقض التكليف، ولا يجوز أن يكون ذلك الرسول واحداً من الملائكة لما ذكرناه في سورة الأنعام في تفسير قوله تعالى (ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً) فبقى أن يكون إيصال تلك التكليف إلى الخلق بواسطة إنسان، وذلك الإنسان إنما يبلغهم تلك التكليف لأجل أن يندرم ويحذرهم، ومتى أنذرهم اتقوا مخالفة تكليف الله، ومتى اتقوا مخالفة تكليف الله استوجبوا رحمة الله، فهذا هو المراد من قوله (لينذركم ولتتقوا لعلكم ترحمون) إذا عرفت هذا فلنرجع إلى تفسير ألفاظ الآية.

أما قوله «أو عجبتم» فالحزمة للانكار، والواو للعطف، والمعطوف عليه محذوف، كأنه قيل: أكذبتم وعجبتم أن جاءكم؟ أي عجبتم أن جاءكم ذكر. وذكروا في تفسير هذا الذكر وجوهاً. قال الحسن: إنه الوحي الذي جاءهم به. وقال آخرون: المراد بهذا الذكر المعجز، ثم ذلك المعجز يحتمل

وجهين : أحدهما : أنه تعالى كان قد أنزل عليه كتابا ، وكان ذلك الكتاب معجزا ، فسماه الله تعالى ذكرا ، كما سمي القرآن بهذا الاسم ، وجعله معجزة لمحمد صلى الله عليه وسلم . والثاني : أن ذلك المعجز كان شيئا آخر سوى الكتاب . وقوله (على رجل) قال الفراء : (على) ههنا بمعنى مع كما تقول : جاء بالخبر على وجهه ومع وجهه ، كلاهما جائز . وقال ابن قتيبة : أي على لسان رجل منكم ، كما قال (ربنا وآتانا ما وعدتنا على رسلك) أي على لسان رسلك . وقال آخرون (ذكر من ربكم) منزل على رجل ، وقوله (منكم) أي تعرفون نسبه فهو منكم نسبا . وذلك لأن كونه منهم يزيل التعجب ، لأن المرء بمن هو من جنسه أعرف ، وبطهارة أحواله أعلم ، وبما يقتضى السكون إليه أبصر ، ثم بين تعالى ما لا أجله يعث الرسول ، فقال (لينذرکم) وما لا أجله ينذر ، فقال (ولتتقوا) وما لا أجله يتقون ، فقال (ولعلکم ترحمون) وهذا الترتيب في غاية الحسن ، فإن المقصود من البعث الانذار ، والمقصود من الانذار : التقوى عن كل ما لا ينبغي ، والمقصود من التقوى ، الفوز بالرحمة في دار الآخرة . قال الجبائي والكسبي والقاضي : هذه الآية دالة على أنه تعالى أراد من الذين بعث الرسل إليهم ، التقوى والفوز بالرحمة ، وذلك يبطل قول من يقول : إنه تعالى أراد من بعضهم الكفر والعناد ، وخلقهم لأجل العذاب والنار .

وجواب أصحابنا أن نقول : إن لم يتوقف الفعل على الداعي لزم رجحان الممكن لا المرجح ، وإن توقف لزم الجبر ، ومتى لزم ذلك وجب القطع ، فانه تعالى أراد الكفر من الكافر ، وذلك يبطل مذهبكم . ثم بين تعالى أنهم مع ذلك كذبوه في ادعاء النبوة وتبليغ التكليف من الله وأصروا على ذلك التكذيب ، ثم إنه تعالى أنجاه في الفلك وأنجى من كان معه من المؤمنين وأغرق الكفار والمكذبين . وبين العلة في ذلك فقال (إنهم كانوا قوماً عمين) قال ابن عباس : عميت قلوبهم عن معرفة التوحيد والنبوة والمعاد ، قال أهل اللغة : يقال رجل عم في البصيرة وأعمى في البصر (فعميت عليهم الأنبياء يومئذ) وقال (قد جاءكم بصائر من ربكم فمن اهتدى فلنفسه ومن عمى فعليها) قال زهير :

وأعلم مافي اليوم والأمس قبله ولكنني عن علم مافي غد عمي

قال صاحب الكشاف : قرئ (عامين) والفرق بين العمى والعمى أن العمى يدل على عمى ثابت . والعمى على عمى حادث ، ولا شك أن عمهم كان ثابتاً راسخاً ، والدليل عليه قوله تعالى في آية أخرى (وأوحى إلى نوح أنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن)

وَإِلَى عَادِ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِهِ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٦٥﴾ قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي سَفَاهَةٍ وَإِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٦٦﴾ قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي سَفَاهَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٦٧﴾ أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ ﴿٦٨﴾ أَوْعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِّنْكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَأَذْكُرُوا إِذْ جَعَلْنَا خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَصَاطَةً فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ ﴿٦٩﴾

قوله تعالى ﴿وإلى عاد أخاهم هودا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره أفلا تتقون﴾ الملا الذين كفروا من قومه إنا نراك في سفاهة وإنا لنظنك من الكاذبين قال يا قوم ليس بي سفاهة ولكني رسول من رب العالمين أبلغكم رسالات ربي وأنا لكم ناصح أمين أو عجبتكم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم واذكروا إذ جعلنا خلفاء من بعد قوم نوح وزادكم في الخلق بسطة فاذكروا آلاء الله لعلكم تفلحون﴾

اعلم أن هذا هو القصة الثانية، وهي قصة هود مع قومه .

أما قوله ﴿وإلى عاد أخاهم هودا﴾ ففيه أبحاث :

﴿البحث الأول﴾ انتصب قوله (أخاهم) بقوله (أرسلنا) في أول الكلام والتقدير (لقد أرسلنا

نوحا إلى قومه . وأرسلنا إلى عاد أخاهم هودا)

﴿البحث الثاني﴾ اتفقوا على أن هوداً ما كان أخاً لهم في الدين . واختلفوا في أنه . هل كان

أخا قرابة قريبة أم لا ؟ قال الكلبي : إنه كان واحداً من تلك القبيلة ، وقال آخرون : إنه كان من

بني آدم ومن جنسهم لأم من جنس الملائكة فكفي هذا القدر في تسمية هذه الأخوة ، والمعنى أننا بعثنا

إلى عاد واحداً من جنسهم وهو البشر ليكون ألفهم والانس بكلامه وأفعاله أكمل . وما بعثنا إليهم

شخصاً من غير جنسهم مثل ملك أو جنى .

(البحث الثالث) أخاهم: أى صاحبهم ورسولهم . والعرب تسمى صاحب القوم أخ القوم ، ومنه قوله تعالى (كلما دخلت أمة لعنت أحتها) أى صاحبها وشيبتها . وقال عليه السلام «إن أخا صدا قد أذن وإنما يقيم من أذن» يريد صاحبهم .

(البحث الرابع) قالوا نسب هود هذا : هود بن شالخ . بن أرفخشذ ، بن سام . بن نوح . وأما عاد فهم قوم كانوا باليمن بالاحقاف ، قال ابن إسحق : والاحقاف ، الرمل الذى بين عمان إلى حضرموت .

(البحث الخامس) اعلم أن ألفاظ هذه القصة موافقة للألفاظ المذكورة فى قصة نوح عليه السلام إلا فى أشياء : الأول : فى قصة نوح عليه السلام (فقال يا قوم اعبدوا الله) وفى قصة هود (قال يا قوم اعبدوا الله) والفرق أن نوحاً عليه السلام كان مواظباً على دعواهم وما كان يؤخر الجواب عن شبهاتهم لحظة واحدة . وأما هود فما كانت مبالغته إلى هذا الحد فلا جرم جاءه دفء التعقيب « فى كلام نوح دون كلام هود . والثانى : أن فى قصة نوح (اعبدوا الله ما لكم من إله غيره إني أخاف عليكم عذاب يوم عظيم) وقال فى هذه القصة (اعبدوا الله ما لكم من إله غيره أفلا تتقون) والفرق بين الصورتين أن قبل نوح عليه السلام لم يظهر فى العالم مثل تلك الواقعة العظيمة وهى الطوفان العظيم . فلا جرم أخبر نوح عن تلك الواقعة فقال (إني أخاف عليكم عذاب يوم عظيم) وأما واقعة هود عليه السلام فقد كانت مسبوقة بواقعة نوح وكان عند الناس علم بتلك الواقعة قريباً ، فلا جرم اكتفى هود بقوله (أفلا تتقون) والمعنى تعرفون أن قوم نوح لما لم يتقوا الله ولم يطيعوه نزل بهم ذلك العذاب الذى اشتهر خبره فى الدنيا فكان قوله (أفلا تتقون) إشارة إلى التخويف بتلك الواقعة المتقدمة المشهورة فى الدنيا .

(والفرق الثالث) قال تعالى فى قصة نوح (قال الملائكة من قومه) وقال فى قصة هود (قال الملائكة الذين كفروا من قومه) والفرق أنه كان فى أشراف قوم هود من آمن به ، منهم مرثد بن سعد . أسلم وكان يكتم إيمانه فأريدت التفرقة بالوصف ولم يكن فى أشراف قوم نوح مؤمن .

(والفرق الرابع) أنه تعالى حكى عن قوم نوح أنهم قالوا (إنا لنراك فى ضلال مبين) وحكى عن قوم هود أنهم قالوا (إنا لنراك فى سفاهة وإنا لنظنك من الكاذبين) والفرق بين الصورتين أن نوحاً عليه السلام كان يخوف الكفار بالطوفان العام وكان أيضاً مشتغلاً بأعداد السفينة وكان يحتاج إلى أن يتعب نفسه فى إعداد السفينة . فعند هذا ، انقوم قالوا (إنا لنراك فى ضلال مبين) ولم يظهر شيء من العلامات التى تدل على ظهور الماء فى تلك المغازة . أما هود عليه السلام فما ذكر شيئاً

إلا أنه زيف عبادة الأوثان ونسب من اشتغل بعبادتها إلى السفاهة وقلة العقل . فلما ذكر هود هذا الكلام في أسلافهم قابله بمثله ونسبوه إلى السفاهة ثم قالوا (وإنا لنظنك من الكاذبين) في ادعاء الرسالة واختلفوا في تفسير هذا الظن فقال بعضهم : المراد منه القطع والجزم ، وورود الظن بهذا المعنى في القرآن كثير . قال تعالى (الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم) وقال الحسن والزجاج : كان تكذيبهم إياه على الظن لا على اليقين فكفروا به ظانين لامتيقين ، وهذا يدل على أن حصول الشك والتجويز في أصول الدين يوجب الكفر .

(والفرق الخامس) بين القصتين ان نوحا عليه السلام . قال (أبلغكم رسالات ربي وأصبح لكم وأعلم من الله مالا تعلمون) وأما هود عليه السلام فقال (أبلغكم رسالات ربي وأنا لكم ناصح أمين) فنوح عليه السلام . قال (أصبح لكم) وهو صيغة الفعل وهو هود عليه السلام قال (وأنا لكم ناصح) وهو صيغة اسم الفاعل ونوح عليه السلام . قال (وأعلم من الله مالا تعلمون) وهو هود عليه السلام لم يقل ذلك ، ولكنه زاد فيه كونه آمينا . والفرق بين الصورتين ان الشيخ عبدالقاهر النحوي ذكر في كتاب دلائل الإعجاز أن صيغة الفعل تدل على التجدد ساعة فساعة . وأما صيغة اسم الفاعل فانها دالة على الثبات والاستمرار على ذلك الفعل .

وإذا ثبت هذا فنقول : ان القوم كانوا يبالغون في السفاهة على نوح عليه السلام ، ثم انه في اليوم الثاني كان يعود اليهم ويدعوهم إلى الله . وقد ذكر الله تعالى عنه ذلك فقال (رب إني دعوت قومي ليلا ونهارا) فلما كان من عادة نوح عليه السلام العود إلى تجديد تلك الدعوة في كل يوم وفي كل ساعة لا جرم ذكره بصيغة الفعل . فقال (وأصبح لكم) وأما هود عليه السلام فقوله : (وأنا لكم ناصح) يدل على كونه مثبتا في تلك النصيحة مستقرا فيها . أما ليس فيها إعلام بأنه سيعود إلى ذكرها حالاً خالاً ويوما فيوما ، وأما الفرق الآخر في هذه الآية وهو أن نوحا عليه السلام قال (وأعلم من الله مالا تعلمون) وهو هودا وصف نفسه بكونه آمينا . فالفرق أن نوحا عليه السلام كان أعلى شأناً وأعظم منصباً في النبوة من هود ، فلم يبعد أن يقال : إن نوحا كان يعلم من أسرار حكم الله وحكمته ما لم يصل اليه هود ، فلهذا السبب أمسك هود لسانه عن ذكر تلك الكلمة ، واقتصر على أن وصف نفسه بكونه آمينا : ، ومقصود منه أمور : أحدها : الرد عليهم في قولهم (وإنا لنظنك من الكاذبين) وثانيها : أن مدار أمر الرسالة والتبليغ عن الله على الأمانة فوصف نفسه بكونه آمينا تقريراً للرسالة والنبوة . وثالثها : كانه قال لهم : كنت قبل هذه الدعوى آمينا فيكم ، ما وجدتم مني غدرا ولا مكرًا ولا كذبا ، واعترقتم لي بكوني آمينا فكيف نسبتوني الآن إلى الكذب ؟

واعلم أن الأمين هو الثقة . وهو فعيل من آمن يأمن أمان فهو آمن وأمين بمعنى واحد .
واعلم أن القوم لما قالوا له (إنا لترك في سفاهة) فهو لم يقابل سفاهتهم بالسفاهة بل قابلها بالحلم
والاغضاء ولم يزد على قوله (ليس بي سفاهة) وذلك يدل على أن ترك الانتقام أولى كما قال (وإذا
مروا باللغو مروا كراما)

أما قوله (ولكنى رسول من رب العالمين) فهو مدح للنفس بأعظم صفات المدح . وإعسافل
ذلك لأنه كان يجب عليه إعلام القوم بذلك ، وذلك يدل على أن مدح الانسان نفسه إذا كان في
موضع الضرورة جائز .

(والفرق السادس) بين القصتين أن نوحا عليه السلام قال (أو عجبت أن جاءكم ذكر من ربكم
على رجل منكم لينذركم ولتتقوا ولعلكم ترحمون) وفي قصة هود أعاد هذا الكلام بعينه إلا أنه حذف
منه قوله (ولتتقوا ولعلكم ترحمون) والسبب فيه أنه لما ظهر في القصة الأولى أن فائدة الانذار
هي حصول التقوى الموجبة للرحمة لم يكن إلى إعادته في هذه القصة حاجة ، وأما بعد هذه الكلمة
فكله من خواص قصة هود عليه السلام وهو قوله تعالى حكاية عن هود عليه السلام (واذكروا
إذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح)

واعلم أن الكلام في الخلفاء والخلائف والخليفة قد مضى في مواضع . والمقصود منه أن تذكر
النعم العظيمة بوجوب الرغبة والمحبة وزوال النفرة والعداوة . وقد ذكر هود عليه السلام ههنا
نوعين من الانعام : الأول : أنه تعالى جعلهم خلفاء من بعد قوم نوح . وذلك بأن أورثهم أرضهم
وديارهم وأمواهم وما يتصل بها من المنافع والمصالح . والثاني : قوله (وزادكم في الخلق بسطة)
وفيه مباحث :

(البحث الأول) (الخلق) في اللغة عبارة عن التقدير . فهذا اللفظ إنما ينطلق على الشيء الذي
له مقدار وجثة وحجمية ، فكان المراد حصول الزيادة في أجسامهم ، ومنهم من حمل هذا اللفظ على
الزيادة في القوة ، وذلك لأن القوى والقدر متفاوتة . فبعضها أعظم وبعضها أضعف .

إذا عرفت هذا فنقول : لفظ الآية يدل على حصول الزيادة واعداد تلك الزيادة . فليس
في اللفظ البتة ما يدل عليه إلا أن العقل يدل على أن تلك الزيادة يجب أن تكون زيادة عظيمة
وافعة على خلاف المعتاد ، والالم يكن لتخصيصها بالذكر في معرض الانعام فائدة . قال الكلبي :
كان أطولهم مائة ذراع وأقصرهم ستين ذراعا . وقال آخرون : تلك الزيادة هي مقدار ما تبلغه يدا
إنسان إذا رفعهما . ففضلوا على أهل زمانهم بهذا القدر . وقال قوم بحتمل أن يكون المراد من قوله

قَالُوا أَجْتَنَّا لِنَعْبُدَ اللَّهَ وَحْدَهُ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتَنَا بِمَا تَعْدُنَا إِن كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٧٠﴾ قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُمْ مِّن رَّبِّكُمْ رَجْسٌ وَغَضَبٌ أَتَجَادِلُونَنِي فِي أَسْمَاءٍ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا نَزَّلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ فَانظُرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ ﴿٧١﴾ فَأَنجَيْنَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَقَطَعْنَا دَابِرَ الَّذِينَ كَذَبُوا بآيَاتِنَا وَمَا كَانُوا مُؤْمِنِينَ ﴿٧٢﴾

(وزادكم في الخلق بسطة) كونهم من قبيلة واحدة متشاركين في القوة والشدة والجلادة، وكون بعضهم محبا للباقيين ناصرا لهم وزوال العداوة والحصومة من بينهم، فانه تعالى لما خصهم بهذه الأنواع من الفضائل والمناقب فقد قرر لهم حصولها، فصح أن يقال (وزادكم في الخلق بسطة) ولما ذكر هود هذين النوعين من النعمة قال (فاذكروا آلاء الله) وفيه بحثان:

(البحث الأول) لا بد في الآية من إضمار، والتقدير: واذكروا آلاء الله واعملوا عملا يليق بتلك الانعامات لعلكم تفلحون. وإنما أضمرنا العمل لأن الصلاح الذي هو الظفر بالثواب لا يحصل بمجرد التذكر بل لا بد له من العمل، واستدل الطاعنون في وجوب الاعمال الظاهرة بهذه الآية وقالوا: إنه تعالى رتب حصول الصلاح على مجرد التذكر، فوجب أن يكون مجرد التذكر كافيا في حصول الصلاح. وجوابه ما تقدم من أن سائر الآيات ناطقة بأنه لا بد من العمل. والله أعلم.

(البحث الثاني) قال ابن عباس (آلاء الله) أي نعم الله عليكم. قال الواحدي: واحدا لآلاء إلى وألو وإلى. قال الأعشى:

أبيض لا يهرب الهزال ولا يقطع رحما ولا يخون إلى

قال نظير الآلاء الآنا، واحدها: انا واني واني، وزاد صاحب الكشاف في الأمثلة فقال: ضلع وأضلاع، وعنب وأعتاب.

قوله تعالى «قالوا أجتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد آباؤنا فأتنا بما تعدنا ان كنت من الصادقين قال قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب أتجادلوني في أسماء سميتوها أنتم وآباؤكم ما نزل الله بها من سلطان فانظروا إلى معكم من المنتظرين فأنجيناها والذين معه برحمة منا وقطعنا دابر الذين كذبوا بآياتنا وما كانوا مؤمنين»

اعلم أن هودا عليه السلام دعا قومه إلى التوحيد وترك عبادة الأصنام بالدليل القاطع ، وذلك لأنه بين أن نعم الله عليهم كثيرة عظيمة ، وصریح العقل يدل على أنه ليس للأصنام شيء من النعم على الخلق لأنها جمادات ، والجماد لاقدرة له على شيء أصلا ، وظاهر أن العبادة نهاية التعظيم . ونهاية التعظيم لا تليق إلا بمن يصدر عنه نهاية الانعام . وذلك يدل على أنه يجب عليهم أن يعبدوا الله ، وأن لا يعبدوا شيئا من الأصنام ، ومقصود الله تعالى من ذكر أقسام إنعامه على العبيد ، هذه الحججة التي ذكرها . ثم أن هودا عليه السلام لما ذكر هذه الحججة اليقينية لم يكن من القوم جواب عن هذه الحججة التي ذكرها إلا الاتسك بطريقة التقليد . فقالوا (أجئتنا نعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد آباؤنا) ثم قالوا (فأتنا بما تعدنا) وذلك لأنه عليه السلام قال (اعبدوا الله ما لكم من إله غيره أفلا تتقون) فقوله (أفلا تتقون) مشعر بالتهديد والتخويف بالوعيد . فلهذا المعنى قالوا (فأتنا بما تعدنا) وإنما قالوا ذلك لأنهم كانوا يعتقدون كونه كاذبا بدليل أنهم قالوا له (وإنا لنظنك من الكاذبين) فلما اعتقدوا كونه كاذبا قالوا له (فأتنا بما تعدنا) والغرض أنه إذا لم يأتهم بذلك العذاب ظهر للقوم كونه كاذبا ، وإنما قالوا ذلك لأنهم ظنوا أن الوعد لايجوز أن يتأخر ، فلا جرم استعجلوه على هذا الحد .

ثم حكى الله تعالى عن هود عليه السلام أنه قال عند هذا الكلام ﴿قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب﴾ وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) هذا الذي أخبر الله عنه بأنه وقع لايجوز أن يكون هو العذاب ، لأن العذاب ما كان حاصلًا في ذلك الوقت . وقد اختلفوا فيه . قال القاضي : تفسير هذه الآية على قولنا ظاهر ، إلا أنا نقول : معناه أنه تعالى أحدث إرادة في ذلك الوقت ، لأن بعد كفرهم وتكذيبهم حدثت هذه الإرادة . واعلم أن هذا القول عندنا باطل ، بل عندنا في الآية وجوه من التأويلات : أحدها : أنه تعالى أخبره في ذلك الوقت بنزول العذاب عليهم ، فلما حدث الإعلام في ذلك الوقت ، لاجرم قال هود في ذلك الوقت (وقع عليكم من ربكم رجس وغضب) وثانيها : أنه جعل التوقع الذي لا بد من نزوله بمنزلة الواقع . ونظيره قولك لمن طلب منك شيئا ، قد كان ذلك بمعنى أنه سيكون ، ونظيره قوله تعالى (أتى أمر الله) بمعنى : سيأتي أمر الله . وثالثها : أنا نحمل قوله (وقع) على معنى وجد وحصل ، والمعنى : إرادة إيقاع العذاب عليكم حصلت من الأزل إلى الأبد ، لأن قولنا : حصل لإشعاره بالحدوث بعد ما لم يكن .

(المسألة الثانية) الرجس لا يمكن أن يكون المراد منه العذاب لأن المراد من الغضب

العذاب ، فلو حملنا الرجس عليه لزم التكرير ، وأيضاً الرجس ضد التزكية والتطهير . قال تعالى (تطهرهم وتزكيتهم بها) وقال في صفة أهل البيت (ويطهركم تطهيراً) والمراد التطهر من العقائد الباطلة والأفعال المذمومة ، وإذا كان كذلك . وجب أن يكون الرجس عبارة عن العقائد الباطلة والأفعال المذمومة .

إذا ثبت هذا فقوله (قد وقع عليكم من ربكم رجس) يدل على أنه تعالى خصهم بالعقائد المذمومة والصفات القبيحة ، وذلك يدل على أن الخير والشر من الله تعالى . قال القفال : يجوز أن يكون الرجس هو الازدياد في الكفر بالربن على القلوب كقوله تعالى (فزادتهم رجساً إلى رجسهم) أي قد وقع عليكم من الله رين على قلوبكم عقوبة منه لكم بالخدلان لأنفسكم الكفر وتماديكم في النفي .

واعلم أنا قد دللنا على أن هذه الآية تدل على أن كفرهم من الله . فهذا الذي قاله القفال ان كان المراد منه ذلك . فقد جاء بالرفاق . إلا أنه شديد النفرة عن هذا المذهب وأكثر تأويل الآيات الدالة على هذا المذهب تدل على أنه لا يقول بهذا القول وان كان المراد منه الجواب عما شرحناه . فهو ضعيف لأنه ليس فيه ما يوجب رفع الدليل الذي ذكرناه ، والله أعلم .

وحاصل الكلام في الآية : أن القوم لما أصروا على التقليد وعدم الانقياد للدليل زادهم الله كفراً ، وهو المراد من قوله (قد وقع عليكم من ربكم رجس) ثم خصهم بمزيد الغضب ، وهو قوله (وغضب)

ثم قال (أتجادلوني في أسماء سميتوها أتم وآباؤكم ما نزل الله بها من سلطان) والمراد منه : الاستفهام على سبيل الإنكار ، وذلك لأنهم كانوا يسمون الأصنام بالآلهة ، مع أن معنى الآلهية فيها معدوم ، وسموا واحداً منها بالعزى مشتقا من العز ، والله ما أعطاه عزاً أصلاً ، وسموا آخر منها باللات ، وليس له من الآلهية شيء . وقوله (ما نزل الله بها من سلطان) عبارة عن خلومذاهبهم عن الحجج والبينة ، ثم إنه عليه السلام ذكر لهم وعيدا مجدداً فقال (فاتظروا) ما يحصل لكم من عبادة هذه الأصنام (إني معكم من المنتظرين)

ثم إنه تعالى أخبر عن عاقبة هذه الواقعة فقال (فأنجيناهم والذين معه برحمة منا) إذ كانوا مستحقين للرحمة بسبب إيمانهم ، وقطعنا دابر الذين كذبوا بالآيات التي جعلناها معجزة لهود ، والمراد أنه تعالى أنزل عليهم عذاب الاستئصال الذي هو الريح ، وقد بين الله كيفية في غير هذا الموضع ، وقطع الدابر : هو الاستئصال ، فدل بهذا اللفظ أنه تعالى ما أبقى منهم أحداً ، ودابر الشيء آخره .

وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَ تِسْمٌ بَيْنَهُ مِنْ رَبِّكُمْ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلَا تَمْسُوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابُ أَلِيمٍ ﴿٧٣﴾ وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلْنَاكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأْنَاكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سَهولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا فَاذْكُرُوا آيَةَ اللَّهِ وَلَا تَعْشُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴿٧٤﴾

فان قيل : لما أخبر عنهم بأنهم كانوا مكذبين بآيات الله لزم القطع بأنهم ما كانوا مؤمنين .
فما الفائدة في قوله بعد ذلك (وما كانوا مؤمنين)
قلنا : معناه أنهم مكذبون ، وعلم الله منهم أنهم لو بقوا لم يؤمنوا أيضا ، ولو علم تعالى أنهم سيؤمنون لا ببقائهم .

قوله تعالى ﴿وإلى ثمود أخاهم صالحا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره قد جاءكم من ربكم هذه ناقة الله لكم آية فذروها تأكل في أرض الله ولا تمسوها بسوء فيأخذكم عذاب أليم واذكروا إذ جعلناكم خلفاء من بعد عاد وبوأكم في الأرض تتخذون من سهولها قصورا وتنحتون الجبال بيوتا فاذكروا آية الله ولا تعشوا في الأرض مفسدين﴾
اعلم أن هذا هو القصة الثالثة ، وهو قصة صالح .
أما قوله ﴿وإلى ثمود﴾ فالمعنى (ولقد أرسلنا نوحا . وإلى عاد أخاهم هودا . وإلى ثمود أخاهم صالحا) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال أبو عمرو بن العلاء : سميت ثمودا لقلة ماؤها من الثمد . وهو الماء القليل ، وكانت مساكنهم الحجر بين الحجاز والشام . وإلى وادي القرى ، وقيل سميت ثمود لأنه اسم أبيهم الأكبر وهو ثمود بن عاد بن إرم بن سام بن نوح عليه السلام .

﴿المسألة الثانية﴾ قرى . (وإلى ثمود) يمنع الصرف بتأويل القبيلة (وإلى ثمود) بالصرف بتأويل الحى أو باعتبار الاصل لأنه اسم أبيهم الأكبر ، وقد ورد القرآن بهما صريحا . قال تعالى (ألا إن ثمودا كفروا ربهم ألا بعدا لثمود)

واعلم انه تعالى حكى عنه انه أمرهم بعبادة الله ونهاهم عن عبادة غير الله كما ذكره من قبله من الأنبياء ثم قال ﴿قد جاءكم بيئته من ربكم﴾ وهذه الزيادة مذكورة في هذه القصة ، وهي تدل على ان كل من كان قبله من الأنبياء كانوا يذكرون الدلائل على صحة التوحيد والنبوة ، لأن التقليد وحده لو كان كافياً لكانت تلك البيئته هنا لغوا ، ثم بين أن تلك البيئته هي الناقة فقال (هذه ناقة الله لكم آية) وفيه مسائل : (المسألة الأولى) ذكروا انه تعالى لما أهلك عادا قام ثمود مقامهم ، وطال عمرهم وكثر نعمهم ، ثم عصوا الله ، وعبدوا الاصنام ، فبعث الله اليهم صالحا وكان منهم ، فطال به بالمعجزة . فقال ما تريدون . فقالوا : تخرج معنا في عيدنا ، ونخرج أصنامنا ونسأل إلهك ونسأل أصنامنا ، فاذا ظهر أثر دعائك اتبعناك ، وإن ظهر أثر دعائنا اتبعنا . فخرج معهم فسألوه أن يخرج لهم ناقة كبيرة من صخرة معينة ، فأخذ موثقهم أنه ان فعل ذلك آمنوا قبلوا ، فصلى ركعتين ودعا الله فتمخضت تلك الصخرة كما تمخض الحامل ، ثم انفرجت وخرجت الناقة من وسطها ، وكانت في غاية الكبر وكان الماء عندهم قليلا فجعلوا ذلك الماء بالكافية شربا لها في يوم ، وفي اليوم الثاني شربا لكل القوم قال السدي : وكانت الناقة في اليوم التي تشرب فيه الماء تمر بين الجبلين فتعلوها ثم تأتي فتشرب فتحلب ما يكفي الكل ، وكانها كانت تصب اللبن صبا ، وفي اليوم الذي يشربون الماء فيه لا تأتيهم وكان معها فضيل لها . فقال لهم صالح : يولد في شهركم هذا غلام يكون هلاككم على يديه ، فذبح تسعة نفر منهم أبناءهم . ثم ولد العاشر فأبى أن يذبحه أبوه ، فنبت نباتا سريعا ، ولما كبر الغلام جلس مع قوم يصيدون من الشراب ، فأرادوا ماء يمزجونه به ، وكان يوم شرب الناقة فاجدوا الماء ، واشتد ذلك عليهم ، فقال الغلام : هل لكم في أن أعقر هذه الناقة ؟ فشد عليها ، فلما بصرت به شدت عليه ، فهرب منها إلى خلف صخرة فأحاشوها عليه ، فلما مرت به تناولها فعقرها فسقطت . فذلك قوله (فنادوا صاحبهم فتعاطى فعقر) وأظهروا حينئذ كفرهم وعتوا عن أمر ربهم ، فقال لهم صالح : إن آية العذاب أن تصبحوا غداً حمرأ ، واليوم الثاني صفراً . واليوم الثالث سوداً ، فلما أصبحهم العذاب تحنطوا واستعدوا .

إذا عرفت هذا فنقول : اختلف العلماء في وجه كون الناقة آية . فقال بعضهم : إنها كانت آية بسبب خروجها بكالها من الصخرة . قال القاضي : هذا إن صح فهو معجز من جهات : أحدها : خروجها من الجبل ، والثانية كونها لا من ذكر وأشي ، والثالثة كمال خلقها من غير تدريج .

(والقول الثاني) أنها إنما كانت آية لأجل أن لها شرب يوم ، ولجميع ثمود شرب يوم ، واستيفاء ناقة شرب أمة من الأمم عجيب ، وكانت مع ذلك تأتي بما يليق بذلك الماء . من

الكلاء والحشيش .

(والقول الثاني) أن وجه الإعجاز فيها أنهم كانوا في يوم شربها يحلبون منها القدر الذي يقوم لهم مقام الماء في يوم شربهم . وقال الحسن : بالعكس من ذلك ، فقال إنها لم تحلب قطرة لبن قط ، وهذا الكلام مناف لما تقدم .

(والقول الرابع) أن وجه الإعجاز فيها أن يوم مجيئها إلى الماء كان جميع الحيوانات تمتنع من الورود على الماء ، وفي يوم امتناعها كانت الحيوانات تأتي .
واعلم أن القرآن قد دل على أن فيها آية ، فأما ذكر أنها كانت آية من أى الوجوه فهو غير مذكور والعلم حاصل بأنها كانت معجزة من وجهه مالمحالة . والله أعلم .

(المسألة الثانية) قوله (هذه ناقة الله لكم آية) فقوله (آية) نصب على الحال أى أشير إليها في حال كونها آية ، ولفظة (هذه) تتضمن معنى الإشارة ، و(آية) في معنى دالة . فلهذا جاز أن تكون حالا .
فان قيل : تلك الناقة كانت آية لكل أحد ، فلماذا خص أولئك الأقوام بها ؟ فقال (هذه ناقة الله لكم آية)

قلنا : فيه وجوه : أحدها : أنهم عاينوها وغيرهم أخبروا عنها ، وليس الخبر كالمعاينة . وثانيها : لعله يثبت سائر المعجزات ، إلا أن القوم اتمسوا منه هذه المعجزة نفسها على سبيل الاقتراح ، فأظهرها الله تعالى لهم ، فلهذا المعنى حسن هذا التخصيص .

فان قيل : ما الفائدة في تخصيص تلك الناقة بأنها ناقة الله ؟

قلنا : فيه وجوه : قيل أضافها إلى الله تشريفاً وتخصيصاً كقوله : بيت الله ، وقيل : لأنه خلقها بلا واسطة ، وقيل : لأنها لا مالك لها غير الله . وقيل : لأنها حجة الله على القوم .

ثم قال (فذررها تأكل في أرض الله) أى الأرض أرض الله ، والناقة ناقة الله ، فذررها تأكل في أرض ربها . فليست الأرض لكم ولا ما فيها من النبات من إنباتكم ، ولا تمسوها بسوء ولا تضربوها ولا تطردوها ولا تقربوا منها شيئاً من أنواع الأذى . عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «يا على أشقى الأولين عاقر ناقة صالح وأشقى الآخرين قاتلك»

ثم قال تعالى (واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد عاد) قيل إنه تعالى لما أهلك عاداً عمر ثمود بلادها ، وخلق قوم في الأرض وكثروا وعمروا أعماراً طوالاً .

ثم قال (ويا أكف في الأرض) أنزلكم ، والمبوء : المنزل من الأرض ، أى في أرض الحجر بين الحجاز والشام .

قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتَضَعُّوا مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ
 أَتَعْلَمُونَ أَنَّ صَالِحًا مُرْسِلٌ مِنْ رَبِّهِ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلَ بِهِ مُؤْمِنُونَ «٧٥» قَالَ
 الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا بِالَّذِي آمَنْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ «٧٦» فَعَقَرُوا النَّاقَةَ وَعَتَوْا عَنْ أَمْرِ
 رَبِّهِمْ وَقَالُوا يَا صَالِحُ أَتُنَبِّئُ بِنَا تَعْدُنَا إِن كُنْتَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ «٧٧» فَأَخَذْتَهُمُ
 الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جِثْمِينَ «٧٨» فَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ
 رِسَالَةَ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ وَلَكِنْ لَا تُحِبُّونَ النَّاصِحِينَ «٧٩»

ثم قال (تتخذون من سهولها قصورا) أي تبوؤن القصور من سهولة الأرض ، فان القصور إنما تبنى من الطين واللبن والآجر ، وهذه الأشياء إنما تتخذ من سهولة الأرض (وتحتون من الجبال يوتا) يريد تحتون يوتا من الجبال تسقفرنها .
 فان قالوا : علام انتصب يوتا ؟

قلنا : على الحال كما يقال : خط هذا الثوب قيصا وابر هذه القصة قلبا ، وهي من الحال المقدره ، لان الجبل لا يكون بيتا في حال النحت ، ولا الثوب والقصة قيصا ، وقلبا في حال الخياطة والبري . وقيل : كانوا يسكنون السهول في الصيف والجبال في الشتاء ، وهذا يدل على أنهم كانوا متعمين مترفين .

ثم قال (فاذكروا آلاء الله) يعني قد ذكرت لكم بعض أقسام ما آتاكم الله من النعم ، وذكر الكل طويل ، فاذكروا أتم بعقولكم ما فيها (ولا تعثوا في الأرض مفسدين) قيل المراد منه : النهي عن عقر الناقة ، والأولى أن يحمل على ظاهره وهو المنع عن كل أنواع الفساد .

قوله تعالى (قال الملا الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا لمن آمن منهم أتعلون أن صالحا مرسل من ربه قالوا إنا بما أرسل به مؤمنون قال الذين استكبروا إنا بالذي آمنتم به كافرين فعقروا الناقة وعتوا عن أمر ربهم وقالوا يا صالح اتنا بما تعدنا إن كنت من المرسلين فأخذتهم الرجفة فأصبحوا في دارهم جاثمين فتولى عنهم وقال يا قوم لقد أبلغتكم رسالة ربي ونصحت لكم ولكن لا تحبون الناصحين)

اعلم أنا ذكرنا أن الملائكة عبارة عن القوم الذين تمتلئ القلوب من هيبتهم ، ومعنى الآية قال الملائكة وهم الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا ، يريد المساكين الذين آمنوا به ، وقوله (لن آمن منهم) بدل من قوله (الذين استضعفوا) لأنهم المؤمنون . واعلم أنه وصف أولئك الكفار بكونهم مستكبرين ، ووصف أولئك المؤمنين بكونهم مستضعفين ، وكونهم مستكبرين فعل استوجبا به الذم ، وكون المؤمنين مستضعفين معناه : أن غيرهم يستضعفهم ويستحققهم ، وهذا ليس فعلا صادرا عنهم بل عن غيرهم ، فهو لا يكون صفة ذم في حقهم ، بل الذم عائد إلى الذين يستحققونهم ويستضعفونهم . ثم حكى تعالى أن هؤلاء المستكبرين سألو المستضعفين عن حال صالح فقال المتضعفون نحن موقنون مصدقون بما جاء به صالح . وقال المستكبرون : بل نحن كافرون بما جاء به صالح ، وهذه الآية من أعظم ما يحتج به في بيان أن الفقر خير من الغنى . وذلك لأن الاستكبار إنما يتولد من كثرة المال والجاه ، والاستضعاف إنما يحصل من قلتهما ، فبين تعالى أن كثرة المال والجاه حملهم على التمرد ، والاباء ، والانكار ، والكفر . وقلة المال والجاه حملهم على الإيمان ، والتصديق والالتقياد ، وذلك يدل على أن الفقر خير من الغنى .

ثم قال تعالى ﴿فعمروا الناقة﴾ قال الأزهري : العقر عند العرب ، كشف عرقوب البعير ، ولما كان العقر سبياً للنحر أطلق العقر على النحر إطلاقاً لاسم السبب على المسبب . واعلم أنه أسند العقر إلى جميعهم ، لأنه كان برضاهم مع أنه ما باشره إلا بعضهم ، وقد يقال للقبيلة العظيمة : أتم فعلتم كذا مع أنه ما فعله إلا واحد منهم .

ثم قال ﴿واعتوا عن أمر ربهم﴾ يقال : عتا يعتو عتوا ، إذا استكبر . ومنه يقال : جبار عات قال مجاهد : العتو الغلو في الباطل وفي قوله (عن أمر ربهم) وجهان : الأول : معناه استكبروا عن امتثال أمر ربهم وذلك الأمر هو الذي أوصله الله إليهم على لسان صالح عليه السلام وهو قوله (فذرهما تأكل في أرض الله) الثاني : أن يكون المعنى وصدر عتوهم عن أمر ربهم ، فكان أمر ربهم بتركها صار سبياً في إقدامهم على ذلك العتو ، كما يقال : الممنوع متبوع (وقالوا يا صالح اتتنا بما تعدنا إن كنت من المرسلين) وإنما قالوا ذلك ، لأنهم كانوا مكذبين له في كل ما أخبر عنه من الوعد والوعيد .

ثم قال تعالى ﴿فأخذتهم الرجفة﴾ قال الفراء والزجاج : هي الزلزلة الشديدة . قال تعالى (يوم ترجف الأرض والجبال وكانت الجبال كثيباً مهيلاً) قال الليث : يقال رجف الشيء يرجف رجفاً ورجفاناً ، كرجفان البعير تحت الرحل ، وكما يرجف الشجر إذا أرجفته الريح . ثم قال ﴿فأصبحوا في دارهم جاثمين﴾ يعني في بلدكم ولذلك وحد الدار ، كما يقال : دار الحرب

ومررت بدار البزازين ، وجمع في آية أخرى فقال (في ديارهم) لأنه أراد بالدار مالكل واحد منهم من منزله الخاص به. وقوله (جاثمين) قال أبو عبيدة : الجثوم للناس والطيور ، بمنزلة البروك للابل ، جثوم الطير هو وقوعه لاطناً بالأرض في حال سكونه بالليل ، والمعنى : أنهم أصبحوا جاثمين خامدين لا يتحركون موتى ، يقال : الناس جثم . أى يعود لأحراك بهم ولا يحسون بشيء . ومنه المجثمة التي جاء النهى عنها ، وهي البهيمة التي تربط لترمي ، فثبت أن الجثوم عبارة عن السكون والخمود ، ثم اختلفوا ، فمنهم من قال : لما سمعوا الصيحة العظيمة تقطعت قلوبهم وماتوا جاثمين على الركب ، وقيل بل سقطوا على وجوههم ، وقيل وصلت الصاعقة إليهم فاحترقوا وصاروا كالرماد . وقيل : بل عند نزول العذاب عليهم سقط بعضهم على بعض ، والسكل متقارب . وههنا سؤالات :

(السؤال الأول) أنه تعالى لما حكى عنهم أنهم قالوا (يا صالح ائتنا بما تعدنا إن كنت من المرسلين) قال تعالى (فأخذتهم الرجفة) والفاء للتعقيب وهذا يدل على أن الرجفة أخذتهم عقيب ما ذكروا ذلك الكلام وليس الأمر كذلك ، لأنه تعالى قال في آية أخرى (قل تمتعوا في داركم ثلاثة أيام ذلك وعد غير مكذوب)

والجواب : أن الذي يحصل عقيب الشيء بمدة قليلة قد يقال فيه أنه حصل عقيبه فزال السؤال (السؤال الثاني) طعن قوم من الملحدون في هذه الآيات بأن ألفاظ القرآن قد اختلفت في حكاية هذه الواقعة ، وهي الرجفة والطاغية والصيحة ، وزعموا أن ذلك يوجب التناقض .

والجواب : قال أبو مسلم : الطاغية . اسم لكل ما تجاوز حده سواء كان حيواناً أو غير حيوان وألحق الهاء به للبالغة ، فالمسلبون يسمون الملك العاني بالطاغية والطاغوت . وقال تعالى (إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى) ويقال : طغى طغياناً وهو طاغ وطاغية . وقال تعالى (كذبت ثمود بطغواها) وقال في غير الحيوان (إنا لما طغى الماء) أى غلب وتجاوز عن الحد ، وأما الرجفة، فهي الزلزلة في الأرض ، وهي حركة خارجة عن المعتاد ، فلم يعد إطلاق اسم الطاغية عليها ، وأما الصيحة ، فالغالب أن الزلزلة لا تنفك عن الصيحة العظيمة الهائلة . وأما الصاعقة ، فالغالب أنها الزلزلة وكذلك الزجرة قال تعالى (فإنما هي زجرة واحدة فاذا هم بالساهرة) فبطل ما قاله الطاعن .

(السؤال الثالث) أن القوم قد شاهدوا خروج الناقة عن الصخرة وذلك معجزة قاهرة تقرب حال المكلفين عند مشاهدة هذه المعجزة من الاجلاء ، وأيضاً شاهدوا أن الماء الذي كان شرباً لكل أولئك الأقوام في أحد اليومين ، كان شرباً لتلك الناقة الواحدة في اليوم الثاني . وذلك أيضاً معجزة قاهرة ، ثم إن القوم لما نحرروها ، وكان صالح عليه السلام قد توعدهم بالعذاب الشديد إن

وَلَوْ طَأَ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنْ

الْعَالَمِينَ «٨٠»

نحروها ، فلما شاهدوا بعد إقدامهم على نحرها آثار العذاب ، وهو ما يروى أنهم احمروا في اليوم الأول ، ثم اصفروا في اليوم الثاني ، ثم اسودوا في اليوم الثالث ، فع مشاهدة تلك المعجزات القاهرة في أول الأمر ، ثم شاهدوا نزول العذاب الشديد في آخر الأمر ، هل يحتمل أن يبقى العاقل مع هذه الأحوال مصراً على كفره غير تائب منه ؟

والجواب الأول أن يقال : إنهم قبل أن شاهدوا تلك العلامات كانوا يكذبون صالحاً في نزول العذاب ، فلما شاهدوا العلامات خرجوا عند ذلك عن حد التكليف ، وخرجوا عن أن تكون توبتهم مقبولة .

ثم قال تعالى ﴿ فتولى عنهم ﴾ وفيه قولان : الأول : أنه تولى عنهم بعد أن ماتوا ، والدليل عليه أنه تعالى قال (فأصبحوا في دارهم جاثمين فتولى عنهم) والفاء تدل على التعقيب ، فدل على أنه حصل هذا التولى بعد جثومهم . والثاني : أنه عليه السلام تولى عنهم قبل موتهم ، بدليل : أنه خاطب القوم . وقال (يا قوم لقد أبلغتكم رسالة ربِّي ونصحت لكم ولكن لا تحبون الناصحين) وذلك يدل على كونهم أحياء من ثلاثة أوجه : أحدها : أنه قال لهم (يا قوم) والأموات لا يوصفون بالقوم ، لأن اشتقاق لفظ القوم من الاستقلال بالقيام ، وذلك في حق الميت مفقود . والثاني : أن هذه الكلمات خطاب مع أولئك وخطاب الميت لا يجوز . والثالث : أنه قال (ولكن لا تحبون الناصحين) فيجب أن يكونوا بحيث يصح حصول المحبة فيهم ، ويمكن أن يجاب عنه فنقول : قد يقول الرجل لصاحبه وهو ميت وكان قد نصحه ، فلم يقبل تلك النصيحة حتى ألقى نفسه في الهلاك ، يأخى منذم نصحتك ، فلم تقبل وكم منعتك فلم تمتنع ، فكذا ههنا ، والفائدة في ذكر هذا الكلام إما لأن يسمعه بعض الأحياء فيعتبر به وينزجر عن مثل تلك الطريقة . وإما لأجل أنه احترق قلبه بسبب تلك الواقعة . فاذا ذكر ذلك الكلام فرجت تلك القضية عن قلبه . وقيل : يخف عليه أثر تلك المصيبة ، وذكروا جواباً آخر ، وهو : ان صالحاً عليه السلام خاطبهم بعد كونهم جاثمين ، وكان نبينا عليه الصلاة والسلام خاطب قتلى بدر . فقيل : تتكلم مع هؤلاء الجيف . فقال « ما أتم بأسمع منهم لكنهم لا يقدرن على الجواب »

قوله تعالى ﴿ ولو طأ إذ قال لقومه أتأتون الفاحشة ما سبقكم بها من أحد من العالمين ﴾

إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ ﴿٨١﴾

اعلم ان هذا هو القصة الرابعة . قال النحويون : إنما صرف لوط ونوح لحفته . فانه مركب من ثلاثة أحرف ، وهو ساكن الوسط (أتأتون الفاحشة) أتفعلون السيئة المتبادية في القبح ؟ وفي قوله (ماسبقكم بها من أحد من العالمين) وفيه بحثان :

(البحث الأول) قال صاحب الكشاف (من) الأولى زائدة لتوكيد النفي ، وإفادة معنى الاستغراق والثانية للتبويض .

فان قيل : كيف يجوز أن يقال (ماسبقكم بها من أحد العالمين) مع ان الشهوة داعية إلى ذلك العمل أبداً ؟

والجواب : أنا نرى كثيرا من الناس يستقدر ذلك العمل ، فإذا جاز في الكثير منهم استقداره لم يبعد أيضا انقضاء كثير من الاعصار بحيث لا يقدم أحد من أهل تلك الاعصار عليه . وفيه وجه آخر ، وهو أن يقال : لعلمهم بكليةهم أقبلوا على ذلك العمل ، والأقبال بالكلية على ذلك العمل بما لم يوجد في الاعصار السابقة . قال الحسن : كانوا ينسكبون الرجال في أدبارهم ، وكانوا لا ينسكبون إلا الغرياء . وقال عطاء عن ابن عباس : استحكتم ذلك فيهم حتى فعل بعضهم ببعض .

(البحث الثاني) قوله (ماسبقكم) يجوز أن يكون مستأنفا في التوبيخ لهم ، ويجوز أن يكون صفة الفاحشة ، كقوله تعالى (وآية لهم الليل نسلخ منه النهار) وقال الشاعر .

ولقد أمر على اللثيم يسنى

ثم قال (أنتم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء بل أنتم قوم مسرفون)

وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ نافع وحفص عن عاصم (إنكم) بكسر الالف ومذهب نافع أن يكتبني بالاستفهام بالأولى من الثاني في كل القرآن . وقرأ ابن كثير (أنتمكم) بهمزة غير ممدودة وبين الثانية ، وقرأ أبو عمرو بهمزة ممدودة بالتخفيف ، وبين الثانية . والباقون بهمزتين على الأصل . قال الواحدي من استفهم كان هذا استفهاما معناه الإنكار لقوله (أتأتون الفاحشة) وكل واحد من الاستفهامين جملة مستقلة لا تحتاج في تمامها إلى شيء .

(المسألة الثانية) قوله (شهوة) مصدر . قال أبو زيد شهى يشهى شهوة واتصاها على المصدر ، لان قوله (أتأتون الرجال) معناه أتشتهون شهوة ؟ وان شئت قلت انها مصدر وقع موقع الحال .

(المسألة اثنتان) في بيان الوجود الموجبة لقبح هذا العمل .

اعلم ان قبح هذا العمل كالامر المقرر في الطباع ، فلا حاجة فيه إلى تعديد الوجوه على التفصيل ثم نقول موجبات القبح فيه كثيرة : أولها : ان أكثر الناس يحترزون عن حصول الولد ، لأن حصوله يحمل الانسان على طلب المال وإتباع النفس في الكسب . إلا أنه تعالى جعل الوقاع سببا لحصول اللذة العظيمة ، حتى ان الانسان بطاب تلك اللذة يقدم على الوقاع ، وحينئذ يحصل الولد شاء أم أبى . وهذا الطريق يبق النسل ولا ينقطع النوع ، فوضع اللذة في الوقاع ، كسبه الانسان الذي وضع الفخ لبعض الحيوانات ، فانه لا بد وان يضع في ذلك الفخ شيئا يشتهي ذلك الحيوان حتى يصير سببا لوقوعه في ذلك الفخ ، فوضع اللذة في الوقاع يشبه وضع الشيء الذي يشتهي الحيوان في الفخ ، والمقصود منه إبقاء النوع الانساني الذي هو أشرف الأنواع .

إذا ثبت هذا فنقول : لو تمكن الانسان من تحصيل تلك اللذة بطريق لا تقضى إلى الولد ، لم تحصل الحكمة المطلوبة ، ولأدى ذلك إلى انقطاع النسل ، وذلك على خلاف حكم الله ، فوجب الحكم بتحريمه قطعا . حتى تحصل تلك اللذة بالطريق المقضى إلى الولد .

(والوجه الثاني) وهو أن الذكورة مظنة الفعل . والأنوثة مظنة الانفعال ، فإذا صار الذكر منفعلا ، والاثني فاعلا ، كان ذلك على خلاف مقتضى الطبيعة ، وعلى عكس الحكمة الالهية .

(والوجه الثالث) الاشتغال بمحض الشهوة تشبه بالهيمه ، وإذا كان الاشتغال بالشهوة يفيد فائدة أخرى سوى قضاء الشهوة . فليكن قضاء الشهوة من المرأة يفيد فائدة أخرى سوى قضاء الشهوة ، وهو حصول الولد وإبقاء النوع الانساني الذي هو أشرف الأنواع . فأما قضاء الشهوة من الذكر فانه لا يفيد إلا مجرد قضاء الشهوة . فكان ذلك تشبها بالبهائم ، وخروجا عن الغريزة الانسانية ، فكان في غاية القبح .

(والوجه الرابع) هب ان الفاعل يلتذ بذلك العمل ، إلا انه يبقى في إيجاب العار العظيم ، والعيب الكامل بالمفعول على وجه لا يزول ذلك العيب عنه أبدا لدهر ، والعاقل لا يرضى لأجل لذة خسية منقضية في الحال ، إيجاب العيب الدائم الباقي بالغير .

(والوجه الخامس) انه عمل يوجب استحكام العداوة بين الفاعل والمفعول ، وربما يؤدي ذلك إلى اقدام المفعول على قتل الفاعل لأجل انه ينفر طبعه عند رؤيته ، أو على إيجاب انكائه بكل طريق يقدر عليه . أما حصول هذا العمل بين الرجل والمرأة . فانه يوجب استحكام الألفة والمودة وحصول المصالح الكبيرة ، كما قال تعالى (خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة)

وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوهُمْ مِنْ قَرِيْبَتِكُمْ إِنَّهُمْ أَنَاسٌ

يَتَطَهَّرُونَ «٨٢»

(والوجه السادس) انه تعالى أودع في الرحم قوة شديدة الجذب للبنى ، فاذا واقع الرجل المرأة قوى الجذب ، فلم يبق شيء من المنى في المجارى إلا وينفصل . أما إذا واقع الرجل فلم يحصل في ذلك العضو المعين من المفعول قوة جاذبة للبنى ، وحينئذ لا يكمل الجذب ، فيبقى شيء من أجزاء المنى في تلك المجارى ، ولا ينفصل ، ويعفن ويفسد ويتولد منه الاورام الشديدة والاسقام العظيمة وهذه فائدة لا يمكن معرفتها إلا بالقوانين الطبية ، فهذه هي الوجوه الموجبة لقبح هذا العمل ورأيت بعض من كان ضعيفا في الدين يقول : انه تعالى قال (والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم) وذلك يقتضى حمل وطء المملوك مطلقا سواء كان ذكرا أو أنثى قال : ولا يمكن أن يقال انا نخصص هذا العموم بقوله تعالى (أتأتون الذكران من العالمين) وقوله (أتأتون الفاحشة ما سبقكم بها من العالمين) قال لأن هاتين الآيتين كل واحد منهما أعم من الأخرى من وجه ، وأخص من وجه ، وذلك لأن المملوك قد يكون ذكرا ، وقد يكون أنثى ، وأيضا الذكر قد يكون مملوكا ، وقد لا يكون مملوكا ، وإذا كان الأمر كذلك لم يكن تخصيص إحداهما بالأخرى أولى من العكس ، والترجيح من هذا الجانب ، لأن قوله (الإعلى أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم) شرع محمد ، وقصة لوط ، شرع سائر الأنبياء . وشرع محمد عليه الصلاة والسلام أولى من شرع من تقدمه من الأنبياء ، وأيضا الأصل في المنافع والملاذ الحل ، وأيضا الملك مطلق للتصرف . فقل له الاستدلال إنما يقبل في موضع الاحتمال ، وقد ثبت بالتواتر الظاهر من دين محمد حرمة هذا العمل ، والمبالغة في المنع منه ، والاستدلال إذا وقع في مقابلة النقل المتواتر ، كان باطلا . ثم قال تعالى حكاية عن لوط انه قال لهم ﴿بل أنتم قوم مسرفون﴾ والمعنى كأنه قال لهم : أنتم مسرفون في كل الأعمال ، فلا يبعد منكم أيضا إقدامكم على هذا الأسراف .

ثم قال تعالى ﴿وما كان جواب قومه إلا أن قالوا أخرجهم من قريبتكم إنهم أناس يتطهرون﴾ والمراد منه أخرجوا لوطا وأتباعه ، لأنه تعالى في غير هذه السورة قال (أخرجوا آل لوط من قريبتكم إنهم أناس يتطهرون) ولأن الظاهر أنهم إنما سعوا في إخراج من نهاهم عن العمل الذى يشتهونه ويريدونه ، وذلك الناهى ليس إلا لوطا وقومه ، وفي قوله (يتطهرون) وجوه : الأول :

فَأَنْجِينَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ ﴿٨٣﴾ وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا
فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ ﴿٨٤﴾

أن ذلك العمل تصرف في موضع النجاسة ، فن تركه فقد تطهر . والثاني : أن البعد عن الآثم يسمى طهارة فقوله (يتطهرون) أي يتباعدون عن المعاصي والآثام . الثالث : أنهم إنما قالوا (أناس يتطهرون) على سبيل السخرية بهم وتطهرهم من الفواحش ، كما يقول الشيطان من الفسقة لبعض الصلحاء إذا وعظهم : ابعدوا عنا هذا المتكشف وأريحونا من هذا المتزهد .

قوله تعالى ﴿فأنجيناه وأهله إلا امرأته كانت من الغابرين﴾

اعلم أن قوله (فأنجيناه وأهله) يحتمل أن يكون المراد من أهله أنصاره وأتباعه الذين قبلوا دينه ويحتمل أن يكون المراد المتصلين به بالنسب . قال ابن عباس : المراد ابتناه . وقوله (إلا امرأته) أي زوجته . يقال : امرأة الرجل بمعنى زوجته . ويقال : رجل المرأة بمعنى زوجها لأن الزوج بمنزلة المسالك لها ، وليست المرأة بمنزلة المسالك للرجل . فإذا أضيفت إلى الرجل بالاسم العام ، عرفت الزوجية وملك النكاح ، والرجل إذا أضيف إلى المرأة بالاسم العام ، تعرف الزوجية . وقوله (كانت من الغابرين) يقال : غبر الشيء يغبر غبورا ، إذا مكث وبقى . قال الهذلي :

فغبرت بعدهم بعيش ناصب وأخال أني لاحق مستمتع

يعنى بقيت فعنى الآية : أنها كانت من الغابرين عن النجاة . أي من الذين بقوا عنها ولم يدركوا النجاة . يقال فلان غبر هذا الأمر . أي لم يدركه ، ويجوز أن يكون المراد أنها لم تسرع مع لوط وأهله ، بل تخلفت عنه وبقيت في ذلك الموضع الذي هو موضع العذاب .

ثم قال ﴿وأمطرنا عليهم مطرا﴾ يقال : مطرت السماء وأمطرت ، والأول أفصح ، وأمطرم ، مطرا وعذابا ، وكذلك أمطر عليهم ، والمراد أنه تعالى أمطر عليهم حجارة من السماء بدليل أنه تعالى قال في آية أخرى (وأمطرنا عليهم حجارة من سجيل)

ثم قال ﴿فانظر كيف كان عاقبة المجرمين﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ ظاهر هذا اللفظ وان كان مخصوصاً بالرسول عليه السلام إلا أن المراد

سائر المكلفين ليعتبروا بذلك فينزعوا .

فان قيل : كيف يعتبرون بذلك ، وقد أمنوا من عذاب الاستئصال ؟

وَإِلَىٰ مَدِينِ آخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٨٥﴾

قلنا : إن عذاب الآخرة أعظم وأدوم من ذلك ، فعند سماع هذه القصة يذكرون عذاب الآخرة مؤثبة على عذاب الاستئصال ، ويكون ذلك زجرا وتحذيرا .

(المسألة الثانية) مذهب الشافعي رضي الله عنه : أن اللواطة توجب الحد . وقال أبو حنيفة : لا توجه . وللشافعي رحمه الله : أن يحتج بهذه الآية من وجوه : الأول : أنه ثبت في شريعة لوط عليه السلام رجم اللوطي ، والأصل في الثابت البقاء ، إلا أن يظهر طريان الناسخ ، ولم يظهر في شرع محمد عليه الصلاة والسلام ناسخ هذا الحكم ، فوجب القول ببقائه . الثاني : قوله تعالى (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) قد بينا في تفسير هذه الآية أنها تدل على أن شرع من قبلنا حجة علينا . والثالث : أنه تعالى قال (فانظر كيف كان عاقبة المجرمين) والظاهر أن المراد من هذه العاقبة ما سبق ذكره وهو إنزال الحجر عليهم . ومن المجرمين ، الذين يعملون عمل قوم لوط ، لأن ذلك هو المذكور السابق فيصرف إليه ، فصار تقدير الآية : فانظر كيف أمطر الله الحجارة على من يعمل ذلك العمل المخصوص ، وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب ، يدل على كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم ، فهذه الآية تقتضي كون هذا الجرم المخصوص علة لحصول هذا الزاجر المخصوص ، وإذا ظهرت العلة ، وجب أن يحصل هذا الحكم أينما حصلت هذه العلة .

قوله تعالى ﴿وإلى مدین آخاهم شعيبا قال یا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره قد جاءكم بينة من ربكم فأوفوا الكيل والميزان ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها ذلكم خير لكم إن كنتم مؤمنين﴾

اعلم أن هذا هو القصة الخامسة ، وقد ذكرنا أن التقدير (وأرسلنا إلى مدین آخاهم شعيبا) وذكرنا أن هذه الآخرة كانت في النسب لا في الدين ، وذكرنا الوجوه فيه ، واختلفوا في مدین . فقيل : أنه اسم البلد ، وقيل : إنه اسم القبيلة بسبب أنهم أولاد مدین بن إبراهيم عليه السلام ، ومدین صار

اسما للقبيلة ، كما يقال : بكر وتميم . وشعيب من أولاده ، وهو : شعيب بن نوب بن مدین بن ابراهيم خليل الرحمن .

واعلم أنه تعالى حکى عن شعيب أنه أمر قومه فی هذه الآیة بأشياء : الأول : أنه أمرهم بعبادة الله ونهاهم عن عبادة غیر الله . وهذا أصل معتبر فی شرائع جميع الأنبياء . فقال (اعبدوا الله مالکم من إله غیره) والثانی : أنه ادعی النبوة فقال (قد جاء تکم بینة من ربکم) ويجب أن يكون المراد من البينة ههنا المعجزة ، لأنه لا بد لمدعی النبوة منها ، وإلا لکان متنبئا لانبیا ، فهذه الآیة دلت علی أنه حصلت له معجزة دالة علی صدقه . فاما أن تلك المعجزة من أى الأنواع كانت فليس فی القرآن دلالة علیه ، كما لم يحصل فی القرآن الدلالة علی كثير من معجزات رسولنا . قال صاحب الکشاف : ومن معجزات شعيب : أنه دفع إلى موسى عصاه ، وتلك العصا حاربت التین ، وأیضا قال لموسى : ان هذه الأغنام تلد أولادا فیها سواد وبياض ، وقد وهبتها منك . فكان الأمر كما أخبر عنه . ثم قال : وهذه الأحوال كانت معجزات لشعيب علیه السلام ، لأن موسى فی ذلك الوقت ما ادعی الرسالة .

واعلم أن هذا الكلام بناء علی أصل مختلف بین أصحابنا . وبين المعتزلة . وذلك لأن عندنا أن الذى یصیر نبیا ورسولا بعد ذلك ، یجوز أن یتظهر الله علیه أنواع المعجزات قبل إیصال الوحى ، ویسمى ذلك إرهافا للنبوة ، فهذا الإرهاف عندنا جائز ، وعند المعتزلة غیر جائز ، فالأحوال التى حکاها صاحب الکشاف هی عندنا إرهافات لموسى علیه السلام ، وعند المعتزلة معجزات لشعيب لما أن الإرهاف عندهم غیر جائز . والثالث : انه قال (فأوفوا السکیل والمیزان)

واعلم أن عادة الأنبياء علیهم السلام إذا رأوا قومهم مقبلین علی نوع من أنواع المفاسد اقبالا أكثر من إقبالهم علی سائر أنواع المفاسد بدأوا بمنعهم عن ذلك النوع ، وكان قوم شعيب مشغوفین بالبخس والتطفیف . فلهذا السبب بدأ بذكر هذه الواقعة فقال (فأوفوا السکیل والمیزان) وههنا سؤالان :

(السؤال الأول) الفاء فی قوله (فأوفوا) توجب أن تكون للأمر بإيفاء السکیل كالمعلول والنتیجة عما سبق ذكره وهو قوله (قد جاء تکم بینة من ربکم) فیکیف الوجه فیه ؟

والجواب : كأنه یقول البخس والتطفیف عبارة عن الخیابة بالشیء القلیل . وهو أمر مستقیح فی العقول ، ومع ذلك قد جاءت البينة والشريعة الموجبة للحرمة ، فلم یبق لکم فی عذر (فأوفوا السکیل)

وَلَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعَدُونَ وَتَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِهِ
وَتَبْغُونَهَا عِوَجًا وَاذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَثَرْتُمْ وَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ

(السؤال الثاني) كيف قال الكيل والميزان، ولم يقل المكيال والميزان كما في سورة هود؟
والجواب: أراد بالكيل آلة الكيل، وهو المكيال، أو يسمى ما يكال به بالكيل، كما يقال
العيش لما يعاش به. والرابع: قوله (ولا تبخسوا الناس أشياءهم) والمراد أنه لما منع قومه من
البخس في الكيل والوزن منعهم بعد ذلك من البخس والتقصيص بجميع الوجوه، ويدخل فيه المنع
من الغصب والسرقة، وأخذ الرشوة، وقطع الطريق. واتزاع الأموال بطريق الحيل. والخامس:
قوله (ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها) وذلك لأنه لما كان أخذ أموال الناس بغير رضاها
يوجب المنازعة والخصومة، وهما يوجبان الفساد، لا جرم قال بعده (ولا تفسدوا في الأرض
بعد إصلاحها) وقد سبق تفسير هذه الكلمة، وذكرها فيه وجوها فليل (ولا تفسدوا في الأرض
بعد إصلاحها) بأن تقدموا على البخس في الكيل والوزن، لأن ذلك يتبعه الفساد. وقيل: أراد به
المنع من كل ما كان فسادا حملا للفظ على عمومته. وقيل: قوله (ولا تبخسوا الناس أشياءهم) منع
من مفسد الدنيا وقوله (ولا تفسدوا في الأرض) منع من مفسد الدين حتى تكون الآية جامعة
للنهي عن مفسد الدنيا والدين، واختلفوا في معنى (بعد إصلاحها) قيل: بعد أن صلحت الأرض
بمجيء النبي بعد أن كانت فاسدة بخلوها منه، فبهاهم عن الفساد، وقد صارت صالحة. وقيل: المراد
أن لا تفسدوا بعد أن أصلحها الله بتكثير النعم فيهم، وحاصل هذه التكاليف الخمسة يرجع إلى
أصلين التعظيم لأمر الله، ويدخل فيه الاقرار بالتوحيد والنبوة، والشفقة على خلق الله، ويدخل
فيه ترك البخس، وترك الفساد، وحاصلها يرجع إلى ترك الإيذاء، كأنه تعالى يقول: إيصال النفع
إلى الكل متعذر. وأما كلف الشر عن الكل فممكن، ثم إنه تعالى لما ذكر هذه الخمسة. قال (ذلكم)
وهو إشارة إلى هذه الخمسة، والمعنى: خير لكم في الآخرة إن كنتم مؤمنين بالآخرة، والمراد: أترك
البخس وترك الفساد خير لكم في طلب المال في المعنى لأن الناس إذا علموا منكم الوفاء والصدق
والأمانة، رغبوا في المعاملات معكم، فكثرت أموالكم (إن كنتم مؤمنين) أي إن كنتم
مصدقين لي في قولي.

قوله تعالى (ولا تقعدوا بكل صراط توعدون وتصدون عن سبيل الله من آمن به وتبغونها

المُفْسِدِينَ «٨٦» وَإِنْ كَانَ طَائِفَةٌ مِّنْكُمْ آمَنُوا بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ وَطَائِفَةٌ لَّمْ
يُؤْمِنُوا فَاصْبِرُوا حَتَّىٰ يَحْكُمَ اللَّهُ بَيْنَنَا وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ «٨٧»

عوجا واذكروا إذ كنتم قليلا فكثركم وانظروا كيف كان عاقبة المفسدين وإن كان طائفة منكم
آمَنُوا بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ وَطَائِفَةٌ لَّمْ يُؤْمِنُوا فَاصْبِرُوا حَتَّىٰ يَحْكُمَ اللَّهُ بَيْنَنَا وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ ﴿﴾
اعلم أن شعيبا عليه السلام ضم إلى ما تقدم ذكره من التكاليف الخمسة أشياء. فالأول: أنه منعهم
من أن يقعدوا على طرق الدين ومناهج الحق، لأجل أن يمنعوا الناس عن قبوله وفي قوله (ولا تقعدوا
بكل صراط) قولان: الأول: يحمل الصراط على الطريق الذي يسلكه الناس. روى أنهم كانوا
يجلسون على الطرقات ويخوفون من آمن بشعيب عليه السلام. والثاني: أن يحمل الصراط على
مناهج الدين، قال صاحب الكشاف (ولا تقعدوا بكل صراط) أي ولا تقعدوا بالشيطان في قوله
(لا فعدن لهم صراطك المستقيم) قال والمراد بالصراط كل ما كان من مناهج الدين، والدليل على أن
المراد بالصراط ذلك قوله (وتصدون عن سبيل الله) وقوله (بكل صراط) يقال قعد له بمكان كذا
وعلى مكان كذا، وفي مكان كذا، وهذه الحروف تتعاقب في هذه المواضع لتقارب معانيها، فانك
إذا قلت قعد بمكان كذا، فالباء للالصاق، وهو قد التصق بذلك المكان،

وأما قوله ﴿توعدون﴾ فحله ومحل ما عطف عليه النصب على الحال، والتقدير: ولا تقعدوا
موعدين ولا صادين عن سبيل الله ولا أن تبغوا عوجا في سبيل الله، والحاصل: أنه نهاهم عن القعود
على صراط الله حال الاشتغال بأحد هذه الأمور الثلاثة. واعلم أنه تعالى لما عطف بعض هذه
الثلاثة على البعض. وجب حصول المغايرة بينها فقوله (توعدون) يحصل بذلك إنزال المضار بهم
وأما الصد، فقد يكون بالإيعاد بالمضار، وقد يكون بالوعد بالمنافع بما لو تركه، وقد يكون بأن
لا يمكنه من الذهاب إلى الرسول ليعلم كلامه.

أما قوله ﴿وتبغونها عوجا﴾ فالمراد القاء الشكوك والشبهات والمراد من الآية أن شعيبا منع
القوم من أن يمنعوا الناس من قبول الدين الحق بأحد هذه الطرق الثلاثة. وإذا تأملت علمت أن
أحدا لا يمكنه منع غيره من قبول مذهب أو مقالة إلا بأحد هذه الطرق الثلاثة.

ثم قال ﴿واذكروا إذ كنتم قليلا فكثركم﴾ والمقصود منه أنهم إذا تذكروا كثرة إنعام الله
عليهم فالظاهر أن ذلك يحملهم على الطاعة والبعد عن المعصية. قال الزجاج: وهذا الكلام يحتمل
ثلاثة أوجه، كثر عددكم بعد القلة. وكثركم بالغنى بعد الفقر. وكثركم بالقدرة بعد الضعف، ووجه

قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُودَنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أُولُو كُنُفٍ كَارِهِينَ «٨٨» قَدْ افْتَرَيْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُمْ بَعْدَ إِذْ بَخَّأْنَا اللَّهُ مِنْهَا وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبَّنَا وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ «٨٩»

ذلك أنهم اذا كانوا فقراء أو ضعفاء فهم بمنزلة القليل . في أنه لا يحصل من وجودهم قوة وشوكة . فأما تكثير عددهم بعد القسلة : فهو أن مدين بن إبراهيم تزوج رثيا بنت لوط . فولدت حتى كثر عددهم .

ثم قال بعده ﴿ وانظروا كيف كان عاقبة المفسدين ﴾ والمعنى تذكروا عاقبة المفسدين وما لحقهم من الخزي والنكال . ليصير ذلك زاجرا لكم عن العصيان والفساد ، فقلوه (واذكروا إذ كنتم قليلا فكثركم) المقصود منه أنهم إذا تذكروا نعم الله عليهم انقادوا وأطاعوا . وقوله (وانظروا كيف كان عاقبة المفسدين) المقصود منه أنهم إذا عرفوا أن عاقبة المفسدين المتعدين ليست إلا الخزي والنكال ، احترزوا عن الفساد والعصيان وأطاعوا ، فكان المقصود من هذين الكلامين حملهم على الطاعة بطريق الترغيب أولا والترهيب ثانياً .

ثم قال ﴿ وإن كان طائفة منكم آمنوا بالذي أرسلت به وطائفة لم يؤمنوا فاصبروا ﴾ والمقصود منه تسلية قلوب المؤمنين وزجر من لم يؤمن ، لأن قوله (فاصبروا) تهديد ، وكذلك قوله (حتى يحكم الله بيننا) والمراد إعلاء درجات المؤمنين ، وإظهارهوان الكافرين ، وهذه الحالة قد تظهر في الدنيا فان لم تظهر في الدنيا فلا بد من ظهورها في الآخرة .

ثم قال ﴿ وهو خير الحاكمين ﴾ يعني أنه حاكم منزه عن الجور والميل والحيف ، فلا بد وأن يخص المؤمن التقي بالدرجات العالية ، والكافر الشقي بأنواع العقوبات ، ونظيره قوله (أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض)

قوله تعالى ﴿ قال الملا الذين استكبروا من قومه لنخرجنك يا شعيب والذين آمنوا معك من قريتنا أو لتعودن في ملتنا قال أولو كنا كارهين قد افترينا على الله كذبا إن عدنا في ملتكم بعد إذ

نجانا الله منها وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله ربنا وسع ربنا كل شيء علماً على الله توكلنا ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين

اعلم أن شعياً لما قررتك الكلمات قال (الذين استكبروا) وأنفوا من تصديقه وقبول قوله لا بد من أحد أمرين: إما أن نخرجك ونخرج أتباعك من هذه القرية. وإما أن نعود إلى ملتنا، والاشكال فيه أن يقال: إن قولهم (أو لتعودن في ملتنا) يدل على أنه عليه السلام كان على ملتهم التي هي الكفر، فهذا يقتضى أنه عليه السلام كان كافراً قبل ذلك، وذلك في غاية الفساد، وقوله (قد افترينا على الله كذباً إن عدنا في ملتكم) يدل أيضاً على هذا المعنى.

والجواب من وجوه: الأول: أن أتباع شعيب كانوا قبل دخولهم في دينه كفاراً غاطبوا شعياً بخطاب أتباعه وأجروا عليه أحكامهم. الثاني: أن رؤسائهم قالوا ذلك على وجه التلبس على العوام يوهمون أنه كان منهم، وأن شعياً ذكر جوابه على وفق ذلك الإيهام. الثالث: أن شعياً في أول أمره كان يخفي دينه ومذهبه، فتوهموا أنه كان على دين قومه. الرابع: لا يبعد أن يقال: إن شعياً كان على شريعته، ثم إنه تعالى نسخ تلك الشريعة بالوحي الذي أوحاه إليه. الخامس: المراد من قوله (أو لتعودن في ملتنا) أي لتصيرن إلى ملتنا فوق العود بمعنى الابتداء. تقول العرب: قد عاد إلى من فلان مكروه، يريدون قد صار إلى منه المكروه ابتداء. قال الشاعر:

فإن تكن الأيام أحسن مدة إلى فقد عادت لهن ذنوب

أراد فقد صارت لهن ذنوب، ولم يرد أن ذنوباً كانت لهن قبل الاحسان، ثم انه تعالى بين أن القوم لما قالوا ذلك. أجاب شعيب عليه السلام عن كلامهم بوجهين: الأول: قوله (ولو كنا كارهين) الهمزة للاستفهام، والواو والواو والحال. تقديره: أتعيدوننا في ملتكم في حال كراهتنا، ومع كوننا كارهين: الثاني: قوله (قد افترينا على الله كذباً إن عدنا في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها) والجواب الأول يجرى مجرى الرمز في أنه لا يعود إلى ملتهم، وهذا الجواب الثاني تصريح بأنه لا يفعل ذلك فقال: إنه إن فعلنا ذلك فقد افترينا على الله. وأصل الباب في النبوة والرسالة صدق اللهجة، والبراءة عن الكذب، فالعود في ملتكم يبطل النبوة، ويزيل الرسالة. وقوله (إذ نجانا الله منها) فيه وجوه: الأول: معنى (إذ نجانا الله منها) علمنا بجهه وفساده. ونصب الأدلة على أنه باطل. الثاني: أن المراد أن الله نجى قومه من تلك الملة، إلا أنه نظم نفسه في جملتهم، وإن كان بريئاً منه إجراء الكلام على حكم التغليب. والثالث: أن القوم أوهموا أنه كان على ملتهم، أو اعتقدوا أنه كان كذلك. فقوله بعد إذ نجانا الله منها) أي حسب معتقدكم وزعمكم.

أما قوله ﴿وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله﴾ .

فاعلم أن أصحابنا يتمسكون بهذه الآية على أنه تعالى قد يشاء الكفر ، والمعتزلة يتمسكون بها على أنه تعالى لا يشاء إلا الخير والصلاح . أما وجه استدلال أصحابنا بهذه ، فمن وجهين : الأول : قوله (إن عدنا في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها) يدل على أن المنجي من الكفر هو الله تعالى ، ولو كان الإيمان يحصل بخاق العبد ، لكانت النجاة من الكفر تحصل للإنسان من نفسه ، لا من الله تعالى ، وذلك على خلاف مقتضى قوله (بعد إذ نجانا الله منها) الثاني : أن معنى الآية أنه ليس لنا أن نعود إلى ملتكم إلا أن يشاء الله أن يعيدنا إلى تلك الملة ، ولما كانت تلك الملة كفرأ ، كان هذا تجوزاً من شعيب عليه السلام أن يعيدهم إلى الكفر ، فكاد هذا يكون تصريحاً من شعيب بأنه تعالى قد شاء رد المسلم إلى الكفر ، وذلك غير مذهبنا . قال الواحدى : ولم تزل الأنبياء والأكابر يخافون العاقبة وانقلاب الأمر . ألا ترى الى قول الخليل عليه السلام (واجنبنى وبنى أن نعبد الأصنام) وكثيراً ما كان محمد عليه الصلاة والسلام يقول «يامقلب القلوب والأبصار ثبت قلوبنا على دينك وطاعتك» وقال يوسف (توفى مسلماً) أجابت المعتزلة عنه من وجوه : الأول : أن قوله ليس لنا أن نعود إلى تلك الملة إلا أن يشاء الله أن يعيدنا إليها قضية شرطية ، وليس فيها بيان أنه تعالى شاء ذلك أو ما شاء . والثاني : أن هذا مذكور على طريق التبعية ، كما يقال : لا أفعل ذلك إلا إذا ابيض القار ، وشاب الغراب : فعلق شعيب عليه السلام عوده إلى ملتهم على مشيئته . ومن المعلوم أنه لا يكون نقياً لذلك أصلاً . فهو على طريق التبعية ، لا على وجه الشرط . الثالث : أن قوله (إلا أن يشاء الله) ليس فيه بيان أن الذى شاءه الله ما هو ، فنحن نحمله على أن المراد إلا أن يشاء الله ربنا بأن يظهر هذا الكفر من أنفسنا إذا أكرهتمونا عليه بالقتل ، وذلك لأن عند الاكراه على إظهار الكفر بالقتل يجوز إظهاره ، وما كان جائزاً كان مراد الله تعالى ، وكون الضمير أفضل من الاظهار ، لا يخرج ذلك الاظهار من أن يكون مراد الله تعالى ، كما أن المسح على الخفين مراد الله تعالى وإن كان غسل الرجلين أفضل . الرابع : أن قوله (لنخرجنك يا شعيب) المراد الاخراج عن القرية ، فيحمل قوله (وما يكون لنا أن نعود فيها) أى القرية ، لأنه تعالى قد كان حرم عليه اذا أخرجه عن القرية ، أن يعود فيها إلا باذن الله ومشيئته . الخامس : أن نقول يجب حمل المشيئة ههنا على الأمر ، لأن قوله (وما كان لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله) معناه : أنه اذا شاء كان لنا أن نعود فيها . وقوله (لنا أن نعود فيها) أى يكون ذلك العود جائزاً ، والمشية عند أهل السنة لا يوجب جواز الفعل ، فانه تعالى يشاء الكفر من الكافر عندهم ، ولا يجوز له فعله ، إنما الذى يوجب

الجواز هو الأمر . فثبت أن المراد من المشيئة ههنا الأمر ، فكان التقدير : إلا أن يأمر الله بعودنا في ملتكم فانا نعود إليها ، والشريعة التي صارت منسوخة ، لا يبعد أن يأمر الله بالعمل بها مرة أخرى ، وعلى هذا التقدير يسقط استدلالكم .

(والوجه السادس) للقوم في الجواب ما ذكره الجبائي ، فقال : المراد من الملة الشريعة التي يجوز اختلاف العبادة فيها بالأوقات ، كالصلاة والصيام وغيرهما . فقال شعيب (وما يكون لنا أن نعود في ملتكم) ولما دخل في ذلك كل ما هم عليه ، وكان من الجائز أن يكون بعض تلك الأحكام والشرائع باقيا غير منسوخ ، لا جرم قال (إلا أن يشاء الله) والمعنى : إلا أن يشاء الله إبقاء بعضها فبدلنا عليه . فحينئذ نعود إليها . فهذا الاستثناء عائد إلى الأحكام التي يجوز دخول النسخ والتغيير فيها ، وغير عائد إلى ما لا يقبل التغيير البتة . فهذه أسئلة القوم على هذه الطريقة وهي جيدة ، وفي الآيات الدالة على صحة مذهبنا كثرة ، ولا يلزم من ضعف استدلال أصحابنا بهذه الآية دخول الضعف في المذهب . وأما المعتزلة فقد تمسكوا بهذه الآية على صحة قولهم من وجهين :

(الوجه الأول) لما قالوا ظاهر قوله (وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله ربنا) يقتضى أنه لو شاء الله عودنا إليها لكان لنا أن نعود إليها . وذلك يقتضى أن كل ما شاء الله وجوده ، كان فعله جائزا ماذونا فيه . ولم يكن حراما . قالوا : وهذا عين مذهبنا أن كل ما أراد الله حصوله ، كان حسنا ماذونا فيه ، وما كان حراما ممنوعا منه لم يكن مرادا لله تعالى .

(والوجه الثاني) لهم إن قالوا : إن قوله (لتخرجنكم أو لتعودن في ملتنا) لا وجه للفصل بين هذين القسمين على قول الخصم ، لأن على قولهم خروجهم من القرية بخلق الله وعودهم إلى تلك الملة أيضا بخلق الله ، وإذا كان حصول القسمين بخلق الله . لم يبق للفرق بين القسمين فائدة . واعلم أنه لما تعارض استدلال الفريقين بهذه الآية وجب الرجوع إلى سائر الآيات في هذا الباب .

أما قوله (وسع ربنا كل شيء علماً) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) في تعلق هذا الكلام بالكلام الأول وجوه : قال القاضى : قد نقلنا عن أبي علي الجبائي أن قول شعيب (إلا أن يشاء الله ربنا) معناه : إلا أن يخلق المصلحة في تلك العبادات ، فحينئذ يكلفنا بها ، والعالم بالمصالح ليس إلا من وسع علمه كل شيء . فلذلك أتبعه بهذا القول . وقال أصحابنا : وجه تعلق هذا الكلام بما قبله ، هو أن القوم لما قالوا الشعيب : إما أن تخرج من قريتنا وإما أن نعود إلى ملتنا ، فقال شعيب (وسع ربى كل شيء علماً) فرمى كان في علمه حصول قسم ثالث . وهو أن تبقى في هذه القرية من غير أن نعود إلى ملتكم . بل يجعلكم مفهورين تحت

أمرنا ذليلين خاضعين تحت حكمنا . وهذا الوجه أولى مما قاله القاضى . لأن قوله (على الله توكلنا) لائق بهذا الوجه ، لا بما قاله القاضى .

(المسألة الثانية) قوله (وسع ربنا كل شىء علما) يدل على انه تعالى كان عالما فى الأزل بجميع الأشياء ، لأن قوله (وسع) فعل ماض ، فيتناول كل ماض . وإذا ثبت انه كان فى الأزل عالما بجميع المعلومات . وثبت ان تغير معلومات الله تعالى محال ، لزم انه ثبتت الأحكام وجفت الأقلام والسعيد من سعد فى علم الله ، والشقى من شقى فى علم الله .

(المسألة الثالثة) قوله (وسع ربنا كل شىء علما) يدل على انه علم الماضى ، والحال والمستقبل وعلم المدوم أنه لو كان كيف كان يكون ، فهذه أقسام أربعة ، ثم كل واحد من هذه الأقسام الأربعة يقع على أربعة أوجه . أما الماضى : فانه علم انه لما كان ماضيا ، فانه كيف كان . وعلم انه لو لم يكن ماضيا ، بل كان حاضرا . فانه كيف يكون وعلم انه لو كان مستقبلا كيف يكون . وعلم انه لو كان عدما محضا كيف يكون ، فهذه أقسام أربعة بحسب الماضى ، واعتبر هذه الأقسام الأربعة بحسب الحال ، وبحسب المستقبل ، وبحسب المدوم المحض ، فيكون المجموع ستة عشر . ثم اعتبر هذه الأقسام الستة عشر بحسب كل واحد من الذوات والألوان والطعوم والروائح ، وكذا القول فى سائر المفردات من أنواع الاعراض وأجناسها ، فحينئذ يلوح لعقلك من قوله (وسع ربنا كل شىء علما) بحر لا يتهمى بمجموع عقول العقلاء إلى أول خطوة من خطوات ساحله .

(المسألة الرابعة) قال الواحدى : قوله (وسع ربنا كل شىء علما) منصوب على التمييز .

واعلم انه عليه الصلاة والسلام ختم كلامه بأمرين : الأول : بالتوكل على الله . فقال (على الله توكلنا) فهذا يفيد الحصر ، أى عليه توكلنا لا على غيره ، وكأنه فى هذا المقام عزل الأسباب ، وارتقى عنها إلى مسبب الأسباب . والثانى : الدعاء . فقال (ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق) قال ابن عباس والحسن وقنادة ، والسدى : احكم واقض . وقال الفراء : أهل عمان يسمون القاضى الفاتح والفتح لأنه يفتح مواضع الحق ، وعن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال : ما كنت أدرى قوله (ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق) حتى سمعت ابنة ذى يزن تقول لزوجها تعال أفتحك أى أحاكمك . قال الزجاج : وجائز أن يكون قوله (افتح بيننا وبين قومنا بالحق) أى أظهر أمرنا حتى يفتح بيننا وبين قومنا وينكشف ، والمراد منه : أن ينزل عليهم عذابا يدل على كونهم مبطلين ، وعلى كون شعيب وقومه محقين ، وعلى هذا الوجه فالفتح يراد به الكشف والتهيين .

ثم قال (وأنت خير الفاتحين) والمراد منه الثناء على الله . واحتج أصحابنا بهذا اللفظ على أنه

وَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَئِنِ اتَّبَعْتُمْ شُعَيْبًا إِنَّكُمْ إِذًا لَخَاسِرُونَ ﴿٩٠﴾ فَأَخَذْتَهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جِاثِمِينَ ﴿٩١﴾ الَّذِينَ كَذَبُوا شُعَيْبًا كَانُوا لَمْ يَظُنُّوا فِيهَا الَّذِينَ كَذَبُوا شُعَيْبًا كَانُوا هُمُ الْخَاسِرِينَ ﴿٩٢﴾ قَوْلِي عَنْهُمْ وَقَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ فَكَيْفَ آسَىٰ عَلَىٰ قَوْمٍ كَافِرِينَ ﴿٩٣﴾

هو الذي يخلق الايمان في العبد . وذلك لان الايمان أشرف المحدثات ، ولو فسرنا لفتح بالكشف والتبيين ، فلا شك أن الايمان كذلك .

إذا ثبت هذا فنقول : لو كان الموجد للايمان هو العبد . لكان خير الفاتحين هو العبد ، وذلك ينفي كونه تعالى خير الفاتحين .

قوله تعالى ﴿ وقال الملأ الذين كفروا من قومه لئن اتبعتم شعيباً إنكم إذ لخاسرون فأخذتهم الرجفة فأصبحوا في دارهم جاثمين الذين كذبوا شعيباً كأن لم يغنوا فيها الذين كذبوا شعيباً كانوا هم الخاسرين قولي عنهم وقال يا قوم لقد أبلغتكم رسالات ربي ونصحت لكم فكيف آسى على قوم كافرين ﴾

اعلم أنه تعالى بين عظم ضلالتهم بتكذيب شعيب . ثم بين أنهم لم يقتصروا على ذلك ، حتى أضلوا غيرهم ، ولا موهوم على متابعتهم فقالوا (لئن اتبعتم شعيباً إنكم إذ لخاسرون) واختلفوا فقال بعضهم : خاسرون في الدين . وقال آخرون : خاسرون في الدنيا ، لأنه يمنعكم من أخذ الزيادة من أمثال الناس ، وعند هذا المقال كمل حالهم في الضلال أو لا وفي الاضلال ثانياً . فاستحقوا الاهلاك فلهذا قال تعالى (فأخذتهم الرجفة) وهي الزلزلة الشديدة المهلكة ، فاذا انضاف اليها الجزاء الشديد المخوف على ما ذكره الله تعالى من قصة الظلمة ، كان الهلاك أعظم ، لأنه أحاط بهم العذاب من فوقهم ومن تحت أرجلهم (فأصبحوا في دارهم) أي في مساكنهم (جاثمين) أي خامدين ساكنين بلا حياة . وقد سبق الاستقصاء في تفسير هذه الألفاظ

ثم قال تعالى ﴿ الذين كذبوا شعيباً ﴾ كأن لم يغنوا فيها . وفيه بحثان :

(البحث الأول) في قوله (كأن لم يغنوا فيها) قولان: أحدهما: يقال غنى القوم في دارهم إذا طال مقامهم فيها. والثاني: المنازل التي كان بها أهلها واحدها معنى. قال الشاعر:

ولقد غنوا فيها بأنعم عيشة في ظل ملك ثابت الأوتاد

أراد أقاموا فيها. وعلى هذا الوجه كان قوله (كأن لم يغنوا فيها) كأن لم يقيموا بها ولم ينزلوا فيها.

(والقول الثاني) قال الزجاج: كأن لم يغنوا فيها، كان لم يعيشوا فيها مستغنين، يقال غنى الرجل يعني إذا استغنى، وهو من الغنى الذي هو ضد الفقر.

وإذا عرفت هذا فنقول: على التفسيرين شبه الله حال هؤلاء المكذبين بحال من لم يكن قط في تلك الديار. قال الشاعر:

كأن لم يكن بين الحجرين إلى الصفا أنيس ولم يسمر بمكة سامر
بلى نحن كنا أهلها فأبادنا صروف الليالي والجدود العوارث

(البحث الثاني) قوله (الذين كذبوا شعيبا) كأن لم يغنوا فيها الذين يدل على أن ذلك العذاب كان مختصا بأولئك المكذبين، وذلك يدل على أشياء: أحدها: أن ذلك العذاب إنما حدث بتخليق فاعل مختار، وليس ذلك أثر الكواكب والطبيعة، وإلا لحصل في أتباع شعيب، كما حصل في حق الكفار. والثاني: يدل على أن ذلك الفاعل المختار، عالم بجميع الجزئيات، حتى يمكنه التمييز بين المطيع والعاصي. وثالثها: يدل على المعجز العظيم في حق شعيب، لأن العذاب النازل من السماء لما وقع على قوم دون قوم مع كونهم مجتمعين في بلدة واحدة، كان ذلك من أعظم المعجزات.

ثم قال تعالى (الذين كذبوا شعيبا كانوا هم الخاسرين) وإنما كرر قوله (الذين كذبوا شعيبا) لتعظيم المذلة لهم وتفطع ما يستحقون من الجزاء على جهلهم، والعرب تكرر مثل هذا في التفضيم والتعظيم، فيقول الرجل لغيره: أخوك الذي ظلمنا، أخوك الذي أخذ أموالنا، أخوك الذي هتك أعراضنا، وأيضا أن القوم لما قالوا (لئن أنبعتم شعيبا إنكم إذا لخاسرون) بين تعالى أن الذين لم يتبعوه وخالفوه هم الخاسرون.

ثم قال تعالى (فتولى عنهم) واختلفوا في أنه تولى بعد نزول العذاب بهم أو قبل ذلك، وقد سبق ذكر هذه المسألة. قال الكلبي: خرج من بين أظهرهم، ولم يعذب قوم نبي حتى أخرج من بينهم.

ثم قال (فكيف آسى على قوم كافرين) الآسى شدة الحزن. قال العجاج:

وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ
يَضُرُّعُونَ «٩٤» ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّى عَفَوْا وَقَالُوا قَدْ مَسَّ آبَاءَنَا
الضَّرَّاءُ وَالسَّرَّاءُ فَأَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ «٩٥»

وانحلت عيناه من فرط الآسى

إذا عرفت هذا فنقول: في الآية قولان:

(القول الأول) أنه اشتد حزنه على قومه، لأنهم كانوا كثيرين، وكان يتوقع منهم الاستجابة للإيمان، فلما أن نزل بهم ذلك الهلاك العظيم، حصل في قلبه من جهة الوصلة والقرابة والمجاورة وطول الالفة، ثم عزى نفسه وقال (فكيف آسى على قوم كافرين) لأنهم هم الذين أهلكوا أنفسهم بسبب إصرارهم على الكفر.

(والقول الثاني) أن المراد لقد أعذرت إليكم في الإبلاغ والنصيحة والتحذير مما حل بكم، فلم تسمعوا قولي، ولم تقبلوا نصيحتي (فكيف آسى عليكم) يعنى أنهم ليسوا مستحقين بأن يآسى الإنسان عليهم. قال صاحب الكشاف: وقرأ يحيى بن وثاب (فكيف إيسى) بكسر الهمزة.

قوله تعالى (وما أرسلنا في قرية من نبي إلا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء لعلهم يضرعون ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة حتى عفوا وقالوا قد مس آباءنا الضراء والسراء فأخذناهم بغتة وهم لا يشعرون)

اعلم أنه تعالى لما عرفنا أحوال هؤلاء الأنبياء، وأحوال ما جرى على أممهم، كان من الجائز أن يظن أنه تعالى ما أنزل عذاب الاستئصال، إلا في زمن هؤلاء الأنبياء فقط، فبين في هذه الآية أن هذا الجنس من الهلاك قد فعله بغيرهم، وبين العلة التي بها يفعل ذلك: قال تعالى (وما أرسلنا في قرية من نبي إلا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء) وإنما ذكر القرية لأنها مجتمع القوم الذين إليهم يبعث الرسل، ويدخل تحت هذا اللفظ المدينة، لأنها مجتمع الأقوام وقوله (من نبي) فيه حذف واضمار، والتقدير: من نبي فكذب أو كذبه أهلها، إلا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء. قال الزجاج: البأساء كل ما ناله من الشدة في أحوالهم، والضراء ما ناله من الأمراض. وقيل على العكس، ثم بين تعالى أنه يفعل ذلك لكي يضرعوا، معناه: يتضرعوا، والتضرع هو الخضوع والافتقار لله تعالى، ولما علمت أن قوله (لعلهم) لا يمكن حمله على الشك في حق الله تعالى. وجب حمله على أن

وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ
وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿٩٦﴾ أَفَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَىٰ أَن
يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا بَيَاتًا وَهُمْ نَائِمُونَ ﴿٩٧﴾ أَوْ آمِنَ أَهْلُ الْقُرَىٰ أَن يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا ضُحًّى

المراد أنه تعالى فعل هذا الفعل لكي يتضرعوا . قالت المعتزلة : وهذا يدل على أنه تعالى أراد من كل المكلفين الايمان والطاعة . وقال أصحابنا : لما ثبت بالدليل أن تعليل أفعال الله وأحكامه بحال وجب حمل الآية على أنه تعالى فعل ، ما لوفعله غيره ، لكان ذلك شديدا بالعلة والغرض ، ثم بين تعالى أن تديره في أهل القرى لا يجرى على نمط واحد ، وإنما يدبرهم بما يكون إلى الايمان أقرب فقال (ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة) لأن ورود النعمة في البدن والمال بعدد البأساء والضراء ، يدعو إلى الاقياد والاشتغال بالشكر ، ومعنى الحسنة والسيئة ههنا الشدة والرخاء . قال أهل اللغة (السيئة) كل ما يسوء صاحبه ، و (الحسنة) ما يستحسنه الطبع والعقل ، والمعنى : أنه تعالى أخبر أنه يأخذ أهل المعاصي بالشدة تارة ، وبالرخاء أخرى . وقوله (حتى عفوا) قال الكسائي : يقال : قد عفا الشعر وغيره ، إذا كثر ، يعفو فهو عاف . ومنه قوله تعالى (حتى عفوا) يعني كثروا ومنه ما ورد في الحديث أنه عليه الصلاة والسلام ، أمر أن تحف الشوارب ، وتعفى اللحي يعني توفروا وتكثروا وقوله (وقالوا قد مس آباءنا الضراء والسراء) فالمعنى : أنهم متى نالهم شدة قالوا ليس هذا بسبب مانحن عليه من الدين والعمل وتلك عادة الدهر ، ولم يكن مامسنا من البأساء والضراء عقوبة من الله وهذه الحكاية تدل على أنهم لم ينتفعوا بما دبرهم الله عليه من رخاء بعد شدة ، وأمن بعد خوف . بل عدلوا إلى أن هذه عادة الزمان في أهله ، فمرة يحصل فيهم الشدة والنكد ، ومرة يحصل لهم الرخاء والراحة ، فبين تعالى أنه أزال عذرهم وأزاح علتهم ، فلم ينقادوا ولم ينتفعوا بذلك الايهال ، وقوله (فأخذناهم بغتة) والمعنى : أنهم لما تمردوا على التقديرين ، أخذهم الله بغتة أينما كانوا ، ليكون ذلك أعظم في الحسرة . وقوله (وهم لا يشعرون) أي يرون العذاب والحكمة في حكاية هذا المعنى أن يحصل الاعتبار لمن سمع هذه القصة وعرفها .

وقوله تعالى ﴿ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض
ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون﴾ أفأمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا بياتا وهم نائمون

وَهُمْ يَلْعَبُونَ ﴿٩٨﴾ أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ
الْخَاسِرُونَ ﴿٩٩﴾

وأمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا ضحى وهم يلعبون أفأمنوا مكر الله فلا يأمن مكر الله
إلا القوم الخاسرون ﴿

إعلم أنه تعالى لما بين في الآية الأولى إن الذين عصوا وتمردوا أخذهم الله بغتة، بين في هذه الآية
أنهم لو أطاعوا لفتح الله عليهم أبواب الخيرات فقال (ولو أن أهل القرى آمنوا) أى آمنوا بالله
وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر (واتقوا) مانهى الله عنه وحرمه (لفتحنا عليهم بركات من
السماء والأرض) بركات السماء بالمطر، وبركات الأرض بالنبات والثمار، وكثرة المواشى والأنعام،
وحصول الأمن والسلامة، وذلك لأن السماء تجرى مجرى الأب، والأرض تجرى مجرى الأم،
ومنهما يحصل جميع المنافع والخيرات بخلق الله تعالى وتديره. وقوله (ولكن كذبوا) يعنى الرسل
(فأخذناهم) بالجدوبة والقحط (بما كانوا يكسبون) من الكفر والمعصية.

ثم إنه تعالى أعاد التهديد بمذاب الاستتصال فقال ﴿أفأمن أهل القرى﴾ وهو استفهام بمعنى
الانكار عليهم، والمقصود أنه تعالى خوفهم بنزول ذلك العذاب عليهم في الوقت الذى يكونون
فيه في غابة الغفلة، وهو حال النوم بالليل، وحال الضحى بالنهار؛ لأنه الوقت الذى يغلب على
المرء التشاغل باللذات فيه. وقوله (وهم يلعبون) يحتمل انشغال بأمر الدنيا، فهى لعب ولهو،
ويحتمل خوضهم في كفرهم، لأن ذلك كاللعب فى أنه لا يضر ولا ينفع. قرأ أكثر القراء (أو أمن)
بفتح الواو، وهو حرف العطف دخلت عليه همزة الاستفهام، كما دخل في قوله (أثم إذا ما وقع)
وقوله (أو كلما عاهدوا) وهذه القراءة أشبه بما قبله وبعده، لأن قبله (أفأمن أهل القرى) وما بعده
(أفأمنوا مكر الله. أو لم يهد للذين يرثون الأرض) وقرأ ابن عامر (أو أمن) ساكنة الواو،
واستعمل على ضربين: أحدهما: أن تكون بمعنى أحد الشيتين، كقوله: زيد أو عمرو جاء، والمعنى
أحدهما جاء.

﴿والضرب الثانى﴾ أن تكون للاضراب عما قبلها، كقولك: أنا أخرج أو أقيم. أضربت
عن الخروج، وأثبت الإقامة، كأنك قلت: لا بل أقيم. فوجه هذه القراءة أنه جعل «أو» للاضراب
لاعلى أنه أبطل الأول، وهو (الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين أم يقولون) فكان

أَوَلَمْ يَهْدِ لِلَّذِينَ يَرِثُونَ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ أَهْلِهَا أَنْ لَوْ نَشَاءُ أَصْبَأَهُمْ بِذُنُوبِهِمْ
وَنَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ «١٠٠» تِلْكَ الْقُرَى نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِهَا
وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا مِنْ قَبْلُ كَذَلِكَ
يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ «١٠١»

المعنى من هذه الآية استواء هذه الضروب من العذاب ، وإن شئت جعلت «أو» ههنا التي لأحد
الشيئين ، ويكون المعنى : أفأمنوا لإحدى هذه العقوبات ، وقوله (ضحى) الضحى صدر النهار ، وأصله
الظهور من قولهم ضحا للشمس إذا ظهر لها .

ثم قال تعالى ﴿ أفأمنوا مكر الله ﴾ وقد سبق تفسير المكر في اللغة ، ومعنى المكر في حق الله
تعالى في سورة آل عمران عند قوله (ومكروا ومكر الله) وبدل قوله (أفأمنوا مكر الله) أن المراد
أن يأتيهم عذابه من حيث لا يشعرون ، قاله على وجه التحذير ، وسمى هذا العذاب مكراتوسعا ،
لأن الواحد منا إذا أراد المكر بصاحبه ، فانه يوقعه في البلاء من حيث لا يشعر به ، فسمى
العذاب مكرًا لنزوله بهم من حيث لا يشعرون ، وبين أنه لا يأمن نزول عذاب الله على هذا
الوجه (إلا القوم الخاسرون) وهم الذين لغفلتهم وجهلهم لا يعرفون ربهم ، فلا يخافونه ، ومن
هذه سبيله ، فهو أخسر الخاسرين في الدنيا والآخرة ، لأنه أوقع نفسه في الدنيا في الضرر ، وفي
الآخرة في أشد العذاب .

قوله تعالى ﴿ أولم يهد للذين يرثون الأرض من بعد أهلها أن لو نشاء أصبأهم بذنوبهم ونطبع
على قلوبهم فهم لا يسمعون تلك القرى نقص عليك من أنبائها ولقد جاءتهم رسلهم بالبينات فما
كانوا ليؤمنوا بما كذبوا من قبل كذلك يطبع الله على قلوب الكافرين ﴾
اعلم أنه تعالى لما بين فيما تقدم من الآيات حال الكفار الذين أهلكم الله بالاستئصال
بجملا ومفصلا أتبعه ببيان أن الغرض من ذكر هذه القصص حصول العبرة لجميع المكلفين في مصالح
أديانهم وطاعاتهم ، وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اختلف القراء فقرأ بعضهم (أولم يهد) بالياء المعجمة من تحتها ، وبعضهم
بالنون ، قال الزجاج : إذا قرئ بالياء المعجمة من تحت كان قوله (أن لو نشاء) مرفوعا بأنه فاعله

بمعنى أو لم يهد للذين يخلفون أولئك المتقدمين ويرثون أرضهم وديارهم . وهذا الشأن وهو أنا لو نشاء أصبناهم بذنوبهم كما أصبنا من قبلهم وأهلكنا الوارثين كما أهلكنا المورثين ، إذا قرىء بالنون فهو منصوب ، كأنه قيل . أو لم يهد للوارثين هذا الشأن . بمعنى أو لم نبين لهم أن قریشاً أصبناهم بذنوبهم كما أصبنا من قبلهم ؟

(المسألة الثانية) المعنى أو لم نبين للذين تبعهم في الأرض بعد إهلاكنا من كان قبلهم فيها فنهلكهم بعدهم ؟ وهو معنى لو نشاء أصبناهم بذنوبهم ، أى عقاب ذنوبهم ، وقوله (ونطبع على قلوبهم) أى إن لم نهلكهم بالعقاب نطبع على قلوبهم (فهم لا يسمعون) أى لا يقبلون ، ولا يعطون ، ولا ينجرون . وإنما قلنا : إن المراد إما الإهلاك . وإما الطبع على القلب . لأن الإهلاك لا يجتمع مع الطبع على القلب ، فانه إذا أهلكه يستحيل أن يطبع على قلبه .

(المسألة الثالثة) استدل أصحابنا على أنه تعالى قد يمنع العبد عن الإيمان بقوله (ونطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون) والطبع والحتم والرين والكنان والغشاوة والصد والمنع واحد على ما قرره في آيات كثيرة . قال الجبائي : المراد من هذا الطبع أنه تعالى يسم قلوب الكفار بسماة وعلامات تعرف الملائكة بها أن أصحابها لا يؤمنون ، وتلك العلامة غير مانعة من الإيمان . وقال الكعبي : إنما أضاف الطبع إلى نفسه لأجل أن القوم إنما صاروا إلى ذلك الكفر عند أمره وامتحانه فهو كقوله تعالى (فلم يزدكم دعائى إلا فرارا)

واعلم أن البحث عن حقيقة الطبع والحتم قد مر مراراً كثيرة فلا فائدة في الاعادة .

(المسألة الرابعة) قوله (ونطبع) هل هو منقطع عما قبله أو معطوف على ما قبله . فيه قولان :

(القول الأول) أنه منقطع عن الذى قبله ، لأن قوله (أصبنا) ماض وقوله (ونطبع) مستقبل

وهذا العطف ليس بمستحسن ، بل هو منقطع عما قبله ، والتقدير : ونحن نطبع على قلوبهم .

(والقول الثانى) أنه معطوف على ما قبله . قال صاحب الكشاف : هو معطوف على ما دل

عليه معنى (أو لم يهد) كأنه قيل يغفلون عن الهداية ، ونطبع على قلوبهم أو معطوف على قوله (يرثون الأرض) ثم قال ولا يجوز أن يكون معطوفاً على (أصبناهم) لأنهم كانوا كفاراً وكل كافر فهو مطبوع على قلبه ، فقرله بعد ذلك (ونطبع على قلوبهم) بجرى مجرى تحصيل الحاصل . وهو محال ، هذا تقرير قول صاحب الكشاف على أقوى الوجوه وهو ضعيف ، لأن كونه مطبوعاً عليه إنما يحصل حال استمراره وثباته عليه ، فهو يكفر أولاً ، ثم يصير مطبوعاً عليه في الكفر ، فلم يكن هذا منافياً لصحة العطف .

وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ ﴿١٠٢﴾

ثم قال تعالى ﴿تلك القرى نقص عليك من أنبائها﴾ قوله (تلك) مبتدأ (والقرى) صفة (ونقص عليك) خبر، والمراد بتلك القرى قرى الأقسام الخمسة الذين وصفهم فيما سبق. وهم: قوم نوح، وهود، وصالح، ولوط، وشعيب، نقص عليك من أخبارها كيف أهلكت. وأما أخبار غير هؤلاء الأقسام، فلم نقصها عليك، وإنما خص الله أنباء هذه القرى لأنهم اغتروا بطول الإمهال مع كثرة النعم فتوهموا أنهم على الحق، فذكرها الله تعالى تنبيهاً لقوم محمد عليه الصلاة والسلام عن الاحتراز من مثل تلك الأعمال.

ثم عزاد الله تعالى بقوله (ولقد جاءتهم رسالهم بالبينات) يريد الأنبياء الذين أرسلوا إليهم وقوله (فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا من قبل) فيه قولان: الأول: قال ابن عباس والسدي: فما كان أولئك الكفار ليؤمنوا عند إرسال الرسل بما كذبوا به يوم أخذ ميثاقهم حين أخرجهم من ظهر آدم، فآمنوا كرهاً، وأقروا باللسان وأضربوا التكذيب. الثاني: قال الزجاج (فما كانوا ليؤمنوا) بعد رؤية المعجزات بما كذبوا به قبل رؤية تلك المعجزات. الثالث: ما كانوا لو أحييناهم بعد إهلاكهم ورددناهم إلى دار التكليف ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل إهلاكهم. ونظيره قوله (ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه) الرابع: قبل مجيء الرسول كانوا مصرين على الكفر، فهؤلاء ما كانوا ليؤمنوا بعد مجيء الرسل أيضاً. الخامس: ليؤمنوا في الزمان المستقبل.

ثم إنه تعالى بين السبب في عدم هذا القبول فقال ﴿كذلك يطبع الله على قلوب الكافرين﴾ قال الزجاج: والكاف في (كذلك) نصب، والمعنى: مثل ذلك الذي طبع الله على قلوب كفار الأمم الحالية، يطبع على قلوب الكافرين الذين كتب الله عليهم أن لا يؤمنوا أبداً. والله أعلم بحقائق الأمور.

قوله تعالى ﴿وما وجدنا لأكثرهم من عهد وإن وجدنا أكثرهم لفاسيقين﴾

فيه أقوال: الأول: قال ابن عباس: يريد الوفاء بالعهد الذي عاهدهم الله وهم في صلب آدم، حيث قال (ألست بربكم قالوا بلى) فلما أخذ الله منهم هذا العهد وأقروا به، ثم خالفوا ذلك، صار كأنه ما كان لهم عهد، فلهذا قال (وما وجدنا لأكثرهم من عهد) والثاني: قال ابن مسعود: العهد هنا الإيمان، والدليل عليه قوله تعالى (إلا من اتخذ عند الرحمن عهداً) يعني آمن وقال لا إله إلا الله والثالث: أن العهد عبارة عن وضع الأدلة الدالة على صحة التوحيد والنبوة، وعلى هذا التقدير فالمراد

ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَظَلَمُوا بِهَا فَانظُرْ
كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ ﴿١٠٣﴾

ما وجدنا لأكثرهم من الوفاء بالعهد .

ثم قال ﴿وإن وجدنا أكثرهم لفاسقين﴾ أى وإن الشأن والحديث وجدنا أكثرهم فاسقين خارجين عن الطاعة . صارفين عن الدين .

قوله تعالى ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَظَلَمُوا بِهَا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾

اعلم أن هذا هو القصة السادسة من القصص التى ذكرها الله تعالى في هذه السورة ، وذكر في هذه القصة من الشرح والتفصيل ما لم يذكر في سائر القصص ، لأجل أن معجزات موسى كانت أقوى من معجزات سائر الأنبياء ، وجهل قومه كان أعظم وأخش من جهل سائر الأقوام .

واعلم أن الكناية في قوله (من بعدهم) يجوز أن تعود إلى الأنبياء الذين جرى ذكرهم ، ويجوز أن تعود إلى الأمم الذين تقدم ذكرهم باهلا كههم وقوله (آياتنا) فيه مباحث .

﴿البحث الأول﴾ هذه الآية تدل على أن النبي لا بد له من آية ومعجزة بها يمتاز عن غيره ، إذ لو لم يكن مختصاً بهذه الآية لم يكن قبول قوله أولى من قبول قول غيره .

﴿والبحث الثانى﴾ هذه الآية تدل على أنه تعالى آتاه آيات كثيرة ، ومعجزات كثيرة .

﴿والبحث الثالث﴾ قال ابن عباس رضى الله عنهما : أول آياته العصا ثم اليد ، ضرب بالعصا باب فرعون ، ففرغ منها فشاب رأسه ، فاستجيا فحضب بالسواد . فهو أول من خضب . قال : وآخر الآيات الطمس . قال : وللعصا فوائد كثيرة منها ما هو مذكور في القرآن كقوله (هى عصاى أتوكأ عليها وأهش بها على غنمى ولى فيها مآرب أخرى) وذكر الله من تلك المآرب في القرآن قوله (اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا) وذكر ابن عباس أشياء أخرى منها : أنه كان يضرب الأرض بها فتبت ، ومنها : أنه كانت تحارب اللصوص والسباع التى كانت تقصد غنمه ، ومنها : أنها كانت تشتعل في الليل كاشتعال الشمعة . ومنها : أنها كانت تصير كالحبل الطويل فيزح به الماء من البئر العميقة

واعلم أن الفوائد المذكورة في القرآن معلومة ، فأما الأمور التى هى غير مذكورة في القرآن

وَقَالَ مُوسَى يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٠٤﴾ حَقِيقٌ عَلَىٰ أَن
لَّا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ قَدْ جِئْتَكُمْ بِبَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي
إِسْرَائِيلَ ﴿١٠٥﴾ قَالَ إِنْ كُنْتَ جئتَ بِآيَةٍ فَأْتِ بِهَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴿١٠٦﴾

فكل ما ورد به خبر صحيح فهو مقبول . وما لا فلا ، وقوله أنه كان يضرب بها الأرض فتخرج النبات
ضعيف ، لأن القرآن يدل على أن موسى عليه السلام ، كان يفرع إلى العصا في الماء الخارج من الحجر ،
وما كان يفرع إليها في طلب الطعام .

أما قوله ﴿فظلموا بها﴾ أي فظلموا بالآيات التي جاءتهم ، لأن الظلم وضع الشيء في غير موضعه .
فلما كانت تلك الآيات قاهرة ظاهرة ، ثم إنهم كفروا بها فوضعوا الإنكار في موضع الإقرار
والكفر في موضع الإيمان ، كان ذلك ظلماً منهم على تلك الآيات .

ثم قال ﴿فانظر﴾ أي بعين عقلك (كيف كان عاقبة المفسدين) وكيف فعلناهم .

قوله تعالى ﴿وقال موسى يافرعون إني رسول من رب العالمين حقيق على أن لا أقول على الله
إلا الحق قد جئتكم ببينة من ربكم فأرسل معي بني إسرائيل قال إن كنت جئت بآية فأت بها إن
كنت من الصادقين﴾
في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه كان يقال للملك مصر : الفراعنة ، كما يقال للملك فارس : الأكاسرة ،
فكأنه قال : ياملك مصر ، وكان اسمه قايرس ، وقيل : الوليد بن مصعب بن الريان .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (إني رسول من رب العالمين) فيه إشارة إلى ما يدل على وجود الإله
تعالى . فإن قوله (رب العالمين) يدل على أن العالم موصوف بصفات لأجلها افتقر إلى رب يريه ،
وإله يوجده ويخلقه .

ثم قال ﴿حقيق على أن لا أقول على الله إلا الحق﴾ والمعنى أن الرسول لا يقول إلا الحق ،
فصار نظم الكلام : كأنه قال : أنا رسول الله ، ورسول الله لا يقول إلا الحق ، ينتج أني لا أقول
إلا الحق ، ولما كانت المقدمة الأولى خفية ، وكانت المقدمة الثانية جلية ظاهرة ، ذكر ما يدل على صحة
المقدمة الأولى ، وهو قوله (قد جئتكم ببينة من ربكم) وهي المعجزة الظاهرة القاهرة . ولما قرر
رسالة نفسه فرع عليه تبليغ الحكم ، وهو قوله (فأرسل معي بني إسرائيل) ولما سمع فرعون هذا

الكلام قال (إن كنت جئت بآية فأت بها إن كنت من الصادقين) واعلم أن دليل موسى عليه السلام كان مبنيًا على مقدمات: إحداهما: أن لهذا العالم إلهًا قادرًا عالمًا حكيمًا. والثانية: أنه أرسله إليهم بدليل أنه أظهر المعجز على وفق دعواه، ومتى كان الأمر كذلك، وجب أن يكون رسولًا حقا. والثالثة: أنه متى كان الأمر كذلك كان كل ما يبلغه من الله إليهم، فهو حق وصدق، ثم إن فرعون ما نازعه في شيء من هذه المقدمات إلا في طلب المعجزة، وهذا يوهم أنه كان مساعدا على صحة سائر المقدمات، وقد ذكرنا في سورة طه أن العلماء اختلفوا في أن فرعون هل كان عارفاً بربه أم لا؟ ولجيب أن يجيب، فيقول: إن ظهور المعجزة يدل أولاً على وجود الإله القادر المختار، وثانياً على أن الإله جملة قائماً مقام تصديق ذلك الرسول، فلعل فرعون كان جاهلاً بوجود الإله القادر المختار، وطلب منه إظهار تلك البينة حتى أنه إن أظهرها وآتى بها كان ذلك دليلاً على وجود الإله أولاً، وعلى صحة نبوته ثانياً، وعلى هذا التقدير: لا يلزم من اقتصار فرعون على طلب البينة، كونه مقراً بوجود الإله الفاعل المختار.

(المسألة الثالثة) قرأ نافع (حقيق على) مشدد الياء والباقون بسكون الياء والتخفيف. أما قراءة نافع (حقيق) يجوز أن يكون بمعنى فاعل. قال الليث: حق الشيء معناه وجب، ويحق عليك أن تفعل كذا، وحقيق على أن أفعله، بمعنى فاعل. والمعنى: واجب على ترك القول على الله إلا بالحق، ويجوز أن يكون بمعنى مفعول، وضع فاعل في موضع مفعول. تقول العرب: حق على أن أفعل كذا وإني لمحقوق على أن أفعل خيراً، أي حق على ذلك بمعنى استحق.

إذا عرفت هذا فنقول: حجة نافع في تشديد الياء أن حق يتعدى بعلى. قال تعالى (لحق علينا قول ربنا) وقال (لحق عليها القول) فحقيق يجوز أن يكون موصولاً بحرف على من هذا الوجه، وأيضاً فإن قوله (حقيق) بمعنى واجب، فكما أن وجب يتعدى بعلى، كذلك حقيق إن أريد به وجب، يتعدى بعلى. وأما قراءة العامة (حقيق على) بسكون الياء. ففيه وجوه: الأول: أن العرب تجعل الياء في موضع «على» تقول: رميت على القوس وبالقوس، وجئت على حال حسنة، وبحال حسنة. قال الأخفش: وهذا كما قال (ولا تقعدوا بكل صراط توعدون) فكما وقعت الياء في قوله (بكل صراط) موضع «على» كذلك وقعت كلمة «على» موقع الياء في قوله (حقيق على أن لا أقول) يؤكد هذا الوجه قراءة عبد الله (حقيق بأن لا أقول) وعلى هذه القراءة فالتقدير: أنا حقيق بأن لا أقول، وعلى قراءة نافع يرتفع بالابتداء، وخبره (أن لا أقول) الثاني: أن الحق هو الثابت الدائم. والحقيق مبالغة فيه، وكان المعنى: أنا ثابت مستمر على أن لا أقول إلا الحق. الثالث: الحقيق ههنا

فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ ﴿١٠٧﴾ وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ
لِلنَّازِرِينَ ﴿١٠٨﴾ قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ ﴿١٠٩﴾ يُرِيدُ
أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ فَأَإِذَا تَأْمُرُونَ ﴿١١٠﴾

بمعنى المحقوق ، وهو من قولك : حققت الرجل اذا ماتحقفته وعرفته على يقين . ولفظة (على) ههنا هي التي تقرن بالأوصاف اللازمة الأصلية ، كقوله تعالى (نظرة الله التي فطر الناس عليها) وتقول جاني فلان على هيئته وعادته ، وعرفته وتحققته على كذا وكذا من الصفات . فمعنى الآية : أني لم أعرف ولم أتحقق إلا على قول الحق . والله أعلم .

أما قوله ﴿ فأرسل معي نبي إسرائيل ﴾ أي أطلق عنهم وخلصهم ، وكان فرعون قد استخدمهم في الأعمال الشاقة ، مثل ضرب اللبن ونقل التراب . فعند هذا الكلام قال فرعون (إن كنت جئت بآية فأت بها إن كنت من الصادقين) وفيه بحثان :

﴿البحث الأول﴾ أن لقائل أن يقول : كيف قال له (فأت بها) بعد قوله (إن كنت جئت بآية) وجوابه : إن كنت جئت من عند من أرسلك بآية فأتني بها وأحضرها عندي ، ليصح دعواك ويثبت صدقك .

﴿والبحث الثاني﴾ أن قوله ﴿ إن كنت جئت بآية فأت بها إن كنت من الصادقين ﴾ جزاء وقع بين شرطين ، فكيف حكمه ؟ وجوابه أن نظيره قوله : إن دخلت الدار فأت طالق إن كلمت زيدا . وههنا المؤخر في اللفظ يكون متقدما في المعنى ، وقد سبق تقرير هذا المعنى فيما تقدم . قوله تعالى ﴿ فألقى عصاه فإذا هي ثعبان مبين ونزع يده فإذا هي بيضاء للناظرين قال الملأ من قوم فرعون إن هذا لساحر عليم يريد أن يخرجكم من أرضكم فإذا تأمرون ﴾

اعلم أن فرعون لما طالب موسى عليه السلام بإقامة البينة على صحة نبوته بين الله تعالى أن معجزته كانت قلب العصائبانا ، وإظهار اليد البيضاء ، والكلام في هذه الآية يقع على وجوه : الأول : أن جماعة الطبيعيين ينكرون إمكان انقلاب العصائبانا . وقالوا : الدليل على امتناعه أن تجوز انقلاب العصائبانا بوجوب ارتفاع الوثوق عن العلوم الضرورية وذلك باطل ، وما يفضى إلى الباطل فهو باطل . إنما قلنا : إن تجوزيه بوجوب ارتفاع الوثوق عن العلوم الضرورية . وذلك لأننا لو جوزنا أن يتولد الثعبان العظيم من العصا الصغيرة لجوزنا أيضا أن يتولد الانسان الشاب القوى عن التبن

الواحدة والحية الواحدة من الشعير ، ولو جوز ذلك لجوزناه في هذا الانسان الذي نشاهده الآن أنه إنما حدث الآن دفعة واحدة لامن الابوين ، ولجوزنا في زيد الذي نشاهده الآن أنه ليس هو زيد الذي شاهدناه بالأمس ، بل هو شخص آخر حدث الآن دفعة واحدة ، ومعلوم أن من فتح على نفسه أبواب هذه التجوزات فإن جمهور العقلاء يحكمون عليه بالحبل والعته والجنون . ولأننا لو جوزنا ذلك لجوزنا أن يقال : إن الجبال انقلبت ذهباً ومياه البحار انقلبت دماً ، ولجوزنا في التراب الذي كان في مزبلة البيت أنه انقلب دقيقاً ، وفي الدقيق الذي كان في البيت أنه انقلب تراباً . وتجوز أمثال هذه الأشياء مما يبطل العلوم الضرورية ويوجب دخول الانسان في السفسطة ، وذلك باطل قطعاً . فما يغضى اليه كان أيضاً باطلاً .

فان قال قائل : تجوز أمثال هذه الأشياء مختص بزمان دعوة الانبياء ، وهذا الزمان ليس كذلك . فقد حصل الأمان في هذا الزمان عن تجوز هذه الأحوال .

فالجواب عنه من وجوه : الأول : أن هذا التجوز إذا كان قائماً في الجملة كان تخصيص هذا التجوز بزمان دون زمان مما لا يعرف إلا بدليل غامض . فكان يلزم أن يكون الجاهل بذلك الدليل الغامض جاهلاً باختصاص ذلك التجوز بذلك الزمان المعين . فكان يلزم من جمهور العقلاء الذين لا يعرفون ذلك الدليل الغامض أن يجوزوا كل ما ذكرناه من الجهات وأن لا يكونوا قاطعين بامتناع وقوعها ، وحيث نراهم قاطعين بامتناع وقوعها علمنا أن ما ذكرتموه فاسد . الثاني : أنا لو جوزنا أمثال هذه الأحوال في زمان دعوة النبوة فإنه يبطل أيضاً به القول بصحة النبوة . فإنه إذا جاز أن تنقلب العصا ثعباناً ، جاز في الشخص الذي شاهدناه أنه ليس هو الشخص الأول ، بل الله أعدم الشخص الأول دفعة واحدة . وأوجد شخصاً آخر يساويه في جميع الصفات . وعلى هذا التقدير فلا يمكننا أن نعلم أن هذا الذي نراه الآن هو الذي رأيناه بالأمس ، وحيث نراهم قاطعين بامتناع وقوع الشك في الذين رأوا موسى وعيسى ومحمدا عليهم السلام أن ذلك الشخص هل هو الذي رأوه بالأمس أم لا ؟ ومعلوم أن تجوزيه يوجب القدح في النبوة والرسالة . والثالث : وهو أن هذا الزمان وإن لم يكن زمان جواز المعجزات إلا أنه زمان جواز الكرامات عندكم . فيلزمكم تجوزيه ، فهذا جملة الكلام في هذا المقام .

واعلم أن القول بتجوز انقلاب العادات عن مجاريها صعب مشكل ، والعقلاء اضطربوا فيه وحصل لأهل العلم فيه ثلاثة أقوال .

(القول الأول) قول من يجوز ذلك على الإطلاق وهو قول أصحابنا ، وذلك لأنهم جوزوا

تولد الانسان وسائر أنواع الحيوان والنبات دفعة واحدة من غير سابقة مادة ولا مدة ولا أصل ولا تربية . وجوزوا في الجوهر الفرد أن يكون حيا عالما قادراً عاقلاً قاهراً من غير حصول بنية ولا مزاج ولا رطوبة ولا تركيب ، وجوزوا في الأسمى الذى يكون بالأندلس أن يبصر في ظلمة الليل البقعة التى تكون بأقصى المشرق ، مع أن الانسان الذى يكون سليم البصر لا يرى الشمس الطالعة في ضياء النهار ، فهذا هو قول أصحابنا .

(والقول الثانى) قول الفلاسفة الطبيعيين وهو أن ذلك يمتنع على الاطلاق ، وزعموا أنه لا يجوز حدوث هذه الأشياء ودخولها في الوجود إلا على هذا الوجه المخصوص والطريق المعين . وقالوا وبهذا الطريق دفننا عن أنفسنا التزام الجهالات التى ذكرناها والمخالات التى شرخناها ، واعلم أنهم وان زعموا أن ذلك غير لازم لهم ، إلا أنهم في الحقيقة يلزمهم ذلك لزوما لا دفاع له ، وتقريره أن هذه الحوادث التى تحدث في عالمنا هذا إما أن تحدث للمؤثر أو لمؤثر ، وعلى التقديرين : فالقول الذى ذكرناه لازم أما على القول بأنها تحدث لاعن مؤثر ، فهذا القول باطل في صريح العقل ، إلا أن مع تجويزه فالالزام المذكور لازم لأننا إذا جوزنا حدوث الأشياء لاعن مؤثر ولا عن موجد ، فكيف يكون الأمان من تجويز حدوث انسان لا عن الأبوين ، ومن تجويز انقلاب الجبل ذهباً والبحر دماً ؟ فان تجويز حدوث بعض الأشياء لا عن مؤثر ليس أبعد عند العقل من تجويز حدوث سائر الأشياء لاعن مؤثر ، فثبت على هذا التقدير أن الالزام المذكور لازم . أما على التقدير الثانى وهو إثبات مؤثر ومدبر لهذا العالم فذلك المؤثر إما أن يكون موجبا بالذات وإما أن يكون فاعلا بالاختيار . أما على التقدير الأول فالالزامات المذكورة لازمة ، وتقريره : أنه إذا كان مؤثراً ومرجحه موجبا بالذات وجب الجزم بأن اختصاص كل وقت معين بالحدث المعين الذى حدث فيه إنما كان لأجل أنه بحسب اختلاف الأشكال الفلكية تختلف حوادث هذا العالم إذ لولم يعتبر هذا المعنى لا يمتنع أن تكون العلة القديمة الدائمة سببا لحدوث المعلول الحادث المتغير .

وإذا ثبت هذا فنقول : كيف الأمان من أن يحدث في الفلك شكل غريب يقتضى حدوث إنسان دفعة واحدة لا عن الأبوين وانتقال مادة الجبل من الصورة الجبلية إلى الصورة الذهبية أو للصورة الحيوانية ؟ وحينئذ تعود جميع الالزامات المذكورة . وأما على التقدير الثانى وهو أن يكون مؤثر العالم ومرجحه فاعلا مختاراً ، فلا شك أن جميع الأشياء المذكورة محتملة لأنه لا يمتنع أن يقال أن ذلك الفاعل المختار يخلق بإرادته انساناً دفعة واحدة لاعن الأبوين وانتقال مادة الجبل ذهباً والبحر دماً ، فثبت أن الأشياء التى ألزموها علينا واردة على جميع التقديرات وعلى جميع الفرق وأنه لا دفاع لها البتة .

(والقول الثالث) وهو قول المعتزلة فانهم يجوزون انخراق العادات وانقلابها عن مجاريها في بعض الصور دون بعض ، فأكثر شيوخيهم يجوزون حدوث الانسان دفعة واحدة لا عن الأبوين ، ويجوزون انقلاب الماء نارا وبالعكس ، ويجوزون حدوث الزرع لاعن سابقة بذر . ثم قالوا إنه لا يجوز أن يكون الجوهر الفرد موصوفا بالعلم والقدرة والحياة ، بل صحة هذه الأشياء مشروطة بحصول بنية مخصوصة ومزاج مخصوص ، وزعموا أن عند كون الحاسة سليمة وكون المرئي حاضرا وعدم القرب القريب والبعد البعيد يجب حصول الادراك وعند فقدان أحد هذه الشروط يمتنع حصول الادراك ، وبالجملة فالمعتزلة في بعض الصور لا يعتبرون مجارى العادات ويزعمون أن انقلابها يمكن وانخراقها جائز ، وفي سائر الصور يزعمون أنها واجبة ويمتنع زوالها وانقلابها ، أوليس لهم بين الناس قانون مضبوط ولا ضابط معلوم ، فلا جرم كان قولهم أدخل الأقاويل في الفساد .

إذا عرفت هذه التفاصيل فنقول : ذوات الأجسام متماثلة في تمام الماهية وكل ما صح على الشيء صح على مثله ، فوجب أن يصح على كل جسم ما صح على غيره ، فاذا صح على بعض الأجسام صفة من الصفات وجب أن يصح على كلها مثل تلك الصفة ، وإذا كان كذلك كان جسم العصا قابلا للصفات التي باعتبارها تصير ثعبانا ، وإذا كان كذلك كان انقلاب العصا ثعبانا أمرا يمكننا لذاته ، وثبت أنه تعالى قادر على جميع الممكنات ، فلزم القطع بكونه تعالى قادرا على قلب العصا ثعبانا ، وذلك هو المطلوب ، وهذا الدليل موقوف على إثبات مقدمات ثلاث : إثبات أن الاجسام متماثلة في تمام الذات ، وإثبات أن حكم الشيء حكم مثله ، وإثبات أنه تعالى قادر على كل الممكنات ومتى قامت الدلالة على صحة هذه المقدمات الثلاثة فقد حصل المطلوب التام والله أعلم . قوله (فاذا هي) أي العصا وهي مؤنثة ، والثعبان الحية الضخمة الذكر في قول جميع أهل اللغة . فاما مقدارها فغير مذكور في القرآن ، ونقل عن المفسرين في صفتها أشياء ، فعن ابن عباس : انها ملأت ثمانين ذراعا ثم شددت على فرعون لتبتلعه فوثب فرعون عن سريره هاربا وأحدث ، وانهمز الناس ومات منهم خمسة وعشرون ألفا . وقيل : كان بين لحيها أربعون ذراعا ووضع لحيها الأسفل على الأرض ، والأعلى على سور القصر ، وصاح فرعون ياموسى خذها . فأنا أو من بك ، فلما أخذها موسى عادت عصا كما كانت ، وفي وصف ذلك الثعبان بكونه مبينا وجوه : الأول : تمييز ذلك عما جاءت به السحرة من التمويه الذى يلتبس على من لا يعرف سيبه ، وبذلك تمييز معجزات الانبياء من الحيل والتمويهات . والثاني : في المراد أنهم شاهدوا كونه حية لم يشبهه إلا . لهم فيه . الثالث : المراد أن ذلك الثعبان أبان قول موسى عليه السلام عن قول المدعي الكاذب .

وأما قوله (ونزع يده) فالنزع في اللغة عبارة عن إخراج الشيء عن مكانه فقوله (نزع يده) أى أخرجها من جيبه أو من جناحه ، بدليل قوله تعالى (وأدخل يدك في جيبك) وقوله (واضمم يدك إلى جناحك) وقوله (فاذا هي بيضاء للناظرين) قال ابن عباس : وكان لها نور ساطع يضيء ما بين السماء والأرض .

واعلم انه لما كان البياض كالعيب بين الله تعالى في غير هذه الآية أنه كان من غير سوء .

فان قيل : بم يتعاق قوله (لِلناظرين)

قلنا : يتعلق بقوله (بيضاء) والمعنى : فاذا هي بيضاء للنظارة ، ولا تكون بيضاء للنظارة إلا إذا كان يابضا يابضا عجيبا خارجا عن العادة يجتمع الناس للنظر إليه كما تجتمع النظارة للعجائب . وبقى ههنا مباحث : فأولها : أن انقلاب العصا نعبانا ، من كم وجه يدل على المعجز ؟ والثاني : أن هذا المعجز كان أعظم أم اليد البيضاء ؟ وقد استقصينا الكلام في هذين المطولين في سورة طه . والثالث : أن المعجز الواحد كان كافيا ، فالجمع بينهما كان عبثا .

وجوابه : أن كثرة الدلائل توجب القوة في اليقين وزوال الشك ، ومن الملحد من قال : المراد بالثعبان وباليد البيضاء شيء واحد ، وهو أن حجة موسى عليه السلام كانت قوية ظاهرة قاهرة ، فتلك الحجة من حيث إنها أبطلت أقوال المخالفين ، وأظهرت فسادها ، كانت كالثعبان العظيم الذي يتلف حجج المبطلين ، ومن حيث كانت ظاهرة في نفسها ، وصفت باليد البيضاء ، كما يقال في العرف : لفلان يد بيضاء في العلم الفلاني . أى قوة كاملة ، ومرتبة ظاهرة . واعلم أن حمل هذين المعجزين على هذا الوجه يجرى مجرى دفع التواتر وتكذيب الله ورسوله . ولما بينا أن انقلاب العصا حية أمر ممكن في نفسه ، فأى حامل يحملنا على المصير إلى هذا التأويل ؟ ولما ذكر الله تعالى أن موسى عليه السلام أظهر هذين النوعين من المعجزات . حكى عن قوم فرعون أنهم قالوا (إن هذا لساحر عليم) وذلك لأن السحر كان غالبا في ذلك الزمان ، ولا شك أن مراتب السحرة كانت متفاوتة متفاوتة . ولا شك أنه يحصل فيهم من يكون غاية في ذلك العلم ونهاية فيه . فالقوم زعموا أن موسى عليه السلام . لكونه في النهاية من علم السحر ، أتى بتلك الصفة ، ثم ذكروا أنه إنما أتى بذلك السحر لكونه طالبا للملك والرياسة .

فان قيل : قوله (إن هذا لساحر عليم) حكاه الله تعالى في سورة الشعراء أنه قاله فرعون لقومه ، وحكى ههنا أن قوم فرعون قالوه ، فكيف الجمع بينهما ؟ وجوابه من وجهين : الأول : لا يمتنع أنه قد قاله هو وقالوه هم ، فكفى الله تعالى قوله ثم ، وقولهم ههنا . والثاني : لعل فرعون قاله ابتداء .

فتلقته الملائمة فقالوه لغيره أو قالوه عنه لسائر الناس على طريق التبليغ، فإن الملوك إذا رأوا رأيا ذكروه للخاصة وهم يذكرونه للعامة، فكذا ههنا.

وأما قوله ﴿فساذا تأمرون﴾ فقد ذكر الزجاج فيه ثلاثة أوجه: الأول: أن كلام الملائمة قوم فرعون ثم عند قوله (يريد أن يخرجكم من أرضكم بسحره) ثم عند هذا الكلام قال فرعون مجيبا لهم (فساذا تأمرون) واحتجوا على صحة هذا القول بوجهين: أحدهما: أن قوله (فساذا تأمرون) خطاب للجمع لا للواحد، فيجب أن يكون هذا كلام فرعون للقوم. أما لو جعلناه كلام القوم مع فرعون لكانوا قد خاطبوه بخطاب الواحد لا بخطاب الجمع. وأجيب عنه: بأنه يجوز أن يكونوا خاطبوه بخطاب الجمع تفخيما لشأنه، لأن العظيم إنما يكتفى عنه بكناية الجمع كما في قوله تعالى (إننا نحن نزلنا الذكر - إننا أرسلنا نوحا - إننا أنزلناه في ليلة القدر)

﴿والحجة الثانية﴾ أنه تعالى لما ذكر قوله (فساذا تأمرون) قال بعده (قالوا أرجه) ولا شك أن هذا كلام القوم. وجعله جوابا عن قولهم (فساذا تأمرون) فوجب أن يكون القائل لقوله (فساذا تأمرون) غير الذي قالوا أرجه. وذلك يدل على أن قوله (فساذا تأمرون) كلام لغير الملائمة من قوم فرعون. وأجيب عنه: بأنه لا يبعد أن القوم قالوا (إن هذا لساحر عليم) ثم قالوا لفرعون ولا كابر خدمه (فساذا تأمرون) ثم أتبعوه بقولهم (أرجه وأخاه) فإن الخدم والاتباع يفوضون الأمر والنهي إلى المخدم والمتبوع أولا، ثم يذكرون ما حضر في خواطرهم من المصلحة.

﴿والقول الثاني﴾ أن قوله (فساذا تأمرون) من بقية كلام القوم، واحتجوا عليه بوجهين: الأول: أنه منسوق على كلام القوم من غير فاصل، فوجب أن يكون ذلك من بقية كلامهم. والثاني: أن الرتبة معتبرة في الأمر، فوجب أن يكون قوله (فساذا تأمرون) خطابا من الأدنى مع الأعلى، وذلك يوجب أن يكون هذا من بقية كلام فرعون معه.

وأجيب عن هذا الثاني: بأن الرئيس المخدم قد يقول للجمع الحاضر عنده من رهطه ورعيته ماذا تأمرون؟ ويكون غرضه منه تطيب قلوبهم وإدخال السرور في صدورهم وأن يظهر من نفسه كونه معظما لهم ومعتقدا فيهم. ثم إن القائلين بأن هذا من بقية كلام قوم فرعون ذكروا وجهين: أحدهما: أن المخاطب بهذا الخطاب هو فرعون وحده، فإنه يقال للرئيس المطاع ماترون في هذه الواقعة. أي ماترى أنت وحدك، والمقصود أنك وحدك قائم مقام الجماعة. والغرض منه التنيه على كماله ورفعة شأنه وحاله. والثاني: أن يكون المخاطب بهذا الخطاب هو فرعون وأكابر دولته وعظماؤه حضرته. لأنهم هم المستقلون بالأمر والنهي. والله أعلم.

قَالُوا أَرْجَهُ وَأَخَاهُ وَأَرْسَلَ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ «١١١» يَا تَوَكُّبُ كُلِّ سَاحِرٍ
عَلِيمٍ «١١٢» وَجَاءَ السَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ قَالُوا إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا إِنْ كُنَّا نَحْنُ
الْغَالِبِينَ «١١٣» قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ «١١٤»

قوله تعالى ﴿قالوا أرجه وأخاه وأرسل في المدائن حاشرين يا توك ب كل ساحر عليم وجاء
السحرة فرعون قالوا إن لنا لأجرا إن كنا نحن الغالبين قال نعم وإنكم لمن المقربين﴾
اعلم أن في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ نافع والكسائي (أرجه) بغير همز وكسر الهاء والاشباع، وقرأ عاصم
وحمزة (أرجه) بغير الهمز وسكون الهاء. وقرأ ابن كثير وابن عامر وأبو عمر (وأرجته) بالهمز وضم
الهاء، ثم إن ابن كثير أشبع الهاء على أصله والباقون لا يشبعون. قال الواحدي: رحمه الله (أرجه)
مهموز وغير مهموز لغتان يقال أرجأت الأمر وأرجيته إذا أخرته، أو منه قوله تعالى (وآخرون
مرجون - وترجي من تشاء) قرئ في الآيتين باللغتين، وأمأقراءة عاصم وحمزة بغير الهمز، وسكون
الهاء. فقال الفراء: هي لغة العرب يقفون على الهاء المكنى عنها في الوصل إذا تحرك
ما قبلها وأشد.

فيصلح اليوم ويفسده غدا

قال وكذلك يفعلون بهاء التأنيث فيقولون: هذه طلحة قد أقبلت، وأشد.

لما رأى أن لادعه ولا شبع

ثم قال الواحدي: ولا وجه لهذا عند البصريين في القياس. وقال الزجاج: هذا شعر لا نعرف
قائله، ولو قاله شاعر مذكور لقليل له أخطأت.

﴿المسألة الثانية﴾ في تفسير قوله (أرجه) قولان: الأول: الإرجاء التأخير فقوله (أرجه)
أى أخره. ومعنى أخره: أى أخر أمره ولا تعجل في أمره بحكم، فتصير مجلتك حجة عليك،
والمقصود أنهم حاولوا معارضة معجزته بسحرهم، ليكون ذلك أقوى في إبطال قول
موسى عليه السلام.

﴿والقول الثاني﴾ وهو قول الكلبي وفتادة (أرجه) احبسه. قال المحققون هذا القول ضعيف
لوجهين: الأول: أن الإرجاء في اللغة هو التأخير لا الحبس، والثاني: أن فرعون ما كان قادرا

على حبس موسى بعد ما شاهد حال العصا .

أما قوله ﴿ وأرسل في المدائن حاشرين ﴾ ففيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ هذه الآية تدل على ان السحرة كانوا كثيرين في ذلك الزمان والال لم يصح قوله ﴿ وأرسل في المدائن حاشرين يأتوك بكل ساحر عليم ﴾ ويدل على ان في طباع الخلق معرفة المعارضة ، وانها إذا أمكنت فلا نبوة ، وإذا تعذرت فقد سححت النبوة ، وأما بيان ان السحر ماهو وهل له حقيقة أم لا بل هو محض التمويه ، فقد سبق الاستقصاء فيه ، في سورة البقرة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ نقل الواحدى عن أبى القاسم الزجاجى : انه قال اختلف أصحابنا في المدينة على ثلاثة أقوال .

﴿ القول الأول ﴾ انها فعيلة لأنها مأخوذة من قولهم مدن بالمكان يمدن مدونا إذا أقام به ، وهذا القائل يستدل باطباق القراء على همز المدائن ، وهى فعائل كصحائف وصحيفه وسفائن وسفينة والياء إذا كانت زائدة فى الواحد همزت فى الجمع كقبائل وقبيلة ، وإذا كانت من نفس الكلمة لم تهمز فى الجمع نحو معاش ومعيشة .

﴿ والقول الثانى ﴾ انها مفعلة ، وعلى هذا الوجه ، فعنى المدينة المملوكة من دانه يدينه ، فقولنا مدينة من دان ، مثل معيشة من عاش ، وجمعها مداين على مفاعل كعاش ، غير مهموز ، ويكون اسما للمكان والارض التى دانهم السلطان فيها أى ساسهم وقهرهم .

﴿ والقول الثالث ﴾ قال المبرد مدينة أصلها مديونة من دانه إذا قهره وساسه ، فاستقلوا حركة الضمة على الياء فسكنوها ونقلوا حركتها إلى ما قبلها ، واجتمع ساكنان الواو المزيده التى هى واو المفعول ، والياء التى هى من نفس الكلمة ، فحذفت الواو لأنها زائدة ، وحذف الزائد أولى من حذف الحرف الاصلى ، ثم كسروا الدال لتسلم الياء ، فلا تنقلب واوا لانضمام ما قبلها فيختلط ذوات الواو بذوات الياء ، وهكذا القول فى المبيع والمخييط والمكيل ، ثم قال الواحدى : والصحيح انها فعيلة لاجتماع القراء على همز المدائن .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ ﴿ وأرسل فى المدائن حاشرين ﴾ يريد وأرسل فى مدائن صعيد مصر رجلا لا يحشروا اليك ما فيها من السحرة . قال ابن عباس : وكان رؤساء السحرة بأقصى مدائن الصعيد ، ونقل القاضى عن ابن عباس ، انهم كانوا سبعين ساحرا سوى رئيسهم ، وكان الذى يعلمهم رجلا بجوسيا من أهل نينوى بلدة يونس عليه السلام ، وهى قرية بالموصل . وأقول هذا النقل مشكل ، لأن المجوس أتباع زرادشت ، وزرادشت إنما جاء بعد يحيى . موسى عليه السلام .

أما قوله ﴿ يأتوك بكل ساحر عليم ﴾ ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ حمزة والكسائي بكل سحار ، والباقون بكل ساحر ، فمن قرأ سحار فحجته انه قد وصف بعليم ، ووصفه به يدل على تناهيه فيه وحذقه به ، فحسن لذلك أن يذكر بالاسم الدال على المبالغة في السحر ، ومن قرأ ساحر فحجته قوله (وألقى السحرة . ولعنا نتبع السحرة) والسحرة جمع ساحر مثل كتبه وكاتب وفجرة وفاجر . واحتجوا أيضا بقوله (سحروا أعين الناس) واسم الفاعل من سحروا ساحر .

(المسألة الثانية) الباء في قوله (بكل ساحر) يحتمل أن تكون بمعنى مع ، ويحتمل أن تكون باء التعدية . والله أعلم .

(المسألة الثالثة) هذه الآية تدل على ان السحرة كانوا كثيرين في ذلك الزمان ، وهذا يدل على صحة ما يقوله المتكلمون من انه تعالى يجعل معجزة كل نبي من جنس ما كان غالباً على أهل ذلك الزمان فلما كان السحر غالباً على أهل زمان موسى عليه السلام كانت معجزته شبيهة بالسحر وان كان مخالفاً للسحر في الحقيقة ، ولما كان الطب غالباً على أهل زمان عيسى عليه السلام كانت معجزته من جنس الطب ، ولما كانت الفصاحة غالباً على أهل زمان محمد عليه الصلاة والسلام لا جرم كانت معجزته من جنس الفصاحة .

ثم قال تعالى (وجاء السحرة فرعون قالوا أن لنا لأجراً ان كنا نحن الغالبين) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ نافع ، وابن كثير ، وحفص ، عن عاصم ، ان لنا لأجراً بكسر الألف على الخبر والباقون على الاستفهام ، ثم اختلفوا ، فقرأ أبو عمرو بهمزة ممدودة على أصله والباقون بهمزتين قال الواحدى رحمه الله : الاستفهام أحسن في هذا الموضع ، لأنهم أرادوا أن يعلموا هل لهم أجر أم لا ؟ ويقطعون على ان لهم الأجر ويقوى ذلك اجماعهم في سورة الشعراء على الهمز للاستفهام وحجة نافع وابن كثير على انها أرادهمزة الاستفهام ، ولكنهما حذف ذلك من اللفظ وقد تحذف همزة الاستفهام من اللفظ ، وان كانت باقية في المعنى كقوله تعالى (وتلك نعمه تمناها على) فانه يذهب كثير من الناس إلى أن معناه أو تلك بالاستفهام ، وكذا في قوله (هذا ربي) والتقدير . أهذا ربي . وقيل : أيضاً المراد أن السحرة أثبتوا لأنفسهم أجراً عظيماً ، لأنهم قالوا : لا بد لنا من أجر ، والتسكير للتعظيم . كقول العرب : إن له لابلاً ، وإن له لغنماً . يقصدون الكثرة .

(المسألة الثانية) لقائل أن يقول : هلا قيل (وجاء السحرة فرعون فقالوا)

وجوابه : هو على تقدير : سائل سأل : ما قالوا إذ جاؤه .

فأجيب بقوله (قالوا أن لنا لأجراً) أى جعلنا على الغلبة .

قَالُوا يَا مُوسَى إِمَّا أَنْ تُلْقَى وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ نَحْنُ الْمُلْقِينَ «١١٥» قَالَ أَلْقُوا فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ «١١٦» وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ «١١٧» فَوَقَعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ «١١٨» فَغُلِبُوا هُنَالِكَ وَانْقَلَبُوا صَاغِرِينَ «١١٩»

فان قيل : قوله (وإنكم لمن المقربين) معطوف ، وما المعطوف عليه ؟ وجوابه : أنه معطوف على محذوف ، سد مسده حرف الإيجاب ، كأنه قال إيجاباً لقولهم : إن لنا لأجراً ، نعم إن لكم لأجراً ، وإنكم لمن المقربين . أراد أنى لا أقصر بكم على الثواب ، بل أزيدكم عليه . وتلك الزيادة إني أجعلكم من المقربين عندي . قال المتكلمون : وهذا يدل على أن الثواب إنما يعظم موقعه إذا كان مقروناً بالتعظيم ، والدليل عليه أن فرعون لما وعدهم بالأجر قرن به ما يدل على التعظيم ، وهو حصول القرية .

(المسألة الثالثة) الآية تدل على أن كل الخلق كانوا عالمين بأن فرعون كان عبداً ذليلاً مهيناً عاجزاً . وإلا لما احتاج إلى الاستعانة بالسحرة في دفع موسى عليه السلام ، وتدل أيضاً على أن السحرة ما كانوا قادرين على قلب الأعيان ، وإلا لما احتاجوا إلى طلب الأجر والمال من فرعون ، لأنهم لو قدروا على قلب الأعيان ، فلم لم يقبلوا التراب ذهباً ، ولم لم ينقلوا ملك فرعون إلى أنفسهم ولم لم يجعلوا أنفسهم ملوك العالم ورؤساء الدنيا ، والمقصود من هذه الآيات تنبيه الإنسان لهذه الدقائق ، وأن لا يعتد بكلمات أهل الأباطيل والأكاذيب . والله أعلم .

قوله تعالى (قالوا يا موسى إما أن تلقى وإما أن نكون نحن الملقين قال ألقوا فلما ألقوا سحروا أعين الناس واسترهبوهم وجاءوا بسحر عظيم وأوحينا إلى موسى أن ألق عصاك فإذا هي تلقف ما يأفكون فوق الحق وبطل ما كانوا يعملون فغلبوا هنالك وانقلبوا صاغرين) في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قال الفراء والكسائي : في باب «أما . وإما» إذا كنت امرأة أو ناهياً أو مخبراً فهي مفتوحة ، وإذا كنت مشترطاً أو شاكاً أو مخبراً فهي مكسورة . تقول في المفتوحة أما الله فاعبدوه . وأما الخمر فلا نشربوها . وأما زيد فقد خرج .

(وأما النوع الثاني) فنقول: إذا كنت مشروطاً، إما تعطين زيدا فإنه يشكرك، قال الله تعالى (فأما تتقفنهم في الحرب فشرد) وتقول في الشك لأدرى من قام إما زيد وإما عمرو، وتقول في التخيير، لى بالسكوفة دار فاما أن أسكنها، وإما أن أيمها والفرق بين. إما إذا أتت للشك وبين أو، أنك إذا قلت جاءني زيد أو عمرو فقد يجوز أن تكون قد بنيت كلامك على اليقين ثم أدركك الشك فقلت أو عمرو. فصار الشك فيهما جميعاً. فأول الالتماسين في «أو» يجوز أن يكون بحيث يحسن السكوت عليه ثم يعرض الشك فتستدرك بالاسم الآخر، ألا ترى أنك تقول: قام أخوك وتسكت، ثم تشك فنقول: أو أبوك، وإذا ذكرت إما فأنما تنبئ كلامك من أول الأمر على الشك وليس يجوز أن تقول ضربت إما عبد الله وتسكت وأما دخول (أن) في قوله (إما أن تلقى) وسقوطها من قوله (إما يعذبهم وإما يتوب عليهم) فقال الفراء: أدخل (أن) في (إما) في هذه الآية لأنها في موضع أمر بالاختيار وهي في موضع نصب، كقول القائل: اختر ذا أو ذا، كأنهم قالوا اختر أن تلقى أو تلقى وقوله (إما يعذبهم وإما يتوب عليهم) ليس فيه أمر بالتخيير. ألا ترى أن الأمر لا يصلح ههنا، فلذلك لم يكن فيه «أن» والله أعلم.

(المسألة الثانية) قوله (إما أن تلقى) يريد عصاه (وإما أن تكون نحن الملقين) أى ما معنا من الحبال والعصى ففعل الالقاء محذوف وفي الآية دققة أخرى وهي أن القوم راعوا حسن الأدب حيث قدموا موسى عليه السلام في الذكر وقال أهل التصوف إنهم لما راعوا هذا الأدب لاجرم رزقهم الله تعالى الايمان ببركة رعاية هذا الأدب ثم ذكروا ما يدل على رغبتهم في أن يكون ابتداء الالقاء من جانبهم وهو قولهم (وإما أن تكون نحن الملقين) لأنهم ذكروا الضمير المتصل وأكدوه بالضمير المنفصل وجعلوا الخبر معرفة لانكرة.

واعلم أن القوم لما راعوا الأدب أولاً وأظهروا ما يدل على رغبتهم في الابتداء بالالقاء قال موسى عليه السلام ألقوا ما أتم ملقون وفيه سؤال: وهو أن إلقاءهم جالهم وعصيتهم معارضة للمعجزة بالسحر وذلك كفر. والأمر بالكفر كفر، وحيث كان كذلك فكيف يجوز لموسى عليه السلام أن يقول ألقوا؟

والجواب عنه من وجوه: الأول: أنه عليه الصلاة والسلام إنما أمرهم بشرط أن يعلموا في فعلهم أن يكون حقاً. فإذا لم يكن كذلك فلا أمر هناك. كقول القائل منا لغيره اسقني الماء من الجرة فهذا الكلام إنما يكون أمراً بشرط حصول الماء في الجرة، فأما إذا لم يكن فيها ماء فلا أمر البتة كذلك ههنا. الثاني: أن القوم إنما جاؤا لالقاء تلك الحبال والعصى، وعلم موسى عليه السلام أنهم

لا بد وأن يفعلوا ذلك وإنما وقع التخيير في التقديم والتأخير ، فعند ذلك أذن لهم في التقديم ازدراء لشأنهم ، وقلة مبالاة بهم ، وثقة بما وعده الله تعالى به من التأييد والقوة ، وأن المعجزة لا يغلبها سحر أبدا . الثالث : أنه عليه الصلاة والسلام كان يريد إبطال ما أتوا به من السحر ، وإبطاله ما كان يمكن إلا باقدامهم على إظهاره . فأذن لهم في الاتيان بذلك السحر ليتمكنه الاقدام على إبطاله . ومثاله أن من يريد سماع شبهة ملحد ليحجب عنها ويكشف عن ضعفها وسقوطها : يقول له هات ، وفل ، واذكرها ، وبالغ في تقريرها ، ومراده منه أنه إذا أجاب عنها بعد هذه المبالغة فإنه يظهر لكل أحد ضعفها وسقوطها ، فكذا هنا . والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿فلما ألقوا سحروا أعين الناس﴾ واحتج به القائلون بأن السحر محض التمويه . قال القاضي : لو كان السحر حقا ، لكانوا قد سحروا قلوبهم لا أعينهم ؟ فثبت أن المراد أنهم تخيلوا أحوالا عجيبة مع أن الأمر في الحقيقة ، كان على وفق ما تخيلوه . قال الواحدى : بل المراد سحروا أعين الناس ، أى قلبوها عن صحة إدراكها بسبب تلك التمويهات ، وقيل إنهم أتوا بالجمال والعصى واطخوا تلك الجبال بالزئبق . وجعلوا الزئبق في دواخل تلك العصى ، فلما أثر تسخين الشمس فيها تحركت واتوى بمضها على بعض وكانت كثيرة جداً ، فانساس تخيلوا أنها تتحرك وتلتوى باختيارها وقدرتها .

وأما قوله ﴿واسترهبوهم﴾ فالمعنى : أن العوام خافوا من حركات تلك الجبال والعصى . قال المبرد (استرهبوهم) أرهبوهم . والسين زائدة . قال الزجاج : استدعوا رهبة الناس حتى رهبهم الناس ، وذلك بأن بعثوا جماعة ينادون عند اللقاء ذلك : أيها الناس ، احذروا ، فهذا هو الاسترهاب . وروى عن ابن عباس رضى الله عنهما : أنه خيل إلى موسى عليه السلام أن جبالهم وعصيم حيات مثل عصا موسى ، فأوحى الله عز وجل إليه (أن ألق عصاك) قال المحققون : إن هذا غير جائز ، لأنه عليه السلام لما كان نبياً من عند الله تعالى كان على ثقة ويقين من أن القوم لم يغالبه ، وهو عالم بأن ما أتوا به على وجه المعارضة فهو من باب السحر والباطل ، ومع هذا الجزم فإنه يمتنع حصول الخوف .

فان قيل : أليس أنه تعالى قال (فأوجس في نفسه خيفة موسى)

قلنا : ليس في الآية أن هذه الخيفة إنما حصلت لأجل هذا السبب ، بل لعله عليه السلام خاف من وقوع التأخير في ظهور حجة موسى عليه السلام على سحرم .
ثم إنه تعالى قال في صفة سحرم ﴿وجاؤا بسحر عظيم﴾ روي أن السحرة قالوا قد علمنا

سحراً لا يطيقه سحرة أهل الأرض إلا أن يكون أمراً من السماء ، فإنه لا طاقة لنا به . وروى أنهم كانوا ثمانين ألفاً . وقيل : سبعين ألفاً . وقيل : بضعة وثلاثين ألفاً . واختلفت الروايات ، فمن مقل ومن مكثر ، وليس في الآية ما يدل على المقدار والكيفية والعدد .

ثم قال تعالى ﴿ وأوحينا إلى موسى أن ألق عصاك ﴾ يحتمل أن يكون المراد من هذا الوحي حقيقة الوحي . وروى الواحدي عن ابن عباس : أنه قال : يريد وألهمنا موسى أن (ألق عصاك) ثم قال ﴿ فاذا هي تلقف ما يأفكون ﴾ وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ فيه حذف وإضمار والتقدير (فألقاها فاذا هي تلقف)

﴿ المسألة الثانية ﴾ قرأ حفص عن عاصم (تلقف) سا كنة اللام خفيفة القاف ، والباقون بتشديد القاف مفتوحة اللام . وروى عن ابن كثير (تلقف) بتشديد القاف . وعلى هذا الخلاف في طه والشعراء . أما من خفف فقال ابن السكيت : اللقف مصدر لقفت الشيء ألقفته لققاً إذا أخذته . فأكلته أو ابتلغته ، ورجل لقف سريع الأخذ . وقال اللحياني : ومثله تقف يققف تقفاً وتقيف كلقيف بين الثقافة واللقافة ، وأما القراءة بالتشديد فهو من تلقف يتلقف ، وأما قراءة ابن كثير فأصلها تتلقف أدغم إحدى التائدين في الأخرى .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قال المفسرون : لما ألقى موسى العصا صارت حية عظيمة حتى سدت الأفق ثم فتحت فكها فكان ما بين فكها ثمانين ذراعاً وابتلعت ما ألقوا من جبالهم وعصيم ، فلما أخذها موسى صارت عصا كما كانت من غير تفاوت في الحجم والمقدار أصلاً . واعلم أن هذا مما يدل على وجود الآله القادر المختار وعلى المعجز العظيم لموسى عليه السلام ، وذلك لأن ذلك الثعبان العظيم لما ابتلعت تلك الجبال والعصى مع كثرتها ثم صارت عصا كما كانت . فهذا يدل على أنه تعالى أعدم أجسام تلك الجبال والعصى ، أو على أنه تعالى فرق بين تلك الأجزاء وجعلها ذرات غير محسوسة وأذهبها في الهواء بحيث لا يحس بذهابها وتفرقها وعلى كلا التقديرين ، فلا يقدر على هذه الحالة أحد إلا الله سبحانه وتعالى .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قوله (ما يأفكون) فيه وجهان : الأول : معنى الأفك في اللغة قلب الشيء عن وجهه . ومنه قيل للكذب إفك لأنه مقلوب عن وجهه . قال ابن عباس رضي الله عنهما (ما يأفكون) يريد يكذبون ، والمعنى : أن العصا تلقف ما يأفكونه أي يقبلونه عن الحق إلى الباطل ويزورونه وعلى هذا التقدير لفظة (ما) موصولة والثاني : أن يكون (ما) مصدرية ، والتقدير : فاذا هي تلقف إفكهم تسمية للأفوك بالأفك .

وَأَلْقَى السَّحْرَةَ سَاجِدِينَ «١٢٠» قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ «١٢١» رَبِّ

مُوسَى وَهَارُونَ «١٢٢»

ثم قال تعالى ﴿فوقه الحق﴾ قال مجاهد والحسن: ظهر. وقال الفراء: فبين الحق من السحر. قال أهل المعاني: الوقوع: ظهور الشيء بوجوه نازلا إلى مستقره، وسبب هذا الظهور أن السحرة قالوا لو كان ما صنع موسى سحرا لبقيت حبالنا وعصينا ولم تفقد، فلما فقدت؛ ثبت أن ذلك إنما حصل بخلاق الله سبحانه وتعالى وتقديره، لا لأجل السحر، فهذا هو الذي لأجله تميز المعجز عن السحر. قال القاضى قوله ﴿فوقه الحق﴾ يفيد قوة الثبوت والظهور بحيث لا يصح فيه البطلان كما لا يصح في الواقع أن يصير لا واقعا.

فان قيل: قوله ﴿فوقه الحق﴾ يدل على قوة هذا الظهور، فكان قوله (وبطل ما كانوا يعملون) تكريرا من غير فائدة!

قلنا: المراد أن مع ثبوت هذا الحق زالت الاعيان التي أفكوها وهي تلك الحبال والعصى، فعند ذلك ظهرت الغلبة. فلهذا قال تعالى (فغلبوا هاتلك) لأنه لا غلبة أظهر من ذلك (وانقلبوا صاغرين) لأنه لا ذل ولا صغار أعظم في حق المبطل من ظهور بطلان قوله وحجته، على وجه لا يمكن فيه حيلة ولا شبهة أصلا قال الواحدي: لفضة (ما) في قوله (وبطل ما كانوا يعملون) يجوز أن تكون بمعنى «الذي» فيكون المعنى بطل الحبال والعصى الذي عملوا به السحر أى زال وذهب بفقدانها ويجوز أن تكون بمعنى المصدر. كأنه قيل بطل عملهم، والله أعلم.

قوله تعالى ﴿وَأَلْقَى السَّحْرَةَ سَاجِدِينَ قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ﴾

في الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قال المفسرون: إن تلك الحبال والعصى كانت حمل ثلثمائة بعير، فلما ابتلعها ثعبان موسى عليه السلام وصارت عصا كما كانت قال بعض السحرة لبعض هذا خارج عن السحر. بل هو أمر إلهي. فاستدلوا به على أن موسى عليه السلام نبي صادق من عند الله تعالى، قال المتكلمون: وهذه الآية من أعظم الدلائل على فضيلة العلم. وذلك لأن أولئك الأقوام كانوا عالمين بحقيقة السحر واقفين على منتهاه، فلما كانوا كذلك ووجدوا معجزة موسى عليه السلام خارجة عن حد السحر. علموا أنه من المعجزات الإلهية. لامن جنس التقويها البشرية. ولو أنهم ما كانوا كاملين في علم السحر لما قدروا على ذلك الاستدلال. لأنهم كانوا يقولون: لعله أكمل

منا في علم السحر ، فقد رعى على ما عجزنا عنه ، فثبت أنهم كانوا كاملين في علم السحر . فلاجل كمالهم في ذلك العلم انتقلوا من الكفر إلى الايمان . فاذا كان حال علم السحر كذلك ، فساظنك بكال حال الانسان في علم التوحيد .

(المسألة الثانية) احتج أصحابنا بقوله تعالى (وألقى السحرة ساجدين) قالوا : دلت هذه الآية على أن غيرهم أقام ساجدين . وما ذلك إلا الله رب العالمين . فهذا يدل على أن فعل العبد خلق الله تعالى . قال مقاتل : أقام الله تعالى ساجدين . وقالت المعتزلة : الجواب عنه من وجوه : الأول : أنهم لما شاهدوا الآيات العظيمة والمعجزات القاهرة . لم يتسكروا أن وقعوا ساجدين ؛ فصار كأنهم ملقيا أقامهم . الثاني : قال الأخفش : من سرعة ما سجدوا صاروا كأنهم أقامهم غيرهم لأنهم لم يتسكروا أن وقعوا ساجدين . الثالث : أنه ليس في الآية أنه أقامهم ملق إلى السجود ، إلا أنا نقول : إن ذلك الملقى هو أنفسهم .

والجواب : أن خالق تلك الداعية في قلوبهم هو الله تعالى ، وإلا لافتقروا في خلق تلك الداعية الجازمة إلى داعية أخرى ولزم التسلسل وهو محال . ثم أن أصل تلك القدرة مع تلك الداعية الجازمة تصير موجبة للفعل . وخالق ذلك الموجب هو الله تعالى فكان ذلك الفعل والأثر مسندا إلى الله تعالى ، والله أعلم .

(المسألة الثالثة) أنه تعالى ذكر أولا أنهم صاروا ساجدين . ثم ذكر بعده أنهم قالوا (آمنا برب العالمين) فما الفائدة فيه مع أن الايمان يجب أن يكون متقدما على السجود ؟ وجوابه من وجوه : الأول : أنهم لما ظفروا بالمعرفة سجدوا لله تعالى في الحال ، وجعلوا ذلك السجود شكرا لله تعالى على الفوز بالمعرفة والايمان ، وعلامة أيضا على انقلابهم من الكفر إلى الايمان . وإظهار الخضوع والتذلل لله تعالى فكأنهم جعلوا ذلك السجود الواحد علامة على هذه الأمور الثلاثة على سبيل الجمع .

(الوجه الثاني) لا يبعد أنهم عند الذهاب إلى السجود قالوا (آمنا برب العالمين) وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل والوجه الصحيح هو الأول .

(المسألة الرابعة) احتج أهل التعليم بهذه الآية فقالوا : الدليل على أن معرفة الله لا تحصل إلا بقول النبي إن أولئك السحرة لما قالوا (آمنا برب العالمين) لم يتم إيمانهم فلما قالوا (رب موسى وهرون) تم إيمانهم وذلك يدل على قولنا .

وأجاب العلماء عنه : بأنهم لما قالوا (آمنا برب العالمين) قال لهم فرعون إياي تعنون فلما قالوا

قَالَ فِرْعَوْنُ آمَنْتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ آذِنَ لَكُمْ إِنَّ هَذَا لَمَكْرٌ مَكْرُومُهُ فِي الْمَدِينَةِ
لَتُخْرِجُوا مِنْهَا أَهْلَهَا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ «١٢٣» لَا قُطْعَانَ أَيْدِيكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ مِنْ
خِلَافٍ ثُمَّ لَأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ «١٢٤» قَالُوا إِنَّا إِلَى رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ «١٢٥» وَمَا
تَنْقِمُ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِآيَاتِ رَبِّنَا لَمَّا جَاءَتْنا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا
مُسْلِمِينَ «١٢٦»

(رب موسى) قال إياي تعنون لأنى أنا الذى ربيت موسى فلما قالوا (وهرون) زالت الشبهة ، وعرف
الكل أنهم كفروا بفرعون وآمنوا باله السماء ، وقيل إنما خصهما بالذكر بعد دخولهما فى جملة
العالمين لأن التقدير آمنّا برب العالمين ، وهو الذى دعا إلى الايمان به موسى وهرون . وقيل
خصهما بالذكر تفضيلا وتشريفا كقوله (وملائكته ورسله وجبريل وميكال)

قوله تعالى ﴿قال فرعون آمنتم به قبل أن آذن لكم إن هذا لمكر مكرتموه فى المدينة لتخرجوا
منها أهلها فسوف تعلمون لأقطعن أيديكم وأرجلكم من خلاف ثم لأصلبكنم أجمعين قالوا إنا إلى
ربنا منقلبون وما تنقم منا إلا أن آمنّا بآيات ربنا لما جاءتنا ربنا أفرغ علينا صبرا وتوفنا مسلمين﴾
فى الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ عاصم فى رواية حفص (أمنتم) بهمزة واحدة على لفظ الخبر وكذلك
فى طه (والشعراء) وقرأ عاصم فى رواية أبى بكر وحزرة والكسائى (أمنتم) بهمزتين فى جميع القرآن
وقرأ الباقرن بهمزة واحدة ممدودة فى جميعه على الاستفهام . قال الفراء : أما قراءة حفص (أمنتم)
بلفظ الخبر من غير مد ، فالوجه فيها أنه يخبرهم بإيمانهم على وجه التقرير لهم والانكار عليهم ،
وأما القراءة بالهمزتين فأصله (أمنتم) على وزن أفعلتم .

(المسألة الثانية) اعلم أن فرعون لما رأى أن أعلم الناس بالسحر أقر بنبوة موسى عليه
السلام عند اجتماع الخلق العظيم . خاف أن يصير ذلك حجة قوية عند قومه على صحة نبوة موسى
عليه السلام فألقى فى الحال نوعين من الشبهة إلى إسماع العوام ، لتصير تلك الشبهة مانعة للقوم من
اعتقاد صحة نبوة موسى عليه السلام .

(فالشبهة الأولى) قوله (إن هذا لمكر مكرتموه في المدينة) والمعنى : أن إيمان هؤلاء بموسى عليه السلام ليس لقوة الدليل ، بل لأجل أنهم تواطؤوا مع موسى أنه إذا كان كذا وكذا فنحن تؤمن بك ونقر بنبوتك ، فهذا الايمان إنما حصل بهذا الطريق .

(والشبهة الثانية) أن غرض موسى والسحرة فيما تواطؤوا عليه إخراج القوم من المدينة وإبطال ملكهم ، ومعلوم عند جميع العقلاء أن مفارقة الوطن والنعمة المألوفة من أصعب الأمور فجمع فرعون اللعين بين الشبهتين اللتين لا يوجد أقوى منهما في هذا الباب . وروى محمد بن جرير عن السدي في حديث عن ابن عباس وابن مسعود وغيرهما من الصحابة رضى الله عنهم : أن موسى وأمير السحرة التقيا فقال موسى عليه السلام : أرأيتك إن غلبت أؤمن بي وتشهد أن ماجئت به الحق ؟ قال الساحر : لآتين غدا بسحر لا يغلبه سحر ، فوالله لئن غلبتني لأؤمنن بك ، وفرعون ينظر اليهما ويسمع قولهما ، فهذا هو قول فرعون (إن هذا لمكر مكرتموه) واعلم أن هذا يحتمل أنه كان قد حصل ، ويحتمل أيضا أن فرعون ألقى هذا الكلام في البين ، ليصير صارفا للعوام عن التصديق بنبوته موسى عليه السلام . قال القاضي : وقوله (قبل أن آذن لكم) دليل على مناقضة فرعون في ادعاء الالهية ، لأنه لو كان إلها لما جاز أن يأذن لهم في أن يؤمنوا به مع أنه يدعوهم إلى إلهية غيره ، ثم قال : وذلك من خذلان الله تعالى الذي يظهر على المبطلين .

أما قوله (فسوف تلعنون) لاشبهة في أنه ابتداء وعيد ، ثم إنه لم يقتصر على هذا الوعيد المجمل ، بل فسره فقال (لا تقطن أيديكم وأرجلكم من خلاف ثم لاصلبنكم أجمعين) وقطع اليد والرجل من خلاف معروف المعنى ، وهو أن يقطعهما من جهتين مختلفتين ، أمامن اليد اليمنى والرجل اليسرى ، أو من اليد اليسرى والرجل اليمنى . وأما الصلب فعروف . فتوعدهم بهذين الأمرين العظيمين ، واختلفوا في أنه هل وقع ذلك منه ؟ وليس في الآية ما يدل على أحد الأمرين . واحتج بعضهم على وقوعه بوجوه : الأول : أنه تعالى حكى عن الملائكة من قوم فرعون أنهم قالوا له (أنذر موسى وقومه ليفسدوا في الأرض) ولو أنه ترك أولئك السحرة وقومه أحياء وماقتلهم ، لذكرهم أيضا ولحذرهم عن الافساد الحاصل من جهتهم . ويمكن أن يجاب عنه بأنهم دخلوا تحت قومه فلا وجه لأفرادهم بالذكر . والثاني : أن قوله تعالى حكاية عنهم (ربنا أفرغ علينا صبرا) يدل على أنه كان قد نزل بهم بلا شديد عظيم ، حتى طلبوا من الله تعالى أن يصبرهم عليه . ويمكن أن يجاب عنه بأنهم طلبوا من الله تعالى الصبر على الايمان وعدم الالتفات إلى وعيده . الثالث : ما نقل عن ابن عباس رضى الله عنه أنه فعل ذلك وقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف ، وهذا هو الاظهر

مبالغة منه في تحذير القوم عن قبول دين موسى عليه السلام . وقال آخرون : إنه لم يقع من فرعون ذلك ، بل استجاب الله تعالى لهم الدعاء في قولهم (وتوفنا مسلمين) لأنهم سألوه تعالى أن يكون توفهم من جهته لاهذا القتل والقطع وهذا الاستدلال قريب .

ثم حكى تعالى عن القوم ما لا يجوز أن يقع من المؤمن عند هذا الوعيد أحسن منه ، وهو قولهم لفرعون (وما تنقم منا إلا أن آمنا بآيات ربنا لما جاءتنا) فينبوا أن الذي كان منهم لا يوجب الوعيد ولا إزال النعمة بهم ، بل يقتضى خلاف ذلك ، وهو أن يتأسى بهم في الإقرار بالحق والاحترار عن الباطل عند ظهور الحججة والدليل . يقال : نقتم أنعم إذا بالغت في كراهية الشيء . وقد مر عند قوله (قل يا أهل الكتاب هل تنقمون منا) قال ابن عباس : يريد ما أتينا بذنب تعدبنا عليه إلا أن آمنا بآيات ربنا . والمراد : ما أتى به موسى عليه السلام من المعجزات القاهرة التي لا يقدر على مثلها إلا الله تعالى .

ثم قالوا (ربنا أفرغ علينا صبرا) معنى الإفراغ في اللغة الصب . يقال : درهم مفرغ إذا كان مصبوبا في قلبه وليس بمضروب ، وأصله من إفراغ الاناء وهو صب ما فيه حتى يخلو الاناء وهو من الفراغ ، فاستعمل في الصبر على التشبيه بحال إفراغ الاناء . قال مجاهد : المعنى صب علينا الصبر عند الصلب والقطع ، وفي الآية فوائد :

(الفائدة الأولى) (أفرغ علينا صبرا) أكمل من قوله : أنزل علينا صبرا . لأننا ذكرنا أن إفراغ الاناء هو صب ما فيه بالكلية ، فكأنهم طلبوا من الله كل الصبر لا بعضه .

(والفائدة الثانية) أن قوله (صبرا) مذكور بصيغة التذكير ، وذلك يدل على الكمال والتسام ، أى صبرا كاملا تاما كقوله تعالى (ولتجدنهم أحرص الناس على حياة) أى على حياة كاملة تامة .

(والفائدة الثالثة) أن ذلك الصبر من قبلهم ومن أعمالهم ، ثم إنهم طلبوه من الله تعالى ، وذلك يدل على أن فعل العبد لا يحصل إلا بتخليق الله وقضائه . قال القاضى : إنما سألوه تعالى اللطف التي تدعوهم إلى اثبات والصبر . وذلك معلوم في الأدعية .

والجواب : هذا عدول عن الظاهر . ثم الدليل بأباه ، وذلك لأن الفعل لا يحصل إلا عند حصول الداعية الجازمة وحصولها ليس إلا من قبل الله عز وجل ، فيكون الكل من الله تعالى . وأما قوله (وتوفنا مسلمين) فمعناه توفنا على الدين الحق الذي جاء به موسى عليه السلام وفيه مسألان :

وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَنْذَرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ
وَيَذَرَكْ وَأَلْهَتَكَ قَالَ سَنُقْتِلُ أَبْنَاءَهُمْ وَنَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ
قَاهِرُونَ «١٢٧» قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ
يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ «١٢٨»

(المسألة الأولى) احتج أصحابنا على أن الإيمان والاسلام لا يحصل إلا بخلق الله تعالى، ووجه الاستدلال به ظاهر. والمعتزلة يحملونه على فعل اللطاف والكلام عليه معلوم مما سبق.

(المسألة الثانية) احتج القاضى بهذه الآية على أن الإيمان والاسلام واحد. فقال إنهم قالوا أولا (أما آيات ربنا) ثم قالوا ثانيا (وتوفنا مسلمين) فوجب أن يكون هذا الاسلام هو ذلك الإيمان، وذلك يدل على أن أحدهما هو الآخر. والله أعلم.

قوله تعالى (وقال الملأ من قوم فرعون أتذر موسى وقومه ليفسدوا في الأرض ويذرك وأهلك قال سنقتل أبناءهم ونستحي نساءهم وإنا فوقهم قاهرون قال موسى لقومه استعينوا بالله واصبروا إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين)

اعلم أن بعد وقوع هذه الواقعة لم يتعرض فرعون لموسى ولا أخذه ولا حبسه. بل خلى سبيله فقال قومه له (أتذر موسى وقومه ليفسدوا في الأرض)

واعلم أن فرعون كان كلما رأى موسى خافه أشد الخوف. فلهذا السبب لم يتعرض له إلا أن قومه لم يعرفوا ذلك، فحملوه على أخذه وحبسه. وقوله (ليفسدوا في الأرض) أى يفسدوا على الناس دينهم الذى كانوا عليه، وإذا أفسدوا عليهم أديانهم توسلوا بذلك إلى أخذ الملك.

أما قوله (ويذرك) فالقراءة المشهورة فيه (ويذرك) بالنصب. وذكر صاحب الكشاف: فيه ثلاثة أوجه: أحدها: أن يكون قوله (ويذرك) عطفًا على قوله (ليفسدوا) لأنه إذا تركهم ولم يمنعهم، كان ذلك مؤدياً إلى تركه وترك آلهته، فكانه تركهم لذلك. وثانيها: أنه جواب للاستفهام بالواو، وكما يجاب بالفاء مثل قول الخطيب:

ألم أك جاركم ويكون بيني وبينكم المودة والآخاء؟

والتقدير: أتذر موسى وقومه ليفسدوا في الأرض فيذرك وأهلك. قال الزجاج: والمعنى

أى يكون منك أن تذر موسى وأن يذرك موسى؟ وثالثها: النصب باضمار أن تقديره: أتذرموسى وقومه ليفسدوا وأن يذرك وآهتك؟ قال صاحب الكشاف: وقرى (ويذرك وآهتك) بالرفع عطفا على (أتذر) بمعنى أنذره ويذرك؟ أى انطلق له، وذلك يكون مستأنفا أو حلالا على معنى أنذره وهو يذرك وآهتك؟ وقرأ الحسن (ويذرك) بالجزم، وقرأ أنس (ونذرك) بالنون والنصب، أى يصرفنا عن عبادتك فنذرنا.

وأما قوله (وآهتك) قال أبو بكر الأنبارى: كان ابن عمر ينسك قراءة العامة، ويقرأ لإلهتك أى عبادتك، ويقول إن فرعون كان يعبد ولا يعبد، قال ابن عباس: أما قراءة العامة (وآهتك) فالمراد جمع اله، وعلى هذا التقدير: فقد اختلفوا فيه. فقيل إن فرعون كان قد وضع لقومه أصناما صغارا، وأمرهم بعبادتها. وقال (أنا ربكم الأعلى) ورب هذه الأصنام، فذلك قوله (أنا ربكم الأعلى) وقال الحسن: كان فرعون يعبد الأصنام. وأقول: الذى يخطر ببالى إن فرعون إن قلنا: إنه ما كان كامل العقل لم يجز فى حكمة الله تعالى إرسال الرسول إليه، وإن كان عاقلا لم يجز أن يعتقد فى نفسه كونه خالقا للسماوات والأرض، ولم يجز فى الجمع العظيم من العقلاء أن يعتقدوا فيه ذلك لأن فساده معلوم بضرورة العقل. بل الأقرب أن يقال إنه كان دهريا ينكر وجود الصانع، وكان يقول مدبر هذا العالم السفلى هو الكواكب. وأما المجدى فى هذا العالم للحاق، ولتلك الطائفة والمرضى لهم فهو نفسه. فقوله (أنا ربكم الأعلى) أى مريكم والمنعم عليكم والمطعم لكم. وقوله (ما علمت لكم من إله غيرى) أى لا أعلم لكم أحدا يجب عليكم عبادته إلا أنا، وإذا كان مذهبه ذلك لم يبعد أن يقال إنه كان قد اتخذ أصناما على صور الكواكب. ويعبدها ويتقرب إليها على ما هو دين عبدة الكواكب وعلى هذا التقدير: فلا امتناع فى حمل قوله تعالى (ويذرك وآهتك) على ظاهره، فهذا ما عندى فى هذا الباب. والله أعلم.

واعلم ان على جميع الوجوه والاحتمالات فالقوم أرادوا بذكر هذا الكلام حمل فرعون على أخذ موسى عليه السلام، وحبسه، وانزال أنواع العذاب به. فعند هذا لم يذكر فرعون ما هو حقيقة الحال وهو كونه خائفا من موسى عليه السلام. ولكنه قال (سنقتل أبناءهم ونستحي نساءهم وإنا فوقهم قاهرون) وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) قرأ نافع وابن كثير (سنقتل) بفتح النون والتخفيف، والباقون بضم النون والتشديد على التكثير. يعنى أبناء بنى إسرائيل ومن آمن بموسى عليه السلام.

(المسألة الثانية) أن موسى عليه السلام إنما يمكنه الافساد بواسطة الرهط والشبعة. فحين

قَالُوا أؤذِينَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَنَا وَمِنْ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا قَالَ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ
عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴿١٢٩﴾

نسعى في تقليل رهطه وشيعته، وذلك بأن نقتل أبناء بني إسرائيل ونستحيي نساءهم. ثم بين أنه قادر على ذلك بقوله (وإنا فوقهم قاهرون) والمقصود منه ترك موسى وقومه، لامن يعجز وخوف، ولو أراد به البطش لقدر عليه، كأنه يوهم قومه أنه إنما لم يجسه ولم يمنعه لعدم انتفاته إليه ولعدم خوفه منه. واختلف المفسرون. فمنهم من قال كان يفعل ذلك كما فعله ابتداء عند ولادة موسى، ومنهم من قال بل منع منه واتفق المفسرون على أن هذا التهديد وقع في غير الزمان الأول ثم حكى تعالى عن موسى عليه السلام أنه قال لقومه (استعينوا بالله واصبروا) وهذا يدل على أن الذي قاله الملائكة لفرعون، والذي قاله فرعون لهم قد عرفه موسى عليه السلام ووصل إليه، فعند ذلك قال لقومه (استعينوا بالله واصبروا إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين) فهنا أمرهم بشيئين وبشرهم بشيئين. أما اللذان أمر موسى عليه السلام بهما: فالأول: الاستعانة بالله تعالى. والثاني: الصبر على بلاء الله. وإنما أمرهم أولاً بالاستعانة بالله وذلك لأن من عرف أنه لا مدبر في العالم إلا الله تعالى انشرح صدره بنور معرفة الله تعالى وحينئذ يسهل عليه أنواع البلاء، ولأنه يرى عند نزول البلاء أنه إنما حصل بقضاء الله تعالى وتقديره. واستعداده بمشاهدة قضاء الله، خفف عليه أنواع البلاء. وأما اللذان بشر بهما: فالأول: قوله (إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده) وهذا إبطاع من موسى عليه السلام قومه في أن يورثهم الله تعالى أرض فرعون بعد إهلاكه، وذلك معنى الارث، وهو جعل الشيء للخلف بعد السلف. والثاني: قوله (والعاقبة للمتقين) فقيل: المراد أمر الآخرة فقط، وقيل: المراد أمر الدنيا فقط وهو: الفتح، والظفر، والنصر على الأعداء، وقيل المراد بمجموع الأمرين، وقوله (للمتقين) إشارة إلى أن كل من اتقى الله تعالى وخافه فالثابت عينه في الدنيا والآخرة

قوله تعالى «قالوا أؤذينا من قبل أن تأتينا ومن بعد ما جئتنا قال عسى ربكم أن يهلك عدوكم ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون»

اعلم أن قوم موسى عليه السلام، لما سمعوا ما ذكره فرعون من التهديد والوعيد خافوا وفرعوا، وقالوا قد أؤذينا من قبل أن تأتينا ومن بعد ما جئتنا وذلك، لأن بني إسرائيل كانوا قبل

مجيء موسى عليه السلام مستضعفين في يد فرعون اللعين ، فكان يأخذ منهم الجزية ويستعملهم في الأعمال الشاقة ويمنعهم من الترفه والتنعم ويقتل أبناءهم ويستحي نساءهم ، فلما بعث الله تعالى موسى عليه السلام قوى رجاؤهم في زوال تلك المضار والمتاعب ، فلما سمعوا أن فرعون أعاد التهديد مرة ثانية عظم خوفهم وحزنهم ، فقالوا هذا الكلام .

فان قيل : أليس هذا القول يدل على أنهم كرهوا مجيء موسى عليه السلام وذلك يوجب كفرهم ؟ والجواب : أن موسى عليه السلام لما جاء ، وعدم بزوال تلك المضار فظنوا أنها تزول على الفور . فلما رأوا أنها مازالت ، رجعوا إليه في معرفة كيفية ذلك الوعد فينبى موسى عليه السلام أن الوعد بازاتها لا يوجب الوعد بازاتها في الحال ، وبين لهم أنه تعالى سينجز لهم ذلك الوعد في الوقت الذي قدره له ، والحاصل أن هذا ما كان بنفرة عن مجيء موسى عليه السلام بالرسالة ، بل استكشافاً لكيفية ذلك الوعد . والله أعلم .

واعلم أن القوم لما ذكروا ذلك قال موسى عليه السلام (عسى ربكم) قال سيئوبه (عسى) طمع وإشفاق . قال الزجاج : وما يطمع الله تعالى فيه فهو واجب .

واقائل أن يقول : هذا ضعيف لأن لفظ (عسى) ههنا ليس كلام الله تعالى بل هو حكاية عن كلام موسى عليه السلام ، إلا أنا نقول مثل هذا الكلام إذا صدر عن رسول ظهرت حجة نبوته عليه الصلاة والسلام بالمعجزات الباهرة أفاد قوة النفس وأزال ما خامرها من الانكسار والضعف فقوى موسى عليه السلام قلوبهم بهذا القول وحقق عندهم الوعد ليتمسكوا بالصبر ويتركوا الجزع المذموم ثم بين بقوله (فينظر كيف تعملون) ما يجرى مجرى الحث لهم على التمسك بطاعة الله تعالى .

واعلم أن النظر قد يراد به النظر الذي يفيد العلم . وهو على الله محال ، وقد يراد به تقليب الحدقة نحو المرئي التماساً لرؤيته . وهو أيضاً على الله محال ، وقد يراد به الانتظار . وهو أيضاً على الله محال ، وقد يراد به الرؤية ، ويجب حمل اللفظ ههنا عليها . قال الزجاج : أى يرى ذلك بوقوع ذلك منكم لأن الله تعالى لا يجازيهم على ما يعمله منهم ، وإنما يجازيهم على ما يقع منهم .

فان قيل : إذا حملت هذا النظر على الرؤية لزم الاشكال ، لأن الفاء في قوله (فينظر) للتعقيب فيلزم أن تكون رؤية الله تعالى لتلك الأعمال متأخرة عن حصول تلك الأعمال ، وذلك يوجب حدوث صفة الله تعالى .

قلنا : تعلق رؤية الله تعالى بذلك الشيء نسبة حادثة والنسب والاضافات لا وجود لها في

وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَنَقَصْنَا مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ
يَذَكَّرُونَ «١٣٠» فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا
بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ أَلَا إِنَّمَا طَّأَّرَهُمْ عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ «١٣١»

الاعيان فلم يلزم حدوث الصفة الحقيقية في ذات الله تعالى . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ولقد أخذنا آل فرعون بالسنين ونقص من الثمرات لعلمهم يذكرون﴾ فإذا جاءت
الحسنة قالوا لنا هذه وإن تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه ألا إنما طائرهم عند الله ولكن
أكثرهم لا يعلمون ﴿

اعلم أنه تعالى لما حكى عن موسى عليه السلام أنه قال لقومه (عسى ربكم أن يهلك عدوكم) لاجرم
بدأ ههنا بذكر ما أنزله بفرعون وقومه من المحن حالاً بعد حال ، إلى أن وصل الأمر إلى الهلاك
تنبيهاً للكافرين على الزجر عن الكفر والتمسك بتكذيب الرسل ، خوفاً من نزول هذه المحن بهم .
فقال (ولقد أخذنا آل فرعون بالسنين وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ السنين جمع السنة قال أبو علي الفارسي . السنة على معنيين : أحدهما : يراد
بها - الحول والعام - والآخر يراد بها - الجذب - وهو خلاف الخصب فما أريد به الجذب هذه الآية
وقوله صلى الله عليه وسلم «اللهم اجعلها عليهم سنة كسنة يوسف» وقول عمر رضي الله عنه :
إنا لا نقع في عام السنة ، فلما كانت السنة يعني بها الجذب ، اشتقوا منها كما يشتق من الجذب .
ويقال : أستوا ، كما يقال أجدبوا . قال الشاعر :

ورجال مكة مستنون عجاف

قال أبو زيد : بعض العرب تقول ، هذه سنين ورأيت سنيها ، فتعرب النون . ونحوه . قال
الفراء : ومنه قول الشاعر :

دعاني من نجد فان سنينه لعين بنا وشيئنا مردا

قال الزجاج : السنين في كلام العرب الجدوب ، يقال مستهم السنة ومعناه : جذب السنة .
وشدة السنة .

إذا عرفت هذا فنقول : قال المفسرون (أخذنا آل فرعون بالسنين) يريد الجوع والقحط عاما
بعد عام ، فالسنون لأهل البوادي (ونقص من الثمرات) لأهل القرى .
ثم قال تعالى ﴿لعلمهم يذكرون﴾ وفيه مسألان :

(المسألة الأولى) ظاهر الآية أنه تعالى إنما أنزل عليهم هذه المضار لأجل أن يرجعوا عن طريقة التردد والعناد إلى الانقياد والعبودية ، وذلك لأن أحوال الشدة ترقق القلب وترغب فيما عند الله ، والدليل عليه قوله تعالى (وإذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه) وقوله (وإذا مسه الشر فدعو دعاء عريض)

(المسألة الثانية) قال القاضى : هذه الآية تدل على أنه تعالى فعل ذلك إرادة منه أن يتذكروا ، لا أن يقيموا على ما هم عليه من الكفر .

أجاب الواحدى عنه : بأنه قد جاء لفظ الابتلاء والاختبار في القرآن ، لا بمعنى أنه تعالى يمتحنهم ، لأن ذلك على الله تعالى محال ، بل بمعنى أنه تعالى عاملهم معاملة تشبه الابتلاء والامتحان ، فكذا ههنا . والله أعلم .

ثم بين تعالى أنهم عند نزول تلك المحن عليهم يقدمون على ما يزيد في كفرهم ومعصيتهم فقال (فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه) قال ابن عباس . يريد بالحسنة العشب والحصب والثمار والمواشى والسعة في الرزق والعافية والسلامة (وقالوا لنا هذه) أى نحن مستحقون على العادة التى جرت من كثرة نعمنا وسعة أرزاقنا ، ولم يعلموا أنه من الله فيشكروه عليه ويقوموا بحق النعمة فيه . وقوله (وإن تصبهم سيئة) يريد القحط والجذب والمرض والضر والبلاء . (يطيروا بموسى ومن معه) أى يتشاموا به . ويقولوا إنما أصابنا هذا الشر بشؤم موسى وقومه ، والتطير التشاؤم في قول جميع المفسرين وقوله (يطيروا) هو في الأصل يتطيروا ، أدغمت التاء في الطاء ، لأنهما من مكان واحد من طرف اللسان وأصول اثنايا وقوله (ألا إنما طائرهم عند الله) في الطائر قولان :

(القول الأول) قال ابن عباس : يريد شؤمهم عند الله تعالى أى من قبل الله أى إنما جاءهم الشر بقضاء الله وحكمه ، فالطائر ههنا الشؤم . ومثله قوله تعالى في قصة ثمود (قالوا اطيرنا بك وبمن معك قال طائرهم عند الله) قال الفراء : وقد تشامت اليهود بالنبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة ، فقالوا غلت أسعارنا وقلت أمطارنا منذ أتانا ، قال الأزهرى : وقيل للشؤم طائر وطير وطيرة ، لأن العرب كان من شأنها عيافة الطير وزجرها ، والتطير يبارحها ، وتعيق غربانها ، وأخذها ذات اليسار إذا أثاروها ، فسموا الشؤم طيرا وطائرا وطيرة لتشاؤمهم بها .

ثم أعلم الله تعالى على لسان رسوله أن طيرتهم باطلة ، فقال (لا طيرة ولا هام) وكان النبي صلى الله عليه وسلم يتفامل ولا يتطير . وأصل الفأل الكلمة الحسنة ، وكانت العرب مذهبا في الفأل والطيرة واحد ، فأثبت النبي صلى الله عليه وسلم الفأل وأبطل الطيرة قال محمد الرازى رحمه الله :

وَقَالُوا مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِنْ آيَةٍ لَتَسْحَرَنَا بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ «١٣٢»
 فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالْدَّمَ آيَاتٍ مُفَصَّلَاتٍ
 فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا مُجْرِمِينَ «١٣٣»

ولا بد من ذكر فرق بين البابين . والأقرب أن يقال : إن الأرواح الانسانية أصفى وأقوى من الأرواح البهيمية والطيرية . فالكلمة التي تجرى على لسان الانسان يمكن الاستدلال بها بخلاف طيران الطير ، وحركات البهائم ، فان أرواحها ضعيفة ، فلا يمكن الاستدلال بها على شيء من الأحوال (القول الثاني) في تفسير الطائر قال أبو عبيدة (ألا إنما طائرهم عند الله) أى حظهم . وهو ما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال : إنما طائرهم ما قضى عليهم وقدر لهم والعرب تقول : أطرت المسال وطيرته بين القوم فطار لكل منهم سهمه . أى حصل له ذلك السهم . واعلم أن على كلا القولين ، المعنى : أن كل ما يصيبهم من خير أو شر فهو بقضاء الله تعالى وتقديره (ولكن أكثرهم لا يعلمون) أن الكل من الله تعالى ، وذلك لأن أكثر الخلق يضيفون الحوادث إلى الأسباب المحسوسة ويقطعونها عن قضاء الله تعالى وتقديره ، والحق أن الكل من الله ، لأن كل موجود ، فهو إما واجب الوجود لذاته أو يمكن لذاته ، والواجب واحد وما سواه يمكن لذاته ، والممكن لذاته لا يوجد إلا بايجاد الواجب لذاته ، وبهذا الطريق يكون الكل من الله فاستنادها إلى غير الله يكون جهلا بكال الله تعالى .

وقوله تعالى (وقالوا مهما تأتنا به من آية لتسحرنا بها فما نحن لك بمؤمنين فأرسلنا عليهم الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم آيات مفصلات فاستكبروا وكانوا قوما مجرمين) اعلم أنه تعالى حكى عنهم في الآية الأولى أنهم لجهلهم أسندوا حوادث هذا العالم لا إلى قضاء الله تعالى وقدره ، فحكى عنهم في هذه الآية نوعا آخر من أنواع الجهالة والضلالة ، وهو أنهم لم يميزوا بين المعجزات وبين السحر ، وجعلوا جملة الآيات مثل انقلاب العصا حية من باب السحر منهم . وقالوا لموسى : إنا لا نقبل شيئا منها البتة . وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) في كلمة (مهما) قولان : الأول : أن أصلها «ماما» الأولى هي «ما» الجزاء ، والثانية هي التي تزداد توكيدا للجزاء ، كما تزداد في سائر حروف الجزاء ، كقولهم : إما وبما وكيفما قال الله تعالى (فاما تتفقههم) وهو كقولك : إن تتفقههم ، ثم أبدلوا من ألف «ما» الأولى «ها» كراهة

لتكرار اللفظ ، فصار «مهما» هذا قول الخليل والبصريين . والثاني : وهو قول الكسائي الأصل «مه» التي بمعنى الكف ، أي أكفف دخلت على «ما» التي للجزاء كأنهم قالوا أكفف ما تأتينا به من آية فهو كذا وكذا .

﴿المسألة الثانية﴾ قال ابن عباس : ان القوم لما قالوا لموسى : مهما أتيتنا بآية من ربك ، فهى عندنا من باب السحر ، ونحن لا تؤمن بها البتة ، وكان موسى عليه السلام رجلا حديدا ، فعند ذلك دعا عليهم فاستجاب الله له ، فأرسل عليهم الطوفان الدائم ليلا ونهارا سبنا إلى سبت ، حتى كان الرجل منهم لا يرى شمسا ولا قمرًا ولا يستطيع الخروج من داره وجاءهم الغرق ، فصرخوا إلى فرعون واستغاثوا به ، فأرسل إلى موسى عليه السلام وقال اكشف عنا العذاب فقد صارت مصر بحرا واحدا ، فان كشفت هذا العذاب آمتنا بك ، فأزال الله عنهم المطر وأرسل الرياح تجففت الأرض ، وخرج من النبات ما لم يروا مثله قط . فقالوا : هذا الذي جزعنا منه خير لنا لكننا لم نشعر . فلا والله لا تؤمن بك ولا ترسل معك بنى إسرائيل فنكشوا العهد ، فأرسل الله عليهم الجراد ، فأكل النبات وعظم الأمر عليهم حتى صارت عند طيرانها تغطي الشمس ، ووقع بعضها على بعض في الأرض ذراعا ، فأكلت النبات ، فصرخ أهل مصر ، فدعا موسى عليه السلام فأرسل الله تعالى ريحا فاحتملت الجراد فألقته في البحر ، فظفر أهل مصر إلى أن بقيت من كلهم وزرعهم تكفيهم . فقالوا : هذا الذي بقى يكفيننا ولا تؤمن بك . فأرسل الله بعد ذلك عليهم القمل ، سبنا إلى سبت ، فلم يبق في أرضهم عود أخضر إلا أكلته ، فصاحوا وسأل موسى عليه السلام ربه ، فأرسل الله عليها ريحا حارة فأحرقها ، واحتملتها الرياح فألقتها في البحر ، فلم يؤمنوا ، فأرسل الله عليهم الضفادع بعد ذلك تخرج من البحر مثل الليل الدامس ووقع في الثياب والاطعمة ، فكان الرجل منهم يسقط وعلى رأسه ذراع من الضفادع ، فصرخوا إلى موسى عليه السلام ، وحلفوا بالله لئن رفعت عنا هذا العذاب لنؤمنن بك . فدعا الله تعالى فأمات الضفادع ، وأرسل عليها المطر فاحتملها إلى البحر ، ثم أظهروا الكفر والفساد ، فأرسل الله عليهم الدم فجرت أنهارهم دما فلم يقدرُوا على الماء العذب ، وبنو إسرائيل يجدون الماء العذب الطيب حتى بلغ منهم الجهد ، فصرخوا وركب فرعون وأشرف قومه إلى أنهار بنى إسرائيل فجعل يدخل الرجل منهم النهر فاذا اعترف صار في يده دما ومكثوا سبعة أيام في ذلك لا يشربون إلا الدم . فقال فرعون (لئن كشفت عنا الرجز) إلى آخر الآية . فهذا هو القول المرضي عند أكثر المفسرين . وقد وقع في أكثرها اختلافات . أما الطوفان ، فقال الزجاج : الطوفان من كل شئ . ما كان كثيرا محيطا مطبقا بالقوم كلهم . كالغرق الذي يشمل المدن الكثيرة ،

فانه يقال له طوفان ، وكذلك القتل الذريع طوفان ، والموت الجارف طوفان . وقال الاخفش : هو فعلان من الطوف ، لانه يطوف بالشيء حتى يعم . قال : وواحدة في القياس طوفانه . وقال المبرد : الطوفان مصدر مثل الرجحان والنقصان ، فلا حاجة إلى أن يطلب له واحدا .

إذا عرفت هذا فتقول : الا كثرون على أن هذا الطوفان هو المطر الكثير على ماروبناه عن ابن عباس ، وقد روى عطاء عنه أنه قال : الطوفان هو الموت ، وروى الواحدى رحمه الله بأسناده خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : الطوفان هو الموت . وهذا القول مشكل لانهم لو أميتوا لم يكن لارسال سائر أنواع العذاب عليهم فائدة ، بل لو صح هذا الخبر لوجب حمل لفظ الموت على حصول أسباب الموت ، مثل المطر الشديد والسيل العظيم وغيرهما ، وأما الجراد ، فهو معروف والواحدة جرادة ، ونبت مجرود قد أكل الجراد ورقه . وقال اللحياني : أرض جردة ومجرودة قد لحسها الجراد ، وإذا أصاب الجراد الزرع قيل جرد الزرع وأصل هذا كله من الجرد ، وهو أخذك الشيء عن الشيء على سبيل النحت والسحق . ومنه يقال للتوب الذى قد ذهب وبره جرد وأرض جردة لانبات فيها ، وأما القمل ، فقد اختلفوا فيه . فقيل هو الدبى الصغار الذى لا أجنحة له ، وهى نبات الجراد ، وعن سعيد بن جبير كان إلى جنهم كتيب أعفر فضربه موسى عليه السلام بعصاه فصار قلا . فأخذت فى أبشارهم وأشعارهم وأشفار عيونهم وحواجبهم ، وأزم جلودهم كأنه الجدرى ، فصاحوا وصرخوا وفرغوا إلى موسى فرفع عنهم ، فقالوا : قد تيقنا الآن أنك ساحر عليم . وعزة فرعون لا تؤمن بك أبدا ، وقرأ الحسن (والقمل) بفتح اقفاف ، وسكون الميم . يريد القمل المعروف . وأما الدم فما ذكرناه . ونقل صاحب الكشاف أنه قيل : سلط الله عليهم الرعاف . وروى أن موسى عليه السلام مكث فيهم بعد ما غلب السحرة عشرين سنة يريهم هذه الآيات .

وأما قوله تعالى (آيات مفصلات) ففيه وجوه : أحدها (مفصلات) أى مبيئات ظاهرات لا يشك على عاقل أنها من آيات الله التى لا يقدر عليها غيره ، وثانيها (مفصلات) أى فصل بين بعضها وبعض بزمان يمتحن فيه أحوالهم وينظر أيقبلون الحججة ؟ والدليل : أو يستمرون على الخلاف والتقليد . قال المفسرون : كان العذاب يلقى عليهم من السبت إلى السبت ، وبين العذاب إلى العذاب شهر ، فهذا معنى قوله (آيات مفصلات) قال الزجاج : وقوله (آيات) منصوبة على الحال . وقوله (فاستكبروا) يريد عن عبادة الله (وكانوا قوما مجرمين) مصرين على الجرم والذنب . ونقل أيضا أن هذه الأنواع المذكورة من العذاب كانت عند وقوعها مختصة بقوم فرعون ، وكان بنو إسرائيل منها فى أمان و فراغ . ولا شك أن كل واحد منها فهو فى نفسه معجز ، واختصاصه بالقبطى دون الاسرائيلى معجز آخر .

وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ الرِّجْزُ قَالُوا يَا مُوسَى ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ
لَئِن كَشَفْتَ عَنَّا الرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ وَآتُرْسَلَنَّ مَعَكَ بَنِي إِسْرَائِيلَ «١٣٤» فَلَمَّا
كَشَفْنَا عَنْهُمْ الرِّجْزَ إِلَى أَجَلٍ هُمْ بِالْغَوَةِ إِذَا هُمْ يَنْكُشُونَ «١٣٥»

فان قال قائل لما علم الله تعالى من حال أولئك الاقوام انهم لا يؤمنون بتلك المعجزات ، فما الفائدة في تواليها وإظهار الكثير منها ؟ وأيضا فقوم محمد صلى الله عليه وسلم طلبوا المعجزات فما أجيبوا فما الفرق .

والجواب : أما على قول أصحابنا فيفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ، وأما على قول المعتزلة في رعاية الصلاح ، فلعله علم من قوم موسى أن بعضهم كان يؤمن عند ظهور تلك المعجزات الزائدة ، وعلم من قوم محمد صلى الله عليه أن أحدا منهم لا يزداد بعد ظهور تلك المعجزات الظاهرة إلا كفرا وعنادا ، فظهر الفرق . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ولما وقع عليهم الرجز قالوا يا موسى ادع لنا ربك بما عهد عندك لئن كشفت عنا الرجز لنؤمنن لك ولترسلن معك بنى إسرائيل فلما كشفنا عنهم الرجز إلى أجل هم بالغوه إذا هم ينكثون﴾

اعلم أنا ذكرنا معنى الرجز عند قوله ﴿فأنزلنا على الذين ظلموا رجزا من السماء﴾ في سورة البقرة وهو اسم للعذاب ، ثم إنهم اختلفوا في المراد بهذا الرجز فقال بعضهم : إنه عبارة عن الأنواع الخمسة المذكورة من العذاب الذى كان نازلا بهم . وقال سعيد بن جبیر (الرجز) معناه : الطاعون وهو العذاب الذى أصابهم فمات به من القبط سبعون ألف انسان في يوم واحد ، قتركوا غير مدفونين ، واعلم أن القول الأول أقوى لأن لفظ (الرجز) لفظ مفرد محلى بالألف واللام فينصرف إلى المعهود السابق ، وههنا المعهود السابق هو الأنواع الخمسة التى تقدم ذكرها ، وأما غيرها فشكوك فيه ، فحمل اللفظ على المعلوم أولى من حمله على المشكوك فيه .

إذا عرفت هذا فنقول : إنه تعالى بين ما كانوا عليه من المناقضة القبيحة ، لأنهم تارة يكذبون موسى عليه السلام ، وأخرى عند الشدائد يفرعون اليه فزع الأمة إلى نبيها ويسألونه أن يسأل ربه رفع ذلك العذاب عنهم ، وذلك يقتضى أنهم سلخوا اليه كونه نبيا مجاب الدعوة . ثم بعد زوال تلك الشدائد يعودون إلى تكذيبه والطعن فيه ، وأنه إنما يصل إلى مطالبه بسحره . فمن هذا الوجه يظهر

فَانْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا

غَافِلِينَ ﴿١٣٦﴾

أنهم يناقضون أنفسهم في هذه الأقاويل .

وأما قوله تعالى حكاية عنهم (ادع لنا ربك بما عهد عندك) فقال صاحب الكشاف : ما في قوله (بما عهد عندك) مصدرية والمعنى : بعهدك عندك وهو النبوة ، وفي هذه الباء وجهان :
 (الوجه الأول) أنها متعلقة بقوله (ادع لنا ربك) والتقدير (ادع لنا) متوسلاً إليه بعهدك عندك (والوجه الثاني) في هذه الباء أن تكون قسماً وجواباً لقوله (لنؤمن لك) أي أقسمنا بعهد الله عندك (لئن كشفت عنا الرجز لنؤمنن لك) وقوله (ولنرسلن معك بنى إسرائيل) كانوا قد أخذوا بنى إسرائيل بالكرد الشديد فوعدوا موسى عليه السلام على دعائه بكشف العذاب عنهم الايمان به والتخليه عن بنى إسرائيل وإرسالهم معه يذهب بهم أين شاء . وقوله (فلما كشفنا عنهم الرجز إلى أجل هم بالغوه) المعنى أنا ما أزلنا عنهم العذاب مطلقاً . وما كشفنا عنهم الرجز في جميع الوقائع . بل إنما أزلنا عنهم العذاب إلى أجل معين ، وعند ذلك الأجل لازيل عنهم العذاب بل نهلكهم به وقوله (إذا هم ينكثون) هو جواب لما يعنى فلما كشفنا عنهم فاجؤا النكث وبادروه ولم يؤخروه كما كشفنا عنهم نكثوا .

قوله تعالى «فانتقمنا منهم فأغرقناهم في اليم بأنهم كذبوا بآياتنا وكانوا عنها غافلين»

واعلم أن المعنى أنه تعالى ، لما كشف عنهم العذاب من قبل مرات وكرات ولم يمتنعوا عن كفرهم وجهلهم ، ثم بلغوا الأجل المؤقت انتقم منهم بأن أهلكتهم بالعرق . والانتقام في اللغة سلب النعمة بالعذاب ، واليم البحر ، قال صاحب الكشاف : اليم البحر الذي لا يدرك قعره . وقيل : هو لجنة البحر ومنظم مائه ، واشتقاقه من التيمم ، لأن المستقين به يقصدونه وبين تعالى بقوله (بأنهم كذبوا بآياتنا) أن ذلك الانتقام هو لذلك التكذيب . وقوله (وكانوا عنها غافلين) اختلفوا في الكناية في عنها فقيل إنها عائدة إلى النعمة التي دل عليها قوله (انتقمنا) والمعنى وكانوا عن النعمة قبل حلولها غافلين ، وقيل الكناية عائدة إلى الآيات وهو اختيار الزجاج . قال : لأنهم كانوا لا يعتبرون بالآيات التي تنزل بهم .

فان قيل : الغفلة ليست من فعل الانسان ولا تحصل باختياره فكيف جاء الوعيد على الغفلة

وَأُورِثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِي
بَارَكْنَا فِيهَا وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا وَدَمَّرْنَا
مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ ﴿١٣٧﴾

قلنا : المراد بالغفلة هنا الاعراض عن الآيات وعدم الانتفات اليها ، فهم أعرضوا عنها حتى صاروا كالغافلين عنها .

فان قيل : أليس قد ضموا إلى التكذيب والغفلة معاصي كثيرة ؟ فكيف يكون الانتقام لذين دون غيرهما .

قلنا : ليس في الآية بيان أنه تعالى انتقم منهم لذين معا دلالة على نفي ما عداه ، والآية تدل على أن الواجب في الآيات النظر فيها ، ولذلك ذمهم بأن غفلوا عنها ، وذلك يدل على أن التقليد طريق مذموم .

قوله تعالى ﴿وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الأرض ومغاربها التي باركنا فيها وتمت كلمة ربك الحسنى على بني إسرائيل بما صبروا ودمرنا ما كان يصنع فرعون وقومه وما كانوا يعرشون﴾

اعلم أن موسى عليه السلام كان قد ذكر لبني إسرائيل قوله (عسى ربكم أن يهلك عدوكم ويستخلفكم في الأرض) فههنا لما بين تعالى اهلاك القوم بالفرق على وجه العقوبة ، بين ما فعله بالؤمنين من الخيرات ، وهو أنه تعالى أورثهم أرضهم وديارهم فقال (وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الأرض ومغاربها) والمراد من ذلك الاستضعاف أنه كان يقتل أبناءهم ويستحي نساءهم ويأخذ منهم الجزية ويستعملهم في الأعمال الشاقة ، واختلفوا في معنى مشارق الأرض ومغاربها ، فبعضهم حمله على مشارق أرض الشام . ومصر ومغاربها ، لأنها هي التي كانت تحت تصرف فرعون لعنه الله وأيضاً قوله (التي باركنا فيها) المراد باركنا فيها بالخصب وسعة الأرزاق وذلك لا يليق إلا بأرض الشام .

(واقول الثاني) المراد جملة الأرض وذلك لأنه خرج من جملة بني إسرائيل داود وسليمان وقد ملك الأرض . وهذا يدل على أن الأرض ههنا اسم الجنس وقوله (وتمت كلمة ربك الحسنى على بني إسرائيل) قيل المراد من (كلمة ربك) قوله (وزيد آمن) على الذين استضعفوا في

وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ
 قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴿١٣٨﴾ إِنَّ
 هَؤُلَاءِ مَتَّبِعُوا مَا هُمْ فِيهِ وَبَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٣٩﴾

الأرض) إلى قوله (ما كانوا يحذرون) والحسنى تأييد الأحسن صفة للكلمة، ومعنى تمت على بني إسرائيل، مضت عليهم واستمرت. من قولهم تمت عليك الأمر إذا مضى عليك. وقيل: معنى تمام الكلمة الحسنى إنجاز الوعد الذي تقدم باهلاك عدوهم واستخلافهم في الأرض، وإنما كان الانجاز تماماً للكلام لأن الوعد بالشيء يبقى كالشيء المعلق. فاذا حصل الموعد به فقد تمت لك الوعد وكل وقوله (بما صبروا) أى إنما حصل ذلك التمام بسبب صبرهم، وحسبك به حائناً على الصبر، ودالاً على أن من قابل البلاء بالجزع وكله الله إليه، ومن قابله بالصبر وانتظار النصر ضمن الله له الفرج، وقرأ عصم في رواية (وتمت كلمات ربك الحسنى) ونظيره (من آيات ربه الكبرى) وقوله (ودمرنا) قال الليث: الدمار الهلاك التام. يقال: دمر القوم يدرون دماراً أى هلكوا. وقوله (ما كان يصنع فرعون وقومه) قال ابن عباس يريد الصانع (وما كانوا يعرشون) قال الزجاج: يقال عرش يعرش ويعرش إذا بنى، قيل: وما كانوا يعرشون من الجنات، ومنه قوله تعالى (جنات معروشات) وقيل وما كانوا يعرشون) يرفعون من الأبنية المشيدة في السماء، كصرح هامان وفرعون. وقرئ يعرشون بالكسر والضم، وذكر اليزيدي أن الكسر أفصح، قال صاحب الكشاف: وبلغني أنه قرأ بعض الناس (يفرسون) من غرس الأشجار وما أحسبه إلا تصحيفاً منه، وهذا آخر ما ذكره الله تعالى من قصة فرعون وقومه وتكذيبهم بآيات الله تعالى.

قوله تعالى (وجاوزنا بني إسرائيل البحر) فأتوا على قوم يعكفون على أصنام لهم قالوا يا موسى اجعل لنا إلهاً كما لهم آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ إِنَّ هَؤُلَاءِ مَتَّبِعُوا مَا هُمْ فِيهِ وَبَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ اعلم أنه تعالى لما بين أنواع نعمه على بني إسرائيل بأن أهلك عدوهم وأورثهم أرضهم وديارهم أتبع ذلك بالنعمة العظمى، وهى أن جاوز بهم البحر مع السلامة، ولما بين تعالى في سائر السور كيف سيرهم في البحر مع السلامة، وذلك بأن فلق البحر عند ضرب موسى البحر بالعصا وجعله يبسا بين أن بني إسرائيل لما شاهدوا قوماً يكفرون على عبادة أصنامهم، جهلوا وارتدوا وقالوا

لموسى اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة ، ولا شك أن النور لما شاهدوا المعجزات الباهرة التي أظهرها الله تعالى لموسى على فرعون ، ثم شاهدوا أنه تعالى أهلك فرعون وجنوده ، وخص بني إسرائيل بأنواع السلامة والكرامة ثم إنهم بعد هذه المواقف والمقامات يذكرون هذا الكلام الفاسد الباطل كانوا في نهاية الجهل وغاية الخلاف .

أما قوله تعالى ﴿وجاوزنا بني اسرائيل البحر﴾ يقال : جاوز الوادى . إذا قطعه وخلفه وراه . وجاوز بغيره ، عبر به وقرىء (جوزنا) بمعنى : أجزنا . يقال : أجاز المكان وجوزه بمعنى : جازه (فأتوا على قوم يعكفون على أصنام لهم) قال الزجاج : يواظبون عليها ويلازمونها . يقال : لكل من لزم شيئاً وواظب عليه ، عكف يعكف ويعكف ، ومن هذا قيل ملازم المسجد متعكف . وقال قتادة : كان أولئك القوم من لحم ، وكانوا نزولاً بالريف . قال ابن جريج : كانت تلك الأصنام تماثيل بقر وذلك أول بيان قصة العجل .

ثم حكى تعالى عنهم أنهم ﴿قالوا يا موسى اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة﴾ واعلم أن من المستحيل أن يقول العاقل لموسى : اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة وخالقا ومدبراً ، لأن الذى يحصل بجعل موسى وتقديره : لا يمكن أن يكون خالفاً للعالم ومدبراً له ، ومن شك في ذلك لم يكن كامل العقل والاقرب أنهم طلبوا من موسى عليه السلام أن يعين لهم أصناماً وتماثيل يتقربون بعبادتها إلى الله تعالى ، وهذا القول هو الذى حكاه الله تعالى عن عبدة الأوثان حيث قالوا (مانعدهم) إلا ليقرّبونا إلى الله زلّنى) إذا عرفت هذا فلماذا يقول : لم كان هذا القول كفراً ؟ فنقول : أجمع كل الأنبياء عليهم السلام على أن عبادة غير الله تعالى كفر ، سواء اعتقد في ذلك الغير كونه إلهاً للعالم ، أو اعتقدوا فيه أن عبادته تقربهم إلى الله تعالى لأن العبادة نهاية التعظيم ، ونهاية التعظيم لا تليق إلا بمن يصدر عنه نهاية الأنعام والأكرام .

فان قيل : فهذا القول صدر من كل بني اسرائيل أو من بعضهم ؟

قلنا : بل من بعضهم ، لأنه كان مع موسى عليه السلام السبعون المختارون وكان فيهم من يرتفع عن مثل هذا السؤال الباطل .

ثم إنه تعالى حكى عن موسى عليه السلام أنه أجابهم فقال ﴿إنكم قوم تجهلون﴾ وتقرير هذا الجهل ما ذكر أن العبادة غاية التعظيم ، فلا تليق إلا بمن يصدر عنه غاية الانعام ، وهو بخلق الجسم والحياة والشهوة والقدرة والعقل ، وخلق الأشياء المنتفع بها . والقادر على هذه الأشياء ليس إلا الله تعالى . فوجب أن لا تليق العبادة إلا به .

قَالَ أَغِيرَ اللَّهُ أَبْعِيكُمْ إِلَهًا وَهُوَ فَضَّلَكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ «١٤٠»

فان قالوا : إذا كان مرادهم بعبادة تلك الأصنام التقرب بها إلى تعظيم الله تعالى ، فما الوجه في قبح هذه العبادة ؟

قلنا : فعلى هذا التقدير : لم يتخذوها آلهة أصلا وإنما جعلوها كالقبلة ، وذلك ينافي قولهم (اجعل لنا إلهًا كما لهم آلهة) واعلم أن (ما) في قوله (كما لهم آلهة) يجوز أن تكون مصدرية أي كما ثبت لهم آلهة ، ويجوز أن تكون موصولة ، وفي قولهم (لهم) ضمير يعود إليه ، و(آلهة) بدل من ذلك الضمير تقديره : كالذي هو لهم آلهة .

ثم حكى تعالى عن موسى عليه السلام أنه قال ﴿إن هؤلاء متبر ما هم فيه﴾ قال الليث : التبر الهلاك . يقال : تبر الشيء . تبر تبارا والتبیر الاهلاك ، ومنه قوله تعالى (تبرنا تديرا) ويقال للذهب المنكسر المتفتت : التبر فقوله (متبر ما هم فيه) أي مهلك مدمر ، وقوله (وباطل ما كانوا يعملون) قيل : البطلان عدم الشيء ، إما بعدم ذاته أو بعدم فائدته ومقصوده . والمراد من بطلان عملهم : أنه لا يعود عليهم من ذلك العمل نفع ولا دفع ضرر ، وتحقيق القول في هذا الباب أن المقصود من العبادة أن تصير المواظبة على تلك الأعمال سببا لاستحكام ذكر الله تعالى في القلب حتى تصير تلك الروح سعيدة بمحصول تلك المعرفة فيها . فاذا اشتغل الانسان بعبادة غير الله تعالى ، تعلق قلبه بغير الله وتصير ذلك التعلق سببا لأعراض القلب عن ذكر الله تعالى : وإذا ظهر هذا التحقيق ظهر أن الاشتغال بعبادة غير الله متبر وباطل ، وضائع وسعى في تحصيل ضد هذا الشيء ونقيضه . لانا بينا أن المقصود من العبادة رسوخ معرفة الله تعالى في القلب ، والاشتغال بعبادة غير الله يزيل معرفة الله عن القلب ، فكان هذا ضدا للغرض ونقيضا للطلوب والله أعلم .

قوله تعالى ﴿قال أغير الله أبعيكم إلهاء وهو فضلكم على العالمين﴾

اعلم أنه تعالى حكى عن موسى عليه السلام أنهم لما قالوا له (اجعل لنا إلهًا كما لهم آلهة) فهو عليه السلام ذكر في الجواب وجوها : أولها : أنه حكم عليهم بالجهل فقال (إنكم قوم تجهلون) وثانيها : أنه قال (إن هؤلاء متبر ما هم فيه) أي سبب للخسران والهلاك . وثالثها : أنه قال (وباطل ما كانوا يعملون) أي هذا العمل الشاق لا يفيدهم نفعًا في الدنيا والدين . ورابعها : ما ذكره في هذه الآية من التعجب منهم على وجه يوجب الإنكار والتوبيخ فقال (أغير الله أبعيكم إلهاء وهو فضلكم على العالمين) والمعنى : أن الإله ليس شيئًا يطلب ويلتس ويتخذ . بل الإله هو الله الذي يكون

وَإِذِ انجَيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يَقْتُلُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ ﴿١٤١﴾ وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأْتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فِئَمٍ مِيقَاتٍ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ ﴿١٤٢﴾

قادرا على الأنعام بالإنجاد واعطاء الحياة وجميع النعم ، وهو المراد من قوله (وهو فضلكم على العالمين) فهذا الموجود هو الاله الذي يجب على الخلق عبادته ، فكيف يجوز العدول عن عبادته إلى عبادة غيره . قال الواحدى رحمه الله : يقال : بنيت فلانا شيئا وبنيت له . قال تعالى (يبغونكم الفتنة) أى يبغون لكم ، وفي انتصاب قوله (إلهاً) وجهان : أحدهما : الحال كأنه قيل : أطلب لكم غير الله معبودا ، ونصب (غير) في هذا الوجه على المفعول به . الثانى : أن ينصب (إلهاً) على المفعول به (وغير) على الحال المقدمة التى لو تأخرت كانت صفة كما تقول : أبغيتكم إلهاً غير الله . وقوله (وهو فضلكم على العالمين) فيه قولان : الأول : المراد أنه تعالى فضلهم على عالمى زمانهم . الثانى : أنه تعالى خصهم بتلك الآيات القاهرة ولم يحصل مثلها لأحد من العالمين ، وإن كان غيرهم فضلهم بسائر الخصال ، ومثاله : رجل تعلم علما واحداً وآخر تعلم علوما كثيرة سوى ذلك العلم ، فصاحب العلم الواحد مفضل على صاحب العلوم الكثيرة بذلك الواحد ، إلا أن صاحب العلوم الكثيرة مفضل على صاحب العلم الواحد فى الحقيقة .

قوله تعالى ﴿وإذ أنجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب يقتلون أبناءكم ويستحيون نساءكم﴾ وفى ذلك بلاء من ربكم عظيم ﴿

واعلم أن هذه الآية مفسرة فى سورة البقرة ، والفائدة فى ذكرها فى هذا الموضع أنه ، تعالى هو الذى أنعم عليكم بهذه النعمة العظيمة ، فكيف يليق بكم الاشتغال بعبادة غير الله تعالى . والله أعلم . قوله تعالى ﴿وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر فتم ميقات ربه أربعين ليلة وقال موسى لأخيه هرون اخلفى فى قومي وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين﴾

فى الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ أبو عمرو (واعدنا) بغير ألف ، والباقون (واعدنا) بالألف على المفاعلة ، وقد مر بيان هذه القراءة في سورة البقرة .

(المسألة الثانية) اعلم أنه روى أن موسى عليه السلام وعد بني إسرائيل وهو بمصر: ان أهلك الله عدوهم أتاها بكتاب من عند الله فيه بيان ما يأتون وما يذرون ، فلما هلك فرعون سأل موسى ربه الكتاب ، فهذه الآية في بيان كيفية نزول التوراة . واعلم أنه تعالى قال في سورة البقرة (وواعدنا موسى أربعين ليلة) وذكر تفصيل تلك الأربعين في هذه الآية .

فان قيل : وما الحكمة ههنا في ذكر الثلاثين ثم إتمامها بعشر ؟ وأيضا فقوله (تم ميقات ربه أربعين ليلة) كلام عار عن الفائدة ، لأن كل أحد يعلم أن الثلاثين مع العشر يكون أربعين قلنا : أما الجواب عن السؤال الأول فهو من وجوه :

(الوجه الأول) أنه تعالى أمر موسى عليه السلام بصوم ثلاثين يوما وهو شهر ذى القعدة فلما أتم الثلاثين أنكر خلوف فيه فتسوك فقالت الملائكة كنا نشم من فيك رائحة المسك فأفسدته بالسواك أوحى الله تعالى إليه أما علمت أن خلوف فم الصائم أطيب عندي من ريح المسك ، فأمره الله تعالى أن يزيد عليها عشرة أيام من ذى الحجة لهذا السبب .

(والوجه الثاني) في فائدة هذا التفصيل أن الله أمره أن يصوم ثلاثين يوما وأن يعمل فيها ما يقربه إلى الله تعالى ، ثم أنزلت التوراة عليه في العشر البواقي ، وكلمه أيضا فيه . فهذا هو الفائدة في تفصيل الأربعين إلى الثلاثين وإلى العشرة .

(والوجه الثالث) ما ذكره أبو مسلم الأصفهاني في سورة طه مادله على أن موسى عليه السلام بادر إلى ميقات ربه قبل قومه ، والدليل عليه قوله تعالى (وما أمجلك عن قومك يا موسى قال هم أولاء على أثرى) فجائز أن يكون موسى أتى الطور عند تمام الثلاثين ، فلما أعلمه الله تعالى خبر قومه مع السامري ، رجع إلى قومه قبل تمام ما وعده الله تعالى ، ثم عاد إلى الميقات في عشرة أخرى ، فتم أربعون ليلة .

(والوجه الرابع) قال بعضهم لا يمتنع أن يكون الوعد الأول حضره موسى عليه السلام وحده ، والوعد الثاني حضر المختارون معه ليسمعوا كلام الله تعالى ، فصار الوعد مختلفا لاختلاف حال الحاضرين . والله أعلم .

والجواب عن السؤال الثاني : انه تعالى إنما قال (أربعين ليلة) إزالة لتوهم أن ذلك العشر من الثلاثين لأنه لا يحتمل إتمامها بعشر من الثلاثين ، كأنه كان عشرين ، ثم أتمه بعشر ، فصار ثلاثين ، فأزال هذا الإيهام .

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرُ إِلَيْكَ قَالَ لَن
تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ
لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا
أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٤٣﴾

أما قوله تعالى ﴿فتم ميقات ربه أربعين ليلة﴾ ففيه بحثان :
﴿البحث الأول﴾ الفرق بين الميقات وبين الوقت ، أن الميقات ما قدر فيه عمل من الأعمال ،
والوقت وقت للشيء قدرة مقدر أولا .

﴿والبحث الثاني﴾ قوله (أربعين ليلة) نصب على الحال أي تم بالغنا هذا العدد .
وأما قوله ﴿وقال موسى لأخيه هرون﴾ فقوله (هرون) عطف بيان لأخيه وقرئ بالضم على
النداء (اخلفني في قومي) كن خليفتي فيهم (وأصلح) وكن مصلحا أو (وأصلح) ما يجب أن يصلح من
أمر بني إسرائيل ومن دعاك منهم إلى الافساد فلا تتبعه ولا تطعه .
فان قيل : إن هرون كان شريك موسى عليه السلام في النبوة ، فكيف جعله خليفة لنفسه ،
فان شريك الانسان أعلى حالا من خليفته ورد الانسان من المنصب الأعلى إلى الأدنى
يكون إهانة .

قلنا الأمر وان كان كما ذكرتم ، إلا أنه كان موسى عليه السلام هو الأصل في تلك النبوة .
فان قيل : لما كان هرون نبيا والنبي لا يفعل إلا الإصلاح ، فكيف وصاه بالإصلاح .
قلنا : المقصود من هذا الأمر التأكيد كقوله : (ولكن ليطمئن قلبي) والله أعلم .
قوله تعالى ﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرنى أنظر إليك قال لن ترانى ولكن
انظر إلى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما
أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين﴾
اعلم أنه تعالى بين الفائدة التي لأجلها حضر موسى عليه السلام الميقات وهي أن كلمه ربه ،
وفي الآية مسائل شريفة عالية من العلوم الالهية .

(المسألة الأولى) دلت الآية على أنه تعالى كلم موسى عليه السلام والناس مختلفون في كلام الله تعالى فمنهم من قال: كلامه عبارة عن الحروف المؤلفة المنتظمة، ومنهم من قال: كلامه صفة حقيقة مغايرة للحروف والأصوات. أما القائلون بالقول الأول فالعقلاء المحصلون، انفقوا على أنه يجب كونه حادثاً كائناً بعد أن لم يكن. وزعمت الخنابلة والحشوية أن الكلام المركب من الحروف والأصوات قديم، وهذا القول أخس من أن يلتفت العاقل إليه، وذلك أني قلت يوماً إنه تعالى إما أن يتكلم بهذه الحروف على الجمع أو على التعاقب والتوالي، والأول: باطل لأن هذه الكلمات المسموعة المفهومة إنما تكون مفهومة إذا كانت حروفها متوالية فأما إذا كانت حروفها توجد دفعة واحدة فذلك لا يكون مفيداً البتة، والثاني: يوجب كونها حادثة، لأن الحروف إذا كانت متوالية فمعد مجيء الثاني ينقض الأول، فالأول حادث لأن كل ما ثبت عنده امتنع قدمه، والثاني حادث، لأن كل ما كان وجوده متأخراً عن وجود غيره فهو حادث، فثبت أنه بتقدير أن يكون كلام الله تعالى عبارة عن مجرد الحروف والأصوات محدث.

إذا ثبت هذا فنقول للناس ههنا مذهبان: الأول: أن محل تلك الحروف والأصوات الحادثة هو ذات الله تعالى، وهو قول الكرامية. الثاني: أن محلها جسم مابين لذات الله تعالى كالشجرة وغير، وهو قول المعتزلة.

أما القول الثاني: وهو أن كلام الله تعالى صفة مغايرة لهذه الحروف والأصوات، فهذا قول أكثر أهل السنة والجماعة. وتلك الصفة قديمة أزلية. والقائلون بهذا القول اختلفوا في الشيء الذي سمعه موسى عليه السلام. فقالت الأشعرية: إن موسى عليه السلام سمع تلك الصفة الحقيقية الأزلية قالوا: وكما لا يتعذر رؤية ذاته، مع أن ذاته ليست جسماً ولا عرضاً، فكذلك لا يبعد سماع كلامه مع أن كلامه لا يكون حرفاً ولا صوتاً. وقال أبو منصور الماتريدي: الذي سمعه موسى عليه السلام أصوات مقطعة وحروف مؤلفة قائمة بالشجرة، فأما الصفة الأزلية التي ليست بحرف ولا صوت فذلك ما سمعه موسى عليه السلام البتة، فهذا تفصيل مذاهب الناس في سماع كلام الله تعالى.

(المسألة الثانية) اختلفوا في أنه تعالى كلم موسى وحده أو كله مع أقوام آخرين وظاهر الآية يدل على الأول. لأن قوله تعالى (وكلمه ربه) يدل على تخصيص موسى عليه السلام بهذا التثنية والتخصيص بالذكر يدل على نفي الحكم عما عمده، وقال القاضي: بل السبعون المختارون للبيئات سمعوا أيضاً كلام الله تعالى. قال: لأن الغرض باحضارهم أن يخبروا قوم موسى

عليه السلام عما يجري هناك، وهذا المقصود لا يتم إلا عند سماع الكلام وأيضا فان تكليم الله تعالى موسى عليه السلام على هذا الوجه معجز، وقد تقدمت نبوة موسى عليه السلام فلا بد من ظهور هذا المعنى لغيره.

(المسألة الثالثة) قال أصحابنا هذه الآية تدل على أنه سبحانه يجوز أن يرى وتقريره من أربعة أوجه. الأول: أن الآية دالة على أن موسى عليه السلام سأل الرؤية، ولا شك أن موسى عليه السلام يكون عارفا بما يجب ويجوز ويمتنع على الله تعالى، فلو كانت الرؤية تمتنع على الله تعالى لما سألهما، وحيث سألهما: علمنا أن الرؤية جائزة على الله تعالى. قال القاضي: الذي قاله المحصلون من العلماء في ذلك أقوال أربعة: أحدها: ما قاله الحسن وغيره: أن موسى عليه السلام ما عرف أن الرؤية غير جائزة على الله تعالى، قال ومع الجهل بهذا المعنى قد يكون المرء عارفاً بربه وبعده وتوحيده، فلم يبعد أن يكون العلم بامتناع الرؤية وجوازها موقوفاً على السمع. وثانيها: أن موسى عليه السلام سأل الرؤية على لسان قومه، فقد كانوا جاهلين بذلك يكررون المسألة عليه يقولون (لن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة) فسأل موسى الرؤية لا لنفسه، فلبس ورد المنع منها ظهر أن ذلك لا سبيل إليه، وهذه طريقة أبي علي وأبي هاشم. وثالثها: أن موسى عليه السلام سأل ربه من عنده معرفة باهرة باضطرار وأهل هذا التأويل مختلفون، فمنهم من يقول سأل ربه المعرفة الضرورية. ومنهم من يقول: بل سأله إظهار الآيات الباهرة التي عندها تزول الخواطر والوساوس عن معرفته، وإن كانت من فعله، كما نقوله في معرفة أهل الآخرة، وهو الذي اختاره أبو القاسم الكعبي. ورابعها: المقصود من هذا السؤال أن يذكر تعالى من الدلائل السمعية ما يدل على امتناع رؤيته حتى يتأكد الدليل العقلي بالدليل السمعي. وتعارض الدلائل أمر مطلوب للعقلاء، وهو الذي ذكره أبو بكر الأصم فهذا مجموع أقوال المعتزلة في تأويل هذه الآية. قال أصحابنا أما الوجه الأول، فضعيف ويدل عليه وجوه: الأول: إجماع العقلاء على أن موسى عليه السلام ما كان في العلم بالله أقل منزلة ومرتبة من أراذل المعتزلة، فلبس كان كلهم عالمين بامتناع الرؤية على الله تعالى وفرضنا أن موسى عليه السلام لم يعرف ذلك، كانت معرفته بالله أقل درجة من معرفة كل واحد من أراذل المعتزلة، وذلك باطل بإجماع المسلمين. الثاني: أن المعتزلة يدعون العلم الضروري، بأن كل ما كان مرتباً، فانه يجب أن يكون مقابلاً أو في حكم المقابل. فاما أن يقال إن موسى عليه السلام حصل له هذا العلم أولم يحصل له هذا العلم. فان كان الأول كان تجويزه لكونه تعالى مرتباً، يوجب تجويز كونه تعالى حاصلًا في الحيز والجهة، وتجويز هذا المعنى على الله تعالى يوجب الكفر عند المعتزلة. فليزعم كون

موسى عليه السلام كافراً ، وذلك لا يقوله عاقل . وإن كان الثاني فنقول : لما كان العلم بأن كل مرئى يجب أن يكون مقابلاً أو فى حكم المقابل علماً بديهياً ضرورياً ، ثم فرضنا أن هذا العلم ما كان حاصله لموسى عليه السلام ، لزم أن يقال إن موسى عليه السلام لم يحصل فيه جميع العلوم الضرورية ، ومن كان كذلك فهو مجنون ، فيلزمهم الحكم بأنه عليه السلام . ما كان كامل العقل بل كان مجنوناً وذلك كفر باجماع الأمة ، فثبت أن القول بأن موسى عليه السلام ، ما كان عالماً بامتناع الرؤية مع فرض أنه تعالى تمتع الرؤية يوجب أحد هذين القسمين الباطلين . فكان القول به باطلاً والله أعلم .

وأما التأويل الثانى : وهو أنه عليه السلام إنما سأل الرؤية لقومه لا لنفسه ، فهو أيضاً فاسد ويدل عليه وجوه : الأول : أنه لو كان الأمر كذلك لقال موسى : أرهم ينظروا إليك ، ولقال الله تعالى : لن يرونى ، فلما لم يكن كذلك ، بطل هذا التأويل . والثانى : أنه لو كان هذا السؤال طلباً للمحال ، لمنعهم عنه كما أنهم لما قالوا (اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة) منعهم عنه بقوله (إنكم قوم تجهلون) والثالث : أنه كان يجب على موسى إقامة الدلائل القاطعة على أنه تعالى لا تجوز رؤيته ، وأن يمنح قومه بتلك الدلائل عن هذا السؤال ، فاما أن لا يذكر شيئاً من تلك الدلائل البتة ، مع أن ذكرها كان فرضاً مضيقاً ، كان هذا نسبة لترك الواجب إلى موسى عليه السلام ، وأنه لا يجوز . والرابع : أن أولئك الأقوام الذين طلبوا الرؤية ، إما أن يكونوا قد آمنوا بنبوته موسى عليه السلام . أو ما آمنوا بها ، فان كان الأول كفاهم فى الامتناع عن ذلك السؤال الباطل ، مجرد قول موسى عليه السلام ، فلا حاجة إلى هذا السؤال الذى ذكره موسى عليه السلام . وان كان الثانى لم ينتفعوا بهذا الجواب لأنهم يقولون له لا نسلم أن الله منع من الرؤية ، بل هذا قول افتريته على الله تعالى ، فثبت أن على كلا التقديرين لا فائدة للقوم فى قول موسى عليه السلام (أرئى أنظر إليك)

وأما التأويل الثالث : فبعيد أيضاً ويدل عليه وجوه : الأول : أن على هذا التقدير يكون معنى الآية أرئى أمراً أنظر إلى أمرك ، ثم حذف المفعول والمضاف ، إلا أن سياق الآية يدل على بطلان هذا ، وهو قوله (أنظر إليك قال لن ترانى) فسوف ترانى (فلما تجلى ربه للجبل) ولا يجوز أن يحمل جميع هذا على حذف المضاف . الثانى : أنه تعالى أراه من الآية ما لا غاية بعدها كالعصا واليد البيضاء والظوفان والجراد والقمل والضفادع والدم وإظلال الجبل ، فكيف يمكن بعده هذه الأحوال طلب آية ظاهرة قاهرة . والثالث : أنه عليه السلام كان يتكلم مع الله بلا واسطة . ففى هذه الحالة كيف يليق به أن يقول : أظهر لى آية قاهرة ظاهرة تدل على أنك موجود ؟ ومعلوم أن هذا الكلام فى غاية الفساد . الرابع : أنه لو كان المطلوب آية تدل على وجوده ، لآعطاه تلك الآية كما أعطاه سائر الآيات

ولم كان لا معنى لمنعه عن ذلك ، فثبت أن هذا القول فاسد . وأما التأويل الرابع وهو أن يقال : المقصود منه إظهار آية سمعية تقوى ما دل العقل عليه ، فهو أيضاً بعيد . لأنه لو كان المراد ذلك ، لكان الواجب أن يقول : أريد يا إلهي أن تقوى امتناع رؤيتك بوجوه زائدة على ما ظهر في العقل ، وحيث لم يقل ذلك بل طلب الرؤية . علمنا أن هذه التأويلات بأسرها فاسدة

(الحجة الثانية) من الوجوه المستنبطة من هذه الآية الدالة على أنه تعالى جازئ الرؤية وذلك لأنه تعالى لو كان مستحيل الرؤية لقال : لا أرى ألا ترى أنه لو كان في يد رجل حجر فقال له إنسان ناولني هذا لآكله ، فانه يقول له هذا لا يؤكل ، ولا يقول له لا تأكل . ولو كان في يده بدل الحجر تفاحة ، لقال له . لا تأكلها أي هذا مما يؤكل ، ولكنك لا تأكله . فلما قال تعالى (إن تراني) ولم يقل لأرى ، علمنا أن هذا يدل على أنه تعالى في ذاته جازئ الرؤية .

(الحجة الثالثة) من الوجوه المستنبطة من هذه الآية ، أنه تعالى علق رؤيته على أمر جازئ ، والمعلق على الجازئ جازئ ، فيلزم كون الرؤية في نفسها جائزة . إنما قلنا : إنه تعالى علق رؤيته على أمر جازئ ، لأنه تعالى علق رؤيته على استقرار الجبل ، بدليل قوله تعالى (فإن استقر مكانه فسوف تراني) واستقرار الجبل أمر جازئ الوجود في نفسه . فثبت أنه تعالى علق رؤيته على أمر جازئ الوجود في نفسه .

إذا ثبت هذا وجب أن تكون رؤيته جائزة الوجود في نفسها ، لأنه لما كان ذلك الشرط أمراً جازئ الوجود ، لم يلزم من فرض وقوعه محال ، فبتقدير حصول ذلك الشرط ، إما أن يترتب عليه الجزاء الذي هو حصول الرؤية أو لا يترتب ، فإن ترتب عليه حصول الرؤية لزم القطع بكون الرؤية جائزة الحصول ، وإن لم يترتب عليه حصول الرؤية قدح هذا في صحة قوله ، أنه متى حصل ذلك الشرط حصلت الرؤية ، وذلك باطل .

فان قيل : إنه تعالى علق حصول الرؤية على استقرار الجبل حال حركته ، واستقرار الجبل حال حركته محال . فثبت أن حصول الرؤية معلق على شرط ممتنع الحصول ، لا على شرط جازئ الحصول ، فلم يلزم صحة ما قلتموه ؟ والدليل على أن الشرط هو استقرار الجبل حال حركته أن الجبل إما أن يقال : إنه حال ما جعل استقراره شرطاً لحصول الرؤية كان ساكناً أو متحركاً ، فان كان الأول ، لزم حصول الرؤية بمقتضى الاشتراط ، وحيث لم تحصل علمنا أن الجبل في ذلك الوقت ما كان مستقراً ، ولما لم يكن مستقراً كان متحركاً . فثبت أن الجبل حال ما جعل استقراره شرطاً لحصول الرؤية ، كان متحركاً لا ساكناً . فثبت أن الشرط هو كون الجبل مستقراً حال كونه ساكناً

ثبت أن الشرط الذي علق الله تعالى على حصوله حصول الرؤية ، هو كون الجبل مستقرا حال كونه متحركا ، وأنه شرط محال .

والجواب : هو أن اعتبار حال الجبل من حيث هو مغاير لاعتبار حاله من حيث أنه متحرك أو ساكن ، وكونه ممتنع الخلو عن الحركة والسكون لا يمنع اعتبار حاله من حيث أنه متحرك أو ساكن ألا ترى أن الشيء لو أخذته بشرط كونه موجودا كان واجب الوجود ، ولو أخذته بشرط كونه معدوما كان واجب العدم ، فلوأخذته من حيث هو مع قطع النظر عن كونه موجودا أو كونه معدوما كان ممكن الوجود . فكذا ههنا الذي جعل شرطا في اللفظ هو استقرار الجبل ، وهذا القدر يمكن الوجود فثبت أن القدر الذي جعل شرطا أمر ممكن الوجود جائز الحصول ، وهذا القدر يكفي لبناء المطلوب عليه . والله أعلم .

(الحجة الرابعة) من الوجوه المستنبطة من هذه الآية في إثبات جواز الرؤية قوله تعالى (فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا) وهذا التجلي هو الرؤية ، ويدل عليه وجهان : الأول : ان العلم بالشيء يجلي لذلك الشيء ، وأبصار الشيء أيضاً يجلي لذلك الشيء . إلا أن الأبصار في كونه مجليا أكمل من العلم به وحمل اللفظ على المفهوم الأكل أولى . الثاني : أن المقصود من ذكر هذه الآية تقرير أن الانسان لا يطبق رؤية الله تعالى بدليل أن الجبل مع عظمته لما رأى الله تعالى اندك وتفرقت أجزاؤه ولولا أن المراد من التجلي ما ذكرناه وإلا لم يحصل هذا المقصود . فثبت أن قوله تعالى (فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا) هو أن الجبل لما رأى الله تعالى اندكت أجزاؤه ، ومتى كان الأمر كذلك ثبت أنه تعالى جائز الرؤية أقصى ما في الباب أن يقال : الجبل جماد والجماد يمتنع أن يرى شيئا ، إلا أنا نقول : لا يمتنع أن يقال : إنه تعالى خلق في ذات الجبل الحياة والعقل والفهم ، ثم خلق فيه رؤية متعلقة بذات الله تعالى ، والدليل عليه أنه تعالى قال (يا جبال أوبي معه والطير) وكونه مخاطبا بهذا الخطاب مشروط بحصول الحياة والعقل فيه فكذا ههنا ، فثبت بهذه الوجوه الأربعة دلالة هذه الآية على أنه تعالى جائز الرؤية . أما المعتزلة فقالوا : إنه ثبت بالدلائل العقلية والسمعية أنه تعالى تمتع رؤيته فوجب صرف هذه الظواهر إلى التأويلات . أما دلائلهم العقلية فقد بينا في الكتب العقلية ضعفها وسقوطها ، فلا حاجة هنا إلى ذكرها . وأما دلائلهم السمعية فأقوى ما لهم في هذا الباب التمسك بقوله تعالى (لا تدركه الأبصار) قد سبق في سورة الأنعام ما في هذه الآية من المباحث الدقيقة واللطائف العميقة . واعلم أن القوم تمسكوا بهذه الآية على عدم الرؤية من وجوه : الأول : التمسك بقوله تعالى (لن تراني) وتقرير الاستدلال أن يقال : إن هذه الآية تدل على أن موسى عليه السلام لا يرى الله البتة لافي الدنيا ولا في القيامة . وثى ثبت هذا ثبت أن أحدا لا يراه البتة

ومتي ثبت هذا ثبت أنه تعالى يتمتع أن يرى ، فهذه مقدمات ثلاثة .

(أما المقدمة الأولى) فتقرر بها من وجوه : الأول : ما نقل عن أهل اللغة أن كلمة «لن» للتأييد . قال الواحدى رحمه الله : هذه دعوى باطلة على أهل اللغة ، وليس يشهد بصحته كتاب معتبر ، ولا نقل صحيح . وقال أصحابنا : الدليل على فساده قوله تعالى في صفة اليهود (ولن يتمنوه أبدا) مع أنهم يتمنون الموت يوم القيامة . والثانى : أن قوله (لن ترانى) يتناول الأوقات كلها بدليل صحة استثناء أى وقت أريد من هذه الكلمة ، ومقتضى الاستثناء إخراج مالولاه لدخل تحت اللفظ وهذا أيضا ضعيف ، لأن تأييد الاستثناء فى صرف الصحة لا فى صرف الوجوب على ما هو مقرر فى أصول الفقه . الثالث أن قوله لن أفعل كذا ، يفيد تأكيد النفي ، ومعناه أن فعله ينافى حالته كقوله تعالى (لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له) وهذا يدل على أن الرؤية منافية للالهية ، والجواب : أن (لن) لتأكيد نفي ما وقع السؤال عنه ، والسؤال إنما وقع عن تحصيل الرؤية فى الحال . فكان قوله (لن ترانى) نفيًا لذلك المطلوب ، فاما أن يفيد النفي الدائم فلا . فهذه جملة الكلام فى تقرير هذه المسألة .

(أما المقدمة الثانية) فقالوا : القائل اثنان : قائل يقول : إن المؤمنين يرون الله وموسى أيضا يراه ، وقائل ينفي الرؤية عن الكل ، أما القول بإثباته لغير موسى ونفيه عن موسى فهو قول خارق للاجماع وهو باطل .

(وأما المقدمة الثالثة) فبى أن كل من نفي الوقوع نفي الصحة . فالقول بثبوت الصحة مع نفي الوقوع قول على خلاف الاجماع وهو باطل . واعلم أن بناء هذه الدلالة على صحة المقدمة الأولى ، فلما ثبت ضعفها سقط هذا الاستدلال بالكلية .

(الحجة الثانية للقوم) أنه تعالى حكى عن موسى عليه السلام أنه خر صعقا ، ولو كانت الرؤية جائزة . فلم خر عند سؤالها صعقا ؟

(والحجة الثالثة) أنه عليه السلام لما أفاق قال سبحانك ، وهذه الكلمة للتنزيه ، فوجب أن يكون المراد منه تنزيه الله تعالى عما تقدم ذكره ، والذي تقدم ذكره هو رؤية الله تعالى ، فكان قوله (سبحانك) تنزيهاً له عن الرؤية . فثبت بهذا أن نفي الرؤية تنزيه الله تعالى . وتنزيه الله إنما يكون عن النقائص والآفات ، فوجب كون الرؤية من النقائص والآفات ، وذلك على الله محال . فثبت أن الرؤية على الله بمتعة .

(والحجة الرابعة) قوله تعالى حكاية عن موسى لما أفاق أنه قال (تبت إليك) ولولا أن طلب الرؤية ذنب لما تاب منه ، ولولا أنه ذنب ينافى صحة الاسلام لما قال (وأنا أول المؤمنين)

واعلم أن أصحابنا قالوا: الرؤية كانت جائزة، إلا أنه عليه السلام سألها بغير الاذن وحسنات الأبرار سينات المقرّبين، فكانت التوبة توبة عن هذا المعنى لا عما ذكروه، فهذا جملة الكلام في هذه الآية. والله أعلم بالصواب.

(المسألة الرابعة) في البحث عن هذه الآية. نقل عن ابن عباس أنه قال: جاء موسى عليه السلام ومعه السبعون وصعد موسى الجبل وبقى السبعون في أسفل الجبل، وكلم الله موسى وكتب له في الألواح كتاباً وقره نجيماً، فلما سمع موسى صرير القلم عظم شوقه، فقال (رب أرني أنظر إليك) قال صاحب الكشاف: ثانی مفعولى (أرني) محذوف، أى (أرني) نفسك (أنظر إليك) وفي لفظ الآية سؤالات:

(السؤال الأول) النظر: إما أن يكون عبارة عن الرؤية أو عن مقدمتها وهي قلب الحدقة السليمة إلى جانب المرئى التماساً لرؤيته. وعلى التقدير الأول: يكون المعنى أرني حتى أراك، وهذا فاسد، وعلى التقدير الثانى: يكون المعنى أرني حتى أقلب الحدقة إلى جانبك وهذا فاسد لوجهين: أحدهما: أنه يقتضى إثبات الجهة لله تعالى. والثانى: أن قلب الحدقة إلى جهة المرئى مقدمة للرؤية فجعله كالنتيجة عن الرؤية وذلك فاسد.

والجواب: أن قوله (أرني) معناه اجعلنى متمكناً من رؤيتك حتى أنظر إليك وأراك.

(السؤال الثانى) كيف قال (لن ترانى) ولم يقل لن تنظر إلى، حتى يكون مطابقاً لقوله (أنظر إليك)

والجواب: أن النظر لما كان مقدمة للرؤية كان المقصود هو الرؤية لا النظر الذى لا رؤية معه. (والسؤال الثالث) كيف اتصل الاستدراك فى قوله (ولكن انظر إلى الجبل) بما قبله؟ والجواب: المقصود منه تعظيم أمر الرؤية وأن أحدا لا يقوى على رؤية الله تعالى إلا إذا قواه الله تعالى بمعوته وتأييده، ألا ترى أنه لما ظهر أثر التجلى والرؤية للجبل اندك وتفرق، فهذا من هذا الوجه يدل على تعظيم أمر الرؤية.

أما قوله (فلما تجلّى ربه للجبل) فقال الزجاج (تجلّى) أى ظهر وبان، ومنه يقال جلوت العروس إذا أبرزتها، وجلوت المرأة والسيف إذا أزلت ما عليهما من الصدا، وقوله (جعلته دكا) قال الزجاج يجوز (دكا) بالتثوين و(دكاه) بغير تثوين أى جعله مدقوقاً مع الأرض يقال: دككت الشيء إذا دققته أدكه دكا. والدكاه والدكاوات: الروابى التى تكون مع الأرض ناشزة. فعلى هذا، الدك مصدر، والدكاه اسم. ثم روى الواحدى بإسناده عن الأخفش فى قوله (جعلته دكا) أنه قال: دكه دكا مصدر مؤكد، ويجوز جعله ذا دك. قال ومن قرأ (دكاه) بمدوداً أراد جعله دكاه أى أرضاً مرتفعة، وهو

قَالَ يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي نَخُذُ مَا آتَيْتُكَ
وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ ﴿١٤٤﴾

موافق لما روى عن ابن عباس أنه قال : جعله ترابا . وقوله (وخر موسى صعقا) قال الليث : الصعق مثل الغشى يأخذ الانسان ، والصعقة الغشية . يقال : صعق الرجل وصعق ، فمن قال صعق فهو صعق . ومن قال صعق فهو مصعوق . ويقال أيضا : صعق إذا مات ، ومنه قوله تعالى (فصعق من في السموات ومن في الأرض) فسروه بالموت . ومنه قوله (يومهم الذى فيه يصعقون) أى يموتون . قال صاحب الكشاف : صعق أصله من الصاعقة ، ويقال لها : الصاعقة من صعقه إذا ضربه على رأسه .

إذا عرفت هذا فنقول : فسر ابن عباس قوله تعالى (وخر موسى صعقا) بالغشى ، وفسره قتادة بالموت ، والأول أقوى ، لقوله تعالى (فلبس أفاق) قال الزجاج : ولا يكاد يقال للميت : قد أفاق من موته ، ولكن يقال للذى يغشى عليه : أنه أفاق من غشيه ، لأن الله تعالى قال في الذين ماتوا (ثم بعثناكم من بعد موتكم)

أما قوله ﴿قال سبحانه﴾ أى تنزيها لك عن أن يسألك غيرك شيئا بغير إذنك ، (تبت إليك) وفيه وجهان : الأول (تبت إليك) من سؤال الرؤية في الدنيا . الثانى (تبت إليك) من سؤال الرؤية بغير إذنك (وأنا أول المؤمنين) بأنك لا ترى في الدنيا ، أو يقال (وأنا أول المؤمنين) بأنه لا يجوز السؤال منك إلا بأذنك .

قوله تعالى ﴿قال ياموسى إني اصطفيتك على الناس برسالاتى وبكلامى فخذ ما آتيتك وكن من الشاكرين﴾

اعلم أن موسى عليه السلام لما طلب الرؤية ومنعه الله منها ، عدد الله عليه وجوه نعمه العظيمة التى له عليه ، وأمره أن يشتغل بشكرها كأنه قال له إن كنت قد منعتك الرؤية فقد أعطيتك من النعم العظيمة كذا وكذا ، فلا يضيق صدرك بسبب منع الرؤية ، وانظر إلى سائر أنواع النعم التى خصصتك بها واشتغل بشكرها . والمقصود تسلية موسى عليه السلام عن منع الرؤية ، وهذا أيضا أحد ما يدل على أن الرؤيا جائزة على الله تعالى ، إذ لو كانت ممنوعة فى نفسها لما كان إلى ذكر هذا القدر حاجة .

وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ نَخَذْنَا بِقُوَّةٍ وَأَمْرٌ قَوْمِكَ يَاخُذُوا بِأَحْسَنِهَا سَأُرِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ «١٤٥»

واعلم أن الاصطفاة استخلاص الصفوة فقوله (اصطفيتك) أي اتخذتك صفوة على الناس قال ابن عباس: يريد فضلتك على الناس، ولما ذكر أنه تعالى اصطفاه ذكر الأمر الذي به حصل هذا الاصطفاة فقال (برسالاتي وبكلامي) قرأ ابن كثير ونافع (برسالاتي) على الواحد والباقيون (برسالاتي) على الجمع، وذلك أنه تعالى أوحى إليه مرة بعد أخرى، ومن قرأ (برسالاتي) فلان الرسالة تجرى مجرى المصدر، فيجوز إفرادها في موضع الجمع، وإنما قال (اصطفيتك على الناس) ولم يقل على الخلق، لأن الملائكة قد تسمع كلام الله من غير واسطة كما سمعه موسى عليه السلام.

فان قيل: كيف اصطفاه على الناس برسالاته مع أن كثيرا من الناس قد ساواه في الرسالة؟ قلنا: إنه تعالى بين أنه خصه من دون الناس بمجموع الأمرين، وهو الرسالة مع الكلام بغير واسطة، وهذا المجموع ما حصل له به، فثبت أنه إنما حصل التخصيص ههنا لأنه سمع ذلك الكلام بغير واسطة، وإنما كان الكلام بغير واسطة سببا لمزيد الشرف بناء على العرف الظاهر، لأن من سمع كلام الملك العظيم من فاق فيه كان أعلى حالا وأشرف مرتبة ممن سمعه بواسطة الحجاب والنواب، ولما ذكر هذين النوعين من النعمة العظيمة. قال (نخذ ما آتيتك وكن من الشاكرين) يعني فنخذ هذه النعمة، ولا يضيق قلبك بسبب مذكرك الرؤية، واشتغل بشكر الفوز بهذه النعمة والاشتغال بشكرها إنما يكون بالقيام بلوازمها علما وعملا. والله أعلم.

قوله تعالى ﴿وكتبنا له في الألواح من كل شيء موعظة وتفصيلا لكل شيء فنخذها بقوة وأمر قومك يأخذوا بأحسنها سأريكم دار الفاسقين﴾

اعلم أنه تعالى لما بين أنه خص موسى عليه السلام بالرسالة ذكر في هذه الآية تفصيل تلك الرسالة فقال (وكتبنا له في الألواح) نقل صاحب الكشاف عن بعضهم: أن موسى خرصعقا يوم عرفة. وأعطاه الله تعالى التوراة يوم النحر، وذكروا في عدد الألواح، وفي جوهرها وطولها أنها كانت عشرة ألواح. وقيل: سبعة. وقيل أنها كانت من زمردة جاء بها جبريل عليه السلام. وقيل من زبرجدة خضراء. وياقوته حمراء. وقال الحسن: كانت من خشب نزلت من السماء. وقال وهب: كانت من صخرة صماء. لينها الله لموسى عليه السلام، وأما كيفية الكتابة. فقال ابن جرير: كتبها جبريل بالقلم الذي كتب به الذكر واستعد من نهر النور.

واعلم أنه ليس في لفظ الآية ما يدل على كيفية تلك الألواح ، وعلى كيفية تلك الكتابة ، فإن ثبت ذلك التفصيل بدليل منفصل قوى ، وجب القول به وإلا وجب السكوت عنه .
وأما قوله ﴿من كل شيء﴾ فلا شبهة فيه أنه ليس على العموم ، بل المراد من كل ما يحتاج إليه موسى وقرمه في دينهم من الحلال والحرام والمحاسن والمقايح .

وأما قوله ﴿موعظة وتفصيلا لكل شيء﴾ فهو كإيصال للجملته التي قدمها بقوله ﴿من كل شيء﴾ وذلك لأنه تعالى قسمه إلى ضربين : أحدهما (موعظة) والآخر (تفصيلا) لما يجب أن يعلم من الأحكام ، فيدخل في الموعظة كل ما ذكره الله تعالى من الأمور التي توجب الرغبة في الطاعة والنفرة عن المعصية ، وذلك بذكر الوعد والوعيد ، ولما قرر ذلك أولا أتبعه بشرح أقسام الأحكام وتفصيل الحلال والحرام ، فقال (وتفصيلا لكل شيء) ولما شرح ذلك ، قال لموسى (لتخذيها بقوة) أي بعزيمة قوية ونية صادقة ، ثم أمره الله تعالى أن يأمر قومه بأن يأخذوا بأحسنها ، وظاهر ذلك أن بين التكليفين فرقا ، ليكون في هذا التفصيل فائدة ، ولذلك قال بعض المفسرين : إن التكليف كان على موسى عليه السلام أشد ، لأنه تعالى لم يرخص له ما رخص لغيره . وقال بعضهم : بل خصه من حيث كلفه البلاغ والأداء . وإن كان مشاركا لقومه فيما عداه ، وفي قوله (وأمر قومك يأخذوا بأحسنها) سؤال : وهو أنه تعالى لما تعبد بكل ما في التوراة وجب كون الكل مأمورا به ، وظاهر قوله (يأخذوا بأحسنها) يقتضى أن فيه البس بأحسن ، وإنه لا يجوز لهم الأخذ به . وذلك متناقض وذكر العلماء في الجواب عنه وجوها : الأول : أن تلك التكاليف منها ما هو حسن ومنها ما هو أحسن ، كالقصاص ، والعفو ، والانتصار ، والصبر ، أي فرمهم أن يحملوا أنفسهم على الأخذ بما هو أدخل في الحسن ، وأكثر للثواب كقوله (واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم) وقوله (الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه) فإن قالوا : فلما أمر الله تعالى بالأخذ بالأحسن ، فقدم من الأخذ بذلك الحسن ، وذلك يقدر في كونه حسنا فنقول يحمل أمر الله تعالى بالأخذ بالأحسن على التدب حتى يزول هذا التناقض .

﴿الوجه الثاني﴾ في الجواب قال قطرب (يأخذوا بأحسنها) أي بحسنها وكلها حسن لقوله تعالى (ولذكر الله أكبر) وقول الفرزدق :

بيتا دعائه أعز وأطول

﴿الوجه الثالث﴾ قال بعضهم : الحسن يدخل تحته الواجب والمندوب والمباح . وأحسن هذه الثلاثة الواجبات والمندوبات .

وأما قوله (سأريكم دار الفاسقين) ففيه وجهان: الأول: أن المراد التهديد والوعيد على مخالفة أمر الله تعالى، وعلى هذا التقدير: فيه وجهان: الأول: قال ابن عباس والحسن ومجاهد دار الفاسقين هي جهنم، أي فليكن ذكر جهنم حاضرا في خاطركم لتحذروا أن تكونوا منهم. والثاني: قال قتادة: سأدخلكم الشام وأريكم منازل الكافرين الذين كانوا متوطنين فيها من الجبارة والعمالقة لتعتبروا بها وما صاروا إليه من النكال. وقال الكلبي (دار الفاسقين) هي المساكن التي كانوا يبرون عليها إذا سافروا، من منازل عاد وثمود والقرون الذين أهلكتهم الله تعالى.

(والقول الثاني) أن المراد الوعد والبشارة بأنه تعالى سيورثهم أرض أعدائهم وديارهم. والله أعلم.

تم الجزء الرابع عشر، ويليه إن شاء الله تعالى الجزء الخامس عشر، وأوله قوله تعالى (سأصرف عن آياتي الذين يتكبرون) من سورة الاعراف. أعان الله على إكمال

فهرست

الجزء الرابع عشر

من

التفسير الكبير

للإمام

الشيخ الرازي

والله اعلم بالصواب فان الحق مع الصادقين واليه المرجع والمآب
والله اعلم بالصواب فان الحق مع الصادقين واليه المرجع والمآب
والله اعلم بالصواب فان الحق مع الصادقين واليه المرجع والمآب
والله اعلم بالصواب فان الحق مع الصادقين واليه المرجع والمآب
والله اعلم بالصواب فان الحق مع الصادقين واليه المرجع والمآب

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

والله اعلم بالصواب فان الحق مع الصادقين واليه المرجع والمآب
والله اعلم بالصواب فان الحق مع الصادقين واليه المرجع والمآب
والله اعلم بالصواب فان الحق مع الصادقين واليه المرجع والمآب
والله اعلم بالصواب فان الحق مع الصادقين واليه المرجع والمآب
والله اعلم بالصواب فان الحق مع الصادقين واليه المرجع والمآب

بسم الله الرحمن الرحيم

صفحة	صفحة
٢١	٢
قوله تعالى «فما كان دعواهم إذ جاءهم بأسنا» الآية	قوله تعالى «وأن هذا صراطى مستقيماً فاتبعوه» الآية
٢٢	٣
«فلسألن الذين أرسل إليهم ونسألن المرسلين»	«ثم آتينا موسى الكتاب تماماً»
٢٣	٤
«فلنقصن عليهم بعلم» الآية	«وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا العكم ترحون»
٢٤	٥
«والوزن يرمئذ الحق» الآية	«أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا» الآية
٢٦	٦
«ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم» الآية	«هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة» الآية
٢٨	٧
«ولقد مكناكم فى الأرض وجعلنا لكم فيها معاش» الآية	«إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً» الآية
٢٩	٨
«ولقد خلقناكم ثم صورناكم»	«من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها» الآية
٣١	١٠
«قال ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك» الآية	«قل إني هدى ربي إلى صراط مستقيم» الآية
٣٥	١١
«قال فاهبط منها فما يكون لك أن تكبر فيها» الآية	«قل أغير الله أبغى رباً وهو رب كل شىء» الآية
٣٦	١٣
«قال أنظرنى إلى يوم يبعثون»	«وهو الذى جعلكم خلائف الأرض» الآية
٣٧	١٤
«قال فما أغويتني لأقعدن لهم صراطك المستقيم»	سورة الاعراف
٤٠	١٤
«ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم» الآية	قوله تعالى «المص كتاب أنزل إليك فلا يكن فى صدرك حرج منه» الآية
٤٣	١٧
«قال أخرج منها مذقوما مدحوراً» الآية	«اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم»
٤٤	١٩
«ويا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة» الآية	«وكم من قرية أهلكنها فجاءها بأسنا ياناً» الآية
٤٥	
«فوسوس لها الشيطان» الآية	

صفحة	صفحة
٧٥	٤٩
قوله تعالى «إن الذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها» الآية	قوله تعالى «فدلاهما بغرور فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سواتهما»
٧٨	٥٠
«والذين آمنوا وعملوا الصالحات لا نكلف نفساً إلا وسعها» الآية	«قال ربنا ظلمنا أنفسنا» الآية
٧٩	٥١
«ونزغنا من غل تجرى من تحتهم الأنهار» الآية	«يا بنى آدم قد أنزلنا عليكم لباساً» الآية
٨٣	٥٢
«ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار» الآية	«يا بنى آدم لا يفتنكم الشيطان كما أخرج أبويعم من الجنة»
٨٦	٥٥
«وبينهما حجاب» الآية	«وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا» الآية
٩١	٥٧
«ونادى أصحاب الاعراف رجالا يعرفونهم بسيماهم» الآية	«قل أمر ربي بالقسط» الآية
٩٢	٥٩
«ونادى أصحاب النار أصحاب الجنة أن أفيضوا علينا من الماء»	«فريقاهدى وفريقا حق عليهم الضلالة» الآية
٩٤	٦٠
«ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم هدى» الآية	«يا بنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد» الآية
٩٥	٦٢
«هل ينظرون إلا تأويله» الآية	«قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده» الآية
٩٦	٦٥
«إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض» الآية	«قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر فيها وما بطن» الآية
١٠١	٦٧
«ثم استوى على العرش» الآية	«ولكل أمة أجل» الآية
١١٧	٦٨
«يفشى الليل النهار يطبهه حينئذ»	«يا بنى آدم إماما ياتينكم رسل منكم»
١١٨	٧٠
«والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره» الآية	«ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا» الآية
١١٩	٧٢
«ألا اله الخلق والأمر» الآية	«قال ادخلوا فى أمم قد دخلت من قبلكم» الآية
١٢٧	٧٤
«ادعوا ربكم تضرعا وخفية»	«وقالت أولاهم لا خرام، الآية
١٢٣	
«ولا تنفسدوا فى الأرض بعد إصلاحها» الآية	

صفحة	صفحة
١٦٧	١٢٧
قوله تعالى «ولوطا إذ قال لقومه أتأتون الفاحشة» الآية	قوله تعالى «وهو الذى يرسل الرياح بشراً بين يدى رحمته» الآية
١٦٨	١٤٤
«إنكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء» الآية	«والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه» الآية
١٧٠	١٤٦
«وما كان جواب قومه» الآية	«لقد أرسلنا نوحا إلى قومه
١٧١	١٥٠
«فانجيناها وأهلها إلا امرأته كانت من الغابرين» الآية	فقال يا قوم اعبدوا الله» الآية
١٧٢	١٥٠
«والى مدين أخاهم شعيبا»	«وقال الملا من قومه إننا لنراك فى ضلال مبين» الآية
١٧٤	١٥١
«ولا تقعدوا بكل صراط توعدون وتصدون» الآية	«أو عجبت أن جاءكم ذكر من ربكم»
١٧٦	١٥٤
«قال الملا الذين استكبروا من قومه لنخرجنك يا شعيب»	«وإلى عاد أخاهم هودا» الآية
١٧٧	١٥٦
«قد افترينا على الله كذبا»	«قال الملا الذين كفروا من قومه إنا لنراك فى سفاهة»
١٧٨	١٥٧
«وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله» الآية	«قال يا قوم ليس فى سفاهة»
١٨٠	١٥٨
«ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق» الآية	«قالوا أجتنا لنعبد الله وحده»
١٨١	١٥٩
«وقال الملا الذين كفروا من قومه لئن اتبعتم شعيبا»	«قال قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب» الآية
١٨٣	١٦١
«وما أرسلنا فى قرية من نبي»	«وإلى ثمود أخاهم صالحا»
١٨٤	١٦٣
«ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات»	«واذكروا إذا جعلكم خلفاء من بعد عاد» الآية
١٨٥	١٦٤
«أفأمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا بيانا وهم نائمون» الآية	«قال الملا الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا» الآية
١٨٦	١٦٥
«أولم يهد للذين يرثون الأرض من بعد أهلها» الآية	«ففقروا الناقة وعتوا عن أمر ربهم» الآية
	١٦٦
	«فأخذتهم الرجفة فاصبحوا فى ديارهم جامعين» الآية

صفحة	صفحة
٢٠٧	١٨٨
قوله تعالى «قال فرعون آمنتم به قبل أن أذن لكم» الآية	قوله تعالى «وما وجدنا لأكثرهم من عهد»
» ٢٠٨	» ١٨٩
«لأقطعن أيديكم وأرجلكم من خلاف» الآية	» «ثم بعثنا من بعدهم موسى بآياتنا إلى فرعون وملأته»
» ٢٠٩	» ١٩٠
«وقال الملأ من قوم فرعون أنذر موسى وقومه» الآية	» «وقال موسى يا فرعون إني رسول من رب العالمين» الآية
» ٢١٢	» ١٩١
«قالوا أؤذينا من قبل أن تأتينا ومن بعد ما جئتنا» الآية	» «حقيق على أن لا أقول على الله إلا الحق» الآية
» ٢١٤	» ١٩٢
«ولقد أخذنا آل فرعون بالسنين ونقص من الثمرات»	» «فألقي عصاه فإذا هي ثعبان مبين» الآية
» ٢١٥	» ١٩٦
«فإذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه» الآية	» «ونزع يده فإذا هي بيضاء للناظرين» الآية
» ٢١٦	» ١٩٧
«وقالوا مهما تأتنا به من آية لتسحرنا بها» الآية	» «يريد أن يخرجكم من أرضكم فإذا تأمرون» الآية
» ٢١٧	» ١٩٨
«فأرسلنا عليهم الجراد والقمل والضفادع» الآية	» «قالوا أرجه وأخاه وأرسل في المدائن حاشرين»
» ٢١٩	» ١٩٩
«ولما وقع عليهم الرجز»	» «يأتوك بكل ساحر عليم»
» ٢٢٠	» ٢٠٠
«فانتقمنا منهم فأغر قنهم في اليم»	» «وجاء السحرة فرعون قالوا إن لنا لأجرا» الآية
» ٢٢٢	» ٢٠١
«وجاوزنا بني إسرائيل البحر»	» «قالوا يا موسى إما أن تلقى وإما أن نكون نحن الملقين»
» ٢٢٤	» ٢٠٣
«قال أغير الله أبيغيمك إلهاء»	» «فلبس ألقوا سحروا أعين الناس واسترهبوهم» الآية
» ٢٢٥	» ٢٠٤
«وإذا نجيناكم من آل فرعون»	» «وأوحينا إلى موسى أن ألق عصاك» الآية
» ٢٢٦	» ٢٠٥
«وواعدنا موسى ثلاثين ليلة»	» «فألقي السحرة ساجدين»
» ٢٢٧	» ٢٠٦
«ولما جاء موسى لميقاتنا»	» «قالوا آمننا برب العالمين»
» ٢٣٥	
«قال يا موسى إني اصطفيتك»	
» ٢٣٦	
«وكتبنا له في الألواح» الآية	
» ٢٣٨	
«سأريكم دار الفاسقين» الآية	



