

التفسير الكبير
للإمام
الإمام الفخر الرازي

الجزء الثاني

تطبعه

مؤسسة المطبوعات الإسلامية

(مكتبة وتابعة لدار الفکر والشؤون الإسلامية في بيروت - لبنان)

١٣ شارع الصناديقية بميدان الجامع الأزهر

صندوق بريدي رقم ٤٠٦ بالقاهرة

*
سورة
البقرة
مدنية إلا آية ٢٨١ فنزلت بمبنى في حجة الوداع
وآياتها مائتان وست وثمانون
*

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الم

﴿الم﴾ فيه مستثلتان : المسألة الأولى : -

اعلم أن الألفاظ التي يتجهى بها أسماء مسمياتها الحروف المبسوطة ، لأن الضاد مثلا لفظة مفردة داله بالتواطؤ على معنى مستقل بنفسه من غير دلالة على الزمان المعين لذلك المعنى ، وذلك المعنى هو الحرف الأول من « ضرب » فثبت أنها أسماء ولأنها يتصرف فيها بالامالة والتفخيم والتعريف والتتكبير والجمع والتصغير والوصف والاسناد والاضافه ، فكانت لا محالة أسماء . فان قيل قد روى أبو عيسى الترمذى عن عبدالله بن مسعود قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من قرأ حرفا من كتاب الله تعالى فله حسنة ، والحسنة بدش أمثالها لا أقول الم حرف ، لكن ألف حرف ، ولام حرف ، وميم حرف » الحديث ، والاستدلال به يناقض ما ذكرتم قلنا : سماه حرفا مجازا لكونه اسما للحرف ، واطلاق اسم أحد المتلازمين على الآخر مجاز مشهور .

(فروع) : الأول : أنهم راعوا هذه التسمية لمعان لطيفة ، وهى أن المسميات لما كانت ألفاظا كاساميتها وهى حروف مفردة والاسامى ترتقى عدد حروفها إلى الثلاثة اتجه لهم طريق إلى أن يدلوا فى الاسم على المسمى ، فجمعوا المسمى صدر كل اسم منها إلا الألف فانهم استعاروا الهمزة مكان مسماها لأنه لا يكون إلا ساكنا .

(الثانى) : حكمها ما لم تلتها العوامل أن تكون ساكنة الأبحاز كاسماء الأعداد فيقال ألف لام ميم ، كما تقول واحد اثنان ثلاثة فاذا وليتها العوامل أدركها الاعراب كقولك هذه ألف وكتبت ألفا ونظرت إلى ألف ، وهكذا كل اسم عمدت إلى تادية مسماه فحسب ، لأن جوهر اللفظ موضوع لجوهر المعنى ، وحركات اللفظ دالة على أحوال المعنى ، فاذا أريد إفادة جوهر المعنى وجب اخلاء اللفظ عن الحركات .

تفسير الم
حروف الهجاء

مدانى تسمية
حروفها

حكمها ما لم
تلتها العوامل

(الثالث): هذه الأسماء معربة وإنما سكنت سائر الأسماء حيث لا يمسها إعراب لفقد موجه ، والدليل على أن سكنها وقف لا بناء أنها لو بنيت لحذى بها حذو كيف وأين وهؤلاء ولم يقل صاد قاف نون بمجموع فيها بين الساكنين .

(المسألة الثانية) للناس في قوله تعالى ﴿الم﴾ وما يجرى مجراه من الفواتح قولان : أحدهما : معاني الم أن هذا علم مستور وسر محجوب استأثر الله تبارك وتعالى به . وقال أبو بكر الصديق رضي الله عنه : لله في كل كتاب سر وسره في القرآن أوائل السور ، وقال علي رضي الله عنه : إن لكل كتاب صفوة وصفوة هذا الكتاب حروف التهجي . وقال بعض العارفين : العلم بمنزلة البحر فأجرى منه واد ثم أجرى من الوادى نهر . ثم أجرى من النهر جدول ، ثم أجرى من الجدول ساقية ، فلما أجرى إلى الجدول ذلك الوادى لغرقه وافسده ، ولو سال البحر إلى الوادى لأفسده ، وهو المراد من قوله تعالى (أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها) فبحور العلم عند الله تعالى ، فأعطى الرسل منها أودية ، ثم أعطت الرسل من أوديتهم أنهارا إلى العلماء ، ثم أعطت العلماء إلى العامة جداول صغارا على قدر طاقتهم ، ثم أجرت العامة سواقي إلى أهاليهم بقدر طاقتهم . وعلى هذا ما روى في الخبر « للعلماء سر ، وللخلفاء سر . وللأنبياء سر ، وللملائكة سر ، والله من بعد ذلك كاه سر ، فلو اطلع الجهال على سر العلماء لأبادوهم ، ولو اطلع العلماء على سر الخلفاء لنادوهم ، ولو اطلع الخلفاء على سر الأنبياء لخالفوهم ، ولو اطلع الأنبياء على سر الملائكة لاتهمهم ، ولو اطلع الملائكة على سر الله تعالى لطاحوا حارثين ، وبادوا باترين . والسبب في ذلك أن العقول الضعيفة لا تحتمل الأسرار القوية ، كما لا يحتمل نور الشمس أبصار الخفافيش ، فلما زيدت الأنبياء في عقولهم قدروا على احتمال أسرار النبوة ، ولما زيدت العلماء في عقولهم قدروا على احتمال أسرار ما عجزت العامة عنه ، وكذلك علماء الباطن ، وهم الحكماء زيد في عقولهم قدروا على احتمال ما عجزت عنه علماء الظاهر . وسئل الشعبي عن هذه الحروف فقال : سر الله فلا تطلبوه ، وروى أبو ظبيان عن ابن عباس قال : عجزت العلماء عن ادراكها ، وقال الحسين بن الفضل : هو من المتشابه .

واعلم أن المتكلمين أنكروا هذا القول ، وقالوا لا يجوز أن يرد في كتاب الله تعالى ما لا يكون مفهوما للخلق ، واحتجوا عليه بالآيات والأخبار والمعقول .

أما الآيات فاربعة عشر (أحدها) قوله تعالى (أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها) أمرهم بالتدبر في القرآن ، ولو كان غير مفهوم فكيف يأمرهم بالتدبر فيه (وثانيها) قوله (أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) فكيف يأمرهم بالتدبر فيه لمعرفة نبي التناقض والاختلاف مع أنه غير مفهوم للخلق ؟ (وثالثها) قوله : (وانه لتنزىل رب العالمين نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين) فلو لم يكن مفهوما بطل كون الرسول صلى الله عليه وسلم منذرا به ، وأيضا قوله (بلسان عربي مبين) يدل على أنه نازل بلغة العرب ، وإذا

كان الأمر كذلك وجب أن يكون مفهوما (ورابعها) قوله (اعلمه الذين يستنبطونه منهم) والاستنباط منه لا يمكن إلا مع الاحاطة بمعناه (وخامسها) قوله (تبدانا لكل شيء) وقوله (ما فرطنا في الكتاب من شيء) (وسادسها) قوله (هدى للناس ، هدى للمتقين) وغير المعلوم لا يكون هدى (وسابعها) قوله (حكمة بالغة) وقوله (وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين) وكل هذه الصفات لا تحصل في غير المعلوم (وثامنها) قوله (قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين) (وتاسعها) قوله (أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ، إن في ذلك ارحمة وذكرى لقوم يؤمنون) وكيف يكون الكتاب كافيا وكيف يكون ذكرى مع أنه غير مفهوم ؟ (وعاشرها) قوله تعالى (هذا بلاغ للناس ولينذروا به) فكيف يكرن بلاغا ، وكيف يقع الاذار به مع أنه غير معلوم ؟ وقال في آخر الآية (وايذكر أولوا الألباب) وانما يكون كذلك لو كان معلوما (الحادى عشر) قوله : (قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا اليكم نورا مبينا) فكيف يكون برهان ونورا مبينا مع أنه غير معلوم ؟ (الثاني عشر) قوله (فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشقى ، ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكا) فكيف يمكن اتباعه والاعراض عنه غير معلوم ؟ (الثالث عشر) (إن هذا القرآن يهدى للتى هى أقوم) فكيف يكون هاديا مع أنه غير معلوم ؟ (الرابع عشر) قوله تعالى (آمن الرسول - الى قوله سمعنا وأطعنا) والطاعة لا يمكن إلا بعد الفهم فوجب كون القرآن مفهوما

وأما الاخبار : فقوله عليه السلام « إني تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وسنتي » فكيف يمكن التمسك به وهو غير معلوم ؟ وعن على رضى الله عنه أنه عليه السلام قال : عليكم بكتاب الله فيه نبا ما قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم ، هو الفصل ليس بالهزل ، من تركه من جبار قصمه الله ، ومن اتبع الهدى في غيره أضله الله ، وهو حبل الله المتين ، والذكر الحكيم والصراط المستقيم ، هو الذى لا يزيغ به الأهواء ، ولا تشبع منه العلماء ، ولا يخلق على كثرة الرد ، ولا تنقضى عجائبه ، من قال به صدق ، ومن حكم به عدل ، ومن خاصم به فليج ، ومن دعا إليه هدى الى صراط مستقيم .

الاحتجاج
بالاخبار

أما المعقول فمن وجوه (أحدها) : أنه لو ورد شيء لاسئيل إلى العلم به لكانت المخاطبة به تجرى مجرى مخاطبة العربى باللغة الزنجية ، ولما لم يجوز ذلك فكذلك هذا (وثانيها) أن المقصود من الكلام الافهام ، فلم لو يكن مفهوما لكانت المخاطبة به عبثا وسفها ، وانه لا يليق بالحكيم (وثالثها) أن التجدى وقع بالقرآن وما لا يكون معلوما لا يجوز وقوع التجدى به ، فهذا مجموع كلام المتكلمين ، واحتج بالفهوم بالإلية ، والخبر ، والمعقول .

الاحتجاج
بالمعقول

أما الآية فهو أن المتشابه من القرآن وانه غير معلوم ، لقوله تعالى (وما يعلم تأويله إلا الله) والوقف ههنا واجب لوجوه (أحدها) أن قوله تعالى (والراسخون فى العلم) لو كان معطوفا على قوله (الا الله) لبقى (يقولون آمنا به) منقطعا عنه وانه غير جائز لأنه وحده لا يفيد ، لا يقال انه حال ،

احتجاج مخالي
المتكلمين
بالآيات

لانا نقول حينئذ يرجع إلى كل ما تقدم ، فيلزم أن يكون الله تعالى قائلاً آمناً به كل من عند ربنا وهذا كفر (وثانها) أن الراسخين في العلم لو كانوا عالمين بتأويله لما كان لتخصيصهم بالإيمان به وجه ، فانهم لما عرفوه بالدلالة لم يكن الإيمان به إلا كالايمان بالمحكم ، فلا يكون في الايمان به مزيد مدح (وثالثها) : أن تأويلها لو كان مما يجب أن يعلم لما كان طلب ذلك التأويل، ذماً ، لكن قد جعله الله تعالى ذماً حيث قال (فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله)

وأما الخبر فقد روي في أول هذه المسئلة خبراً يدل على قولنا ، وروى أنه عليه السلام قال «ان من العلم كهية المكنون لا يعلمه إلا العلماء بالله ، فاذا نظقوا به أنكروه أهل الغرة بالله ، ولأن القول بأن هذه الفوائح غير معلومة مروى عن اكابر الصحابة فوجب أن يكون حتماً ، لقوله عليه السلام ، «أصحابي كأنهم نجوم بأبصارهم اقتديتم اهتديتم»

وأما المعقول فهو أن الأفعال التي كلفنا بها قسمان . منها ما نعرف وجه الحكمة فيها على الجملة بعقولنا : كالصلاة والزكاة والصوم ؛ فان الصلاة تراضع محض وتضرع للخالق ، والزكاة سعى في دفع حاجة الفقير ، والصوم سعى في كسر الشهوة . ومنها ما لا نعرف وجه الحكمة فيه : كالأفعال الحج فاننا لا نعرف بعقولنا وجه الحكمة في رمي الجرات السعى بين الصفاء المروة ، والرمل ، والاضطباع ، ثم اتفق المحققون على انه كما يحسن من الله تعالى أن يأمر عباده بالنوع الأول فكذلك يحسن الامر منه بالنوع الثاني ، لأن الطاعة في النوع الاول لا تدل على كمال الانقياد لاحتمال أن المأمور إنما أتى به لما عرف بعقله من وجه المصلحة فيه ، أما الطاعة في النوع الثاني فانه يدل على كمال الانقياد ونهاية التسليم ، لانه لما لم يعرف فيه وجه مصلحة البتة لم يكن إتيانه به إلا لمحض الانقياد والتسليم ، فاذا كان الامر كذلك في الأفعال فلم لا يجوز ايضاً أن يكون الامر كذلك في الأقوال ؟ وهو أن يأمرنا الله تعالى تارة أن نتكلم بما نقف على معناه ، وتارة بما لا نقف على معناه ، ويكون المقصود من ذلك ظهور الانقياد والتسليم من المأمور الأمر ، بل فيه فائدة أخرى ، وهي أن الانسان إذا وقف على المعنى وأحاط به سقط وقعه عن القلب ، وإذا لم يقف على المقصود مع قطعه بأن المتكلم بذلك أحكم الحاكمين فانه يبقى قلبه ملتفتاً إليه أبداً ، ومتفكراً فيه أبداً ، ولباب التكليف إشغال السرب ذكر الله تعالى والتفكير في كلامه ، فلا يعد أن يعلم الله تعالى أن في بقاء العبد ملتفت الذهن مشغول الخاطر بذلك أبداً مصلحة عظيمة له . فيتعبده بذلك تحميلاً لهذه المصلحة . فهذه اخص كلام الفريقين في هذا الباب (القول الثاني) قول من زعم أن المراد من هذه الفوائح معلوم ، ثم اختلفوا فيه وذكرها وجوها (الأول) أنها أسماء السور ، وهو قول أكثر المتكلمين واختيار الخليل وسيبويه قال القفال : وقد سمى العرب بهذه الحروف أشياء ، فسموا بلام والد حارثة بن لام الطائي ، وكتبوا لهم للنحاس : صاد ، وللقدعين . وللسحاب غين ، وقالوا : جبل قاف ، وسموا الحوت نونا ، (الثاني) أنها أسماء الله تعالى ، روى عن علي عليه السلام أنه كان يقول «يا كهيعص ، يا حم عسق» (الثالث) أنها أبعاض

احتجاجهم
بالخبر

احتجاجهم
بالمعقول

هل المراد من
الفوائح معلوم

أسماء الله تعالى ، قال سعيد بن جبير : قوله (الر ، حم ، ن) مجموعها هو اسم الرحمن ، ولكننا لا نقدر على كيفية تركيبها في البواقي ، (الرابع) أنها أسماء القرآن ، وهو قول الكلبي والسدي وفتادة (الخامس) أن كل واحد منها دال على اسم من أسماء الله تعالى وصفة من صفاته ، قال ابن عباس رضي الله عنهما في (الم) : الألف إشارة إلى أنه تعالى أحد ، أول ، آخر ، أزلي ، أبدي ، واللام إشارة إلى أنه لطيف ، والميم إشارة إلى أنه ملك مجيد منان ، وقال في (كهيعص) إنه ثناء من الله تعالى على نفسه ، والكاف يدل على كونه كافيا ، والهاء يدل على كونه هاديا ، والعين يدل على العالم ، والصاد يدل على الصادق وذكر ابن جرير عن ابن عباس أنه حمل الكاف على الكبير والكريم ، والياء على أنه يحير ، والعين على العزيز والعدل . والفرق بين هذين الوجهين أنه في الأول خصص كل واحد من هذه الحروف باسم معين ، وفي الثاني ليس كذلك ، (السادس) بعضها يدل على أسماء الذات ، وبعضها على أسماء الصفات . قال ابن عباس في (الم) أنا الله أعلم ، وفي (المص) أنا الله أفصل ، وفي (الر) أنا الله أرى ، وهذا رواية أبي صالح وسعيد بن جبير عنه . (السابع) كل واحد منها يدل على صفات الأفعال ، فالألف آلاؤه ، واللام لطفه ، والميم مجده . قاله محمد بن كعب القرظي . وقال الربيع ابن أنس : مامنها حرف الا في ذكر آلائه ونعمائه . (الثامن) : بعضها يدل على أسماء لله تعالى وبعضها يدل على أسماء غير الله ، فقال الضحاك : الألف من الله ، واللام من جبريل ، والميم من محمد ، أي أنزل الله الكتاب على لسان جبريل إلى محمد صلى الله عليه وسلم ، (التاسع) : كل واحد من هذه الحروف يدل على فعل من الأفعال ، فالألف معناه أَلَفَ اللهُ مُحَمَّدًا فَبِعَثْنِ نَبِيًّا ، واللام أي لَامَهُ الْجَاهِدُونَ ، والميم أي مِيمَ الْكَافِرُونَ غُظُّوا وَكَبِتُوا بظهور الحق . وقال بعض الصوفية : الألف معناه أنا ، واللام معناه لي ، والميم معناه مني ، (العاشر) : ما قاله المبرد واختاره جمع عظيم من المحققين - إن الله تعالى إنما ذكرها احتجاجا على الكفار ، وذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم لما تحداهم أن يأتوا بمثل القرآن ، أو بعشر سور ، أو بسورة واحدة فعجزوا عنه أنزلت هذه الحروف تنبيها على أن القرآن ليس إلا من هذه الحروف ، وأنتم قادرون عليها ، وعارفون بقوانين الفصاحة ، فكان يجب أن تأتوا بمثل هذا القرآن ، فلما عجزتم عنه دل ذلك على أنه من عند الله لا من البشر ، (الحادي عشر) : قال عبد العزيز بن يحيى : إن الله تعالى إنما ذكرها لأن في التقدير كأنه تعالى قال : اسمعوا مقطعة حتى إذا وردت عليكم مؤلفة كنتم قد عرفتموها قبل ذلك ، كما أن الصبيان يتعلمون هذه الحروف أولا مفردة ثم يتعلمون المركبات ، (الثاني عشر) : قول ابن روق وقطرب : إن الكفار لما قالوا (لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون) وتواصروا بالاعراض عنه أراد الله تعالى لما أحب من صلاحهم ونفعهم أن يورد عليهم ما لا يعرفونه لیسكون ذلك سببا لاسكانهم واستماعهم لما يرد عليهم من القرآن ؛ فأنزل الله تعالى عليهم هذه الحروف فكانوا إذا سمعوا قالوا الكالمتعجبين : اسمعوا إلى ما يحيى به محمد عليه السلام ، فاذا أصغوا هجم عليهم القرآن فكان ذلك سببا لاستماعهم وطريقا إلى انتفاعهم ، (الثالث عشر) : قول أبي العالیه إن كل حرف منها في مدة أقوام ، وآجال

آخرين ، قال ابن عباس رضى الله عنه : مر أبو ياسر بن أخطب برسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو يتلو سورة البقرة (الم ذلك الكتاب) ، ثم أتى أخوه حيي بن أخطب وكمب بن الأشرف فسألوه عن الم وقالوا نشدك الله الذى لا إله إلا هو أحق أنها أتت من السماء ؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم : نعم كذلك نزلت ، فقال حيي إن كنت صادقا انى لاعلم أجل هذه الأمة من السنين ، ثم قال كيف ندخل فى دين رجل دلت هذه الحروف بحساب الجمل على أن منتهى أجل أمته احدى وسبعون سنة ، فضحك النبي صلى الله عليه وسلم فقال حيي : فهل غير هذا ؟ فقال نعم (المص) ، فقال حيي : هذا أكثر من الأول هذا مائة وإحدى وستون سنة ، فهل غير هذا ، قال : نعم (الر) ، فقال حيي : هذا أكثر من الأولى والثانية ، فنحن نشهد إن كنت صادقا ما ملكت أمتك إلا مائتين وإحدى وثلاثين سنة ، فهل غير هذا ؟ فقال : نعم (المز) ، قال حيي : فنحن نشهد أن من الذين لا يؤمنون ولا ندرى بأى أقوالك نأخذ . فقال أبو ياسر : أما أنا فاشهد على أن أنبياءنا قد أخبرونا عن ملك هذه الأمة ولم يبينوا أنها كم تكون ، فان كان محمد صادقا فيما يقول إنى لأراه يستجمع له هذا كله فقام اليهود ، وقالوا اشتبه علينا أمرك كله ، فلا ندرى أبالقليل نأخذ أم بالكثير ؟ فذلك قوله تعالى (هو الذى أنزل عليك الكتاب) . (الرابع عشر) هذه الحروف تدل على انقطاع كلام واستئناف كلام آخر ، قال أحمد بن يحيى بن ثعلب : إن العرب إذا استأنفت كلاما فن شأنهم أن يأتوا بشيء غير الكلام الذى يريدون استئنافه ، فيجعلونه تنبيها للمخاطبين على قطع الكلام الأول واستئناف الكلام الجديد . (الخامس عشر) : روى ابن الجوزى عن ابن عباس أن هذه الحروف ثناء أثنى الله عز وجل به على نفسه (السادس عشر) : قال الأخفش : إن الله تعالى أقسم بالحروف المعجمة لشرفها وفضلها ولأنها مبانى كتيبه المنزلة بالالسنة المختلفة ، ومبانى أسماء الله الحسنى وصفاته العليا ، وأصول كلام الأمم ، بها يتعارفون ويذكرون الله ويوحدونه ثم إنه تعالى اقتصر على ذكر البعض وإن كان المراد هو الكل ، كما تقول قرأت الحمد ، وترتد السورة بالكلية ، فكانه تعالى قال : أقسم بهذه الحروف إن هذا الكتاب هو ذلك الكتاب المثبت فى اللوح المحفوظ (السابع عشر) أن التكلم بهذه الحروف ، وإن كان معتادا لكل أحد ، إلا ان كونها مسماة بهذه الأسماء لا يعرفه إلا من اشتغل بالتعلم والاستفادة ، فلما أخبر الرسول عليه السلام عنها من غير سبق تعلم واستفادة كان ذلك إخبارا عن الغيب ؛ فلهذا السبب قدم الله تعالى ذكرها ليكون أول ما يسمع من هذه السورة معجزة دالة على صدقه (الثامن عشر) قال أبو بكر التبريزى : إن الله تعالى علم أن طائفة من هذه الأمة تقول بقدم القرآن فذكر هذه الحروف تنبيها على أن كلامه مؤلف من هذه الحروف ، فيجب أن لا يكون قديما (التاسع عشر) : قال القاضى المساوردى : المراد من « الم » أنه ألم بكم ذلك الكتاب . أى نزل عليكم ، والامام الزيارة ، وإنما قال تعالى ذلك لأن جبريل عليه السلام نزل به نزول الزائر (العشرون) الألف إشارة إلى ما لا بد منه من الاستقامة فى أول الأمر ، وهو رعاية الشريعة ، قال تعالى (إن

الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا) واللام اشارة إلى الانحناء الحاصل عند المجاهدات ، وهو رعاية الطريقة ، قال الله تعالى (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) والميم اشارة إلى أن يصير العبد في مقام المحبة ، كالدائرة التي يكون نهايتها عين بدايتها وبدايتها عين نهايتها ، وذلك إنما يكون بالفناء في الله تعالى بالكلية ، وهو مقام الحقيقة ، قال تعالى (قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون) (الحادى والعشرون) : الألف من أقصى الخلق ، وهو أول مخارج الحروف ، واللام من طرف اللسان ، وهو وسط المخارج ، والميم من الشفة ، وهو آخر المخارج ، فهذه اشارة إلى أنه لا بد وأن يكون أول ذكر العبد ووسطه وآخره ليس إلا الله تعالى ، على ما قال (ففرؤا إلى الله) والمختار عند أكثر المحققين من هذه الأفعال أنها أسماء السور ، والدليل عليه أن هذه الألفاظ إما أن لا تكون مفهومة ، أو تكون مفهومة ، والأول باطل ، أما أولا فلأنه لو جاز ذلك لجاز التكلم مع العربى بلغة الزنج ، وأما ثانيا فلأنه تعالى وصف القرآن أجمع بأنه هدى وذلك ينافى كونه غير معلوم . وأما القسم الثانى فنقول : إما أن يكون مراد الله تعالى منها جعلها أسماء الألقاب ، أو أسماء المعانى ، والثانى باطل ؛ لأن هذه الألفاظ غير موضوعة فى لغة العرب لهذه المعانى التى ذكرها المفسرون ، فيمتنع حملها عليها ؛ لأن القرآن نزل بلغة العرب ، فلا يجوز حملها على ما لا يكون حاصلها فى لغة العرب ؛ ولأن المفسرين ذكروا وجوها مختلفة ، وليست دلالة هذه الألفاظ على بعض ما ذكروه أولى من دلالتها على الباقى فاما أن يحمل على الكل ، وهو معتذر بالاجماع ؛ لأن كل واحد من المفسرين إنما حمل هذه الألفاظ على معنى واحد من هذه المعانى المذكورة ، وليس فيهم من حملها على الكل ، أو لا يحمل على شىء منها ، وهو الباقى ، ولما بطل هذا القسم وجب الحكم بأنها من أسماء الألقاب

كون فواتح السور أسماءها

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : هذه الألفاظ غير معلومة ، قوله « لو جاز ذلك لجاز التكلم مع العربى بلغة الزنج » قلنا : ولم لا يجوز ذلك ؟ وبيانه أن الله تعالى تكلم بالمشكاة وهو بلسان الحبشة ، والسجيل والاستبرق فارسىان ، قوله « وصف القرآن أجمع بأنه هدى وبيان » قلنا : لانزاع فى اشتغال القرآن على الجمملات والمتمشابهات ، فاذا لم يقدح ذلك فى كونه هدى وبيانا فكذا ههنا ، سلمنا أنها مفهومة ، لكن قولك « انها إما أن تكون من أسماء الألقاب أو من أسماء المعانى » إنما يصح لو ثبت كونها موضوعة لافادة أمر ما وذلك ممنوع ، ولعل الله تعالى تكلم بها لحكمة أخرى ، مثل ما قال قطرب من أنهم لما تواضعوا فى الابتداء على أن لا يلتفتوا إلى القرآن أمر الله تعالى رسوله بأن يتكلم بهذه الأحرف فى الابتداء حتى يتعجبوا عند سماعها فيسكتوا ، فحينئذ يهجم القرآن على اسماعهم ، سلمنا أنها موضوعة لأمر ما ، فلم لا يجوز أن يقال : إنها من أسماء المعانى ؟ قوله « انها فى اللغة غير موضوعة لشيء البتة » قلنا لانزاع فى أنها وحدها غير موضوعة لشيء ، وإنما لم لا يجوز أن يقال : انها مع القرينة المخصوصة تفيد معنى معيناً ؟ وبيانه من وجوه :

جعلها أسماء الألقاب والمعانى

(أحدها) : أنه عليه السلام كان يتحداهم بالقرآن مرة بعد أخرى فلما ذكر هذه الحروف دلت قرينته الحال على أن مراده تعالى من ذكرها أن يقول لهم : ان هذا القرآن إنما تركيب من هذه الحروف التي أنتم قادرون عليها ، فلو كان هذا من فعل البشر لوجب أن تتدروا على الاتيان بمثله ، (وثانيها) : أن حمل هذه الحروف على حساب الجمل عادة معلومة عند الناس ، (وثالثها) : أن هذه الحروف لما كانت أصول الكلام كانت شريفة عزيزة ، فالتة تعالى أقسم بها كما أقسم بسائر الأشياء ، (ورابعها) : أن الاكتفاء من الاسم الواحد بحرف واحد من حروفه عادة معلومة عند العرب ، فذكر الله تعالى هذه الحروف تذييها على أسمائه تعالى .

سلمنا دليلكم لكننه معارض بوجوه : (أحدها) : أنا وجدنا السور الكثيرة اتفقت في (الم) و (حم) فلاشتباه حاصل فيها ، والمقصود من اسم العلم ازالة الاشتباه فان قيل : يشكل هذا بجماعة كثيرين يسمون بمحمد ؛ فان الاشتراك فيه لا ينافي العلمية . قلنا : قولنا (الم) لا يفيد معنى البتة ، فلو جعلناه علما لم يكن فيه فائدة سوى التعيين وازالة الاشتباه فاذا لم يحصل هذا الغرض امتنع جعله علما ، بخلاف التسمية بمحمد ، فان في التسمية به مقاصداً أخرى سوى التعيين ، وهو التبرك به لكونه اسما للرسول ، ولكونه ذا أعلى صفة من صفات الشرف ، فجاز أن بقصد التسمية به لغرض آخر من هذه الأغراض سوى التعيين ، بخلاف قولنا (الم) فانه لا فائدة فيه سوى التعيين ، فاذا لم يفده هذه الفائدة كانت التسمية به عبثا محضاً ، (وثانيها) : لو كانت هذه الألفاظ أسماء للسور لوجب أن يعلم ذلك بالنواثر ؛ لأن هذه الأسماء ليست على قوانين اسماء العرب ، والأمر العجيبة تتوفر الدواعي على نقلها لا سيما فيما لا يتعلق باخفائه رغبة أو رهبة ، ولو توفرت الدواعي على نقلها لصار ذلك معلوما بالنواثر وارتفع الخلاف فيه ، فلما لم يكن الأمر كذلك علمنا أنها ليست من أسماء الشور ، (وثالثها) : أن القرآن نزل بلسان العرب ، وهم ما تجاوزوا ما سماه بمجموع اسمين نحو معديكرب وبعليك ، ولم يسم أحد منهم بمجموع ثلاثة أسماء وأربعة وخمسة ، فالقول بأنها أسماء السور خروج عن لغة العرب ، وانه غير جائز ، (ورابعها) : أنها لو كانت أسماء هذه السور لوجب اشتها هذه السور بها لا بسائر الأسماء ، لكننا انما اشتهرت بسائر الأسماء ، كقولهم سورة البقرة وسورة آل عمران ، (وخامسها) : هذه الألفاظ داخلة في السورة وجزء منها ، وجزء الشيء مقدم على الشيء بالرتبة ، واسم الشيء متأخر عن الشيء بالرتبة ، فلو جعلناها اسما للسورة لزم التقدم والتأخر معا ، وهو محال ، فان قيل : مجموع قولنا «صا» اسم للحرف الأول منه ، فاذا جاز أن يكون المركب اسما لبعض مفرداته فلم لا يجوز أن تكون بعض مفردات ذلك المركب اسما لذلك المركب ؟ قلنا : الفرق ظاهر ؛ لأن المركب يتأخر عن المفرد ، والاسم يتأخر عن المسمى ، فلو جعلنا المركب اسما للمفرد لم يلزم إلا تاخر ذلك المركب عن ذلك المفرد من وجهين ، وذلك غير مستحيل ، أما لو جعلنا المفرد اسما للمركب لزم من حيث انه مفرد كونه متقدما ومن حيث انه اسم كونه متأخرا ،

ذَلِكَ الْكِتَابُ

سيبويه مثله في حم وطس ويس لو قرئ به ، وحكى السيراني أن بعضهم قرأ « يس » بفتح النون ؛ وأن يكون الفتح جراً ، وذلك بأن يقدرها مجرورة باضمار الباء القسمية ، فقد جاء عنهم : « الله لأفعلن » غير أنها فتحت في موضع الجر لكونها غير مصروفة ، ويتأكد هذا بما روينا عن بعضهم « ان الله تعالى أقسم بهذه الحروف » ، وثانيتها : قراءة بعضهم صاد بالكسر . وسببه التحريك لالتقاء الساكنين . أما القسم الثاني - وهو ما لا يتأتى الاعراب فيه - فهو يجب أن يكون محكياً ، ومعناه أن يجاء بالقول بعد نقله على استبقاء صورته الأولى كقولك : « دعني من تمرتان » الثاني : أن الله تعالى أورد في هذه الفواتح نصف أسامي حروف المعجم : أربعة عشر سواء ، وهي : الالف ، واللام ، والميم ، والصاد ، والراء ، والكاف ، والهاء ، والياء ، والعين والطاء ، والسين ، والحاء ، والقاف ، والنون في تسع وعشرين سورة

الثالث : هذه الفواتح جاءت مختلفة الاعداد ، فوردت « ص ق ن » على حرف ، و « طه وطس ويس وحم » على حرفين ، و « الم والروطم » على ثلاثة أحرف ، والمص والمر على أربعة أحرف ، و « كهيمص وحم عسق » على خمسة أحرف ، والسبب فيه أن أبنية كلماتهم على حرف وحرفين إلى خمسة أحرف فقط فكذا ههنا

الرابع : هل لهذه الفواتح محل من الاعراب أم لا ؟ فنقول : إن جعلناها أسماء للسور فنعم ، ثم يحتمل الأوجه الثلاثة ، أما الرفع فعلى الابتداء ، وأما النصب والجر فلما مر من صحة القسم بها ، ومن لم يجعلها أسماء للسور لم يتصور أن يكون لها محل على قوله ، كما لا محل للجمل المتبتدة والمفردات المعدودة

قوله تعالى ﴿ ذَلِكَ الْكِتَابُ ﴾ وفيه مسائل

الإشارة في ذلك الكتاب،

(المسألة الأولى) لقائل أن يقول : المشار إليه ههنا حاضر ، و « ذلك » اسم مبهم يشار به إلى البعيد ، والجواب عنه من وجهين : الأول : لانسلم أن المشار إليه حاضر ، وبيانه من وجوه أحدها : ما قاله الأصم : وهو أن الله تعالى أنزل الكتاب بعضه بعد بعض ، فنزل قبل سورة البقرة سور كثيرة ، وهي كل ما نزل بمكة مما فيه الدلالة على التوحيد وفساد الشرك واثبات النبوة واثبات المعاد ، فقوله ﴿ ذَلِكَ ﴾ إشارة إلى تلك السور التي نزلت قبل هذه السورة ، وقد يسمى بعض القرآن قرآنا ، قال الله تعالى (واذا قرئ القرآن فاستمعوا له) وقال حاكيا عن الجن (إنا سمعنا قرآنا عجبا) وقوله (انا سمعنا كتابا أنزل من بعد موسى) وهم ما سمعوا إلا البعض ، وهو الذي كان قد نزل إلى ذلك الوقت ، وثانيتها : أنه تعالى وعذر رسوله عند مبعثه أن ينزل عليه كتابا لا يحجوه الماحي ، وهو عليه السلام أخبر أمته بذلك وروى الامة ذلك عنه ،

ويؤيده قوله ﴿ إنا سنلقى عليك قولاً ثقيلاً ﴾ وهذا في سورة المزمل ، وهي إنما نزلت في ابتداء المبعث ، وثالثها : أنه تعالى خاطب بنى اسرائيل ، لأن سورة البقرة مدنية ، وأكثرها احتجاج على بنى اسرائيل ، وقد كانت بنو اسرائيل أخبرهم موسى وعيسى عليهما السلام ان الله يرسل محمدا صلى الله عليه وسلم وينزل عليه كتابا فقال تعالى ﴿ ذلك الكتاب ﴾ أى الكتاب الذى أخبر الأنبياء المتقدمون بأن الله تعالى سينزله على النبي المبعوث من ولد اسماعيل ، ورابعها : أنه تعالى لما أخبر عن القرآن بأنه فى اللوح المحفوظ بقوله ﴿ وإنه فى أم الكتاب لدينا ﴾ وقد كان عليه السلام أخبر أمته بذلك ، فغير ممنوع أن يقول تعالى ﴿ ذلك الكتاب ﴾ ليعلم أن هذا المنزل هو ذلك الكتاب المثبت فى اللوح المحفوظ . وخامسها : أنه وقعت الإشارة بذلك الى «الم» بعد ما سبق التكلم به وانقضى ، والمنقضى فى حكم المتباعد ، وسادسها : أنه لما وصل من المرسل الى المرسل إليه وقع فى حد البعد ، كما تقول لصاحبك - وقد أعطيتك شيئاً - احتفظ بذلك . وسابعها : أن القرآن لما اشتمل على حكم عظيمة وعلوم كثيرة يتعسر اطلاع القرة البشرية عليها بأسرها - والقرآن وإن كان حاضرا نظراً الى صورته لكنه غائب نظراً الى أسرارهِ وحقائقهِ - فجاز أن يشار إليه كما يشار الى البعيد الغائب

(المقام الثانى) : سلمنا أن المشار إليه حاضر ، لكن لا نسلم أن لفظه « ذلك » لا يشار بها إلا الى البعيد ، بيانه أن ذلك ، وهذا حرفاً إشارة ، وأصلهما « ذاء » : لانه حرف للإشارة ، قال تعالى ﴿ من ذا الذى يقرض الله قرضاً حسناً ﴾ ومعنى «ها» تنبيه ، فاذا قرب الشيء أشير إليه فقيل : هذا ، أى تنبه أيها المخاطب لما أشرت إليه فانه حاضر لك بحيث تراه ، وقد تدخل الكاف على « ذا » للمخاطبة واللام لتأكيد معنى الإشارة فقيل « ذلك » فكأن المتكلم بالغ فى التنبيه لتأخر المشار إليه عنه ، فهذا يدل على أن لفظه ذلك لا تفيد البعد فى أصل الوضع ، بل اختص فى العرف بالإشارة الى البعيد للقريبة التى ذكرناها ، فصارت كالدابة ، فانها مختصة فى العرف بالفرس ، وإن كانت فى أصل الوضع متناولة لكل ما يدب على الارض ، وإذا ثبت هذا فنقول : إنا نحمله ههنا على مقتضى الوضع اللغوى ، لا على مقتضى الوضع العرفى ، وحينئذ لا يفيد البعد ؛ ولا جل هذه المقاربة يقام كل واحد من اللفظين مقام الآخر قال تعالى ﴿ واذكر عبادنا إبراهيم وإسحاق - إلى قوله - وكل من الاخيار ﴾ ثم قال ﴿ هذا ذكر ﴾ وقال ﴿ وعندهم قاصرات الطرف أتراب هذا ما ترعدون ليوم الحساب ﴾ وقال ﴿ وجاءت سكرة الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد ﴾ وقال ﴿ فأخذ الله نكال الآخرة والاولى إن فى ذلك لعبرة لمن يخشى ﴾ وقال ﴿ ولقد كتبنا فى الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادى الصالحون ﴾ ثم قال ﴿ إن فى هذا لبلاغاً لقوم عابدين ﴾ وقال ﴿ فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيى الله الموتى ﴾ أى هكذا يحيى الله الموتى ، وقال ﴿ وما تلك بيمينك يا موسى ﴾ أى ما هذه التى بيمينك والله أعلم .

(المسئلة الثانية) : لقائل أن يقول : لم ذكر اسم الإشارة والمشار اليه مؤنث ، وهو السورة ،

ذلك ، يشار بها
للقريب والبعيد

الجواب : لا نسلم أن المشار اليه مؤنث ؛ لأن المؤنث إما المسمى أو الاسم ، والأول باطل ، لأن المسمى هو ذلك البعض من القرآن وهو ليس بمؤنث ، وأما الاسم فهو (الم) وهو ليس بمؤنث ، نعم ذلك المسمى له اسم آخر - وهو السورة - وهو مؤنث ، لكن المذكور السابق هو الاسم الذي ليس بمؤنث وهو (الم) ، لا الذي هو مؤنث وهو السورة

(المسئلة الثالثة) : اعلم أن أسماء القرآن كثيرة : أحدها : الكتاب وهو مصدر كالقيام والصيام وقيل : فعال بمعنى مفعول كاللباس بمعنى الملبوس ، وانفقوا على أن المراد من الكتاب القرآن قال (كتاب أنزلناه إليك) والكتاب جاء في القرآن على وجوه : أحدها : الفرض (كتب عليكم القصص) (كتب عليكم الصيام) (إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا) وثانيها : الحجة والبرهان (فأتوا بكتابتكم إن كنتم صادقين) أى برهانكم . وثالثها : الأجل (وما أهلكتنا من قرية إلا ولها كتاب معلوم) أى أجل . ورابعها : بمعنى مكاتبة السيد عبده (والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم) وهذا المصدر فعال بمعنى المفاعلة كالجدال والخصام والقتال بمعنى المجادلة والمخاصمة والمقاتلة ، واشتقاق الكتاب من كتبت الشيء إذا جمعته ، وسميت الكتيبة لاجتماعها ، فسمى الكتاب كتابا لأنه كالكتيبة على عساكر الشبهات ، أو لأنه اجتمع فيه جميع العلوم ، أو لأن الله تعالى ألزم فيه التكليف على الخلق .

وثانيها : القرآن ﴿ قل لمن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن ﴾ (إنا جعلناه قرآنا عربيا) (شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن) . (إن هذا القرآن يهدي للذي هي أقرم) وللمفسرين فيه قولان : أحدهما : قول ابن عباس ان القرآن والقراءة واحد ، كالحسران والخسارة واحد ، والدليل عليه قوله (فاذا قرأناه فاتبع قرآنه) أى تلاوته ، أى اذا تلواناه عليك فاتبع تلاوته : الثاني : وهو قول قتادة أنه مصدر من قول القائل : قرأت الماء في الحوض إذا جمعته ، وقال سفيان ابن عيينة : سمي القرآن قرآنا لأن الحروف جمعت فصارت كلمات ، والكلمات جمعت فصارت آيات ، والآيات جمعت فصارت سوراً ، والسور جمعت فصارت قرآنا ، ثم جمع فيه علوم الأولين والآخرين . فالحاصل أن اشتقاق لفظ القرآن إما من التلاوة أو من الجمعية .

وثالثها : الفرقان (تبارك الذي نزل الفرقان على عبده) . (وبينات من الهدى والفرقان) واختلفوا في تفسيره ، فقيل : سمي بذلك لأن نزوله كان متفرقا أنزله في نيف وعشرين سنة ، ودليله قوله تعالى (وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا) ونزلت سائر الكتب جملة واحدة ، ووجه الحكمة فيه ذكرناه في سورة الفرقان في قوله تعالى (وقالوا أولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك) وقيل : سمي بذلك لأنه يفرق بين الحق والباطل ، والحلال والحرام ، والمجمل والمبين ، والمحكم والمؤول ، وقيل : الفرقان هو النجاة ، وهو قول عكرمه والسدي ، وذلك لأن الخلق في ظلمات الضلالات فبالقرآن وجدوا النجاة ،

مدلول لفظ
كتاب ،

اشتقاق لفظ
قرآن ،

معنى الفرقان

وعليه حمل المفسرون قوله (وإذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعالمكم تهتدون)

ورابعها : الذكر ، والتذكرة ، والذكرى . أما الذكر فقوله (وهذا ذكر مبارك أنزلناه) (إنا نحن نزلنا الذكر) . (وإنه لذكر لك ولقومك) وفيه وجهان : أحدهما : أنه ذكر من الله تعالى ذكر به عباده فعرّفهم تكاليفه وأوامره . والثاني : أنه ذكر وشرف ونخز لمن آمن به ، وأنه شرف لمحمد صلى الله عليه وسلم ، وأمه ، (وإنه لتذكرة للمتقين) وأما الذكرى فقوله تعالى (وذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين)

وخامسها : التنزيل (وإنه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين)

وسادسها : الحديث (الله نزل أحسن الحديث كتابا) سماه حديثا ؛ لان وصوله إليك حديث ، ولأنه تعالى شبهه بما يتحدث به ، فان الله خاطب به المكلفين وسابعها : الموعظة (يا أيها الناس قد جاءكم موعظة من ربكم) وهو في الحقيقة موعظة لان القائل هو الله تعالى ، والآخذ جبريل ، والمستملى محمد صلى الله عليه وسلم ، فكيف لا تقع به الموعظة

وثامنها : الحكم ، والحكمة ، والحكيم ، والمحكم ، أما الحكم فقوله (وكذلك أنزلناه حكما عربيا) وأما الحكمة فقوله (حكمة بالغة) (واذكرن مايتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة) وأما الحكيم فقوله (يس والقرآن الحكيم) وأما المحكم فقوله (كتاب أحكمت آياته) واختلفوا في معنى الحكمة ، فقال الخليل : هو مأخوذ من الأحكام والالزام ، وقال المؤرج : هو مأخوذ من حكمة اللجام ؛ لأنها تضبط الدابة ، والحكمة تمنع من السفه

وتاسعها : الشفاء (ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين) وقوله (وشفاء لما في الصدور) وفيه وجهان : أحدهما : أنه شفاء من الأمراض . والثاني : أنه شفاء من مرض الكفر ، لأنه تعالى وصف الكفر والشك بالمرض ، فقال (في قلوبهم مرض) وبالقرآن يزول كل شك عن القلب ، فصح وصفه بأنه شفاء

وعاشرها : الهدى ، والهادى : أما الهدى فلقوله (هدى للمتقين) . (هدى للناس) . (وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين) وأما الهادى (إن هذا القرآن يهدى للتي هي أقوم) وقالت الجن (إنا سمعنا قرآنا عجبا يهدى إلى الرشده)
الحادى عشر : الصراط المستقيم : قال ابن عباس في تفسيره : إنه القرآن ، وقال : (وأن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه)

والثاني عشر : الحبل : (واعتصموا بحبل الله جميعا) في التفسير : انه القرآن ، وانما سمي به لان المعتصم به في أمور دينه يتخلص به من عقوبة الآخرة ونكال الدنيا ، كما أن المتمسك بالحبل ينجو من الفرق والمهالك ، ومن ذلك سماه النبي صلى الله عليه وسلم عصمة فقال « إن هذا القرآن

معنى تسميته بالذكر

تسميته تنزيلا وحديثا

تسميته بالحكم والحكمة

معنى الحكمة

كونه هدى وهاديا

عصمة لمن اعتصم به ، لأنه يعصم الناس من المعاصي
الثالث عشر : الرحمة (ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين) وأى رحمة فوق
التخليص من الجهالات والضلالات

الرابع عشر : الروح (وكذلك أوحينا إليك روحا من امرنا) . (ينزل الملائكة بالروح من
أمره) وإنما سمي به لأنه سبب حياة الأرواح ، وسمى جبريل بالروح (فأرسلنا إليها روحنا)
وعيسى بالروح (ألقاها إلى مريم وروح منه)

تسميته بالروح

الخامس عشر : القصص (نحن نقص عليك أحسن القصص) سمي به لأنه يجب اتباعه
(وقالت لأخته قصيه) أى اتبعى أثره ؛ أو لأن القرآن يتتبع قصص المتقدمين ، ومنه قوله تعالى
(إن هذا هو القصص الحق)

السادس عشر : البيان ، والتبيان ، والمبين : أما البيان فقوله (هذا بيان للناس) والتبيان فهو
قوله (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء) وأما المبين فقوله (تلك آيات الكتاب المبين)
السابع عشر : البصائر (هذا بصائر من ربكم) أى هى أدلة يبصر بها الحق تشبيها بالبصر الذى
يرى طريق الخلاص

الثامن عشر . الفصل (إنه لقول فصل وما هو بالهزل) واختلفوا فيه ، فقيل معناه القضاء ، لأن
الله تعالى يقضى به بين الناس بالحق قيل لأنه يفصل بين الناس يوم القيامة فيهدى قوما إلى الجنة ويسوق
آخرين إلى النار ، فمن جعله إمامه فى الدنيا قاده إلى الجنة ، ومن جعله وراه ساقه إلى النار .

التاسع عشر : النجوم (فلا أقسم بمواقع النجوم) (والنجم إذا هوى) لأنه نزل نجما نجما
العشرون : المثاني : (مثانى تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم) قيل لأنه ثنى فيه القصص والأخبار
الحادى والعشرون : النعمة : (وأما بنعمة ربك فحدث) قال ابن عباس يعنى به القرآن
الثانى والعشرون : البرهان (قد جاءكم برهان من ربكم) وكيف لا يكون برهانا وقد عجزت
الفصحاء عن أن يأتوا بمثله

تسميته بالنجوم

تسميه
القرآن نعمة
وبرهانا

الثالث والعشرون : البشير والناذير ، وبهذا الاسم وقعت المشاركة بينه وبين الأنبياء قال تعالى
فى صفة الرسل (مبشرين ومنذرين) وقال فى صفة محمد صلى الله عليه وسلم (إنا أرسلناك شاهداً
ومبشراً ونذيراً) وقال فى صفة القرآن فى حم السجدة (بشيراً ونذيراً فأعرض أكثرهم) يعنى مبشراً
بالجنة لمن أطاع وبالنار منذراً لمن عصى ، ومن ههنا نذكر الأسماء المشتركة بين الله تعالى وبين القرآن
الرابع والعشرون : القيم (فيما لينذر بأساً شديداً) والدين أيضاً قيم (ذلك الدين القيم) والله
سبحانه هو القيوم (الله لا إله إلا هو الحى القيوم) وإنما سمي قيماً لأنه قائم بذاته فى البيان والإفادة
الخامس والعشرون : المهيمن (وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب
ومهيماً عليه) وهو مأخوذ من الآمين ، وإنما وصف به لأنه من تمسك بالقرآن أمن الضرر فى

تسميته قيماً

الدنيا والآخرة ، والرب المهيمن أنزل الكتاب المهيمن على النبي الأمين لأجل قوم هم أمناء الله تعالى على خلقه كما قال (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس)
السادس والعشرون : الهادي (إن هذا القرآن يهدي للذي هي أقوم) وقال (يهدي إلى الرشد)
والله تعالى هو الهادي لأنه جاء في الخبر « النور الهادي »

السابع والعشرون : النور (الله نور السموات والأرض) وفي القرآن (واتبعوا النور الذي أنزل معه) يعنى القرآن وسمى الرسول نوراً (قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين) يعنى محمد وسمى دينه نوراً (يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم) وسمى بيانه نوراً (أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه) وسمى التوراة نوراً (إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور) وسمى الانجيل نوراً (وآتيناها الانجيل فيه هدى ونور) وسمى الايمان نوراً (يسعى نورهم بين أيديهم) .

الثامن والعشرون : الحق : ورد في الاسماء « الباعث الشهيد الحق » والقرآن حق (وإنه لحق اليقين) فسماء الله حقاً : لأنه ضد الباطل فيزيل الباطل كما قال (بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق) أى ذاهب زائل .

التاسع والعشرون : العزيز (وإن ربك لهو العزيز الرحيم) وفي صفة القرآن (وإنه لكتاب عزيز) والنبي عزيز (لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه) والأمة عزيزة (والله العزة ولرسوله وللمؤمنين) فرب عزيز أنزل كتاباً عزيزاً على نبي عزيز لأمة عزيزة ، وللعزيز معنيان أحدهما : القاهر ، والقرآن كذلك ؛ لأنه هو الذى قهر الأعداء وامتنع على من أراد معارضته .
والثاني : أن لا يوجد مثله .

الثلاثون : الكريم (وإنه لقرآن كريم فى كتاب مكنون) واعلم أنه تعالى سمي سبعة أشياء بالكريم (ما غرك بربك الكريم) إذ لا جواد إجمود منه ، والقرآن بالكريم ، لأنه لا يستفاد من كتاب من الحكيم والعلوم ما يستفاد منه ، وسمى موسى كريماً (وجاءهم رسول كريم) وسمى ثواب الأعمال كريماً (فبشره بمغفرة وأجر كريم) وسمى عرشه كريماً (الله لا إله إلا هو رب العرش الكريم) لأنه منزل الرحمة ، وسمى جبريل كريماً (إنه أقول رسول كريم) ومعناه أنه عزيز ، وسمى كتاب سليمان كريماً (إنى ألقى إلى كتاب كريم) فهو كتاب كريم من رب كريم نزل به ملك كريم على نبي كريم لأجل أمة كريمة ، فاذا تمسكوا به نالوا ثواباً كريماً .

الحادى والثلاثون : العظيم : (ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم) واعلم أنه تعالى سمي نفسه عظيماً فقال (وهو العلى العظيم) وعرشه عظيماً (وهو رب العرش العظيم) وكتابه عظيماً (والقرآن العظيم) ويوم القيامة عظيماً (ليوم عظيم يوم يقوم الناس لرب العالمين) والزلزلة عظيمة (إن زلزلة الساعة شيء عظيم) وخلق الرسول عظيماً (ولأنك لعلى خالق عظيم) والعلم عظيماً (وكان فضل الله عليك عظيماً) وكيد النساء عظيماً (إن كيدكن عظيم) وسحر سحرة

لَارِيبَ فِيهِ

فرعون عظيما (وجاؤا بسحر عظيم) وسمى نفس الثواب عظيما (وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة وأجرا عظيما) وسمى عقاب المنافقين عظيما (ولهم عذاب عظيم)

الثاني والثلاثون: المبارك: (وهذا ذكر مبارك) وسمى الله تعالى به أشياء، فسمى الموضوع الذى كلف فيه موسى عليه السلام مباركا (في البقعة المباركة من الشجرة) وسمى شجرة الزيتون مباركة (يوقد من شجرة مباركة زيتونة) لكثرة منافعها، وسمى عيسى مباركا (وجعلنى مباركا) وسمى المطر مباركا (وأزلنا من السماء ماء مباركا) لما فيه من المنافع، وسمى ليلة القدر مباركة (إننا أنزلناه فى ليلة مباركة) فالقرآن ذكر مبارك أنزله ملك مبارك فى ليلة مباركة على نبي مبارك لآمة مباركة ﴿المسألة الرابعة﴾: فى بيان اتصال قوله (الم) بقوله (ذلك الكتاب) قال صاحب الكشاف:

إن جعلت (الم) اسما للسورة فى التأليف وجوه:

الأول: أن يكون (الم) مبتدأ (ذلك) مبتدأ ثانيا و (الكتاب) خبره والجملة خبر المبتدأ الأول، ومعناه أن ذلك هو الكتاب الكامل، كأن ما عداه من الكتب فى مقابلته ناقص، وإنه الذى يستأهل أن يكون كتابا كما تقول: هو الرجل، أى الكامل فى الرجولية الجامع لما يكون فى الرجال من مرضيات الخصال، وأن يكون الكتاب صفة، ومعناه هو ذلك الكتاب الموعود، وأن يكون (الم) خبر مبتدأ محذوف أى هذه (الم) ويكون (ذلك الكتاب) خبراً ثانياً أو بدلا على أن الكتاب صفة، ومعناه هو ذلك، وأن تكون هذه (الم) جملة و (ذلك الكتاب) جملة أخرى وإن جعلت (الم) بمنزلة الصوت كان (ذلك) مبتدأ وخبره (الكتاب) أى ذلك الكتاب المنزل هو الكتاب الكامل، أو الكتاب صفة والخبر ما بعده أو قدر مبتدأ محذوف، أى هو يعنى المؤلف من هذه الحروف ذلك الكتاب وقرأ عبد الله (الم تنزىل الكتاب لاريب فيه) وتأليف هذا ظاهر.

قوله تعالى ﴿لَارِيبَ فِيهِ﴾ فيه مسألتان

(المسألة الأولى): الريب قريب من الشك، وفيه زيادة، كأنه ظن سوء تقول رابى أمر فلان إذا ظننت به سوء، ومنها قوله عليه السلام «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» فان قيل: قد يستعمل الريب فى قولهم «ريب الدهر» و «ريب الزمان» أى حوادثه قال الله تعالى (نتربص به ريب المنون) ويستعمل أيضا فى معنى ما يختلج فى القلب من أسباب الغيظ كقول الشاعر:

فصنينا من تهامة كل ريب وخير ثم أجمعنا السيوفنا

قلنا: هذان قد يرجعان إلى معنى الشك، لأن ما يخاف من ريب المنون محتمل، فهو كالمشكوك

ومنها المبارك

انصال الم، بقوله ذلك الكتاب،

تفسير قوله تعالى «لَارِيبَ فِيهِ»

هُدَى لِّلْمُتَّقِينَ

فيه ، وكذلك ما اختلج باقلب فهو غير متيقن ، فقله تعالى (لاريب فيه) المراد منه نفي كونه مظنة للريب بوجه من الوجوه ، والمقصود انه لاشبهة في صحته ، ولا في كونه من عند الله ، ولا في كونه معجزا . ولو قلت : المراد لاريب في كونه معجزا على الخصوص كان أقرب لتأكيد هذا التأويل بقوله (وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا) وهاهنا سوالات : (السؤال الأول) : طعن بعض الملمحة فيه فقال : ان عنى انه لاشك فيه عندنا فنحن قد نشك فيه ، وان عنى أنه لاشك فيه عنده فلا فائدة فيه . الجواب : المراد أنه بلغ في الوضوح إلى حيث لا ينفى ارتاب أن يرتاب فيه ، والأمر كذلك ؛ لأن العرب مع بلوغهم في الفصاحة إلى النهاية معجزوا عن معارضة أقصر سورة من القرآن ، وذلك يشهد بأنه بلغت هذه الحجة في الظهور إلى حيث لا يجوز للعاقل أن يرتاب فيه . السؤال الثاني : لم قال ههنا (لاريب فيه) وفي موضع آخر (لا فيها غول) ؟ الجواب : لانهم يقدمون الأهم فالأهم ، وههنا الأهم نفي الريب بالكلية عن الكتاب ، ولو قلت : لا فيه ريب لأوهم أن هناك كتابا آخر حصل الريب فيه لاهانا ، كما قصد في قوله (لا فيها غول) تفضيل خمر الجنة على خمر الدنيا ، فانها لا تغتال العقول كما تغتالها خمر الدنيا السؤال الثالث : من أين يدل قوله (لاريب فيه) على نفي الريب بالكلية ؟ الجواب : قرأ أبو الششاء (لاريب فيه) بالرفع . واعلم أن القراءة المشهورة توجب ارتفاع الريب بالكلية ، والدليل عليه أن قوله (لاريب) نفي لماهية الريب ونفي الماهية يقتضى نفي كل فرد من أفراد الماهية ، لأنه لو ثبت فرد من أفراد الماهية لثبت الماهية ، وذلك يناقض نفي الماهية ، ولهذا السر كان قولنا « لا إله إلا الله » نفيا لجميع الآلهة سوى الله تعالى . وأما قولنا « لاريب فيه » بالرفع فهو نقيض لقولنا : « ريب فيه » وهو يفيد ثبوت فرد واحد ، فذلك النفي يوجب انتفاء جميع الأفراد ليتحقق التناقض .

(المسألة الثانية) الوقف على (فيه) هو المشهور ، وعن نافع وعاصم انهما وقفوا على (لاريب) الوقف على فيه ، ولا بد للرافق من أن ينوى خبرا ، ونظيره قوله (قالوا لاضير) وقول العرب : لا بأس ، وهي كثيرة في لسان أهل الحجاز ؛ والتقدير : لاريب فيه فيه هدى . واعلم أن القراءة الأولى أولى ؛ لأن على القراءة الأولى يكون الكتاب نفسه هدى ، وفي الثانية لا يكون الكتاب نفسه هدى بل يكون فيه هدى . والأول أولى لما تكرر في القرآن من أن القرآن نور وهدى والله أعلم .

قوله تعالى (هدى للمتقين) فيه مسائل

(المسألة الأولى) : في حقيقة الهدى : الهدى عبارة عن الدلالة ، وقال صاحب الكشف : حقيقة الهدى هو الدلالة الموصلة إلى البغية ، وقال آخرون : الهدى هو الاهتمام والعلم . والذي يدل

على صحة القول الأول وفساد القول الثاني والثالث أنه لو كان كون الدلالة موصلة إلى البغية معتبرا في مسمى الهدى لامتنع حصول الهدى عند عدم الاهتداء ، لأن كون الدلالة موصلة إلى الاهتداء حال عدم الاهتداء محال ، لكنه غير ممتنع بدليل قوله تعالى (وأما نوح وفهدينا هم فاستجبوا العمى على الهدى) أثبت الهدى مع عدم الاهتداء ، ولأنه يصح في لغة العرب أن يقال : هديته فلم يهتد ، وذلك يدل على قولنا ، واحتج صاحب الكشف بأمر ثلاثة : أولها : وقوع الضلالة في مقابلة الهدى ، قال تعالى (أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى) وقال (لعل هدى أو في ضلال مبين) وثانيها : يقول مهدي في موضع المدح كهتدي ، فلو لم يكن من شرط الهدى كون الدلالة موصلة إلى البغية لم يكن الوصف بكونه مهديا مدحا لاحتمال أنه هدى فلم يهتد وثالثها : أن اهتدى مطاوع هدى يقال : هديته فاهتدى ، كما يقال : كسرتة فانكسر ، وقطعته فانقطع فكما أن الانكسار والانقطاع لا زمان للكسر والقطع ، وجب أن يكون الاهتداء من لوازم الهدى . والجواب عن الأول : أن الفرق بين الهدى وبين الاهتداء معلوم بالضرورة ، فمقابل الهدى هو الاضلال ومقابل الاهتداء هو الضلال ، فجعل الهدى في مقابلة الضلال ممتنع ، وعن الثاني : أن المنتفع بالهدى سمي مهديا ، وغير منتفع به لا يسمى مهديا ؛ ولأن الوسيلة إذا لم تفض إلى المقصود كانت نازلة منزلة المعدوم . وعن الثالث : أن الائتمار مطاوع الأمر يقال : أمرته فائتمر ، ولم يلزم منه أن يكون من شرط كونه أمرا حصول الائتمار ، فكذا هذا لا يلزم من كونه هدى أن يكون مفضيا إلى الاهتداء ، على أنه معارض بقوله : هديته فلم يهتد ، وما يدل على فساد قول من قال الهدى هو العلم خاصة أن الله تعالى وصف القرآن بأنه هدى ولا شك أنه في نفسه ليس بعلم ، فدل على أن الهدى هو الدلالة لا الاهتداء والعلم .

معنى المتق

(المسألة الثانية) المتق في اللغة اسم فاعل من قولهم وقاه فاتق ، والوقاية فرط الصيانة ، إذا عرفت هذا فنقول : إن الله تعالى ذكر المتق ههنا في معرض المدح ، ومن يكون كذلك أولى بأن يكون متقيا في أمور الدنيا ، بل بأن يكون متقيا فيما يتصل بالدين ، وذلك بأن يكون آتيا بالعبادات محترزا عن المحظورات . واختلفوا في أنه هل يدخل اجتناب الصغائر في التقوى ؟ فقال بعضهم : يدخل كما يدخل الصغائر في الوعيد ، وقال آخرون : لا يدخل ، ولا نزاع في وجوب التوبة عن الكل ، إنما النزاع في أنه إذا لم يتوق الصغائر هل يستحق هذا الاسم ؟ فروى عنه عليه السلام أنه قال : « لا يبلغ العبد درجة المتقين حتى يدع مالا بأس به حذرا بما به البأس » وعن ابن عباس رضي الله عنهما : أنهم الذين يحذرون من الله العقوبة في ترك ما يميل الهوى إليه ، ويرجون رحمته بالتصديق بما جاء منه . واعلم أن التقوى هي الخشية ، قال في أول النساء (يا أيها الناس اتقوا ربكم) ومثله في أول الحج ، وفي الشعراء (إذ قال لهم أخوهم نوح ألا تتقون) يعني ألا تخشون الله ، وكذلك قال هود وصالح ، ولوط ، وشعيب لقومهم ، وفي العنكبوت قال إبراهيم لقومه (اعبدوا الله واتقوه) يعني اخشوه ، وكذا قوله (اتقوا الله حق تقاته) (وتزودوا فان خير الزاد التقوى) (واتقوا يوما

لا تجزى نفس عن نفس شيئا) واعلم ان حقيقة التقوى وان كانت هي التي ذكرناها الا انها قد جاءت في القرآن، والغرض الاصلى منها الايمان تارة، والتوبة اخرى، والطاعة ثالثة، وترك المعصية رابعا، والاخلاص خامسا. أما الايمان فقوله تعالى (والرهمم كلمة التقوى) أى التوحيد (أولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى) وفي الشعراء (قوم فرعون ألا يتقون) أى الا يؤمنون وأما التوبة فقوله (ولو أن أهل القرى آمنوا وانفقوا) أى تابوا، وأما الطاعة فقوله في النحل (أن أئذروا أنه لا إله إلا أنا فاتقون) وفيه أيضا (أفغير الله تتقون) وفي المؤمنين (وأنا ربكم فاتقون) وأما ترك المعصية فقوله (وأنا البيوت من أبوابها واتقوا الله) أى فلا تعصوه، وأما الاخلاص فقوله في الحج (فإنها من تقوى القلوب) أى من اخلاص القلوب، فيكنا قوله (وإياي فاتقون) واعلم أن مقام التقوى مقام شريف قال تعالى (إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون) وقال (إن أكرمكم عند الله أتقاكم) وعن ابن عباس قال عليه السلام «من أحب أن يكون أكرم الناس فليتق الله، ومن أحب أن يكون أفقرى الناس فليترك كل على الله، ومن أحب أن يكون أغنى الناس فليسكن بما في يد الله أوثق مما في يده» وقال على بن أبى طالب: التقوى ترك الاصرار على المعصية، وترك الاعتزاز بالطاعة. قال الحسن: التقوى أن لا تختار على الله سرى الله، وتعلم أن الأمور كلها بيد الله. وقال إبراهيم بن أدهم: التقوى أن لا يجد الخاق فى لسانك عيبا. ولا الملائكة فى أفعالك عيبا ولا ملك العرش فى شرك عيبا وقال الوافدى: التقوى أن تزين شرك للحق كما زينت ظاهرك للخاق، ويقال: التقوى أن لا يراك مولاك حيث نهاك، ويقال: المتقى من سلك سبيل المصطفى، ونبت الدنيا وراء القفا، وكلف نفسه الاخلاص والوفا، واجتنب الحرام والجفا، ولو لم يكن للمتقى فضيلة إلا ما فى قوله تعالى (هدى للمتقين) كفاه، لأنه تعالى بين أن القرآن هدى للناس فى قوله (شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن هدى للناس) ثم قال ههنا فى القرآن: إنه هدى للمتقين، فهذا يدل على أن المتقين هم كل الناس، فمن لا يكون متقيا كأنه ليس بانسان

(المسألة الثالثة) فى السؤالات: السؤال الأول: كون الشئ هدى ودليلا لا يختلف بحسب شخص دون شخص، فلهذا جعل القرآن هدى للمتقين فقط؟ وأيضا فالمتقى مهتدى، والمهتدى لاهتدى ثانيا والقرآن لا يكون هدى للمتقين. الجواب: القرآن كما أنه هدى للمتقين ودلالة لهم على وجود الصانع، وعلى دينه وصدق رسوله، فهو أيضا دلالة للكافرين. إلا أن الله تعالى ذكر المتقين مدحا ليبين أنهم هم الذين اهتدوا وانتفعوا به كما قال (إنما أنت منذر من يخشاها) وقال (إنما تنذر من اتبع الذكر) وقد كان عليه السلام منذرا لكل الناس، فذكر هؤلاء الناس لأجل أن هؤلاء هم الذين انتفعوا بانذاره. وأما من فسر الهدى بالدلالة الموصلة إلى المقصود فهذا السؤال زائل عنه، لأن كون القرآن موصلا إلى المقصود ليس إلا فى حق المتقين. السؤال الثانى: كيف وصف القرآن كله بأنه هدى وفيه بحمل ومتشابه كثير؛ ولولا دلالة العقل لما تميز المحكم عن المتشابه، فيكون الهدى

في الحقيقة هو الدلالة العقلية لا القرآن ، ومن هذا نقل عن علي بن ابي طالب رضى الله عنه أنه قال لابن عباس حين بعثه رسولا إلى الخوارج . لا تحتج عليهم بالقرآن ، فإنه حصم ذو وجهين ، ولو كان هدى لما قال علي بن أبي طالب ذلك فيه ؛ ولأننا نرى جميع فرق الاسلام يحتجون به ، ورى القرآن ملوماً من آيات بعضها صريح في الجبر وبعضها صريح في القدر ، فلا يمكن التوفيق بينهما إلا بالنسب الشديد ، فكيف يكون هدى ؟

الجواب : أن ذلك المتشابه والمجمل لما لم ينفك عما هو المراد على التعيين - وهو اما دلالة العقل أو دلالة السمع - صار كله هدى . السؤال الثالث : كل ما يتوقف صحة كون القرآن حجة على صحته لم يكن القرآن هدى فيه ، فإذا استحال كون القرآن هدى في معرفة ذات الله تعالى وصفاته ، وفي معرفة النبوة ، ولاشك أن هذه المطالب أشرف المطالب ، فإذا لم يكن القرآن هدى فيها فكيف جعله الله تعالى هدى على الاطلاق ؟

الجواب : ليس من شرط كونه هدى أن يكون هدى في كل شيء ، بل يكفي فيه أن يكون هدى في بعض الاشياء ، وذلك بأن يكون هدى في تعريف الشرائع ، أو يكون هدى في تأكيد ما في العقول ، وهذه الآية من أقوى الدلائل على ان المطلق لا يقتضى العموم ، فان الله تعالى وصفه بكونه هدى من غير تقييد في اللفظ ، مع انه يستحيل أن يكون هدى في اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة ، فثبت ان المطلق لا يفيد العموم .

السؤال الرابع : الهدى هو الذى بلغ في البيان والوضوح إلى حيث بين غيره ، والقرآن ليس كذلك ، فان المفسرين ما يذكرون آية إلا وذكروا فيها أقوالا كثيرة متعارضة ، وما يكون كذلك لا يكون مبينا في نفسه فضلا عن أن يكون مبينا لغيره ، فكيف يكون هدى ؟ قلنا : من تكلم في التفسير بحيث يورد الاقوال المتعارضة ، ولا يرجح واحدا منها على الباقي يتوجه عليه هو هذا السؤال ، وأما نحن فقد رجحنا واحدا على البواقي بالدليل فلا يتوجه علينا هذا السؤال

(المسألة الرابعة) قال صاحب الكشف : محل (هدى للمتقين) الرفع ؛ لأنه خبر مبتدأ محذوف أو خبر مع (لاريب فيه) (لذلك) ، أو مبتدأ إذا جعل الظرف المتقدم خبرا عنه ، ويجوز أن ينصب على الحال ، والعامل فيه الإشارة ، أو الظرف ، والذي هو ارسخ عرقا في البلاغة أن يضرب عن هذا المجال صفحا ، وأن يقال : إن قوله (الم) جملة برأسها ، أو طائفة من حروف المعجم مستقلة بنفسها . و (ذلك الكتاب) جملة ثانية ، و (لاريب فيه) ثالثة و (هدى للمتقين) رابعة وقد أصيب بترتيبها مفصل البلاغة وموجب حسن النظم ، حيث جرى بها متناسقة هكذا من غير حرف نسق ، وذلك لجيئها متأخية أخذنا بعضها بعنق بعض ، والثانية متحدة بالأولى وهلم جرا إلى الثالثة ، والرابعة .

بيانه : أنه نبه أولا على أنه الكلام المتحدى به ، ثم أشير إليه بأنه الكتاب المنعوت بغاية السكال

الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ

فكان تقرير الجهة التحدى ، ثم نفي عنه أن يتشبث به طرف من الريب ، فكان شهادة بكاله ثم أخبر عنه بأنه هدى للمتقين ، فقرر بذلك كونه بيقينا لا يحوم الشك حوله ، ثم لم يخل كل واحدة من هذه الأربعة بعد أن رتب هذا الترتيب الأنيق من نكتة ، ففي الأولى الحذف والرمز إلى الغرض بأنظف وجه ، وفي الثانية ما في التعريف من الفخامة ، وفي الثالثة ما في تقديم الريب على الظرف ، وفي الرابعة الحذف ووضع المصدر — الذى هو هدى — موضع الوصف الذى هو هاد ، وإيراده منكرا .

قوله تعالى ﴿ الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون ﴾ اعلم ان فيه مسائل

﴿ المسئلة الأولى ﴾ قال صاحب الكشاف (الذين يؤمنون) اما موصول بالمتقين على انه صفة مجرورة ، أو منصوب أو مدح مرفوع بتقدير أعنى الذين يؤمنون ، أو هم الذين ، وإما منقطع عن المتقين مرفوع على الابتداء محبر عنه (بأولئك على هدى) فاذا كان موصولا كان الوقف على المتقين حسنا غير تام ، وإذا كان منقطعا كان وقفا تاما

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال بعضهم (الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون) يحتمل أن يكون كالتفسير لكونهم متقين ، وذلك لان المتقى هو الذى يكون فاعلا للحسنات وتاركا للسيئات ، أما الفعل فاما أن يكون فعل القلب — وهو قوله (الذين يؤمنون) — واما أن يكون فعل الجوارح ، وأساسه الصلاة والزكاة والصدقة ؛ لان العبادة اما أن تكون بدنية وأجلها الصلاة ، أو مالية ، وأجلها الزكاة ؛ ولهذا سمي الرسول عليه السلام « الصلاة عماد الدين ، والزكاة قنطرة الاسلام » وأما الترك فهو داخل فى الصلاة لقوله تعالى (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) والاقرب أن لا تكون هذه الاشياء تفسيرا لكونهم متقين ؛ وذلك لان كمال السعادة لا يحصل الا بترك ما لا ينبغى وفعل ما ينبغى ، فالترك هو التقوى ، والفعل إما فعل القلب ، وهو الايمان ، أو فعل الجوارح ، وهو الصلاة والزكاة ، وانما قدم التقوى الذى هو الترك على الفعل الذى هو الايمان والصلاة والزكاة ، لان القلب كاللوح القابل لنقوش العقائد الحقة والاخلاق الفاضلة ، والروح يجب تطهيره أولا عن النقوش الفاسدة ، حتى يمكن اثبات النقوش الجيدة فيه ، وكذا القول فى الاخلاق ، فلهذا السبب قدم التقوى وهو ترك ما لا ينبغى ، ثم ذكر بعده فعل ما ينبغى

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قال صاحب الكشاف : الايمان إفعال من الأمان ، ثم يقال آمنه إذا صدقه ، وحقيقته آمنه من التمكنذب والمخالفة ، وأما تعديته بالباء فلتضمنه معنى « أقر وأعترف » وأما ما حكى أبو زيد : ما آمنت أن أجد صحابة أى ما وثقت ، فحقيقته صرت ذا أمن ، أى ذا سكون وطمأنينة وكلا الوجهين حسن فى (يؤمنون بالغيب) أى يعترفون به أو يشقون بأنه حق . وأقول :
اختلف أهل القبلة فى مسمى الايمان فى عرف الشرع وبجمعهم فرق أربع

﴿الفرقة الأولى﴾ الذين قالوا: الإيمان اسم لأفعال القلوب والجوارح والاقرار باللسان، وهم المعتزلة والخوارج والزيدية، وأهل الحديث، أما الخوارج فقد اتفقوا على أن الإيمان بالله يتناول المعرفة بالله وبكل ما وضع الله عليه دليلاً عقلياً أو نقلياً من الكتاب والسنة، ويتناول طاعة الله في جميع ما أمر الله به من الأفعال والتروك صغيراً كان أو كبيراً. فقالوا بمجموع هذه الأشياء هو الإيمان وترك كل خصلة من هذه الخصال كفر، وأما المعتزلة فقد اتفقوا على أن الإيمان إذا عدى بالياء فالمراد به التصديق، ولذلك يقال فلان آمن بالله وبرسوله، ويكون المراد التصديق، إذ الإيمان بمعنى أداء الواجبات لا يمكن فيه هذه التعدية، فلا يقال فلان آمن بكذا إذا صلى وصام، بل يقال فلان آمن بالله كما يقال صام وصلى لله، فالإيمان المعدى بالياء يجرى على طريقة أهل اللغة، أما إذا ذكر مطلقاً غير معدى فقد اتفقوا على أنه منقول من المسمى اللغوي - الذي هو التصديق - إلى معنى آخر، ثم اختلفوا فيه على وجوه. أحدها: أن الإيمان عبارة عن فعل كل الطاعات سواء كانت واجبة أو مندوبة، أو من باب الأقوال أو الأفعال أو الاعتقادات، وهو قول واصل بن عطاء وأبي الهذيل والقاضي عبد الجبار بن أحمد. وثانيها: أنه عبارة عن فعل الواجبات فقط دون النوافل، وهو قول أبي علي وأبي هاشم. وثالثها: أن الإيمان عبارة عن اجتناب كل ما جاء فيه الوعيد، فلمؤمن عند الله كل من اجتنب كل الكبائر، والمؤمن عندنا كل من اجتنب كل ما ورد فيه الوعيد، وهو قول النظام، ومن أصحابه من قال: شرط كونه مؤمناً عندنا وعند الله اجتناب الكبائر كلها. وأما أهل الحديث فذكروا وجهين. الأول: أن المعرفة إيمان كامل وهو الأصل، ثم بعد ذلك كل طاعة إيمان على حدة، وهذه الطاعات لا يكون شيء منها إيماناً إلا إذا كانت مرتبة على الأصل الذي هو المعرفة. وزعموا أن الجحود وانكار القلب كفر، ثم كل معصية بعده كفر على حدة، ولم يجعلوا شيئاً من الطاعات إيماناً ما لم توجد المعرفة والاقرار، ولا شيئاً من المعاصي كفراً ما لم يوجد الجحود والانكار، لأن الفرع لا يحصل بدون ما هو أصله، وهو قول عبد الله بن سعيد بن كلاب. الثاني: زعموا أن الإيمان اسم للطاعات كلها وهو إيمان واحد وجعلوا الفرائض والنوافل كلها من جملة الإيمان، ومن ترك شيئاً من الفرائض فقد انتقص إيمانه، ومن ترك النوافل لا ينتقص إيمانه، ومنهم من قال: الإيمان اسم للفرائض دون النوافل

﴿الفرقة الثانية﴾ الذين قالوا: الإيمان بالقلب واللسان معاً، وقد اختلف هؤلاء على مذاهب الأول: أن الإيمان اقرار باللسان ومعرفة بالقلب، وهو قول أبي حنيفة وعامة الفقهاء، ثم هؤلاء اختلفوا في موضعين. أحدهما: اختلفوا في حقيقة هذه المعرفة، فمنهم من فسرها بالاعتقاد الجازم - سواء كان اعتقاداً تقليدياً أو كان علماً صادراً عن الدليل - وهم الأكثرون الذين يحكون بأن المقلد مسلم، ومنهم من فسرها بالعلم الصادر عن الاستدلال. وثانيهما: اختلفوا في أن العلم المعتبر في تحقق الإيمان علم بماذا؟ قال بعض المتكلمين: هو العلم بالله وبصفاته على سبيل التمام والكمال ثم

انه لما كثر اختلاف الخلق في صفات الله تعالى لاجرم أقدم كل طائفة على تكفير من عداها من الطوائف . وقال أهل الانصاف : المعبر هو العلم بكل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد ﷺ ، فعلى هذا القول العلم بكونه تعالى عالما بالعلم أو عالما لذاته وبكونه مرتباً أو غيره لا يكون داخلاً في مسمى الإيمان . القول الثاني . ان الإيمان هو التصديق بالقلب واللسان معا ، وهو قول بشر بن عتاب المريسي ، وأبي الحسن الأشعري ، والمراد من التصديق بالقلب الكلام القائم بالنفس . القول الثالث : قول طائفة من الصوفية : الإيمان اقرار باللسان ، واخلاص بالقلب

(الفرقة الثالثة) : الذين قالوا : الإيمان عبارة عن عمل القلب فقط ، وهؤلاء قد اختلفوا على قولين (احدهما) ان الإيمان عبارة عن معرفة الله بالقلب ، حتى ان من عرف الله بقلبه ثم جحد بلسانه ومات قبل أن يقربه فهو مؤمن كامل الإيمان وهو قول جهم بن صفوان . أما معرفة الكتب والرسل واليوم الآخر فقد زعم أنها غير داخلة في حد الإيمان . وحكى الكعبي عنه : أن الإيمان معرفة الله مع معرفة كل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد ﷺ (وثانيهما) ان الإيمان مجرد التصديق بالقلب وهو قول الحسين بن الفضل البجلي .

(الفرقة الرابعة) : الذين قالوا : الإيمان هو الاقرار باللسان فقط وهم فريقان : الاول : أن الاقرار باللسان هو الإيمان فقط ، لكن شرط كونه ايمانا حصول المعرفة في القلب ، فالمعرفة شرط لكون الاقرار اللساني ايمانا ، لا أنها داخلة في مسمى الإيمان ، وهو قول غيلان بن مسلم الدمشقي والفضل الرقاشي وان كان الكعبي قد أنكّر كونه قولاً لغيلان . الثاني : أن الإيمان مجرد الاقرار باللسان ، وهو قول الكرامية ، وزعموا أن المنافق مؤمن الظاهر كافر السريرة فثبت له حكم المؤمنين في الدنيا وحكم الكافرين في الآخرة فهذا مجموع أقوال الناس في مسمى الإيمان في عرف الشرع ، والذي نذهب إليه أن الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب ونفتقر ههنا إلى شرح ماهية التصديق بالقلب فنقول : أن من قال العالم محدث فليس مدلول هذه الالفاظ كون العالم موصوفا بالحدوث ، بل مدلولها حكم ذلك القائل بكون العالم حادثا ، والحكم بثبوت الحدوث للعالم مغاير لثبوت الحدوث للعالم فهذا الحكم الذهني بالثبوت أو بالانتفاء أمر يعبر عنه في كل لغة بلفظ خاص ، واختلف الصيغ والعبارات مع كون الحكم الذهني أمرا واحدا يدل على أن الحكم الذهني أمر مغاير لهذه الصيغ والعبارات ، ولأن هذه الصيغ دالة على ذلك الحكم والدال غير المدلول ، ثم نقول هذ الحكم الذهني غير العلم ، لأن الجاهل بالشئ قد يحكم به . فعلمنا أن هذا الحكم الذهني مغاير للعلم ، فالمراد من التصديق بالقلب هو هذا الحكم الذهني ، بقي ههنا بحث لفظي وهو أن المسمى بالتصديق في اللغة هو ذلك الحكم الذهني أم الصيغة الدالة على ذلك الحكم الذهني وتحقيق القول فيه قد ذكرناه في أصول الفقه ، إذ اعرفت هذه المقدمة فنقول : الإيمان عبارة عن التصديق بكل ما عرف بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله عليه وسلم مع الاعتقاد . فنفتقر في إثبات هذا المذهب إلى إثبات قيود أربعة

(القيد الأول) ان الإيمان عبارة عن التصديق ويدل عليه وجود . الأول : انه كان في أصل اللغة للتصديق ، فلوصار في عرف الشرع لغير التصديق لزم أن يكون المتكلم به متكلماً بغير كلام العرب ، وذلك ينافي وصف القرآن بـكونه عربياً . الثاني : أن الإيمان أكثر الألفاظ دورانا على أسنة المسلمين فلوصار منقولا إلى غير مسماه الأصلية لتوفرت الدواعي على معرفة ذلك المسمى ، ولاشهر وبلغ إلى حد التواتر ، فلما لم يكن كذلك علينا أنه بقي على أصل الوضع . الثالث : أجمعنا على أن الإيمان المعدى بحرف الباء مبقى على أصل اللغة فوجب أن يكون غير المعدى كذلك . الرابع : أن الله تعالى كلما ذكر الإيمان في القرآن أضافه إلى القلب قال (من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم) وقوله (وقلبه مطمئن بالإيمان) (كتب في قلوبهم الإيمان) (ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم) الخامس : أن الله تعالى أينما ذكر الإيمان قرن العمل الصالح به ولو كان العمل الصالح داخلا في الإيمان لكان ذلك تكرارا . السادس : أنه تعالى كثيرا ذكر الإيمان وقرنه بالمعاصي ، قال (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغى حتى تنفي إلى أمر الله) واحتج ابن عباس على هذا بقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الفصاحص في القتلى) من ثلاثة أوجه . أحدهما : أن القصاص إنما يجب على القاتل المنعمد ثم انه خاطبه بقوله (يا أيها الذين آمنوا) فدل على أنه مؤمن . وثانيها : قوله (فمن عفى له من أخيه شيء) وهذه الاخوة ليست إلا اخوة الإيمان ، لقوله تعالى (إنما المؤمنون اخوة) وثالثها : قوله (ذلك تخفيف من ربكم ورحمة) وهذا لا يليق إلا بالمؤمن ، وبما يدل على المطلوب قوله تعالى (والذين آمنوا ولم يهاجروا) هذا أبقى اسم الإيمان لمن لم يهاجر مع عظم الوعيد في ترك الهجرة في قوله تعالى (الذين تتوفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم) وقوله (مالكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا) ومع هذا جعلهم مؤمنين ويدل أيضا عليه قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء) وقال (يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم) وقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحا) والأمر بالتوبة لمن لا ذنب له محال وقوله (وتوبوا إلى الله جميعا أيه المؤمنون) لا يقال فهذا يقتضى أن يكون كل مؤمن مذنباً وليس كذلك قولنا : هب أنه خص فيما عدا المذنب فبقي فيهم حجة

(القيد الثاني) ان الإيمان ليس عبارة عن التصديق اللسانى ، والدليل عليه قوله تعالى (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين) نفى كونهم مؤمنين ، ولو كان الإيمان بالله عبارة عن التصديق اللسانى لما صح هذا النفي

(القيد الثالث) أن الإيمان ليس عبارة عن مطلق التصديق لأن من صدق بالجبت والطاغوت لا يسمى مؤمناً

﴿ القيد الرابع ﴾ ليس من شرط الإيمان التصديق بجميع صفات الله عز وجل؛ لأن الرسول عليه السلام كان يحكم بإيمان من لم يخطر بباله كونه تعالى عالماً لذاته أو بالعلم، ولو كان هذا القيد وأمثاله شرطاً معتبراً في تحقيق الإيمان لمسا جاز أن يحكم الرسول بإيمانه قبل أن يجربه في أنه هل يعرف ذلك أم لا. فهذا هو بيان القول في تحقيق الإيمان، فان قال قائل: ها هنا صورتان الصورة الأولى: من عرف الله تعالى بالدليل والبرهان ولماتم العرفان مات ولم يجد من الزمان والوقت ما يتلفظ فيه بكلمة الشهادة. فههنا ان حكمتم انه مؤمن فقد حكتم بأن الاقرار اللساني غير معتبر في تحقيق الإيمان، وهو خرق للاجماع، وان حكتمم بأنه غير مؤمن فهو باطل؛ لقوله عليه السلام « يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من ايمان » وهذا قلب طافح بالإيمان، فكيف لا يكون مؤمناً؟ الصورة الثانية: من عرف الله تعالى بالدليل ووجد من الوقت ما أمكنه أن يتلفظ بكلمة الشهادة ولمكنه لم يتلفظ بها فإن قلتم انه مؤمن فهو خرق للاجماع، وان قلتم ايس مؤمن فهو باطل؛ لقوله عليه السلام « يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان » ولا يتفق الإيمان من القلب بالسكرت عن النطق

والجواب: أن الغزالي منع من هذا الاجماع في صورتين، وحكم بكونهما مؤمنين، وان الامتناع عن النطق يجرى مجرى المعاصي التي يؤتى بها مع الإيمان

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قيل (الغيب) مصدر أقيم مقام اسم الفاعل، كالصوم بمعنى الصائم، والزور بمعنى الزائر، ثم في قوله تعالى (يؤمنون بالغيب) قولان (الأول) - وهو اختيار أبي مسلم الاصفهاني - أن قوله (بالغيب) صفة المؤمنين معناه أنهم يؤمنون بالله حال الغيب كما يؤمنون به حال الحضور، لا كالمناققين الذين إذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزؤون. ونظيره قوله تعالى (ذلك ليعلم أني لم أخنه بالغيب) ويقول الرجل لغيره: نعم الصديق لك فلان بظهر الغيب، وكل ذلك مدح للمؤمنين بكون ظاهرهم موافقا لباطنهم ومباينتهم لحال المنافقين الذين يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم (والثاني) وهو قول جمهور المفسرين ان الغيب هو الذي يكون غائبا عن الحاسة ثم هذا الغيب ينقسم إلى ما عليه دليل، وإلى ما ليس عليه دليل. فالمراد من هذه الآية مدح المتقين بأنهم يؤمنون بالغيب الذي دل عليه دليل بأن يتفكروا ويستدلوا فيؤمنوا به، وعلى هذا يدخل فيه العلم بالله تعالى وبصفاته والعلم بالآخرة والعلم بالنبوة والعلم بالأحكام وبالشرائع فان في تحصيل هذه العلوم بالاستدلال مشقة فيصلح أن يكون سببا لاستحقاق الثناء العظيم. واحتج ابو مسلم على قوله بأمرور: الأول: أن قوله (والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون) ايمان بالأشياء الغائبة فلو كان المراد من قوله (الذين يؤمنون بالغيب) هو الإيمان بالأشياء الغائبة لكان المعطوف نفس المعطوف عليه، وأنه غير جائز: الثاني: لو حملناه على الإيمان بالغيب يلزم اطلاق القول بأن

الإنسان يعلم الغيب ، وهو خلاف قوله تعالى (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو) أما لو فسرنا الآية بما قلنا لا يلزم هذا المحذور (الثالث) : لفظ الغيب إنما يجوز إطلاقه على من يجوز عليه الحضور ، فعلى هذا لا يجوز إطلاق لفظ الغيب على ذات الله تعالى وصفاته ، فقوله (الذين يؤمنون بالغيب) لو كان المراد منه الإيمان بالغيب لما دخل فيه الإيمان بذات الله تعالى وصفاته ، ولا يبقى فيه إلا الإيمان بالآخرة ، وذلك غير جائز لأن الركن العظيم في الإيمان هو الإيمان بذات الله وصفاته ، فكيف يجوز حمل اللفظ على معنى يقتضى خروج الأصل أما لو حملناه على التفسير الذى اخترناه لم يلزمنا هذا المحذور .

والجواب عن الأول : ان قوله (يؤمنون بالغيب) يتناول الإيمان بالغائبات على الإجمال ثم بعد ذلك قوله (والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك) يتناول الإيمان ببعض الغائبات فكان هذا من باب عطف التفصيل على الجملة ، وهو جائز كما فى قوله (وملائكته وجبريل وميكال) . وعن الثانى : أنه لانزاع فى انا تؤمن بالأشياء الغائبة عنا ، فكان ذلك التخصيص لازما على الوجهين جميعا . فان قيل أفنقولون : العبد يعلم الغيب أم لا ؟ قلنا قد بينا ان الغيب ينقسم إلى ما عليه دليل وإلى ما لا دليل عليه أما الذى لا دليل عليه فهو سبحانه وتعالى العالم به لا غيره ، وأما الذى عليه دليل فلا يمتنع أن تقول : نعلم من الغيب ما لنا عليه دليل ، ويفيد الكلام فلا يلتبس ، وعلى هذا الوجه قال العلماء : الاستدلال بالشاهد على الغائب أحد أقسام الأدلة . وعن الثالث : لانسلم أن لفظ الغيبة لا يستعمل إلا فيما يجوز عليه الحضور ، والدليل على ذلك أن المتكلمين يقولون هذا من باب إلحاق الغائب بالشاهد . ويريدون بالغائب ذات الله تعالى وصفاته والله أعلم

(المسألة الخامسة) قال بعض الشيعة : المراد بالغيب المهدي المنتظر الذى وعد الله تعالى به فى القرآن والخبر ، أما القرآن فقوله (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم) وأما الخبر فقوله عليه السلام « لولم يبق من الدنيا إلا يوم واحد لطول الله ذلك اليوم حتى يخرج رجل من أهل بيتى يواطىء اسمه اسمى وكنيته كنيته يملأ الأرض عدلا وقسطا كما ملئت جورا وظلما » واعلم أن تخصيص المطلق من غير الدليل باطل .

(المسألة السادسة) ذكروا فى تفسير إقامة الصلاة وجوها : أحدها : أن إقامتها عبارة عن تعديل أركانها وحفظها من أن يقع خلل فى فرائضها وسننها وآدابها ، من أقام العود إذا قومه . وثانيها : أنها عبارة عن المداومة عليها كما قال تعالى (والذين هم على صلاتهم يحافظون) وقال (الذين هم على صلاتهم دائمون) من قامت السوق إذا نفقت ، وأقامتها نفاقها ؛ لأنها إذا حوفظ عليها كانت كالشئى النفاق الذى نتوجه إليه الرغبات ، وإذا أضيعت كانت كالشئى الكاسد الذى لا يرغب فيه وثالثها : أنها عبارة عن التجرد لأدائها وأن لا يكون فى مؤديها فتور من قولهم : قام

بالأمر ، وقامت الحرب على ساقها ، وفي ضده : قعد عن الأمر ، وتقاعد عنه إذا تقاعس وتنبط .
ورابعا : أقامتها عبارة عن أدائها ، وإنما عبر عن الأداء بالإقامة لأن القيام ببعض أركانها كما عبر
عنها بالقنوت وبالركوع وبالسجود ، وقالوا : سبح إذا صلى ، لوجود التسبيح فيها ، قال تعالى :
(فلولا أنه كان من المسبحين) واعلم أن الأولى حمل الكلام على ما يحصل معه من الشاء العظيم ، وذلك
لا يحصل إلا إذا حملنا الإقامة على إمامة فعلها من غير خلل في أركانها وشرائطها ؛ ولذلك فإن القيم
بأرزاق الجند إنما يوصف بكونه قيميا إذا أعطى الحقوق من دون بخل ونقص ؛ ولهذا يوصف
الله تعالى بأنه قائم وقيوم ؛ لأنه يجب دوام وجوده ؛ ولأنه يديم ادرار الرزق على عباده .

(المسألة السابعة) ذكروا في لفظ الصلاة في أصل اللغة وجوها . أحدها : أنها الدعاء

قال الشاعر :
وقابلها الريح في دنها وصلّى على دنها وارثم

وثانيها : قال الخارزنجي . اشتقاقها من الصلى ، وهى النار ، من قولهم : صليت العصا إذا قرمتها
بالصلى ، فالصلى كأنه يسعى فى تعديل باطنه وظاهره مثل من يحاول تقويم الخشبة بعرضها على
النار . وثالثها : ان الصلاة عبارة عن الملازمة من قوله تعالى (تصلى نارا حامية) (سببى نارا
ذات لهب) وسببى الفرس الثانى من أفراس المسابقة مصليا . ورابعها : قال صاحب الكشاف :
الصلاة فعلة من « صلى » كالزكاة من « زكى » وكتبتها بالواو على لفظ المنفخم ، وحققة صلى حرك
الصلوين ، لأن المصلى يفعل ذلك فى ركوعه وسجوده ، وقيل الداعى : مصلى تشبها له فى تحشمه
بالراكع والساجد ، وأقول هاهنا بحثان

الأول : ان هذا الاشتقاق الذى ذكره صاحب الكشاف يفضى إلى طعن عظيم فى كون
القرآن حجة ، وذلك لأن لفظ الصلاة من أشد الألفاظ شهرة وأكثرها دورانا على ألسنة المسلمين ،
واشتقاقه من تحريك الصلوين من أبعد الأشياء اشتهارا فيما بين أهل النقل ، ولو جوزنا أن يقال :
مسمى الصلاة فى الأصل ما ذكره ، ثم أنه خفى واندرس حتى صار بحيث لا يعرفه إلا الآحاد لكان
مثله فى سائر الألفاظ جائزا ، ولو جوزنا ذلك لما قطعنا بأن مراد الله تعالى من هذه الألفاظ
ما تتبادر أذهاننا إليه من المعانى فى زماننا هذا ، لاحتمال أنها كانت فى زمان الرسول موضوعا لمعان
أخر ، وكان مراد الله تعالى منها تلك المعانى ، إلا أن تلك المعانى خفيت فى زماننا واندرست كما
وقع مثله فى هذه اللفظة ، فلما كان ذلك باطلا باجماع المسلمين علمنا أن الاشتقاق الذى ذكره
مردود باطل

الثانى : الصلاة فى الشرع عبارة عن أفعال مخصوصة يتلو بعضها بعضها مفتتحة بالتحريم ، مختتمة
بالتحليل ، وهذا الإسم يقع على الفرض والنفل ، لكن المراد بهذه الآية الفرض خاصة ؛ لأنه
الذى يقف الفلاح عليه ؛ لأنه عليه السلام لما بين للاعرابي صفة الصلاة المفروضة قال والله
لا أزيد عليها ولا أنقص منها ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « أفالج إن صدق »

(المسألة الثامنة) الرزق في كلام العرب هو الحظ قال تعالى (وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون) أي حظكم من هذا الأمر ، والحظ هو نصيب الرجل وما هو خاص له دون غيره ثم قال بعضهم : الرزق كل شيء يؤكل أو يستعمل ، وهو باطل ، لأن الله تعالى أمرنا بأن نتفق بما رزقنا فقال (وأنفقوا مما رزقناكم) فلو كان الرزق هو الذي يؤكل لما أمكن انفاقه . وقال آخرون : الرزق هو ما يملك وهو أيضاً باطل ، لأن الانسان قد يقول : اللهم ارزقني ولدا صالحاً أو زوجة صالحة وهو لا يملك الولد ولا الزوج ، ويقول : اللهم ارزقني عقلاً أعيش به وليس العقل بمملوك ، وأيضا الهيمة يكون لها رزق ولا يكون لها ملك . وأما في عرف الشرع فقد اختلفوا فيه ، فقال ابو الحسين البصرى : الرزق هو تمكين الحيوان من الانتفاع بالشيء والحظر على غيره أن يمنعه من الانتفاع به ، فاذا قلنا : قدر رزقنا الله تعالى الاموال ، فمعنى ذلك أنه مكنتنا من الانتفاع بها ، وإذا سأله تعالى أن يرزقنا ما لا فإننا نقصد بذلك ان يجعلها بالمال أخص ، وإذا سأله أن يرزق الهيمة فإننا نقصد بذلك أن يجعلها به أخص ، وإنما تكون به أخص إذا مكنتها من الانتفاع به ، ولم يكن لاحد أن يمنعها من الانتفاع به . واعلم أن المعتزلة لما فسروا الرزق بذلك لاجرم قالوا : الحرام لا يكون رزقاً . وقال أصحابنا : الحرام قد يكون رزقاً ، فحجة الأصحاب من وجهين . الأول : أن الرزق في أصل اللغة هو الحظ والنصيب على ما بيناه ، فمن انتفع بالحرام فذلك الحرام صار حظاً ونصيباً ، فوجب أن يكون رزقاً له الثاني : أنه تعالى قال (وما من دابة في الارض إلا على الله رزقها) وقد يعيش الرجل طول عمره لا يأكل إلا من السرقة ، فوجب أن يقال : انه طول عمره لم يأكل من رزقه شيئاً . أما المعتزلة فقد احتجوا بالكتاب والسنة والمعنى : أما الكتاب فوجوه . أحدها : قوله تعالى (وما رزقناهم ينفقون) مدحهم على الانفاق مما رزقهم الله تعالى ، فلو كان الحرام رزقاً لوجب أن يستحقوا المدح إذا أنفقوا من الحرام ، وذلك باطل بالاتفاق . وثانيها : لو كان الحرام رزقاً لجاز أن ينفق الغاصب منه ، لقوله تعالى (وأنفقوا مما رزقناكم) وأجمع المسلمون على أنه لا يجوز للغاصب أن ينفق مما أخذه بل يجب عليه رده ، فدل على أن الحرام لا يكون رزقاً . وثالثها : قوله تعالى (قل أرايتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالاً قل آله أذن لكم) فبين أن من حرم رزق الله فهو مفسر على الله ، فثبت أن الحرام لا يكون رزقاً ، وأما السنة فمرواه أبو الحسين في كتاب الغرر باسناده عن صفوان بن أمية قال . كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ جاءه عمرو بن قره فتمال له يارسول الله إن الله كتب على الشقوة فلا أرزق إلا من دفي بكفي فائذن لي في الغناء من غير فاحشة فقال عليه السلام « لا إذن لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت أي عدو الله لقد رزقك الله رزقاً طيباً فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما أحل الله لك من حلاله أما انك لو قلت بعد هذه المقدمة شيئاً ضربتكم ضرباً وجيعاً » وأما المعنى فان الله تعالى منع المكلف من الانتفاع بالحرام وأمر غيره بمنعه من الانتفاع به ، من منع من أخذ الشيء والانتفاع به لا يقال انه رزقه اياه . ألا ترى أنه لا يقال . ان

وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ

السلطان قدر رزق جنده مالا قد منعهم من أخذه ، وإنما يقال : إنه رزقهم ما مكنتهم من أخذه ولا يمنعم منه ولا أمر بمنعم منه ، أجب أصحابنا عن التمسك بالآيات بانه وإن كان الكل من الله . لكنه كما يقال : ياخاق المحدثات والعرش والكرسى ، ولا يقال : ياخاق الكلاب والخنازير ، وقال (عينا يشرب بها عباد الله) نخص اسم العباد بالمتقين ، وإن كان الكفار أيضاً من العباد . وكذلك هاهنا خص اسم الرزق بالحلال على سبيل التشریف وإن كان الحرام رزقا أيضاً ، وأجابوا عن التمسك بالخبر بأنه حجة لنا ، لأن قوله عليه السلام « فاخترت ما حرم الله عليك من رزقة » صريح في أن الرزق قد يكون حراما وأجابوا عن المعنى بأن هذه المسألة محض اللغة وهو أن الحرام هل يسمى رزقا أم لا ؟ ولا مجال للدلائل العقلية في الألفاظ والله أعلم

(المسألة التاسعة) أصل الانفاق اخراج المال من اليد ، ومنه نفق المبيع نفاقا إذا كثر المشترون له ، ونفقت الدابة إذا ماتت أى خرج روحها . ونافق الفأرة لأنها تخرج منها ومنه النفق في قوله تعالى (أن تبغى نفقا في الأرض)

(المسألة العاشرة) في قوله (وما رزقناهم ينفقون) فوائد . أحدها : أدخل من التبعية صيانة لهم ، وكفى عن : الاسراف والتبذير المنهى عنه . وثانيها : قدم مفعول الفعل دلالة على كونه أهم ، كأنه قال ويخصون بعض المال بالتصدق به . وثالثها : يدخل في الانفاق المذكور في الآية ، الانفاق الواجب ، والانفاق المندوب ، والانفاق الواجب أقسام . أحدها : الزكاة وهى قوله في آية الكنز (ولا ينفقونها في سبيل الله) . وثانيها : الانفاق على النفس وعلى من تجب عليه نفقته . وثالثها : الانفاق في الجهاد . وأما الانفاق المندوب فهو أيضاً انفاق لقوله (وأنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتي أحدكم الموت) وأراد به الصدقة لقوله بعده (فأصدقوا) (من الصالحين) فكل هذه الانفاقات داحلة تحت الآية لأن كل ذلك سبب لاستحقاق المدح .

قوله تعالى (والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون) اعلم أن قوله (الذين يؤمنون بالغيب) عام يتناول كل من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم ، سواء كان قبل ذلك مؤمنا بموسى وعيسى عليهما السلام ، أو ما كان مؤمنا بهما ، ودلالة اللفظ العام على بعض ما دخل فيه التخصيص أضعف من دلالة اللفظ الخاص على ذلك البعض ، لأن العام يحتمل التخصيص والخاص لا يحتمله فلما كانت هذه السورة مدنية ، وقد شرف الله تعالى المسلمين بقوله (هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب) فذكر بعد ذلك أهل الكتاب الذين آمنوا بالرسول : كعباد الله بن سلام وأمثاله بقوله (والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك) لأن في هذا التخصيص بالذكر مزيد تشریف لهم كما في قوله تعالى : (من كان عدوا لله وملائكته ورسوله وجيريل وميكال) ثم تخصيص

عبدالله بن سلام وأمثاله بهذا التشريف ترغيب لامثاله في الدين ، فهذا هو السبب في ذكر هذا الخاص بعد ذلك العام ، ثم نقول . أما قوله (والذين يؤمنون بما أنزل إليك) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) لانزاع بين أصحابنا وبين المعتزلة في أن الإيمان إذا عدى بالباء فالمراد منه التصديق ، فإذا قلنا فلان آمن بكذا ، فالمراد أنه صدق به ولا يكون المراد أنه صام وصلى ، فالمراد بالإيمان هاهنا التصديق بالاتفاق لكن لا بد معه من المعرفة لأن الإيمان هاهنا خرج مخرج المدح والمصدق مع الشك لا يامن أن يكن كاذبا فهو إلى الذم أقرب

(المسألة الثانية) المراد من انزال الرحي وكون القرآن منزلا ، ومنزلا ، ومنزولا به ، أن جبريل عليه السلام سمع في السماء كلام الله تعالى فنزل على الرسول به ، وهذا كما يقال : نزلت رسالة الأمير من القصر ، والرسالة لا تنزل لكن المستمع يسمع الرسالة من علوفينزل ويؤدى في سفلى ، وقوله الأمير لا يفارق ذاته ، ولكن السامع يسمع فينزل ويؤدى بلفظ نفسه ، ويقال فلان ينقل الكلام إذا سمع في موضع وأداه في موضع آخر . فان قيل كيف سمع جبريل كلام الله تعالى ، وكلامه ليس من الحروف والأصوات عندكم ؟ قلنا : يحتمل أن يخلق الله تعالى له سمعا لكلامه ثم أقدره على عبارة يعبر بها عن ذلك الكلام القديم ، ويجوز أن يكون الله خلق في اللوح المحفوظ كتابة بهذا النظم المخصوص فقرأه جبريل عليه السلام لحفظه ، ويجوز أن يخلق الله أصواتا مقطعة بهذا النظم المخصوص في جسم مخصوص فيتلفقه جبريل عليه السلام ويخلق له علما ضروريا بأنه هو العبارة المؤدية لمعنى ذلك الكلام القديم

(المسألة الثالثة) قوله (والذين يؤمنون بما أنزل إليك) هذا الإيمان واجب ، لأنه قال في آخره (وأولئك هم المفلحون) فثبت أن من لم يكن له هذا الإيمان وجب أن لا يكون مفلحا ، وإذا ثبت أنه واجب وجب تحصيل العلم بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل ، لأن المرء لا يمكنه أن يقوم بما أوجبه الله عليه علما وعملا إلا إذا علمه على سبيل التفصيل ، لأنه ان لم يعلمه كذلك امتنع عليه القيام به ، إلا أن تحصيل هذا العلم واجب على سبيل الكفاية ، فان تحصيل العلم بالشرائع النازلة على محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل غير واجب على العامة ، وأما قوله (وما أنزل من قبلك) فالمراد به ما أنزل على الأنبياء الذين كانوا قبل محمد ، والإيمان به واجب على الجملة ، لأن الله تعالى ماتعبنا الآن به حتى يلزمنا معرفته على التفصيل ، بل ان عرفنا شيئا من تفاصيله فهناك يجب علينا الإيمان بتلك التفاصيل ، وأما قوله (وبالآخرة هم يوقنون) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) الآخرة صفة الدار الآخرة ، وسميت بذلك لأنها متأخرة عن الدنيا وقيل للدنيا دنيا لأنها أدنى من الآخرة

(المسألة الثانية) اليقين هو العلم بالشئ بعد أن كان صاحبه شاكا فيه ، فلذلك لا يقول القائل : تيقنت وجود نفسى ، وتيقنت أن السماء فوقى لما أن العلم به غير مستدرك ، ويقال ذلك في العلم

أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

الحادث بالأمور سواء كان ذلك العلم ضروريا أو استدلاليا ، فيقول القائل : تيقنت ما أردته بهذا الكلام وإن كان قد علم مراده بالإضطرار ، ويقول تيقنت أن الإله واحد وإن كان قد علمه بالاكتساب ؛ ولذلك لا يوصف الله تعالى بأنه يتيقن الأشياء .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ أن الله تعالى مدحهم على كونهم متيقنين بالآخرة ، ومعلوم أنه لا يمدح المرء بأن يتيقن وجود الآخرة فقط ، بل لا يستحق المدح إلا إذا تيقن وجود الآخرة مع ما فيها من الحساب والسؤال وإدخال المؤمنين الجنة ، والكافرين النار . روى عنه عليه السلام أنه قال « يا عجبا كل العجب من الشاك في الله وهو يرى خلقه ، وعجبا من يعرف النشأة الأولى ثم ينكر النشأة الآخرة ، وعجبا من يؤمن بالجنة وما فيها من النعيم ثم يسمي لدار الغرور ، وعجبا من المتكبر الفخور واليقظة — وعجبا من يؤمن بالله وهو في كل يوم وليلة يموت ويحيا — يعنى النوم واليقظة — وهو يعلم أن أوله نطفة مذرة وآخره جيفة قدرة »

قوله تعالى ﴿ أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون ﴾ اعلم أن في الآية مسائل : ﴿ المسألة الأولى ﴾ في كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها ووجوده ثلاثة . أحدها : أن ينوى الابتداء (بالذين يؤمنون بالغيب) وذلك لأنه لما قيل (هدى للمتقين) نفخ المتقين بأن الكتاب هدى لهم كان لسائل أن يسأل فيقول : ما السبب في اختصاص المتقين بذلك ؟ فوقع قوله (الذين يؤمنون بالغيب) إلى قوله (وأولئك هم المفلحون) جوابا عن هذا السؤال ، كأنه قيل : الذى يكون مشتغلا بالإيمان وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والفوز بالفلاح والنجاة لابد وأن يكون على هدى من ربه . وثانيها : أن لا ينوى الابتداء به بل يجعله تابعا (للمتقين) ثم يقع الابتداء من قوله (أولئك على هدى من ربهم) كأنه قيل أى سبب فى أن صار الموصوفون بهذه الصفات مختصين بالهدى ؟ فأجيب بأن أولئك الموصفين غير مستبعد أن يفوزوا دون الناس بالهدى عاجلا وبالفلاح آجلا . وثالثها : أن يجعل الموصول الأول صفة (المتقين) ويرفع الثانى على الابتداء (أولئك) خبره ويكون المراد جعل اختصاصهم بالفلاح والهدى تعريضا بأهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بنبوة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم ظانون أنهم على الهدى وطامعون أنهم ينالون الفلاح عند الله تعالى

﴿ المسألة الثانية ﴾ معنى الاستعلاء فى قوله (على هدى) بيان لتمسكهم من الهدى واستقرارهم عليه حيث شبهت حالهم بحال من اعتلى الشئ وركبه ونظيره « فلان على الحق ، أو على الباطل » وقد صرحوا به فى قولهم « جعل الغوايه مركبا ، وامتطى الجهل » وتحقيق القول فى كونهم على الهدى تمسكهم بموجب الدليل ، لأن الواجب على المتمسك بالدليل أن يدوم على ذلك ويحرسه

عن المطاعن والشبه فكأنه تعالى ومدحهم بالإيمان بما أنزل عليه أولاً ، مدحهم بالاقامة على ذلك والمواظبة على حراسته عن الشبه ثانياً ، وذلك واجب على المسكف ، لأنه إذا كان متشدداً في الدين خائفاً وجلالاً فلا بد من أن يحاسب نفسه في عمله وعمله ، ويتأمل حاله فيها فإذا حرس نفسه عن الاخلال كان بمدوحاً بأنه على هدى وبصيرة ، وإنما نكر (هدى) ليفيد ضرباً مبهماً لا يبالغ كنهه ولا يقدر قدره كما يقال لو أبصرت فلاناً لأبصرت رجلاً . قال عون بن عبد الله : الهدى من الله كثير ، ولا يبصره إلا بصير ، ولا يعمل به إلا يسير . ألا ترى أن نجوم السماء يبصرها البصراء ، ولا يهتدى بها إلا العلماء .

(المسألة الثالثة) في تكرير (أولئك) تشبيهه على أنهم كما ثبت لهم الاختصاص بالهدى ثبت لهم الاختصاص بالفلاح أيضاً ، فقد تميزوا عن غيرهم بهذين الاختصاصين . فإن قيل : فلم جاء مع العاطف وما الفرق بينه وبين قوله (أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون) قلنا : قد اختلف الخبران هنا فلذلك دخل العاطف بخلاف الخبرين ثبت فإنيهما متفقان لأن التسجيل عليهم بالعملة وتشبيههم بالبهائم شيء واحد ، وكانت الجملة الثانية مقررة لما في الأولى فهي من العطف بمنزلة

(المسألة الرابعة) (هم) فصل وله فائدتان . إحداهما : الدلالة على أن الوارد بعده خبر لصفة وثانيتها : حصر الخبر في المبتدأ ، فإنك لو قلت الانسان ضاحك فهذا لا يفيد أن الضاحكية لا تحصل إلا في الانسان ، أما لو قلت : الانسان هو الضاحك فهذا يفيد أن الضاحكية لا تحصل إلا في الانسان

(المسألة الخامسة) معنى التعريف في (المفلحون) الدلالة على أن المتقين هم الناس الذين بلغك أنهم يفلحون في الآخرة كما إذا بلغك أن إنساناً قد تاب من أهل بلدك فاستخبرت من هو ؟ فقيل زيد التائب ، أى هو الذى أخبرت بتوبته ، أو على أنهم الذين إن حصلت صفة المفلحون فهم هم ، كما تقول لصاحبك : هل عرفت الاسد وما جبل عليه من فرط الاقدام ؟ إن زيدا هو هو

(المسألة السادسة) المفلح الظافر بالمطلوب كأنه الذى انفتحت له وجوه الظفر ولم تستغلق عليه ، والمفلح بالجيم مثله ، والكيب دال على معنى الشق والفتح ، ولهذا سمي الزراع فلاحاً ، ومشقوق الشفة السفلى أفلاح ، وفي المثل « الحديد بالحديد يفلح » وتحقيقه أن الله تعالى لما وصفهم بالقيام بما يلزمهم علماً وعملاً بين نتيجة ذلك وهو الظفر بالمطلوب الذى هو النعيم الدائم من غير شوب على وجه الإجلال والإعظام ، لأن ذلك هو الثواب المطلوب للعبادات

(المسألة السابعة) هذه الآيات يتمسك الوعيدية بها من وجه ، والمرجئة من وجه آخر . أما الوعيدية فمن وجهين . الاول . أن قوله (وأولئك هم المفلحون) يقتضى الحصر ، فوجب فيمن أخل بالصلاة والزكاة أن لا يكون مفلحاً ، وذلك يوجب القطع على وعيد تارك الصلاة

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ

والزكاة . الثاني : أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم فيلزم أن تكون علة الفلاح هي فعل الإيمان والصلاة والزكاة ، فمن أجل هذه الأشياء لم يحصل له علة الفلاح ، فوجب أن لا يحصل الفلاح . أما المرجئة فقد احتجوا بأن الله حكم بالفلاح على الموصوفين بالصفات المذكورة في هذه الآية فوجب أن يكون الموصوف بهذه الأشياء مفلحاً وإن زنى وسرق وشرب الخمر . وإذا ثبت في هذه الطائفة تحقق الغفو ثبت في غيرهم ضرورة ، إذ لا قائل بالفرق . والجواب : أن كل واحد من الاحتجاجين معارض بالآخر فيتساقتان ، ثم الجواب عن قول الوعيدية : أن قوله (وأولئك هم المفلحون) يدل على أنهم الكالمون في الفلاح ، فيلزم أن يكون صاحب الكبيرة غير كامل في الفلاح ، ونحن نقول بموجبه ، فانه كيف يكون كاملاً في الفلاح وهو غير جازم بالخلاص من العذاب ، بل يجوز له أن يكون خائفاً منه ، وعن الثاني : أن نفي السبب الواحد لا يقتضى نفي المسبب ، فعندنا من أسباب الفلاح غفر الله تعالى . والجواب عن قول المرجئة : أن وصفهم بالتقوى يكفي في نيل الثواب لأنه يتضمن اتقاء المعاصي ، واتقاء ترك الواجبات والله اعلم

قوله تعالى ﴿ إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ﴾

اعلم أن في الآية مسائل نحوية ، ومسائل أصولية ، ونحن نأتى عليها إن شاء الله تعالى . أما قوله (إن) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أن (إن) حرف والحرف لا أصل له في العمل ، لكن هذا الحرف أشبه الفعل صورة ومعنى ، وتلك المشابهة تقتضى كونها عاملة ، وفيه مقدمات (المقدمة الأولى) في بيان المشابهة ، واعلم أن هذه المشابهة حاصلة في اللفظ والمعنى ، أما في اللفظ فلأنها تركبت من ثلاثة أحرف وانفتح آخرها ولزمت الأسماء كالأفعال ، ويدخلها نون الوقاية نحو إنى وكأنتى ، كما يدخل على الفعل نحو : أعطاني وأكرمني ، وأما المعنى فلأنها تفيد حصول معنى في الاسم وهو تأكيد موصوفيته بالخبر ، كما أنك إذا قلت : قام زيد ، فقولك قام أفاد حصول معنى في الاسم (المقدمة الثانية) أنها لما أشبهت الأفعال وجب أن تشبهها في العمل وذلك ظاهر بناء على الدوران (المقدمة الثالثة) في أنها لم نصبت الاسم ورفعت الخبر ؟ وتقريره أن يقال : إنها لما صارت عاملة فلما أن ترفع المبتدأ والخبر معاً ، أو تنصبهما معاً . أو ترفع المبتدأ وتنصب الخبر وبالعكس ، والأول باطل ، لأن المبتدأ والخبر كانا قبل دخول (إن) عليهما مرفوعين ، فلو بقيا كذلك بعد دخولها عليهما لما ظهر له أثر البتة ، ولأنها أعطيت عمل الفعل ، والفعل لا يرفع الإسمين فلا معنى للاشتراك والفرع لا يكون أقوى من الأصل ، والقسم الثاني أيضاً باطل ، لأن هذا أيضاً مخالف لعمل الفعل ،

لأن الفعل لا ينصب شيئاً مع خلوه عما يرفعه . والقسم الثالث أيضاً باطل ، لأنه يؤدي إلى التسوية بين الأصل والفرع . فإن الفعل يكون عمله في الفاعل أولاً بالرفع ثم في المفعول بالنصب ، فلو جعل الحرف ههنا كذلك لحصلت التسوية بين الأصل والفرع . ولما بطلت الأقسام الثلاثة تعين القسم الرابع : وهو أنها تنصب الاسم وترفع الخبر ، وهذا مما ينبه على أن هذه الحروف دخيلة في العمل لأصلية ، لأن تقديم المنصوب على المرفوع في باب الفعل عدول عن الأصل فذلك يدل ههنا على أن العمل لهذه الحروف ليس بثابت بطريق الأصالة بل بطريق عارض .

(المسألة الثانية) قال البصريون : هذا الحرف ينصب الاسم ويرفع الخبر ، وقال الكوفيون لا أثر له في رفع الخبر بل هو مرتفع بما كان مرتفعاً قبل ذلك . حجة البصريين : أن هذه الحروف تشبه الفعل مشابهة تامة على ما تقدم بيانه ، والفعل له تأثير في الرفع والنصب ، فهذه الحروف يجب أن تكون كذلك . وحجة الكوفيين من وجهين . الأول : أن معنى الخبرية باق في خبر المبتدأ وهو أولى باقتضاء الرفع فتكون الخبرية رافعة ، وإذا كانت الخبرية رافعة استحال ارتفاعه بهذه الحروف ، فهذه مقدمات ثلاثة . إحداهما : قولنا : الخبرية باقية ، وذلك ظاهر ، لأن المراد من الخبرية كون الخبر مسنداً إلى المبتدأ ، وبعد دخول حرف « إن » عليه فذاك الإسناد باق . وثانيها : قولنا : الخبرية ههنا مقتضية للرفع : وذلك لأن الخبرية كانت قبل دخول « إن » مقتضية للرفع ولم يكن عدم الحرف هناك جزءاً من المقتضى . لأن العدم لا يصلح أن يكون جزء العلة ، فبعد دخول هذه الحروف كانت الخبرية مقتضية للرفع ، لأن المقتضى بتمامه لو حصل ولم يؤثر لكان ذلك لمانع وهو خلاف الأصل . وثالثها : قولنا : الخبرية أولى بالافتضاء ، وبيانه من وجهين . الأول : أن كونه خبراً وصف حقيقي قائم بذاته ، وذلك الحرف أجنبي مباين عنه وكما أنه مباين عنه فغير مجاور له لأن الاسم يتخللها . الثاني : أن الخبر يشابه الفعل مشابهة حقيقية معنوية وهو كون كل واحد منهما مسنداً إلى الغير ، أما الحرف فإنه لا يشابه الفعل في وصف حقيقي معنوي ، فإنه ليس فيه إسناد ، فكانت مشابهة الخبر للفعل أقوى من مشابهة هذا الحرف للفعل ، فإذا ثبت ذلك كانت الخبرية باقتضاء الرفع لاجل مشابهة الفعل أولى من الحرف بسبب مشابهته للفعل ورابعها : لما كانت الخبرية أقوى في اقتضاء الرفع استحال كون هذا الحرف رافعاً ، لأن الخبرية بالنسبة إلى هذا الحرف أولى ، وإذا كان كذلك فقد حصل الحكم بالخبرية قبل حصول هذا الحرف ، فيعد وجود هذا الحرف لو أسند هذا الحكم إليه لكان ذلك تحصيلاً للحاصل ، وهو محال . الوجه الثاني : أن سيويوه وافق على أن الحرف غير أصل في العمل فيكون إعماله على خلاف الدليل ، وما ثبت على خلاف الدليل يقدر بقدر الضرورة ، والضرورة تدفع بأعمالها في الاسم ، فوجب أن لا يعملها في الخبر

(المسألة الثالثة) روى الانباري أن الكندي المتفلسف ركب إلى المبرد وقال : إنى أجد

في كلام العرب حشوا ، أجد العرب تقول : عبد الله قائم ، ثم تقول إن عبد الله قائم . ثم تقول إن عبد الله قائم ، فقال المبرد : بل المعاني مختلفة لاختلاف الألفاظ ، فقوله عبد الله قائم إخبار عن قيامه ، وقوله إن عبد الله قائم جواب عن سؤال سائل ، وقوله إن عبد الله قائم جواب عن إنكار منكر لقيامه . واحتج عبد القاهر على صحة قوله بأنها إنما تذكر جواباً لسؤال السائل بأن قال أما رأيناكم قد ألزموها الجملة من المبتدأ والخبر إذا كان جواباً للقسم نحو والله إن زيدا منطلق ويدل عليه من التنزيل قوله (ويستلوك عن ذى القرنين قل سأتلوا عليكم منه ذكرا إنا مكنا له فى الأرض) وقوله فى أول السورة (نحن نقص عليك نبأهم بالحق إنهم فتية آمنوا بربهم) وقوله (فإن عصوك فقل إني بريء مما تعملون) وقوله (قل إني نهييت أن أعبد الذين تدعون من دون الله) وقوله (وقل إني أنا النذير المبين) وأشبه ذلك مما يعلم أنه يدل على أمر النبي صلى الله عليه وسلم بأن يجيب به الكفار فى بعض ماجادوا ونظروا فيه ، وعليه قوله (فأتيا فرعون فقولا إنا رسول رب العالمين) وقوله (وقال مرسى يافرعون إني رسول من رب العالمين) وفى قصة السحرة (إنا إلى ربنا منتقلون) إذ من الظاهر أنه جواب فرعون عن قوله (آتتم له قبل أن أذن لكم) وقال عبد القاهر : واتحقيق أنها للتأكيد وإذا كان الخبر بأمر ليس للمخاطب ظن فى خلافه لم يحتج هناك إلى « إن » وإنما يحتاج إليها إذا كان السامع ظن الخلاف ، ولذلك تراها تزداد حسنا إذا كان الخبر بأمر يبعد مثله كقول أبي نواس :

عليك بالياس من الناس إن غنى نفسك فى الياس

وإنما حسن موقعها لأن الغالب أن الناس لا يحملون أنفسهم على اليأس . وأما جعلها مع اللام جواباً للمتنكر فى قولك « إن زيدا قائم » فجيد لأنه إذا كان الكلام مع المتنكر كانت الحاجة إلى التأكيد أشد ، وكما يحتتمل أن يكون الإنكار من السامع احتتمل أيضاً أن يكون من الحاضرين . واعلم أنها قد نجح . إذا ظن المتنكر فى الذى وجد أنه لا يوجد مثل قولك : إنه كان منى إليه إحسان فبما لنى بالسوء ، فكذلك ترد على نفسك ظنك الذى ظننت وتبين الخطأ فى الذى توهمت . وعليه قوله تعالى حكاية عن أم مريم (قالت رب إني وضعتها أنثى والله اعلم بما وضعت) وكذلك قول نوح عليه السلام (قال رب إن قومى كذبون)

أما قوله تعالى (الذين كفروا) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أنه صعب على المتكلمين ذكر حد الكفر ، وتحقيق القول فيه أن كل ما ينقل عن محمد صلى الله عليه وسلم أنه ذهب إليه وقال به فإما أن يعرف صحة ذلك النقل بالضرورة أو بالاستدلال أو بخبر الواحد . أما القسم الأول . وهو الذى عرف بالضرورة بحجج الرسول عليه السلام به فمن صدقه فى كل ذلك فهو مؤمن ، ومن لم يصدقه فى ذلك ، فإما أن لا يصدقه فى جميعها أو بأن لا يصدقه فى البعض دون البعض ، فذلك هو الكافر ، فإذن الكفر عدم تصديق

الرسول في شيء مما علم بالضرورة مجيئه به ، ومثاله من أنكر وجود الصانع ، أو كونه عالما قادراً مختاراً أو كونه واحداً أو كونه منزهاً عن النقائص والآفات ، أو أنكر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم أو صحة القرآن الكريم أو أنكر الشرائع التي علمنا بالضرورة كونها من دين محمد صلى الله عليه وسلم كوجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج وحرمة الربا والخمر ، فذلك يكون كافراً ؛ لأنه ترك تصديق الرسول فيما علم بالضرورة أنه من دينه . فأما الذي يعرف بالدليل أنه من دينه مثل كونه عالماً بالعلم أو لذاته وأنه مرئى أو غير مرئى ، وأنه خالق أعمال العباد أم لا فلم ينقل بالتواتر القاطع لعذر مجيئه عليه السلام بأحد القولين دون الثاني ، بل إنما يعلم صحة أحد القولين وبطلان الثاني بالاستدلال ، فلا جرم لم يكن إنكاره ولا الإفراز به داخل في ماهية الإيمان فلا يكون موجبا للكفر ، والدليل عليه أنه لو كان ذلك جزءاً ماهية الإيمان لكان يجب على الرسول صلى الله عليه وسلم أن لا يحكم بإيمان أحد إلا بعد أن يعرف أنه هل يعرف الحق في تلك المسألة ، ولو كان الأمر كذلك لاشتهر قوله في تلك المسألة بين جميع الأمة ، ولنقل ذلك على سبيل التواتر ، فلما لم ينقل ذلك دل على أنه عليه السلام ما وقف الإيمان عليها ، وإذا كان كذلك وجب أن لا تكون معرفتها من الإيمان ، ولا إنكارها موجبا للكفر ، ولأجل هذه القاعدة لا يكفر أحد من هذه الأمة ولا تكفر أرباب التأويل . وأما الذي لا سبيل إليه إلا برواية الأحاد فظاهر أنه لا يمكن توقف الكفر والإيمان عليه . فهذا قولنا في حقيقة الكفر . فإن قيل يبطل ما ذكرتم من جهة العكس بلبس الغيار وشد الزنار وأمثالها فإنه كفر مع أن ذلك شيء آخر سوى ترك تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما علم بالضرورة مجيئه به ، قلنا هذه الأشياء في الحقيقة ليست كفراً لأن التصديق وعدمه أمر باطن لا اطلاع للخلق عليه ، ومن عادة الشرع أنه لا يبني الحكم في أمثال هذه الأمور على نفس المعنى ، لأنه لا سبيل إلى الاطلاع ، بل يجعل لها معارف وعلامات ظاهرة ويجعل تلك المظان الظاهرة مداراً للأحكام الشرعية ، وليس الغيار وشد الزنار من هذا الباب ، فإن الظاهر أن من يصدق الرسول عليه السلام فإنه لا يأتي بهذه الأفعال ، فحيث أتى بها دل على عدم التصديق فلا جرم الشرع يفرع الأحكام عليها ، لأنها في أنفسها كفر ، فهذا هو الكلام المملخص في هذا الباب والله اعلم .

(المسألة الثانية) قوله (إن الذين كفروا) إخبار عن كفرهم بصيغة الماضي والإخبار عن الشيء بصيغة الماضي يقتضى كون الخبر عنه متقدماً على ذلك الإخبار ، إذا عرفت هذا فتقول : احتجت المعتزلة بكل ما أخبر الله عن شيء ماضٍ مثل قوله (إن الذين كفروا) أو (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ، إنا أنزلناه في ليلة القدر ، إنا أرسلنا نوحاً) على أن كلام الله محدث سواء كان الكلام هذه الحروف والأصوات أو كان شيئاً آخر . قالوا لان الخبر على هذا الوجه لا يكون صدقاً إلا إذا كان مسبوقة بالخبر عنه ، والقديم يستحيل أن يكون مسبوقة بالخبر فهذا الخبر يستحيل أن يكون قديماً فيجب أن يكون محدثاً ، أجاب القائلون بقدم الكلام عنه من وجهين . الأول : أن

الله تعالى كان في الأزل عالماً بأن العالم سيوجد ، فلما أوجده انقلب العلم بأنه سيوجد في المستقبل علماً بأنه قد حدث في الماضي ولم يلزم حدوث علم الله تعالى ، فلم لا يجوز أيضاً أن يقال : إن خبر الله تعالى في الأزل كان خبراً بأنهم سيكفرون فلما وجد كفرهم صار ذلك الخبر خبراً عن أنهم قد كفروا ولم يلزم حدوث خبر الله تعالى . الثاني أن الله تعالى قال (لتدخلن المسجد الحرام) فلما دخلوا المسجد لا بد وأن ينقلب ذلك الخبر إلى أنهم قد دخلوا المسجد الحرام من غير أن يتغير الخبر الأول ، فإذا جاز ذلك فلم لا يجوز في مسألتنا مثله ؟ أجاب المستدل أولاً عن السؤال الأول فقال : عند أبي الحسين البصرى وأصحابه العلم يتغير عند تغير المعلومات ، وكيف لا والعلم بأن العالم غير موجود وأنه سيوجد لو بقي حال وجود العالم لكان ذلك جهلاً لا علماً ، وإذا كان كذلك وجب تغير ذلك العلم ، وعلى هذا سقطت هذه المعارضة . وعن الثاني : أن خبر الله تعالى وكلامه أصراً مخصوصة ، فقوله تعالى (لتدخلن المسجد الحرام) معناه أن الله تعالى تكلم بهذا الكلام في الوقت المتقدم على دخول المسجد لأنه تكلم به بعد دخول المسجد ، فنظيره في مسألتنا أن يقال إن قوله (إن الذين كفروا) تكلم الله تعالى به بعد صدور الكفر عنهم لا قبله إلا أنه متى قيل ذلك كان اعترافاً بأن تكلمه بذلك لم يكن حاصلًا في الأزل وهذا هو المقصود ، أجاب القائلون بالقدم بأننا لو قلنا إن العلم يتغير بتغير المعلوم لكننا إما أن نقول بأن العالم سيوجد كان حاصلًا في الأزل أو ما كان ، فإن لم يكن حاصلًا في الأزل كان ذلك تصريحاً بالجهل . وذلك كفر ، وإن قلنا إنه كان حاصلًا فزواله يقتضى زوال القديم ، وذلك سد باب إثبات حدوث العالم والله أعلم .

(المسألة الثالثة) قوله (إن الذين كفروا) صيغة للجمع مع لام التعريف وهي للاستغراق بظاهرة ثم إنه لا نزاع في أنه ليس المراد منها هذا الظاهر ، لأن كثيراً من الكفار أسلموا فعلينا أن الله تعالى قد يتكلم بالعام ويكون مراده الخاص ، إما لأجل أن القرينة الدالة على أن المراد من ذلك العموم ذلك الخصوص كانت ظاهرة في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم فحسن ذلك لعدم التلبس وظهور المقصود ، ومثاله ما إذا كان للإنسان في البلد جمع مخصوص من الأعداء ، فإذا قال « إن الناس يؤذونني » فهم كل أحدان مراده من الناس ذلك الجمع على التعيين ، وإما لأجل أن التكلم بالعام لإرادة الخاص جائز وإن لم يكن البيان مقرونًا به عند من يجوز تأخير بيان التخصيص عن وقت الخطاب ، وإذا ثبت ذلك ظهر أنه لا يمكن التمسك بشيء من صيغ العموم على القطع بالاستغراق لاحتمال أن المراد منها هو الخاص وكانت القرينة الدالة على ذلك ظاهرة في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، فلا جرم حسن ذلك ، وأقصى ما في الباب أن يقال : لو وجدت هذه القرينة لعرفناها وحيث لم نعرفها علمنا أنها ما وجدت إلا أن هذا الكلام ضعيف ، لأن الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود من أضعف الامارات المفيدة للظن فضلاً عن القطع ، وإذا ثبت ذلك ظهر أن استدلال المعتزلة بعمومات الوعيد على القطع بالوعيد في نهاية الضعف والله أعلم ومن المعتزلة من

احتمال في دفع ذلك فقال إن قوله: إن الذين كفروا لا يؤمنون كالنقيض لقوله: إن الذين كفروا يؤمنون، وقوله: إن الذين كفروا لا يؤمنون لا يصدق إلا إذا آمن كل واحد منهم، فإذا ثبت أنه في جانب الثبوت يقتضى العموم وجب أن لا يتوقف في جانب النفي على العموم بل يكفي في صدقه أن لا يصدر الايمان عن واحد منهم؛ لأنه متى لم يؤمن واحد من ذلك اجمع ثبت أن ذلك اجمع لم يصدر منهم الايمان، فثبت أن قوله: إن الذين كفروا لا يؤمنون يكفي في إجرائه على ظاهره أن لا يؤمن واحد منهم فكيف إذا لم يؤمن الكثير منهم والجواب: أن قوله (إن الذين كفروا) صيغة اجمع وقوله (لا يؤمنون) أيضاً صيغة جمع والجمع إذا قبل بالجمع توزع الفرد على الفرد فعناه أن كل واحد منهم لا يؤمن وحينئذ يعود الكلام المذكور

(المسألة الرابعة) اختلاف أهل التفسير في المراد ههنا بقوله (الذين كفروا) فقال قائلون: إنهم رؤساء اليهود المعاندون الذين وصفهم الله تعالى بأنهم يكتبون الحق وهم يعلمون، وهو قول ابن عباس رضى الله عنهما، وقال آخرون: بل المراد قوم من المشركين، كأبي لُهب وأبي جهل والوليد بن المغيرة وأضرابهم، وهم الذين جحدوا بعد البينة، وأنكروا بعد المعرفة ونظيره ما قال الله تعالى (فأعرض أكثرهم فهم لا يسمعون وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه) وكان عليه السلام حريصاً على أن يؤمن قومه جميعاً حيث قال الله تعالى له (فلاملك باخع نفسك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفاً) وقال (أفأنت تنكره الناس حتى يكونوا مؤمنين) ثم إنه سبحانه وتعالى بين له عليه السلام أنهم لا يؤمنون ليقطع طمعه عنهم ولا يتأذى بسبب ذلك، فان اليأس إحدى الراحةين

أما قوله تعالى (سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذهم لا يؤمنون) ففيه مسائل:

(المسألة الأولى) قال صاحب الكشاف (سواء) اسم بمنى الاستواء وصف به كما يوصف بالمصادر ووجه قوله تعالى (تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم) (في أربعة أيام سواء للسائلين) بمعنى مستوية، فكأنه قيل إن الذين كفروا مستو عليهم إنذارك وعدمه

(المسألة الثانية) في ارتفاع سواء قولان. أحدهما: أن ارتفاعه على أنه خبر لان (أنذرتهم أم لم تنذهم) في موضع الرفع به على الفاعلية، كأنه قيل: إن الذين كفروا مستو عليهم إنذارك وعدمه كما تقول: إن زيدا مختصم أخره وابن عمه. الثاني: أن تكون أنذرتهم أم لم تنذهم في موضع الابتداء وسواء خبره مقدما بمعنى سواء عليهم إنذارك وعدمه والجملة خبر لأن، واعلم أن الوجه الثاني أولى؛ لأن «سواء» اسم، وتنزيلة بمنزلة الفعل يكون تركا للظاهر من غير ضرورة وأنه لا يجوز، وإذا ثبت هذا فنقول: من المعلوم أن المراد وصف الإنذار وعدم الإنذار بالاستواء، فوجب أن يكون سواء خبراً فيكون الخبر مقدماً، وذلك يدل على أن تقديم الخبر على المبتدأ جائز، ونظيره قوله تعالى (سواء يحياهم ويماتهم) وروى سيديويه قولهم «تميمى أنا»

« ومشئوه من يشئوك » أما الكوفيون فأنهم لا يجوزونه واحتجوا عليه من وجهين . الأول : المبتدأ ذات ، والخبر صفة ، والذات قبل الصفة بالاستحقاق ، فوجب أن يكون قبلها في اللفظ قياساً على توابع الاعراب والجامع التبعية المعنوية . الثاني : أن الخبر لابد وأن يتضمن الضمير ، فلو قدم الخبر على المبتدأ لوجد الضمير قبل الذكر ، وأنه غير جائز ، لأن الضمير هو اللفظ الذي أشير به إلى أمر معلوم ، فقبل العلم به امتنعت الإشارة إليه ، فكان الإضمار قبل الذكر محالاً ، أجاز البصريون على الأول بأن ما ذكرتم يقتضى أن يكون تقدم المبتدأ أولى ، لأن يكون واجبا وعن الثاني : أن الإضمار قبل الذكر واقع في كلام العرب ، كقولهم « في بيته يؤتى الحكم » قال تعالى (فأوجس في نفسه خيفة موسى) وقال زهير :

من يلق يوماً على عـلـاته هرما يلق السـاحـة منه والندى خلقا

والله اعلم .

(المسألة الثالثة) اتفقوا على أن الفعل لا يخبر عنه ، لأن من قال : خرج ضرب لم يكن آتياً بكلام منتظم ، ومنهم من قدح فيه بوجوه . أحدها : أن قوله (ما أنذرتهم أم لم تنذرهم) فعل وقد أخبر عنه بقوله (سواء عليهم) ونظيره قوله (ثم بدا لهم من بعد ما رأوا الآيات ليسجننه حتى حين) فاعل « بدا » هو « ليسجننه » وثانها : أن الخبر عنه بأنه فعل لابد وأن يكون فعلاً ، فالفعل قد أخبر عنه بأنه فعل فإن قيل : الخبر عنه بأنه فعل هو تلك الكلمة ، وتلك الكلمة اسم قلنا فعلى هذا : الخبر عنه بأنه فعل إذا لم يكن فعلاً بل اسماً كان هذا الخبر كذباً ، والتحقيق أن الخبر عنه بأنه فعل إما أن يكون اسماً أو لا يكون ، فإن كان الأول كان هذا الخبر كذباً ، لأن الاسم لا يكون فعلاً ، وإن كان فعلاً فقد صار الفعل مخبراً عنه وثالثها : أنا إذا قلنا : الفعل لا يخبر عنه فقد أخبرنا عنه بأنه لا يخبر عنه ، والخبر عنه بهذا الخبر لو كان اسماً لزم أنا قد أخبرنا عن الاسم بأنه لا يخبر عنه ، وهذا خطأ وإن كان فعلاً صار الفعل مخبراً عنه ثم قال هؤلاء : لما ثبت أنه لا امتناع في الإخبار عن الفعل لم يكن بنا حاجة إلى ترك الظاهر . أما جمهور النحويين فقد أطبقوا على أنه لا يجوز الإخبار عن الفعل ، فلا جرم كان التقدير : سواء عليهم إنذارك وعدم إنذارك ، فإن قيل العدول عن الحقيقة إلى المجاز لابد وأن يكون لفائدة زائدة إما في المعنى أو في اللفظ فما تلك الفائدة هنا ؟ قلنا : قوله (سواء عليهم ما أنذرتهم أم لم تنذرهم) معناه سواء عليهم إنذارك وعدم إنذارك لهم بعد ذلك لأن القوم كانوا قد بلغوا في الإصرار واللجاج والاعراض عن الآيات والدلائل إلى حالة مابقي فيهم البتة رجاء القبول بوجه . وقبل ذلك ما كانوا كذلك ، ولو قال سواء عليهم إنذارك وعدم إنذارك لما أفاد أن هذا المعنى إنما حصل في هذا الوقت دون ما قبله ، ولما قال (ما أنذرتهم أم لم تنذرهم) أفاد أن هذه الحالة إنما حصلت في هذا الوقت فكان ذلك يفيد حصول اليأس وقطع الرجاء منهم ، وقد بينا أن المقصود من هذه الآية ذلك

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قال صاحب الكشاف : « الهمزة » و « أم » مجردتان لمعنى الاستفهام وقد انسلخ عنهما معنى الاستفهام رأسا ، قال سيديونية : جرى هذا على حرف الاستفهام كما جرى على حرف النداء كقوله : اللهم اغفر لنا أيها العصابة ، يعنى أن هذا جرى على صورة الاستفهام ولا استفهام ، كما أن ذلك جرى على صورة النداء ولانداء .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ فى قوله (أنذرهم) ست قراءات : إما بهمزتين محققتين بينهما ألف ، أو لا ألف بينهما ، أو بأن تكون الهمزة الأولى قوية والثانية بين بين بينهما ألف ، أو لا ألف بينهما وبحذف حرف الاستفهام ، وبجذفه وإلقاء حركته على الساكن قبله كما قرئ « قد افلح » فان قيل : فما تقول فيمن يقلب الثانية ألفا ؟ قال صاحب الكشاف : هو لاجن خارج عن كلام العرب ﴿ المسألة السادسة ﴾ الانذار هو التخويف من عقاب الله بالزجر عن المعاصى ، وإنما ذكر الانذار دون البشارة لأن تأثير الانذار فى الفعل والترك أقوى من تأثير البشارة ؛ لأن اشتغال الانسان بدفع الضرر أشد من اشتغاله بحجب المنفعة ، وهذا الموضوع موضع المبالغة وكان ذكر الانذار أولى . أما قوله (لا يؤمنون) ففيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال صاحب الكشاف : هذه إما أن تكون جملة مؤكدة للجملة قبلها أو خبرا « لان » والجملة قبلها اعتراض

﴿ المسألة الثانية ﴾ احتج أهل السنة بهذه الآية وكل ما أشبهها من قوله (لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون) وقوله (ذرني ومن خلقت وحيدا) إلى قوله (سأرهقه صعودا) وقوله (تبت يدا أبنى لهب) على تكليف ما لا يطاق ، وتقريره أنه تعالى أخبر عن شخص معين أنه لا يؤمن قط ، فلو صدر منه الايمان لزم انقلاب خبر الله تعالى الصدق كذبا ، والكذب عند الخصم قبيح وفعل القبيح يستلزم إما الجهل وإما الحاجة ، وهما محالان على الله ، والمفضى إلى المحال محال ، فصدور الايمان منه محال فالتكليف به تكليف بالمحال ، وقد يذكر هذا فى صورة العلم ، هو أنه تعالى لما علم منه أنه لا يؤمن فكان صدور الايمان منه يستلزم انقلاب علم الله تعالى جهلا ، وذلك محال ومستلزم المحال محال ، فالأمر واقع بالمحال . ونذكر هذا على وجه ثالث : وهو أن وجود الايمان يستحيل أن يوجد مع العلم بعدم الايمان ؛ لأنه إما يكون علما لو كان مطابقا للعلوم . والعلم بعدم الايمان إنما يكون مطابقا لو حصل عدم الايمان ، فلو وجد الايمان مع العلم بعدم الايمان لزم أن يجتمع فى الايمان كونه موجودا ومعدوما معا وهو محال ، فالأمر بالايمان مع وجود علم الله تعالى بعدم الايمان أمر بالجمع بين الضدين ، بل أمر بالجمع بين العدم والوجود ، وكل ذلك محال ونذكر هذا على وجه رابع : وهو أنه تعالى كلف هؤلاء الذين أخبر عنهم بأنهم لا يؤمنون بالايمان البتة ، والايمان يعتبر فيه تصديق الله تعالى فى كل ما أخبر عنه ، وبما أخبر عنه أنهم لا يؤمنون قط ، فقد صاروا مكلفين بأن يؤمنوا بأنهم لا يؤمنون قط ، وهذا تكليف بالجمع بين النفي

والاثبات ، ونذكر هذا على وجه خامس : وهو أنه تعالى عاب الكفار على أنهم حاولوا فعل شيء على خلاف ما أخبر الله عنه في قوله (يريدون أن يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل) فثبت أن القصد إلى تكوير ما أخبر الله تعالى عن عدم تكويره قصد لتبديل كلام الله تعالى ، وذلك منهى عنه . ثم ههنا أخبر الله تعالى عنهم بأنهم لا يؤمنون البتة فمحاولة الايمان منهم تكون قصدا إلى تبديل كلام الله ، وذلك منهى عنه ، وترك محاولة الايمان يكون أيضا مخالفة لأمر الله تعالى ، فيكون الذم حاصلًا على الترك والفعل ، فهذه هي الوجوه المذكورة في هذا الموضوع ، وهذا هو الكلام الهادم لأصول الاعتزال . ولقد كان السلف والخلف من المحققين معولين عليه في دفع أصول المعتزلة وهدم قواعدهم ، ولقد قاموا وقعدوا واحتالوا على دفعه فما أتوا بشيء مقنع ، وأنا أذكر أقصى ما ذكروه بعون الله تعالى وتوفيقه : قالت المعتزلة : لنا في هذه الآية مقامان : المقام الأول : بيان أنه لا يجوز أن يكون علم الله تعالى وخبر الله تعالى عن عدم الايمان مانعا من الايمان ، والمقام الثاني : بيان الجواب العقلي على سبيل التفصيل ، أما المقام الأول فقالوا : الذي يدل عليه وجوه أحدها : أن القرآن مملوء من الآيات الدالة على أنه لا مانع لأحد من الايمان قال (وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى) وهو إنكار بلفظ الاستفهام ومعلوم أن رجلا لو حبس آخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج عنه ثم يقول مامنعك من التصرف في حوائجي كان ذلك منه مستقبحا وكذا قوله (وماذا عليهم لو آمنوا) وقوله لإبليس (مامنعك أن تسجد) وقول موسى لأخيه (ما منعك إذ رأيتهم ضلوا) وقوله (فما لهم لا يؤمنون) (فما لهم عن التذكرة معرضين) (عفا الله عنك لم أذنت لهم) (لم تحرم ما أحل الله لك) قال صاحب ابن عباد في فصل له في هذا الباب : كيف يأمره بالايمان وقد منعه عنه ؟ وبيناه عن الكفر وقد حمله عليه ، وكيف بصرفه عن الايمان ثم يقول أنى تصرفون ؟ ويخلق فيهم الايمك ثم يقول أنى توفكون ؟ وأنشأ فيهم الكفر ثم يقول لم تكفرون ؟ وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول (لم تلبسون الحق بالباطل) وصددهم عن السبيل ثم يقول (لم تصدون عن سبيل الله) وحال بينهم وبين الايمان ثم قال (وماذا عليهم لو آمنوا) وذهب بهم عن الرشد ثم قال (فأين تذهبون) وأضلهم عن الدين حتى أعرضوا ثم قال (فما لهم عن التذكرة معرضين) . وثانيها : أن الله تعالى قال (رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) وقال (ولو أنا أهلكتهم بعداذاب من قبله لقالوا ربنا لو أرسلت إلينا رسولا لنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى) فلما بين أنه ما أبقى لهم عذرا إلا وقد أزاله عنهم ، فلو كان عليه بكفرهم وخبره عن كفرهم مانعا لهم عن الايمان لكان ذلك من أعظم الاعذار وأقوى الوجوه الدافعة للعقاب عنهم فلما لم يكن كذلك علمنا أنه غير مانع . وثالثها : أنه تعالى حكى عن الكفار في سورة « حم السجدة » أنهم قالوا : قلوبنا في أكنه مما تدعونا إليه وفي آذاننا وقر ، وإنما ذكر الله تعالى ذلك ذمًا لهم في هذا القول ، فلو كان العلم مانعا لكانوا صادقين

في ذلك فلم ذمهم عليه ؟ ورابعها : أنه تعالى أنزل قوله (إن الذين كفروا — إلى آخره) ذمهم وزجرا عن الكفر وتقييحا لفعالهم ، فلو كانوا ممنوعين عن الايمان غير قادرين عليه لما استحقوا الذم البتة . بل كانوا معذورين كما يكون الأعمى معذورا في أن لا يمشى . وخامسها : القرآن إنما أنزل ليكون حجة لله ولرسوله عليهم ، لأن يكون لهم حجة على الله وعلى رسوله ، فلو كان العلم والخبر مانعا لكان لهم أن يقولوا : إذا علمت الكفر وأخبرت عنه كان ترك الكفر محالا منا ، فلم تطلب المحال منا ولم تأمرنا بالمحال ؟ ومعلوم أن هذا مما لا جواب لله ولا لرسوله عنه لو ثبت أن العلم والخبر يمنع وسادسها : قوله تعالى (نعم المولى ونعم النصير) ولو كان مع قيام المانع عن الايمان كلف به لما كان نعم المولى ، بل كان بئس المولى ومعلوم أن ذلك كفر ، قالوا : فثبت بهذه الوجوه أنه ليس عن الايمان والطاعة مانع البتة ، فوجب القطع بأن علم الله تعالى بعدم الايمان وخبره عن عدمه لا يكون مانعا عن الايمان . المقام الثاني قالوا إن الذى يدل على أن العلم بعدم الايمان لا يمنع من وجود الايمان وجوه . أحدها : أنه لو كان كذلك لوجب أن لا يكون الله تعالى قادرا على شيء ؛ لأن الذى علم وقوعه يكون واجب الوقوع ، والذى علم عدم وقوعه يكون ممتنع الوقوع ، والواجب لا قدرة له عليه ؛ لأنه إذا كان واجب الوقوع ، لا بالقدرة فسواء حصلت القدرة أو لم تحصل كان واجب الوقوع ، والذى يكون كذلك لم يكن للقدرة فيه أثر ، وأما الممتنع فلا قدرة عليه ، فيلزم أن لا يكون الله تعالى قادرا على شيء أصلا ، وذلك كفر بالاتفاق فثبت أن العلم بعدم الشيء لا يمنع من إمكان وجوده . وثانيها : أن العلم يتعلق بالمعلوم على ماهو عليه ، فان كان يمكننا علمه يمكننا وإن كان واجبا عليه واجبا ، ولا شك أن الايمان والكفر بالنظر إلى ذاته يمكن الوجود ، فلوصار واجب الوجود بسبب العلم كان العلم مؤثرا في المعلوم ، وقد بينا أنه محال . وثالثها : لو كان الخبر والعلم مانعا لما كان العبد قادرا على شيء أصلا ؛ لأن الذى علم الله تعالى وقوعه كان واجب الوقوع ، والواجب لا قدرة عليه ؛ والذى علم عدمه كان ممتنع الوقوع ، والممتنع لا قدرة عليه ، فوجب أن لا يكون العبد قادرا على شيء أصلا ، فكانت حركاته وسكناته جارية مجرى حركات الجمادات ، والحركات الاضطرارية للحيوارات ، لسكننا بالبديهة نعلم فساد ذلك ، فان رمى إنسان إنسانا بالآجرة حتى شبهه فانا نذم الراعى ولا نذم الآجرة ، ونذكر بالبديهة تفرقة بين ما إذا سقطت الآجرة عليه ، وبين ما إذا لطمه إنسان بالاختيار : ولذلك فان العقلاء بيداء عقولهم يدركون الفرق بين مدح المحسن وذم المسيء ، ويلتمسون ويأمرون ويعاتبون ويقولون لم فعلت ولم تركت ؟ فدل على أن العلم والخبر غير مانع من الفعل والتك . ورابعها : لو كان العلم بالعدم مانعا للوجود لكان أمر الله تعالى للكافر بالايمان أمرا باعدام عليه ، وكما أنه لا يليق به أن يأمر عباده بأن يعدموه فكذلك لا يليق به أن يأمرهم ، بأن يعدموا عليه ؛ لأن إعدام ذات الله وصفاته غير معقول ، والأمر به سفه وعبث ، فدل على أن العلم بالعدم لا يكون مانعا من الوجود . وخامسها : أن الايمان في نفسه من قبيل الممكنات الجائزات

نظرا إلى ذاته وعينه ، فوجب أن يعلمه الله تعالى من الممكنات الجائزات ، إذا لو لم يعلمه كذلك لكان ذلك العلم جهلا ، وهو محال ، وإذا علمه الله تعالى من الممكنات الجائزات التي لا يمتنع وجودها وعدمها البتة ، فلو صار بسبب العلم واجبا لزم أن يجتمع على الشيء الواحد كونه من الممكنات ، وكونه ليس من الممكنات وذلك محال . وسادسها : أن الأمر بالمحال سفه وعيب ، فلو جاز ورود الشرع به لجاز وروده أيضاً بكل أنواع السفه ، فما كان يمتنع وروده باظهم المعجزة على يد الكاذبين ولا إنزال الآكاذيب والآباطيل ، وعلى هذا التقدير لا يبقى وثوق بصحة نبوة الأنبياء ولا بصحة القرآن ، بل يجوز أن يكون كله كذبا وسفها ، ولما بطل ذلك علمنا أن العلم بعدم الإيمان والخبر عن عدم الإيمان لا يمنع من الإيمان . وسابعها : أنه لو جاز ورود الأمر بالمحال في هذه الصورة لجاز ورود أمر الأعمى بنقط المصاحف ، والمزمن بالطيران في الهواء ، وأن يقال لمن قيد يده ورجلاه وألقى من شاهق جبل : لم لا تطير إلى قوق ؟ ولما لم يحز شيء من ذلك في العقول علمنا أنه لا يجوز الأمر بالمحال ، فثبت أن العلم بالعدم لا يمنع من الوجود ، وثامنها : لو جاز ورود الأمر بذلك لجاز بعثة الأنبياء إلى الجمادات وإنزال الكتب عليها ، وإنزال الملائكة لتبليغ التكليف إليها حالا بعد حال ، ومعلوم أن ذلك سخريه وتلاعب بالدين . وتاسعها : أن العلم بوجود الشيء لو اقتضى وجوبه لأغنى العلم عن القدرة والارادة ، فوجب أن لا يكون الله تعالى قادرا مريدا مختارا ، وذلك قول الفلاسفة القائلين بالموجب . وعاشرها : الآيات الدالة على أن تكليف ما لا يطاق لم يوجد ، قال الله تعالى (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) وقال (وما جعل عليكم في الدين من حرج) وقال (ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم) وأي حرج ومشقة فوق التكليف بالمحال (المقام الثالث) الجواب على سبيل التفصيل ، وللمعتزلة فيه طريقتان . الأولى : طريقة أبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار ، فإنا لما قلنا : لو وقع خلاف معلوم الله تعالى لا نقبل علمه جهلا قالوا خطأ : قول من يقول : إنه ينقلب علمه جهلا ، وخطأ أيضاً قول من يقول : إنه لا ينقلب ، ولكن يجب الامسك عن القولين : والثاني : طريقة الكعبي واختيار أبي الحسين البصري : أن العلم تبع للمعلوم ، فإذا فرضت الواقع من العبد من الإيمان عرفت أن الحاصل في الأزل لله تعالى هو العلم بالإيمان ، ومتى فرضت الواقع منه هو الكفر بدلا عن الإيمان عرفت أن الحاصل في الأزل هو العلم بالكفر بدلا عن الإيمان ، فهذا فرض علم بدلا عن علم آخر ، لا أنه تغير العلم . فهذان الجوابان هما اللذان عليها اعتماد جمهور المعتزلة . واعلم أن هذا المبحث صار منشأ لضلالات عظيمة : فمنها أن منكري التكليف والنبوات قالوا : قد سمعنا كلام أهل الجبر فوجدناه قويا قاطعا ، وهذان الجوابان اللذان ذكرهما المعتزلة يجريان مجرى الخرافة ولا يلتفت العاقل إليهما ، وسمعنا كلام المعتزلة في أن مع القول بالجبر لا يجوز التكليف ويقبح ، والجواب الذي ذكره أهل الجبر ضعيف جداً فنصار مجموع الكلامين كلاما قويا في نفي التكليف ، ومتى بطل ذلك بطل القول بالنبوات . ومنها أن الطاهنين

في القرآن قالوا : الذي قاله المعتزلة من الآيات الكثيرة الدالة على أنه لا يمنع من الإيمان ومن الطاعة فقد صدقوا فيه ، والذي قاله الجبرية : من أن العلم بعدم الإيمان مانع منه فقد صدقوا فيه ، فدل على أن القرآن ورد على ضد العقل وعلى خلافه ، وذلك من أعظم المطاعن وأقوى القوادح فيه ، ثم من سلم من هؤلاء أن هذا القرآن هو القرآن الذي جاء به محمد ﷺ توسل به إلى الطعن فيه ، وقال قوم من الرافضة : أن هذا الذي عندنا ليس هو القرآن الذي جاء به محمد بل غير وبدل . والدليل عليه اشتماله على هذه المناقضات التي ظهرت بسبب هذه المناظرة الدائرة بين أهل الجبر وأهل القدر : ومنها أن المقلدة الطاعنين في النظر والاستدلال احتجوا بهذه المناظرة وقالوا : لو جوزنا التمسك بالدلائل العقلية لزم القدح في التكليف والنبوة بسبب هذه المناظرة ، فإن كلام أهل الجبر في نهاية القوة في إثبات الجبر ، وكلام أهل القدر في بيان أنه متى ثبت الجبر بطل التكليف بالكلية في نهاية القوة ، فيتولد من مجموع الكلامين أعظم شبهة في القدح والتكليف والنبوة ، فثبت أن الرجوع إلى العقليات يورث الكفرو والضلال ، وعند هذا قيل من تعمق في الكلام تزندق . ومنها أن هشام بن الحكم زعم أنه سبحانه لا يعلم الأشياء قبل وقوعها وجوز البداء على الله تعالى وقال : أن قوله (إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون) إنما وقع على سبيل الاستدلال بالأمانة ، ويجوز له أن يظهر خلاف ما ذكره ، وإنما قال بهذا المذهب فراراً من تلك الاشكالات المتقدمة . واعلم أن جملة الوجوه التي رويناها عن المعتزلة كلمات لا تعلق لها بالكشف عن وجه الجواب . بل هي جارية مجرى التشنيعات . فأما الجوابان اللذان عليهما اعتماد القوم في نهاية الضعف . أما قول أبي علي وأبي هشام والقاضي : خطأ قول من يقول إنه يدل ، وخطأ قول من يقول : إنه لا يدل : إن كان المراد منه الحكم بفساد القسامين كان ذلك حكماً بفساد النفي والاثبات وذلك لا يرتضيه العقل وإن كان معناه أن أحدهما حق لكن لا أعرف أن الحق هو أنه يدل أو لا يدل كفي في دفعه تقرير وجه الاستدلال ، فإنا لما بينا أن العلم بالعدم لا يحصل الامع العدم ، فلو حصل الوجود معه لكان قد اجتمع العدم والوجود معاً ولا يتمكن العقل من تقرير كلام أو ضح من هذا وأقل مقدمات فيه . وأما قول السكعي في نهاية الضعف ، لانا وإن كنا لا ندرى أن الله تعالى كان في الأزل عالماً بوجود الإيمان أو بعدمه لكننا نعلم أن العلم بأحد هذين الأمرين كان حاصلًا ، وهو الآن أيضاً حاضر ، فلو حصل مع العلم بأحد النقيضين ذلك النقيض الآخر لزم اجتماع النقيضين ، ولو قيل بأن ذلك العلم لا يبقى كان ذلك اعترافاً بانقلاب العلم جهلاً ، وهذا آخر الكلام في هذا البحث . واعلم أن الكلام المعنوي هو الذي تقدم ، وبقى في هذا الباب أمور أخرى إقناعية ولا بد من ذكرها وهي خمسة . أحدها : روى الخطيب في كتاب تاريخ بغداد عن معاذ بن معاذ العنبري قال : كنت جالساً عند عمرو بن عبيد فأتاه رجل فقال يا أبا عثمان سمعت والله اليوم بالكفر ، فقال لا تعجل بالكفر ، وما سمعت ؟ قال سمعت هاشمياً الأوقص يقول : إن (تبت يد أبي لهب) وقوله (ذرني ومن خلقت وحيداً) إلى قوله (سأصليه سقر) إن هذا

ليس في أم الكتاب والله تعالى يقول (حم والكتاب المبين) إلى قوله (وإنه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم) فما الكفر إلا هذا يا أبا عثمان، فسكت عمرو هنيهة ثم أقبل على فقال والله لو كان القول كما يقول ما كان على أن يهبط من لوم، ولا على الوليد من لوم، فلما سمع الرجل ذلك قال أتقول يا أبا عثمان ذلك، هذا والله الذي قال معاذ فدخل بالاسلام وخرج بالكفر. وحكى أيضاً أنه دخل رجل على عمرو بن عبيد وقرأ عنده (بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ) فقال له اخبرني عن (تبت) أكانت في اللوح المحفوظ؟ فقال عمرو: ليس هكذا كانت، بل كانت: تبت يدا من عمل بمثل ما عمل أبو لهب فقال له الرجل، هكذا ينبغي أن تقرأ إذا قمنا إلى الصلاة: فغضب عمرو وقال: إن علم الله ليس بشيطان، إن علم الله لا يضر ولا ينفع. وهذه الحكاية تدل على شك عمرو بن عبيد في صحة القرآن. وثانها: روى القاضي في كتاب طبقات المعتزلة عن ابن عمر، أن رجلاً قام إليه فقال: يا أبا عبد الرحمن إن أقواماً يزنون ويسرقون ويشربون الخمر ويقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ويقولون كان ذلك في علم الله فلم نجد منه بدا، فغضب ثم قال سبحان الله العظيم، قد كان في علمه أنهم يفعلونها فلم يحملهم علم الله على فعلها. حدثني أبي عمر بن الخطاب أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: مثل علم الله فيكم كمثل السماء التي أظلمتكم، والأرض التي أظلمتكم، فكما لا تستطيعون الخروج من السماء والأرض فكذلك لا تستطيعون الخروج من علم الله تعالى، وكما لا تحملكم السماء والأرض على الذنوب فكذلك لا يحملكم علم الله تعالى عليها. واعلم أن في الأخبار التي يرويها الجبرية والقدرية كثرة، والغرض من رواية هذا الحديث بيان أنه لا يليق بالرسول أن يقول مثل ذلك، وذلك لأنه متناقض وفساد، أما المتناقض فلأن قوله «وكذلك لا تستطيعون الخروج من علم الله» صريح في الجبر وما قبله صريح في القدر فهو متناقض، وأما أنه فاسد، فلأننا بيننا أن العلم بعدم الإيمان ووجود الإيمان متنافيان، فالتكليف بالإيمان مع وجود العلم بعدم الإيمان تكليف بالجمع بين النفي والاثبات، أما السماء والأرض فانهما لا يتنافيان شيئاً من الأعمال، فظهر أن تشبيه إحدى الصورتين بالأخرى لا يصدر إلا عن جاهل أو متجاهل، وجل منصب الرسالة عنه. وثالثها: الحديثان المشهوران في هذا الباب: أما الحديث الأول: فهو ما روى في الصحيحين عن الأعمش عن زيد بن وهب عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الصادق المصدوق «إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يرسل الله إليه ملكاً فينفخ فيه الروح فيؤمر بأربع كلمات، فيكتب رزقه وأجله وعمله وشقى أم سعيد، فوالله الذي لا إله غيره إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها» وحكى الخطيب في تاريخ بغداد عن عمرو بن عبيد

خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

أنه قال : لو سمعت الأعمش يقول هذا لكذبتة ، ولو سمعت زيد بن وهب يقول هذا ما أحببتة ، ولو سمعت عبد الله بن مسعود يقول هذا ما قبلتة ، ولو سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هذا لرددتة ، ولو سمعت الله عز وجل يقول هذا لقلت ليس على هذا أخذت ميثاقنا . وأما الحديث الثاني : فهو مناظرة آدم وموسى عليهما السلام ، فان موسى قال لآدم : أنت الذى أشقيت الناس وأخرجتهم من الجنة ؟ فقال آدم : أنت الذى اصطفاك الله لرسالاته ولكلامه وأنزل عليك التوراة فهل تجمد الله قدره على ؟ قال نعم ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج آدم موسى ، والمعتزلة طعنوا فيه من وجوه . أحدها : أن هذا الخبر يقتضى أن يكون موسى قد ذم آدم على الصغيرة وذلك يقتضى الجهل فى حق موسى عليه السلام ، وأنه غير جائز . وثانيها : أن الولد كيف يشافه والده بالقول الغليظ . وثالثها : أنه قال : أنت الذى أشقيت الناس وأخرجتهم من الجنة ، وقد علم موسى أن شقاء الخلق وإخراجهم من الجنة لم يكن من جهة آدم ، بل الله أخرجه منها . ورابعها : أن آدم عليه السلام احتج بما ليس بحجة ؛ إذ لو كان حجة لكان لفرعون وهامان وسائر الكفار أن يحتجوا بها ، ولما بطل ذلك علمنا فساد هذه الحجة . وخامسها : أن الرسول عليه السلام صوب آدم فى ذلك مع أنا بينا أنه ليس بصواب . إذا ثبت هذا وجب حمل الحديث على أحد ثلاثة أوجه . أحدها : أنه عليه السلام حكى ذلك عن اليهود لأنه حسكاه عن الله تعالى أو عن نفسه ، والرسول عليه السلام كان قد ذكر هذه الحكاية إلا أن الراوى حين دخل ماسمع الا هذا الكلام ، فظن انه عليه السلام ذكره عن نفسه لا عن اليهود . وثانيها : أنه قال : فخرج آدم منصوبا أى أن موسى عليه السلام غلبه وجعله محجوجاً وأن الذى أتى به آدم ليس بحجة ولا بعذر . وثالثها : وهو المعتمد أنه ليس المراد من المناظرة الذم على المعصية ، ولا الاعتذار منه بعلم الله بل موسى عليه السلام سأله عن السبب الذى حمله على تلك الزلة حتى خرج بسببها من الجنة ، فقال آدم : إن خروجى من الجنة لم يكن بسبب تلك الزلة ، بل بسبب أن الله تعالى كان قد كتب على أن أخرج من الجنة إلى الأرض وأكون خليفة فيها ، وهذا المعنى كان مكتوباً فى التوراة ، فلا جرم كانت حجة آدم قوية وصار موسى عليه السلام فى ذلك كالمغلوب واعلم أن الكلام فى هذه المسألة طويل جداً والقرآن مملوء منه وسنستقصى القول فيها فى هذا التفسير إن قدر الله تعالى ذلك ؛ وفيما ذكرنا ههنا كفاية

قوله تعالى ﴿ ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم ﴾
 أعلم أنه تعالى لما بين فى الآية الأولى أنهم لا يؤمنون أخبر فى هذه الآية بالسبب الذى لأجله لم يؤمنوا ، وهو الختم ، والكلام ههنا يقع فى مسائل :

(المسألة الأولى) الختم والكتم أخوان ؛ لأن في الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم عليه كتبنا له وتغطية ، لئلا يتوصل إليه أو يطلع عليه ، والغشاوة الغطاء فعالة من غشاه إذا غطاه . وهذا البناء لما يشتمل على الشيء كالمصابة والعمامة

(المسألة الثانية) اختلف الناس في هذا الختم ، أما القائلون بأن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى فهذا الكلام على مذهبه ظاهر ، ثم لهم قولان ، منهم من قال : الختم هو خلق الكافر في قلوب الكفار ، ومنهم من قال هو خلق الداعية التي إذا انضمت إلى القدرة صار مجموع القدرة معها سبباً موجبا لوقوع الكفر ، وتقريره أن القادر على الكفر إما أن يكون قادراً على تركه أو لا يكون ، فإن لم يقدر على تركه كانت القدرة على الكفر موجبة للكفر ، فخلق القدرة على الكفر يقتضى خلق الكفر ، وإن قدر على الترك كانت نسبة تلك القدرة إلى فعل الكفر وإلى تركه على سواء ، فإما أن يكون صيرورتها مصدراً للفعل بدلا عن الترك يتوقف على انضمام مرجح إليها أولا يتوقف ، فإن لم يتوقف فقد وقع الممكن لا عن مرجح ، وتجوز به يقتضى القدرح في الاستدلال بالممكن على المؤثر ، وذلك يقتضى نفي الصانع وهو محال ، وأما إن توقف على المرجح فذلك المرجح إما أن يكون من فعل الله أو من فعل العبد أولا من فعل الله ولا من فعل العبد ، لا جائز أن يكون من فعل العبد وإلا لزم التسلسل ، ولا جائز أن يكون لا بفعل الله ولا بفعل العبد ؛ لأنه يلزم حدوث شيء لا لمؤثر ، وذلك يبطل القول بالصانع . فثبت ان كون قدرة العبد مصدراً للمقدور المعين يتوقف على أن ينضم إليها مرجح هو من فعل الله تعالى . فنقول : إذا انضم ذلك المرجح إلى تلك القدرة فإما أن يصير تأثير القدرة في ذلك الأثر واجبا أو جائزا أو ممتنعا ، والثالث ، باطل فتعين الأول ، وإنما قلنا إنه لا يجوز أن يكون جائزا لأنه لو كان جائزا لكان يصح في العقل أن يحصل مجموع القدرة مع ذلك المرجح تارة مع ذلك الأثر ، وأخرى منفكا عنه ، فالنفرض وقوع ذلك ؛ لأن كل ما كان جائزا لا يلزم من فرض وقوعه محال ، فذلك المجموع تارة يترتب عليه الأثر ، وأخرى لا يترتب عليه الأثر ، فاختصاص أحد الوقتين يترتب ذلك الأثر عليه إما أن يتوقف على انضمام قرينة إليه ، أولا يتوقف ، فإن توقف كان المؤثر هو ذلك المجموع مع هذه القرينة الزائدة ، لذلك المجموع ، وكنا قد فرضنا أن ذلك المجموع هو المستقل خلف هذا ، وأيضا فيعود التقسيم في هذا المجموع الثاني ، فإن توقف على قيد آخر لزم التسلسل وهو محال ، وان لم يتوقف فحينئذ حصل ذلك المجموع تارة بحيث يكون مصدراً للأثر ، وأخرى بحيث لا يكون مصدراً له مع أنه لم يتميز أحد الوقتين عن الآخر بأمر ما البتة . فيكون هذا قولاً بترجح الممكن لا عن مرجح وهو محال . فثبت أن عند حصول ذلك المرجح يستحيل أن يكون صدور ذلك الأثر جائزا ، وأما أنه لا يكون ممتنعا فظاهر ، وإلا لكان مرجح الوجود مرجحاً لعدم وهو محال ، وإذا بطل القسمان ثبت أن عند حصول مرجح الوجود يكون الأثر واجب الوجود عن

المجموع الحاصل من القدرة ، ومن ذلك المرجح ، وإذا ثبت هذا كان القول بالجبر لازما : لأن قبل حصول ذلك المرجح كان صدور الفعل متمتعا وبعد حصوله يكون واجبا ، وإذ عرفت هذا كان خلق الداعية الموجبة للكفر في القلب ختما على القلب ومنعاه عن قبول الإيمان ؛ فإنه سبحانه لما حكم عليهم بأنهم لا يؤمنون ذكر عقوبة ما يجرى مجرى السبب الموجب له ، لأن العلم بالعلة يفيد العلم بالمعلول ، والعلم بالمعلول لا يكمل إلا إذا استفيد من العلم بالعلة ، فهذا قول من أضاف جميع المحدثات إلى الله تعالى . وأما المعتزلة فقد قالوا : إنه لا يجوز إجراء هذه الآية على المنع من الإيمان واحتجوا فيه بالوجوه التي حكيناها عنهم في الآية الأولى وزادوا ههنا بأن الله تعالى قد كذب الكفار الذين قالوا إن على قلوبهم كتنا وغطاء بمنعهم عن الإيمان (وقالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلا) وقال (فأعرض أكثرهم فهم لا يسمعون وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه) وهذا كلاء عيب وذم من الله تعالى فيما ادعوا أنهم ممنوعون عن الإيمان ثم قالوا : بل لا بد من حمل الختم والغشاة على أمور آخر ثم ذكروا فيه وجوها . أحدها : أن القوم لما أعرضوا وتركوا الاهتداء بدلائل الله تعالى حتى صار ذلك كالآلف والطبيعة لهم أشبه حالهم حال من منع عن الشيء وصد عنه وكذلك هذا في عيونهم حتى كأنها مسدودة لا تبصر شيئا وكان بأذانهم وقرأ حتى لا يخلص إليها الذكر ، وإنما أضيف ذلك إلى الله تعالى لأن هذه الصفة في تمكينا وقوة ثباتها كالشيء الخلق ؛ ولهذا قال تعالى (بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون) (كلاب ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون) (فأعقبهم نفاقا في قلوبهم إلى يوم يلقونه) . وثانيها : أنه يكفي في حسن الاضافة أدنى سبب ، فالشيطان هو الخاتم في الحقيقة أو الكافر إلا أن الله تعالى لما كان هو الذي أفدره أسند إليه الختم كما يسند الفعل إلى السبب . وثالثها : أنهم لما أعرضوا عن التدبر ولم يصغوا إلى الذكر وكان ذلك عند إيراد الله تعالى عليهم الدلائل أضيف ما فعلوا إلى الله تعالى ؛ لأن حدوثه إنما اتفق عند إيراده تعالى دلائله عليهم كقوله تعالى في سورة براءة (زادهم رجسا إلى رجسهم) أي ازدادوا بها كفرا إلى كفرهم . ورابعها : أنهم بلغوا في الكفر إلى حيث لم يبق طريق إلى تحصيل الإيمان لهم إلا بالقسر والإلجاء إلا أن الله تعالى ما أقرهم عليه لئلا يبطل التكليف فعبر عن ترك القسر والالجاء بالختم إشعارا بأنهم الذين انتهوا في الكفر إلى حيث لا يتناهون عنه إلا بالقسر وهي الغاية القصوى في وصف لجساجهم في الغي . وخامسها : أن يكون ذلك حكاية لما كان الكفرة يقولونه تهكما به من قولهم (قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب) ونظيره في الحكاية والتهكم قوله (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة) . وسادسها : الختم على قلوب الكفار من الله تعالى هو الشهادة منه عليهم بأنهم لا يؤمنون ، وعلى قلوبهم بأنها لا تعي الذكر ولا تقبل الحق ، وعلى أسماعهم بأنها لا تصغي إلى الحق كما يقول الرجل لصاحبه أريد أن نختم على

ما يقوله فلان ، أى تصدقه وتشهد بأنه حق ، فأخبر الله تعالى فى الآية الأولى بأنهم لا يؤمنون ، وأخبر فى هذه الآية بأنه قد شهد بذلك وحفظه عليهم . وسابعها : قال بعضهم : هذه الآية إنما جاءت فى قوم مخصوصين من الكفار فعل الله تعالى بهم هذا الختم والطبع فى الدنيا عقاباً لهم فى العاجل ، كما عجل لكثير من الكفار عقوبات فى الدنيا فقال (ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم فى السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين) وقال (فإنها محرمة عليهم أربعين سنة يتيهون فى الأرض فلا تأس على القوم الفاسقين) ونحو هذا من العقوبات المعجلة لما علم الله تعالى فيها من العبرة لعبادة والصالح لهم ، فيكون هذا مثل ما فعل بهؤلاء من الختم والطبع ، إلا أنهم إذا صاروا بذلك إلى أن لا يفهموا سقط عنهم التكليف كسقوطه عن مسخ ، وقد أسقط الله التكليف عن يعقل بعض العقل كمن قارب البلوغ ، ولسنا ننكر أن يخلق الله فى قلوب الكافرين مانعاً يمنعهم عن الفهم والاعتبار إذا علم أن ذلك أصلح لهم كما قد يذهب بعقولهم ويعمى أبصارهم ولكن لا يكونون فى هذا الحال مكلفين . وثامنها : يجوز أن يجعل الله على قلوبهم الختم وعلى أبصارهم الغشاوة من غير أن يكون ذلك حائلاً بينهم وبين الإيمان بل يكون ذلك كالبلادة التى يجدها الإنسان فى قلبه والقذى فى عينيه والطنين فى أذنه ، فيفعل الله كل ذلك بهم ليضيق صدورهم ويورثهم الكرب والغم فيكون ذلك عقوبة مانعة من الإيمان كما قد فعل بنى إسرائيل فتأهروا ثم يكون هذا الفعل فى بعض الكفار ويكون ذلك آية للنبي صلى الله عليه وسلم ودلالة له كالرجز الذى أنزل على قوم فرعون حتى استغاثوا منه ، وهذا كله مقيد بما يعلم الله تعالى أنه أصلح للعباد . وتاسعها : يجوز أن يفعل هذا الختم بهم فى الآخرة كما قد أخبر أنه يعميهم قال (ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عمياً وبكياً وصماً) وقال (ونحشر المجرمين يومئذ زرقاً) وقال (اليوم نختم على أفواههم) وقال (لهم فيها زفير وهم فيها لا يسمعون) . وعاشرها : ما حكوه عن الحسن البصرى - وهو اختيار أبى على الجبائى والقاضى - أن المراد بذلك علامة وسمة يجعلها فى قلب الكفار وسميهم فتستدل الملائكة بذلك على أنهم كفار ، وعلى أنهم لا يؤمنون أبداً فلا يبعد أن يكون فى قلوب المؤمنين علامة تعرف الملائكة بها كونهم مؤمنين عند الله كما قال (أولئك كتب فى قلوبهم الإيمان) وحينئذ الملائكة يجوبونه ويستغفرون له ، ويكون لقلوب الكفار علامة تعرف الملائكة بها كونهم ملعونين عند الله فيبغضونه ويلعنونه ، والفائدة فى تلك العلامة إما مصلحة عائدة إلى الملائكة ؛ لأنهم متى علموا بتلك العلامة كونه كافراً ملعوناً عند الله تعالى صار ذلك منفراً لهم عن الكفر أو إلى المسكف ، فإنه إذا علم أنه متى آمن فقد أحبه أهل السماوات صار ذلك مرغباً له فى الإيمان وإذا علم أنه متى أقدم على الكفر عرف الملائكة منه ذلك فيبغضونه ويلعنونه صار ذلك زاجراً له عن الكفر . قالوا : والختم بهذا المعنى لا يمنع ، لأننا نتمكن بعد ختم الكتاب أن نفسكه ونقرأه ، ولأن الختم هو بمنزلة

أن يكتب على جبين الكافر أنه كافر ، فإذا لم يمنع ذلك من الإيمان فكذلك هذا الكافر يمكنه أن يزيل تلك السمة عن قلبه بأن يأتي بالإيمان ويترك الكفر . قالوا : وإنما خص القلب والسمع بذلك ؛ لأن الأدلة السمعية لا تستفاد إلا من جهة السمع ، والأدلة العقلية لا تستفاد إلا من جانب القلب ، ولهذا خصهما بالذكر . فإن قيل : فيتحملون الغشاوة في البصر أيضا على معنى العلامة ؟ قلنا لا ، لأننا إنما حملنا ماتقدم على السمة والعلامة . لأن حقيقة اللغة تقتضى ذلك ، ولا مانع منه فوجب إثباته . أما الغشاوة فحقيقتها الغطاء المانع من الابصار ومعلوم من حال الكفار خلاف ذلك فلا بد من حملها على المجاز ، وهو تشبيه حالهم بحال من لا ينتفع ببصره في باب الهداية . فهذا مجموع أقوال الناس في هذا الموضوع

(المسألة الثالثة) الألفاظ الواردة في القرآن القريبة من معنى الختم هي : الطبع ، والكنان ، والرین على القلب ، والوقر في الآذان ، والغشاوة في البصر ثم الآيات الواردة في ذلك مختلفة فالقسم الأول : وردت دلالة على حصول هذه الأشياء قال (كلا بل ران على قلوبهم) (وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي أذانهم وقرأ) (وطبع على قلوبهم) (بل طبع الله عليها بكفرهم) (فأعرض أكثرهم فهم لا يسمعون) (لينذر من كان حيا) (إنك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء (أموات غير أحياء) (في قلوبهم مرض) (والقسم الثاني : وردت دلالة على أنه لا مانع البتة (وما منع الناس أن يؤمنوا) (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) (وما جعل عليكم في الدين من حرج) (كيف تكفرون بالله) (لم تلبسون الحق بالباطل) والقرآن ملو من هذين القسمين ، وصار كل قسم منهما متمسكا اطائفة ، فصارت الدلائل السمعية لكونها من الطرفين واقعة في حيز التعارض . أما الدلائل العقلية فهي التي سبقت الإشارة إليها ، وبالجملة فهذه المسألة من أعظم المسائل الإسلامية وأكبرها شعباً وأشدها شغبا ، ويحكي أن الإمام أبا القاسم الأنصاري سئل عن تكفير المعتزلة في هذه المسألة فقال لا ، لأنهم زهوه ، فسئل عن أهل السنة فقال لا ، لأنهم عظموه ، والمعنى أن كلا الفريقين ماطلب إلا إثبات جلال الله وعلو كبريائه ، إلا أن أهل السنة وقع نظرهم على العظمة فقالوا : ينبغي أن يكون هو الموجد ولا موجد سواه ، والمعتزلة وقع نظرهم على الحكمة فقالوا لا يلبق بجلال حضرته هذه القبائح ، وأقول : ههنا سر آخر ، وهو أن إثبات الاله يلجئ إلى القول بالجبر ، لأن الفاعلية لولم تتوقف على الداعية لزم وقرع الممكن من غير مرجح ، وهو نفي الصانع ، ولو توقفت لزم الجبر . وإثبات الرسول يلجئ إلى القول بالقدرة . بل ههنا سر آخر هو فوق الكل ، وهو أننا لما رجعنا إلى الفطرة السليمة والعقل الأول وجدنا أن ما استوى الوجود والعدم بالنسبة إليه لا يترجح أحدهما على الآخر إلا لمرجح ، وهذا يقتضى الجبر ، ونجد أيضاً تفرقة بديهية بين الحركات الاختيارية والحركات الاضطرارية وجزما بديهياً بحسن المدح وقبح الذم والأمر والنهي ، وذلك يقتضى مذهب المعتزلة ، فكان

هذه المسألة وقعت في حيز التعارض بحسب العلوم الضرورية ، وبحسب العلوم النظرية ، وبحسب تعظيم الله تعالى نظراً إلى قدرته وحكمته ، وبحسب التوحيد والتنزيه وبحسب الدلائل السمعية ، فهذه المآخذ التي شرحناها والاسرار التي كشفنا عن حقائقها صعبت المسألة وغمضت وعظمت ، فنسأل الله العظيم أن يوفقنا للحق وأن يختم عاقبتنا بالخير آمين رب العالمين

(المسألة الخامسة) قال صاحب الكشاف : اللفظ يحتمل أن تكون الأسماع داخلة في حكم الختم ، وفي حكم التغشية ، إلا أن الأولى دخولها في حكم الختم ، لقوله تعالى (وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة) ولوقفهم على سمعهم دون قلوبهم

(المسألة السادسة) الفائدة في تكرير الجار في قوله (وعلى سمعهم) أنها لما أعيدت للأسماع كان أدل على شدة الختم في الموضوعين

(المسألة السادسة) إنما جمع القلوب والأبصار ووحده السمع لوجوه . أحدها : أنه وحده السمع ، لأن لكل واحد منهم سمعاً واحداً ، كما يقال : أتاني برأس الكبشين ، يعني رأس كل واحد منهما ، كما وحده البطن في قوله (وكلوا في بعض بطنكمو تعيشوا) يفعلون ذلك إذا أمناو اللبس ، فإذا لم يؤمن كقولك . فرسهم وثوبهم وأنت تريد الجمع رفضوه . الثاني : أن السمع مصدر في أصله ، والمصادر لا تجمع يقال : رجـلان صوم ، ورجال صوم ، فروعى الأصل ، يدل على ذلك جمع الأذن في قوله (وفي آذنا وقر) الثالث : أن نقدر مضافاً محذوفاً أى وعلى حواس سمعهم . الرابع قال سيديويه : إنه وحده لفظ السمع إلا أنه ذكر ما قبله وما بعده بلفظ الجمع ، وذلك يدل على أن المراد منه الجمع أيضاً ، قال تعالى (يخرجهم من الظلمات إلى النور) (عن اليمين وعن الشمال) قال الراعى :

بها جيف الحيدى فأما عظامها فبييض وأما جلدها فصليب
وإنما أراد جلودها ، وقرأ ابن أبي عملة (وعلى أسماعهم)

(المسألة السابعة) من الناس من قال : السمع أفضل من البصر ، لأن الله تعالى حيث ذكرهما قدم السمع على البصر ، والتقديم دليل على التفضيل ، ولأن السمع شرط النبوة بخلاف البصر ، ولذلك ما بعث الله رسولا أصم ، وقد كان فيهم من كان مبتلى بالعمى ، ولأن بالسمع تصل نتائج عمول البعض إلى البعض ، فالسمع كأنه سبب لاستكمال العقل بالمعارف ، والبصر لا يوفقك إلا على المحسوسات ، ولأن السمع متصرف في الجهات الست بخلاف البصر ، ولأن السمع متى بطل بطل النطق ، والبصر إذا بطل لم يبطل النطق . ومنهم من قدم البصر ، لأن آلة القوة الباصرة أشرف ، ولأن متعلق القوة الباصرة هو النور ، ومتعلق القوة السامعة الريح

(المسألة الثامنة) قوله (ختم الله على قلوبهم) يدل على أن محل العلم هو القلب . واستقصينا بيانه في قوله (نزل به الروح الامين على قلبك) في سورة الشعراء .

(المسألة التاسعة) قال صاحب الكشف : البصر نور العين وهو ما يبصر به الرائي ويدرك المراتب ، كما أن البصيرة نور القلب ، وهو ما يستبصر به ويتأمل ، فكأنهما جوهران لطيفان خلق الله تعالى فيهما آلتين للابصار والاستبصار . أقول : إن أصحابه من المعتزلة لا يرضون منه بهذا الكلام : وتحقيق القول في الابصار يستدعي أبحاثا غامضة لا تليق بهذا الموضوع .

(المسألة العاشرة) قرئ (غشاوة) بالكسر والنصب ، وغشاوة بالضم والرفع ، وغشاوة بالفتح والنصب ، وغشوة بالكسر والرفع ، وغشوة بالفتح والرفع والنصب ، وغشارة بالعين غير المعجمة والرفع من الغشا ، والغشاوة هي الغطاء ، ومنه الغاشية ، ومنه غشى عليه إذا زال عقله والغشيان كناية عن الجماع .

(المسألة الحادية عشرة) العذاب مثل النكال بناء ومعنى ، لأنك تقول أعذب عن الشيء إذا أمسك عنه ، كما تقول نكل عنه ، ومنه العذب ، لأنه يجمع العطش ويردعه بخلاف الملح فإنه يزيد ، ويدل عليه تسميتهم إياه نقاخا ، لأنه ينفخ العطش أى يكسره ، وفرا تا لأنه برفته عن القلب ، ثم اتسع فيه فسمى كل ألم فادح عذابا وإن لم يكن نكالا أى عقابا يرتدع به الجاني عن المعاودة ، والفرق بين العظيم والكبير : أن العظيم نقيض الحقيق ، والكبير نقيض الصغير ، فكأن العظيم فوق الكبير ، كما أن الحقيق دون الصغير ، ويستعملان في الجثث والأحداث جميعا ، تقول : رجل عظيم وكبير تريد جثته أو خطره ، ومعنى التنكير أن على أبصارهم نوعا من الأغطية غير ما يتعارفه الناس ، وهو غطاء التعامى عن آيات الله ، ولهم من بين الآلام العظام نوع عظيم لا يعلم كنهه إلا الله تعالى .

(المسألة الثانية عشرة) اتفق المسلمون على أنه يحسن من الله تعالى تعذيب الكفار ، وقال بعضهم لا يحسن وفسروا قوله (ولهم عذاب عظيم) بأنهم يستحقون ذلك لئلا يكرهه يوجب عليه العفو ، ولنذكر ههنا دلائل الفريقين ، أما الذين لا يجوزون التعذيب فقد تمسكوا بأمر . أحدهما : أن ذلك التعذيب ضرر خال عن جهات المنفعة ، فوجب أن يكون قبيحا ، أما أنه ضرر فلا شك ، وأما أنه خال عن جهات المنفعة ، فلأن تلك المنفعة إما أن تكون عائدة إلى الله تعالى ، أو إلى غيره ، والأول باطل ، لأنه سبحانه متعال عن النفع والضرر بخلاف الواحد منا في الشاهد ، فإن عبده إذا أساء إليه أذبه ، لأنه يستلذ بذلك التأديب لما كان في قلبه من حب الانتقام ولأنه إذا أذبه فإنه ينزجر بعد ذلك عما يضره . والثاني : أيضا باطل ، لأن تلك المنفعة إما أن تكون عائدة إلى المعذب أو إلى غيره أما إلى المعذب فهو محال ، لأن الأضرار لا يكون عين الانتفاع وأما إلى غيره فمحال ، لأن دفع الضرر أولى بالرعاية من إيصال النفع ، فإيصال الضرر إلى شخص لغرض إيصال النفع إلى شخص آخر ترجيح للرجوح على الراجح ، وهو باطل وأيضا فلا منفعة يريد الله تعالى إيصالها إلى أحد إلا وهو قادر على ذلك الاتصال من غير توسيط الأضرار بالغير ،

فيكون توسيط ذلك الاضرار عديم الفائدة . فثبت أن التعذيب ضرر خال عن جميع جهات المنفعة وأنه معلوم القبح بيديه العقل ، بل قبحه أجلي في العقول من قبح الكذب الذي لا يكون ضارا ، والجهل الذي لا يكون ضارا ، بل من قبح الكذب الضار والجهل الضار ، لأن ذلك الكذب الضار وسيلة إلى الضرر وقبح ما يكون وسيلة إلى الضرر ، دون فيج نفس الضرر ، وإذا ثبت قبحه امتنع صدوره من الله تعالى ، لأنه حكيم والحكيم لا يفعل القبيح ، وثانها : أنه تعالى كان عالما بأن الكافر لا يؤمن على ما قال (إن الذين كفروا سواء عليهم ، أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون) إذا ثبت هذا ثبت أنه متى كذب الكافر لم يظهر منه إلا العصيان ، فلو كان ذلك العصيان سببا للعقاب لكان ذلك التكليف مستعقبا لاستحقاق العقاب ، إما لأنه تمام العلة ، أو لأنه شطر العلة ، وعلى الجملة فذلك التكليف أمر متى حصل حصل عقبيه لا محالة العقاب ، وما كان مستعقبا للضرر الخالي عن النفع كان قبيحا ، فوجب أن يكون ذلك التكليف قبيحا ، والقبيح لا يفعله الحكيم ، فلم يبق هاهنا إلا أحد أمرين ، إما أن يقال لم يوجد هذا التكليف أو إن وجد لكنه لا يستعقب العقاب ، وكيف كان فالمقصود حاصل وثالثها : أنه تعالى إما أن يقال خلق الخلق للانفعا ، أو للاضرار ، أو لا الانفعا ولا للاضرار ، فإن خلقهم للانفعا وجب أن لا يكلفهم ما يؤدي به إلى ضد مقصوده مع علمه بكونه كذلك ، ولما علم إقدامهم على العصيان لو كلفهم كان التكليف فعلا يؤدي بهم إلى العقاب ، فإذا كان قاصدا لانفعاهم وجب أن لا يكلفهم ، وحيث كلفهم دل على أن العصيان لا يكون سببا لاستحقاق العذاب ، ولا جائز أن يقال . خلقهم لا للانفعا ولا للاضرار ، لأن الترك على عدم يكفي في ذلك ، ولأنه على هذا التقدير يكون عبثا ، ولا جائز أن يقال : خلقهم للاضرار ، لأن مثل هذا لا يكون رحيمًا كريما ، وقد تطابقت العقول والشرائع على كونه رحيمًا كريما ، وعلى أنه نعم المولى ونعم النصير ، وكل ذلك يدل على عدم العقاب . ورابعها : أنه سبحانه هو الخالق للدواعي التي توجب المعاصي ، فيكون هو الملجئ إليها فيقبح منه أن يعاقب عليها ، إنما قلنا إنه هو الخالق لتلك للدواعي ، لما بينا أن صدور الفعل عن مقدرة يتوقف على انضمام الداعية التي يخلقها الله تعالى إليها ، وبيننا أن ذلك يوجب الجبر ، وتعذيب المجبور قبيح في العقول ، وربما قرروا هذا من وجه آخر فقالوا : إذا كانت الاوامر والنواهي الشرعية قد جاءت إلى شخصين من الناس فقبلها أحدهما وخالفها الآخر فأثيب أحدهما وعوقب الآخر ، فإذا قيل لم قيل هذا وخالف الآخر ؟ فيقال لان القابل أحب الثواب وحذر العقاب فأطاع ، والآخر لم يحب ولم يحذر فعصى ، أو أن هذا أصغى الى من وعظه وفهم عنه مقالته فأطاع ، وهذا لم يصغ ولم يفهم فعصى ، فيقال : ولم أصغى هذا وفهم ولم يصغ ذلك ولم يفهم ؟ فنقول : لان هذا لبيب حازم فطن ، وذلك أخرق جاهل غبي فيقال ولم اختص هذا بالحزم والفتنة دون ذلك ، ولا شك أن الفتنة والبلادة من الاحوال الغريزية . فإن الإنسان لا يختار الغباوة والحرق ولا يفعلهما في نفسه بنفسه ؟ فإذا تناهت

التعليقات إلى أمور خلقها الله تعالى اضطراراً علمنا أن كل هذه الأمور بقضاء الله تعالى وليس يمكنك أن تسوى بين الشخصين اللذين أطاع أحدهما وعصى الآخر في كل حال أعنى في العقل والجهل ، والفطنة والغباوة ، والحزم والخرق ، والمعلمين والباعثين والزاجرين ، ولا يمكنك أن تقول إنهما لو استويا في ذلك كله لما استويا في الطاعة والمعصية ، فإذن سبب الطاعة والمعصية من الأشخاص أمور وقعت بتخليق الله تعالى وقضائه ، وعند هذا يقال : أين من العدل والرحمة والكرم أن يخاق العاصي على ما خلقه الله عليه من الفظاظة والجساسة ، والغباوة والقساوة ، والطيش والخرق ، ثم يعاقبه عليه ، وهلا خلقه مثل ما خلق الطائع لبيبا حازماً عارفاً عالماً ، وأين من العدل أن يسخن قلبه ويقوى غضبه ويلهب دماغه ويكثر طيشه ولا يرزقه ما رزق غيره من مؤدب أديب ومعلم عالم وواعظ مبلغ ، بل يقيض له أضداد هؤلاء في أفعالهم وأخلاقهم فيتعلم منهم ثم يؤاخذ بما يؤاخذ به اللبيب الحازم ، والعاقل العالم ، البارد الرأس ، المعتدل مزاج القلب ، اللطيف الروح الذي رزقه مريباً شفيقاً ، ومعلماً كاملاً ؟ ما هذا من العدل والرحمة والكرم والرفقة في شيء ؟ فثبت بهذه الوجوه أن القول بالعقاب على خلاف قضايا العقول . وخامسها : أنه تعالى إنما كلفنا النفع لعوده إلينا ، لأنه قال (إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها) فإذا عصينا فقد فوتنا على أنفسنا تلك المنافع ، فهل يحسن في العقول أن يأخذ الحكيم إنساناً ويقول له إني أعذبك العذاب الشديد ، لأنك فوت على نفسك بعض المنافع ، فإنه يقال له إن تحصيل النفع مرجوح بالنسبة إلى دفع الضرر فهب أنى فوت على نفسك أدون المطلوبين أفتفوت على لأجل ذلك أعظمها وهل يحسن من السيد أن يأخذ عبده ويقول إنك قدرت على أن تسكتسب ديناراً لنفسك ولتنتفع به خاصة من غير أن يكون لى فيه غرض البتة ، فلما لم تسكتسب ذلك الدينار ولم تنتفع به أخذك وأقطع أعضائك إرباً إرباً ، لاشك أن هذا نهاية السفاهة ، فكيف يليق بأحكام الحكيم ! ثم قالوا هب أنا سلمنا هذا العقاب فمن أين القول بالدوام ؟ وذلك لأن أفسى الناس قلباً وأشدهم غلظة وفضاظة وبعداً عن الخير إذا أخذ من بالغ في الإساءة إليه وعذبه يوماً أو شهراً أو سنة فإنه يشبع منه ويميل ، فلوبقى مواظباً عليه لامة كل أحد ، ويقال هب أنه بالغ هذا في أضرارك ، ولكن إلى متى هذا التعذيب ، فيما أن تقتله وترجحه ، وإما أن تخلصه ، فإذا قبح هذا من الإنسان الذى يلتذ بالانتقام فالغنى عن السكل كيف يليق به هذا الدوام الذى يقال ! وسادسها : أنه سبحانه نهى عباده عن استيفاء الزيادة ، فقال (فلا يسرف في القتل إنه كان منصوراً) وقال (وجزاء سيئة سيئة مثلها) ثم إن العبد هب أنه عصى الله تعالى طول عمره فأين عمره من الأبد ؟ فيكون العقاب المؤبد ظلهما . وسابعها : أن العبد لو واطب على الكفر طول عمره ، فإذا تاب ثم مات عفا الله عنه وأجاب دعاه وقبل توبته ، ألا ترى أن هذا الكريم العظيم مابقي في الآخرة ، أو عقول أولئك المعذبين ما بقيت فلم لا يتوبون عن معاصيهم ؟ وإذا تابوا فلم لا يقبل الله تعالى منهم توبتهم ، ولم لا يسمع نداءهم ،

ولم يخيب رجاءهم؟ ولم كان في الدنيا في الرحمة والكرم إلى حيث قال (ادعوني أستجب لكم) (أم من يجيب المضطر إذا دعاه) وفي الآخرة صار بحيث كلما كان تضرعهم إليه أشد فإنه لا يخاطبهم إلا بقوله (اخسئوا فيها ولا تكلمون) قالوا : فهذه الوجوه مما توجب القطع بعدم العقاب . ثم قال من آمن من هؤلاء بالقرآن : العذر عما ورد في القرآن من أنواع العذاب من وجوه . أحدها : أن التمسك بالدلائل اللفظية لا يفيد اليقين ، والدلائل العقلية تفيد اليقين ، والمظنون لا يعارض المقطوع . وإنما قلنا : إن الدلائل اللفظية لا تفيد اليقين ، لأن الدلائل اللفظية مبنية على أصول كلها ظنية والمبنى على الظني ظني ، وإنما قلنا إنها مبنية على أصول ظنية ، لأنها مبنية على نقل اللغات ونقل النحو والتصريف ، ورواة هذه الأشياء لا يعلم بلوغهم إلى حد التوازن ، فكانت روايتهم مظنونة ، وأيضاً فهي مبنية على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم التخصيص وعدم الاضمار بالزيادة والنقصان وعدم التقديم والتأخير ، وكل ذلك أمور ظنية ، وأيضاً فهي مبنية على عدم المعارض العقلي ، فإنه بتقدير وجوده لا يمكن القول بصدقهما ولا بكذبهما معاً ، ولا يمكن ترجيح النقل على العقل لأن العقل أصل النقل ، والطعن في العقل بوجوب الطعن في العقل والنقل معاً ، لكن عدم المعارض العقلي مظنون ، هذا إذا لم يوجد فكيف وقد وجدنا ههنا دلائل عقلية على خلاف هذه الظواهر ، فثبت أن دلالة هذه الدلائل التقبلية ظنية ، وأما أن الظني لا يعارض اليقيني فلا شك فيه .

وثانيها : وهو أن التجاوز عن الوعيد مستحسن فيما بين الناس ، قال الشاعر :

ولمى إذا أوعده أو وعده
مخلف إيعادى ومنجز موعدى

بل الاصرار على تحقيق الوعيد كإبه يعد لوما ، وإذا كان كذلك وجب أن لا يصاح من الله تعالى ، وهذا بناء على حرف وهو أهل السنة جوزوا نسخ الفعل قبل مدة الأمتثال وحاصل حروفهم فيه أن الأمر سن تارة لحكمة تنشأ من نفس المأمور به ، وتارة لحكمة تنشأ من نفس الأمر ، فإن السيد قد يقول لعبده أعمل الفعل الفلاني غداً وإن كان يعلم في الحال أنه سيتهاه عنه غداً ، ويكون مقصوده من ذلك الأمر أن يظهر العبد الانقياد لسيد في ذلك وبوطن نفسه على طاعته ، فكذلك إذا علم الله من العبد أنه سيموت غداً فإنه يحسن عند أهل السنة أن يقول : صل غداً إن عشت ، ولا يكون المقصود من هذا الأمر تحصيل المأمور به ، لأنه ههنا محال بل المقصود حكمة تنشأ من نفس الأمر فقط ، وهو حصول الانقياد والطاعة وترك التمرد . إذا ثبت هذا فنقول : لم لا يجوز أن يقال الخبر أيضاً كذلك؟ فتارة يكون منشأ الحكمة من الاخبار هو الشيء المخبر عنه وذلك في الوعد ، وتارة يكون منشأ الحكمة هو نفس الخبر لا المخبر عنه كما في الوعيد ، فإن الاخبار على سبيل الوعيد بما يفيد الزجر عن المعاصي والإقدام على الطاعات ، فإذا حصل هذا المقصود جاز أن لا يوجد الخبر عنه كما في الوعيد ، وعند هذا قالوا إن وعد الله بالشواب حق لازم ، وأما توعده بالعقاب فغير لازم ، وإنما قصد به صلاح المكلفين مع رحمته الشاملة لهم ، كالوالد يهدد ولده

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ

بالقتل والسمل والقطع والضرب ، فإن قبل الولد أمره فقد انتفع وإن لم يفعل فما في قلب الوالد من الشفقة يردده عن قتله وعقوبته ، فإن قيل فعلى جميع التقادير يكون ذلك كذباً والكذب قبيح قلنا لا نسلم أن كل كذب قبيح بل القبيح هو الكذب الضار ، فأما الكذب النافع فلا ، ثم إن سلمنا ذلك ، لكن لا نسلم أنه كذب ، أليس أن جميع عمرمات القرآن مخصوصة ولا يسمى ذلك كذباً ، أليس أن كل المتشابهات مصروفة عن ظواهرها ، ولا يسمى ذلك كذباً فكذبنا ههنا . وثالثها : أليس أن آيات الوعيد في حق العصاة مشروطة بعدم التوبة وإن لم يكن هذا الشرط مذكوراً في صريح النص ، فهي أيضاً عندنا مشروطة بعدم العفو وإن لم يكن هذا الشرط مذكوراً بصريح النص صريحاً ، أو نقول : معناه أن العاصي يستحق هذه الأنواع من العقاب فيحمل الاخبار عن الوقوع على الاخبار عن استحقاق الوقوع فهذا جملة ما يقال في تقرير هذا المذهب . وأما الذين أثبتوا وقوع العذاب ، فقالوا إنه نقل إلينا على سبيل التوازن من رسول الله صلى الله عليه وسلم وقوع العذاب فإنه يكره يكون تكديماً للرسول وأما الشبه التي تمسكتم بها في نفي العقاب فهي مبنيّة على الحسن والقبح وذلك مما لا نقول به والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين ﴾ اعلم أن المفسرين أجمعوا على أن ذلك في وصف المنافقين قالوا : وصف الله الأصناف الثلاثة من المؤمنين والكافرين والمنافقين فبدأ بالمؤمنين المحلصين الذين صحت سرائرهم وسلمت ضمائرهم ، ثم أتبعهم بالكافرين الذين من صفتهم الإقامة على الجحود والعناد ، ثم وصف حال من يقول بلسانه إنه مؤمن وضميره يخالف ذلك ، وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أن الكلام في حقيقة النفاق لا يتخلص إلا بتقسيم نذكره فنقول : أحوال القلب أربعة ، وهي الإعتقاد المطابق المستفاد عن الدليل وهو العلم ؛ والإعتقاد المطابق المستفاد لا عن الدليل وهو اعتقاد المقلد ، والإعتقاد الغير المطابق وهو الجهل ، وخلو القلب عن كل ذلك . فهذه أقسام أربعة ، وأما أحوال اللسان فتلاثة : الإقرار ؛ والإنكار ، والسكوت . فيحصل من تركيبها اثنا عشر قسمًا . النوع الأول : ما إذا حصل العرفان القلبي فههنا إما أن ينضم إليه الإقرار باللسان أو الإنكار باللسان أو السكوت . القسم الأول : ما إذا حصل العرفان بالقلب والإقرار باللسان فهذا الإقرار إن كان اختيارياً فصاحبه مؤمن حقاً بالاتفاق ، وإن كان اضطرارياً وهو ما إذا عرف بقلبه ولكنه يجد من نفسه أنه لولا الخوف لما أقر ، بل أنكرك ، فهذا يجب أن يعد منافقاً ؛ لأنه بقلبه منكرك مكذب ؛ فإذا كان باللسان مقراً مصداقاً وجب أن يعد منافقاً لأنه بقلبه منكرك مكذب بوجوب الإقرار . القسم الثاني : أن يحصل العرفان القلبي والإنكار اللساني

فهذا الإنكار إن كان اضطرارياً كان صاحبه مسلماً، لقوله تعالى (إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان) وإن كان اختيارياً كان كافراً معادياً. القسم الثالث أن يحصل العرفان القلبي ويكون اللسان خالياً عن الإقرار والإنكار، فهذا السكوت إما أن يكون اضطرارياً أو اختيارياً، فإن كان اضطرارياً فذلك إذا خاف ذكره باللسان فهذا مسلم حقاً أو كما إذا عرف الله بدليله ثم لما تم النظر مات فجأة، فهذا مؤمن قطعاً، لأنه أتى بكل ما كلف به ولم يجد زمان الإقرار والإنكار فكان ممدوراً فيه، وأما إن كان اختيارياً فهو كمن عرف الله بدليله ثم إنه لم يأت بالإقرار، فهذا محل البحث، وميل الغزالي رحمه الله إلى أنه يكون مؤمناً لقوله عليه السلام «يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان» وهذا الرجل قلبه مملوء من نور الإيمان فكيف لا يخرج من النار. النوع الثاني: أن يحصل في القلب الاعتقاد التقليدي، فإما أن يوجد معه الإقرار، أو الإنكار أو السكوت. القسم الأول: أن يوجد معه الإقرار، ثم ذلك الإقرار إن كان اختيارياً فهذا هو المسألة المشهورة من أن المقلد هل هو مؤمن أم لا؟ وإن كان اضطرارياً فهذا يفرع على الصورة الأولى، فإن حكمنا في الصورة الأولى بالكفر، فهاهنا لا كلام، وإن حكمنا هناك بالإيمان وجب أن يحكم هاهنا بالنفاق، لأن في هذه الصورة لو كان القلب عارفاً لكان هذا الشخص منافقاً، فبأن يكون منافقاً عند التقليد كان أولى. القسم الثاني: الاعتقاد التقليدي مع الإنكار اللساني، ثم هذا الإنكار إن كان اختيارياً فلا شك في الكفر، وإن كان اضطرارياً وحكمنا بإيمان المقلد وجب أن نحكم بالإيمان في هذه الصورة. القسم الثالث: الاعتقاد التقليدي مع السكوت اضطرارياً كان أو اختيارياً، وحكمه حكم القسم الثالث من النوع الأول إذا حكمنا بإيمان المقلد. النوع الثالث: الإنكار القلبي فإما أن يوجد معه الإقرار اللساني، أو الإنكار اللساني، أو السكوت. القسم الأول: أن يوجد معه الإقرار اللساني، فذلك الإقرار إن كان اضطرارياً فهو المنافق وإن كان اختيارياً فهو مثل أن يعتقد بناء على شبهة أن العالم قديم ثم بالإختيار أقر باللسان أن العالم محدث، وهذا غير مستبعد، لأنه إذا جاز أن يعرف بالقلب ثم ينكر باللسان وهو كفر الجحود والعناد، فلم لا يجوز أن يجهل بالقلب ثم يقر باللسان؟ فهذا القسم أيضاً من النفاق. القسم الثاني: أن يوجد الإنكار القلبي ويوجد الإنكار اللساني فهذا كافر وليس بمنافق، لأنه ما أظهر شيئاً بخلاف باطنه. القسم الثالث: أن يوجد الإنكار القلبي مع السكوت اللساني فهذا كافر وليس بمنافق لأنه ما أظهر شيئاً. النوع الرابع: القلب الخالي عن جميع الإعتقادات فهذا إما أن يوجد معه الإقرار أو الإنكار أو السكوت. القسم الأول إذا وجد الإقرار فهذا الإقرار إما أن يكون اختيارياً أو اضطرارياً، فإن كان اختيارياً، فإن كان صاحبه في مهلة النظر لم يلزمه الكفر، لكنه فعل ما لا يجوز حيث أخبر عما لا يدري أنه هل هو صادق فيه أم لا؟ وإن كان لافي مهلة النظر ففيه نظر، أما إذا كان اضطرارياً لم يكفر صاحبه، لأن توقفه إذا كان في مهلة النظر وكان يخاف على نفسه من ترك الإقرار لم يكن

عمله قبيحا . القسم الثاني : القلب الخالي مع الانكار باللسان وحكمه على العكس من حكم القسم العاشر القسم الثالث : القلب الخالي مع اللسان الخالي ، فهذا إن كان في مهلة النظر فذاك هو الواجب ، وإن كان خارجا عن مهلة النظر وجب تكفيره ولا يحكم عليه بالنفاق البتة ، فهذه هي الأقسام الممكنة في هذا الباب ، وقد ظهر منه أن النفاق ماهر ، وأنه الذي لا يطابق ظاهره باطنه سواء كان في باطنه ما يصاد ما في ظاهره أو كان باطنه خاليا عما يشعر به ظاهره ، وإذا عرفت هذا ظهر أن قوله : (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر) المراد منه المنافقون والله أعلم .

(المسألة الثانية) اختلفوا في أن كفر الكافر الأصلي أقبح ، أم كفر المنافق ؟ قال قوم كفر الكافر الأصلي أقبح ، لأنه جاهل بالقلب كاذب باللسان ، والمنافق جاهل بالقلب صادق باللسان . وقال آخرون بل المنافق أيضاً كاذب باللسان ، فإنه يخبر عن كونه على ذلك الاعتقاد مع أنه ليس عليه ، ولذلك قال تعالى (قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم) وقال (والله يشهد إن المنافقين لكاذبون) ثم إن المنافق اختص بمزيد أمور منكرة . أحدها : أنه قصد التلبس والكفر الأصلي ما قصد ذلك . وثانيها : أن الكافر على طبع الرجال ، والمنافق على طبع الخنثوة . وثالثها : أن الكافر مريض لنفسه بالكذب بل استنكف منه ولم يرض إلا بالصدق ، والمنافق رضى بذلك . ورابعها : أن المنافق ضم إلى كفره الاستهزاء بخلاف الكافر الأصلي ، ولاجل غلظ كفره قال تعالى (إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار) . وخامسها : قال مجاهد : إنه تعالى ابتداء بذكر المؤمنين في أربع آيات ، ثم نهي بذكر الكفار في آيتين ثم نكث بذكر المنافقين في ثلاث عشرة آية ، وذلك يدل على أن المنافق أعظم جرماً ، وهذا بعيد ، لأن كثرة الاقتصاد بخبرهم لا توجب كون جرهم أعظم ، فإن عظم فالعير ذلك ، وهو ضمهم إلى الكفر وجوها من المعاصي كالمخادعة والاستهزاء ، وطلب الغوائل إلى غير ذلك ، ويمكن أن يجاب عنه بأن كثرة الاقتصاد بخبرهم تدل على أن الاهتمام بدفع شرهم أشد من الاهتمام بدفع شر الكفار ، وذلك يدل على أنهم أعظم جرماً من الكفار .

(المسألة الثالثة) هذه الآية دالة على أمرين . الأول : أنها تدل على أن من لا يعرف الله تعالى وأقر به فإنه لا يكون مؤمناً ، لقوله (وما هم بمؤمنين) وقالت الكرامية : إنه يكون مؤمناً الثاني : أنها تدل على بطلان قول من زعم أن كل المكلفين عارفون بالله ، ومن لم يكن به عارفاً لا يكون مكلفاً أما الأول فلأن هؤلاء المنافقين لو كانوا عارفين بالله وقد أقروا به لكان يجب أن يكون أقرارهم بذلك إيماناً ، لأن من عرف الله تعالى وأقر به لا بد وأن يكون مؤمناً ، وأما الثاني فلأن غير العارف لو كان معذوراً لما ذم الله هؤلاء على عدم العرفان ، فبطل قول من قال من المتكلمين : ان من لا يعرف هذه الأشياء يكون معذوراً

(المسألة الرابعة) ذكروا في اشتقاق لفظ الانسان وجوها . أحدها : يروى عن ابن عباس

أنه قال : سمي إنسانا لأنه عهد إليه فئسى ، وقال الشاعر . سميت إنسانا لأنك ناسي
وقال أبو الفتح البستي :

يا أ كثر الناس إحسانا إلى الناس وأ كثر الناس إفضالا على الناس
نسيت عهدك والنسيان مغتفر فاغفر فأول ناس أول الناس

وثانها : سمي إنسانا لاستئناسه بمثله . وثالثها : قالوا : الانسان إنما سمي إنسانا لظهورهم وأسم
يؤنسون أى يبصرون من قوله (آانس من جانب الطور ناراً) كما سمي الجن لاجتماعهم . واعلم أنه
لا يجب في كل لفظ أن يكون مشتقا من شيء آخر وإلا لزم التسلسل ، وعلى هذا لا حاجة إلى جعل
لفظ الانسان مشتقا من شيء آخر .

(المسألة الخامسة) قال ابن عباس : أنها نزلت في منافق أهل الكتاب ، منهم عبدالله بن أبي
ومعتب بن قشير ، وجد ابن قيس ، كانوا إذا لقوا المؤمنين يظهرون الإيمان والتصديق ويقولون إنا
لنجد في كتابنا نعتة وصفته ولم يكونوا كذلك إذا خلا بعضهم إلى بعض .

(المسألة السادسة) لفظة « من » لفظة صالحة للثنية ، والجمع ، والواحد . أما في الواحد
فقوله تعالى (ومنهم من يستمع إليك) وفي الجمع كقوله (ومنهم من يستمعون إليك) والسبب
فيه أنه موحد اللفظ بمجموع المعنى ، فعند التوحيد يرجع إلى اللفظ . وعند الجمع يرجع إلى المعنى ،
وحصل الأمران في هذه الآية ؛ لأن قوله تعالى (يقول) لفظ الواحد و (آمنا) لفظ الجمع وبقي من
مباحث الآية أسئلة . السؤال الأول : المنافقون كانوا مؤمنين بالله وباليوم الآخر ولسكنهم كانوا
منكرين لنبوته عليه السلام فلم كذبهم في إدعائهم الإيمان بالله واليوم الآخر ؟ والجواب : إن
حملنا هذه الآية على منافق المشركين فلا إشكال ، لأن أكثرهم كانوا جاهلين بالله ومنكرين البعث
والنشور وإن حملناها على منافق أهل الكتاب - وهم اليهود - فإنما كذبهم الله تعالى لأن إيمان اليهود
بالله ليس بإيمان ، لأنهم يعتقدونه جسما ، وقالوا عزيز بن الله ، وكذلك إيمانهم باليوم الآخر ليس
بإيمان ، فلما قالوا آمنا بالله كان خبثهم فيه مضاعفا لأنهم كانوا بقلوبهم يؤمنون به على ذلك الوجه
الباطل ، وباللسان يوهمون المسلمين بهذا الكلام إنا آمنا بالله مثل إيمانكم ، فلهذا كذبهم الله تعالى فيه .
السؤال الثاني : كيف طابق قوله (وما هم بمؤمنين) قولهم (آمنا بالله) والأول في ذكر شأن الفعل
لا الفاعل ، والثاني في ذكر شأن الفاعل لا الفعل ؟ والجواب : أن من قال فلان ناظر في المسألة
الفلانية ، فلو قلت إنه لم يناظر في تلك المسألة كنت قد كذبت ، أما لو قلت إنه ليس من الناظرين
كنت قد بالغت في تكذيبه ، يعنى أنه ليس من هذا الجنس . فكيف يظن به ذلك ؟ فكذا ههنا لما
قالوا آمنا بالله فلو قال الله ما آمنوا كان ذلك تكديبا لهم أما لما قال (وما هم بمؤمنين) كان ذلك
مبالغة في تكذيبهم ، ونظيره قوله (يريدون أن يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها) هو أبلغ من
قولك : وما يخرجون منها . السؤال الثالث : ما المراد باليوم الآخر ؟ الجواب : يجوز أن يراد به

يَخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ
فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ

الوقت الذي لا حد له وهو الأبد الدائم ، الذي لا ينقطع له أمد ، ويجوز أن يراد به الوقت المحدود من النشور إلى أن تدخل أهل الجنة الجنة ، وأهل النار النار؛ لأنه آخر الأوقات المحدودة ، وما بعده فلا حد له .

قوله تعالى : ﴿ يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون . في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون ﴾

اعلم أن الله تعالى ذكر من قبائح المنافقين أربعة أشياء . أحدها : ما ذكره في هذه الآية ، وهو أنهم (يخادعون الله والذين آمنوا) فيجب أن يعلم أولاً المخادعة ، ثم ثانياً ما المراد بمخادعة الله ؟ وثالثاً أنهم لماذا كانوا يخادعون الله ؟ ورابعاً أنه ما المراد بقوله وما يخدعون إلا أنفسهم ؟

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أنه لاشبهة في أن الخديعة مذمومة ، والمذموم يجب أن يميز من غيره لكي لا يفعل ، وأصل هذه اللفظة الاخفاء ، وسميت الخيانة الخدع ، والاختداع عرقان في العنق لأنهما خفيان . وقالوا : خدع الضب خدعا إذا توارى في جحره فلم يظهر الا قليلا ، وطريق خيدع وخادع ، إذا كان مخالفاً للمقصد بحيث لا يفتن له ، ومنه الخدع . وأما حدها فهو إظهار ما يوهم السلامة والساد ، وإبطان ما يقتضى الاضرار بالغير والتخاص منه ، فهو بمنزلة النفاق في الكفر والرياء في الأفعال الحسنة ، وكل ذلك بخلاف ما يقتضيه الدين : لان الدين يوجب الاستقامة والعدول عن الغرور والاساءة ، كما يوجب المخالصة لله تعالى في العبادة ، ومن هذا الجنس وصفهم المرأى بأنه مدلس إذا أظهر خلاف مراده ، ومنه أخذ التدليس في الحديث ، لان الراوى يوهم السماع عن لم يسمع ؛ وإذا أعلن ذلك لا يقال إنه مدلس .

﴿ المسألة الثانية ﴾ وهي أنهم كيف خادعوا الله تعالى ؟ فلتقابل أن يقول : إن مخادعة الله تعالى ممتنعة من وجهين . الأول : أنه تعالى يعلم الضمائر والسرائر فلا يجوز أن يخادع ، لان الذي فعلوه لو أظهروا أن الباطن بخلاف الظاهر لم يمكن ذلك خداعا ، فإذا كان الله تعالى لا يخفى عليه البواطن لم يصح أن يخادع . الثاني : أن المنافقين لم يعتقدوا أن الله بعث الرسول اليهم فلم يمكن قصدهم في نفاقهم مخادعة الله تعالى ، فثبت أنه لا يمكن إجراء هذا اللفظ على ظاهره بل لا بد من التأويل وهو من وجهين . الأول : أنه تعالى ذكر نفسه وأراد به رسولة على عادته في تفخيم وتعظيم شأنه . قال (إن الذين يباعدونك إنما يباعدون الله) وقال في عكسه (واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسة) أضاف السهم الذي يأخذه الرسول إلى نفسه فلنفاقون لما خادعوا

الرسول قيل إنهم خادعوا الله تعالى . الثاني : أن يقال صورة حالهم مع الله حيث يظهرون الايمان وهم كافرون صورة من يخادع ، وصورة صنيع الله معهم حيث أمر باجراء أحكام المسلمين عليهم وهم عنده في عداد الكفرة صورة صنيع الله معهم حيث امتثلوا أمر الله فيهم فأجروا أحكامه عليهم

(المسألة الثالثة) فهى فى بيان الغرض من ذلك الخداع وفيه وجوه . الاول : أنهم ظنوا أن النبي ﷺ والمؤمنين يجرونهم فى التعظيم والاكرام مجرى سائر المؤمنين إذا أظهروا لهم الايمان وإن أسروا خلافه فمقصودهم من الخداع هذا . الثانى : يجوز أن يكون مرادهم إفشاء النبي ﷺ إليهم أسرارهم ، وإفشاء المؤمنين أسرارهم فينقلوا بها إلى أعدائهم من الكفار . الثالث : أنهم دفعوا عن أنفسهم أحكام الكفار مثل القتل ، لقوله عليه الصلاة والسلام « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله » . الرابع : أنهم كانوا يطعمون فى أموال الغنائم ، فإن قيل : فأنه تعالى كان قادراً على أن يوحى إلى محمد صلى الله عليه وسلم كيفية مكرهم وخداعهم ، فلم يفعل ذلك هتكا لسترهم ؟ قلنا : إنه تعالى قادر على استئصال إبليس وذريته ولكن الله تعالى أبقاهم وقواهم ، إما لأنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، أو الحكمة لا يطلع عليها إلا هو . فإن قيل هل للاقتصار بخداعت على واحد وجه صحيح ؟ قلنا قال صاحب الكشف وجهه أن يقال : عنى به فعلت إلا أنه أخرج فى زنة فاعلت ، لأن الزنة فى أصلها للبالغه والفعل متى غولب فيه فاعله جاء أبلغ وأحكم منه إذا زاوله وحده من غير مغالب ، لزيادة قوة الداعى إليه ، ويعضده قراءة أبى حنيفة (يخادعون الله) ثم قال (يخادعون) بياناً ليقول ويجوز أن يكون مستأنفاً كأنه قيل ولم يدعون الايمان كاذبين . وما نفهم فيه ؟ فقيل (يخادعون)

(المسألة الرابعة) قرأ نافع وابن كثير وأبو عمر (وما يخادعون) والباقون (يخادعون) وحجة الأولين : مطابقة اللفظ حتى يكون مطابقاً للفظ الأول ، وحجة الباقيين أن المخادعة إنما تكون بين اثنين ، فلا يكون الانسان الواحد مخادعاً لنفسه ، ثم ذكروا فى قوله (وما يخادعون إلا أنفسهم) وجهين . الاول : أنه تعالى يجازيهم على ذلك ويعاقبهم عليه فلا يكونون فى الحقيقة خادعين إلا أنفسهم عن الحسن . والثانى : ما ذكره أكثر المفسرين ، وهو أن وبال ذلك راجع إليهم فى الدنيا ، لأن الله تعالى كان يدفع ضرر خداعهم عن المؤمنين ويصرفه إليهم ، وهو كقوله (إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم) وقوله (إنما نحن مستهزون . الله يستهزى بهم) (أنؤمن كما آمن السفهاء إلا إنهم هم السفهاء) (ومكروا مكراً ومكرنا مكراً) (إنهم يكيدون كيدا وأكيد كيدا) (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله) (إن الذين يؤذون الله ورسوله) (وبقي فى الآية بعد ذلك أمحآت . أحدها : قرى . (وما يخادعون) من الخدع و (يخادعون) بفتح الياء بمعنى يخدعون (ويخدعون) و (يخادعون) على لفظ ما لم يسم فاعله . وثانيتها النفس ذات الشئ وحقيقته ، ولا تختص بالأجسام لقوله تعالى (تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك) والمراد بخداعتهم ذواتهم أن الخداع

لا يعدوهم إلى غيرهم . وثالثها أن الشعور علم الشيء إذا حصل بالحس ، ومشاعر الانسان حواسه ، والمعنى أن لحرق ضرر ذلك بهم كالحسوس ، لكنهم لتماديهم في الغفلة كالذي لا يحس .

أما قوله تعالى ﴿ في قلوبهم مرض ﴾ فاعلم أن المرض صفة توجب وقوع الضرر في الأفعال الصادرة عن موضع تلك الصفة ، ولما كان الأثر الخاص بالقلب إنما هو معرفة الله تعالى وطاعته وعبوديته ، فإذا وقع في القلب من الصفات ماصار مانعا من هذه الآثار كانت تلك الصفات أمراضا للقلب . فان قيل : الزيادة من جنس المزيد عليه . فلو كان المراد من المرض ههنا الكفر والجهل لكان قوله (فزادهم الله مرضا) محمولا على الكفر والجهل ، فيلزم أن يكون الله تعالى فاعلا للكفر والجهل . قالت المعتزلة : لا يجوز أن يكون مراد الله تعالى منه فعل الكفر والجهل لوجوه : أحدها أن الكفار كانوا في غاية الحرص على الطعن في القرآن ، فلو كان المعنى ذلك لقالوا لمحمد صلى الله عليه وسلم : إذا فعل الله الكفر فينا ، فكيف تأمرنا بالإيمان ؟ وثانيها : أنه تعالى لو كان فاعلا للكفر لجاز منه اظهار المعجزة على يد الكذاب ، فكان لا يبقى كون القرآن حجة فكيف نتشاكل بمعانيه وتفسيره . وثالثها : أنه تعالى ذكر هذه الآيات في معرض الذم لهم على كفرهم فكيف يذمهم على شيء خلقه فيهم . ورابعها : قوله (ولهم عذاب أليم) فان كان الله تعالى خالق ذلك فيهم كما خلق لولهم وطولهم ، فأى ذنب لهم حتى يعذبهم ؟ وخامسها : أنه تعالى أضافه إليهم بقوله (بما كانوا يكذبون) وعلى هذا وصفهم تعالى بأنهم مفسدون في الأرض ، وأنهم هم السفهاء ، وأنهم إذا خلوا إلى شياطينهم قالوا انا معكم ، إذا ثبت هذا فنقول : لا بد من التأويل وهو من وجوه . الأول يحمل المرض على الغم ، لأنه يقال مرض قلبي من أمر كذا ، والمعنى أن المنافقين مرضت قلوبهم لما رأوا ثبات أمر النبي صلى الله عليه وسلم واستعلاء شأنه يوما فيوما . وذلك كان يؤثر في زوال رياستهم ، كما روى أنه عليه السلام مر بعبد الله بن أبي بن سلول على حمار ، فقال له نخ حمارك يا محمد فقد آذنتي ريحه ، فقال له بعض الأنصار اعذره يارسول الله ، فقد كنا عزمنا على أن نتوجه الرياسة قبل أن تقدم علينا : فهؤلاء لما اشتد عليهم الغم وصف الله تعالى ذلك فقال (فزادهم الله مرضا) أى زادهم الله غما على غمهم بما يزيد في إعلاء أمر النبي صلى الله عليه وسلم وتعظيم شأنه الثاني : أن مرضهم وكفرهم كان يزداد بسبب ازدياد التكليف ، فهو كقوله تعالى في سورة التوبة (فزادتهم رجسا إلى رجسهم) والسورة لم تفعل ذلك ، ولكنهم لما ازدادوا رجسا عند نزولها لما كفروا بها قيل ذلك ، وكقوله تعالى حكاية عن نوح (إني دعوت قومي ليلا ونهارا فلم يزدكم دعائي إلا فرارا) والدعاء لم يفعل شيئا من هذا ، ولكنهم ازدادوا فرارا عنده ، وقال (ومنهم من يقول انذني لي ولا تفتني) والنبي عليه السلام ان لم يأذن له لم يفتنه ، وان لم يفتنه كان يفتنه عند خروجه فنسبت الفتنة إليه (وليزيدن كثيرا منهم ما أنزل إليك من ربك طغيانا وكفرا) وقال (فلما جاءهم نذير ما زادهم إلا نفورا) وقولك لمن وعظته فلم يتعظ وتمادى في فساده : ما زادتك موعظتي إلا

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ أَلَا
إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لَّا يَشْعُرُونَ

شرا ، وما زادتكم إلا فسادا فكندا هؤلاء المنافقون لما كانوا كافرين ثم دعاهم الله إلى شرائع دينه فكفروا بتلك الشرائع وازدادوا بسبب ذلك ككفرا لاجرم أضيفت زيادة كفرهم إلى الله . الثالث : المراد من قوله (فزادهم الله مرضا) المنع من زيادة الألفاظ ، فيكون بسبب ذلك المنع خاذلا لهم وهو كقوله (قاتلهم الله أنى يؤفكون) الرابع : أن العرب تصف فتورا لظرف بالمرض ، فيقولون : جارية مريضة الطرف . قال جرير :

إن العيون التي في طرفها مرض قتلتنا ثم لم يحيين قتلاتنا

فكندا المرض ههنا إنما هو الفتور في النية ، وذلك لأنهم في أول الأمر كانت قلوبهم قوية على المحاربة والمنازعة وإظهار الخصومة ، ثم انكسرت شوكتهم فأخذوا في النفاق بسبب ذلك الخوف والانكسار ، فقال تعالى (فزادهم الله مرضا) أى زادهم ذلك الانكسار والجن والضعف ، ولقد حقق الله تعالى ذلك بقوله (وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين) الخامس : أن يحمل المرض على ألم القلب ، وذلك أن الانسان إذا صار مبتلى بالحسد والنفاق ومشاهدة المكروه فإذا دام به ذلك فرمما صار ذلك سببا لغير مزاج القلب وتألمه ، وحمل اللفظ على هذا الوجه حمل له على حقيقته ، فكان أولى من سائر الوجوه . أما قوله (ولهم عذاب أليم) قال صاحب الكشف : ألم فهو أليم ، كوجع فهو وجيع ، ووصف العذاب به فهو نحو قوله : تحية بينهم ضرب وجيع . وهذا على طريقة قولهم : جد جده ، والألم في الحقيقة المؤلم كما أن الجدد للجد ، أما قوله (بما كانوا يكذبون) ففيه أبحاث . أحدها . أن الكذب هو الخبر عن شيء على خلاف ما هو به والجاحظ لا يسميه كذبا إلا إذا علم المخبر كون الخبر عنه مخالفا للخبر ، وهذه الآية حجة عليه . وثانيها : أن قوله (ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون) صريح في أن كذبهم علة للعذاب الأليم ، وذلك يقتضى أن يكون كل كذب حراما فأما ما روى أن ابراهيم عليه السلام كذب ثلاث كذبات ، فالمراد التعريض ، ولكن لما كانت صورته صورة الكذب سمي به . وثالثها : في هذه الآية قراءتان . إحداهما : (يكذبون) والمراد بكذبهم قوله آمنا بالله وباليوم الآخر . والثانية : يكذبون من كذبه الذى هو نقيض صدقه ، ومن كذب الذى هو مبالغة في كذب ، كما بولغ في صدق فقيل صدق .

قوله تعالى ﴿ وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون ألا إنهم هم
المفسدون ولكن لا يشعرون ﴾

إعلم أن هذا هو النوع الثاني من قبائح أفعال المنافقين ، والكلام فيه من وجوه . أحدها : أن يقال : من القائل لا تفسدوا في الأرض ؟ وثانيها : ما الفساد في الأرض ؟ وثالثها : من القائل : إنما نحن مصلحون ؟ ورابعها . ما الصلاح ؟

(أما المسألة الأولى) فمنهم من قال : ذلك القائل هو الله تعالى ، ومنهم من قال : هو الرسول عليه السلام ، ومنهم من قال بعض المؤمنين ، وكل ذلك محتمل ، ولا يجوز أن يكون القائل بذلك من لا يختص بالدين والنصيحة ، وإن كان الأقرب هو أن القائل لهم ذلك من شافهم بذلك ، فإما أن يكون الرسول عليه السلام بلغه عنهم النفاق ولم يقطع بذلك فنصحهم فأجابوا بما يحقق إيمانهم وأنهم في الصلاح بمنزلة سائر المؤمنين ، وإما أن يقال : إن بعض من كانوا يلقون إليه الفساد كان لا يقبله منهم وكان يتقلب واعظاً لهم قائلاً لهم (لا تفسدوا) فإن قيل : أفما كانوا يخبرون الرسول عليه السلام بذلك ؟ قلنا نعم ، إلا أن المنافقين كانوا إذا عرتبوا عادوا إلى إظهار الإسلام والندم وكذبوا الناقلين عنهم وحلفوا بالله عليه كما أخبر تعالى عنهم في قوله (يحلفون بالله ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر) وقال (يحلفون لكم لترضوا عنهم)

(المسألة الثانية) الفساد خروج الشيء عن كونه منتفعاً به ، ونقيضه الصلاح فأما كونه فساداً في الأرض فإنه يفيد أمراً زائداً ، وفيه ثلاثة أقوال . أحدها : قول ابن عباس والحسن وقتادة والسدي : أن المراد بالفساد في الأرض إظهار معصية الله تعالى ، وتقديره ما ذكره القفال رحمه الله وهو أن إظهار معصية الله تعالى إنما كان إفساداً في الأرض ، لأن الشرائع سنن موضوعه بين العباد ، فإذا تمسك الخلق بها زال العدوان ولزم كل أحد شأنه ، فحقت الدماء وسكنت الفتن ، وكان فيه صلاح الأرض وصلاح أهلها ، أما إذا تركوا التمسك بالشرائع وأقدم كل أحد على ما يهواه لزم المرج والمرج والاضطراب ، ولذلك قال تعالى (فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض) نبيهم على أنهم إذا عرضوا عن الطاعة لم يحصلوا إلا على الإفساد في الأرض به ، وثانيها : أن يقال ذلك الفساد هو مداراة المنافقين للكافرين ومخالطتهم معهم ، لأنهم لما هالوا إلى الكفر مع أنهم في الظاهر مؤمنون أو هم ذلك ضعف الرسول ﷺ ، وضعف أنصاره ، فكان ذلك يجرى الكفرة على إظهار عداوة الرسول ونصب الحرب له وطمههم في الغلبة ، وفيه فساد عظيم في الأرض . وثالثها : قال الأصم : كانوا يدعون في السر إلى تكذيبه ، ووجد الإسلام ، والقائه الشبه

(المسألة الثالثة) الذين قالوا إنما نحن مصلحون هم المنافقون ، والأقرب في مرادهم أن يكون نقيضاً لما نهوا عنه ، فلما كان الذي نهوا عنه هو الإفساد في الأرض كان قولهم (إنما نحن مصلحون) كالمقابل له ، وعند ذلك يظهر احتمالان . أحدهما : أنهم اعتقدوا في دينهم أنه هو الصواب ، وكان سعيهم لاجل تقوية ذلك الدين ، لاجرم قالوا إنما نحن مصلحون ، لأنهم في اعتقادهم ماسعوا إلى التطهير وجه الأرض عن الفساد . وثانيهما : أنا إذا فسرنا (لا تفسدوا) بمداراة المنافقين للكفار

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا كَمَا ءَامَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا ءَامَنَ السُّفَهَاءُ
 ۗ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ

فقولهم (إيمانحن مصلحون) يعنى به أن هذه المداراة سعى في الاصلاح بين المسلمين والكفار ،
 ولذلك حكى الله تعالى عنهم أنهم قالوا (إن أردنا إلا إحسانا وتوفيقا) فقولهم (إيمانحن مصلحون)
 أى نحن نصلح أمور أنفسنا

واعلم أن العلماء استدلوا بهذه الآية على أن من أظهر الإيمان ووجب اجراء حكم المؤمنين عليه ،
 وتجويز خلافه لا يطعن فيه ، وتوبة الزنديق مقبولة والله أعلم . وأما قوله (ألا إنهم هم المفسدون)
 فخرج على وجوه ثلاثة . أحدها : أنهم مفسدون لأن الكفر فساد في الارض ، إذ فيه كفران
 نعمة الله ، وإقدام كل أحد على ما يراه ، لأنه إذا كان لا يعتقد وجود الاله ولا يرجو ثوابا ولا عقابا
 تهاجر الناس ، ومن هذا ثبت أن النفاق فساد ؛ ولهذا قال (فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في
 الأرض) على ما تقدم تقريره .

قوله تعالى ﴿ وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء ألا إنهم هم السفهاء
 ولكن لا يعلمون ﴾

اعلم أن هذا هو النوع الثالث من قبائح أفعال المنافقين ، وذلك لأنه سبحانه لما نهاهم في الآية
 المتقدمة عن الفساد في الأرض أمرهم في هذه الآية بالإيمان ، لأن كمال حال الانسان لا يحصل إلا
 بمجموع الامرين . أولهما : ترك ما لا ينبغي وهو قوله (آمنوا) وههنا مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قوله (آمنوا كما آمن الناس) أى إيماننا مقروننا بالاخلاص بعيداً عن
 النفاق ، ولقائل أن يستدل بهذه الآية على أن مجرد الاقرار بإيمان ، فانه لو لم يكن إيماناً لما تحقق
 مسمى الايمان إلا إذا حصل فيه الاخلاص ، فكان قوله (آمنوا) كافياً في تحصيل المطلوب ،
 وكان ذكر قوله (كما آمن الناس) لغواً ، والجواب : أن الايمان الحقيقي عند الله هو الذى يقترن
 به الاخلاص ، أما فى الظاهر فلا سبيل إليه إلا باقرار الظاهر فلا جرم افتقر فيه إلى تأكيده بقوله
 (كما آمن الناس)

﴿ المسألة الثانية ﴾ اللام فى (الناس) فيها وجهان . أحدهما : أنها للمهدى أى كما آمن رسول الله
 ومن معه ، وهم ناس معهودون ، أو عبد الله بن سلام وأشياعه . لأنهم من أبناء جنسهم والثانى :
 أنها للجنس ثم هاهنا أيضاً وجهان . أحدهما : أن الأوس والخزرج أكثرهم كانوا مسلمين ، وهؤلاء
 المنافقون كانوا ، منهم وكانوا قليابين ، ولفظ العموم قد يطلق على الأكثر والثانى : أن المؤمنين هم

وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا

مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ . اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمْدَهُم فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ .

الناس في الحقيقة ، لأنهم هم الذين أعطوا الانسانية حقها لأن فضيلة الانسان على سائر الحيوانات بالعقل المرشد والفكر الهادى

﴿ المسألة الثالثة ﴾ القائل (آمنوا كما آمن الناس) إما الرسول ، أو المؤمنون ، ثم كان بعضهم يقول لبعض : أنؤمن كما آمن سفيهه بنى فلان وسفيهه بنى فلان ، والرسول لا يعرف ذلك فقال تعالى (ألا إنهم هم السفهاء)

﴿ المسألة الرابعة ﴾ السفه الخفة يقال : سفهت الريح الشيء إذا حر كته ، قال ذو الرمة :

جرين كما اهتزت رياح تسفحت أعاليها من الرياح الرواسم

وقال أبو تمام الطائي :

سفيهه الرمح جاهله إذا ما بدا فضل السفيه على الحليم

أراد به سريع الطعن بالرمح خفيفه ، وإنما قيل لبذى اللسان سفيهه ؛ لأنه خفيف لا رزانة له وقال تعالى (ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما) وقال عليه السلام « شارب الخمر سفيهه » لفلة عقله وإنما سمي المنافقون المسلمين بالسفهاء ؛ لأن المنافقين كانوا من اهل الخطر والرياسة ، وأكثر المؤمنين كانوا فقراء ، وكان عند المنافقين أن دين محمد صلى الله عليه وسلم باطل ، والباطل لا يقبله إلا السفيهه ؛ فلهذه الاسباب نسبهم إلى السفاهة ثم إن الله تعالى قلب عليهم هذا اللقب — وقوله الحق — لوجوه . أحدها : أن من أعرض عن الدليل ثم نسب المتمسك به إلى السفاهة فهو السفيهه . وثانيها : أن من باع آخرته بدنياه فهو السفيهه . وثالثها : أن من عادى محمداً عليه الصلاة والسلام فقد عادى الله ، وذلك هو السفيهه

﴿ المسألة الخامسة ﴾ إنما قال في آخر هذه الآية (لا يعلمون) وفيما قبلها (لا يشعرون) لوجهين . الاول : أن الوقوف على أن المؤمنين على الحق وهم على الباطل أمر عقلى نظرى ، وأما أن النفاق وما فيه من البغى يفضى إلى الفساد فى الارض فضرورى جار مجرى المحسوس . الثانى : أنه ذكر السفه وهو جهل ، فكان ذكر العلم أحسن طباقاً له والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزئون . الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون ﴾

هذا هو النوع الرابع من أفعالهم القبيحة ، يقال : لقيته ولاقيته إذا استقبلته قريباً منه ، وقرأ أبو حنيفة (وإذا لاقوا) أما قوله (قالوا آمنا) فالمراد أخلصنا بالقلب ، والدليل عليه وجهان

الأول أن الاقرار بالسان كان معلوماً منهم فما كانوا يحتاجون إلى بيانه ، إنما المشكوك فيه هو الاخلاص بالقلب ، فيجب أن يكون مرادهم من هذا الكلام ذلك . الثاني : أن قولهم للمؤمنين « آمنوا » يجب أن يحمل على نقيض ما كانوا يظهرونه لشياطينهم ، وإذا كانوا يظهرون لهم التكذيب بالقلب فيجب أن يكون مرادهم فيما ذكروه للمؤمنين التصديق بالقلب ، أما قوله (وإذا خلوا إلى شياطينهم) فقال صاحب الكشاف : يقال خلوت بفلان وإليه ، إذا انفردت معه ويجوز أن يكون من « خلا » بمعنى مضى ، ومنه القرون الخالية ، ومن « خلوت به » إذا سخرت منه ، من قولك « خلا فلان بعرض فلان » أى يعبت به ، ومعناه أنهم أنهوا السخرية بالمؤمنين إلى شياطينهم وحدوثهم بها كما تقول : أحد إليك فلانا وأذمه إليك . وأما شياطينهم فهم الذين ماثلوا الشياطين في تمردهم ، أما قوله (إنا معكم) ففيه سؤالان . السؤال الأول : هذا القائل أهم كل المنافقين أو بعضهم الجواب : في هذا خلاف ، لان من يحمل الشياطين على كبار المنافقين يحمل هذا القول على أنه من صغارهم وكانوا يقولون للمؤمنين آمنوا وإذا عادوا إلى أكارهم قالوا إنا معكم ؛ لتسلا يتوهموا فيهم المباينة ، وعن يقول في الشياطين : المراد بهم الكفار لم يمنع اضافته هذا القول إلى كل المنافقين ، ولا شبهة في أن المراد بشياطينهم أكارهم ، وهم إما الكفار وإما كبار المنافقين ، لانهم هم الذين يقدرون على الافساد في الارض ، وأما أصاغرهم فلا . السؤال الثاني : لم كانت مخاطبتهم المؤمنين بالجملة الفعلية ، وشياطينهم بالجملة الاسمية محققة « بأن » الجواب : ليس ما خاطبوا به المؤمنين جديراً بأقوى الكلامين ، لانهم كانوا في ادعاء حدوث الإيمان منهم لا في ادعاء أنهم في الدرجة الكاملة منه ، إما لان أنفسهم لا تساعد على المبالغة لان القول الصادر عن النفاق والكرهية قلما يحصل معه المبالغة ؛ وإما لعلمهم بأن ادعاء الكمال في الإيمان لا يروج على المسلمين ، وأما كلامهم مع اخوانهم فهم كانوا يقرولونه عن الاعتقاد وعلما أن المستمعين يقبلون ذلك منهم ، فلا جرم كان التأكيدياً ثباتاً به . أما قوله (إنما نحن مستهزئون) ففيه سؤالان . السؤال الاول : ما الاستهزاء ؟ الجواب : أصل الباب الخنفة من الهزء وهو العدو السريع ، وهزأ هزأ مات على مسكانه ، وناقته تهزأ به أى تسرع ، وحده أنه عبارة عن إظهار موافقة مع إبطان ما يجري مجرى السوء على طريق السخرية ، فعلى هذا قولهم (إنما نحن مستهزئون) يعنى نظهر لهم الموافقة على دينهم لتأمن شرهم ونقف على أسرارهم : ونأخذ من صدقاتهم وغنائمهم . السؤال الثاني : كيف تعلق قوله (إنما نحن مستهزئون) بقوله (إنا معكم) الجواب : هو توكيد له : لان قوله (إنا معكم) معناه الثبات على الكفر وقوله (إنما نحن مستهزئون) رد للاسلام ، ورد نقيض الشيء تأكيدياً لثباته ، أو بدل منه ، لان من حقر الاسلام فقد عظم الكفر ، أو استناب ، كأنهم اعترضوا عليه حين قالوا : إنا معكم ، فقالوا إن صح ذلك فكيف تواقفون أهل الاسلام ؟ فقالوا : إنما نحن مستهزئون واعلم أنه سبحانه وتعالى لما حكى عنهم ذلك أجابهم بأشياء . أحدها : قوله (الله يستهزئ بهم)

وفيه أسئلة . الأول : كيف يجوز وصف الله تعالى بأنه يستهزئ . وقد ثبت أن الاستهزاء لا ينفك عن التلبس ، وهو على الله محال ، ولأنه لا ينفك عن الجهل ، لقوله (قالوا أنتخذنا هزواً قال أعود بالله أن أكون من الجاهلين) والجهل على الله محال والجواب : ذكروا في التأويل خمسة أوجه . أحدها : أن ما يفعله الله بهم جزاء على استهزائهم سماه بالاستهزاء ، لأن جزء الشيء يسمى باسم ذلك الشيء قال تعالى (وجزاء سيئة سيئة مثلها) (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) (يخادعون الله وهو خادعهم) (ومكروا ومكر الله) وقال عليه السلام « اللهم إن فلانا هجاني وهو يعلم أني لست بشاعر فاهجه ، اللهم والعنه عدد ما هجاني » أي اجزه جزاء هجائه ، وقال عليه السلام « تكلفوا من الأعمال ما تطيقون فإن الله لا يمل حتى تموا » وثانيها : أن ضرر استهزائهم بالمؤمنين راجع عليهم وغير ضار بالمؤمنين ، فيصير كأن الله استهزأ بهم . وثالثها : أن من آثار الاستهزاء حصول الهوان والحقارة فذكر الاستهزاء ، والمراد حصول الهوان لهم تعبيراً بالسبب عن المسبب . ورابعها : أن استهزاء الله بهم أن يظهر لهم من أحكامه في الدنيا ما لهم عند الله خلافها في الآخرة ، كما أنهم أظهروا للنبي والمؤمنين أمراً مع أن الحاصل منهم في السر خلافه ، وهذا التأويل ضعيف ، لأنه تعالى لما أظهر لهم أحكام الدنيا فقد أظهر الأدلة الواضحة بما يعاملون به في الدار الآخرة من سوء المنقلب والعقاب العظيم ، فليس في ذلك مخالفة لما أظهره في الدنيا . وخامسها : أن الله تعالى يعاملهم معاملة المستهزئ في الدنيا وفي الآخرة ، أما في الدنيا فلأنه تعالى أطلع الرسول على أسرارهم مع أنهم كانوا يببالغون في إخفائها عنه ، وأما في الآخرة فقال ابن عباس : إذا دخل المؤمنون الجنة ، والكافرون النار فتح الله من الجنة باباً على الجحيم في الموضع الذي هو مسكن المنافقين ، فإذا رأى المنافقون الباب مفتوحاً أخذوا يخرجون من الجحيم ويتوجهون إلى الجنة ، وأهل الجنة ينظرون إليهم ، فإذا وصلوا إلى باب الجنة فهناك يغلق دونهم الباب ، فذاك قوله تعالى (إن الذين أجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون) إلى قوله (فالיום الذين آمنوا من الكفار يضحكون) فهذا هو الاستهزاء بهم . السؤال الثاني : كيف ابتدأ قوله (الله يستهزئ بهم) ولم يعطف على الكلام الذي قبله ؟ الجواب : هو استثناء في غاية الجزالة والفيخامة . وفيه أن الله تعالى هو الذي يستهزئ بهم استهزاء العظيم الذي يصير استهزائهم في مقابلته كالعدم ، وفيه أيضاً أن الله هو الذي يتولى الاستهزاء بهم انتقاماً للمؤمنين ، ولا يحوج المؤمنين إلى أن يعارضوهم باستهزاء مثله .

(السؤال الثالث) هل قيل : إن الله مستهزئ بهم ليكون مطابقاً لقوله (إنما نحن مستهزئون) الجواب . لأن « يستهزئ » يفيد حدوث الاستهزاء وتجدده وقتاً بعد وقت ، وهذا كانت نكايات الله فيهم (أولاً يرون أنهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين) وإيضاً فيما كانوا يخلون في أكثر أوقاتهم من تهتك أستار وتكشيف أسرار واستشعار حذر من أن تنزل عليهم آية (يحذر

المنافقون أن تنزل عليهم سورة تدبهم بما قلوبهم قل استهزؤا إن الله مخرج ما تحذرون (الجواب الثاني : قوله تعالى (ويمدهم في طغيانهم يعمهون) قال صاحب الكشف إنه من مد الجيش وأمدّه إذا زاده وألحق به ما يقويه ويكثره ، وكذلك مد الدواء وأمدّها زادها ما يصلحها ؛ ومددت السراج والأرض إذا أصلحتهما بالزيت والسماد ، ومدّه الشيطان في الغي ، وأمدّه إذا وصله بالوسواس ، ومد وأمد بمعنى واحد . وقال بعضهم : مد يستعمل في الشر ، وأمد في الخير قال تعالى (أيسبون أمّا نمدّهم به من مال وبنين) ومن الناس من زعم أنه من المد في العمر والاملاء والامهال وهذا خطأ لوجهين . الأول : أن قراءة ابن كثير ، وابن محيصن (ونمدّهم) وقراءة نافع (وإخوانهم يمدونهم في الغي) يدل على أنه من المدد دون المد . الثاني : أن الذي بمعنى أمهله إنما هو مدله ، كما ملئ له . قالت المعتزلة : هذه الآية لا يمكن إجراؤها على ظاهرها لوجوه أحدها : قوله تعالى (وإخوانهم يمدونهم في الغي) أضاف ذلك الغي إلى إخوانهم ، فكيف يكون مضافاً إلى الله تعالى وثانيها : أن الله تعالى ذمهم على هذا الطغيان فلو كان فعلاً لله تعالى فكيف يذمهم عليه . وثالثها لو كان فعلاً لله تعالى لبطلت النبوة وبطل القرآن فكان الاشتغال بنفسيره عبثاً .

ورابعها : أنه تعالى أضاف الطغيان إليهم بقوله : في طغيانهم ولو كان ذلك من الله لما أضافه إليهم ، فظهر أنه تعالى إنما أضافه إليهم ليعرف أنه تعالى غير خالق لذلك ، ومصداقه أنه حين أسند المد إلى الشياطين أطلق الغي ولم يقيد بالاضافة في قوله (وإخوانهم يمدونهم في الغي) إذا ثبت هذا فنقول : التأويل من وجوه أحدها : وهو تأويل الكعبي وأبي مسلم بن يحيى الأصفهاني أن الله تعالى لما منحهم الطافة التي يمنحها المؤمنين وخذلهم بسبب كفرهم وإصرارهم عليه بقيت قلوبهم مظلمة بتزايد الظلمة فيها وتزايد النور في قلوب المسلمين فسمى ذلك التزايد مدداً وأسند إلى الله تعالى لأنه مسبب عن فعله بهم . وثانيها : أن يحمل على منع القسر والاجاء كما قيل : إن السفيه إذا لم يته فهو مأمور . وثالثها : أن يسند فعل الشيطان إلى الله تعالى لأنه يتمكنه وإقداره والتخلية بينه وبين اغراء عباده . ورابعها : مقاله الجبائي فإنه قال ويمدهم أي يمد عمرهم ثم انهم مع ذلك في طغيانهم يعمهون وهذا ضعيف من وجهين . الأول : لما تبينا أنه لا يجوز في اللغة تفسير ويمدهم بالمد في العمر . الثاني : هب أنه يصح ذلك ولكنه يفيد أنه تعالى يمد عمرهم لغرض أن يكونوا في طغيانهم يعمهون وذلك يفيد الاشكال أجاب القاضي عن ذلك بأنه ليس المراد أنه تعالى يمد عمرهم لغرض أن يكونوا في الطغيان ، بل المراد انه تعالى يبقئهم ويلطف بهم في الطاعة فيأبون إلا أن يعمهوا . وأعلم أن الكلام في هذا الباب تقدم في قوله (خ الله على قلوبهم) فلا فائدة في الاعادة . وأعلم أن الطغيان هو الغلو في الكفر ومجاوزة الحد في العتو ، قال تعالى (إنا لما طغى الماء) أي جاوز قدره ، وقال (اذهب إلى فرعون إنه طغى) أي أسرف وتجاوز الحد وقرأ زيد بن علي في طغيانهم بالكسر وهما لعتان كلقيان ولقيان ، والعمه مثل العمى الا أن العمى عام في البصر والرأى والعمه في الرأى خاصة ، وهو آبدد والتحير لا يدري أين يتوجه

أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا
مُهْتَدِينَ . مِثْلَهُمْ كَمِثْلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ
بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ

قوله تعالى ﴿ أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين ﴾
واعلم أن اشتراء الضلالة بالهدى اختيارها عليه واستبدالها به ، فإن قيل كيف اشتروا الضلالة
بالهدى وما كانوا على هدى قلنا جعلوا التمكنهم منه كأنه في أيديهم فإذا تركوه ومالوا إلى الضلالة
فقد استبدلوا بها ، والضلالة الجور والخروج عن القصد وفقد الاهتداء ، فاستعير للذهاب عن
الصواب في الدين ، أما قوله (فما ربحت تجارتهم) فالمعنى أنهم ما ربحوا في تجارتهم ، وفيه سؤالان
السؤال الأول : كيف أسند الخسران إلى التجارة وهو لأصحابها ؟ الجواب : هو من الاسناد المجازي
وهو أن يسند الفعل إلى شئ ، يتلبس بالذي هو في الحقيقة له كما تلبست التجارة بالمشترى . السؤال
الثاني : هب أن شراء الضلالة بالهدى وقع مجازاً في معنى الاستبدال فما معنى ذكر الربح والتجارة
وما كان ثم مبايعة على الحقيقة والجواب : هذا مما يقوى أمر المجاز ويحسنه كما قال الشاعر :

ولما رأيت النسر عز ابن دأية وعشمش في وكره جاش له صدرى

لما شبه الشيب بالنسر ، والشجر الفاحم بالغراب أتبعه بذكر التعشيش والوكر فكنا ههنا
لما ذكر سبحانه الشراء أتبعه ما يشاكله ويواخيه ، تمثيلاً لخسارتهم وتصويراً لحقيقةه . أما قوله
(وما كانوا مهتدين) فالمعنى أن الذى تطلبه التجار فى متصرفاتهم أمران : سلامة رأس المال
والربح ، وهؤلاء قد أضاعوا الأمرين لأن رأس مالهم هو العقل الخالى عن المانع ، فلما اعتقدوا
هذه الضلالات صارت تلك العقائد الفاسدة الكسبية مانعاً من الاشتغال بطلب العقائد الحقّة .
وقال قتادة : انتقلوا من الهدى إلى الضلالة ، ومن الطاعة إلى المعصية ، ومن الجماعة إلى التفرقة
ومن الأمن إلى الخوف ، ومن السنة إلى البدعة ، والله أعلم

قوله تعالى ﴿ مثلهم كمثل الذى استوقد نارا فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم
فى ظلمات لا يبصرون ﴾

اعلم أنا قبل الخوض فى تفسير ألفاظ هذه الآية نتكلم فى شيئين . أحدهما : أن المقصود من
ضرب الأمثال أنها تؤثر فى القلوب مالا يؤثره وصف الشئ ، فى نفسه ، وذلك لأن الغرض من المثل
تشبيه الخفى بالجلي ، والغائب بالشاهد . فيتأكد الوقوف على ماهيته ، ويصير الحس مطابقاً للعقل
وذلك فى نهاية الايضاح ، ألا ترى أن الترغيب إذا وقع فى الايمان مجرداً عن ضرب مثل له

لم يتأكد وقوعه في القلب كما يتأكد وقوعه إذا مثل بالنور ، وإذا زهد في الكفر بمجرد الذكر لم يتأكد قبجه في العقول كما يتأكد إذا مثل بالظلمة ، وإذا أخبر بضعف أمر من الأمور وضرب مثله بنسج العنكبوت كان ذلك أبلغ في تقرير صورته من الاخبار بضعفه مجردا ، ولهذا أكثر الله تعالى في كتابه المبين وفي سائر كتبه أمثاله ، قال تعالى (وتلك الأمثال نضربها للناس) ومن سور الانجيل سورة الأمثال ، وفي الآية مسائل : —

(المسألة الأولى) المثل في أصل كلامهم بمعنى المثل وهو النظير ، ويقال مثل ومثل ومثيل كشبهه وشبهه وشبيهه ، ثم قيل للقول الثائر الممثل مضر به بمورده : مثل ، وشرطه أن يكون قولاً فيه غرابة من بعض الوجوه

(المسألة الثانية) أنه تعالى لما بين حقيقة صفات المنافقين عقبها بضرب مثلين زيادة في الكشف والبيان . أحدهما : هذا المثل وفيه إشكالات . أحدها : أن يقال : ما وجه التمثيل بمن أعطى نورا ثم سلب ذلك النور منه مع أن المنافق ليس له نور . وثانيها : أن يقال : ان من استوقد نارا فأضأت قليلا فقد انتفع بها وبنورها ثم حرم ، فأما المنافقون فلا انتفاع لهم البتة بالإيمان فما وجه التمثيل ؟ وثالثها : أن مستوقد النار قد اكتسب لنفسه النور ، والله تعالى ذهب بنوره وتركه في الظلمات ، والمنافق لم يكتسب خيرا وما حصل له من الخيبة والحيرة فقد أتى فيه من قبل نفسه ، فما وجه التشبيه ؟ والجواب : أن العلماء ذكروا في كيفية التشبيه وجوها . أحدها : قال السدي : ان ناسا دخلوا في الاسلام عند وصوله عليه السلام إلى المدينة ثم إنهم نافقوا ، والتشبيه ههنا في نهاية الصحة لأنهم بايمانهم أولا اكتسبوا نورا ثم بنفاقهم ثانيا أبطلوا ذلك النور ووقعوا في حيرة عظيمة فإنه لا حيرة أعظم من حيرة الدين لأن المتحير في طريقه لأجل الظلمة لا يخسر إلا القليل من الدنيا ، وأما المتحير في الدين فإنه يخسر نفسه في الآخرة أبد الأبد . وثانيها : إن لم يصح ما قاله السدي بل كانوا منافقين أبدا من أول أمرهم فههنا تأويل آخر ذكره الحسن رحمه الله ، وهو أنهم لما أظهروا الاسلام فقد ظفروا بحقن دمائهم وسلامة أموالهم عن الغنيمة وأولادهم عن السبي وظفروا بغنائم الجهاد وسائر أحكام المسلمين ، وعد ذلك نورا من أنوار الإيمان ، ولما كان ذلك بالاضافة إلى العذاب الدائم قليلا قدرت شبههم بمستوقد النار الذي انتفع بضوئها قليلا ثم سلب ذلك فدامت حيرته وحسرتة للظلمة التي جاءت في أعقاب النور ، فكان يسير انتفاعهم في الدنيا يشبه النور وعظيم ضررهم في الآخرة يشبه الظلمة . وثالثها : أن نقول ليس وجه التشبيه أن للمنافق نورا ، بل وجه التشبيه بهذا المستوقد أنه لما زال النور عنه تحير ، والتحير فيمن كان في نور ثم زال عنه أشد من تحير سالك الطريق في ظلمة مستمرة ، لكنه تعالى ذكر النور في مستوقد النار لكي يصح أن يوصف بهذه الظلمة الشديدة ، لا أن وجه التشبيه يجمع النور والظلمة . ورابعها : أن الذي أظهره يوهم أنه من باب النور الذي ينتفع به ، وذهاب النور هو ما يظهره لأصحابه من الكفر والنفاق ، ومن قال بهذا قال إن المثل إنما عطف على قوله (وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا

آمنوا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم) فالنار مثل لقولهم « آمنوا » وذهابه مثل لقولهم للكفار « إنا معكم » فإن قيل وكيف صار ما يظهره المنافق من كلمة الإيمان مثلاً بالنور وهو حين تكلم بها أضمر خلافاً ؟ قلنا إنه لو ضم إلى القول اعتقاداً له وعملاً به لآتم النور لنفسه ، ولكنه لما لم يفعل لم يتم نوره ، وإنما سمي مجرد ذلك القول نوراً لأنه قول حق في نفسه . وخامساً : يجوز أن يكون استيقاد النار عبارة عن إظهار المنافق كلمة الإيمان وإنما سماه نوراً لأنه يتزين به ظاهره فيهم ويصير مدحوا بسببه فيما بينهم ، ثم إن الله تعالى يذهب ذلك النور بهتك ستر المنافق بتعريف نبيه والمؤمنين حقيقة أمره فيظهر له اسم النفاق بدل ما يظهر منه من اسم الإيمان فبقي في ظلمات لا يبصر ، إذ النور الذي كان له قبل قد كشف الله أمره فزال وسادسها : أنهم لما وصفوا بأنهم اشتروا الضلالة بالهدى عقب ذلك بهذا التمثيل ليمثل هداهم الذي باعوه بالنار المضئمة ما حول المستوقد ، والضلالة التي اشتروها وطبع بها على قلوبهم بذهاب الله بنورهم وتركه لإبهم في الظلمات . وسابعها : يجوز أن يكون المستوقد ههنا مستوقد نار لا يرضاه الله تعالى ، والغرض تشبيه الفتنة التي حاول المنافقون إثارها بهذه النار ، فإن الفتنة التي كانوا يشيرونها كانت قليلة البقاء ، ألا ترى إلى قوله تعالى (كلما أوقدوا ناراً للحرب أطفاها الله) وثامنها : قال سعيد بن جبير : نزلت في اليهود وانتظارهم لخروج الرسول الله صلى الله عليه وسلم واستفتاحهم به على مشركي العرب ، فلما خرج كفروا به فكان انتظارهم لمحمد صلى الله عليه وسلم كإيقاد النار ، وكفرهم به بعد ظهوره كزوال ذلك النور .

(المسألة الثالثة) فأما تشبيه الإيمان بالنور والكفر بالظلمة فهو في كتاب الله تعالى كثير ، والوجه فيه أن النور قد بلغ النهاية في كونه هادياً إلى المحجة وإلى طريق المنفعة وإزالة الحيرة وهذا حال الإيمان في باب الدين ، فشبه ما هو النهاية في إزالة الحيرة ووجدان المنفعة في باب الدين بما هو الغاية في باب الدنيا ، وكذلك القول في تشبيه الكفر بالظلمة ، لأن الضال عن الطريق المحتاج إلى سلوكه لا يرد عليه من أسباب الحرمان والتحير أعظم من الظلمة ، ولا شيء كذلك في باب الدين أعظم من الكفر ، فشبه تعالى أحدهما بالآخر ، فهذا هو الكلام فيما هو المقصود الكلي من هذه الآية ، بقيت ههنا أسئلة وأجوبة تتعلق بالتعلق بالانفاصيل : السؤال الأول : قوله تعالى (مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً) يقتضى تشبيه مثلهم بمثل المستوقد ، فما مثل المنافقين ومثل المستوقد حتى شبه أحدهما بالآخر ؟ والجواب : استعير المثل للقصة أو للصفة إذا كان لها شأن وفيها غرابة ، كأنه قيل قصتهم العجيبة كقصة الذي استوقد ناراً ، وكذا قوله (مثل الجنة التي وعد المتقون) أى فيما قصصنا عليك من العجائب قصة الجنة العجيبة (والله المثل الأعلى) أى الوصف الذي له شأن من العظمة والجلالة (ومثلهم في التوراة) أى وصفهم وشأنهم المتمجب منه ولما في المثل من معنى الغرابة قالوا : فلان مثله في الخير والشر ، فاشتقوا

منه صنفة للعجيب الشأن . السؤال الثاني : كيف مئات الجماعة بالواحد ؟ والجواب من وجوه أحدها : أنه يجوز في اللغة وضع الذي موضع الذين كقوله (وخضتم كالذي خاضوا) وإنما جاز ذلك لأن « الذي » لكونه وصلة إلى وصف كل معرفة بجملة وكثرة وقوعه في كلامهم ، ولكونه مستظلاً بصلته فهو حقيق بالتخفيف ، ولذلك أتوه بالحذف فحذفوا ياءه ثم كسرتة ثم افتصروا فيه على اللام وحدها في أسماء الفاعلين والمفعولين . وثانيها : أن يكون المراد جنس المستوقدين أو أريد الجمع أو الفرج الذي استوقد ناراً . وثالثها ، وهو الأقوى : أن المنافقين وذواتهم لم يشبهوا بذات المستوقد حتى يلزم منه تشبيه الجماعة بالواحد وإنما شبهت قصتهم بقصة المستوقد . ومثله قوله تعالى (مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار) وقوله (ينظرون إليك نظر المغشى عليه من الموت) ورابعها : المعنى وه مثل كل واحد منهم كقوله (يخرجكم طفلاً) أي يخرج كل واحد منكم . السؤال الثالث : ما الوقود ؟ وما النار ؟ وما الاضاءة ؟ وما النور ؟ ما الظلمة ؟ الجواب : أما وقود النار فهو سطوعها وارتفاع لهبها ، وأما النار فهو جوهر لطيف مضى حار محرق ، واشتقاقها من « نارينور » إذا نفر ؛ لأن فيها حركة واضطراباً ، والنور مشتق منها وهو ضوءها ، والمنار العلامة ، والمنارة هي الشيء الذي يؤذن عليه . ويقال أيضاً للشيء الذي يوضع السراج عليه ، ومنه النورة لأنها تظهر البدن والاضاءة فرط الانارة ، ومصداق ذلك قوله تعالى (هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نوراً) و « أضاء » يرد لازماً ومتعدياً . تقول : أضاء القمر الظلمة ، وأضاء القمر بمعنى استضاء قال الشاعر : —

أضاءت لهم أحسابهم ووجوههم دجى الليل حتى نظم الجزع ناقبه

وأما ما حول الشيء فهو الذي يتصل به ، تقول دار حوله وحواليه ، والحول السنة لأنها بحول ، وحال عن العهد أي تغير ، وحال لونه أي تغير لونه ، والحوالة انقلاب الحق من شخص إلى شخص ، والمحاولة طلب الفعل بعد أن لم يكن طالباً له ، والحول انقلاب العين ، والحول الانقلاب ، قال الله تعالى (لا يبغون عنها حولا) والظلمة عدم النور عما من شأنه أن يستتير ، والظلمة في أصل اللغة عبارة عن النقصان قال الله تعالى (آتت أكلها ولم تظلم منه شيئاً) أي لم تنقص وفي المثل : من أشبه أباه فما ظلم ، أي فما نقص حق الشبه ، والظلم الثلج لأنه ينتقص سريعاً والظلم ماء السن وطراوته وبياضه تشبيهاً له بالثلج . السؤال الرابع : أضاءت متعدية أم لا ؟ الجواب : كلاهما جائز ، يقال : أضاءت النار بنفسها وأضاءت غيرها وكذلك أظلم الشيء بنفسه وأظلم غيره أي صيره مظلماً ، وههنا الأقرب أنها متعدية ، ويحتمل أن تكون غير متعدية مستندة إلى ما حوله والتأنيث للحمل على المعنى لأن ما حول المستوقد أما كن وأشياء ، ويعضده قراءة ابن أبي عبله « ضاء » السؤال الخامس : هلا قيل ذهب الله بضوئهم لقوله (فلما أضاءت) ؟ الجواب : ذكر النور أبلغ لأن الضوء فيه دلالة على الزيادة ، فلو قيل ذهب الله بضوئهم لأوهم

صم بكم عمى فهم لا يرجعون . أو كصيب من السماء فيه ظلمات
ورعد وبرق يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت

ذهاب الكمال وبقاء ما يسمى نوراً والغرض إزالة النور عنهم بالكلية . ألا ترى كيف ذكر عقبيه (وتركهم في ظلمات لا يبصرون) والظلمة عبارة عن عدم النور ، وكيف جمعها ، وكيف نكرها وكيف أنبعا ما يدل على أنها ظلمة خالصة وهو قوله (لا يبصرون) السؤال السادس : لم قال (ذهب الله بنورهم) ولم يقل أذهب الله نورهم والجواب : الفرق بين أذهب وذهب به أن معنى أذهبه أزاله وجعله ذاهباً ، ويقال ذهب به إذا استصحبه ، ومعنى به معه ، وذهب السلطان بماله أخذه قال تعالى (فلما ذهبوا به) (إذا لذهب كل إله بما خلق) والمعنى أخذ الله نورهم وأمسكه (وما يمسك فلا مرسل له) فهو أبلغ من الإذهاب وقرأ اليماني (أذهب الله نورهم) . السؤال السابع : ما معنى (وتركهم) ؟ والجواب : ترك إذا علق بواحد فهو بمعنى طرح وإذا علق بشيئين كان بمعنى صير ، فيجرى مجرى أفعال القلوب ومنه قوله (وتركهم في ظلمات) أصله هم في ظلمات ثم دخل ترك فنصبت الجزمين . السؤال الثامن : لم حذف احد المفعولين من لا يبصرون ؟ الجواب : أنه من قبيل المتروك الذي لا يلتفت إلى إخطاره بالبال ، لا من قبيل المقدر المنوى ، كأن الفعل غير متعد أصلاً

قوله تعالى ﴿ صم بكم عمى فهم لا يرجعون ﴾

اعلم أنه لما كان المعلوم من حالهم أنهم كانوا يسمعون وينطقون ويبصرون امتنع حمل ذلك على الحقيقة فلم يبق إلا تشبيهه حالهم لشدة تمسكهم بالعناد واعراضهم عما يطرق سمعهم من القرآن وما يظهره الرسول من الأدلة والآيات بمن هو أصم في الحقيقة فلا يسمع ، وإذا لم يسمع لم يتمكن من الجواب ، فلذلك جعله بمنزلة الأبكم ، وإذا لم ينتفع بالأدلة ولم يبصر طريق الرشده فهو بمنزلة الأعمى ، أما قوله (فهم لا يرجعون) ففيه وجوه . أحدها : أنهم لا يرجعون عما تقدم ذكره وهو التمسك بالنفاق الذي لأجل تمسكهم به وصفهم الله تعالى بهذه الصفات فصار ذلك دلالة على أنهم يستمرون على نفاقهم أبداً . وثانيها : أنهم لا يعودون إلى الهدى بعد أن باعوه ، وعن الضلالة بعد أن اشتروها . وثالثها : أراد أنهم بمنزلة المتحيرين الذين بقوا خامدين في مكانهم لا يرحون ، ولا يدرون أيتقدمون أم يتأخرون وكيف يرجعون إلى حيث ابتدأوا منه

قوله تعالى ﴿ أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت

وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ . يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ
مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَرِهِمْ
إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

والله محيط بالكافرين . يكاد البرق يخطف أبصارهم كلما أضاء لهم مشوا فيه وإذا أظلم عليهم قاموا
ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم إن الله على كل شيء قدير ﴿

إعلم أن هذا هو المثل الثاني للمنافقين وكيفية المشابهة من وجوه . أحدها : أنه إذا حصل
السحاب الذي فيه الظلمات والرعد والبرق واجتمع مع ظلمة السحاب ظلمة الليل وظلمة المطر
عند ورود الصواعق عليهم يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت وأن البرق
يكاد يخطف أبصارهم ، فإذا أضاء لهم مشوا فيه ، وإذا ذهب بقوا في ظلمة عظيمة فوقفوا متحيرين
لأن من أصابه البرق في هذه الظلمات الثلاث ثم ذهب عنه تشتد حيرته . وتعظم الظلمة في عينه ،
وتكون له مزبة على من لم يزل في الظلمة ، فشبه المنافقين في حيرتهم وجهلهم بالدين هؤلاء الذين
وصفهم ، إذ كانوا لا يرون طريقا ولا يهتدون ، وثانيها : أن المطر وإن كان نافعا إلا أنه لما وجد
في هذه الصورة مع هذه الأحوال الضارة صار النفع به زائلا ، فكذا إظهار الإيمان نافع للمنافق
لو وافقه الباطن . فإذا فقد منه الاخلاص وحصل معه النفاق صار ضررا في الدين . وثالثها : أن
من نزل به هذه الأمور مع الصواعق ظن المخلص منها أن يجعل أصابعه في أذنيه وذلك لا ينجيه
مما يريدته تعالى به من هلاك وموت ، فلما تقرر ذلك في العادات شبه تعالى حال المنافقين في
ظنهم أن اظهارهم للمؤمنين ما أظروه ينفعهم ، مع أن الامر في الحقيقة ليس كذلك بما ذكر
ورابعها : أن عادة المنافقين كانت هي التأخر عن الجهاد فرارا من الموت والقتل ، فشبه الله حالهم
في ذلك بحال من نزات هذه الأمور به وأراد دفعها يجعل اصبعيه في أذنيه . وخامسها : أن هؤلاء
الذين يجعلون أصابعهم في آذانهم وإن تخلصوا عن الموت في تلك الساعة فإن الموت والهلاك من
ورائهم لا مخلص لهم منه فكذلك حال المنافقين في أن الذي يخوضون فيه لا يخلصهم من عذاب
النار . وسادسها : أن من هذا حاله فقد بلغ النهاية في الحيرة لاجتماع أنواع الظلمات وحصول
أنواع الخافة ، وحصل في المنافقين نهاية الحيرة في باب الدين ونهاية الخوف في الدنيا لأن المنافق
يتصور في كل وقت أنه لو حصل الوقوف على باطنه لقتل ، فلا يكاد الوجل والخوف يزول عن
قلبه مع النفاق . وسابعها : المراد من الصيب هو الإيمان والقرآن ، والظلمات والرعد والبرق
هو الأشياء الشاقة على المنافقين ، وهي التكاليف الشاقة من الصلاة والصوم وترك الرياضات

والجهاد مع الآباء والأمهات، وترك الأديان القديمة، والانقياد لمحمد صلى الله عليه وسلم مع شدة استنكافهم عن الانقياد له فسكنا أن الانسان يبالغ في الاحتراز عن المطر الصيب الذي هو أشد الأشياء نفعاً بسبب هذه الأمور المقارنة، فكذا المنافقون يحترزون عن الإيمان والقرآن بسبب هذه الأمور المقارنة، والمراد من قوله (كلما أضاء لهم مشوا فيه) أنه متى حصل لهم شيء من المنافع، وهي عصمة أموالهم ودمايتهم وحصول الغنائم لهم فانهم يرغبون في الدين (وإذا أظلم عليهم قاموا) أى متى لم يجدوا شيئاً من تلك المنافع فيخينذ يكرهون الإيمان ولا يرغبون فيه، فهذه الوجوه ظاهرة في التشبيه. وبقي على الآية أسئلة وأجوبة. السؤال الأول: أى التمثيلين أبلغ؟ والجواب: التمثيل الثانى، لأنه أدل على فرط الحيرة وشدة الإغاليظ؛ ولذلك تراهم يتدرجون في نحو هذا من الآهون إلى الأغاظ. السؤال الثانى: لم عطف أحد التمثيلين على الآخر بحرف الشك؟ الجواب من وجوه. أحدها: لأن « أو » فى أصلها تساوى شيئين فصاعداً فى الشك، ثم اتسع فيها فاستعيرت للتساوى فى غير الشك. كقولك: جالس الحسن أو ابن سيرين تريد أنهما سيان فى استصواب أن تجالس أيهما شئت، ومنه قوله تعالى (ولا تطع منهم أثماً أو كفوراً) أى أن الآثم والكفور متساويان فى وجوب عصيانهما، فكذا قوله (أو كصيب) معناه أن كيفية المنافقين شبيهة بكيفيتى هاتين القصتين، فبأيتهما مثلتها فأنت مصيب، وإن مثلتها بهما جميعاً فكذلك. وثانيها: إنما ذكر تعالى ذلك لأن المنافقين قسمان بعضهم يشبهون أصحاب النار، وبعضهم يشبهون أصحاب المطر، ونظيره قوله تعالى (وقالوا كونوا هوداً أو نضارى) وقوله (وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتاً أو هم قائلون) وثالثها: أو بمعنى بل قال تعالى (وأرسلناه إلى مائه ألف أويزيدون) ورابعها: أو بمعنى الواو كأنه قال وكصيب من السماء نظيره قوله تعالى (أن تأكلوا من بيوتكم أو بيوت آبائكم أو بيوت أمهاتكم) وقال الشاعر:

وقد زعمت ليلي بأنى فاجر
لنفسى تقاها أو عليها فجورها

وهذه الوجوه مطردة فى قوله (ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهى كالحجارة أو أشد قسوة) السؤال الثالث: المشبه بالصيب والظلمات والرعد والبرق والصواعق ماهو؟ الجواب: لعلماء البيان ههنا قولان. أحدهما: أن هنا تشبيه مفرق ومعناه أن يكون المثل مركباً من أمور والممثل يكون أيضاً مركباً من أمور ويكون كل واحد من المثل شبيهاً بكل واحد من الممثل، فههنا شبه دين الاسلام بالصيب، لأن القلوب تحيا به حياة الأرض بالمطر، وما يتعلق به من شبهات الكفار بالظلمات، وما فيه من الوعد والوعيد بالبرق والرعد؛ وما يصيب الكفرة من الفتن من جهة أهل الاسلام بالصواعق، والمعنى أو كمثل ذوى صيب، والمراد كمثل قوم أخذتهم السماء على هذه الصفة: والقول الثانى: أنه تشبيه مركب، وهو الذى يشبه فيه احدى الجملتين بالآخرى فى أمر

من الأمور وإن لم تكن آحاد إحدى الجملةين شبيهة بآحاد الجملة الأخرى وههنا المقصود تشبيهه بحيرة المنافقين في الدنيا والدين بحيرة من انطفت ناره بعد إيقادها ، وبحيرة من أخذته السماء في الليلة المظلمة مع رعد وبرق ، فان قيل الذى كنت تقدره في التشبيه المفرق من حذف المضاف وهو قولك : أو كمثل ذوى صيب هل يقدر مثله في المركب ، قلنا لولا طلب الراجع في قوله (يجمعون أصابعهم في آذانهم) ما يرجع إليه لما كان بنا حاجة إلى تقديره : السؤال الرابع ما الصيب ؟ الجواب : انه المطر الذى يصوب ، أى ينزل من صاب يصوب إذا نزل ومنه صوب رأسه إذا خفضه وقيل إنه من صاب يصوب إذا قصد ، ولا يقال صيب إلا للمطر الجود . كان عليه الصلاة والسلام يقول « اللهم أجعله صيبا هنيئا » أى مطراً جوداً وأيضاً يقال للسحاب صيب قال الشماخ :

وأسحم دان صادق الوعد صيب ۞

وتسكير صيب لأنه اريد نوع من المطر شديد هائل ، كما تنكرت النار في التمثيل الأول ، وقرى أو كصائب وصيب أباغ : والسماء هذه المظلة . السؤال الخامس : قوله من السماء . ما الفائدة فيه والصيب لا يكون إلا من السماء ؟ الجواب من وجهين . الأول : لو قال . أو كصيب فيه ظلمات . احتمال أن يكون ذلك الصيب نازلاً من بعض جوانب السماء دون بعض ، أما لما قال من السماء دل على أنه عام مطبق آخذ بأفاق السماء فكما حصل في لفظ الصيب مبالغت من جهة التركيب والتشكير أيد ذلك بأن جعله مطبقاً . الثانى : من الناس من قال : المطر إنما يحصل من ارتفاع أبخرة رطبة من الأرض إلى الهواء فتعقد هناك من شدة برد الهواء ثم تنزل مرة أخرى ، فذاك هو المطر ثم إن الله سبحانه وتعالى أبطل ذلك المذهب ههنا بأن بين أن ذلك الصيب نزل من السماء ، وكذا قوله (وأنزانا من السماء ماء طهوراً) وقوله (وينزل من السماء من جبال فيها من برد) السؤال السادس ما الرعد والبرق ؟ الجواب الرعد الصوت الذى يسمع من السحاب كأن أجرام السحاب تضطرب وتنتفض وترتعد إذا أخذتها الرياح فصوص عند ذلك من الارتعاد والبرق الذى يلمع من السحاب من برق الثى . بريقا إذا لمع . السؤال السابع : الصيب هو المطر والسحاب فأيهما أريد فما ظلماته ؟ الجواب : أما ظلمات السحاب فإذا كان أسحم مطبقاً فظلمته سحمة وتطبيقه مضمومة اليهما ظلمة الليل ، وأما ظلمة المطر فظلمته تكافئه وانسجامه بتتابع القطر وظلمته اظلال الغمامة مع ظلمة الليل . السؤال الثامن : كيف يكون المطر مكاناً للرعد والبرق وإنما مكانهما السحاب . الجواب : لما كان التعليق بين السحاب والمطر شديداً جاز إجراء أحدهما مجرى الآخر في الأحكام . السؤال التاسع : هلا قيل رعود وبروق كما قيل ظلمات ؟ الجواب : الفرق أنه حصلت أنواع مختلفة من الظلمات على الاجتماع فاحتيج إلى صيغة الجمع ، أما الرعد فإنه نوع واحد ، وكذا البرق ولا يمكن اجتماع أنواع الرعد والبرق في السحاب الواحد فلا جرم لم يذكر فيه لفظ الجمع . السؤال العاشر : لم جاءت هذه الأشياء منكرات . الجواب : لأن المراد أنواع منها ، كأنه قيل فيه ظلمات داجية ورعد قاصف

وبرق خاطف . السؤال الحادى عشر : إلى ماذا يرجع الضمير فى يجعلون . الجواب : إلى أصحاب الصيب وهو وإن كان محذوفاً فى اللفظ لكنه باق فى المعنى ولا محل لقوله يجعلون لكونه مستأنفاً لأنه لما ذكر الرعد والبرق على ما يؤذن بالشدة والهول فكان قائلاً قال فكيف حالهم مع مثل ذلك الرعد فقيل يجعلون أصابعهم فى آذانهم ثم قال فكيف حالهم مع مثل ذلك البرق فقال (يكاد البرق يخطف أبصارهم) السؤال الثانى عشر : رموس الأصابع هى التى تجعل فى الآذان فهلا قيل أناملهم ؟ الجواب : المذكور وإن كان هو الأصبع لكن المراد بدضه كما فى قوله (فاقطعوا أيديهما) المراد بعضهما . السؤال الثالث عشر : ما الصاعقة ؟ الجواب : إنها قصف رعد ينقض منها شعلة من نار وهى نار لطيفة قوية لا تمر بشىء إلا أتت عليه إلا أنها مع قوتها سريعة الخلود . السؤال الرابع عشر : ما إحاطة الله بالكافرين . الجواب : إنه مجاز والمعنى أنهم لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط به المحيط به حقيقة ثم فيه ثلاثة أقوال . أحدها أنه عالم بهم قال تعالى وأن الله قد أحاط بكل شىء علماً) وثانيها : قدرته مستولية عليهم (والله من وراءهم محيط) وثالثها : يهلكهم من قوله تعالى (إلا أن يحاط بكم) السؤال الخامس عشر : ما الخطف . الجواب : أنه الأخذ بسرعة ، وقراً مجاهد يخطف بكسر الطاء والفتح أفصح وعن ابن مسعود يخطف وعن الحسن يخطف بفتح الياء والخاء وأصله يخطف ، وعنه يخطف بكسرهما على اتباع الياء الخاء ، وعن زيد بن على : يخطف من خطف وعن أبى يتخطف من قوله (ويتخطف الناس من حولهم) أما قوله تعالى (كلما أضاء لهم مشوا فيه) فهو استئناف ثالث كأنه جواب لمن يقول كيف يصنعون فى حال ظهور البرق وخفائه والمقصود تمثيل شدة الأمر على المنافقين بشدته على أصحاب الصيب وما هم فيه من غاية التحير والجهل بما يأتون وما يذرون إذا صادفوا من البرق خفقة مع خوف أن يخطف أبصارهم انتهزوا تلك الخفقة فرصة نخطوا خطوات يسيرة ، فاذا خفي وقتر لمعانه بقوا واقفين متقيدين عن الحركة ، ولو شاء الله لزاد فى قصف الرعد فأصمهم ، وفى ضوء البرق فأعماهم . وأضاء إما متعد بمعنى كلما نور لهم مسلكاً أخذوه ، فالفعل محذوف ، وإما غير متعد بمعنى كلما لمع لهم مشوا فى مطرح نوره ، ويعضده قراءة ابن أبى عبلة « كلما ضاء » فان قيل كيف قال مع الاضاءة كلما ، ومع الاضلام إذا : قلنا لأنهم حراس على إمكان المشى ، فكلما صادفوا منه فرصة انتهزوها وليس كذلك التوقف ، والأقرب فى أظلم أن يكون غير متعد وهو الظاهر ، ومعنى قاموا وقفوا وثبتوا فى مكانهم ، ومنه قامت السوق ، وقام الماء جمداً ، ومفعول شاء محذوف لأن الجواب يدل عليه والمعنى ولو شاء الله أن يذهب بسمعهم وأبصارهم لذهب بهما وههنا مسألة ، وهى أن المشهور أن « لو » تفيد انتفاء الشىء لا انتفاء غيره ، ومنهم من أنكركذلك وزعم أنها لا تفيد إلا الربط واحتج عليه بالآية والخبر ، أما الآية فقوله تعالى (ولو علم الله فىهم خيراً لأسمعهم ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضون) فلو أفادت كلمة لو انتفاء الشىء لا انتفاء غيره للزم التناقض لأن قوله (ولو علم الله فىهم

خيراً لا سمعهم يقتضى أنه ما علم فيهم خيراً وما أسمعهم وقوله (ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضون) يفيد أنه تعالى ما أسمعهم وأنهم ما تولوا ولكن عدم التولى خير فلزم أن يكون قد علم فيهم خيراً وما علم فيهم خيراً وأما الخبر فقوله عليه السلام « نعم الرجل صهيب لو لم يخف الله لم يعصه » فعلى مقتضى قولهم يلزم أنه خاف الله وعصاه وذلك متنافض ، فقد علمنا أن كلمة « لو » لا تفيد إلا الربط والله أعلم وأما قوله ﴿ إن الله على كل شيء قدير ﴾ ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ منهم من استدل به على أن المعدوم شيء قال لأنه تعالى أثبت القدرة على الشيء ، والموجود لا قدرة عليه لاستحالة إيجاد الموجود ، فالذى عليه القدرة معدوم وهو شيء فالمعدوم شيء . والجواب : لو صح هذا الكلام لزم أن ما لا يقدر الله عليه لا يكون شيئاً ، فالموجود لما لم يقدر الله عليه وجب أن لا يكون شيئاً .

﴿ المسألة الثانية ﴾ احتج بهم بهذه الآية على أنه تعالى ليس بشيء ، قال لأنها تدل على أن كل شيء مقدور لله والله تعالى ليس بمقدوره ، فوجب أن لا يكون شيئاً ، واحتج أيضاً على ذلك بقوله تعالى (ليس كمثله شيء) قال لو كان هو تعالى شيئاً لكان تعالى مثل نفسه فكان يكذب قوله (ليس كمثله شيء) فوجب أن لا يكون شيئاً حتى لا تتنافض هذه الآية ، واعلم أن هذا الخلاف في الاسم ، لأنه لا واسطة بين الموجود والمعدوم ، واحتج أصحابنا بوجهين . الأول : قوله تعالى (قل أى شيء أكبر شهادة قل الله) والثاني قوله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه) والمستثنى داخل في المستثنى منه فيجب أن يكون شيئاً .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على أن مقدور العبد مقدور لله تعالى خلافاً لآبى على وأبى هاشم ، وجه الاستدلال أن مقدور العبد شيء ، وكل شيء مقدور لله تعالى بهذه الآية فيلزم أن يكون مقدور العبد مقدور الله تعالى .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على أن المحدث حال حدوثه مقدور لله خلافاً للمعتزلة ، فإنهم يقولون : الاستطاعة قبل الفعل محال ، فالشيء إنما يكون مقدوراً قبل حدوثه ، وبيان استدلال الأصحاب أن المحدث حال وجوده شيء ، وكل شيء مقدور ، وهذا الدليل يقتضى كون الباقي مقدوراً ترك العمل به فبقي معه ولا به في محل النزاع ، لأنه حال البقاء مقدوره ، على معنى أنه تعالى قادر على إعدامه ، أما حال الحدوث ، فيستحيل أن يقدر الله على إعدامه لاستحالة أن يصير معدوماً في أول زمان وجوده ، فلم يبق إلا أن يكون قادراً على إجماده .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ تخصيص العام جائز في الجملة ، وأيضاً تخصيص العام جائز بدليل العقل ، لأن قوله (والله على كل شيء قدير) يقتضى أن يكون قادراً على نفسه ثم خص بدليل العقل ، فإن قيل إذا كان اللفظ موضوعاً للكل ثم تبين أنه غير صادق في الكل كان هذا كذباً ، وذلك يوجب الطعن في القرآن ، قلنا : لفظ الكل كما أنه يستعمل في المجموع ، فقد يستعمل مجزأً في الأكثر ،

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ
تَتَّقُونَ . الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ
مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

وإذا كان ذلك مجازاً مشهوراً في اللغة لم يكن استعمال اللفظ فيه كذباً والله أعلم .

القول في إقامة الدلالة على التوحيد والنبوة والمعاد

أما التوحيد فقوله تعالى ﴿ يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون ﴾ الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناءً وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون ﴿
اعلم أن في هذه الآيات مسائل : —

﴿ المسألة الأولى ﴾ أن الله تعالى لما قدم أحكام الفرق الثلاثة ، أعنى المؤمنين والكفار والمنافقين . أقبل عليهم بالخطاب ، وهو من باب الالتفات المذكور في قوله تعالى (إياك نعبد وإياك نستعين) وفيه فوائد . أحدها : أن فيه مزبذ هز وتحريرك من السامع كما أنك إذا قلت لصاحبك حاكياً عن ثالث : إن فلانا من قصته كيت وكيت ، ثم تخاطب ذلك الثالث فقلت : يا فلان من حقلك أن تسلك الطريقة الحميدة في مجارى أمورك ، فهذا الانتقال من الغيبة إلى الحضور يوجب مزبذ تحريرك لذلك الثالث . وثانيها : كأنه سبحانه وتعالى يقول . جعلت الرسول واسطة بيني وبينك أولاً . ثم الآن أزيد في إكرامك وتقريبك ، فأخاطبك من غير واسطة ، ليحصل لك مع التنبيه على الأدلة ، شرف المخاطبة والمكاملة . وثالثها : أنه مشعر بأن العبد إذا كان مشغلاً بالعبودية فإنه يكون أبدأ في الترفي ، بدليل أنه في هذه الآية ، انتقل من الغيبة إلى الحضور . ورابعها : أن الآيات المتقدمة كانت في حكاية أحوالهم ، وأما هذه الآيات فإنها أمر وتكليف ، ففيه كلفة ومشقة فلا بد من راحة تقابل هذه الكلفة ، وتلك الراحة هي أن يرفع ملك الملوك الواسطة من بين ويخاطبهم بذاته ، كما أن العبد إذا أزم تكليفاً شاقاً فلو شافهه المولى وقال أريد منك أن تفعل كذا فإنه يصير ذلك الشاق لذيقاً لأجل ذلك الخطاب :

﴿ المسألة الثانية ﴾ حكى عن علقمة والحسن أنه قال : كل شيء في القرآن (يا أيها الناس) فإنه مسكى ، وما كان (يا أيها الذين آمنوا) فبالمدينة ، قال القاضي : هذا الذي ذكره إن كان الرجوع فيه إلى النقل فسلم ، وإن كان السبب فيه حصول المؤمنين بالمدينة على الكثرة دون مكة

فهذا ضعيف ، لأنه يجوز أن يخاطب المؤمن مرة بصفتهم ، ومرة باسم جنسهم ، وقد يؤمر من ليس يؤمر بالعبادة ، كما يؤمر المؤمن بالاستمرار على العبادة والازدياد منها ، فالخطاب في الجميع يمكن

(المسألة الثالثة) أعلم أن الألفاظ في الأغاب عبارات دالة على أمور هي : إما الألفاظ أو غيرها ، أما الألفاظ فهي : كالاسم والفعل والحرف ، فان هذه الألفاظ الثلاثة يدل كل واحد منها على شيء ، هر في نفسه لفظ مخصوص ، وغير الألفاظ : فكا لحجر والسماء والأرض ، ولفظ النداء لم يجعل دليلا على شيء آخر ، بل هو لفظ يجري مجرى عمل يعمله عامل لأجل التنبيه . فأما الذين فسروا قولنا « يا زيد » بأنادى زيدا ، أو أخاطب زيدا فهو خطأ من وجوه . أحدها : أن قولنا . أنادى زيدا ، خبر يحتمل التصديق والتكذيب ، وقولنا يا زيد ، لا يحتملها . وثانيها : أن قولنا يا زيد ، يقتضى صيرورة زيد منادى في الحال ، وقولنا أنادى زيدا ، لا يقتضى ذلك ، وثالثها : أن قولنا يا زيد يقتضى صيرورة زيد مخاطباً بهذا الخطاب وقولنا أنادى زيدا لا يقتضى ذلك لأنه لا يمتنع أن يخبر إنسانا آخر بأنى أنادى زيدا . ورابعها : أن قولنا أنادى زيدا ، إخبار عن النداء ، والإخبار عن النداء غير النداء ، والنداء هو قولنا يا زيد ، فاذن قولنا أنادى زيدا ، غير قولنا يا زيد ، فثبت بهذه الوجوه فساد هذا القول . ثم ههنا نكتة نذكرها وهي : أن أقوى المراتب الاسم ، وأضعفها الحرف ، فظن قوم أنه لا يأتلف الاسم بالحرف ، وكذا أعظم الموجودات هو الحق سبحانه وتعالى ، وأضعفها البشر (وخلق الانسان ضعيفا) فقالت الملائكة : أى مناسبة بينهما (أتجعل فيها من يفسد فيها) فقيل قد يأتلف الاسم مع الحرف في حال النداء ، فكذا البشر يصلح لخدمة الرب حال النداء والتضرع (ربنا ظلمنا أنفسنا ، وقال ربكم ادعوني أستجب لكم)

(المسألة الرابعة) « ياء » حرف وضع في أصله لنداء البعيد وإن كان لنداء القريب لكن لسبب أمر مهم جدا ، وأما نداء القريب فله : أى والهمزة ، ثم استعمل في نداء من سها وغفل وإن قرب تنزيلا له منزلة البعيد . فان قيل فلم يقول الداعي يارب يا الله (وهو أقرب إليه من جبل الوريد) قلنا هو استبعاد لنفسه من مظان الزاني وما يقربه إلى منازل المقربين هضمًا لنفسه وإقرارا عليها بالتنقيص حتى يتحقق الاجابة بمقتضى قوله « أنا عند المنكسرة قلوبهم من أجلي » أو لأجل أن إجابة الدعاء من أهم المهمات للداعي

(المسألة الخامسة) « أى » وصلة إلى نداء مافيه الألف واللام كما أن « ذو » و « الذى » وصلتان إلى الوصف بأسماء الأجناس ووصف المعارف بالجل ، وهو اسم مبهم يفتقر إلى ما يزيل إبهامه ، فلا بد وأن يردفه اسم جنس ، أو ما يجري مجراه يتصف به حتى يحصل المقصود بالنداء فالذى يعمل فيه حرف النداء هو أى والاسم التابع له صفة كقولك يا زيد الظريف إلا أن أيا لا يستقل بنفسه استقلال زيد فلم ينفك عن الصفة وموصوفها وأما كلمة التنبيه المقحمة بين الصفة وموصوفها ففيها فائدتان . الأولى : معاضدة حرف النداء بتأكيد معناه . والثانية : وقوعها عوضا

بما يستحقه أى من الاضافة وإنما كثر في كتاب الله تعالى النداء على هذه الطريقة لاستقلاله بهذه التأكيدات والمبالغات فان كل ما نادى الله تعالى به عباده من الأوامر والنواهي ، والوعد والوعيد ، واقتصاص أخبار المتقدمين بأمر عظام ، وأشياء يجب على المستمعين أن يتيقظوا لها مع أنهم غافلون عنها ، فلهذا وجب أن ينادوا بالأبلغ الآكد

﴿ المسألة السادسة ﴾ اعلم أن قوله (يا أيها الناس اعبدوا ربكم) يقتضى أن الله تعالى أمر كل الناس بالعبادة فلو خرج البعض عن هذا الخطاب لكان ذلك تخصيصا للعموم . وههنا أبحاث . البحث الأول : أن لفظ الجمع المعرف بلام التعريف يفيد العموم ، والخلاف فيه مع الأشعري والقاضى أبى بكر وأبى هاشم ، لنا أنه يصح تأكيده بما يفيد العموم كقوله (فسجد الملائكة كلهم أجمعون) ولو لم يكن اللفظ في أصله للعموم لما كان قوله (كلهم) تأكيذا بل بيانا ولأنه يصح استثناء كل واحد من الناس عنه والاستثناء يخرج ما لولاه لدخل فوجب أن يفيد العموم وتسام تقريره في أصول الفقة . البحث الثانى : لما ثبت أن قوله تعالى (يا أيها الناس) يتناول جميع الناس الذين كانوا موجودين في ذلك العصر فهل يتناول الذين سيوجدون بعد ذلك أم لا ؟ والأقرب أنه لا يتناولهم ؛ لأن قوله (يا أيها الناس) خطاب مشافهة وخطاب المشافهة مع المعدوم لا يجوز ، وأيضا فالذين سيوجدون بعد ذلك ما كانوا موجودين في تلك الحالة ، وما لا يكون موجودا لا يكون إنسانا وما لا يكون إنسانا لا يدخل تحت قوله (يا أيها الناس) فان قيل : فوجب أن لا يتناول شئ من هذه الخطابات الذين وجدوا بعد ذلك الزمان وأنه باطل قطعا . قلنا : لو لم يوجد دليل منفصل لكان الامر كذلك إلا أننا عرفنا بالتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم أن تلك الخطابات ثابتة في حق من سيوجد بعد ذلك إلى قيام الساعة فلهذه الدلالة المنفصلة حكمنا بالعموم . البحث الثالث : قوله (يا أيها الناس اعبدوا ربكم) أمر لكل بالعبادة فهل يفيد أمر الكل بكل عبادة ؟ الحق لا ، لان قوله اعبدوا معناه ادخلوا هذه الماهية في الوجود ، فاذا أتوا بفرد من أفراد الماهية في الوجود فقد ادخلوا الماهية في الوجود لان الفرد من أفراد الماهية مشتمل على الماهية لان هذه العبادة عبارة عن العبادة مع قيد كونها هذه ومتى وجد المركب فقد وجد قيده ، فالآتى بفرد من أفراد العبادة آت بالعبادة ، والآتى بالعبادة آت بتمام ما اقتضاه قوله (اعبدوا) وإذا كان كذلك وجب خروجنا عن العهدة فان أردنا أن نجعله دالا على العموم نقول : الامر بالعبادة لا بد وأن يكون لاجل كونها عبادة لان ترتيب الحكم على الوصف معشر بعملية الوصف ، لاسيما إذا كان الوصف مناسبا للحكم ، وههنا كون العبادة عبادة يناسب الامر بها ، لما أن العبادة عبارة عن تعظيم الله تعالى وإظهار الخضوع له وكل ذلك مناسب في العقول ، وإذا ثبت أن كونه عبادة علة للأمر بها وجب في كل عبادة أن يكون مأمورا بها ، لانه أينما حصلت العلة وجب حصول الحكم لا محالة . البحث الرابع : لقائل أن يقول : قوله (يا أيها الناس اعبدوا) لا يتناول الكفار البتة لان الكفار لا يمكن أن

يكونوا مأمورين بالإيمان ، وإذا امتنع ذلك امتنع أن يكونوا مأمورين بالعبادة ، أما أنه لا يمكن أن يكونوا مأمورين بالإيمان فلأن الأمر بمعرفة الله تعالى إما أن يتناوله حال كونه غير عارف بالله تعالى أو حال كونه عارفاً بالله تعالى ، أما إن تناوله حال كونه غير عارف بالله فيستحيل أن يكون عارفاً بالله تعالى لأن العلم بالصفة مع الجهل بالذات محال فلو تناوله الأمر في هذه الحالة لكان قد تناوله الأمر في حال يستحيل منه أن يعرف كونه مأموراً بذلك الأمر ، وذلك تكليف مالا يطاق ، وإن تناوله الأمر بالمعرفة حال كونه عارفاً بالله فذلك محال ، لأنه أمر بتحصيل الحاصل ، وذلك غير ممكن . فثبت أن الكافر يستحيل أن يكون مأموراً بتحصيل المعرفة ، وإذا استحال ذلك استحال أن يكون مأهوراً بالعبادة لأنه إما أن يؤمر بالعبادة قبل المعرفة وهو محال لأن عبادة من لا يعرف ممتنعة أو يؤمر بالعبادة بعد المعرفة إلا أن على هذا التقدير يكون الأمر بالعبادة موقوفاً على الأمر بالمعرفة فلما كان الأمر بالمعرفة ممتنعاً كان الأمر بالعبادة أيضاً ممتنعاً ، وأيضاً يستحيل أن يكون هذا الخطاب مع المؤمنين ، لأنهم يعبدون الله فأمرهم بالعبادة يكون أمراً بتحصيل الحاصل وهو محال . والجواب : من الناس من قال : الأمر بالعبادة مشروط بحصول المعرفة ، كما أن الأمر بالزكاة مشروط بحصول ملك النصاب ، وهؤلاء هم القائلون بأن المعارف ضرورية ، وأما من لم يقل بذلك استدله بهذه الآية على أن المعارف ليست ضرورية فقال : الأمر بالعبادة حاصل ، والعبادة لا يمكن إلا بالمعرفة ، والأمر بالشيء أمر بما هو من ضرورياته ، كما أن الطهارة إذا لم تصح إلا بإحضار الماء كان إحضار الماء واجباً ، والدهرى لا يصح منه تصديق الرسول إلا بتقديم معرفة الله تعالى ، فوجبت ، والمحدث لا تصح منه الصلاة إلا بتقديم الطهارة فوجبت ، والمودع لا يمكنه رد الوديعة إلا بالسعي إليها ، فكان السعي واجباً ، فكذا ههنا يصح أن يكون الكافر مخاطباً بالعبادة وشرط الاتيان بها الاتيان بالإيمان أو لاثم الاتيان بالعبادة بعد ذلك . بقى لهم : الأمر بتحصيل المعرفة محال ، قلنا هذه المسألة مستقصاة في الأصول والذي نقول ههنا أن هذا الكلام وإن تم في كل ما يتوقف العلم يكون الله أمراً على العلم به ، فإنه لا يجزى فيما عدا ذلك من الصفات . فلم لا يجوز ورود الأمر بذلك ؟ سلمنا ذلك فلم لا يجوز أن يقال هذا الأمر يتناول المؤمنين ؟ قوله لأنه يصير ذلك أمراً بتحصيل الحاصل وهو محال ، قلنا لما تعذر ذلك فتحمله إما على الأمر بالاستمرار على العبادة أو على الأمر بالازدياد منها ، ومعلوم أن الزيادة على العبادة عبادة ، فصح تفسير قوله « اعبدوا » بالزيادة في العبادة . البحث الخامس : قال منكره التكليف : لا يجوز ورود الأمر من الله تعالى بالتكليف لوجوه . أحدها : أن التكليف إما أن يتوجه على العبد حال استواء دواعيه إلى الفعل أو الترك أو حال رجحان أحدهما على الآخر ، فإن كان الأول فهو محال ، لأن في حال الاستواء يمتنع حصول الترجيح لأن الاستواء يناقض الترجيح فالجمع بينهما محال والتكليف بالفعل حال استواء الداعين تكليف بما لا يطاق ، وإن كان الثاني فالراجح واجب الوقوع ؛ لأن المرجوح حال ما كان مساوياً للراجح كان ممتنع الوقوع ، وإلا فقد

وقع الممكن لا عن مرجح ، وإذا كان حال الاستواء ممتنع الوقوع فبأن يصير حال المرجوحية ممتنع الوقوع أولى وإذا كان المرجوح ممتنع الوقوع كان الراجح واجب الوقوع ضرورة أنه لا خروج عن النقيضين إذا ثبت هذا فالتكليف إن وقع بالراجح كان التكليف تكليفاً بايجاباً ما يجب وقوعه ، وإن وقع بالمرجوح كان التكليف تكليفاً بما يمتنع وقوعه ، وكلاهما تكليف مالا يطاق . وثانيها : أن الذى ورد به التكليف إما أن يكون قد علم الله فى الأزل وقوعه ، أو علم أنه لا يقع أو لم يعلم لا هذا ولا ذلك ، فإن كان الأول كان واجب الوقوع ممتنع العدم فلا فائدة فى ورود الأمر به ، وإن علم لا وقوعه كان ممتنع الوقوع واجب العدم ، فكان الأمر بايقاعه أمراً بايقاع الممتنع وإن لم يعلم لا هذا ولا ذلك كان ذلك قولاً بالجهل على الله تعالى وهو محال ، ولأن بتقدير أن يكون الأمر كذلك فإنه لا يتميز المطيع عن العاصى ، وحينئذ لا يكون فى الطاعة فائدة . وثالثها : أن ورود الأمر بالتكليف إما أن يكون لفائدة أو لا لفائدة ، فإن كان لفائدة فهى إما عائدة إلى المعبود أو إلى العابد أما إلى العبود فمحال لأنه كامل لذاته ، والكامل لذاته لا يكون كاملاً بغيره ، ولأننا نعلم بالضرورة أن الإله العالى على الدهر والزمان يستحيل أن ينتفع بركوع العبد وسجوده ، وأما إلى العابد فمحال ؛ لأن جميع الفوائد محصورة فى حصول اللذة ودفع الألم ، وهو سبحانه وتعالى قادر على تحصيل كل ذلك للعبد ابتداء من غير توسط هذه المشاق فيكون توسطها عبثاً ، والعبث غير جائز على الحكيم . ورابعها : أن العبد غير موجد لأفعاله لأنه غير عالم بتفاصيلها ومن لا يعلم تفاصيل الشئ لا يكون موجداً له وإذا لم يكن العبد موجداً لأفعال نفسه فإن أمره بذلك الفعل حال ما خلقه فيه فقد أمره بتحصيل الحاصل ، وإن أمره به حال ما لم يخلق فيه فقد أمره بالمحال وكل ذلك باطل . وخامسها : أن المقصود من التكليف إنما هو تطهير القلب على ما دلت عليه ظواهر القرآن فلو قدرنا إنساناً مشغول القلب دائماً بالله تعالى وبحيث لو اشتغل بهذه الأفعال الظاهرة لصار ذلك عائقاً له عن الاستغراق فى معرفة الله تعالى وجب أن يسقط عنه هذه التكاليف الظاهرة ، فإن الفقهاء والقياسيين قالوا إذا لاح المقصود والحكمة فى التكاليف وجب اتباع الأحكام المعقولة لا اتباع الظواهر . والجواب : عن الشبه الثلاثة الأولى من وجهين . الأول : أن أصحاب هذه الشبه أوجبوا بما ذكروه اعتقاد عدم التكاليف فهذا تكليف ينقى التكليف وأنه متناقض . الثانى أن عندنا يحسن من الله تعالى كل شئ سواء كان ذلك تكليف مالا يطاق أو غيره لأنه تعالى خالق مالك ، والمالك لا اعتراض عليه فى فعله . البحث السادس : قالوا : الأمر بالعبادة وإن كان عاماً لكل الناس لكنه مخصوص فى حق من لا يفهم كالصبي والمجنون والغافل والناسى ، وفى حق من لا يقدر لقوله تعالى (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها)

ومنهم من قال إنه مخصوص فى حق العبيد ، لأن الله تعالى أوجب عليهم طاعة مواليتهم ، واشتغالهم بطاعة الموالى يمنعهم عن الاشتغال بالعبادة ، والأمر الدال على وجوب طاعة المولى

أخص من الأمر الدال على وجوب العبادة والخاص يقدم على العام والكلام في هذا المعنى مذکور في أصول الفقه .

(المسألة السابعة) قال القاضى : الآية تدل على أن سبب وجود العبادة ما بينه من خلقه لنا والانعام علينا . واعلم أن أصحابنا يحتجون بهذه الآية على أن العبد لا يستحق بفعله الثواب لأنه لما كان خلقه إيانا وإنعامه علينا سببا لوجوب العبادة فحينئذ يكون اشتغالنا بالعبادة أداء للواجب ، والانسان لا يستحق بأداء الواجب شيئا فوجب أن لا يستحق العبد على العبادة ثوابا على الله تعالى أما قوله (ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون) ففيه مسائل .

(المسألة الأولى) اعلم أنه سبحانه لما أمر بعبادة الرب أردفه بما يدل على وجود الصانع وهو خالق المكلفين وخلق من قبلهم ، وهذا يدل على أنه لا طريق إلى معرفة الله تعالى إلا بالنظر والاستدلال وطعن قوم من الحشوية في هذه الطريقة وقالوا الاشتغال بهذا العلم بدعة ولنا في إثبات مذهبنا وجوه نقلية وعقلية وههنا ثلاث مقامات . المقام الأول : في بيان فضل هذا العلم وهو من وجوه . أحدها : أن شرف العلم بشرف المعلوم فمهما كان المعلوم أشرف كان العلم الحاصل به أشرف فلما كان أشرف المعلومات ذات الله تعالى وصفاته ووجب أن يكون العلم المتعلق به أشرف العلوم . وثانيها : أن العلم إما أن يكون دينيا أو غير ديني ، ولا شك أن العلم الديني أشرف من غير الديني ، وأما العلم الديني فإما أن يكون هو علم الأصول ، أو ما عداه ، أما ما عداه فانه تتوقف صحته على علم الأصول ، لأن المفسر إنما يبحث عن معانى كلام الله تعالى ، وذلك فرع على وجود الصانع المختار المتكلم ، وأما المحدث فإنما يبحث عن كلام رسول الله ﷺ وذلك فرع على ثبوت نبوته ﷺ ، والفقيه إنما يبحث عن أحكام الله ، وذلك فرع على التوحيد والنبوة ، فثبت أن هذه العلوم مقترة إلى علم الأصول ، والظاهر أن علم الأصول غنى عنها فوجب أن يكون علم الأصول أشرف العلوم . وثالثها أن شرف الشيء قد يظهر بواسطة خسارة ضده . فكما كان ضده أخس كان هو أشرف وضد علم الأصول هو الكفر والبدعة ، وهما من أخس الأشياء ، فوجب أن يكون علم الأصول أشرف الأشياء . ورابعها : أن شرف الشيء قد يكون بشرف موضوعه وقد يكون لأجل شدة الحاجة إليه ، وقد يكون لقوة براهينه ، وعلم الأصول مشتمل على الكل وذلك لأن علم الهيئة أشرف من علم الطب نظراً إلى أن موضوع علم الهيئة أشرف من موضوع علم الطب ، وإن كان الطب أشرف منه نظراً إلى أن الحاجة إلى الطب أكثر من الحاجة إلى الهيئة ، وعلم الحساب أشرف منهما نظراً إلى أن براهين علم الحساب أقوى . أما علم الأصول فال مطلوب منه معرفة ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله ، ومعرفة أقسام المعلومات من المعدومات والموجودات ، ولا شك أن ذلك أشرف الامور ، وأما الحاجة إليه فشديدة لان الحاجة إما في الدين أوفى الدنيا ، أما في الدين فشديدة لان من عرف هذه الاشياء استوجب الثواب العظيم والتحق بالملائكة ، ومن جهلها

استوجب العقاب العظيم والتحق بالشياطين. واما في الدنيا فلأن صالح العالم إنما تنظم عند الإيمان بالصانع والبعث والحشر، إذ لو لم يحصل هذا الإيمان لوقع الهرج والمرج في العالم، وأما قوة البراهين فبراهين هذا العلم يجب أن تكون مركبة من مقدمات يقينية تركيباً يقينياً وهذا هو النهاية في القوة فثبت أن هذا العلم مشتمل على جميع جهات الشرف والفضل فوجب أن يكون أشرف العلوم. وخامسها: أن هذا العلم لا يتطرق إليه النسخ ولا التغيير، ولا يختلف باختلاف الأمم والنواحي بخلاف سائر العلوم، فوجب أن يكون أشرف العلوم. وسادسها: أن الآيات المشتملة على مطالب هذا العلم وبراهينها أشرف من الآيات المشتملة على المطالب الفقهية بدليل أنه جاء في فضيلة (قل هو الله أحد) و (آمن الرسول) وآية الكرسي ما لم يحى مثله في فضيلة قوله (ويستملونك عن المحيض) وقوله (يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين) وذلك يدل على أن هذا العلم أفضل. وسابعها: أن الآيات الواردة في الاحكام الشرعية أقل من ستمائة آية، وأما البواقي ففي بيان التوحيد والنبوة والرد على عبدة الاوثان وأصناف المشركين، وأما الآيات الواردة في القصص فالمقصود منها معرفة حكمة الله تعالى وقدرته على ما قال (لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الاباب) فدل ذلك على أن هذا العلم أفضل، ونشير إلى معاهد الدلائل: أما الذي يدل على وجود الصانع فالقرآن ملوم منه. أولها. ما ذكرهنا من الدلائل الخمسة وهي خلق المكلفين وخلق من قبلهم، وخلق السماء وخلق الارض، وخلق الثمرات من الماء النازل من السماء إلى الارض، وكل ما ورد في القرآن من عجائب السماوات والارض، فالمقصود منه ذلك، وأما الذي يدل على الصفات. أما العلم فقوله (إن الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء) ثم أردفه بقوله (هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء) وهذا هو عين دليل المتكلمين فانهم يستدلون بأحكام الافعال واتقانها على علم الصانع، وههنا استدلال الصانع سبحانه بتصوير الصور في الأرحام على كونه عالماً بالاشياء، وقال (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) وهو عين تلك الدلالة وقال (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو) وذلك تنبيه على كونه تعالى عالماً بكل المعلومات، لانه تعالى مخبر عن المغيبات فتقع تلك الاشياء على وفق ذلك الخبر، فلولا كونه عالماً بالمغيبات والالما وقع كذلك، وأما صفة القدرة فمكل ما ذكر سبحانه من حدوث الثمار المختلفة والحيوانات المختلفة مع استواء الشكل في الطبائع الاربع فذاك يدل على كونه سبحانه قادراً مختاراً لا موجباً بالذات، وأما التنزيه فالذي يدل على أنه ليس بجسم، ولا في مكان قوله (قل هو الله أحد) فإن المركب مفتقر إلى أجزائه والمحتاج محدث، وإذا كان أحداً ووجب أن لا يكون جسماً وإذا لم يكن جسماً لم يكن في المسكان، وأما التوحيد فالذي يدل عليه قوله (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) وقوله (إذا لا بتغوى إلى ذي العرش سيلا) وقوله (ولعلا بعضهم على بعض) وأما النبوة فالذي يدل عليها قوله ههنا (وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فائتوا بسورة من مثله) وأما المعاد فقوله (قل يحييها الذي أنشأها أول مرة) وأنت لو فتشت علم

الكلام لم تجد فيه إلا تقرير هذه الدلائل والذب عنها ودفع المطاعن والشبهات القادحة فيها ، أفترى أن علم الكلام يذم لاشتماله على هذه الأدلة التي ذكرها الله أو لاشتماله على دفع المطاعن والقوادح عن هذه الأدلة ما أرى أن عاقلا مسلما يقول ذلك ويرضى به . وثانيها : أن الله تعالى حكى الاستدلال بهذه الدلائل عن الملائكة وأكبر الأنبياء أما الملائكة فلأنهم لما قالوا : أتجعل فيها من يفسد فيها كان المراد أن خلق مثل هذا الشيء قبيح ، والحكيم لا يفعل القبيح ، فأجابهم الله تعالى بقوله (إنى أعلم ما لا تعلمون) والمراد إنى لما كنت عالما بكل المعلومات كنت قد علمت فى خلقهم وتكوينهم حكمة لا تعلمونها أنتم ، ولا شك أن هذا هو المناظرة ، وأما مناظرة الله تعالى مع إبليس فهى أيضاً ظاهرة وأما الأنبياء عليهم السلام فأولهم آدم عليه السلام وقد أظهر الله تعالى حجته على فضله بأن أظهر علمه على الملائكة وذلك محض الاستدلال ، وأما نوح عليه السلام فقد حكى الله تعالى عن السكفار قولهم (يا نوح قد جادلتنا فأكثر جدالنا) ومعلوم أن تلك المجادلة ما كانت فى تفاصيل الأحكام الشرعية بل كانت فى التوحيد والنبوة ، فالمجادلة فى نصرة الحق فى هذا العلم هى حرفة الأنبياء ، وأما إبراهيم عليه السلام فالاستقصاء فى شرح أحواله فى هذا الباب يطول وله مقامات . أحدها : مع نفسه وهو قوله (فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين) وهذا هو طريقة المتكلمين فى الاستدلال بتغيرها على حدوثها ، ثم إن الله تعالى مدحه على ذلك فقال (وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه) وثانيها : حاله مع أبيه وهو قوله (يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا) وثالثها : حاله مع قومه تارة بالقول وأخرى بالفعل ، أما بالقول فقوله (ما هذه التماثيل التى أنتم لها عاكفون) وأما بالفعل فقوله (فجعلهم جنادا إلا كبيرا لهم لعلمهم إليه يرجعون) . ورابعها : حاله مع ملك زمانه فى قوله (ربى الذى يحى ويميت قال أنا حى وأميت) إلى آخره وكل من سلمت فطرته علم أن علم الكلام ليس إلا تقرير هذه الدلائل ودفع الأسئلة والمعارضات عنها ، فهذا كله بحث إبراهيم عليه السلام فى المبدأ ، وأما بحثه فى المعاد فقال (رب أرنى كيف تحى الموتى) إلى آخره وأما موسى عليه السلام فانظر إلى مناظرته مع فرعون فى التوحيد والنبوة ، أما التوحيد فاعلم أن موسى عليه السلام إنما يعول فى أكثر الأمر على دلائل إبراهيم عليه السلام وذلك لان الله تعالى حكى فى سورة طه (قال فمن ربكما يا موسى قال ربنا الذى أعطى كل شىء خلقه ثم هدى) وهذا هو الدليل الذى ذكره إبراهيم عليه السلام فى قوله (الذى خلق فهو يهدين) وقال فى سورة الشعراء (ربكم ورب آبائكم الأولين) وهذا هو الذى قاله إبراهيم (ربى الذى يحى ويميت) فلما لم يكتب فرعون بذلك وطالبه بشىء آخر قال موسى (رب المشرق والمغرب) وهذا هو الذى قال إبراهيم عليه السلام (فإن الله يأتى بالشمس من المشرق فأتىها من المغرب) فهذا ينبهك على أن التمسك بهذه الدلائل حرفة هؤلاء المعصومين وأنهم كما استفادوها من عقولهم فقد توارثوها من أسلافهم الطاهرين ، وأما استدلال موسى على النبوة

بالمعجزة ففي قوله (أولو جنتك بشيء مبين) وهذا هو الاستدلال بالمعجزة على الصدق ، وأما محمد عليه الصلاة والسلام فاشتغاله بالدلائل على التوحيد والنبوة والمعاد أظهر من أن يحتاج فيه إلى التطويل ، فان القرآن مملوء منه ولقد كان عليه السلام مبتلى بجميع فرق الكفار فالأول : الدهرية الذين كانوا يقولون : (وما يهلكنا إلا الدهر) والله تعالى أبطل قولهم بأنواع الدلائل . والثاني : الذين ينكرون القادر المختار ، والله تعالى أبطل قولهم بحدوث أنواع النبات وأصناف الحيوانات مع اشتراك السكل في الطبائع وتأثيرات الأفلاك ، وذلك يدل على وجود القادر . والثالث : الذين أثبتوا شريكا مع الله تعالى ، وذلك الشريك إما أن يكون علويا أو سفليا ، أما الشريك العلوي فمثل من جعل الكواكب مؤثرة في هذا العالم ، والله تعالى أبطله بدليل الخليل في قوله (فلما جن عليه الليل) وأما الشريك السفلي فالنصارى قالوا بإلهية المسيح وعبدة الأوثان قالوا بإلهية الأوثان ، والله تعالى أكثر من الدلائل على فساد قولهم . الرابع : الذين طعنوا في النبوة وهم فريقان . أحدهما : الذين طعنوا في أصل النبوة وهم الذين حكى الله عنهم أنهم قالوا : (أبعث الله بشرا رسولا) . والثاني : الذين سلموا أصل النبوة وطعنوا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، وهم اليهود والنصارى ، والقرآن مملوء من الرد عليهم ، ثم إن طعنهم من وجوه تارة بالظعن في القرآن فأجاب الله بقوله (إن الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضة) وتارة بالتماس سائر المعجزات كقوله (وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا) وتارة بأن هذا القرآن نزل نجا نجا وذلك يوجب تطرق التهمة إليه فأجاب الله تعالى عنه بقوله (كذلك لنثبت به فؤادك)

الخامس : الذين نازعوا في الحشر والنشر ، والله تعالى أورد على صحة ذلك وعلى إبطال قول المنكرين أنواعا كثيرة من الدلائل . السادس : الذين طعنوا في التكليف تارة بأنه لا فائدة فيه ، فأجاب الله عنه بقوله (إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها) وتارة بأن الحق هو الجبر ، وأنه يناقض صحة التكليف ، وأجاب الله تعالى عنه بأنه (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) وإنما اكتفينا في هذا المقام بهذه الاشارات المختصرة لأن الاستقصاء فيها مذکور في جملة هذا الكتاب وإذا ثبت أن هذه الحرفة هي حرفة كل الأنبياء والرسل علمنا أن الطاعن فيها إما أن يكون كافرا أو جاهلا . المقام الثاني : في بيان أن تحصيل هذا العلم من الواجبات ، ويدل عليه المعقول والمنقول . أما المعقول : فهو أنه ليس تقليد البعض أولى من تقليد الباقي ، فاما أن يجوز تقليد الكل فيلزمنا تقليد الكفار ، وإما أن يوجب تقليد البعض دون البعض فيلزم أن يصير الرجل مكلفا بتقليد البعض دون البعض من غير أن يكون له سبيل إلى أنه لم يقلد أحدهما دون الآخر ، وإما أن لا يجوز التقليد أصلا وهو المطلوب ، فاذا بطل التقليد لم يبق إلا هذه الطريقة النظرية . وأما المنقول فيدل عليه الآيات والاحبار أما الآيات . فأحدها : قوله (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن) ولاشك أن المراد بقوله بالحكمة أى بالبرهان والحجة ، فكانت الدعوة

بالحجة والبرهان إلى الله تعالى مأموراً بها ، وقوله (وجادلهم بالتي هي أحسن) ليس المراد منه المجادلة في فروع الشرع لأن من أنكرك نبوته فلا فائدة في الخوض معه في تفاسير الشرع ، ومن أثبت نبوته فإنه لا يخالفه . فعلمنا أن هذا الجدل كان في التوحيد والنبوة . فكان الجدل فيه مأموراً به ثم إننا مأمورون باتباعه عليه السلام لقوله (فاتبعوني يحببكم الله) ولقوله (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة) فوجب كوننا مأمورين بذلك الجدل . وثانيها : قوله تعالى (ومن الناس من يجادل في الله بغير علم) ذم من يجادل في الله بغير علم وذلك يقتضى أن المجادل بالعلم لا يكون مذموماً بل يكون مدوحاً وأيضاً حكى الله تعالى ذلك عن نوح في قوله (يأنوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا) وثالثها : أن الله تعالى أمر بالنظر فقال (أفلا يتدبرون القرآن ، أفلا ينظرون إلى الأبل كيف خلقت ، سنبرهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم ، أولم يروا أنا أنأت الأرض نقتصها من أطرافها ، قل انظروا ماذا في السماوات ، الأرض ، أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض) ورابعها : أن الله تعالى ذكر التنكير في معرض المدح فقال (إن في ذلك لآيات لأولى الأبصار ، إن في ذلك لعبرة لأولى الأبصار ، إن في ذلك لآيات لأولى النهى) وأيضاً ذم المعارضين فقال (وكأين من آية في السموات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون ، لهم قلوب لا يفقهون بها) وخامسها : أنه تعالى ذم التقليد ، فقال حكاية عن الكفار (إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون) وقال (بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا) وقال (بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون) وقال (إن كاد ليضلنا عن آلهتنا لولا أن صبرنا عليها) وقال عن والد إبراهيم عليه السلام (لئن لم تنته لأرجمك وأهجرني ملياً) وكل ذلك يدل على وجوب النظر والاستدلال والتفكير وذم التقليد فمن دعا إلى النظر والاستدلال ، كان على وفق القرآن ودين الأنبياء ومن دعا إلى التقليد كان على خلاف القرآن وعلى وفق دين الكفار . وأما الأخبار ففيها كثرة ، ولذا كرمها وجوها . أحدها : ما روى الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة قال « جاء رجل من بني فزارة إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال إن امرأتى وضعت غلاماً أسود فقال له هل لك من إبل ، فقال نعم قال فما ألوانها قال حمر قال فهل فيها من أورك ؟ قال نعم . قال فأنى ذلك ، قال عسى أن يكون قد نزعه عرق قال وهذا عسى أن يكون نزعه عرق » واعلم أن هذا هو التمسك بالالزام والقياس . وثانيها : عن أبي هريرة قال قال عليه الصلاة والسلام « قال الله تعالى : كذبني ابن آدم ولم يكن له أن يكذبني ، وشتمني ابن آدم ولم يكن له أن يشتمني . أما تكذيبه إياي فبقوله : إن يعيدني كما بداني ، وليس أول خلقه بأهون علي من إعادته ، وأما شتمه إياي فبقوله : اتخذ الله ولداً وأنا الله الأحد الصمد لم ألد ولم أولد ولم يكن لي كفواً أحد » فانظر كيف احتج الله تعالى في المقام لأول بالقدرة على الابتداء ، على القدرة على الإعادة . وفي المقام الثاني احتج بالاحدية على نفي الجسمية والوالدية والمولودية . وثالثها : روى عبادة بن الصامت أنه عليه السلام قال « من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ، ومن

كره لقاء الله كرهه الله لقاءه ، فقالت عائشة : يا رسول الله إنا نكره الموت فذاك كراهتنا لقاء الله ؟ فقال عليه السلام : لا ولكن المؤمن أحب لقاء الله فأحب الله لقاءه ، والكافر كره لقاء الله فكرهه الله لقاءه وكل ذلك يدل على أن النظر والفكر في الدلائل مأمور به . واعلم أن للخصم مقامات . أحدها : أن النظر لا يفيد العلم . وثانيها : أن النظر المفيد للعلم غير مقدور . وثالثها : أنه لا يجوز الإقدام عليه . ورابعها : أن الرسول مأمور به . وخامسها : أنه بدعة .

(أما المقام الأول) فاحتج الخصم عليه بأمور . أحدها : إنا إذا تفكرنا وحصل لنا عقيب فكرنا اعتقاد قهملنا يكون ذلك الاعتقاد علماً ، إما أن يكون ضرورياً أو نظرياً ، والأول باطل لأن الانسان إذا تأمل في اعتقاده في كون ذلك الاعتقاد علماً ، وفي اعتقاده في أن الواحد نصف الاثنين ، وأن الشمس مضيئة والنار محرقة ، وجد الأول أضعف من الثاني ، وذلك يدل على أن تطرق الضعف إلى الأول والثاني باطل ، لأن الكلام في ذلك الفكر الثاني كالـكلام في الأول فيلزم التسلسل وهو محال . وثانيها : إنا رأينا عالماً من الناس قد تفكروا واجتهدوا وحصل لهم عقيب فكروهم اعتقاد ، وكانوا جازمين بأنه علم ثم ظهر لهم أو لغيرهم أن ذلك كان جهلاً فرجعوا عنه وتركوه وإذا شاهدنا ذلك في الوقت الأول جاز أن يكون الاعتقاد الحاصل ثانياً كذلك ، وعلى هذا الطريق لا يمكن الجزم بصحة شيء من العقائد المستفادة من الفكر والنظر . وثالثها : أن المطلوب إن كان مشعوراً به استحاله طلبه ، لأن تحصيل الحاصل محال ، وإن كان غير مشعور به كان الذهن غافلاً عنه ، والمخفول عنه يستحيل أن يتوجه الطلب إليه . ورابعها أن العلم يكون النظر مفيداً للعلم إما أن يكون ضرورياً أو نظرياً فإن كان ضرورياً وجب اشتراك العقلاء فيه وليس كذلك . وإن كان نظرياً لزم إثبات جنس الشيء بفرد من أفراد ذلك محال لأن النزاع لما وقع في الماهية كان واقعا في ذلك الفرد أيضا فيلزم إثبات الشيء بنفسه وهو محال لأنه من حيث أنه وسيلة إلى الإثبات يجب أن يكون معلوماً قبل . ومن حيث أنه مطلوب يجب أن لا يكون معلوماً قبل ، فيلزم اجتماع النفي والإثبات وهو محال . وخامسها : أن المقدمة الواحدة لا تنتج بل المنتج مجموع المقدمتين ، لكن حضور المقدمتين دفعة واحدة في الذهن محال لانا جربنا أنفسنا فرجدنا أنا متى وجهنا الخاطر نحو معلوم استحاله في ذلك الوقت توجيهه نحو معلوم آخر ، وربما سلم بعضهم أن النظر في الجملة يفيد العلم لكنه يقول النظر في الإلهيات لا يفيد واحتج عليه بوجهين . الأول : أن حقيقة الاله غير متصورة وإذالم تكن الحقيقة متصورة استحاله التصديق لا بثبوته ولا بثبوت صفة من صفاته . بيان الأول أن المعلوم عند البشر كون واجب الوجود منزها عن الحيز والجهة ، وكونه موصوفاً بالعلم والقدرة . أما الوجوب والتنزيه فهو قيد سلبي وليست حقيقة نفس هذا السلب . فلم يكن العلم بهذا السلب علماً بحقيقته ، وأما الموصوفية بالعلم والقدرة فهو عبارة عن انتساب ذاته إلى هذه الصفات وليست ذاته نفس هذا الانتساب فالعلم بهذا الانتساب ليس

علما بذاته . بيان الثاني أن التصديق موقوف على التصور ، فإذا فقد التصور امتنع التصديق ، ولا يقال ذاته تعالى وإن لم تكن متصورة بحسب الحقيقة المحصورة التي له لكنها متصورة بحسب لوازمها ، أعنى أنا نعلم أنه شيء ما ، يلزمه الوجوب والتنزيه والدوام فيحكم على هذا المتصور ، قلنا هذه الأمور المعلومة إما أن يقال أنها نفس الذات وهو محال أو أمور خارجة عن الذات فلما لم نعلم الذات لا يمكننا أن نعلم كونها موصوفة بهذه الصفات فإن كان التصور الذي هو شرط إسناد هذه الصفات إلى ذاته هو أيضا تصور بحسب صفات آخر ، فحينئذ يكون الكلام فيه كما في الأول فيلزم التسلسل وهو محال . الوجه الثاني : أن أظهر الأشياء عندنا ذاتا وحقائقنا التي إليها نشير بقولنا أنا ثم الناس تحيروا في ماهية المشار إليه بقول أنا ، فمنهم من يقول هو هذا البنية ، ومنهم من يقول هو المزاج ، ومنهم من يقول بمض الأجزاء الدخلة في هذه البنية ، ومنهم من يقول شيء لا داخل هذا البدن ولا خارجه ، فإذا كان الحال في أظهر الأشياء كذلك فما ظنك بأبعد الأشياء مناسبة عنا وعن أحوالنا .

﴿ أما المقام الثاني ﴾ وهو أن النظر المفيد للعلم غير مقدور لنا فقد احتجرا عليه بوجوه أحدهما : أن تحصيل التصورات غير مقدور فالتصديقات البديهية غير مقدورة فجميع التصديقات غير مقدورة وإنما قلنا إن التصورات غير مقدورة لأن طالب تحصيلها إن كان عارفا بها استحال منه طلبها لأن تحصيل الحاصل محال ، فإن كان غافلا عنها استحال كونه طالبا لها لأن الغافل عن الشيء لا يكون طالبا له . فإن قيل لم لا يجوز أن يكون معلوما من وجه ومجهولا من وجه . قلنا لأن الوجه الذي يصدق عليه أنه معلوم غير الوجه الذي يصدق عليه أنه غير معلوم ، وإلا فقد صدق النفي والاثبات على الشيء الواحد وهو محال وحينئذ نقول الوجه المعلوم استحال طلبه لا استحالة تحصيل الحاصل والوجه الذي هو غير معلوم استحال طلبه لأن المغفول عنه لا يكون مطلوبا ، وإنما قلنا أن التصورات لما كانت غير كسبية استحال كون التصديقات البديهية كسبية وذلك لأن عند حضور طرفي الموضوع والمحمول في الذهن من القضية البديهية إما أن يلزم من مجرد حضورهما جزم الذهن باسناد أحدهما إلى الآخر بالنفي أو الاثبات ، أو لا يلزم ، فإن لم يلزم لم تكن القضية بديهية بل كانت مشكوكة . وإن لزم كان التصديق واجب الحصول عند حضور ذينك التصورين وتمتع الحصول عند عدم حضورهما ، وما يكون واجب الدوران نفيًا وإثباتًا مع مالا يكون مقدورا نفيًا وإثباتًا وجب أن يكون أيضا كذلك فثبت أن التصديقات البديهية غير كسبية ؛ وإنما قلنا أن هذه التصديقات لما لم تكن كسبية لم يكن شيء من التصديقات كسبيًا لأن التصديق الذي لا يكون بديهيًا ، لا بد وأن يكون نظريًا فلا يخلو إما أن يكون واجب اللزوم عند حضور تلك التصديقات البديهية أو لا يكون فإن لم يكن واجب اللزوم منها لم يلزم من صدق تلك المقدمات صدق ذلك المطلوب ، فلم يكن ذلك استدلالًا يقينياً بل إما ظناً أو اعتقاداً

تقليديا ، وإن كان واجبا فكانت تلك النظريات واجبة الدوران نفيًا وإثباتًا مع تلك القضايا الضرورية ، فوجب أن لا يكون شيء من تلك النظريات مقدورا للعبد أصلا . وثانيها : أن الانسان إنما يكون قادرا على إدخال الشيء في الوجود لو كان يمكنه أن يميز ذلك المطلوب عن غيره والعلم إنما يتميز عن الجهل بكونه مطابقا للمعلوم دون الجهل وإنما يعلم ذلك لو علم المعلوم على ما هو عليه ، فاذن لا يمكنه إيجاد العلم بذلك الشيء إلا إذا كان عالما بذلك الشيء . لكن ذلك محال لا استحالة تحصيل الحاصل ، فوجب أن لا يكون العبد متمكنا من إيجاد العلم ولا من طلبه . وثالثها أن الموجب للنظر ، إما ضرورة العقل ، أو النظر أو السمع . والاول باطل لأن الضرورى لم يشترط العقل فيه ، ووجوب الفكر والنظر ليس كذلك ، بل كثير من العقلاء يستقبحونه ، ويقولون إنه في الآكثر يفضى بصاحبه إلى الجهل ، فوجب الاحتراز منه ، والثاني أيضاً باطل ، لأنه إذا كان العلم بوجوده يكون نظريا ، فحينئذ لا يمكنه العلم بوجود النظر قبل النظر ، فتكليفه بذلك يكون تكليف ما لا يطاق ، وأما بعد النظر فلا يمكنه النظر ، لأنه لا فائدة فيه ، والثالث باطل ، لأنه قبل النظر لا يكون متمكنا من معرفة وجوب النظر ، وبعد النظر لا يمكنه إجابته أيضا لعدم الفائدة ، وإذا بطلت الأقسام ثبت نفي الوجوب . المقام الثالث : وهو أن بتقدير كون النظر مفيدا للعلم ومقدورا للمكلف ، لكنه يبيح من الله أن يأمر المكلف به ، وبيانه من وجوه . أحدها : أن النظر في أكثر الأمر يفضى بصاحبه إلى الجهل فالقدم عليه مقدم على أمر يفضى به غالبا إلى الجهل . وما يكون كذلك يكون قبيحا ، فوجب أن يكون الفكر قبيحا ، والله تعالى لا يأمر بالقبيح . وثانيها : أن الواحد منا مع ما هو عليه من النقص وضعف الخاطر وما يعتره من الشبهات الكثيرة المتعارضة ، لا يجوز أن يعتمد على عقله في التمييز بين الحق والباطل . فلما رأينا أرباب المذاهب كل واحد منهم يدعى أن الحق معه ، وأن الباطل مع خصمه ثم إذا تركوا التعصب واللجاج وأنصفوا ، وجدوا الكلمات متعارضة ، وذلك يدل على عجز العقل عن إدراك هذه الحقائق . وثالثها : أن مدار الدين لو كان على النظر في حقائق الدلائل لوجب أن لا يستقر الانسان على الايمان ساعة واحدة ، لان صاحب النظر إذا خطر بياله سؤال على مقدمة من مقدمات دلائل الدين ، فقد صار بسبب ذلك السؤال شاكا في تلك المقدمة ، وإذا صار بدض مقدمات الدليل مشكوكا فيه . صارت النتيجة ظنية . لان المظنون لا يفيد القين ، فيلزم أن يخرج الانسان في كل ساعة عن الدين ، بسبب كل ما يخطر بياله من الاسئلة والمباحث . ورابعها : أنه اشتهر في الالسنة أن من طاب المال بالكيمياء أفلس ، ومن طلب الدين بالكلام تزدق ، وذلك يدل على أنه لا يجوز فتح الباب فيه : المقام الرابع : أن بتقدير أنه في نفسه غير قبيح ، ولكننا نقيم الدلالة على أن الله ورسوله ما أمرا بذلك ، والذي يدل عليه أن هذه المطالب لا تخلو ، إما أن يكون العلم بدلائلها علما ضروريا غنيا عن التعلم والاستفادة ، وإما أن لا يكون كذلك ، بل يحتاج في تحصيلها إلى

التأمل والتدبر والاستفادة ، والأول باطل ، وإلا لوجب أن يحصل ذلك لكل الناس وهو مكابرة ولأننا نجرب أذى الناس في هذا العلم فلا يمكنه تحصيله في السنين المتطاولة بعد الاستعانة بالاستاذ والتصانيف . وإن كان الثاني وجب أن لا يحصل ذلك العلم للإنسان ، إلا بعد الممارسة الشديدة والمباحثة الكثيرة ، فلو كان الدين مبنيًا عليه ، لوجب أن لا يحكم الرسول بصحة إسلام الرجل إلا بعد أن يسأله عن هذه المسائل ، ويجربه في معرفة هذه الدلائل على الاستقصاء . ولو فعل الرسول ذلك لا شتهر ولما لم يشتهر بل المشهور المنقول عنه بالتواتر أنه كان يحكم بإسلام من يعلم بالضرورة أنه لم يخطر بباله شيء من ذلك ، علمنا أن ذلك غير معتبر في صحة الدين ، فإن قيل : معرفة أصول الدلائل حاصلة لأكثر العقلاء ، إنما المحتاج إلى التدقيق دفع الأسئلة والجواب عن الشبهات وذلك غير معتبر في صحة أصل الدين ، قلنا هذا ضعيف لان الدليل لا يقبل الزيادة والنقصان البتة ، وذلك لان الدليل إذا كان مبنيًا على مقدمات عشرة فإن كان الرجل جازمًا بصحة تلك المقدمات كان عارفاً بالدليل معرفة لا يمكن الزيادة عليها ، لان الزيادة على تلك العشرة إن كان معتبرا في تحقق ذلك الدليل بطل قولنا إن ذلك الدليل مركب من العشرة فقط . وإلا لم يكن معتبرا لم يكن العلم به علما بزيادة شيء في الدليل ، بل يكون علما منفصلا . فثبت بهذا أن الدليل لا يقبل الزيادة ولا يقبل النقصان أيضاً ، لان تسعة منها لو كانت يقينية وكانت المقدمة العاشرة ظنية استحال كون المطلوب يقينياً لان المبني على الظنى أولى أن يكون ظنياً فثبت بهذا أن الدليل لا يقبل الزيادة والنقصان وبطل بطلانه ذلك السؤال مثاله إذا رأى الانسان حدوث مطر ورعد وبرق بعد أن كان الهوا صافياً قال سبحان الله ، فمن الناس من قال : إن قوله سبحان الله يدل على أنه عرف الله بدليله ، وهذا باطل لانه إنما يكون عارفاً بالله إذا عرف بالدليل أن ذلك الحادث لا بد له من مؤثر ثم يعرف بالدليل أنه يستحيل أن يكون المؤثر فيه سوى الله تعالى ، وهذه المقدمة الثانية إنما تستقيم لو عرف بالدليل أنه يستحيل إسناد هذا الحدوث إلى الفلك والنجوم ، والطبيعة والعلة الموجبة . فانه لو لم يعرف بطلان ذلك بالدليل لكان معتقداً لهذه المقدمة الثانية من غير دليل فتكون المقدمة تقليدية ويكون المبني عليها تقليداً لا يقيناً فثبت بهذا فساد ما قلتموه . المقام الخامس : أن نقول الاشتغال بعلم الكلام بدعة ، والدليل عليه القرآن والخبر والاجماع وقول السلف والحكم . أما القرآن فقوله تعالى (ما ضربوه لك إلا جدلاً بل هم قوم خصمون) ذم الجدل وقال أيضاً (وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره) قالوا فأمر بالاعراض عنهم عند خوضهم في آيات الله تعالى وأما الخبر فقوله عليه السلام « تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق » وقوله عليه السلام « عليكم بدین العجائز » وقوله « إذا ذكر القدر فأمسكوا » وأما الاجماع فهو أن هذا علم تتكلم فيه الصحابة فيكون بدعة فيكون حراماً ، أما أن الصحابة ماتكلموا فيه فظاهر ، لانه لم يتقل عن أحد منهم أنه نصب نفسه للاستدلال في

هذه الأشياء ، بل كانوا من أشد الناس إنكاراً على من خاض فيه ، وإذا ثبت هذا ثبت أنه بدعة وكل بدعة حرام بالاتفاق ، وأما الأثر ، قال مالك بن أنس : إياكم والبدع قيل وما البدع يا أبا عبد الله ؟ قال أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون . وسئل سفيان بن عيينة عن الكلام فقال اتبع السنة ودع البدعة . وقال الشافعي رضى الله عنه : لأن يبتلى الله العبد بكل ذنب سوى الشرك خير له من أن يلقاه بشيء من الكلام وقال : لو أوصى رجل بكتبه العلمية لآخر وكان فيها كتب الكلام لم تدخل تلك الكتب في الوصية وأما الحكم فهو أنه لو أوصى للعلماء لا يدخل المتكلم فيه والله أعلم فهذا مجموع كلام الطاعنين في النظر والاستدلال . والجواب ؛ أما الشبه التي تمسكوا بها في أن النظر لا يفيد العلم فهي فاسدة ، لأن الشبه التي ذكروها ليست ضرورية بل نظرية ، فهم أبطلوا كل النظر ببعض أنواعه وهو متناقض ، وأما الشبه التي تمسكوا بها في أن النظر غير مقدور فهي فاسدة ، لأنهم محتارون في استخراج تلك الشبه فيبطل قولهم إنها ليست اختيارية ، وأما الشبه التي تمسكوا بها في أن التعاويل على النظر قبيح فهي متناقضة ، لأنه يلزمهم أن يكون إيرادهم لهذه الشبه التي أوردوها قبيحاً ، وأما الشبه التي تمسكوا بها في أن الرسول ما أمر بذلك فهو باطل ، لأننا أن الأنبياء بأسرهم ماجأوا إلا بالامر بالنظر والاستدلال . وأما قوله تعالى (ما ضربوه لك إلا جدلاً) فهو محمول على الجدل بالباطل ، توفيقاً بينه وبين قوله (وجادلهم بالتي هي أحسن) وأما قوله (وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم) لجوابه أن الخوض ليس هو النظر ، بل الخوض في الشيء هو اللجاج ، وأما قوله عليه الصلاة والسلام « تفكروا في الخالق » فذلك إنما أمر به ليستفاد منه معرفة الخالق وهو المطلوب . وأما قوله عليه الصلاة والسلام « عليكم بدين العجائز » فليس المراد إلا تفويض الأمور كلها إلى الله تعالى والاعتماد في كل الأمور على الله على ما قلنا وأما قوله عليه الصلاة والسلام « إذا ذكر القدر فأمسكوا » فضعيف ، لأن النهي الجزئي لا يفيد النهي الكلي ، وأما الإجماع فنقول : إن عنيتم أن الصحابة لم يستعملوا ألفاظ المتكلمين فسلم ، لكنه لا يلزم منه القدح في الكلام ، كما أنهم لم يستعملوا ألفاظ الفقهاء ، ولا يلزم منه القدح في الفقه البتة ، وإن عنيتم أنهم ما عرفوا الله تعالى ورسوله بالدليل ، فبئس ما قلتم ، وأما تشديد السلف على الكلام فهو محمول على أهل البدعة ، وأما مسألة الوصية فهي معارضة بما أنه لو أوصى لمن كان عارفاً بذات الله وصفاته وأفعاله وأنبياؤه ورسوله لا يدخل فيه الفقيه . ولأن مبنى الوصايا على العرف فهذا إتمام هذه المسألة والله أعلم .

(المسألة الثانية) أما حقيقة العبادة فذكرناها في قوله (إياك نعبد) وأما الخلق فحكى الأزهري صاحب التهذيب عن ابن الأنباري أنه التقدير والتسوية ، واحتجوا فيه بالآية والشعر والاستشهاد . أما الآية فقوله تعالى (أحسن الخالقين) أي المقدرين (وتخلقون إفكا) أي

تقدرون كذبا (وإذ تخلق من الطين) أى تقدر . وأما الشعر فقول زهير :
ولأنت تفرى ما خلقت وبعض القوم يخاق ثم لا يفرى
وقال آخر :

ولا يبط بأيدى الخالقين ولا أيدى الخوالق إلا جيد الإدم

وأما الاستشهاد يقال خلق النعل إذا قدرها وسواها بالقياس ، ومنه قول العرب للأحاديث التى لا يصدق بها ، أحاديث الخلق ، ومنه قوله تعالى (إن هذا إلا خفاق الأولين) والخلق المقدر من الخير ، وهو خالق أى جدير كأنه الذى منه الخلاق ، والصخرة الخلقاء المسماة لأن فى الملاسة استواء ، وفى الخشونة اختلاف ومنه « أخاق الثوب » لأنه إذا بلى صار أملس واستوى تنوره واعوجاجه . فثبت أن الخلق عبارة عن التقدير والاستواء قال القاضى عبد الجبار : الخلق فعل بمعنى التقدير واللغة لا تقتضى أن ذلك لا يتأتى إلا من الله تعالى بل الكتاب نطق بخلافه فى قوله (فتبارك الله أحسن الخالقين ، وإذ تخلق من طين كهيئة الطير) لكنه تعالى لما كان يفعل الأفعال لعلمه بالعواقب وكيفية المصلحة ولا فعل له إلا كذلك لا جرم اختصاص بهذا الاسم وقال أستاذه أبو عبد الله البصرى إطلاق اسم خالق على الله محال لأن التقدير والتسوية عبارة عن الفكر والنظر والحسبان وذلك فى حق الله محال ، وقال جمهور أهل السنة والجماعة : الخلق عبارة عن الإيجاد والانشاء واحتجوا عليه بقول المسلمين لا خالق إلا الله ، ولو كان الخلق عبارة عن التقدير لما صح ذلك .

(المسألة الثالثة) اعلم أنه سبحانه أمر بعبادته والأمر بعبادته موقوف على معرفة وجوده ، ولما لم يكن العلم بوجوده ضروريا بل استدلاليا لا جرم أورد ههنا ما يدل على وجوده ، واعلم أننا بيننا فى الكتب العقلية أن الطريق إلى إثباته سبحانه وتعالى إما الامكان ، وإما الحدوث ، وإما بجموعهما ، وكل ذلك إما فى الجواهر أو فى الأعراض ، فيكون مجموع الطرق الدالة على وجوده سبحانه وتعالى ستة لا مزيد عليها . أحدها : الاستدلال بامكان الذوات ، وإليه الإشارة بقوله تعالى (والله الغنى وأنتم الفقراء) وبقوله حكاية عن إبراهيم (فانهم عدولى إلا رب العالمين) وبقوله (وأن إلى ربك المنتهى) وقوله (قل الله ثم ذرهم ، ففروا إلى الله ، ألا بذكر الله تطمئن القلوب) وثانيها : الاستدلال بامكان الصفات وإليه الإشارة بقوله (خالق السموات والارض) وبقوله (الذى جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء) على ما سيأتى تقريره . وثالثها : الاستدلال بحدوث الأجسام . وإليه الإشارة بقول إبراهيم عليه السلام (لا أحب الآفلين) ورابعها الاستدلال بحدوث الأعراض ، وهذه الطريقة أقرب الطرق إلى أفهام الخلق ، وذلك محصور فى أمرين : دلائل الانفس ، ودلائل الآفاق ، والكتب الإلهية فى الأكثر مشتملة على هذين البابين ، والله تعالى جمع ههنا بين هذين الوجهين . أما دلائل الانفس ، فهى ان كل أحد يعلم بالضرورة

أنه ما كان موجوداً قبل ذلك وأنه صار الآن موجوداً وأن كل ما وجد بعد العدم فلا بد له من وجود ذلك الموجود ليس هو نفسه ولا الأبووان ولا سائر الناس ، لأن عجز الخلق عن مثل هذا التركيب معلوم بالضرورة فلا بد من وجود يخالف هذه الموجودات حتى يصح منه إيجاد هذه الأشخاص إلا أن لقائل أن يقول ههنا : لم لا يجوز أن يكون المؤثر طبائع الفصول والأفلاك والنجوم ؟ ولما كان هذا السؤال محتملاً ذكر الله تعالى عقبيه ما يدل على افتقار هذه الأشياء إلى المحدث والموجد وهو قوله (الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء) وهو المراد من دلائل الآفاق . ويندرج فيهما كل ما يوجد من تفسيرات أحوال العالم من الرعد والبرق والرياح والسحاب واختلاف الفصول ، وحاصلها يرجع إلى أن الأجسام الفلكية والأجسام العنصرية مشتركة في الجسمية ، فاختصاص بعضها ببعض الصفات من المقادير والأشكال والاحياز لا يمكن أن يكون للجسمية ولا لشيء من لوازمها . وإلا وجب اشتراك الكل في تلك الصفات فلا بد وأن يكون لامر منفصل ، وذلك الأمر إن كان جسماً عاد البحث في أنه لم يختص بتلك المؤثرة من بين تلك الأجسام ، وإن لم يكن جسماً فإما أن يكون موجباً أو مختاراً . والاول باطل ، وإلا لم يكن اختصاص بعض الأجسام ببعض الصفات أولى من العكس فلا بد وأن يكون قادراً ، فثبت بهذه الدلالة افتقار جميع الأجسام إلى مؤثر قادر ليس بجسم ، ولا بجسماني ، وعند هذا ظهر أن الاستدلال بحدوث الاعراض على وجود الصانع لا يكفي إلا بعد الاستعانة بإمكان الاعراض والصفات ، وإذا عرفت هذا فنقول : إن الله تعالى إنما خص هذا النوع من الأدلة بالإيراد في أول كتابه لوجهين ، الاول . أن هذا الطريق لما كان أقرب الطرق إلى أفهام الخلق وأشدّها التصاقاً بالعقول ، وكانت الأدلة المذكورة في القرآن يجب أن تكون أبعدا عن الدقّة وأقربها إلى الأفهام لينتفع به كل أحد من الخواص والعوام لا جرم ذكر الله تعالى في أول كتابه ذلك . الثاني : أنه ليس الغرض من الدلائل القرآنية المجادلة . بل الغرض منها تحصيل العقائد الحقّة في القلوب ، وهذا النوع من الدلائل أقوى من سائر الطرق في هذا الباب ، لأن هذا النوع من الدلائل كما يفيد العلم بوجود الخالق فهو يذكّر نعم الخالق علينا ، فإن الوجود والحياة من النعم العظيمة علينا ، وتذكير النعم مما يوجب المحبة وترك المنازعة وحصول الانقياد ، فلهذا السبب كان ذكر هذا النوع من الأدلة أولى من سائر الأنواع . واعلم أن للسلف طرقاً لطيفة في هذا الباب ، أحدها : يروى أن بعض الزنادقة أنكر الصانع عند جعفر الصادق رضي الله عنه . فقال جعفر : هل ركبت البحر ؟ قال نعم . قال هل رأيت أهواله ؟ قال بلى : هاجت يوماً رياح هائلة فكسرت السفن وغرقت الملاحين ، فتعلقت أبا ببعض ألواحها ثم ذهب عني ذلك اللوح فإذا أنا مدفوع في تلاطم الأمواج حتى دفعت إلى الساحل ، فقال جعفر قد كان اعتمادك من قبل على السفينة والملاح ثم على اللوح حتى تنجيتك ، فلما ذهبت هذه الأشياء عنك هل اسلمت

نفسك للهلاك أم كنت ترجو السلامة بعد ؟ قال بل رجوت السلامة ، قال من كنت ترجوها فسكت الرجل فقال جعفر : إن الصانع هو الذي كنت ترجوه في ذلك الوقت ، وهو الذي أنجأك من الغرق فأسلم الرجل على يده . وثانيها : جاء في كتاب ديانات العرب أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعمران بن حصين « كم لك من إله » قال عشرة ، قال فمن لغمك وكربك ودفع الأمر العظيم إذا نزل بك من جملتهم ؟ قال الله ، قال عليه السلام : مالك من إله إلا الله . وثالثها : كان أبو حنيفة رحمه الله سيفاً على الدهرية ، وكانوا يتهزون الفرصة ليقتلوه فبينما هو يوماً في مسجده قاعد إذ هجم عليه جماعة بسيوف مسلولة وهمراً بقتله فقال لهم : أجيروني عن مسألة ثم افعلوا ما شئتم فقالوا له هات ، فقال ما تقولون في رجل يقول لكم إنى رأيت سفينة مشحونة بالأحمال مملوءة من الأثقال قد احترشها في لجة البحر أمواج متلاطمة ورياح مختلفة وهي من يديها تجرى مستوية ليس لها ملاح يجريها ولا متعهد يدفعها هل يجوز ذلك في العقل ؟ قالوا لا ، هذا شيء لا يقبله العقل ! فقال حنيفة : يا سبحان الله إذا لم يجوز في العقل سفينة تجرى في البحر مستوية من غير متعهد ولا مجرى فكيف يجوز قيام هذه الدنيا على اختلاف أحوالها وتغير أعمالها وسعة أطرافها وتباين أكنافها من غير صانع وحافظ ؟ فسكوا جميعاً وقالوا صدقت وأغمدوا سيوفهم وتابوا . ورابعها : سألو الشافعي رضى الله عنه ما الدليل على وجود الصانع ؟ فقال : ورقة الفرصاد طعمها ولونها وريحها وطبعها واحد عندكم ؟ قالوا نعم ، قال فتأكلها دودة القز فيخرج منها الابرسيم ، والنحل فيخرج منها العسل . والشاة فيخرج منها البعر ، ويأكلها الطباء فينعمد في نواجذها المسك فمن الذي جعل هذه الأشياء كذلك مع أن الطبع واحد ؟ فاستحسنوا منه ذلك وأسلبوا على يده وكان عددهم سبعة عشر . وخامسها : سئل أبو حنيفة رضى الله عنه مرة أخرى فتمسك بأن الوالد يربد الذكر فيكون أنثى ، وبالعكس فدل على الصانع . وسادسها : تمسك أحمد بن حنبل رضى الله عنه بقلعة حصينة ملساء لا فرجة فيها ظاهرها كالفضة المذابة وباطنها كالذهب الابريز ، ثم انشقت الجدران وخرج من القلعة حيوان سميع بصير فلا بد من العاقل ، عنى بالقامة البيضة وبالحيوان الفرخ . وسابعها : سأل هرون الرشيد مالكا عن ذلك فاستدل باختلاف الأصوات وتردد النغمات وتفاوت اللغات . وثامنها : سئل أبو نواس عنه ، فقال :

تأمل في نبات الارض وانظر إلى آثار ما صنع المليك
عيون من لجين شاخصات وأزهار كما الذهب السبيك
على قضب الزبرجد شاهدات بأن الله ليس له شريك

وثاسمها : سئل أعرابي عن الدليل فقال : البعرة تدل على البعير . والروث على الحمير ، وآثار الأقدام على المسير . فسما ذات أبراج ، وأرض ذات فجاج . وبحار ذات أمواج ، أما تدل

والأرض ، وهو قوله (وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم) ولهذا الترتيب أسباب . الأول : أن أقرب الأشياء إلى الإنسان نفسه ، وعلم الإنسان بأحوال نفسه أظهر من علمه بأحوال غيره ، وإذا كان الغرض من الاستدلال افادة العلم ، فكل ما كان أظهر دلالة كان أقوى إفادة ، وكان أولى بالذكر . فلهذا السبب قدم ذكر نفس الإنسان ، ثم ثناه بآبائه وأمهاته ثم ثلث بالأرض ، لأن الأرض أقرب إلى الإنسان من السماء والإنسان أعرف بحال الأرض منه بأحوال السماء ، وإنما قدم ذكر السماء على نزول الماء من السماء وخروج الثمرات بسببه لأن ذلك كالأمر المتولد من السماء والأرض والآخر متأخر عن المؤثر ، فلهذا السبب أخر الله ذكره عن ذكر الأرض والسماء . الثاني : هو أن خلق المسكفين أحياء قادرين أصل لجميع النعم ، وأما خلق الأرض والسماء والماء فذاك إنما ينتفع به بشرط حصول الخلق والحياة والقدرة والشهوة ، فلا جرم قدم ذكر الاصول على الفروع . الثالث : أن كل ما فى الأرض والسماء من دلائل الصانع فهو حاصل فى الإنسان ، وقد حصل فى الإنسان من الدلائل ما لم يحصل فيهما ؟ لأن الإنسان حصل فيه الحياة والقدرة والشهوة والعقل ، وكل ذلك مما لا يقدر عليه أحد سوى الله تعالى . فلما كانت وجوه الدلائل له ههنا أتم كان أولى بالتقديم ، وأعلم أنا كما ذكرنا السبب فى الترتيب فلنذكر فى كل واحد من هذه الثلاثة من المنافع .

(المسألة الرابعة) اعلم أنه سبحانه وتعالى ذكر ههنا أنه جعل الأرض فراشا ، ونظيره قوله (أم من جعل الأرض قرارا وجعل خلالها أنهارا) وقوله (الذى جعل لكم الأرض مهادا) واعلم أن كون الأرض فراشا مشروط بأمرين . الشرط الأول : كونها ساكنة ، وذلك لأنها لو كانت متحركة لكانت حركتها إما بالاستقامة أو بالاستدارة ، فإن كانت بالاستقامة لما كانت فراشا لتناعلى الاطلاق لأن من طفر من موضع عال كان يجب أن لا يصل إلى الأرض لأن الأرض هاوية ، وذلك الإنسان هاو ، والأرض أثقل من الإنسان ، والثقلان إذا نزلا كان أثقلهما أسرعهما والابطأ لا يلحق الأثقل فكان يجب أن لا يصل الإنسان إلى الأرض فثبت أنها لو كانت هاوية لما كانت فراشا ، أما لو كانت حركتها بالاستدارة لم يكمل ارتفاعها ؛ لأن حركة الأرض مثلا إذا كانت إلى المشرق والإنسان يريد أن يتحرك إلى جانب المغرب ولا شك أن حركة الأرض أسرع فكان يجب أن يبقى الإنسان على مكانه وأنه لا يمكنه الوصول إلى حيث يريد ، فلما أمكنه ذلك علمنا أن الأرض غير متحركة لا بالاستدارة ولا بالاستقامة فهي ساكنة . ثم اختلفوا فى سبب ذلك السكون على وجوه . أحدها : أن الأرض لانهاية لها من جانب السفلى ، وإذا كان كذلك لم يكن لها مهبط فلا تنزل وهذا فاسد لما ثبت بالدليل تنهاى الأجسام . وثانيها : الذين سلموا تنهاى الأجسام قالوا الأرض ليست بكرة بل هى كمنصف كرة وحدبتها فوق وسطها أسفل وذلك السطح موضوع على الماء والهواء ، ومن شأن الثقل إذا انبسط أن يندغم على الماء والهواء مثل

الرصاصه فانها اذا انبسطت طفت على الماء ، وإن جمعت رسبت وهذا باطل الوجهين . الأول : أن البحث عن سبب وقوف الماء والهواء كالبحت عن سبب وقوف الأرض . الثاني : لم صار ذلك الجانب من الأرض منبسطة حتى وقف على الماء . وصار هذا الجانب متحدبا ؟ . وثالثها : الذين قالوا سبب سكن الأرض جذب الفلك لها من كل الجوانب فلم يكن انجذابها إلى بعض الجوانب أولى من بعض فبقية في الوسط وهذا باطل لوجهين . الأول : أن الأصغر أسرع انجذابا من الأكبر ، فما بال الذرة لا تنجذب إلى الفلك . الثاني : الأقرب أولى بالانجذاب فالذرة المقذوفة إلى فوق أولى بالانجذاب وكان يجب أن لا تعود . ورابعها : قول من جعل سبب سكنها دفع الفلك لها من كل الجوانب ، كما إذا جعل شيء من التراب في قنينة ثم أديرته القنينة على قطبها إدارة سريعة ، فانه يقف التراب في وسط القنينة لتساوى الدفع من كل الجوانب . وهذا أيضا باطل من وجوه خمسة . الأول : الدفع إذا بلغ في القوة إلى هذا الحد فلم لا يحس به الواحد منا ؟ الثاني : ما بال هذا الدفع لا يجعل حركة السحب والرياح إلى جهة بعينها . الثالث : ما باله لم يجعل انتقالها إلى المغرب أسهل من انتقالها إلى المشرق . الرابع يجب أن يكون الثقل كلما كان أعظم أن تكون حركته أبطأ ، لأن اندفاع الأعظم من الدافع القاسر ، أبطأ من اندفاع الأصغر . الخامس : يجب أن تكون حركة الثقل النازل من الابتداء . أسرع من حركته عند الانتهاء ، لانه عند الابتداء ، أبعد من الفلك . وخامسها : أن الأرض بالطبع تطلب وسط الفلك ، وهو قول أرسطاطاليس وجمهور أتباعه ، وهذا أيضا ضعيف ؛ لأن الأجسام متساوية في الجسمية ، فاختصاص البعض بالصفة التي لأجلها تطلب تلك الحالة لا بد وأن يكون جائزا ، فيفتقر فيه إلى الفاعل المختار . وسادسها : قال أبو هاشم : النصف الأسفل من الأرض فيه اعتمادات صاعدة ، والنصف الأعلى فيه اعتمادات هابطة فتدافع الاعتماد ان فلزم الوقوف . والسؤال عليه : أن اختصاص كل واحد من النصفين بصفة مخصوصة لا يمكن إلا بالفاعل المختار . فثبت بما ذكرنا أن سكن الأرض ليس إلا من الله تعالى . وعند هذا نقول : انظر إلى الأرض لتعرف أنها مستقرة بلا علاقة فوقها ولا دعاءة تحتها أما أنها لا علاقة فوقها فشاهد ، على أنها لو كانت معلقة بعلاقة لا تحتاج العلاقة إلى علاقة أخرى لا إلى نهاية ، وبهذا الوجه ثبت أنه لا دعامة تحتها فعملنا أنه لا بد من ممسك يمسكها بقدرته واختياره ولهذا قال الله تعالى (إن الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده) . الشرط الثاني : في كون الأرض فراشا لنا أن لا تكون في غاية الصلابة كاللجر ، فان النوم والمشى عليه مما يؤلم البدن ، وأيضا فلو كانت الأرض من الذهب مثلا لتمذرت الزراعة عليها ، ولا يمكن اتخاذ الابنية منه لتعذر حفرها وتركيبها كما يراد ؛ وأن لا تكون في غاية اللين ، كالماء الذي تغوص فيه الرجل : الشرط الثالث : أن لا تكون في غاية اللطافة والشفافية فان الشفاف لا يستقر النور عليه ، وما كان كذلك فانه لا يتسخن من الكواكب والشمس ، فكان يبرد جدا

فجعل الله كونه أغبر ، ليستقر النور عليه فيتسخن فيصالح أن يكون فراشا للحيرانات . الشرط الرابع : أن تكون بارزة من الماء ، لأن طبع الأرض أن يكون غائصا في الماء فكان يجب أن تكون البحار محيطة بالأرض ، ولو كانت كذلك لما كانت فراشا لنا ، فقلب الله طبيعة الأرض وأخرج بعض جوانبها من الماء كالجزيرة البارزة حتى صالحت لأن تكون فراشا لنا ، ومن الناس من زعم أن الشرط في كون الأرض فراشا أن لا تكون كرة ، واستدل بهذه الآية على أن الأرض ليست كرة ، وهذا بعيد جداً ، لأن الكرة إذا عظمت جداً كانت القطعة منها كالسطح في إمكان الاستقرار عليه ، والذي يزيد تقييراً أن الجبال أو تاداً أرض ثم يمكن الاستقرار عليها ، فهذا أولى والله أعلم

(المسألة الخامسة) في سائر منافع الأرض وصفاتها . فالمنفعة الأولى : الأشياء المتولدة فيها من المعادن والنبات والحيوان والآثار العلوية والسفلية لا يعلم تفاصيلها إلا الله تعالى الثانية : أن يتخمر الرطب بها فيحصل التماسك في أبدان المراكبات . الثالثة : اختلاف بقاع الأرض ، فمنها أرض رخوة ، وصلبة ، ورملة ، وسبخة ، وحررة ، وهي قوله تعالى (وفي الأرض قطع متجاورات) وقال (والبلد الطيب يخرج نباته بأذن ربه والذي خبث لا يخرج إلا نكدا) الرابعة : اختلاف ألوانها فأحمر ، وأبيض ، وأسود ، ورمادي اللون ، وأغبر ، على ما قال تعالى (ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود) . الخامسة : انصداعها بالنبات ، قال تعالى (والأرض ذات الصدع) . السادسة : كونها خازنة للماء المنزل من السماء وإليه الإشارة بقوله تعالى (وأنزلنا من السماء ماء بقدر فاسكنناه في الأرض وإنا على ذهابه لقادرون) وقوله (قل أرأيتم إن أصبح ماؤكم غوراً فمن يأتيكم بماء معين) . السابعة : العيون والأنهار العظام التي فيها وإليه الإشارة بقوله (وجعل فيها رواسي وأنهاراً) . الثامنة : ما فيها من المعادن والفلزات ، وإليه الإشارة بقوله تعالى (والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل شيء موزون) ثم بين بعد ذلك تمام البيان ، فقال (وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم) . التاسعة . الخبء الذي تخرجه الأرض من الحب والنوى قال تعالى (إن الله فالق الحب والنوى) وقال (يخرج الخبء في السماوات والأرض) ثم إن الأرض لها طبع السكرم لأنك تدفع إليها حبة واحدة ، وهي تردها عليك سبعياً (كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة) . العاشرة : حياتها بعد موتها ؛ قال تعالى (أولم يروا أنا نسرق الماء إلى الأرض الجرز فنخرج به زرعاً) وقال (وآية لهم الأرض الميئة أحييناهما وأخرجنا منها حياً فمنه ياتلون) الحادية عشرة : ما عليها من الدواب المختلفة الألوان والصور والخلق ، وإليه الإشارة بقوله (خلق السماوات بغير عمد ترونها وألق في الأرض رواسي أن تميد بكم وبث فيها من كل دابة) . والثانية عشر : ما فيها من النبات المختلف ألوانه وأنواعه ومنافعه ، وإليه الإشارة بقوله (وأنبتنا فيها من كل زوج هب) فاختلف ألوانها دلالة ، واختلف طعمها دلالة ، واختلف روائحها دلالة ، فمنها قوت البشر ، ومنها قوت البهائم ، كما قال (كلوا

وارعرا أنعامكم) أما مطعوم البشر ، فمنها الطعام ، ومنها الادام ، ومنها الدواء ، ومنها الفاكهة ، ومنها الانواع المختلفة في الحلاوة والحوضة . قال تعالى (وقد ر فيها أقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين) وأيضاً فمنها كسوة البشر ، لأن الكسوة إمانباتية ، وهي القطن والكتان ، وإما حيوانية وهي الشعر والصوف والبريسم والجلود ، وهي من الحيوانات التي بنها الله تعالى في الأرض ، فالمطعوم من الأرض ، والملبوس من الأرض . ثم قال (ويخاق ما لا تعلمون) وفيه إشارة إلى منافع كثيرة لا يعلمها إلا الله تعالى . ثم إنه سبحانه وتعالى جعل الأرض سارة لقبائلكم بدمماتك ، فقال (ألم نجعل الأرض كفاتا أحياء وأمواتا . منها خلقناكم وفيها نعيدكم) ثم إنه سبحانه وتعالى جمع هذه المنافع العظيمة للسماء والأرض فقال (وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض) .

الثالثة عشرة : ما فيها من الاحجار المختلفة ، ففي صغارها ما يصلح للزينة فتجعل فصوصها للخواتم وفي كبارها ما يتخذ للأبنية ، فانظر إلى الحجر الذي تسخرج النار منه مع كثرته ، وانظر إلى الياقوت الاحمر مع عزته . ثم انظر إلى كثرة النفع بذلك الحقيق ، وقلة النفع بهذا الشريف . الرابعة عشرة : ما أودع الله تعالى فيها من المعادن الشريفة ، كالذهب والفضة ، ثم تأمل فان البشر استخرجوا الحرف الدقيقة والصنائع الجليلة واستخرجوا السمكة من قعر البحر ، واستنزلوا الطير من أوج الهواء ثم عجزوا عن إيجاد الذهب والفضة ، والسبب فيه أنه لا فائدة في وجودهما إلا الثمينة ، وهذه الفائدة لا تحصل إلا عند العزة فالقادر على ايجادهما يبطل هذه الحكمة ، فلذلك ضرب الله دونهما بابا مسدودا ، إظهار لهذه الحكمة وابقاء لهذه النعمة ، ولذلك فان مالا مضرة على الخلق فيه مكنهم منه فصاروا متمكنين من اتخاذ الشبه من النحاس ، والزجاج من الرمل ، وإذا تأمل العاقل في هذه اللطائف والعجائب اضطر في افتقار هذه التدابير إلى صانع حكيم مقدر عليم سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا . الخامسة عشرة : كثرة ما يوجد على الجبال والاراضي من الاشجار التي تصلح للبناء ، والسقف ، ثم الحطب . وما أشد الحاجة إليه في الخبز والطبخ قد نبه الله تعالى على دلائل الأرض ومنافعها بألفاظ لا يبلغها البلغاء ويمجز عنها الفصحاء فقال (وهو الذي مد الأرض وجعل فيها رواسي وأنهارا ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين) وأما الأنهار فمنها العظيمة كالنيل ، وسيحون ، وجيحون ، والفرات ، ومنها الصغار ، وهي كثيرة وكلها تحمل مياهها عذبة للسقي والزراعة وسائر القوائد .

(المسألة السادسة) في أن السماء أفضل أم الأرض ؟ قال بعضهم : السماء أفضل لوجوه . أحدها : أن السماء متعبد الملائكة ، وما فيها بقعة عصى الله فيها أحد . وثانيها لما أتى آدم عليه السلام في الجنة بتلك المعصية قيل له اهبط من الجنة ، وقال الله تعالى لا يسكن في جوارى من عصاني . وثالثها : قوله تعالى (وجعلنا السماء سقفا محفوظاً) وقوله (تبارك الذي جعل في السماء بروجا) ولم يذكر في الأرض مثل ذلك . ورابعها : أن في أكثر الامر ورد ذكر السماء مقدما

على الأرض في الذكر . وقال آخرون : بل الأرض أفضل لوجوه « ا » أنه تعالى وصف بقاعا من الأرض بالبركة بقوله (إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا) « ب » (في البقعة المباركة من الشجرة) « ج » (إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله) « د » وصف أرض الشام بالبركة فقال (مشارق الأرض ومغاربها التي باركنا فيها) وخامسها : وصف جملة الأرض بالبركة فقال (قل أنكم تكفرون) إلى قوله (وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها) فان قيل : وأي بركة في الفلوات الخالية والمفاوز المهلكة ؟ قلنا إنها مساكن للحرش ومرعاهما ، ثم إنها مساكن للناس إذا احتاجوا إليها ، فلهذه البركات قال تعالى (وفي الأرض آيات للموقنين) وهذه الآيات وإن كانت حاصلة لغير الموقنين لكن عالم ينفخ بها إلا الموقنون جعلها آيات للموقنين تشرى بفالم كما قال (هدى للمتقين) وسادسها : أنه سبحانه وتعالى خلق الأنبياء المكرمين من الأرض على ما قال (منها خلقناكم وفيها نعيدكم) ولم يخلق من السموات شيئا لأنه قال (وجعلنا السماء سقفا محفوظا) . وسابعها : أن الله تعالى أكرم نبيه بها فجعل الأرض كلها مساجدا له وجعل ترابها طهورا . أما قوله (السماء بناء) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) أنه تعالى ذكر أمر السموات والأرض في كتابه في مواضع ، ولا شك أن إكثار ذكر الله تعالى من ذكر السموات والأرض يدل على عظم شأنهما ، وعلى أن له سبحانه وتعالى فيهما أسراراً عظيمة ، وحكما بالغة لا يصل إليها أفهام الخلق ولا عقولهم .

(المسألة الثانية) في فضائل السماء وهي من وجوه الأول : أن الله تعالى زينها بسبعة أشياء بالمصاييح (ولقد زيننا السماء الدنيا بمصاييح) والقمر (وجعل القمر فيهن نورا) وبالشمس (وجعل الشمس سراجا) وبالعرش (رب العرش العظيم) وبالكرسي (وسع كرسيه السموات والأرض) وباللوح (في لوح محفوظ) وبالقلم (نون والقلم) فهذه سبعة : ثلاثة منها ظاهرة ، وأربعة خفية : ثبتت بالدلائل السمعية من الآيات والأخبار . الثاني : أنه تعالى سمى السموات بأسماء تدل على عظم شأنها : سماء ، وسقفا محفوظا ، وسبعاً طباقا ، وسبعاً شداداً . ثم ذكر عاقبة أمرها فقال (وإذا السماء فرجت ، وإذا السماء كشطت ، يوم تطوى السماء ، يوم تكون السماء كالمهل ، يوم تمور السماء مورا ، فكانت وردة كالدهان) وذكر مبدأها في آيتين فقال (ثم استوى إلى السماء وهي دخان) وقال (أولم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقنهما) فهذا الاستقصاء الشديد في كيفية حدوثهما وفنائهما يدل على أنه سبحانه خلقهما لحكمة بالغة على ما قال (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً ذلك ظن الذين كفروا) ، والثالث : أنه تعالى جعل السماء قبلة الدعاء : فالأيدي ترفع إليها ، والوجوه تتوجه نحوها ، وهي منزل الأنوار ومحل الصفاء والاضواء والطهارة والعصمة عن الخلل والفساد . الرابع قال بعضهم السماوات والأرضون على صفتين ، فالسماوات مؤثرة غير متأثرة . والأرضون متأثرة غير مؤثرة

والمؤثر أشرف من القابل ، فلهذا السبب قدم ذكر السماء على الأرض في الأكثر ، وأيضا في أكثر الأمر ذكر السموات بلفظ الجمع ، والأرض بلفظ الواحد . فإله لا بد من السموات الكثيرة ليحصل بسببها الانصالات المختلفة للكواكب وتغير مدارح الشعاعات ، وأما الأرض فقابلة فكانت الأرض الواحدة كافية . الخامس : تفكر في لون السماء وما فيه من صواب التدبير ، فإن هذا اللون أشد الألوان موافقة للبصر وتقوية له ، حتى أن الأطباء يأمرون من أصابه وجع العين بالنظر إلى الزرقة ، فانظر كيف جعل الله تعالى أديم السماء ملونا بهذا اللون الأزرق ، لتنتفع به الابصار الناظرة إليها ، فهو سبحانه وتعالى جعل لونها أنفع الألوان ، وهو المستدير ، وشكلها أفضل الاشكال ، وهو المستدير ، ولهذا قال (أو لم ينظروا إلى السماء فأنهم كيف بيناها وزيناها وما لها من فروج) يعنى لما فيها من فصول ، ولو كانت بمنا غير محيط بالأرض لكانت الفروج حاصلة .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ في بيان فضائل السماء وبيان فضائل ما فيها ، وهى الشمس والقمر والنجوم أما الشمس فتفكر في طلوعها وغروبها ، فلولا ذلك لبطل أمر العالم كله ، فكيف كان الناس يسعون في معاشهم ، ثم المنفعة في طلوع الشمس ظاهرة ، ولكن تأمل النفع في غروبها فلولا غروبها لم يكن للناس هدوء ولا قرار مع احتياجهم إلى الهدوء والفرار لتحصيل الراحة وانبعث القوة الهاضمة وتنفيذ الغذاء إلى الاعضاء على ما قال تعالى (وهو الذى جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا) وأيضا فلولا الغروب لكان الحرص بحماهم على المناومة على العمل على ما قال (وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا) والثالث : أنه لولا الغروب لكانت الأرض تحمى بشروق الشمس عليها حتى يحترق كل ما عليها من حيوان . ويهلك ما عليها من نبات على ما قال (ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكناً) فصارت الشمس بحكمة الحق سبحانه وتعالى تطلع في وقت وتغيب في وقت ، بمنزلة سراج يرفع لأهل بيت بمقدار حاجتهم ثم يرفع عنهم ليستقروا ويستريحوا فصار النور والظلمة على تضادهما متعاقبين متظاهرين على ما فيه صلاح العالم هذا كله في طلوع الشمس وغروبها . أما ارتفاع الشمس وانحطاطها فقد جعله الله تعالى سبباً لا قائمة الفصول الأربعة ففي الشتاء تغور الحرارة في الشجر والنبات فيتولد منه مواد الثمار ويلطخ الهواء ويكثر السحاب والمطر ، ويقوى أبدان الحيوانات بسبب احتقان الحرارة الغريزية في البواطن ، وفي الربيع تتحرك الطوائع وتظهر المواد المتولدة في الشتاء فيطلع النبات وينور الشجر وينبع الحيوان للسفاد . وفي الصيف يحترق الهواء فتتضج الثمار ، وتتجل فضول الأبدان ، ويحف وجه الأرض ، ويتهاى للبناء والثمار ، وفي الخريف يظهر اليبس والبرد فتنتقل الأبدان قليلا قليلا إلى الشتاء ، فإنه إن وقع الانتقال دفعة واحدة هلكت الأبدان وفسدت ، وأما حركة الشمس فمأمور في منافعها ، فإنها لو كانت واقفة في موضع

واحد لا شتدت السخونة في ذلك الموضع واشتد البرد في سائر المواضع ، لكنها تطلع في أول النهار من المشرق فتقع على ما يحاذيها من وجه المغرب ، ثم لا تزال تدور وتغشى جهة بعد جهة حتى تنتهي إلى الغروب فتشرق على الجوانب الشرقية فلا يبقى موضع مكشوف إلا ويأخذ حظا من شعاع الشمس ، وأيضا كأن الله تعالى يقول لو وقفت في جانب الشرق والغنى قد رفع بناءه على كوة الفقير ، فكان لا يصل النور إلى الفقير ، لكنه تعالى يقول إن كان الغنى منعه نور الشمس فأنا أديرها عليك وأديرها عليك حتى يأخذ الفقير نصيبه . وأما منافع ميلها في حركتها عن خط الاستواء ، فنقول : لو لم يكن للكواكب حركة في الميل لكان التأثير مخصوصا ببقعة واحدة فكان سائر الجوانب يخلو عن المنافع الحاصلة منه وكان الذى يقرب منه متشابه الأحوال ، وكانت القوة هناك لكيفية واحدة ، فان كانت حارة أفنت الرطوبات وأحالتها كلها إلى النارية ولم تتكون المتردات فيكون الموضع المحاذى لممر الكواكب على كيفية ، وخط ما لا يحاذيه على كيفية أخرى وخط متوسط بينهما على كيفية متوسطة فيكون في موضع شتاء دائم يكون فيه الهواء والعجاجة وفي موضع آخر صيف دائم يوجب الاحتراق ، وفي موضع آخر ربيع أو خريف لا يتم فيه النضج ولو لم يكن عودات متتالية ؛ وكانت الكواكب تتحرك بطيئا لكان الميل قليل المنفعة وكان التأثير شديد الإفراط ، وكان يعرض قريبا لم يكن ميل ، ولو كانت الكواكب أسرع حركة من هذه لما كملت المنافع وماتت ، فأما إذا كان هناك ميل يحفظ الحركة في جهة مدة ، ثم تنتقل إلى جهة أخرى بمقدار الحاجة وتبقى في كل جهة برهة من الدهر تم بذلك تأثيره وكثرت منفعته ، فسبحان الخالق المدبر بالحكمة البالغة والقدرة الغير المتناهية . هذا أما القمر ، وهو المسمى بآية الليل : فاعلم أنه سبحانه وتعالى جعل طلوعه وغيبته مصلحة ، وجعل طلوعه في وقت مصلحة ، وغروبه في وقت آخر مصلحة ، أما غروبه ففيه نفع لمن هرب من عدوه فيستره الليل يخفيه فلا يلحقه طالب فينجو ، ولولا الظلام لأدرك العدو ، وهو المراد من قول المتنبي :

وكم لظلام الليل عندي من يد تخبر أن المانوية تكذب

وأما طلوعه ففيه نفع لمن ضل عنه شيء أخفاه الظلام وأظهره القمر . ومن الحكايات : أن أعرابيا نام عن جملة ليلا ففقده ، فلما طلع القمر وجده فنظر إلى القمر وقال : إن الله صورك ونورك ، وعلى البروج دورك ، فاذا شاء نورك ، وإذا شاء كورك ، فلا أعلم مزيدا أسأله لك ، واثن أهديت إلى سرورا لقد أهدى الله إليك نوراً ، ثم أنشأ يقول :

ماذا أقول وقولى فيك ذو قصر وقد كفيتى التفصيل والجملا

إن قلت لازلت مرفوعا فأنت كذا أو قلت زانك ربي فهو قد فعلا

ولقد كان في العرب من يذم القمر ويقول : القمر يقرب الأجل ، ويفضح السارق ،

ويدرك الهارب . ويهتك العاشق ، ويبلى الكتان ، ويهرم الشبان ، وينسى ذكر الاحباب ، ويقرب الدين ، ويدنى الحين . وكان فيهم أيضا من يفضل القمر على الشمس من وجوه : أحدها : أن القمر مذكر . والشمس مؤنث لكن المتنبى طعن فيه بقوله :

فما التأنيت لا سم الشمس عيب ولا التذكير نخر للهِلال

وثانيها : أنهم قالوا : القمران ، فجعلوا الشمس تابعة للقمر ، ومنهم من فضل الشمس على القمر بأن الله تعالى قدمها على القمر في قوله (والشمس والقمر بحسبان ، والشمس وضحاها والقمر إذا تلاها) إلا أن هذه الحجة منقوضة بقوله (فنكم كافر ومنكم مؤمن) وقال (لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة) وقال (خالق الموت والحياة) وقال (إن مع العسر يسرا) وقال (فمنهم ظالم الآية) . أما النجوم : ففيها منافع . المنفعة الأولى : كونها رجوما للشياطين ، والثانية معرفة القبلة بها ، والثالثة أن يهتدى بها المسافر في البر والبحر ، قال تعالى (وهو الذى جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر) ثم النجوم على ثلاثة أقسام : غاربة لا تطلع كالنجوم الجنوبية ، وطالعة لا تغرب كالشمالية ، ومنها ما يغرب تارة ويطلع أخرى ، وأيضاً منها ثوابت ، ومنها سيارات ، ومنها شرقية ، ومنها غربية والسكلام فيها طويل . أما الذى تدعيه الفلاسفة من معرفة الأجرام والأبعاد .

فدع عنك بحرا ضل فيه السواجح قال تعالى (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول) وقال (وما أوتيتم من العلم إلا قليلا) وقال (ولا أقول لكم عندى خزائن الله ولا أعلم الغيب) وقال (ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم) فقد عجز الخلق عن معرفة ذواتهم وصفاتهم فكيف يقدرون على معرفة أبعاد الأشياء عنهم ، والعرب مع بعدهم عن معرفة الحقائق عرفوا ذلك ، قال قائلهم

وأعرف ما فى اليوم والامس قبله
ولكننى عن علم ما فى غد عمى

وقال لبيد : فوالله ما تدرى الضوارب بالحصى
ولا زاجرات الطير ما الله صانع

(المسألة الرابعة) فى شرح كون السماء بناء ، قال الجاحظ : إذا تأملت فى هذا العالم وجدته كالبيت المعد فيه كل ما يحتاج إليه ، فالسما مرفوعة كالسقف ، والأرض ممدودة كالبساط ، والنجوم منورة كالمصابيح والأنسان كالك البيت المتصرف فيه ، وضروب النبات مهياة لمنفعة وضروب الحيوانات مصرفة فى مصالحه ، فذه جملة واضحة دالة على أن العالم مخلوق بتدبير كامل وتقدير شامل وحكمة بالغة وقدرة غير متناهية والله أعلم

أما قوله تعالى (وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم) فاعلم أن الله تعالى لما خلق الأرض وكانت كالصدف والدرة المودعة فيه آدم وأولاده ، ثم علم الله أصناف حاجاتهم فسكانه قال يا آدم لا أحوجك إلى شئ غير هذه الأرض التى هى لك كالام فقال (أنا صبين الماء

صبا ثم شققنا الأرض شقاً) فانظر يا عبدى أن أعز الأشياء عندك الذهب والفضة ، ولو أنى خلقت الأرض من الذهب والفضة هل كان يحصل منها هذه المنافع ، ثم إنى جعلت هذه الأشياء فى هذه الدنيا مع أنها سجن ، فكيف الحال فى الجنة ، فالخاص أن الأرض أمك بل أشفق من الأم ؛ لأن الأم تسقيك لونا واحداً من اللبن ، والأرض تطعمك كذا وكذا لونا من الأطعمة ، ثم قال (منها خلقناكم وفيها نعيدكم) معناه نردكم إلى هذه الأم ، وهذا ليس بوعيد ؛ لأن المرء لا يوعده بأمه وذلك لأن مكانك من الأم التى ولدتك أضيقت من مكانك من الأرض ، ثم إنك كنت فى بطن الأم تسعة أشهر فما مسك جوع ولا عطش ، فكيف إذا دخلت بطن الأم الكبرى ، ولكن الشرط أن تدخل بطن هذه الأم الكبرى ، كما كنت فى بطن الأم الصغرى ؛ لأنك حين كنت فى بطن الأم الصغرى ما كانت لك زلة ، فضلا عن أن تكون لك كبيرة ، بل كنت مطيعاً لله بحيث دعاك مرة إلى الخروج إلى الدنيا فخرجت إليها بالرأس طاعة منك لربك ، واليوم يدعوك سبعين مرة إلى الصلاة فلا تجيبه برجلك ، واعلم أنه سبحانه وتعالى لما ذكر الأرض والسماء بين ما بينهما من شبه عقد النكاح بانزال الماء من السماء على الأرض والإخراج به من بطنها أشباه النسل الحاصل من الحيوان ، ومن أنواع الثمار رزقا لبنى آدم ليتفكروا فى أنفسهم وفى أحوال ما فوقهم وما تحتهم ، ويعرفوا أن شيئا من هذه الأشياء لا يقدر على تكوينها وتحليلها إلا من كان مخالفاً لها فى الذات والصفات ، وذلك هو الصانع الحكيم سبحانه وتعالى . وههنا سؤالات . السؤال الأول : هل تقولون إن الله تعالى هو الخالق لهذه الثمرات عقيب وصول الماء إليها بمجرد العادة ، أو تقولون إن الله تعالى خالق فى الماء طبيعة مؤثرة ، وفى الأرض طبيعة قابلة ، فاذا اجتمعا حصل الأثر من تلك القوة التى خلقها الله تعالى ؟ والجواب : لا شك أن على كلا القولين لا بد من الصانع الحكيم وأما التفصيل فنقول : لا شك أنه تعالى قادر على خلق هذه الثمرات ابتداء من غير هذه الوسائط لأن الثمرة لا معنى لها إلا جسم قام به طعم ولون ورائحة ورطوبة ، والجسم قابل لهذه الصفات ، وهذه الصفات مقدورة لله تعالى ابتداء لأن المصحح للمقدورية إما الحدوث ، أو الامكان ، وإما هما وعلى التقديرات فانه يلزم أن يكون الله تعالى قادراً على خلق هذه الأعراض فى الجسم ابتداء بدون هذه الوسائط ، وما يؤكد هذا الدليل العقلى من الدلائل النقلية ما ورد الخبر بأنه تعالى يخترع نعيم أهل الجنة للمثابين من غير هذه الوسائط ، إلا أنا نقول قدرته على خلقها ابتداء لا تنافى قدرته عليها بواسطة خلق هذه القوى المؤثرة والقابلة فى الأجسام ، وظاهر قول المتأخرين من المتكلمين إنكار ذلك ولا بد فيه من دليل . السؤال الثانى : لما كان قادراً على خلق هذه الثمرات بدون هذه الوسائط فما الحكمة فى خلقها بهذه الوسائط فى هذه المدة الطويلة ؟ والجواب : يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد . ثم ذكروا من الحكم المفصلة وجورها . أحدها أنه تعالى إنما أجرى العادة بأن لا يفعل ذلك إلا على ترتيب وتدرج ، لأن المكلفين إذا تحملوا المشقة فى الحرث والغرس طلباً

للثمرات وكدوا أنفسهم في ذلك حالا بعد حال علموا أنهم لما احتاجوا إلى تحمل هذه المشاق لطلب هذه المنافع الدنيوية ، فلأن يتحملوا مشاق أقل من المشاق الدنيوية لطلب المنافع الآخروية التي هي أعظم من المنافع الدنيوية كان أولى ، وصار هذا كما قلنا انه تعالى قادر على خلق الشفاء من غير تناول الدواء لكنه أجرى عادته بتوقيفه عليه لأنه إذا تحمل مرارة الأدوية دفعا لضرر المرض ، فلأن يتحمل مشاق التكليف دفعا لضرر العقاب كان أولى وثانيها : أنه تعالى لو خلقها دفعة من غير هذه الوسائط لحصل العلم الضروري باسنادها إلى القادر الحكيم ، وذلك كالمناهي للتكليف والابتلاء أما لو خلقها بهذه الوسائط فحينئذ يفتقر المكلف في اسنادها إلى القادر إلى نظر دقيق ، وفكر غامض فيستوجب الثواب ، ولهذا قيل : لولا الأسباب لما ارتاب مراتب . وثالثها : أنه ربما كان للملائكة ولأهل الاستبصار عبر في ذلك وأفكار صائبة . السؤال الثالث : قوله (وأنزل من السماء ماء) يقتضى نزول المطر من السماء وليس الأمر كذلك فإن الأمطار إنما تتولد من أبخرة ترتفع من الأرض وتتصاعد إلى الطبقة الباردة من الهواء فتجتمع هناك بسبب البرد وتنزل بعد اجتماعها وذلك هو المطر . والجواب من وجوه . أحدها : أن السماء إنما سميت سماء اسموها فكل ما سماك فهو سماء فإذا نزل من السحاب فقد نزل من السماء وثانيها : أن المحرك لا ثارة تلك الأجزاء الرطبة من عمق الأرض الأجزاء الرطبة (أنزل من السماء ماء) وثالثها : أن قول الله هو الصدق وقد أخبر أنه تعالى ينزل المطر من السماء ، فإذا علمنا أنه مع ذلك ينزل من السحاب فيجب أن يقال ينزل من السماء إلى السحاب ، ومن السحاب إلى الأرض . السؤال الرابع : ما معنى من في قوله (من الثمرات) الجواب فيه وجهان . أحدهما : التبعية لأن المنكرين أعنى ماء ورزقا يكتنفانه وقد قصد بتنكيرهما معنى البعضية فكأنه قيل وأنزلنا من السماء بعض الماء فأخرجنا به بعض الثمرات ليكون بعض رزقكم . والثاني : أن يكون للبيان كقولك أنفقت من الدراهم إنفاقا ، فإن قيل فبم انتصب رزقا ؟ قلنا إن كان من التبعية كان انتصابه بأنه مفعول له . وإن كانت مبنية كان مفعولا لأخرج . السؤال الخامس : الثمر المخرج بماء السماء كثير ، فلم قيل الثمرات دون الثمر أو الثمار ؟ الجواب : تذييلها على قلة ثمار الدنيا وإشعاراً بتعظيم أمر الآخرة والله أعلم .

أما قوله تعالى (فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون) ففيه سؤالات . السؤال الأول : بم تعلق قوله (فلا تجعلوا) الجواب فيه ثلاثة أوجه . أحدها : أن يتعلق بالأمر ، أى اعبدوا فلا تجعلوا لله أندادا فإن أصل العبادة وأساسها التوحيد . وثانيها : بلعل ، والمعنى خلقكم لكي تنقوا وتخافوا عقابه فلا تثبتوا له ندا فإنه من أعظم موجبات العقاب . وثالثها : بقوله (الذى جعل لكم الأرض فراشا) أى هو الذى خلق لكم هذه الدلائل الباهرة فلا تتخذوا له شركاء السؤال الثانى : ما الندى ؟ الجواب : أنه المثل المنازع وناددت الرجل نافرته من ند ندودا إذا نفر كأن كل واحد من الندين يناد صاحبه أى ينافره ويعانده ، فإن قيل إنهم لم يقولوا إن الأصنام

تنازع الله . قلنا لما عبدوها وسموها آلهة أشبهت حالهم حال من يعتقد أنها آلهة قادرة على منازعته فقليل لهم ذلك على سبيل الزهيم وكما تمكم بافظ الند شنع عليهم بأنهم جعلوا أندادا كثيرة لمن لا يصلح أن يكون له ندقط ، وقرأ محمد بن السميفع فلا تجعلوا لله ندا . السؤال الثالث : ما معنى (وأنتم تعلمون) الجواب : معناه إنكم لكالم عقركم تعلمون أن هذه الأشياء لا يصح جعلها أندادا لله تعالى ، فلا تقولوا ذلك فان القول القبيح ممن علم قبحه يكون أقبح وههنا مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أنه ليس في العالم أحد يثبت لله شريكا يساويه في الوجود والقدرة والعلم والحكمة ، وهذا عالم يوجد إلى الآن لكن الثنوية يثبتون إلهين أحدهما حلیم يفعل الخير والثاني سفیه يفعل الشر ، وأما اتخاذ معبود سوى الله تعالى ففي الذاهبين إلى ذلك كثرة ، الفريق الأول عبدة الكواكب وهم الصابئة ، فانهم يقولون إن الله تعالى خالق هذه الكواكب ، وهذه الكواكب هي المدبرات لهذا العالم ، قالوا فيجب علينا أن نعبد الكواكب ، والكواكب تعبد الله تعالى . والفريق الثاني : النصارى الذين يعبدون المسيح عليه السلام . والفريق الثالث ؛ عبدة الأوثان ، واعلم أنه لا دين أقدم من دين عبدة الأوثان ، وذلك لأن أقدم الأنبياء الذين نقل إلينا تاريخهم هو نوح عليه السلام ، وهو إنما جاء بالرد عليهم على ما أخبر الله تعالى عن قومه في قوله (وقالوا لا تدرن آلهتكم ولا تدرن ودأ ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا) فعلمنا أن هذه المقالة كانت موجودة قبل نوح عليه السلام . وهي باقية إلى الآن بل أكثر أهل العالم مستمرين على هذه المقالة . والدين والمذهب الذي هذا شأنه يستحيل أن يكون بحيث يعرف فساد بالضرورة لكن العلم بأن هذا الحجر المنحوت في هذه الساعة ليس هو الذي خلقني وخلق السموات والأرض علم ضروري فيستحيل إطباق الجمع العظيم عليه ، فوجب أن يكون لعبدة الأوثان غرض آخر سوى ذلك والعلماء ذكروا فيه وجوها . أحدها : ما ذكره أبو معشر جعفر ابن محمد المنجم البلخي في بعض مصنقاته أن كثيرا من أهل الصين والهند كانوا يقولون بالله وملائكته ويعتقدون أن الله تعالى جسم وذو صورة كأحسن ما يكون من الصور ، وهكذا حال الملائكة أيضا في صورهم الحسنة ، وأنهم كلهم قد احتجوا عنا بالسما وأن الواجب عليهم أن يصوغوا تماثيل أنيقة المنظر حسنة الرواء على الهيئة التي كانوا يعتقدونها من صور الآله والملائكة ، فيعكفون على عبادتها قاصدين طلب الزلفى إلى الله تعالى وملائكته فان صح ما ذكره أبو معشر فالسبب في عبادة الأوثان اعتقاد الشبه . وثانيها : ما ذكره أكثر العلماء وهو أن الناس رأوا تغيرات أحوال هذا العالم مربوطة بتغيرات أحوال الكواكب فان بحسب قرب الشمس وبعدها عن سمت الرأس تحدث الفصول المختلفة والأحوال المتباينة ، ثم إنهم رصدوا أحوال سائر الكواكب فاعتقدوا ارتباط السعادة والنحوسة في الدنيا بكيفية وقوعها في طوابع الناس فلما اعتقدوا ذلك بالغوا في تعظيمها ، فمنهم من أعتقد أنها أشياء واجبة الوجود لذواتها وهي التي خلقت هذه العوالم ، ومنهم من أعتقد أنها مخلوقة للاله الأكبر لكنها خالقة لهذا العالم ، فلا ولون

اعتقدوا أنها هي الإله في الحقيقة والفريق الثاني أنها هي الوسائط بين الله تعالى وبين البشر ، فلا جرم اشتغلوا بمبادتها والخضوع لها ، ثم لما رأوا الكواكب مستتره في أكثر الأوقات عن الأبصار اتخذوا لها أصناما وأقبلوا على عبادتها قاصدين بتلك العبادات تلك الأجرام العالية ، ومتقربين إلى أشباحها الغائبة ، ثم لما طالبت المدة ألغوا ذكر الكواكب وتجردوا لعبادة تلك التماثيل ، فهؤلاء في الحقيقة عبدة الكواكب . وثالثها : أن أصحاب الأحكام كانوا يعينون أوقانا في السنين المتطاوله نحو الألف والألفين ويزعمون أن من اتخذ طلسمًا في ذلك الوقت على وجه خاص فانه ينتفع به في أحوال مخصوصة نحو السعادة والخصب ودفع الآفات وكانوا إذا اتخذوا ذلك الطلسم عظموه لاعتقادهم أنهم ينتفعون به فلما بالغوا في ذلك التعظيم صار ذلك كالعبادة ولما طالبت مدة ذلك الفعل نسوا مبدأ الأمر واشتغلوا بعبادتها على الجهالة بأصل الأمر . ورابعها : أنه متى مات منهم رجل كبير يعقدون فيه أنه مجاب الدعوة ومقبول الشفاعة عند الله تعالى اتخذوا صنما على صورته يعبدونه على اعتقاد أن ذلك الانسان يكون شفيعاً لهم يوم القيامة عند الله تعالى على ما أخبر الله تعالى عنهم بهذه المقالة في قوله (هؤلاء شفعاؤنا عند الله) وخامسها : لعلمهم اتخذوها محاريب لصلواتهم وطاعاتهم ويسجدون إليها لا لها كما أنا نسجد إلى القبلة لا للقبلة ولما استمرت هذه الحالة ظن الجهال من القوم أنه يجب عبادتها . وسادسها : لعلمهم كانوا من المجسمة فاعتقدوا جواز حلول الرب فيها فعبدوها على هذا التساويل ، فهذه هي الوجوه التي يمكن حمل هذه المقالة عليها حتى ليصير بحيث يعلم بطلانه بضرورة العقل .

(المسألة الثانية) فان قال قائل : لما رجع حاصل مذهب عبدة الأوثان إلى هذه الوجوه التي ذكرتموها فمن أين يلزم من اثبات خالق العالم أن لا يجوز عبادة الأوثان ؟ الجواب قلنا : إنه تعالى إنما نبه على كون الأرض والسماء مخلوقتين بما بينا أن الأرض والسماء يشاركون سائر الأجسام في الجسمية فلا بد وأن يكون اختصاص كل واحد منهما بما اختص به من الأشكال والصفات والأخبار بتخصيص مخصص وبيننا أن ذلك المخصص لو كان جسماً لا فتقر هو أيضاً إلى مخصص آخر ، فوجب أن لا يكون جسماً ، إذا ثبت هذا فنقول : أما قول من ذهب إلى عبادة الأوثان بناء على اعتقاد الشبه فلما دللنا بهذه الدلالة على نفي الجسمية فقد بطل قوله ، وأما القول الثاني وهو أن هذه الكواكب هي المدبرة لهذا العالم فلما أقمنا الدلالة على أن كل جسم يفتقر في اتصافه بكل ما اتصف به إلى الفاعل المختار بطل كونها آلهة ، وثبت أنها عبيد لا أرباب ، وأما القول الثالث وهو قول أصحاب الطلسمات فقد بطل أيضاً لان تأثير الطلسمات إنما يكون بواسطة قوى الكواكب ، فلما دللنا على حدوث الكواكب ثبت قولنا وبطل قولهم . وأما القول الرابع والخامس فليس في العقل ما يوجبه أو يحيله ، لكن الشرع لما منع منه وجب الامتناع عنه . وأما القول السادس فهو أيضاً بناء على التشبيه فثبت بما قدمنا أن إقامة الدلالة على افتقار

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ
وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ . فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ
تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ

العالم إلى الصانع المختار المنزه عن الجسمية يبطل القول بعبادة الأوثان على كل التأويلات والله أعلم
(المسألة الثالثة) أعلم أن اليونانيين كانوا قبل خروج الإسكندر عمدوا إلى بناء هياكل لهم
معروفة بأسماء القوى الروحانية و الأجرام النيرة و اتخذوها معبودا لهم على حدة ، وقد كان هيكل
العلة الأولى - وهي عندهم الأمر الالهي - وهيكل العقل الصريح ، وهيكل السياسة المطلقة .
وهيكل النفس والصورة مدورات كلها ، وكان هيكل زحل مسدسا . وهيكل المشتري مثلثا .
وهيكل المريخ مستطيلا ، وهيكل الشمس مربعا ، وكان هيكل الزهرة مثلثا في جوفه مربع وهيكل
عطارد مثلثا في جوفه مستطيل ، وهيكل القمر مئذنا فرعم أصحاب التاريخ أن عمرو بن لحي لما ساد
قومه وترأس على طبقاتهم وولى أمر البيت الحرام انفقت له سفرة إلى البلقاء فرآى قوما يعبدون
الأصنام فسألهم عنها فقالوا هذه أرباب نستنصر بها فننصر ، ونستسقى بها فنسقى . فالتمس اليهم
أن يكرموه بواحد منها فأعطوه الصنم المعروف بهبل فسار به إلى مكة ووضعها في الكعبة ودعا
الناس إلى تعظيمه . وذلك في أول ملك سابور ذي الأكتاف . واعلم أن من بيوت الأصنام
المشهورة « غمان » الذي بناه الضحاك على اسم الزهرة بمدينة صنعاء وخرابه عثمان بن عفان
رضى الله تعالى عنه ، ومنها « نوبهار بلخ » الذي بناه منوشهر الملك على اسم القمر ثم كان لقبائل
العرب أوثان معروفة مثل « ود » بدومة الجندل لكلب و « سواع » لبني هذيل و « يغوث »
لبني مذحج و « يعوق » لهمدان و « نسر » بأرض حمير لذى الكلاع و « اللات » بالطائف لثقيف
و « مناة » بيثرب للخزرج و « العزى » لسكنانة بنواحي مكة و « أساف » و « نائلة » على الصفا والمروة
وكان قصى جد رسول الله صلى عليه وسلم ينههم عن عبادتها ويدعوهم إلى عبادة الله تعالى ،
وكذلك زيد بن عمرو بن نفيل وهو الذي يقول :

أربا واحدا أم ألف رب أدين إذا تقسمت الأمور
تركت اللات والعزى جميعا كذلك يفعل الرجل البصير

الكلام في النبوة

قوله تعالى : ﴿ وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين ﴾ فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين ﴿

في الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أنه سبحانه وتعالى لما أقام الدلائل القاهرة على إثبات الصانع وأبطل القول بالشريك عقبه بما يدل على النبوة ، وذلك يدل على فساد قول التعليمية الذين جعلوا معرفة الله مستفادة من معرفة الرسول ، وقول الحشوية الذين يقولون لا تحصل معرفة الله إلا من القرآن والأخبار ، ولما كانت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مبينة على كونه القرآن معجزاً أقام الدلالة على كونه معجزاً . واعلم أن كونه معجزاً يمكن بيانه من طريقين . الأول : أن يقال إن هذا القرآن لا يخلو حاله من أحد وجوه ثلاثة : إما أن يكون مساوياً لسائر كلام الفصحاء ، أو زائداً على سائر كلام الفصحاء بقدر لا ينقض العادة أو زائداً عليه بقدر ينقض ، والقسمان الأولان باطلان فتعين الثالث . وإنما قلنا إنهما باطلان ، لأنه لو كان كذلك لكان من الواجب أن يأتيوا بمثل سورة منه إما مجتمعين أو منفردين ، فإن وقع التنازع وحصل الخوف من عدم القبول فالشهود والحكام يزيلون الشبهة ، وذلك نهاية في الاحتجاج لأنهم كانوا في معرفة اللغة والاطلاع على قوانين الفصاحة في الغاية . وكانوا في محبة أبطال أمره في الغاية حتى بذلوا النفوس والأموال وارتكبوا ضروب المهالك والمحن ، وكانوا في الخمية والألفة على حد لا يقبلون الحق فكيف الباطل ، وكل ذلك يوجب الاتيان بما يقدر في قوله والمعارضة أقوى القرائح ، فلما لم يأتوا بها علمنا عجزهم عنها فثبت أن القرآن لا يماثل قولهم ، وأن التفاوت بينه وبين كلامهم ليس تفاوتاً معتاداً فهو إذن تفاوت ناض للعادة فوجب أن يكون معجزاً ، فهذا هو المراد من تقرير هذه الدلالة فظهر أنه سبحانه كما لم يكتف في معرفة التوحيد بالتقليد فكذلك في معرفة النبوة لم يكتف بالتقليد : واعلم أنه قد اجتمع في القرآن وجوه كثيرة تقتضى نقصان فصاحته ، ومع ذلك فإنه في الفصاحة بلغ النهاية التي لا غاية لها وراها فدل ذلك على كونه معجزاً . أحدهما : أن فصاحة العرب أكثرها في وصف مشاهدات مثل وصف بعير أو فرس أو جارية أو ملك أو ضربة أو طعنة أو وصف حرب أو وصف غارة وليس في القرآن من هذه الأشياء شيء فكان يجب أن لا تحصل فيه الألفاظ الفصيحة التي انفقت العرب عليها في كلامهم . وثانيها : أنه تعالى راعى فيه طريقة الصدق ونزهه عن الكذب في جميعه وكل شاعر ترك الكذب والتزم الصدق نزل شعره ولم يكن جيداً ألا ترى أن لبيد بن ربيعة وحسان بن ثابت لما أسلما نزل شعرهما . ولم يكن شعرهما الإسلامى في الجودة كسعرهما الجاهلى وأن الله تعالى مع ما تنزهه عن الكذب والمجازفة جاء بالقرآن فصيحاً كما ترى . وثالثها : أن الكلام الفصيح والشعر الفصيح إنما يتفق في القصيدة في البيت والبيتين . والباقي لا يكون كذلك ، وليس كذلك القرآن لأنه كله فصيح بحيث يعجز الخلق عنه كما عجزوا عن جملته . ورابعها : أن كل من قال شعراً فصيحاً في وصف شيء فإنه إذا كرره لم يكن كلامه الثاني في وصف ذلك الشيء بمنزلة كلامه الأول . وفي القرآن التكرار الكثير

ومع ذلك كل واحد منها في نهاية الفصاحة ولم يظهر التفاوت أصلاً . وخامساً : أنه اقتصر على إيجاب العبادات وتحريم القبائح والحث على مكارم الأخلاق وترك الدنيا واختيار الآخرة ، وأمثال هذه الكلمات توجب تقليل الفصاحة . وسادسها : أنهم قالوا إن شعر امرئ القيس يحسن عند الطرب وذكر النساء وصفة الخيل . وشعر النابغة عند الخوف ، وشعر الأعمش عند الطلب ووصف الحجر ، وشعر زهير عند الرغبة والرجاء ، وبالجملة فكل شاعر يحسن كلامه في فن فانه يضعف كلامه في غير ذلك الفن ، أما القرآن فانه جاء فصيحاً في كل الفنون على غاية الفصاحة ، ألا ترى أنه سبحانه وتعالى قال في الترغيب (فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين) وقال تعالى (وفيها ما تشتهيهِ الأنفس وتلد الأعين) وقال في الترهيب (أفأمنتم أن يخسف بكم جانب البر الآيات) وقال (أفأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فاذا هي تمور . أم أمنتم الآية) وقال (وخاب كل جبار عنيد) إلى قوله (ويأتيه الموت من كل مكان) وقال في الزجر ما لا يبلغه وهم البشر وهو قوله (فكلاً أخذنا بذنبه) إلى قوله (ومنهم من أغرقنا) وقال في الوعظ ما لا مزبد عليه (أفأرأيت إن متعنهم سنين) وقال في الإلهيات (الله يعلم ما تحمل كل أنثى ما تغيض الأرحام وما تزداد إلى آخره) . وسابعها : أن القرآن أصل العلوم كلها فعلم الكلام كله في القرآن ، وعلم الفقه كله مأخوذ من القرآن ، وكذا علم أصول الفقه . وعلم النحو واللغة ، وعلم الزهد في الدنيا وأخبار الآخرة ، واستعمال مكارم الأخلاق ، ومن تأمل كتابنا في دلائل الإعجاز علم أن القرآن قد بلغ في جميع وجوه الفصاحة إلى النهاية القصوى ، الطريق الثاني : أن نقول : القرآن لا يخلوا إما أن يقال إنه كان بالغا في الفصاحة إلى حد الإعجاز ، أو لم يكن كذلك فان كان الأول ثبت أنه معجز . وإن كان الثاني كانت المعارضة على هذا التقدير ممكنة فعدم إتيانهم بالمعارضة مع كون المعارضة ممكنة ومع توفر دواعيهم على الإتيان بها أمر خارق العادة فكان ذلك معجزاً فثبت أن القرآن معجز على جميع الوجوه وهذا الطريق عندنا أقرب إلى الصواب .

(المسألة الثانية) أما قال (نزلنا) على لفظ التنزيل دون الانزال لان المراد النزول على سبيل التدرج ، وذكر هذا اللفظ هو اللائق بهذا المكان لأنهم كانوا يقولون : لو كان هذا من عند الله ومخالفاً لما يكون من عند الناس لم ينزل هكذا نجوماً سورة بعد سورة على حسب التوازل ووقوع الحوادث وعلى سنن ما نرى عليه أهل الخطابة والشعر من وجود ما يوجد منهم مفرقا حيناً فحيناً بحسب ما يظهر من الاحوال المتجددة والحاجات المختلفة فان الشاعر لا يظهر ديوان شعره دفعةً والمتروسل لا يظهر دايون رسائله وخطبه دفعةً فلو أنزل الله تعالى لانزله على خلاف هذه العادة جملة (وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة) والله سبحانه وتعالى ذكر ههنا ما يدل على أن القرآن معجز مع ما يزيل هذه الشبهة وتقريره أن هذا القرآن النازل على هذا التدرج إما أن يكون من جنس مقدور البشر أولاً يكون ، فان كان

الأول وجب إتيانهم بمثله أو بما يقرب منه على التدرج ، وإن كان الثاني ثبت أنه مع نزوله على التدرج معجز وقرى . « على عبادنا » يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم وامته .

(المسألة الثالثة) السورة هي طائفة من القرآن ، وواوها إن كانت أصلا فإما أن تسمى بسور المدينة وهو حائظها لأنها طائفة من القرآن محدودة كالبلد المسور أو لأنها محتوية على فنون من العلم كاحتواء سور المدينة على ما فيها ، وإما أن تسمى بالسورة التي هي الرتبة لأن السورة بمنزلة المنازل والمراتب يترقى فيها القارىء . وهي أيضا في أنفسها طوال وأوساط وقصار . أو لرفعة شأنها وجلالة محلها في الدين ، وإن جاءت واوها منقلبة عن همزة فلاها قطعة وطائفة من القرآن كالسورة التي هي البقية من الشيء والفضلة منه . فإن قيل فما فائدة تقطيع القرآن سورا قلنا من وجوه . أحدها : مالاجله بوب المصنفون كتبهم أبوابا وفصولا . وثانيها : أن الجنس إذا حصل تحته أنواع كان أفراد كل نوع عن صاحبه أحسن . وثالثها : أن القارىء إذا ختم سورة أو بابا من الكتاب ثم أخذ في آخر كان أنشط له وأثبت على التحصيل منه لو استمر على الكتاب بطوله . ومثله المسافر إذا علم أنه قطع ميلا أو طوى فرسخا نفس ذلك عنه ونشطه للسير . ورابعها : أن الحافظ إذا حفظ السورة اعتقد أنه أخذ من كتاب الله طائفة مستقلة بنفسها فيجل في نفسه ذلك ويعتبط به ، ومن ثم كانت القراءة في الصلاة بسورة تامة أفضل .

(المسألة الرابعة) قوله (فأتوا بسورة من مثله) يدل على أن القرآن وما هو عليه من كونه سورا هو على حد ما أنزله الله تعالى بخلاف قول كثير من أهل الحديث : أنه نظم على هذا الترتيب في أيام عثمان فلذلك صح التحدى مرة بسورة ومرة بكل القرآن .

(المسألة الخامسة) اعلم أن التحدى بالقرآن جاء على وجوه . أحدها : قوله (فأتوا بكتاب من عند الله هو أهدى) . وثانيها : قوله (قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا) . وثالثها : قوله (فأتوا بعشر سور مثله مفتريات ورابعها : قوله (فأتوا بسورة من مثله) ونظير هذا كمن يتحدى صاحبه بتصنيفه فيقول اتنى بمثله ، اتنى بنصفه ، اتنى بربعه ، اتنى بمسألة عنه . فإن هذا هو النهاية في التحدى وإزالة العذر فإن قيل قوله (فأتوا بسورة من مثله) يتناول سورة السكوت ، وسورة العصر وسورة قل يا أيها الكافرون ، ونحن نعلم بالضرورة أن الاتيان بمثله أو بما يقرب منه ممكن فإن قلتم إن الاتيان بأمثال هذه السور خارج عن مقصدور البشر كان ذلك مكابرة والإقدام على أمثال هذه المكابرات مما يطرق التهمة إلى الدين ، قلنا فلماذا السبب اخترنا الطريق الثاني ، وقلنا إن بلغت هذه السورة في الفصاحة إلى حد الإعجاز فقد حصل المقصود ، وإن لم يكن الأمر كذلك كان امتناعهم عن المعارضة مع شدة دواعيهم إلى توهين أمره معجزا . فعلى هذين التقديرين يحصل المعجز .

﴿المسألة السادسة﴾ الضمير في قوله (من مثله) إلى ماذا يعود وفيه وجهان. أحدهما. أنه عائد إلى «ما» في قوله (مما نزلنا على عبدنا) أى فأتوا بسورة مما هو على صفته في الفصاحة وحسن النظم والثاني: أنه عائد إلى «عبدنا» أى فأتوا بمن هو على حاله من كونه بشراً أمياً لم يقرأ الكتب ولم يأخذ من العلماء، والأول مروى عن عمر وابن مسعود. وابن عباس والحسن وأكبر المحققين، ويدل على الترجيح له وجوه. أحدها: أن ذلك مطابق لسائر الآيات الواردة في باب النجدي لاسيما ما ذكره في يونس (فأتوا بسورة مثله). وثانيها: أن البحث إنما وقع في المنزل لأنه قال (وإن كنتم في ريب مما نزلنا) فوجب صرف الضمير إليه، ألا ترى أن المعنى وإن ارتبتم في أن القرآن منزل من عند الله فما توشىء مما يمانله وقضية الترتيب لو كان الضمير مردوداً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقال: وإن ارتبتم في أن محمد منزل عليه فأتوا قرآناً من مثله. وثالثها: أن الضمير لو كان عائداً إلى القرآن لاقتضى كونهم عاجزين عن الإتيان بمثله سواء اجتمعوا أو انفردوا وسواء كانوا أميين أو كانوا عالمين محصلين، أما لو كان عائداً إلى محمد صلى الله عليه وسلم فذلك لا يقتضى إلا كون أحدهم من الأميين عاجزين عنه لأنه لا يكون مثل محمد إلا الشخص الواحد الأسمى فأما لو اجتمعوا وكانوا قارئين لم يكونوا مثل محمد، لأن الجماعة لا تماثل الواحد، والقارىء لا يكون مثل الأسمى، ولا شك أن الإعجاز على الوجه الأول أقوى. ورابعها: أنا لو صرفنا الضمير إلى القرآن فكونه معجزاً إنما يحصل لكامل حاله في الفصاحة أما لو صرفناه إلى محمد صلى الله عليه وسلم، فكونه معجزاً إنما يكمل بتقرير كمال حاله في كونه أمياً بعيداً عن العلم. وهذا وإن كان معجزاً أيضاً إلا أنه لما كان لا يتم إلا بتقرير نوع من النقصان في حق محمد عليه السلام كان الأول أولى. وخامسها: أنا لو صرفنا الضمير إلى محمد عليه السلام لكان ذلك يومهم أن صدور مثله القرآن ممن لم يكن مثل محمد في كونه أمياً يمكن. ولو صرفناه إلى القرآن لدل ذلك على أن صدور مثل من الأسمى وغير الأسمى يتمتع فكان هذا أولى.

﴿المسألة السابعة﴾ في المراد من الشهداء وجهان. الأول: المراد من ادعوا فيه الإلهية وهى الأوثان، فكانه قيل لهم إن كان الأمر كما تقولون من أنها تستحق العبادة لما أنها تنفع وتضر فقد دفعتم في منازعة محمد صلى الله عليه وسلم إلى فاقة شديدة وحاجة عظيمة في التخلص عنها فتعجلوا الاستعانة بها وإلا فاعلموا أنكم مبطلون في ادعاء كونها آلهة وأنها تنفع وتضر، فيسكون في الكلام محاجة من وجهين. أحدهما: في إبطال كونها آلهة. والثاني في إبطال ما أنكره من إعجاز القرآن وأنه من قبله. الثاني: المراد من الشهداء أكبرهم أو من يوافقهم في إنكار أمر محمد عليه السلام، والمعنى وادعوا أكبركم ورؤساءكم ليعينوكم على المعارضة وليحكموا لكم وعليكم فيما يمكن ويتعذر. فإن قيل هل يمكن حمل اللفظ عليهما معاً وبتقدير التعذر فأيهما أولى؟ قلنا أما الأول فممكن لأن الشهداء جمع شهيد بمعنى الحاضر أو القائم بالشهادة فيمكن جعله مجازاً عن

المعين والناصر ، وأوثانهم وأكابرهم مشتركة في أنهم كانوا يعتقدون فيهم كونهم أنصارا لهم وأعرانا ، وإذا حملنا اللفظ على هذا المفهوم المشترك دخل الكل فيه وأما الثاني فنقول : الأولى حملة على الأكابر ، وذلك لأن لفظ الشهداء لا يطلق ظاهرا إلا على من يصح أن يشاهد ويشهد فيتحمل بالمشاهدة ويؤدي الشهادة ، وذلك لا يتحقق إلا في حق رؤسائهم ، أما إذا حملناه على الأوثان لزم المجاز ، في إطلاق لفظ الشهداء على الأوثان أو يقال : المراد وادعوا من تزعمون أنهم شهداؤكم ، والاضمار خلاف الأصل ، أما إذا حملناه على الوجه الأول صح الكلام ، لأنه يصير كأنه قال : وادعوا من يشهد بعضكم لبعض لا تفافكم على هذا الإنكار . فان المتفقين على المذهب يشهد بعضهم لبعض لمكان الموافقة فصحت الإضافة في قوله شهداءكم ، ولأنه كان في العرب أكابر يشهدون على المتنازعين في الفصاحة بأن أيهما أعلى درجة من الآخر ، وإذا ثبت ذلك ظهر أن حمل الكلام على الحقيقة أولى من حملة على المجاز .

﴿ المسألة الثامنة ﴾ أما (دون) فهو أدنى مكان من الشيء ومنه الشيء الدون ، وهو الحقير الدنى ، ودون الكتب إذا جمعها لأن جمع الشيء أدناه بعبء من بعض ويقال : هذا دون ذلك إذا كان أحط منه قليلا ، ودونك هذا ، أصله خذه من دونك أي من أدنى مكان منك فاختصر ثم استعير هذا اللفظ للتفاوت في الاحوال ، فقليل زيد دون عمرو في الشرف والعلم ، ثم اتسع فيه فاستعمل في كل ما يجاوز حداً إلى حد ، قال الله تعالى (لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين) أي لا يتجاوزون ولاية المؤمنين إلى ولاية الكافرين فان قيل فما متعلق من دون الله قلنا فيه وجهان . أحدهما : أن متعلقه « شهداءكم » وهذا فيه احتمالان . الأول : المعنى ادعوا الذين اتخذتموهم آلهة من دون الله وزعمتم أنهم يشهدون لكم يوم القيامة أنكم على الحق ، وفي أمرهم أن يستظهروا بالجناد الذي لا ينطق في معارضة القرآن المعجز بفصاحته غاية التهمك بهم . والثاني : ادعوا شهداءكم من دون الله أي من دون أوليائه ومن غير المؤمنين ليشهدوا لكم أنكم أتيتم بمثله ، وهذا من المسامحة والاشعار بأن شهداءهم وهم فرسان الفصاحة تأتي عليهم الطبايع السليمة أن يرضوا لانفسهم بالشهادة الكاذبة وثانيهما : أن متعلقه هو الدعاء ، والمعنى ادعوا من دون الله شهداءكم ، يعنى لا تستشهدوا بالله ولا تقولوا الله يشهد أن ما ندعيه حق ، كما يقول العاجز عن إقامة البينة على صحة دعواه ، وادعوا الشهداء من الناس الذين شهداتهم بينه تصحح بها الدعاوى عند الحكام ، وهذا تعجيز لهم وبيان لا نقطاعهم ، وأنه لم يبق لهم متشبث عن قولهم : الله يشهد إنا لصادقون .

﴿ المسألة التاسعة ﴾ قال القاضي هذا التحدى يبطل القول بالجبر من وجوه . أحدها : أنه مبنى على تعذر مثله من يصح الفعل منه ، فمن ينفي كون العبد فاعلا لم يمكنه إثبات التحدى أصلا وفي هذا إبطال الاستدلال بالمعجز . وثانيها : أن تعذره على قولهم يكون لفقد القدرة

الموجبة ويستوى في ذلك ما يكون معجزا . وما لا يكون فلا يصح معنى التحدى على قولهم وثالثها : أن ما يضاف إلى الابد فالله تعالى هو الخالق له فتجديده تعالى لهم يعود في التحقيق إلى أنه متحد لنفسه وهو قادر على مثله من غير شك فيجب أن لا يثبت الإعجاز على هذا القول ورابعها : أن المعجز إنما يدل بما فيه من نقض العادة ، فإذا كان قولهم : إن المعتاد أيضاً ليس بفعل لم يثبت هذا الفرق فلا يصح الاستدلال بالمعجز . وخامسها : أن الرسول صلى الله عليه وسلم يحتج بأنه تعالى خصه بذلك تصديقا له فيما ادعاه ولو لم يكن ذلك من قبله تعالى لم يكن داخلا في الإعجاز . وعلى قولهم بالجبر لا يصح هذا الفرق ، لأن المعتاد وغير المعتاد لا يكون إلا من قبله ، والجواب . أن المطلوب من التحدى إما أن يأتي الخصم بالمتحدى به قصداً أو أن يقع ذلك منه اتفاقا ، والثاني باطل ، لأن الاتفاقيات لا تكون في وسعه ، فثبت الأول وإذا كان كذلك ثبت أن أتيانه بالتحدى موقوف على أن يحصل في قلبه قصد اليه ، فذلك القصد إن كان منه لزم التسلسل وهو محال ، وإن كان من الله تعالى فينبذ يعود الجبر ويلزمه كل ما أورده علينا فيبطل كل ما قال .

أما قوله تعالى ﴿ فان لم تفعلوا ولن تفعلوا ﴾ فاعلم أن هذه الآية دالة على المعجز من وجوه أربعة أحدها : أنا نعلم بالتواتر أن العرب كانوا في غاية العداوة لرسول الله صلى الله عليه وسلم وفي غاية الحرص على أبطال أمره ، لأن مفارقة الأوطان والعشيرة وبذل النفوس والمهج من أقوى ما يدل على ذلك ، فإذا انضاف إليه مثل هذا التقرير وهو قوله تعالى (فان لم تفعلوا ولن تفعلوا) فلو كان في وسعهم وإمكانهم الاتيان بمثل القرآن أو بمثل سورة منه لأتوا به ، فحيث ما أتوا به ظهر المعجز . وثالثها : وهو أنه عليه السلام وإن كان متهما عندهم فيما يتصل بالنبوة فقد كان معلوم الحال في وفور العقل والفضل والمعرفة بالعواقب ، فلو تطرقت التهمة إلى ما ادعاه من النبوة لما استجاز أن يتحداهم ويبلغ في التحدى إلى نهايته ، بل كان يكون وجلا خائفاً مما يتوقعه من فضيحة يعود وبالها على جميع أموره ، حاشاه من ذلك صلى الله عليه وسلم ، فلولا معرفته بالاضطرار من حالهم أنهم عاجزون عن المعارضة لما جوز من نفسه أن يحلمهم على المعارضة بأبلغ الطرق . وثالثها : أنه عليه السلام لو لم يكن قاطعاً بصحة نبوته لما قطع في الخبر بأنهم لا يأتون بمثله ، لأنه إذا لم يكن قاطعاً بصحة نبوته كان يجوز خلافه ، وبتقدير وقوع خلافه يظهر كذبه ، فالمبطل المزور البتة لا يقطع في الكلام . ولا يجزم به ، فلما جزم دل على أنه عليه الصلاة والسلام كان قاطعاً في أمره ، ورابعها : أنه وجد مخبر هذا الخبر على ذلك الوجه لأن من أيامه عليه الصلاة والسلام إلى عصرنا هذا لم يخل وقت من الأوقات ممن يعادى الدين والإسلام وتشدد دواعيه في الوقعة فيه . ثم إنه مع هذا الحرص الشديد لم توجد المعارضة قط ، فهذه الوجوه الأربعة في الدلالة على المعجز مما تشتمل عليها هذه الآية ، وذلك يدل

على فساد قول الجهال الذين يقولون إن كتاب الله لا يشتمل على الحجية والاستدلال ، وههنا
سؤالات . السؤال الأول ؛ انتفاء إتيانهم بالسورة واجب ، فهلا جرى باذا الذى للرجوب دون
« إن » الذى للشك الجواب فيه وجهان : أحدهما أن يساق القول معهم على حسب حسابهم ،
فانهم كانوا بعد غير جازمين بالعجز عن المعارضة لا تكالهم على فصاحتهم واقتدارهم على الكلام .
الثانى : أن يتهم بهم كما يقول الموصوف بالقوة الواثق من نفسه بالغلبة على من يقاومه : إن
غلبتكم ، وهو يعلم أنه غالبه تهكما به . السؤال الثانى : لم قال (فإن لم تفعلوا) ولم يقل فإن لم تأتوا به؟
الجواب : لأن هذا أخصر من أن يقال فإن لم تأتوا بسورة من مثله وان تأتوا بسورة من مثله .
السؤال الثالث : (ولن تفعلوا) ما محلها؟ الجواب لا محل لها لأنها جملة اعتراضية . السؤال الرابع :
ما حقيقة لن فى باب النفي ؟ الجواب : لا ولن أختان فى نفي المستقبل إلا أن فى « لن » توكيدا وتشديداً
تقول لصاحبك : لا أقيم غدا عندك ، فإن أنكرك عليك قلت لن أقيم غدا . ثم فيه ثلاثة أقوال . أحدها .
أصله لأن ، وهو قول الخليل . وثانيها : لا ، أبدلت ألفها نوناً ، وهو قول الفراء . وثالثها : حرف نصب
لتأكيدي المستقبل وهو قول سيديويه ، وإحدى الروايتين عن الخليل . السؤال الخامس : ما معنى اشتراطه
فى اتقاء النار انتفاء إتيانهم بسورة من مثله ؟ الجواب : إذا ظهر عجزهم عن المعارضة صح عندهم
صدق رسول الله ﷺ ، وإذا صح ذلك ثم لم يمتوا العناد استوجبوا العقاب بالنار ، فانتهاء النار
يوجب ترك العناد ، فأقيم الماؤثر مقام الأثر ، وجعل قوله (فاتقوا النار) قائماً مقام قوله فاتركوا
العناد ، وهذا هو الایجاز الذى هو أحد أبواب البلاغة وفيه تهويل لشأن العناد : لانه انتهاء
النار منابه متبعاً ذلك تهويل صفة النار . السؤال السادس : ما الوقود ؟ الجواب : هو ما يوقد به
النار وأما المصدر فمضمون وقد جاء فيه الفتح ، قال سيديويه : وسمعنا من العرب من يقول وقدنا
النار وقوداً عالياً ، ثم قال والوقود أكثر ، والوقود الحطب وقرأ عيسى بن عمر بالضم تسمية
بالمصدر كما يقال فلان فخر قومه وزين بلده . السؤال السابع : صلة الذى يجب أن تكون قضية
معلومة فكيف علم أولئك أن نار الآخرة توقد بالناس والحجارة ؟ الجواب : لا يمنع أن يتقدم
لهم بذلك سماع من أهل الكتاب ، أو سمعوه من رسول الله ﷺ أو سمعوا من قبل هذه الآية
قوله فى سورة التحريم (ناراً وقودها الناس والحجارة) . السؤال الثامن : فلم جاءت النار الموصوفة
بهذه الجملة منكورة فى سورة التحريم وههنا معرفة ؟ الجواب : تلك الآية نزلت بمكة فعرفوا منها ناراً
موصوفة بهذه الصفة ثم نزلت هذه بالمدينة مسندة إلى ما عرفوه أولاً . السؤال التاسع : ما معنى
قوله (وقودها الناس والحجارة) الجواب : أنها نار بمنزلة من النيران بأنها لا تتقد إلا بالناس
والحجارة ، وذلك يدل على قوتها من وجهين . الأول : أن سائر النيران إذا أريد إحراق الناس
بها أو إحماء الحجارة أو قدت أولاً بوقود ثم طرح فيها ما يراد إحراقه أو إحماؤه ، وتلك أعاذنا
الله منها برحمته الواسعة توقد بنفس ما تحرق . الثانى : أنها لا فراط حرها تتقد فى الحجر .

وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا
الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَتُوا بِهِ
مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

السؤال العاشر : لم قرن الناس بالحجارة وجعلت الحجارة معهم وقودا ؟ الجواب : لأنهم قرنوا بها أنفسهم في الدنيا حيث نحتوها أصناما وجعلوها لله أندادا وعبدوها من دونه قال تعالى (إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) وهذه الآية مفسرة لها فقرله (إنكم وما تعبدون من دون الله) في معنى الناس والحجارة وحصب جهنم في معنى وقودها ولما اعتقد الكفار في حجارتهم المعبودة من دون الله أنها الشفعاء والشهداء الذين يستشفعون بهم ويستدفعون المضار عن أنفسهم تمسك بهم ، وجعلها الله عذابهم فقرنهم بها محماة في نار جهنم لإبلاغا وإغرابا في تحسرهم ، ونحوه ما يفعله بالكافرين الذين جعلوا ذهبهم وفضتهم عدة وزخيرة فشحوا بها ومنعوا بها من الحقوق حيث يحمي عليها في نار جهنم فتسكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم ، وقيل هي حجارة الكبريت ، وهو تخصيص بغير دليل ، بل فيه ما يدل على فساد ، وذلك لأن الغرض ههنا تعظيم صفة هذه النار والايقاد بحجارة الكبريت أمر معتمد فلا يدل الايقاد بها على قوة النار ، أما لو حملناه على سائر الأحجار دل ذلك على عظم أمر النار فان سائر الأحجار تطفأ بها النيران فكأنه قال تلك النيران بلغت لقوتها أن تتعلق في أول أمرها بالحجارة التي هي مطفئة لنيران الدنيا ، أما قوله (أعدت للكافرين) فانه يدل على أن هذه النار الموصوفة معدة للكافرين ، وليس فيه ما يدل على أن هناك نيرانا أخرى غير موصوفة بهذه الصفات معدة لفساق أهل الصلاة .

الكلام في المعاد

قوله تعالى ﴿ وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل وأتوا به متشابها ولهم فيها أزواج مطهرة وهم فيها خالدون ﴾

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما تكلم في التوحيد والنبوة تكلم بعدهما في المعاد وبين عقاب الكافر وثواب المطيع ومن عادة الله تعالى أنه إذا ذكر آية في الوعيد أن يعقبها بآية في الوعد وههنا مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن مسألة الحشر والنشر من المسائل المعتبرة في صحة الدين والبحث

عن هذه المسألة إما أن يقع عن إمكانها أو عن وقوعها ، أما الإمكان فيجزئ لإثباته تارة بالعقل ، وبالتنقل أخرى ، وأما الوقوع فلا سبيل إليه إلا بالنقل ، وإن الله ذكر هاتين المسألتين في كتابه وبين الحق فيهما من وجوه . الوجه الأول : ان كثيرا ما حكى عن المنكرين إنكار الحشر والنشر ، ثم إنه تعالى حكم بأنه واقع كائن من غير ذكر الدليل فيه ، وإنما جاز ذلك لأن كل ما لا يتوقف صحة نبوة الرسول ﷺ عليه أمكن إثباته بالدليل النقلى ، وهذه المسألة كذلك فجاز إثباتها بالنقل ، مثله ما حكم ههنا بالنار للكفار ، والجنة للابرار ، وما أقام عليه دليلا بل اكتفى بالدعوى ، وأما في إثبات الصانع وإثبات النبوة فلم يكتف فيه بالدعوى بل ذكر فيه الدليل ، وسبب الفرق ما ذكرناه وقال في سورة النحل (وأقسموا بالله جهد أيمانهم لا يبعث الله من يموت بلى وعدا عليه حقا ولكن أكثر الناس لا يعلمون) وقال في سورة التغابن (زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا قل بلى ورنى لتبعثن ثم لتنبؤن بما عملتم) . الوجه الثانى أنه تعالى أثبت إمكان الحشر والنشر بناء على أنه تعالى قادر على أمور تشبه الحشر والنشر ، وقد قرر الله تعالى هذه الطريقة على وجوه ، فأجمعها ما جاء في سورة الواقعة فإنه تعالى ذكر فيها حكاية عن أصحاب الشمال أنهم كانوا يقولون أنذا متنا وكنا ترابا وعظاما أئنا لمبعوثون أو آباؤنا الأولون ، فأجابهم الله تعالى بقوله (قل إن الأولين والآخرين لمجموعون إلى ميقات يوم معلوم) ثم إنه تعالى احتج على إمكانه بأمر أربعة . أولها : قوله (أفرايتم ما تمنيون أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون) وجه الاستدلال بذلك أن المنى إنما يحصل من فضلة المضمم الرابع وهو كاطل المنبت في آفاق أطراف الأعضاء ولهذا تشترك الأعضاء في الالتئاذ بالوقوع بحصول الانحلال عنها كلها ، ثم ان الله تعالى ساط قوة الشهوة على البقية حتى أنها تجمع تلك الأجزاء الطاية ، فالحاصل أن تلك الأجزاء كانت متفرقة جدا ، أولا في أطراف العالم ، ثم أنه تعالى جمعها في بدن ذلك الحيوان ، ثم إنها كانت متفرقة في أطراف بدن ذلك الحيوان فجمعها الله سبحانه وتعالى في أوعية المنى ، ثم إنه تعالى أخرجها ماء دافقا إلى قرار الرحم فإذا كانت هذه الأجزاء متفرقة فجمعها وكون منها ذلك الشخص ، فإذا افتقرت بالموت مرة أخرى فكيف يمتنع عليه جمعها مرة أخرى ؟ فهذا تقرير هذه الحجة ، وإن الله تعالى ذكرها في مواضع من كتابه ، منها في سورة الحج (يا أيها الناس إن كنتم فى ريب من البعث فإننا خلقناكم من تراب) إلى قوله (وترى الأرض هامدة) ثم قال (ذلك بأن الله هو الحق وأنه يحيى الموتى وأنه على كل شىء قدير وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من فى القبور) وقال فى سورة قد أفلح المؤمنون بعد ذكر مراتب الحلقة (ثم إنكم بعد ذلك لميتون ثم إنكم يوم القيامة تبعثون) وقال فى سورة لا أقسم (ألم يك نطفة من منى بمنى ثم كان علقة نخلق فسوى) وقال فى سورة الطارق (فلينظر الإنسان مم خلق ؟ خلق من ماء دافق يخرج) إلى قوله (إنه على رجعه لقادر) . وثانيها قوله (أفرايتم ما تحرثون أنتم تزيدونه) إلى قوله (بل نحن محرومون) وجه الاستدلال به أن الحب وأقسامه

من مطول مشقوق وغير مشقوق ، كالأرز والشحير ، ومدور ومثلث ومربع ، وغير ذلك على اختلاف أشكاله إذا وقع في الأرض الندية واستولى عليه الماء والتراب ، فالنظر العقلي يقتضى أن يتعفن ويفسد ، لأن أحدهما يكفى في حصول العفونة ، ففيهما جميعاً أولى ، ثم إنه لا يفسد بل يبقى محفوظاً ، ثم إذا ازدادت الرطوبة تنفلق الحبة فلتقتين فيخرج منها ورقتان ، وأما المطول فيظهر في رأسه ثقب وتظهر الورقة الطويلة كما في الزرع ، وأما النوى فما فيه من الصلابة العظيمة التي يسببها يعجز عن فائمه أكثر الناس إذا وقع في الأرض الندية ينفلق باذن الله ، ونواة النمر تنفلق من نقرة على ظهرها وبصير بجمع النواة من نصفين يخرج من أحد النصفين الجزء الصاعد ، ومن الثانى الجزء الهابط ، أما الصاعد فيصعد ، وأما الهابط فيغوص في أعماق الأرض ، والحاصل أنه يخرج من النواة الصغيرة شجرتان إحداهما خفيف صاعد ، والأخرى ثقيل هابط مع اتحاد العنصر واتحاد طبع النواة والماء والهواء والآتة أفلا يدل ذلك على قدرة كاملة وحكمة شاملة فهذا القادر كيف يعجز عن جمع الأجزاء وتركيب الاعضاء . ونظيره قوله تعالى في الحج (وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت) وثالثها : قوله تعالى (أفأرأيتم الماء الذى تشربون أنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون ؟) وتقديره أن الماء جسم ثقيل بالطبع ، وإصعاد الثقيل أمر على خلاف الطبع ، فلا بد من قادر قاهر يقهر الطبع ويبطل الخاصية ويصعد ما من شأنه الهبوط والنزول . وثانيها : أن تلك الذرات المائية اجتمعت بعد تفرقتها . وثالثها : تسييرها بالرياح ورباعها : إنزالها في مظان الحاجة والأرض الجزر ، وكل ذلك يدل على جواز الحشر . أما صعود الثقيل ولأنه قلب الطبيعة ، فإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يظهر الحياة والرطوبة من حساوة التراب والماء ؟ والثانى : لما قدر على جمع تلك الذرات المائية بعد تفرقتها فلم لا يجوز جمع الأجزاء الترابية بعد تفرقتها ؟ والثالث : تسيير الرياح فإذا قدر على تحريك الرياح التي تضم بعض تلك الأجزاء المتجانسة إلى بعض فلم لا يجوز ههنا ؟ والرابع : أنه تعالى أنشأ السحاب لحاجة الناس إليه فههنا الحاجة إلى إنشاء المكلفين مرة أخرى ليصلوا إلى ما استحقوه من اثواب والعقاب أولى واعلم أن الله تعالى عبر عن هذه الدلالة فى موضع آخر من كتابه فقال فى الاعراف لما ذكر دلالة التوحيد (إن ربكم الله الذى) إلى قوله (قريب من المحسنين) ثم ذكر دليل الحشر فقال (وهو الذى يرسل الرياح) إلى قوله (كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون) ورابعها : قوله (أفأرأيتم النار التى تورون أنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون) وجه الاستدلال أن النار صاعدة والشجرة هابطة ، وأيضاً النار لطيفة ، والشجرة كثيفة . وأيضاً النار نورانية والشجرة ظلمانية ، والنار حارة يابسة والشجرة باردة رطبة ، فإذا أمسك الله تعالى فى داخل تلك الشجرة الأجزاء النورانية النارية فقد جمع قدرته بين هذه الاشياء المتنافرة ، فإذا لم يعجز عن ذلك فكيف يعجز عن تركيب الحيوانات وتأليفها ؟ والله تعالى ذكر هذه الدلالة فى سورة يس فقال (الذى جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً)

واعلم أنه تعالى ذكر في هذه السورة أمر الماء والنار وذكر في النمل أمر الهواء بقوله (أمن يهديكم في ظلمات البر والبحر) إلى قوله (أمن يبدأ الخاق ثم يعيده) وذكر الأرض في الحج في قوله (وترى الأرض هامدة) فكانه سبحانه وتعالى بين أن العناصر الأربعة على جميع أحوالها شاهدة بإمكان الحشر والنشر . النوع الثاني : من الدلائل الدالة على إمكان الحشر : هو أنه تعالى يقول : لما كنت قادراً على الإيجاد أولاً فلأن أكون قادراً على الإعادة أولى . وهذه الدلالة تقريرها في العقل ظاهر ، وأنه تعالى ذكرها في مواضع من كتابه ، منها في البقرة (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون) ومنها قوله في سبحان الذي (وقالوا أنذا كنا عظاما ورفاتا أننا لمبعوثون خلقاً جديداً قل كونوا حجارة) إلى قوله (قل الذي فطركم أول مرة) ومنها في العنكبوت (أولم يروا كيف يبدي الله الخلق ثم يعيده) ومنها قوله في الروم (وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وله المثل الأعلى) ومنها في يس (قل يحييها الذي أنشأها أول مرة ، النوع الثالث : الاستدلال باقتداره على السموات على اقتداره على الحشر . وذلك في آيات منها في سورة سبحان (أولم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض قادر على أن يخلق مثلهم) وقال في يس (أولم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم) وقال في الأحقاف (أولم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض ولم يعي بخلقهن بقادر على أن يحيي الموتى بلى إنه على كل شيء قدير) ومنها في سورة ق (أنذمتنا وكنتنا تراباً) إلى قوله (رزقا للعباد) وأحيينا به بلدة ميتاً كذلك الخروج) ثم قال (أفبعينا بالخلق الأول بل هم في لبس من خلق جديد) النوع الرابع : الاستدلال على وقوع الحشر بأنه لا بد من إثابة المحسن وتعذيب العاصي وتمييز أحدهما من الآخر بآيات ، منها في يونس (إليه مرجعكم جميعاً وعد الله حتماً إنه يبدأ الخلق ثم يعيده ليجزي الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط) ومنها في طه (إن الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى) ومنها في ص (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار . أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار) النوع الخامس : الاستدلال بأحياء الموتى في الدنيا على صحة الحشر والنشر فمنها خلقه آدم عليه الصلاة والسلام ابتداء ومنها قصة البقرة وهي قوله (فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى) ومنها قصة إبراهيم عليه السلام (رب أرني كيف تحيي الموتى) ومنها قوله (أوكلذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها) ومنها قصة يحيى وعيسى عليهما السلام فإنه تعالى استدل على إمكانهما بعين ما استدل به على جواز الحشر حيث قال (وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً) ومنها في قصة أصحاب الكهف ولذلك قال (لتعلموا أن وعد الله حق وأن الساعة لا ريب فيها) ومنها قصة أيوب عليه السلام وهي قوله (وآتيناه أهله) يدل على

أنه تعالى أحياءهم بعد أن ماتوا ومنها ما أظهر الله تعالى على يد عيسى عليه السلام من أحياء الموتى حيث قال (ويحيي الموتى) وقال (وإذ تلقى من الطين كهيئة الطير باذنى فتنفخ فيها فتكون طيراً باذنى) ومنها قوله (أولاد يذكرون الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً) فهذا هو الإشارة إلى أصول الدلائل التي ذكرها الله تعالى في كتابه على صحة القول بالحشر ، وسيأتي الاستقصاء في تفسير كل آية من هذه الآيات عند الوصول إليها إن شاء الله تعالى ، ثم إنه تعالى نص في القرآن على أن منكر الحشر والنشر كافر ، والدليل عليه قوله (ودخل جنته وهو ظالم لنفسه قال ما أظن أن تنبئ هذه أبداً وما أظن الساعة قائمة ولئن رددت إلى ربي لأجدن خيراً منها منقلباً قال له صاحبه وهو يحاوره أكفرت بالذي خلقك من تراب) ووجه إلزام الكفر أن دخول هذا الشيء في الوجود ممكن الوجود في نفسه ، إذ لو كان متمتع الوجود لما وجد في المرة الأولى فحيث وجد في المرة الأولى علمنا أنه ممكن الوجود في ذاته ، فلو لم يصح ذلك من الله تعالى لدل ذلك إما على عجزه حيث لم يقدر على إيجاد ما هو جازم الوجود في نفسه ، أو على جهله حيث تعذر عليه تمييز أجزاء بدن كل واحد من المكلفين عن أجزاء بدن المكلف الآخر ، ومع القول بالعجز والجهل لا يصح إثبات النبوة فكان ذلك موجباً للكفر قطعاً والله أعلم .

(المسألة الثانية) هذه الآيات صريحة في كون الجنة والنار مخلوقتين ، أما النار فلأنه تعالى قال في صفتها (أعدت للكافرين) فهذا صريحة في أنها مخلوقة وأما الجنة فلأنه تعالى قال في آية أخرى (أعدت للمتقين) ولأنه تعالى قال ههنا (وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار) وهذا إخبار عن وقوع هذا الملك وحصوله وحصول الملك في الحال يقتضى حصول المملوك في الحال فدل على أن الجنة والنار مخلوقتان .

(المسألة الثالثة) اعلم أن مجامع اللذات إما المسكن أو المطعم أو المنكح فوصف الله تعالى المسكن بقوله (جنات تجري من تحتها الأنهار) والمطعم بقوله (كلما رزقوا منها من ثمرة رزقاً قالوا هذا الذى رزقنا من قبل) والمنكح بقوله (ولهم فيها أزواج مطهرة) ثم إن هذه الأشياء إذا حصلت وقارنها خوف الزوال كان التمتع منغصاً فينبغي تعالى أن هذا الخوف زائل عنهم فقال (وهم فيها خالدون) فصارت الآية دالة على كمال التمتع والسرور . ولنتكلم الآن في ألفاظ الآية .

أما قوله تعالى (وبشر الذين آمنوا) ففيه سؤالات . الأولى : علام عطف هذا الأمر؟ والجواب من وجوه . أحدها : أنه ليس الذى اعتمد بالعطف هو الأمر حتى يطلب له مشا كل من أمر أو نهى يعطف عليه . إنما المعتمد بالعطف هو جملة وصف ثواب المؤمنين فهى معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين كما تقول : زيد يعاقب بالقيود والضرب ، وبشر عمراً بالعفو والاطلاق . وثانيها : أنه معطوف على قوله (فاتقوا) كما تقول يا بنى تميم احذروا عقوبة ما جنيتم

وبشر يافلان بنى أسد باحسانى إليهم . وثالثها : قرأ زيد بن علي (وبشر) على لفظ المبني للدفعول عطفا على أعدت . السؤال الثاني . من الأمور بقوله وبشر ؟ والجواب يجوز أن يكون رسول الله ﷺ وأن يكون كل أحد كما قال عليه الصلاة والسلام « بشر المشائين إلى المساجد في الظلم بالنور التام يوم القيامة » لم يأمر بذلك واحد بعينه . وإنما كل أحد مأمور به ، وهذا الوجه أحسن وأجزل ، لأنه يؤذن بأن هذا الأمر لعظمته ونخامته حقيق بأن يبشر به كل من قدر على البشارة به . السؤال الثالث ؛ ما البشارة ؟ الجواب : أنها الخبر الذي يظهر السرور ، ولهذا قال الفقهاء إذا قال لعبيده : أيكم بشرني بقدم فلان فهو حر فبشروه فرادى عتق أولهم ، لأنه هو الذي أفاد خبره السرور ولو قال مكان بشرني أخبرني عتقوا جميعاً لأنهم جميعاً أخبروه ، ومنه البشارة لظاهر الجلد ، وتباشير الصبح ما ظهر من أوائل ضروئه ، وأما (فبشرهم بعذاب أليم) فمن الكلام الذي يقصد به الاستهزاء الزائد في غيظ المستهزأ به كما يقول الرجل لعدوه أبشر بقتل ذريتك ونهب مالك . أما قوله ﴿ الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار ﴾ ففيه مسائل : -

﴿ المسألة الأولى ﴾ هذه الآية تدل على أن الأعمال غير داخله في مسمى الإيمان لأنه لما ذكر الإيمان ثم عطف عليه العمل الصالح وجب التغاير وإلا لزم التكرار وهو خلاف الأصل

﴿ المسألة الثانية ﴾ من الناس من أجرى هذه الآية على ظاهرها فقال : كل من أتى بالإيمان والأعمال الصالحة فله الجنة . فاذا قيل له ما قولك فيمن أتى بالإيمان والأعمال الصالحة ثم كفر قال إن هذا ممتنع لان فعل الإيمان والطاعة ، يوجب استحقاق الثواب الدائم ، وفعل الكفر استحقاق العقاب الدائم ، والجمع بينهما محال ، والقول أيضاً بالتجاوب محال فلم يبق إلا أن يقال هذا الفرض الذي فرضتموه ممتنع ، وإنما قلنا إن القول بالتجاوب محال لوجوه ، أحدها : أن الاستحقاقيين إما أن يتضادا أو لا يتضادا فان تضادا كان طريان الطارىء مشروطاً بزوال الباقي ، فلو كان زوال الباقي معللاً بطريان الطارىء لزم الدور وهو محال . وثانيها : أن المناقاة حاصلة من الجانبين فليس زوال الباقي لطريان الطارىء أولى من اندفاع الطارىء بقيام الباقي ، فاما أن يوجد معاً وهو محال أو يتدافعا حينئذ يبطل القول بالمحاطة ، وثالثها : أن الاستحقاقيين إما أن يتساويا أو كان المقدم أكثر أو أقل ، فان تعادلا مثل أن يقال كان قد حصل استحقاق عشرة أجزاء من الثواب فطراً استحقاق عشرة أجزاء من العقاب فنقول : استحقاق كل واحد من أجزاء العقاب مستقل بازالة كل واحد من أجزاء استحقاق الثواب . وإذا كان كذلك لم يكن تأثير هذا الجزء في إزالة هذا الجزء أولى من تأثيره في إزالة ذلك الجزء ومن تأثير جزء آخر في إزالته ، فاما أن يكون كل واحد من هذه الأجزاء الطارئة مؤثراً في إزالة كل واحد من الأجزاء المتقدمة فيلزم أن يكون لكل واحد من العلل معلولات كثيرة ولكل واحد من المعلولات علل كثيرة

مستقلة، وكل ذلك محال، وإما أن يختص كل واحد من الأجزاء الطارئة بواحد من الباقي من غير مخصص فذلك محال لامتناع ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لا يرجح، وأما إن كان المقدم أكثر فالطاريء لا يزيل إلا بعض أجزاء الباقي، فلم يكن بعض أجزاء الباقي أن يزول به أولى من سائر الأجزاء فاما أن يزول السكل وهو محال، لأن الزائل لا يزول إلا بالتناقص. أو يتعين البعض للزوال من غير مخصص، وهو محال، أو لا يزول شيء منها وهو المطلوب، وأيضاً فهذا الطاريء إذا أزال بعض أجزاء الباقي فاما أن يبقى الطاريء، أو يزول. أما القول ببقاء الطاريء فلم يقل به أحد من العقلاء. وأما القول بزواله فباطل، لأنه إما أن يكون تأثير كل واحد منهما في إزالة الآخر معاً أو على الترتيب، والأول باطل لأن المزيل لا بد وأن يكون موجوداً حال الإزالة، فلو وجد الزوال معاً لوجد المزيلان معاً، فيلزم أن يوجد حال ما عدما وهو محال وإن كان على الترتيب فالمغلوب يستحيل أن ينقلب غالباً، وأما إن كان المتقدم أقل فاما أن يكون المؤثر في زواله بعض أجزاء الطاريء، وذلك محال لأن جميع أجزائه صالح للإزالة، واختصاص البعض بذلك ترجيح من غير مرجح وهو محال، وإما أن يصير السكل دؤثراً في الإزالة فيلزم أن يجتمع على المعلول الواحد علل مستقلة وذلك محال، فقد ثبت بهذه الوجوه العقلية فساد القول بالاحباط، وعند هذا تعين في الجواب قولان. الأول: قول من اعتبر الموافاة، وهو أن شرط حصول الإيمان أن لا يموت على الكفر فلو مات على الكفر علمنا أن ما أتى به أولاً كان كفراً وهذا قول ظاهر السقوط، الثاني: أن العبد لا يستحق على الطاعة ثواباً ولا على المعصية عقاباً استحقاقاً عقلياً واجباً، وهو قول أهل السنة واختيارنا، وبه يحصل الخلاص من هذه الظلمات

﴿ المسألة الثالثة ﴾ احتجت المعتزلة على أن الطاعة توجب الثواب فان في حال ما بشرهم بأن لهم جنات لم يحصل ذلك لهم على طريق الوقوع، ولما لم يمكن حمل الآية عليه وجب حملها على استحقاق الوقوع لأنه يجوز التعبير بالوقوع عن استحقاق الوقوع مجازاً

﴿ المسألة الرابعة ﴾ الجنة: البستان من النخل والشجر المتسكائف المظلل بالتفاف أغصانه والتركيب دائر على معنى الستر وكأنها لتسكائفها وتظليلها سميت بالجنة التي هي المرة من مصدر جنه إذا ستره كأنها ستره واحدة لفرط التفافها وسميت دار الثواب جنة لما فيها من الجنان، فان قيل لم نسكرت الجنات وعرفت الأنهار؟ الجواب: أما الأول فلأن الجنة اسم لدار الثواب كلها وهي مشتملة على جنات كثيرة مرتبة مراتب على حسب استحقاقات العاملين لكل طبقة منهم جنات من تلك الجنات، وأما تعريف الأنهار فالمراد به الجنس كما يقال لفلان بستان فيه الماء الجاري والتين والعنب يشير إلى الاجناس التي في علم الخاطب، أو يشار باللام إلى الأنهار المذكورة في قوله (فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه) وأما قوله ﴿ كلما رزقوا ﴾ فهذا لا يحلو إما أن يكون صفة ثانية لجنات. أو خبر مبتدأ محذوف، أو جملة مستأنفة لأنه لما

قيل : إن لهم جنات لم يخل قلب السامع أن يقع فيه أن ثمار تلك الجنات أشباه ثمار الدنيا أم لا ؟
وهي سؤالات . السؤال الأول : ما وقع من ثمرة ؟ الجواب فيه وجهان . الأول : هو كقولك
كلما أكلت من بستانك من الرمان شيئا حمدتك فموقع من ثمرة موقع قولك من الرمان فمن الأولى
والثانية كأنهما لا بتداء الغاية ، لأن الرزق قد ابتداء من الجنات والرزق من الجنات قد ابتداء من
ثمرة وليس المراد بالثمرة التفاحة الواحدة أو الرمان الفردة على هذا التفسير ، وإنما المراد النوع
من أنواع الثمار . الثاني : وهو أن يكون من ثمرة بيانا على منهاج قولك رأيت منك أسدا تريد
أنت أسد ، وعلى هذا يصح أن يراد بالثمرة النوع من الثمرة أو الحبة الواحدة . السؤال الثاني :
كيف يصح أن يقولوا هذا الذي رزقنا الآن هو الذي رزقنا من قبل ، الجواب : لما اتحد في الماهية
وإن تغاير بالعدد صح أن يقال هذا هو ذلك أى بحسب الماهية فإن الوحدة النوعية لا تنافيها
الكثرية بالشخص ولذلك إذا اشتدت مشابهة الابن بالاب قالوا إنه الأب . السؤال الثالث : الآية
تدل على أنهم شهبوا رزقهم الذي يأتيهم في الجنة برزق آخر جاءهم قبل ذلك ، فالمشبه به أهو من
أرزاق الدنيا ، أم من أرزاق الجنة ؟ والجواب فيه وجهان . الأول : أنه من أرزاق الدنيا ، ويدل
عليه وجهان ، الأول : أن الإنسان بالمألوف أنس وإلى المعهود أميل ، فإذا رأى ما لم يألفه نفر
عنه طبعه ثم إذا ظفر بشيء من جنس ما سلف له به عهد ثم وجدته أشرف مما ألفه أولا عظم
إبتهاجه وفرحه به ، فأهل الجنة إذ أبصروا الرمان في الدنيا ثم أبصروها في الآخرة ووجدوا
رمان الجنة أطيب وأشرف من رمان الدنيا كان فرحهم بها أشد من فرحهم بشيء مما شاهدوه
في الدنيا ، والدليل الثاني : أن قوله (كلما رزقوا منها) يتناول جميع المرات فيتناول المرة
الأولى فلهم في المرة الأولى من أرزاق الجنة شيء لا بد وأن يقولوا هذا الذي رزقنا من قبل ، ولا
يكون قبل المرة الأولى شيء من أرزاق الجنة حتى يشبه ذلك به فوجب حمل على أرزاق الدنيا ،
القول الثاني : أن المشبه به رزق الجنة أيضا والمراد تشابه أرزاقهم ثم اختلفوا فيما حصلت المشابهة
فيه على وجهين . الأول : المراد تساوى ثوابهم في كل الأوقات في القدر والدرجة حتى لا يزيد ولا
ينقص . الثاني : المراد تشابهها في المنظر فيكون الثاني كأنه الأول على ما روى عن الحسن ثم
هؤلاء مختلفون فمنهم من يقول الاشتباه كما يقع في المنظر يقع في الطعام ، فإن الرجل إذا التذ بشيء
وأعجب به لا تتعلق به نفسه إلا بمثله ، فإذا جاء ما يشبه الأول من كل الوجوه كان ذلك نهاية اللذة
ومنهم من يقول إنه وإن حصل الاشتباه في اللون لكانها تكون مختلفة في الطعام ، قال الحسن
يؤتى أحدهم بالصفحة فيأكل منها ثم يؤتى بالآخرى فيقول هذا الذي أتينا به من قبل ، فيقول الملك
كل فاللون واحد والطعم مختلف ، وفي الآية قول ثالث على لسان أهل المعرفة ، وهو أن كمال
السعادة ليس إلا في معرفة ذات الله تعالى : ومعرفة صفاته ومعرفة أفعاله من الملائكة الكروية
والملائكة الروحانية وطبقات لأرواح وعالم السموات وبالجملة يجب أن يصير روح الانسان

كالمرآة المحاذية لعالم القدس ثم ان هذه المعارف تحصل في الدنيا ولا يحصل بها كمال الالتذاذ والابتهاج ، لما أن العلائق البدنية تعوق عن ظهور تلك السعادات واللذات ، فاذا زال هذا العائق حصلت السعادة العظيمة والغبطة الكبرى ، فالحاصل أن كل سعادة روحانية يجدها الانسان بعد الموت فإنه يقول هذه هي التي كانت حاصلة لي حين كنت في الدنيا وذلك إشارة إلى أن السكالات النفسانية الحاصلة في الآخرة هي التي كانت حاصلة في الدنيا إلا أنها في الدنيا ما أفادت اللذة والبهجة والسرور وفي الآخرة أفادت هذه الأشياء لزوال العائق . أما قوله ﴿ وأتوا به متشابهة ﴾ ففيه سؤالان . السؤال الأول : لإلام يرجح الضمير في قوله (وأتوا به) ؟ الجواب : إن قلنا المشبه به هو رزق الدنيا فإلى الشيء المرزوق في الدنيا والآخرة يعنى أتوا بذلك النوع متشابهة يشبه الحاصل منه في الآخرة ما كان حاصلًا منه في الدنيا ، وإن قلنا المشبه به هو رزق الجنة أيضا ، فإلى الشيء المرزوق في الجنة ، يعنى أتوا بذلك النوع في الجنة بحيث يشبه بعضه بعضا . السؤال الثاني : كيف موقع قوله (وأتوا به متشابهة) من نظم الكلام ؟ والجواب : أن الله تعالى لما حكى عن أهل الجنة ادعاء تشابه الأرزاق في قوله (قالوا هذا الذي رزقنا من قبل) فإله تعالى صدقهم في تلك الدعوة بقوله (وأتوا به متشابهة) أما قوله (ولهم فيها أزواج مطهرة) فالمراد تطهارة أبدانهم من الحيض والاستحاضة وجميع الافذار وطهارة أزواجهم من جميع الخصال الذميمة ، ولا سيما ما يختص بالنساء ، وإنما حملنا اللفظ على الكل لاشتراك القسمين في قدر مشترك ، قال اهل الاشارة . وهذا يدل على أنه لا بد من التنبيه لمسائل . أحدها : أن المرأة إذا حاضت فإله تعالى منعك عن مباشرتها قال الله تعالى (قل هو أذى فاعتزلوا النساء في الحيض) فاذا منعك عن مقاربتها لما عليها من النجاسة التي هي معذورة فيها فاذا كانت الأزواج اللواتي في الجنة مطهرات فلأن يمنعك عنهن حال كونك ملوثًا بنجاسات المعاصي مع أنك غير معذور فيها كان أولى . وثانيها : أن من قضى شهوته من الحلال فإنه يمنع الدخول في المسجد الذي يدخل فيه كل بر وفاجر ، فمن قضى شهوته من الحرام كيف يمكن من دخول الجنة التي لا يسكنها إلا المطهرون ولذلك فإن آدم لما أتى بالزلة أخرج منها . وثالثها : من كان على ثوبه ذرة من النجاسة لا تصح صلاته عند الشافعي رضي الله عنه ، فمن كان على قلبه من نجاسات المعاصي أعظم من الدنيا كيف تقبل صلاته وههنا سؤالان الأول : هلا جامت الصفة بمجموعة كالموصوف ؟ الجواب : هما لغتان فصيحتان يقال النساء فعلمن والنساء فعلمت . ومنه بيت الحماسة :

وإذا العذارى بالدخان تقنعت واستعملت نصب القدور فملت

والمعنى وجماعة أزواج مطهرة ، وقرأ زيد بن علي : مطهرات وقرأ عبيد بن عمير : مطهرة يعنى مطهرة . السؤال الثاني : هلا قيل طاهرة ؟ الجواب : في المطهرة إشعار بأن مطهراً طهرهن وليس ذلك إلا الله تعالى ، وذلك يفيد نخامة أمر أهل الثواب كأنه قيل إن الله تعالى هو الذي زينهن

إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي، أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ
 ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ
 اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ .
 الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ
 يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ

لأهل الثواب . أما قوله (وهم فيها خالدون) فقالت المعتزلة الخلد ههنا هو الثبات اللازم والبقاء
 الدائم الذي لا ينقطع واحتجوا عليه بالآية والشعر ، أما الآية فقوله (وما جعلنا لبشر من قبلك
 الخلد أفانن مت فهم الخالدون) ففني الخلد عن البشر مع أنه تعالى أعطى بعضهم العمر الطويل ،
 والمنفى غير المثبت ، فالخلد هو البقاء الدائم وأما الشعر فقوله امرئ القيس :
 وهل يعمن إلا سعيد مخلد قليل هموم ما يبدي بأوجال

وقال أصحابنا : الخلد هو الثبات الطويل سواء دام أو لم يدم واحتجوا فيه بالآية والعرف
 أما الآية فقوله تعالى (خالدن فيها أبدا) ولو كان التأييد دخلا في مفهوم الخلد لكان ذلك تكرارا
 وأما العرف فيقال حبس فلان فلانا حبسا مخلد او لأنه يكتب في صكرك الأوقاف وقف فلان
 وقفا مخلدا فهذا هو الكلام في أن هذا اللفظ هل يدل على دوام الثواب أم لا ؟ وقال آخرون العقل
 يدل على دوامه لأنه لو لم يجب دوامه لجوزوا انقطاعه فكان خرف الانقطاع ينغص عليهم تلك
 النعمة لأن النعمة كما كانت أعظم كان خرف انقطاعها أعظم وقعا في القلب وذلك يقتضى أن
 لا ينفك أهل الثواب البتة من الغم والحسرة والله تعالى أعلم

قوله تعالى ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ
 أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي
 بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ . الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ
 اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴾

اعلم أنه تعالى لما بين بالدليل كون القرآن معجزاً أورد ههنا شبهة أوردتها الكفار قدحا في
 ذلك وأجاب عنها وتقرير الشبهة أنه جاء في القرآن ذكر النحل والذباب والعنكبوت والنمل
 وهذه الأشياء لا يليق ذكرها بكلام الفصحاء فاشتمال القرآن عليها يقدهح في فصاحته فضلا عن

كونه معجزاً ، فأجاب الله تعالى عنه بأن صغر هذه الأشياء لا يقدر في الفصاحة إذا كان ذكرها مشتملاً على حكم بالغة ، فهذا هو الاشارة إلى كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها ثم في هذه الآية مسائل :

(المسألة الأولى) عن ابن عباس أنه لما نزل (يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له) فطعن في أصنافهم ثم شبه عبادتهما ببیت العنكبوت قالت اليهود أى قدر الذباب والعنكبوت حتى يضرب الله المثل لهما فنزلت هذه الآية . والقول الثانى : أن المنافقين طعنوا فى ضرب الامثال بالنار والظلمات والرعد والبرق فى قوله (مثلهم كمثل الذى استوقد ناراً) والقول الثالث : أن هذا الطعن كان من المشركين قال القفال : السكل محتمل ههنا ، أما اليهود فلأنه قيل فى آخر الآية (وما يضل به إلا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه) وهذا صفة اليهود ، لأن الخطاب بالوفاء بالعهد فيما بعد إنما هو لبني إسرائيل وأما الكفار والمنافقون فقد ذكروا فى سورة المدثر (وليقول الذين فى قلوبهم مرض والكافرون ماذا أراد الله بهذا مثلا كذلك يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء الآية) فأما الذين فى قلوبهم مرض هم المنافقون ، والذين كفروا يحتمل المشركين لأن السورة مكية فقد جمع الفريقان ههنا . إذا ثبت هذا فنقول . احتمال السكل ههنا قائم لأن الكافرين والمنافقين واليهود كانوا متوافقين فى إيذاء رسول الله ﷺ وقد مضى من أول السورة إلى هذا الموضع ذكر اليهود ، وذكر المنافقين ، وذكر المشركين . وكلهم من الذين كفروا ثم قال القفال : وقد يجوز أن ينزل ذلك ابتداء من غير سبب لأن معناه فى نفسه مفيد

(المسألة الثانية) اعلم أن الحياء تغير وانكسار يعترى الانسان من خوف ما يعاب به ويذم واشتقاه من الحياة يقال حي الرجل كما يقال نسي وخشى وشطى الفرس إذا اعتلت هذه الاعضاء . جعل الحي لما يعتز به الانكسار والتغير منكسر القوة منغص الحياة ، كما قالوا فلان هلك حياء من كذا ، ومات حياء ، ورأيت الهلاك فى وجهه من شدة الحياء ، وذاب حياء ، وإذا ثبت هذا استحال الحياء على الله تعالى لانه تغير يلحق البدن ، وذلك لا يعقل إلا فى حق الجسم ، ولكنه وارد فى الاحاديث . روى سلمان عن رسول الله ﷺ أنه قال « إن الله تعالى حي كريم يستحي إذا رفع العبد إليه يديه أن يردهما صفرا حتى يضع فيهما خيرا » وإذا كان كذلك وجب تأويله وفيه وجهان . الأول وهو القانون فى أمثال هذه الأشياء ؛ أن كل صفة ثبتت للعبد بما يختص بالاجسام فاذا وصف الله تعالى بذلك فذلك محمول على نهايات الاعراض لاعلى بدايات الاعراض مثاله أن الحياء حالة تحصل للانسان لكن لها مبدأ ومنتهى ، أما المبدأ فهو التغير الجسماني الذى يلحق الانسان من خوف أن ينسب إلى القبيح ، وأما النهاية فهو أن يترك الانسان ذلك الفعل ، فاذا ورد الحياء فى حق الله تعالى فليس المراد منه ذلك الخوف الذى هو مبدأ الحياء ومقدمته ، بل ترك الفعل الذى هو منتهاه وغايته ، وكذلك الغضب له علامة ومقدمة وهى غليان دم القلب ، وشهوة الانتقام وله غاية وهو ازال العقاب بالمغضوب عليه ، فاذا وصفنا الله تعالى

بالغضب فليس المراد ذلك المبدأ أعنى شهوة الانتقام وغلجان دم القلب ، بل المراد تلك النهاية وهو أنزل العقاب ، فهذا هو القانون الكلي في هذا الباب . الثاني : يجوز أن تقع هذه العبارة في كلام الكفيرة فقالوا أما يستحي رب محمد أن يضرب مثلاً بالذباب والعنكبوت ، فجاء هذا الكلام على سبيل لطباق الجواب على السؤال ، وهذا فن بديع من الكلام ، ثم قال القاضي ما لا يجوز على الله من هذا الجنس إثباتا فيجب أن لا يطابق على طريقة النفي أيضا عليه . وإنما يقال إنه لا يوصف به فاما ان يقال لا يستحي ويطلق عليه ذلك فمحال ، لأنه يوم نفي مايجوز عليه وما ذكره الله تعالى من كتابه في قوله (لا تأخذه سنة ولا نوم) وقوله (لم يلد ولم يولد) فهو بصورة النفي وليس بنفي على الحقيقة وكذلك قوله (ما اتخذ الله من ولد) وكذلك قولك (وهو يطعم ولا يطعم) وليس كل ماورد في القرآن إطلاقه جائزا أن يطلق في المخاطبة فلا يجوز أن يطلق ذلك إلا مع بيان أن ذلك محال ، والمائل أن يقول : لاشك في أن هذه الصفات منفية عن الله سبحانه فكان الإخبار عن انتفاؤها صدقا فوجب أن يجوز بقى أن يقال أن الإخبار عن انتفاؤها يدل على صحتها عليه فنقول : هذه الدلالة متنوعة وذلك لأن تخصيص هذا النفي بالذكر لا يدل على ثبوت غيره بل لو قرن باللفظ ما يدل على انتفاء الصحة أيضا كان ذلك أحسن من حيث أنه يكون مبالغة في البيان وليس إذا كان غيره أحسن أن يكون ذلك قبيحا .

(المسألة الثالثة) اعلم أن ضرب الأمثال من الأمور المستحسنة في العقول وبدل عليه وجوه . أحدهما : لطباق العرب والعجم على ذلك أما العرب فذلك مشهور عندهم وقد تمثلوا بأحقر الأشياء ، فقالوا في التمثيل بالذرة : أجمع من ذرة ، وأضبط من ذرة ، وأخفى من الذرة وفي التمثيل بالذباب : أجزأ من الذباب ، وأخطأ من الذباب ، وأطيش من الذباب ، وأشبهه من الذباب بالذباب ، وأخ من الذباب . وفي التمثيل بالقراد ، أسمع من قراد ، وأصغر من قراد . وأعلق من قراد ، وأغم من قراد ، وأدب من قراد ، وقالوا في الجراد : أظير من جرادة ، وأحطم من جرادة ، وأفسد من جرادة . وأصفي من لعاب الجراد ، وفي الفراشة : أضعف من فراشة ، وأطيش من فراشة ، وأجهل من فراشة ، وفي البعوضة . أضعف من بعوضة ، وأعز من مخ البعوضة ، وكلفني مخ البعوضة ، في مثل تكليف ما لا يطاق : وأما العجم فيدل عليه كتاب كليلة ودمنة وأمثلة ، وفي بعضها : قالت البعوضة ، وقد وقعت على نخلة عالية وأرادت أن تطير عنها ؛ يا هذه استمسكي فاني أريد أن أطير ، فقالت النخلة والله ما شعرت بوقوعك فكيف أشعر بطيرانك ، وثانيها : أنه ضرب الأمثال في إنجيل عيسى عليه السلام بالأشياء المستحقرة ، قال : مثل ملكوت السماء كمثل رجل زرع في قريته حنطة جيدة نقية ، لما نام الناس جاء عدوه فزرع الزوان بين الحنطة ، فلما نبت الزرع وأثمر العشب غلب عليه الزوان ، فقال عبيد الزارع ؛ ياسيدنا أليس حنطة جيدة نقية زرعت في قريتك ؟ قال بلى . قالوا فمن أين هذا الزوان ؟ قال لعليكم إن ذهبتم أن تقلعوا الزوان فتقلعوا معه الحنطة فدعوهما يتريان

جميعا حتى الحصاد فأمر الحصادين أن يلتقطوا الزوان من الحنطة وأن يربطوه حزمًا ثم يحرقوه بالنار ويجمعوا الحنطة إلى الخزائن . وأفسر لكم ذلك الرجل الذي زرع الحنطة الجيدة هو أبو البشر، والقرية هي العالم، والحنطة الجيدة النقية هو نحن أبناء الملكوت الذي يعملون بطاعة الله تعالى، والعدو الذي زرع الزوان هو إبليس، والزوان هو المعاصي التي يزرعها إبليس وأصحابه، والحصادون هم الملائكة يتركون الناس حتى تدنوا آجالهم فيحصدون أهل الخير إلى ملكوت الله، وأهل الشر إلى الهاوية وكما أن الزوان يلتقط ويحرق بالنار كذلك رسل الله وملائكته يلتقطون من ملكوته المتكاسلين، وجميع عمال الأثم فيلقونهم في أتون الهاوية فيسكون هناك البكاء، وصريف الأسنان، ويكون الأبرار هنالك في ملكوت ربهم، من كانت له أذن تسمع فليسمع، وأضرب لكم مثلا آخر يشبه ملكوت السماء: لو أن رجلا أخذ حبة من خردل وهي أصغر الحبوب وزرعها في قريته، فلما نبتت عظمت حتى صارت كأعظم شجرة من البقول وجاء طير من السماء فعشش في فروعها فكذلك الهدى من دعا إليه ضاعف الله أجره وعظمة ورفع ذكره، ونجى من اقتدى به، وقال لا تكونوا كمنخل يخرج منه الدقيق الطيب ويمسك النخالة، وكذلك أنتم تخرج الحكمة من أفواهكم وتبقون الغل في صدوركم، وقال: قلوبكم كالحصاة التي لا تنضجها النار ولا يلينها الماء ولا تنسفها الرياح، وقال لا تدخروا ذخائركم حيث السوس والأرضة فتفسدها، ولا في البرية حيث السموم واللصوص فتحرقها السموم وتسرقها اللصوص ولكن ادخروا ذخائركم عند الله وقال: نحفر فنجد دواب عليها لباسها وهناك رزقها وهن لا يزرعن ولا يحصدن ومنهن من هو في جوف الحجر الأصم أو في جوف العود، من يأتين بلباسهن وأرزاقهن إلا الله؟ أفلا تعقلون، وقال: لا تثيروا الزناير فتلدغكم ولا تخاطبوا السفهاء فيشتموكم، فظهر أن الله تعالى ضرب الأمثال بهذه الأشياء الحقيرة وأما العقل فلأن من طبع الخيال المحاكاة والتشبه فاذا ذكر المعنى وحده أدركه العقل ولكن مع منازعة الخيال، وإذا ذكر معه الشبه أدركه العقل مع معاونة الخيال، ولا شك أن الثاني يكون أكمل وأيضا فنحن نرى أن الإنسان يذكر معنى ولا يلوح له كما ينبغي فاذا ذكر المثال اتضح وصار مبينا مكشوبا، وإن كان التمثيل يفيد زيادة البيان والوضوح، وجب ذكره في الكتاب الذي لا يراد منه إلا الايضاح والبيان، أما قولهم: ضرب الأمثال بهذه الأشياء الحقيرة لا يليق بالله تعالى، قلنا هذا جهل، لأنه تعالى هو الذي خلق الصغير والكبير وحكمه في كل ما خلق وبرأعام لأنه قد أحكم جميعه، وليس الصغير أخف عليه من الكبير والعظيم أصعب من الصغير، وإذا كان الكل بمنزلة واحدة لم يكن الكبير أولى أن يضربه مثلا لعباده من الصغير بل المعتبر فيه ما يليق بالقصة، فاذا كان الأليق بها الذباب والعنكبوت يضرب المثل بهما لا بالفيل والجل، فاذا أراد تعالى أن يقبح عبادتهم الأصنام وعدوهم عن عبادة الرحمن صلح أن يضرب المثل

بالذباب ، ليبين أن قدر مضرتها لا يندفع بهذه الأصنام ، ويضرب المثل لبيت العنكبوت ليبين أن عبادتها أوهن وأضعف من ذلك وفي مثل ذلك كل ما كان المضروب به المثل أضعف كان المثل أقوى وأوضح .

(المسألة الرابعة) قال الأصم « ما » في قوله مثلاً ماصلة زائدة كقوله (فيما رحمة من الله) وقال أبو مسلم معاذ الله أن يكون في القرآن زيادة ولغو والأصح قول أنى مسلم لأن الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى وبيانا وكونه لغوا يتنافى ذلك ، وفي بموضوعة قراءتان . احداهما : النصب وفي لفظه ما على هذه القراءة وجهان . الأول : أنها مبنية وهي التي إذا قرنت باسم نكرة أهمته لهما وزادته شيوعا وبعدا عن التخصصية . بيانه أن الرجل إذا قال لصاحبه أعطني كتابا أنظر فيه فأعطاه بعض الكتب صح له أن يقول أردت كتابا آخر ولم أرد هذا ولو قاله مع ما لم يصح له ذلك لأن تقدير الكلام أعطني كتابا أى كتاب كان . الثاني : أنها نكرة قام تفسيرها باسم الجنس مقام الصفة ، أما على قراءة الرفع ففيها وجهان . الأول : أنها موصولة صلتها الجملة لأن التقدير هو بعوضه فحذف المبتدأ كما حذف في (تماما على الذى أحسن) . الثاني : أن تكون استفهامية فانه لما قال (إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً) كأنه قال بعده ما بعوضه فما فوقها حتى يضرب المثل به ، بل له أن يمثل بما هو أقل من ذلك كثيرا كما يقال فلان لا يبالي بما وهب ، ماديتار وديناران ، أى يهب ما هو أكثر من ذلك بكثير .

(المسألة الخامسة) قال صاحب الكشاف : ضرب المثل اعتماده وتكوينه من ضرب اللين وضرب الخاتم

(المسألة السادسة) انتصب بعوضه بأنه عطف بيان لمثلا أو مفعول ليضرب وهما حال من النكرة مقدم عليه أو ثانى مفعولين ليضرب مضمنا معنى يجعل ، وهذا إذا كانت ما صلة أو ابهامية ، فان كانت مفسرة ببعوضه فهي تابعة لما هي تفسير له ، والمفسر والمفسر معاً لمجموعهما عطف بيان أو مفعول ، ومثلا حال مقدمة ، وأما رفعها فيكونها خبر مبتدأ ، أما إذا كانت ما موصولة أو موصوفة أو استفهامية فأمرها ظاهر ، فاذا كانت إبهامية فهي على الجواب كأن قائلها قال ما هو فقيل بعوضه

(المسألة السابعة) قال صاحب الكشاف : اشتقاق البعوض من البعض وهو القطع كالبعوض والعضب يقال بعوضه البعوض ومنه بعض الشيء لأنه قطعة منه والبعوض في أصله صفة على فعول كالقطوع فغلبت اسميته ، وعن بعضهم اشتقاقه من بعض الشيء سمي به لقلته جرمه وصغره ولأن بعض الشيء قليل بالقياس إلى كله ، والوجه القوي هو الأول ، قال وهو من عجائب خلق الله تعالى فانه صغير جداً وخرطومه في غاية الصغر ثم انه مع ذلك مجرف ثم ذلك الخراطوم مع فرط صغره وكونه مجرفا يغوص في جلد الفيل والجاسوس على ثخاته كما يضرب الرجل إصبعه في الخبيص ،

وذلك لما ركب الله في رأس خرطومه من السم

(المسألة الثامنة) في قوله (فما فوقها) وجهان . أحدهما : أن يكون المراد فما هو أعظم منها في الجئمة كالذباب والغنكبوت والجمار والكلب ، فإن القوم أنكروا تمثيل الله تعالى بكل هذه الأشياء . والثاني : أراد بما فوقها في الصغر أى بما هو أصغر منها والمحققون مالوا إلى هذا القول لوجوه . أحدها : أن المقصد من هذا التمثيل تحقير الأوثان ، وكلما كان المشبه به أشد حقارة كان المقصود في هذا الباب أكمل حصولاً . وثانيها أن الغرض ههنا بيان أن الله تعالى لا يمتنع من التمثيل بالشئ الخفير ، وفي مثل هذا الموضع يجب أن يكون المذكور ثانياً أشد حقارة من الأول يقال إن فلانا يتحمل الذل في اكتساب الدينار ، وفي اكتساب ما فوقة ، يعنى في القلة لأن تحمل الذل في اكتساب أقل من الدينار أشد من تحمله في اكتساب الدينار . وثالثها : أن الشئ كلما كان أصغر كان الاطلاع على أسراره أصعب ، فإذا كان في نهاية الصغر لم يحط به إلا علم الله تعالى ، فكان التمثيل به أقوى في الدلالة على كمال الحكمة من التمثيل بالشئ الكبير ، واحتج الأولون بوجهين . الأول : بأن لفظ « فوق » يدل على العلو ، فإذا قيل هذا فوق ذلك ، فإنما معناه أنه أكبر منه ويروى أن رجلاً مدح علياً رضى الله عنه والرجل متهم فيه ، فقال على : إنا دون ما تقول وفوق ما في نفسك ، أراد به هذا أعلى مما في نفسك . الثاني . كيف يضرب المثل بما دون البعوضة وهى النهاية في الصغر ؟ والجواب عن الأول : إن كل شئ كان ثبوت صفة فيه أقوى من ثبوتها في شئ آخر كان ذلك الأقوى فوق الأضعف في تلك الصفة يقال إن فلانا فوق فلان في اللؤم والدناءة . أى هو أكبر لؤماً ودناءة منه ، وكذا إذا قيل هذا فوق ذلك في الصغر وجب أن يكون أكبر صغراً منه ، والجواب عن الثاني أن جناح البعوضة أقل منها وقد ضربه رسول الله ﷺ مثلاً للدنيا

(المسألة التاسعة) « أما » حرف فيه معنى الشرط ، ولذلك يجاب بالفاء وهذا يفيد التأكيد تقول زيد ذاهب فإذا قصدت توكيد ذلك وأنه لا محالة ذاهب قلت أما زيد فذاهب ، إذا ثبت هذا فنقول : إيراد الجملتين مصدرتين به أحقاد عظيم لأمر المؤمنين واعتداد بعلنهم أنه الحق وذم عظيم للكافرين على ما قالوه وذكروه

(المسألة العاشرة) « الحق » الثابت الذى لا يسوغ إنكاره يقال حق الأمر إذا ثبت ووجب وحققت كلمة ربك ، وثرب محقق محكم النسيج

(المسألة الحادية عشرة) « ماذا » فيه وجهان أن يكون ذا اسماً موصولاً بمعنى الذى فيكون كلمتين وأن يكون ذا مركبة مع ما مجعولين اسماً واحداً فيكون كلمة واحدة فهو على الوجهين : الأول مرفوع المحل على الابتداء وخبره ذا مع صلته ، وعلى الثانى منصوب المحل فى حكم ما وحده كما لو قلت ما أراد الله

﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾ الإرادة ماعية يجدها العاقل من نفسه ويدرك التفرقة البدئية بينها وبين علمه وقدرته وألمه ولذته . وإذا كان الأمر كذلك لم يكن تصور ما هيتهما محتاجاً إلى التعريف ، وقال المتكلمون إنها صفة تقتضى رجحان أحد طرفي الجائز على الآخر لاني الوقوع بل في الايقاع ، واحترزنا بهذا القيد الأخير عن القدرة ، واختلفوا في كونه تعالى مريداً مع اتفاق المسلمين على اطلاق هذا اللفظ على الله تعالى فقال التجارية إنه معنى سلبي ومعناه أنه غير مغلوب ولا مستكره ، ومنهم من قال إنه أمر ثبوتى وهؤلاء اختلفوا فقال الجاحظ والكجى وأبو الحسن البصرى : معناه علمه تعالى باشتهاله الفعل على المصلحة أو المفسدة ، ويسمون هذا العلم بالداعى أو الصارف ، وقال أصحابنا وأبو على وأبو هاشم وأتباعهما إنه صفة زائدة على العلم ثم القسمة في تلك الصفة إما أن تكون ذاتية وهو القول الثانى للتجارية ، وإما أن تكون معنوية ، وذلك المعنى إما أن يكون قديماً وهو قول الأشعرية أو محدثاً وذلك المحدث إما أن يكون قائماً بالله تعالى ، وهو قول الكرامية ، أو قائماً بحسب آخر وهذا القول لم يقل به أحد ، أو يكون موجوداً لاني محل ، وهو قول أنى على وأبى هاشم وأتباعهما .

﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾ الضمير في « أنه الحق » للمثل أو لأن يضرب ، وفي قوله ماذا أراد الله بهذا استحقاق كما قالت عائشة رضى الله عنها في عهد الله بن عمرو بن العاص : يا عجبا لابن عمرو هذا

﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾ « مثلاً » نصب على التمييز كقولك لمن أجاب بجواب غث ماذا أردت بهذا ؟ جواباً ومن حمل سلاحاً رديئاً كيف تنتفع بهذا سلاحاً أو على الحال كقوله (هذه ناقة الله لكم آية) .

﴿ المسألة الخامسة عشرة ﴾ اعلم أن الله سبحانه وتعالى لما حكى عنهم كفرهم واستحقاقهم كلام الله بقوله (ماذا أراد الله بهذا مثلاً) أجاب عنه بقوله (يضل به كثيراً ويهدى به كثيراً) ونريد أن نتكلم ههنا في الهداية والاضلال ليعلم أن هذا الموضوع كالأصل الذى يرجع اليه في كل ما يجىء في هذا المعنى من الآيات فتتكلم أولاً في الاضلال فنقول : إن الهمزة تارة تجىء لنقل الفعل من غير المتعدى إلى المتعدى كقولك خرج فإنه غير متعد ، فإذا قلت أخرج فقد جعلته معتدياً وقد تجىء لنقل الفعل من المتعدى إلى غير المتعدى كقولك كبتته فأكب ، وقد تجىء لمجرد الوجدان . حكى عن عمرو بن معديكرب أنه قال لبنى سليم : قاتلناكم فما أجبتناكم . وهاجبتناكم فما أقمناكم ، وسألناكم فما أبخلناكم . أى فما وجدناكم جنبنا ولا مفحمين ولا بخلاء . ويقال أتيت أرض فلان فأعمرتها أى وجدتها عامرة قال الخليل :

تمنى حصين أن يسود خزاغة فأمسى حصين قد أذل وأقبراً

أى وجد ذليلاً مقهوراً ، ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يقال الهمزة لا تفيد إلا نقل الفعل

من غير المتعدى إلى المتعدى فأما قوله : كيبته فأكب ، فلعل المراد كيبته فأكب نفسه على وجهه فيكون قد ذكر الفعل مع حذف المفعولين وهذا ليس بعزيز . وأما قوله . قاتلناكم فما أجبتكم ، فالمراد ما أثر قتالنا في صيرورتكم جبناء . وما أثر هجائنا لكم في صيرورتكم مفحمين ، وكذا القول في البواقي ، وهذا القول الذي قلناه أولى دفعا للاشتراك . إذا ثبت هذا فنقول قولنا أضله الله لا يمكن حمله إلا على وجهين ، أحدهما أنه صيره ضالا ، والثاني أنه وجده ضالا أما التقدير الأول وهو أنه صيره ضالا فليس في اللفظ دلالة على أنه تعالى صيره ضالا عما ذا وفيه وجهان . أحدهما : أنه صيره ضالا عن الدين . والثاني : أنه صيره ضالا عن الجنة ، أما الأول وهو أنه تعالى صيره ضالا عن الدين فاعلم أن معنى الاضلال عن الدين في اللغة هو الدعاء إلى ترك الدين وتقييده في عينه وهذا هو الاضلال الذي أضافه الله تعالى إلى إبليس فقال (إنه عدو مضل مبين) وقال (ولا ضلهم ولا منينهم) و (قال الذين كفروا ربنا أرنا الذين أضلنا من الجن والإنس نجعلهم تحت أقدامنا) وقال (فزين لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل) ، وقال الشيطان إلى قوله (وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي) وأيضا أضاف الله تعالى هذا الاضلال إلى فرعون فقال (وأضل فرعون قومه وما هدى) واعلم أن الأمة بجمعة على أن الاضلال بهذا المعنى لا يجوز على الله تعالى لأنه تعالى مادعا إلى الكفر وما رغب فيه بل نهى عنه وزجر وتوعد بالعقاب عليه ، وإذا كان المعنى الأصلي للاضلال في اللغة ليس إلا هذا وهذا المعنى منفي بالاجماع ثبت انعقاد الاجماع على أنه لا يجوز اجراء هذا اللفظ على ظاهره . وعند هذا افتقر أهل الجبر والقدر إلى التأويل أما أهل الجبر فقد حملوه على أنه تعالى خلق الضلال والكفر فيهم وصددهم عن الإيمان وحال بينهم وبينه ، وربما قالوا هذا هو حقيقة اللفظ في أصل اللغة ، لأن الاضلال عبارة عن جعل الشيء ضالا كما أن الاخراج والادخال عبارة عن جعل الشيء خارجا وداخلا ، وقالت المعتزلة هذا التأويل غير جائز لا بحسب الأوضاع اللغوية ولا بحسب الدلائل العقلية ، أما الأوضاع اللغوية فبيانها من وجوه . أحدها : أنه لا يصح من طريق اللغة أن يقال لمن منع غيره من سلوك الطريق كرها وجبراً أنه أضله بل يقال منعه منه وصرفه عنه وإنما يقولون إنه أضله عن الطريق إذا لبس عليه وأورد من الشبهة ما يلبس عليه الطريق فلا يهتدى له . وثانيها أنه تعالى وصف إبليس وفرعون بكونهما مضللين ، مع أن فرعون وإبليس ما كانا خالقين للضلال في قلوب المستجيبين لهما بالاتفاق ، وأما عند الجبرية فلأن العبد لا يقدر على الإيجاد ، وأما عند القدرية فلأن العبد لا يقدر على هذا النوع من الإيجاد ، فلما حصل اسم المضل حقيقة مع نفي الخالقية بالاتفاق ، علمنا أن اسم المضل غير موضوع في اللغة لخالق الضلال : وثالثها أن الاضلال في مقابلة الهداية فكما صح أن يقال هديته فما اهتدى وجب صحة أن يقال أضلته فما ضل ، وإذا كان كذلك استحال حمل الاضلال على خلق الضلال ، وأما بحسب الدلائل العقلية

فن وجوه . أحدها : أنه تعالى لو خلق الضلال في العبد ثم كلفه بالإيمان لكان قد كلفه بالجمع بين الضدين وهو سفه وظلم ، وقال تعالى (وما ربك بظلام للعبيد) وقال (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) وقال (وما جعل عليكم في الدين من حرج) وثانيها : لو كان تعالى خالقاً للجهد وملبساً على المكلفين لما كان مبيناً لما كلف العبد به ، وقد أجمعت الأمة على كونه تعالى مبيناً . وثالثها : أنه تعالى لو خلق فيهم الضلال وصددهم عن الإيمان لم يكن لانزال الكتب عليهم وبعثة الرسل إليهم فائدة لأن الشيء الذي لا يكون يمكن الحصول كان السعي في تحصيله عبثاً وسفهاً . ورابعها : أنه على مضادة كبيرة من الآيات نحو قوله (فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين ، وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا أبعث الله بشراً رسولاً) فبين أنه لا مانع لهم من الإيمان البتة ، وإنما امتنعوا لأجل إنكارهم بعثة الرسل من البشر وقال (وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى ويستغفروا ربهم) وقال (كيف تكفرون بالله وكنتم أمماتاً فأحياكم) وقال (أتى تصرفون) وقال (أتى تؤفكون) فلو كان الله تعالى قد أضلهم عن الدين وصرّفهم عن الإيمان لكانت هذه الآيات باطلة . وخامسها : أنه تعالى ذم إبليس وحزبه ومن سلك سبيله في إضلال الناس عن الدين وصرّفهم عن الحق وأمر عباده ورسوله بالاستعاذة منهم بقوله تعالى (قل أعوذ برب الناس) إلى قوله (من شر الوسواس) و (قل أعوذ برب الفلق) وقل رب أعوذ بك من هزات الشياطين ، فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم فلو كان الله تعالى يضل عباده عن الدين كما تفضل الشياطين لاستحق من المذمة مثل ما استحقه ولوجب الاستعاذة منه كما وجب منهم ، ولو جب أن يتخذوه عدواً من حيث أضل أكثر خلقه كما وجب اتخاذ إبليس عدواً لأجل ذلك . قالوا بل خصيصة الله تعالى في ذلك أكثر إذ تضليل إبليس سراب وجوده وعدمه فيما يرجع إلى حصول الضلال بخلاف تضليل الله فإنه هو المؤثر في الضلال فيلزم من هذا تنزيه إبليس عن جميع القبائح وإحالتها كلها على الله تعالى فيكون الدم منقطعاً بالكيفية عن إبليس وعائداً إلى الله سبحانه وتعالى عن قول الظالمين . وسادسها : أنه تعالى أضاف الاضلال عن الدين إلى غيره وذرهم لأجل ذلك ، فقال (وأضل فرعون قومه وما هدى ، وأضلهم السامري . وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله ، إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب) وقوله تعالى حاكياً عن إبليس (ولاضلنهم ولامنينهم ولامرنهم) فهو لاء إما أن يكونوا قد أضلوا غيرهم عن الدين في الحقيقة أو يكون الله هو الذي أضلهم أو حصل الاضلال بالله وبهم على سبيل الشركه فان كان الله تعالى قد أضلهم عن الدين دون هؤلاء فهو سبحانه وتعالى قد تقرّر عليهم إذ قد رماهم بدأبه وعابهم بما فيه وذرهم بما لم يفعلوه ، والله متعال عن ذلك وإن كان الله تعالى مشاركا لهم في ذلك فكيف يجوز أن يذمهم على فعل هر شريك فيه ومساوولهم فيه وإذا فسد الوجهان صح أن لا يضاف خلق الضلال إلى الله

تعالى . وسابغها : أنه تعالى ذكر أكثر الآيات التي فيها ذكر الضلال ، منسوبا إلى العصاة على ما قال (وما يضل به إلا الفاسقين) . ويضل الله الظالمين ، إن الله لا يهدي القوم الكافرين ، كذلك يضل الله من هو مسرف مرتاب ، كذلك يضل الله من هو مسرف كذاب (فلو كان المراد بالضلال المضاف إليه تعالى هو ما هم فيه كان كذلك إثباتا للثابت وهذا محال . وثامنها : أنه تعالى نفي إلهية الأشياء التي كانوا يعبدونها من حيث أنهم لا يهدون إلى الحق قال (أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع أم من لا يهدي إلا أن يهدى) فنفي ربوبية تلك الأشياء من حيث أنها لا تهدي وأوجب ربوبية نفسه من حيث أنه سبحانه وتعالى يهدي فلو كان سبحانه وتعالى يضل عن الحق لكان قد ساوهم في الضلال وفيما لا جلله نهي عن اتباعهم ، بل كان قد أربى عليهم ، لأن الأوثان كما أنها لا تهدي فهي لا تضل ، وهو سبحانه وتعالى مع أنه إله يهدي فهو يضل . وتاسعها : أنه تعالى يذكر هذا الضلال جزاء لهم على سوء صنيعهم وعقوبة عليه ، فلو كان المراد ما هم عليه من الضلال كان ذلك عقوبة وتهديداً بأمرهم له ملابسون ، وعليه مقبولون ، وبه ملتذون ومغتبطون ، ولو جاز ذلك لجازت العقوبة بالزنا على الزنا وبشرب الخمر على شرب الخمر ، وهذا لا يجوز . وعاشرها : أن قوله تعالى (وما يضل به إلا الفاسقين الذين يتقضون عهد الله من بعد ميثاقه) صريح في أنه تعالى إنما يفعل به هذا الاضلال بعد أن صار هو من الفاسقين الناقضين لعهد الله باختيار نفسه ، فدل ذلك على أن هذا الاضلال الذي يحصل بعد صيرورته فاسقاً وناقضاً للعهد مغاير لفسقه ونقضه ، وحادي عاشرها : أنه تعالى فسر الاضلال المنسوب إليه في كتابه ، إما بكونه ابتلاء وامتحاناً ، أو بكونه عقوبة ونكالا ، فقال في الابتلاء (وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة وما جعلنا عدتهم إلا فتنة للذين كفروا) أي امتحاناً إلى أن قال (كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء) فبين أن إضلاله للعبد يكون على هذا الوجه من إنزاله آية متشابهة أو فعلا متشابهة لا يعرف حقيقة الغرض فيه ، والاضال به هو الذي لا يقف على المقصود ولا يتفكر في وجه الحكمة فيه بل يتمسك بالشبهات في تقرير المجمل الباطل كما قال تعالى (فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) وأما العقوبة والنكال فكقوله (إذ الأغلال في أوتارهم والسلاسل يسحبون) إلى أن قال (كذلك يضل الله الكافرين) فبين أن إضلاله لا يعدوا أحد هذين الوجهين وإذا كان الاضلال مفسرا بأحد هذين الوجهين وجب أن لا يكون مفسرا بغيرهما دفعاً للاشتراك ، فثبت أنه لا يجوز حمل الاضلال على خفاق الكفر والاضلال وإذا ثبت ذلك فنقول بينا أن الاضلال في أصل اللغة الدعاء إلى الباطل والترغيب فيه والسعي في إخفاء مقابحة وذلك لا يجوز على الله تعالى فوجب المصير إلى التأويل ، والتأويل الذي ذهبت الجيرية إليه أنه أبطئناه فوجب المصير إلى وجوه آخر من التأويلات . أحدها : أن الرجل إذا ضل باختياره عند حصول شيء من غير أن يكون لذلك الشيء أثر في إضلاله فيقال لذلك الشيء إنه أضله قال تعالى في

حق الأصنام (رب إنهن أضللن كثيراً من الناس) أى ضلوا بهم ، وقال (ولا يغوث ويعوق ونسراً وقد أضلوا كثيراً) أى ضل كثير من الناس بهم وقال (ولينيدن كثيراً منهم ما أنزل إليك من ربك طغياناً وكفراً) وقال (فلم يزدكم دعائى إلا فراراً) أى لم يزدادوا بدعائى لهم إلا فراراً وقال (فاتخذتموهم سخرياً حتى أنسوكم ذكرى) وهم لم يذسوهم فى الحقيقة بل كانوا يذكرونهم الله ويدعونهم إليه ولكن لما كان اشتغالهم بالسخرية منهم سبباً لتسليتهم أضيف الانساء إليهم وقال فى براءة (وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم زادته هذه إيماناً ، فأما الذين آمنوا فزادتهم إيماناً وهم يستبشرون ، وأما الذين فى قلوبهم مرض فزادتهم رجساً إلى رجسهم) فأخبر سبحانه أن نزول السورة المشتملة على الشرائع يعرف أحوالهم فمنهم من يصلح عليها فيزداد بها إيماناً ، ومنهم من يفسد عليها فيزداد بها كفراً ، فاذن أضيفت الزيادة فى الإيمان والزيادة فى الكفر إلى السورة ، إذ كانوا إنما صلحوا عند نزولها وفسدوا كذلك أيضاً ، فكذلك أضيف الهدى والاضلال إلى الله تعالى إذا كان إحداثهما عند ضربه تعالى الأمثال لهم وقال فى سورة المدثر (وما جعلنا عدتهم إلا فتنة للذين كفروا ليستيقن الذين أتوا الكتاب ويزداد الذين آمنوا إيماناً) فأخبر تعالى أن ذكره لعدة خزنة النار امتحان منه لعباده ليتميز المخالص من المرتاب فألت العاقبة إلى أن صلح عليها المؤمنون وفسد الكافرون وأضاف زيادة الإيمان وضدها إلى الممتحنين فقال ليزداد وبقول ثم قال بعد قوله (ماذا أراد الله بهذا مثلاً ، كذلك يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء) فأضاف إلى نفسه إضلالهم وهداهم بعد أن أضاف إليهم الأمرين معاً ، فبين تعالى أن الاضلال مفسر بهذا الامتحان ويقال فى العرف أيضاً . أمرضنى الحب أى مرضت به : ويقال قد أفسدت فلانة فلانا وهى لم تعلم به ، وقال الشاعر :

دع عنك لومى فإن اللوم إغراء

أى يخفى اللوم باللوم ، والاضلال على هذا المعنى يجوز أن يضاف إلى الله تعالى على معنى أن الكافرين ضلوا بسبب الآيات المشتملة على الامتحانات فى هذه الآية الكفار لما قالوا : ما الحاجة إلى الأمثال وما الفائدة فيها واشتد عليهم هذا الامتحان حسنت هذه الاضافة . وثانيها : أن الاضلال هو التسمية بالاضلال فيقال أضله أى سماه ضالاً وحكم عليه به وأكفر فلان فلانا إذا سماه كافراً وأنشدوا بيت الكهيت :

وطائفة قد أكفرونى بحبكم

وطائفة قالوا مسىء ومذنب

وقال طرفة :

وما زال شربى الراح حتى أضلنى

صديقى وحتى ساءنى بعض ذللكا

أراد سمانى ضالاً وهذا الوجه مما ذهب إليه قطرب وكثير من المعتزلة ، ومن أهل اللغة من أنكره وقال إنما يقال ضلته تضليلاً إذا سميت ضالاً ، وكذلك فسقته وخرته إذا سميت فاجراً فاسقاً ، وأجيب عنه بأنه متى صيره فى نفسه ضالاً لزمه أن يصير محكوماً عليه بالاضلال فهذا الحكم

من لوازم ذلك التصيير ، وإطلاق اسم الملزوم على اللازم مجاز مشهور وأنه مستعمل أيضا لأن الرجل إذا قال لآخر : فلان ضال جاز أن يقال له لم جعلته ضالا ويكون المعنى لم سميته بذلك ولم حكمت به عليه فعلى هذا الوجه حملوا الاضلال على الحكم والتسمية . وثالثها : أن يكون الاضلال هو التخلية وترك المنع بالقهر والجبر ، فيقال أضله إذا خلاه وضلله قالوا ومن مجازة قولهم : أفسد فلان ابنه وأهلكه ودمر عليه إذا لم يتعمده بالتأديب ، ومثله قول العرجي :

أضاعوني وأى فتى أضاعوا ليوم كريمة وسداد ثغر

ويقال لمن ترك سيفه فى الأرض الندية حتى فسد وصدىء : أفسدت سيفك وأصدأته . ورابعها : الضلال والاضلال هو العذاب والتعذيب بدليل قوله تعالى (إن الجرمين فى ضلال وسعر يوم يسحبون فى النار على وجوههم ذوقوا مس سقر) فوصفهم الله تعالى بأنهم يوم القيامة فى ضلال وذلك لا يكون إلا عذابهم وقال تعالى (إذ الأغلال فى أعناقهم والسلاسل يسحبون فى الحميم ثم فى النار يسجرون ثم قيل لهم أينما كنتم تشركون من دون الله قالوا ضلوا عنا بل لم نكن ندعو من قبل شيئا كذلك يضل الله الكافرين) فسر ذلك الضلال بالعذاب وخامسها : أن يحمل الاضلال على الاهلاك والابطال كقوله (الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله أضل أعمالهم) قيل أبطأها وأهلكها ومن مجازة قولهم : ضل الماء فى اللبن إذا صار مستهلكا فيه ويقال أضلته أنا إذا فعلت ذلك به فأهلكته وصيرته كالمعدوم ومنه يقال أضل القوم ميتهم إذا واروه فى قبره فأخفوه حتى صار لا يرى ، قال النابغة :

وآب مضلوه بعين جلية وغودر بالجولان حزم ونائل

وقال تعالى (وقالوا أأنذا ضللنا فى الأرض أئننا لفي خاق جديد) أى أئننا ندفننا فيها نخفيت أشخاصنا فيجتملى على هذا المعنى يضل الله انسانا أى يهلكه ويعدمه فتجوز إضافة الاضلال إليه تعالى على هذا الوجه ، فهذه الوجوه الخمسة إذا حملنا الاضلال على الاضلال عن الدين . وسادسها : أن يحمل الاضلال على الاضلال عن الجنة ، قالت المعتزلة : وهذا فى الحقيقة ايس تأويلا بل حملا للفظ على ظاهره فإن الآية تدل على أنه تعالى يضلهم وليس فيها دلالة على أنه عما ذا يضلهم ، فنحن نحملها على أنه تعالى يضلهم عن طريق الجنة ثم حملوا كل ما فى القرآن من هذا الجنس على هذا المحمل وهو اختيار الجبائى قال تعالى (كتب عليه أنه من تولاه فإنه يضل به ويهديه إلى عذاب السعير) أى يضل به عن الجنة وثوابها . هذا كله إذا حملنا الهمزة فى الاضلال على التعدية . وسابعها : أن نحمل الهمزة لاعلى التعدية بل على الوجدان على ما تقدم فى أول هذه المسألة بيانه فيقال أضل فلان بغيره أى ضل عنه فعنى إضلال الله تعالى لهم أنه تعالى وجدهم ضالين . وثامنها : أن يكون قوله تعالى (يضل به كثيرا ويهذى به كثيرا) من تمام قول النكفار فانهم قالوا ماذا أراد الله بهذا المثل الذى لا يظهر وجه الفائدة فيه ثم قالوا يضل به كثيرا ويهذى به كثيرا ذكره على

سبيل التهكم فهذا من قول الكفار ثم قال تعالى جواباً لهم (وما يضل به إلا الفاسقين) أى ما أضل به إلا الفاسق . هذا مجموع كلام المعتزلة ، وقالت الجبرية لقد سمعنا كلامكم واعترفنا لكم بجودة الايراد وحسن الترتيب وقوة الكلام ولكن ماذا نعمل ولكم أعداء ثلاثة يشوشون عليكم هذه الوجوه الحسنة والدلائل اللطيفة أحدها : مسألة الداعى وهى أن القادر على العلم والجهل والاهداء والاضلال لم فعل أحدهما دون الآخر ؟ وثانيها : مسألة العلم على ما سبق تقريرها فى قوله تعالى (ختم الله على قلوبهم) وما رأينا لكم فى دفع هذين الكلامين كلاماً محيلاً قريباً ونحن لا شك نعلم أنه لا يخفى عليكم مع ما معكم من الذكاء الضعيف عن تلك الاجوبة التى تكلموا بها فكما أنصفنا واعترفنا لكم بحسن الكلام الذى ذكرتموه فأنصفوا ايضاً واعترفوا بأنه لا وجه لكم عن هذين الوجهين فان التعامى والتغافل لا يليق بالعقلاء . وثالثها : أن فعل العبد لو كان بايجاده لما حصل إلا الذى قصد ايجاده لكن احداً لا يريد إلا تحصيل العلم والاهتداء ، ويحترز كل الاحتراز عن الجهل والاضلال فكيف يحصل الجهل والاضلال للعبد مع أنه ما قصد إلا تحصيل العلم والاهتداء ؟ فان قيل إنه اشتبه عليه الكفر بالإيمان والعلم بالجهل فظن فى الجهل أنه علم فقطد إبقاعه فلذلك حصل له الجهل قلنا ظنه فى الجهل أنه علم ظن خطأ فان كان اختاره أو لا فقد اختار الجهل والخطأ لنفسه وذلك غير ممكن وإن قلنا إنه اشتبه عليه ذلك بسبب ظن آخر متقدم عليه لزم أن يكون قبل كل ظن ظن لا إلى نهاية وهو محال . ورابعها : أن التصورات غير كسبية والتصديقات البديهية غير كسبية والتصديقات بأسرها غير كسبية فهذه مقدمات ثلاثة .

(المقدمة الاولى) فى بيان أن التصورات غير كسبية ، وذلك لأن من يحاول اكتسابها فأما أن يكون متصوراً لها أولاً يكون متصوراً لها فان كان متصوراً لها استحال أن يطلب تحصيل تصورها لأن تحصيل الحاصل محال ، وإن لم يكن متصوراً لها كان ذهنه غافلاً عنها والغافل عن الشيء يستحيل أن يكون طالبه

(المقدمة الثانية) فى بيان ان التصديقات البديهية غير كسبية لأن حصول طرفى التصديق إما أن يكون كافياً فى جزم الذهن بذلك التصديق أولاً يكون كافياً فان كان الأول كان ذلك التصديق دائراً مع ذينك التصورين على سبيل الوجوب نفياً وإثباتاً وما كان كذلك لم يكن مقدوراً ، وإن كان الثانى لم يكن التصديق بديهياً بل متوقفاً فيه

(المقدمة الثالثة) فى بيان أن التصديقات بأسرها غير كسبية وذلك لأن هذه النظريات إن كانت واجبة للزوم عن تلك البديهيات التى هى غير مقدورة كانت تلك النظريات أيضاً غير مقدورة . وإن لم تكن واجبة للزوم عن تلك البديهيات لم يمكن الاستدلال بتلك البديهيات على تلك النظريات ، فلم تكن تلك الاعتقادات الحاصلة فى تلك النظريات علوماً ، بل لا تكون إلا اعتقاداً حاصلًا للمقلد وليس كلامنا فيه ، فثبت أن كلامكم فى عدم إسناد الاهتداء والاضلال إلى الله

تعالى معارض بهذه الوجوه العقلية القاطعة التي لا جواب عنها . ولنتكلم الآن فيما ذكره من التأويلات أما التأويل الأول فساقط لأن إنزال هذه المتشابهات هل لها أثر في تحريك الدواعي أو ليس لها أثر في ذلك ؟ فإن كان الأول وجب على قولكم أن يقيح لوجهين ، الأول : أنا قد دللنا في تفسير قوله (ختم الله على قلوبهم) على أنه متى حصل الرجحان فلا بد وأن يحصل الوجوب وأنه ليس بين الاستواء وبين الوجوب المانع من النقيض واسطه ، فاذا أثر إنزال هذه المتشابهات في الترجيح وثبت أنه متى حصل الترجيح فقد حصل الوجوب فحينئذ جاء الجبر وبطل ما قلتموه . الثاني : هب أنه لا ينتهي إلى حد الوجوب إلا أن المكلف ينبغي أن يكون مزاح العذر والعلة وإنزال هذه المتشابهات عليه مع أن لها أثراً في ترجيح جانب الضلال على جانب الاهتداء كالعذر للمكلف في عدم الإقدام على الطاعة فوجب أن يقيح ذلك ، من الله تعالى ، وأما إن لم يكن لذلك أثر في إقناعهم على ترجيح جانب الضلال على جانب الاهتداء كانت نسبة هذه المتشابهات إلى ضلالهم كصيرير الباب ونعيق الغراب فكما أن ضلالهم لا ينسب إلى هذه الأمور الأجنبية كذلك وجب أن لا ينسب إلى هذه المتشابهات بوجه ما ، وحينئذ يبطل تأويلهم ، أما التأويل الثاني وهو التسمية والحكم فهو وإن كان في غاية البعد لكن الاشكال معه باق لأنه إذا سماه الله بذلك وحكم به عليه فلو لم يأت المكلف به لا نقاب خبر الله الصديق كذباً وعلمه جهلاً ، وكل ذلك محال والمفضى إلى المحال محال ، فكان عدم إتيان المكلف به محالاً وإتيانه به واجباً وهذا عين الجبر الذي تفرون منه وأنه ملائمتكم لا محالة ، وههنا ينهى البحث إلى الجوابين المشهورين لهما في هذا المقام وكل عاقل يعلم ببديهة عقله سقوط ذلك ، وأما التأويل الثالث وهو التخيلية وترك المنع فهذا إنما يسمى إضلالاً إذا كان الأولى والأحسن بالوالد أن يمنعه عن ذلك فأما إذا كان الولد بحيث لو منعه والده عن ذلك لوقع في مفسدة أعظم من تلك المفسدة الأولى لم يقل أحد أنه أفسد ولده وأضله ، وههنا الأمر بخلاف ذلك لأنه تعالى لو منع المكلف جبراً عن هذه المفسدة لزمته مفسدة أخرى أعظم من الأولى ، فكيف يقال إنه تعالى أفسد المكلف وأضله بمعنى أنه مأمونه عن الضلال مع أنه لو منعه لكانت تلك المفسدة أعظم وأما التأويل الرابع فقد اعترض القفال عليه فقال لا نسلم بأن الضلال جاء بمعنى العذاب أما قوله تعالى (إن المجرمين في ضلال وسعر) فيمكن أن يكون المراد في ضلال عن الحق في الدنيا وفي سعر : أى في عذاب جهنم في الآخرة ويكون قوله (يوم يسحبون) من صلة سعر وأما قوله تعالى (إذ الأغلال في أعناقهم) إلى قوله (كذلك يضل الله الكافرين) فمعنى قوله ضلوا عنا أى بطلوا فلم ينتفع بهم في هذا اليوم الذي كنا نرجو شفاعتهم فيه ثم قوله (كذلك يضل الله الكافرين) قد يكون على معنى كذلك يضل الله أعمالهم أى يحبطها يوم القيامة ، ويحتمل كذلك يخذلهم الله تعالى في الدنيا فلا يوفقهم لقبول الحق إذ ألفوا الباطل وأعرضوا عن التدبر ، فاذا خذلهم الله تعالى وأتوا يوم القيامة فقد بطلت أعمالهم التي كانوا يرجون الانتفاع بها في الدنيا ، وأما

التأويل الخامس وهو الإهلاك فغير لائق بهذا الموضع لأن قوله تعالى (ويهدي به كثيراً) يمنع من حل الاضلال على الإهلاك . وأما التأويل السادس : وهو أنه يضله عن طريق الجنة فضعيف لأنه تعالى قال (يضل به) أى يضل بسبب استماع هذه الآيات والاضلال عن طريق الجنة ليس بسبب استماع هذه الآيات بل بسبب إقدامه على القبائح فكيف يجوز حمله عليه . وأما التأويل السابع : وهو أن قوله (يضله) أى يجده ضالاً قد بينا أن إثبات هذه اللغة لا دليل عليه وأيضاً فإنه عدى الاضلال بحرف الباء فقال (يضل به) والاضلال بمعنى الوجدان لا يكون معدى بحرف الباء . وأما التأويل الثامن فهو في هذه الآية يوجب تفسيك النظم لأنه إلى قوله يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً من كلام الكفار ثم قوله (وما يضل به إلا الفاسقين) كلام الله تعالى من غير فصل بينهما بل مع حرف العطف وهو الواو . ثم هب أنه ههنا كذلك لكنه في سورة المدثر وهو قوله (كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء) لاشك أنه قول الله تعالى فهذا هو الكلام في الاضلال

أما الهدى فقد جاء على وجوه أحدها : الدلالة والبيان قال تعالى (أو لم يهد لهم كم أهلكنا) وقال (فإما يأتينكم منى هدى فمن تبع هداى) وهذا إنما يصح لو كان الهدى عبارة عن البيان وقال (إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى) وقال (إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كافرين) أى سواء شكر أو كفر فالهداية قد جاءت في الحالتين وقال (وأما ثمود فهديناهم فاستجبوا العمى على الهدى) وقال (ثم آتينا موسى الكتاب تماماً على الذى أحسن وتفصيلاً لكل شىء وهدى ورحمة لعالمهم بانقضاء ربهم يؤمنون) وهذا لا يقال للمؤمن وقال تعالى حكاية عن خصوم داود عليه السلام (ولا تشطط واهدنا إلى سواء الصراط) أى ارشدنا وقال (إن الذين ارتدوا على ادبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم وأمل لهم) وقال (أن تقول نفس يا حسرتى على ما فرطت فى جنب الله) إلى قوله (أو تقول لو أن الله هدانى لكنت من المتقين) إلى قوله (بلى قد جاءتك آياتى فكذبت بها واستكبرت) فأخبر أنه قد هدى الكافر بما جاءه من الآيات وقال (أو تقولوا لو أنا أنزل علينا الكتاب لكنا أهدى منهم فقد جاءكم بينة من ربكم وهدى ورحمة) وهذه مخاطبة للكافرين . وثانيتها : قالوا فى قوله (وإنك لنهى إلى صراط مستقيم) أى لتدعو وقوله (ولعل قوم هاد) أى داع يدعوهم إلى صلال أو هدى . وثالثها : التوفيق من الله بالالطاف المشروطة بالإيمان يؤتيها المؤمنين جزاء على إيمانهم ومعرفته عليه وعلى الإزدياد من طاعته ، فهذا ثواب لهم وبازائه ضده للكافرين وهو أن يسلبهم ذلك فيكون مع أنه تعالى ما هدام يكون قد أضلهم ، والدليل على هذا الوجه قوله تعالى (والذين اهتدوا زادهم هدى ، ويزيد الله الذين اهتدوا هدى ، والله لا يهدي القوم الظالمين ، ثبت الله

الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة ويضل الله الظالمين ، كيف يهدي الله قوماً كفروا بعد إيمانهم وشهدوا أن الرسول حق وجاءهم البينات والله لا يهدي القوم الظالمين) فأخبر أنه لا يهديهم وأنهم قد جاءهم البينات ، فهذا الهدى غير البيان لا محالة ، وقال تعالى (ومن يؤمن بالله يهد قلبه أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه) . ورابعها : الهدى إلى طريق الجنة قال تعالى (فأما الذين آمنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم في رحمة منه وفضل ويهديهم إليه صراطاً مستقيماً) وقال (قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبيل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم) وقال (والذين قتلوا في سبيل الله فإن يضل أعمهم سيديهم ويصلح بهم ويدخلهم الجنة) والهداية بعد القتل لا تكون إلا إلى الجنة ، وقال تعالى (إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بإيمانهم تجري من تحتهم الأنهار) وهذا تأويل الجبائي ، وخامسها : الهدى بمعنى التقديم يقال هدى فلان فلاناً أى قدمه أمامه ، وأصل هدى من هداية الطريق ؛ لأن الدليل يتقدم المدلول ، وتقول العرب أقبلت هوادى الخيل . أى متقدماتها ويقال للعنق هادى وهوادى الخيل أعناقها لأنها تتقدمها ، وسادسها : يهدى أى يحكم بأن المؤمن مهتد وتسميته بذلك لأن حقيقة قول القائل هداه جعله مهتدياً ، وهذا اللفظ قد يطاق على الحكم والتسمية قال تعالى (ما جعل الله من بحيرة) أى ما حكم ولا شرع ، وقال (إن الهدى هدى الله) معناه أن الهدى ما حكم الله بأنه هدى وقال (من هد الله فهو المهتد) أى من حكم الله عليه بالهدى فهو المستحق لأن يسمى مهتدياً فهذه هى الوجوه التى ذكرها المعتزلة : وقد تكلمنا عليها فيما تقدم فى باب الاضلال . قالت الجبرية : وهننا وجه آخر وهو أن يكون الهدى بمعنى خلق الهداية والعلم ، قال الله تعالى (والله يدعوا إلى دار السلام ويهدى من يشاء إلى صراط مستقيم) قالت القدرية هذا غير جائز لوجوه . أحدها : أنه لا يصح فى اللغة أن يقال لمن حمل غيره على سلوك الطريق كرها وجبراً أنه هداه إليه وإنما يقال رده إلى الطريق المستقيم وحمله عليه وجره إليه فأما أن يقال إنه هداه إليه فلا ، وثانيها : لو حصل ذلك بخلق الله تعالى لبطل الأمر والنهى والمدح والذم والثواب والعقاب ، فإن قيل هب أنه خلق الله تعالى إلا أنه كسب العبد قلنا هذا الكسب مدفوع من وجهين . الأول : أن وقوع هذه الحركة إما أن يكون بتخليق الله تعالى أو لا يكون بتخليقه ، فإن كان بتخليقه ، فمتى خلقه الله تعالى استحال من العبد أن يمتنع منه ، ومتى لم يخلقه استحال من العبد الايمان به ، فحينئذ تتوجه الاشكالات المذكورة وإن لم يكن بتخليق الله تعالى بل من العبد فهذا هو القول بالاعتزال ، الثانى : أنه لو كان خلقاً لله تعالى وكسباً للعبد لم يخل من أحد وجوه ثلاثة ، إما أن يكون الله يخلقه أولاً ثم يكتبه العبد أو يكتبه العبد أولاً ثم يخلقه الله تعالى . أو يقع الأمران معاً ، فإن خلقه الله تعالى كان العبد مجبوراً على اكتسابه فيعود الالتزام ، وإن اكتسبه العبد أولاً فالله مجبور على

خلقه ، وإن وقعاً معاً وجب أن لا يحصل هذا الأمر إلا بعد اتفاقهما لكن هذا الاتفاق غير معلوم لنا فوجب أن لا يحصل هذا الاتفاق ، وأيضاً فهذا الاتفاق وجب أن لا يحصل إلا باتفاق آخر ، لأنه من كسبه وفعله . وذلك يؤدي إلى مالا نهاية له من الاتفاق وهو محال هذا مجموع كلام المعتزلة قالت الجبرية : إننا قد دللنا بالدلائل العقلية التي لا تقبل الاحتمال ، والتأويل على أن خالق هذه الأفعال هو الله تعالى ، إما بواسطة أو بغير واسطة . وأوجوه التي تمسككم بها وجوه عقلية قابلة للاحتمال والقاطع لا يعارضه المحتمل فوجب المصير إلى ما قلناه وبالله التوفيق

(المسألة السادسة عشرة) لتأمل أن يقول لم وصف المهديون بالكثرة والقلة صفتهم لقوله (وقليل من عبادى الشكور ، وقليل مأم) ولحديث « الناس كإبل مائة لا تجد فيها راحلة » وحديث (الناس أخبر قلة) ، والجواب : أهل الهدى كثير في أنفسهم وحيث يوصفون بالقلة إنما يوصفون بها بالقياس إلى أهل الضلال ، وأيضاً فإن القليل من المهديين كثير في الحقيقة وإن قلوا في الصورة فسموا بالكثير ذهاباً إلى الحقيقة .

(المسألة السابعة عشرة) قال الفراء : الفاسق أصله من قولهم فسقت أرطبة من قشرها أى خرجت ، فكأن الفاسق هو الخارج عن الطاعة ، وتسمى الفارة فريسة لخروجها لأجل المضرة ، واختلف أهل القبله في أنه هل هو مؤمن أو كافر ، فعند أصحابنا أنه مؤمن ، وعند الخوارج أنه كافر ، وعند المعتزلة أنه لا مؤمن ولا كافر . واحتج المخالف بقوله تعالى (بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان) وقال (إن المنافقين هم الفاسقون) وقال (حبيب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان) وهذه المسألة طريفة مذكورة في علم الكلام .

(المسألة الثامنة عشرة) اختلفوا في المراد من قوله تعالى (الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه) وذكروا وجوهاً . أحدها : أن المراد بهذا الميثاق حبهجه القائمة على عباده الدالة لهم على صحة توحيدهم وصدق رسله ، فكان ذلك ميثاقاً وعهداً على التمسك بالتوحيد إذا كان يلزم بهذه الحجج ما ذكرنا من التمسك بالتوحيد وغيره ، ولذلك صح قوله (وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم) ، وثانيها : يحتمل أن يعنى به ما دل عليه بقوله (وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءهم نذير ليكونن أهدى من إحدى الأمم فلما جاءهم نذير ما زادهم إلا نفوراً) فلما لم يفعلوا ما حلفوا عليه وصفهم بنقض عهده وميثاقه ، والتأويل الأول يمكن فيه العموم في كل من ضل وكفر ، والثاني : لا يمكن إلا فيمن اختص بهذا القسم . إذا ثبت هذا ظهر رجحان التأويل الأول على الثاني من وجهين . الأول : أن على التقدير الأول يمكن إجراء الآية على عمومها ، وعلى الثاني يلزم التخصيص ، الثاني أن على التقدير الأول يلزمهم الذم لأنهم نقضوا عهداً أبرمه الله وأحكمه بما أنزل من الأدلة التي كررها عليهم في الأنفس والآفاق وأرضها وأزال التلبس عنها ، ولما أودع في العقول من دلائلها وبعث الأنبياء وأنزل الكتب مؤكداً لها : وأما على التقدير الثاني

فإنه يلزمهم الذم لأجل أنهم تركوا شيئاً هم بأنفسهم التزموه ومعلوم أن ترتيب الذم على الوجه الأول أولى، وثالثها: قال القفال: يحتمل أن يكون المقصود بالآية قوماً من أهل الكتاب قد أخذ عليهم العهد والميثاق في المكتب المنزلة على أنبيائهم بتصديق محمد ﷺ وبين لهم أمره وأمر أمته فنقضوا ذلك وأعرضوا عنه وجحدوا نبوته. ورابعاً: قال بعضهم: إنه عني به ميثاقاً أخذه من الناس وهم على صورة الذر وأخرجهم من صلب آدم كذلك، وهو معنى قوله تعالى (وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى) قال المتكلمون هذا سافط لأنه تعالى لا يحتج على العباد بعهد وميثاق لا يشعرون به كما لا يؤاخذهم بما ذهب علمه عن قلوبهم بالسهو والفسيان فكيف يجوز أن يعيهم بذلك؟ وخامساً: عهد الله إلى خلقه ثلاثة عهود. العهد الأول: الذي أخذه على جميع ذرية آدم وهو الاقرار بربوبيته وهو قوله (وإذ أخذ ربك) وعهد خص به النبيين أن يبلغوا الرسالة ويقيموا الدين ولا يتفرقوا فيه وهو قوله (وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم) وعهد خص به العلماء، وهو قوله (وإذ أخذ الله ميثاق الذين أتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه) قال صاحب الكشف: الضمير في ميثاقه للهد وهو ما وثقوا به عهد الله من قبوله ويجوز أن يكون بمعنى توثيقه كما أن الميعاد والميلاد بمعنى الوعد والولادة، ويجوز أن يرجع الضمير إلى الله تعالى من بعد ما وثق به عهده من آياته وكتبه ورسله

(المسألة التاسعة عشرة) اختلفوا في المراد من قوله تعالى (ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل) فذكروا وجوهاً أحدها: أراد به قطيعة الرحم وحقوق القرابات التي أمر الله بوصلها وهو كقوله تعالى (فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم) وفيه إشارة إلى أنهم قطعوا ما بينهم وبين النبي ﷺ من القرابة، وعلى هذا التأويل تكون الآية خاصة. وثالثها: أن الله تعالى أمرهم أن يصلوا جملتهم بجبل المؤمنين فهم انقطعوا عن المؤمنين واتصلوا بالكفار فذلك هو المراد من قوله (ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل). وثالثها: أنهم نهوا عن التنازع وإثارة الفتن وهم كانوا مشتغلين بذلك

(المسألة العشرون) أما قوله تعالى (ويفسدون في الأرض) فالأظهر أن يراد به الفساد الذي يتعدى دون ما يقف عليهم. والأظهر أن المراد منه الصد عن طاعة الرسول عليه الصلاة والسلام لأن تمام الصلاح في الأرض بالطاعة لأن بالانزام الشرائع يلزم الإنسان كل ما لزمه، ويترك التعدى إلى الغير، ومنه زوال التنظيم وفي زوال العدل الذي قامت به السموات والأرض، قال تعالى فيما حكى عن فرعون أنه قال (إني أخاف أن يبدل دينكم أو أن يظهر في الأرض الفساد) ثم إنه سبحانه وتعالى أخبر أن من فعل هذه الأفعال خاسر فقال (أولئك هم الخاسرون) وفي هذا الخسران وجوه، أحدها: أنهم خسروا نعم الجنة لأنه لا أحد إلا وله في الجنة أهل ومنزل، فإن أطاع الله وجدته، وإن عصاه ورثته المؤمنون، فذلك قوله تعالى (أولئك

كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ
ثُمَّ إِلَيْهِ تَرْجَعُونَ

هم الوارثون الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون) وقال (إن الخاسرين الذين خسروا أنفسهم وأهليهم يوم القيامة) وثانيها : أنهم خسروا حسناتهم التي عملوها لأنهم أحبطوها بكفرهم فلم يصل لهم منها خير ولا ثواب ، والآية في اليهود ولهم أعمال في شريعتهم ، وفي المنافقين وهم يعملون في الظاهر ما يعمله المخلصون فحبط ذلك كله ، وثالثها : أنهم إنما أصروا على الكفر خوفاً من أن تفوتهم المذات المأجلة ، ثم إنها تفوتهم إما عند ما يصير الرسول ﷺ مأذونا في الجهاد أو عند موتهم ، وقال القفال رحمه الله تعالى : وبالجملة أن الخاسر اسم عام يقع على كل من عمل عملاً لا يجزى عليه فيقال له خاسر ، كالرجل الذي إذا تعنى وتصرف في أمر فلم يحصل منه على نفع قيل له خاب وخسر لأنه كمن أعطى شيئاً ولم يأخذ بازائه ما يقوم مقامه ، فسمى الكفار الذين يعملون بمعاصي الله خاسرين قال تعالى (إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات) وقال (قل هل أنبئكم بالأخسرين أعمالاً الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا) والله اعلم
قوله تعالى ﴿ كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون ﴾

إعلم أنه سبحانه وتعالى لما تكلم في دلائل التوحيد والنبوة والمعاد إلى هذا الموضوع فن هذا الموضوع إلى قوله (يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم) في شرح النعم التي عممت جميع المكلفين وهي أربعة ، أولها : نعمة الأحياء وهي المذكورة في هذه الآية . واعلم أن قوله (كيف تكفرون بالله) وإن كان بصورة الاستخبار فالمراد به التبكيت والتعنيف ، لأن عظم النعمة يقتضى عظم معصية المنعم ، يبين ذلك أن الوالد كلما عظمت نعمته على الولد بأن رباه وعلمه وخرجه وموله وعرضه للأهوار الحسان ، كانت معصيته لأبيه أعظم ، فبين سبحانه وتعالى بذلك عظم ما أقدموا عليه من الكفر ، بأن ذكروا نعمه العظيمة عليهم ليزجرهم بذلك عما أقدموا عليه من التمسك بالكفر وبيعتهم على اكتساب الإيمان ، فقد كرر تعالى من نعمه ما هو الأصل في النعم وهو الأحياء ، فهذا هو المقصود الكلي ، فإن قيل لم كان العطف الأول بالفاء والبواقي بثم ؟ قلنا لأن الأحياء الأول قد يعقب الموت بغير تراخ ، وأما الموت فقد تراخى عن الأحياء والأحياء الثاني كذلك متراخ عن الموت إن أريد به الشعور تراخياً ظاهراً ، وههنا مسائل .

﴿ المسألة الأولى ﴾ قالت المعتزلة : هذه الآية تدل على أن الكفر من قبل العباد من وجوه أحدها : أنه تعالى لو كان هو الخالق للكفر فيهم لما جاز أن يقول (كيف تكفرون بالله)

مربخا لهم ، كما لا يجوز أن يقول كيف تسودون وتبيضون وتصحون وتسقمون لما كان ذلك أجمع من خلقه فيهم . وثانيها : إذا كان خلقهم أولا للشقاء والنار وما أراد بخلقهم إلا الكفر وإرادة الوقوع في النار ، فكيف يصح أن يقول مربخا لهم كيف تكفرون ؟ . وثالثها : أنه كيف يعقل من الحكيم أن يقول لهم (كيف تكفرون بالله) حال ما يخلق الكفر فيهم ويقول (وما منع الناس أن يؤمنوا) حال ما منعهم عن الإيمان ويقول (فما لهم لا يؤمنون ، فما لهم عن التذكرة معرضين) وهو يخلق فيهم الاعراض ويقول (أنى تؤفكون . فأنى تصرفون) ويخلق فيهم الافك والصرف ومثل هذا الكلام بأن يعد من السخرية أولى من أن يذكر في باب الزام الحججة على العباد . ورابعها : أن الله تعالى إذا قال للعبيد (كيف تكفرون بالله) فهل ذكر هذا الكلام توجيهها للحجة على العبد وطلبا للجواب منه أو ليس كذلك ؟ فإن لم يكن لطلب هذا المعنى لم يكن في ذكره فائدة فكان هذا الخطاب عبثا ، وإن ذكره لتوجيه الحججة على العبد ، فلابد أن يقول حصل في حق أمور كثيرة موجبة للكفر . فالأول : أنك علمت بالكفر منى والعلم بالكفر يوجب الكفر . والثاني : أنك أردت الكفر منى وهذه الإرادة موجبة له . والثالث : أنك خلقت الكفر في وأنا لا أقدر على إزالة فعلك . والرابع : أنك خلقت في قدرة موجبة للكفر . والخامس : أنك خلقت في إرادة موجبة للكفر . والسادس : أنك خلقت في قدرة موجبة للإرادة الموجبة للكفر ثم لما حصلت هذه الأسباب الستة في حصول الكفر والإيمان يوقف على حصول هذه الأسباب الستة في طرف الإيمان وهي بأسرها كانت مفقودة ، فقد حصل لعدم الإيمان اثنا عشر سببا كل واحد منها مستقل بالمنع من الإيمان ، ومع قيام هذه الأسباب الكثيرة كيف يعقل أن يقال كيف تكفرون بالله ؟ وخامسها : أنه تعالى قال لرسوله قل لهم كيف تكفرون بالله الذى أنعم عليكم بهذه النعمة العظيمة أعنى نعمة الحياة وعلى قول أهل الجبر لا نعمة له تعالى على الكافر ، وذلك لأن عندهم كل ما فعله الله تعالى بالكافر فإنما فعله ليستدرجه إلى الكفر ويحرقه بالنار ، فأى نعمة تكون لله على العبد على هذا التقدير وهل يكون ذلك إلا بمنزلة من قدم إلى غيره صحيفة فالودج مسموم فإن ظاهره وإن كان لذيذاً ويعد نعمة لكن لما كان باطنه دهلكا فإن أحدا لا ينده نعمة ، ومعلوم أن العذاب الدائم أشد ضرراً من ذلك السم فلا يكون لله تعالى نعمة على الكافر ، فكيف يأمر رسوله بأن يقول لهم كيف تكفرون بمن أنعم عليكم بهذه النعمة العظيمة ، والجواب : أن هذه الوجوه عند البحث يرجع حاصلها إلى التمسك بطريقة المدح والذم والأمر والنهى والثواب والعقاب . فنحن أيضا نقابلها بالكلام المعتمد في هذه الشبهة ، وهو أن الله سبحانه وتعالى علم أنه لا يكون ، فلو وجد لا تنقلب علمه جهلا وهو محال ومستلزم المحال محال ، فوقرعه محال مع أنه قال (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم) وأيضاً فالقدرة على الكفر إن كانت صالحة للإيمان امتنع كونها مصدرا للإيمان على التامين إلا المرجح ، وذلك المرجح إن كان من العبد عاد السؤال ، وإن

كان من الله فما لم يحصل ذلك المرجح من الله امتنع حصول الكفر ، وإذا حصل ذلك المرجح وجب ، وعلى هذا كيف لا يعقل قوله (كيف تكفرون بالله) واعلم أن المعتزلي إذا طول كلامه وفرع وجوهه في المدح والذم فعليك بمقابلتها بهذين الوجهين فانهما يهدمان جميع كلامه ويشوشان كل شبهاته وبالله التوفيق

(المسألة الثانية) انفقوا على أن قوله (وكنتم أمواتا) المراد به وكنتم ترابا ونظفاناً ، لأن ابتداء خلق آدم من التراب وخلق سائر المكلفين من أولاده لإعيسى عليه السلام من النطف ، لكنهم اختلفوا في أن إطلاق اسم الميت على الجسد حقيقة أو مجاز والأكثر على أنه مجاز لأنه شبه الموات بالميت وليس أحدهما من الآخر بسبيل لأن الميت ما يحل به الموت ولا بد وأن يكون بصفة من يجوز أن يكون حياً في العادة فيكون للحمية والرطوبة وقال الأولون هو حقيقة فيه وهو مروى عن قتادة ، قال كانوا أمواتا في أصلاب آبائهم فأحيائهم الله تعالى ثم أخرجهم ثم أماتهم المرة التي لا بد منها ، ثم أحيائهم بعد الموت . فهما حياتان وموتتان واحتجوا بقوله (خلق الموت والحياة) والموت المقدم على الحياة هو كونه مرثاً فدل على أن إطلاق الميت على الموات ثابت على سبيل الحقيقة والأول هو الأقرب ، لأنه يقال في الجسد إنه مرث وليس بميت فيشبه أن يكون استعمال أحدهما في الآخر على سبيل التشبيه قال الفقهاء : وهو كقوله تعالى (هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً) فبين سبحانه وتعالى أن الإنسان كان لا شيء يذكرك فجعله الله حياً وجعله سمياً بصيراً ومجازة من قولهم فلان ميت الذكر . وهذا أمر ميت ، وهذه سلعة ميتة ، إذا لم يكن لها طالب ولا ذكرك قال المخبل السعدي :

وأحييت لي ذكري وما خاملا ولكن بعض الذكرك أنه من بعض

فكذا معنى الآية (وكنتم أمواتا) أي خاملين ولا ذكركم لأنكم لم تكونوا شيئاً (فأحياكم) أي فجعلكم خلقاً سمياً بصيراً

(المسألة الثالثة) احتج قوم بهذه الآية على بطلان عذاب القبر ، قالوا لأنه تعالى بين أنه يحياهم مرة في الدنيا وأخرى في الآخرة ولم يذكرك حياة القبر ويؤكد قوله (ثم إنكم بعد ذلك لميترون ثم إنكم يوم القيامة تبعثون) ولم يذكرك حياة فيما بين هاتين الحالتين ، قالوا ولا يجوز الاستدلال بقوله تعالى (قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين) لأنه قول الكفار ، ولأن كثيراً من الناس أثبتوا حياة الذر في صلب آدم عليه السلام حين استخرجهم وقال (ألسنت بربكم) وعلى هذا التقدير حصل حياتان وموتتان من غير حاجة إلى إثبات حياة في القبر ، فالجواب لم يلزم من عدم الذكرك في هذه الآية أن لا تكون حاصلة ، وأيضاً فاقائل أن يقول : إن الله تعالى ذكر حياة القبر في هذه الآية . لأن قوله ثم يحييكم ليس هو الحياة الدائمة وإلا لم يصح أن يقول (ثم إليه ترجعون) لأن كلمة ثم تقتضي التراخي ، والرجوع إلى الله تعالى حاصل عقب الحياة

الدائمة من غير تراخ فلو جعلنا الآية من هذا الوجه دليلاً على حياة الثقبان كان قريباً .

(المسألة الرابعة) قال الحسن رحمه الله قوله (كيف تكفرون بالله) يعنى به العامة ، وأما بعض الناس فقد أماتهم ثلاث مرات نحو ما حكى فى قوله (أو كالذى مر على قرية وهى خاوية على عروشها) إلى قوله (فأما الله مائة عام ثم بعثه) وكقوله (ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم أوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم) وكقوله (فأخذتكم الساعة) وأنتم تنظرون ثم بعثناكم من بعد موتكم) وكقوله (فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيى الله الموتى) وكقوله (وكذلك أعثرنا عليهم ليعلموا أن وعد الله حق وأن الساعة لا ريب فيها) وكقوله فى قصة أيوب عليه السلام (وآتيناه أهله ومثلهم معهم) فان الله تعالى رد عليه أهله بعد ما أماتهم (المسألة الخامسة) تمسك المجسمة بقوله تعالى (ثم إليه ترجعون) على أنه تعالى فى مكان وهذا ضعيف ، والمراد أنهم إلى حكمة يرجعون لأنه تعالى يبعث من فى القبور ويجمعهم فى المحشر وذلك هو الرجوع إلى الله تعالى وإنما وصف بذلك لأنه رجوع إلى حيث لا يتولى الحكم غيره كقولهم رجع أمره إلى الأمير ، أى إلى حيث لا يحكم غيره

(المسألة السادسة) هذه الآية دالة على أمور . الأول : أنها دالة على أنه لا يقدر على الأحياء والاماتة إلا الله تعالى فيبطل به قول أهل الطبائع من أن المؤثر فى الحياة والموت كذا وكذا من الأفلاك والكواكب والأركان والمزاجات كما حكى عن قوم فى قوله (إن هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر) الثانى : أنها تدل على صحة الحشر والنشر مع التنبيه على الدليل العقلى الدال عليه ، لأنه تعالى بين أنه أحياء هذه الأشياء بعد موتها فى المرة الأولى فوجب أن يصح ذلك فى المرة الثانية ، الثالث : أنها تدل على التكليف والترغيب والتهريب . الرابع : أنها دالة على الجبر والقدر كما تقدم بيانه ، الخامس : أنها دالة على وجوب الزهد فى الدنيا لأنه قال (فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم) فبين أنه لا بد من الموت ثم بين أنه لا يترك على هذا الموت . بل لا بد من الرجوع إليه أما أنه لا بد من الموت ، فقد بين سبحانه وتعالى أنه بعد ما كان نطقه فإن الله أحياءه وصوره أحسن صورة وجعله بشراً سوياً وأكمل عقله وصيره بصيراً بأنواع المنافع والمضار وملسكه الأموال والأولاد والدور والقصور ، ثم إنه تعالى يزيل كل ذلك عنه بأن يمته ويصيره بحيث لا يملك شيئاً ولا يبقى منه فى الدنيا خبر ولا اثر ويبقى مدة طويلة فى اللحد كما قال تعالى (ومن وراءهم برزخ) ينادى فلا يجيب ويستنطق فلا يتكلم ثم لا يزوره الأقربون ، بل ينسأ الأهل والبنون . كما قال يحيى بن معاذ الرازى :

يمر أقاربي بحذاء قبري كأن أقاربي لم يعرفوني

وقال أيضاً : إلهى كفى بنفسى وقد اضجعوها فى حفرتها ، وانصرف المشيعون عن تشييعها ، وبكى الغريب عليها لغربتها ، وناداه من شفير القبر ذومودتها ، ورحمتها الأعادى عند جزعتها ،

هُوَ الَّذِى خَلَقَ لَكُمْ مَا فِى الْاَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ اِلَى السَّمَاۗءِ
فَسَوَّيْنَهَا سَبْعَ سَمٰوٰتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

ولم يخف على الناظرين عجز حيلتها، فما رجأى إلا أن نقول : ما نقول ملائكتى انظروا إلى فريد قد نأى عنه الأقربون ، ووحيد قد جفاه المحبون ، أصبح منى قريبا وفى اللحد غريبا ، وكان لى فى الدنيا داعيا ومجيبا ، ولا حسانى إليه عند وصوله إلى هذا البيت راجيا ، فأحسن إلى هناك يا قديم الاحسان ، وحقق رجأى فيك يا واسع الغفران . وأما أنه لا بد من الرجوع إلى الله فلأن سبحانه يأمر بأن ينفخ فى الصور (فصعق من فى السموات ومن فى الأرض ثم ينفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون) وقال (يخرجون من الاجداث سراعا كأنهم إلى نصب يوفضون) ثم يعرضون على الله كما قال (وعرضوا على ربك صفا) فيقومون خاشعين خاضعين كما قال (وخشعت الأصوات للرحمن) وقال بعضهم : إلهنا إذا قمنا من ترى الاجداث مغبرة رؤوسنا ، ومن شدة الحرف شاحبة وجوهنا ، ومن هول القيامة مطرقة رؤوسنا . وجائحة لطول القيامة بطوننا ، وبادية لأهل الموقف سرآتنا ، وموقرة من ثقل الأوزار ظهورنا ، وبقينا متحيرين فى أمورنا نادمين على ذنوبنا ، فلا تضعف المصائب باعراضك عنا ، ووسع رحمتك وغفرانك لنا ، يا عظيم الرحمة يا واسع المغفرة

قوله تعالى ﴿ هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعاً ثم استوى إلى السماء فسويهن سبع سموات وهو بكل شىء عليم ﴾

لأعلم أن هذا هو النعمة الثانية التى عمت المكلفين بأسرهم وما أحسن ما رعى الله سبحانه وتعالى هذا الترتيب فإن الانتفاع بالارض والسماء إنما يكون بعد حصول الحياة فانهذا ذكر الله أمر الحياة أولا ثم أتبعه بذكر السماء والارض ، أما قوله (خلق) فقد مر تفسيره فى قوله (اعبدوا ربكم الذى خلقكم) وأما قوله (لكم) فهو يدل على أن المذكور بمد قوله خلق لأجل انتفاعنا فى الدين والدنيا ، أما فى الدنيا فليصلح ابداننا ولنتقوى به على الطاعات وأما فى الدين فلا تتدلل بهذه الأشياء والاعتبار بها وجمع بقوله (ما فى الارض جميعاً) جميع المنافع ، فمنها ما يتصل بالحيوان والنبات والمعادن والجبال ومنها ما يتصل بضروب الحرف والأمور التى استنبطها العقلاء وبين تعالى أن كل ذلك إنما خلقها كي ينتفع بها كما قال (وسخر لكم ما فى السموات وما فى الارض) فكأنه سبحانه وتعالى قال كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم وكيف تكفرون بالله وقد خلق لكم ما فى السموات وما فى الارض جميعاً أو يقال كيف تكفرون بقدرة الله على الاعادة وقد أحياكم بعد موتكم ولأنه خلق لكم ما فى الارض

جميعاً فكيف يعجز عن إعادتكم ثم إنه تعالى ذكر تفاصيل هذه المنافع فى سور مختلفة كما قال (إنا صببنا الماء صبا) وقال فى أول سورة أنى أمر الله (والآنعام خلقها لكم) إلى آخره وههنا مسائل :

(المسألة الأولى) قال أصحابنا : إنه سبحانه وتعالى لا يفعل فعلا لغرض لأنه لو كان كذلك كان مستكملا بذلك الغرض والمستكمل بغيره ناقص بذاته وذلك على الله تعالى محال فإن قيل : فعله تعالى معلل بغرض غير عائد إليه بل إلى غيره ، قلنا : عود ذلك الغرض إلى ذلك الغير هل هو أولى لله تعالى من عود ذلك الغرض إليه أو ليس أولى ؟ فإن كان أولى فهو تعالى قد انتفع بذلك الفعل فيعود المحذور المذكور وإن كان الثانى لم يكن تحصيل ذلك الغرض المذكور لذلك الغير غرضا لله تعالى فلا يكون مؤثراً فيه . وثانيتها : أن من فعل فعلا لغرض كان عاجزاً عن

تحصيل ذلك الغرض إلا بواسطة ذلك الفعل والعجز على الله تعالى محال . وثالثها : أنه تعالى لو فعل فعلا لغرض لكان ذلك الغرض إن كان قديماً لزم قدم الفعل وإن كان محدثاً كان فعله لذلك الغرض لغرض آخر ويلزم التسلسل وهو محال . ورابعها : أنه تعالى لو كان يفعل لغرض لكان ذلك الغرض هو رعاية مصلحة المكلفين ولو توقفت فاعليته على ذلك لما فعل ما كان مفسدة فى حتمهم لكانه قد فعل ذلك حيث كان من علم أنه لا يؤمن ثم إنهم تكلموا فى اللام فى قوله تعالى (خلق لكم ما فى الأرض جميعاً) وفى قوله (إلا ليعبدون) فقالوا إنه تعالى لما فعل ما لو فعله غيره لكان فعله لذلك الشيء لأجل الغرض لا جرم أطلق الله عليه لفظ الغرض بسبب هذه المشابهة

(المسألة الثانية) احتج أهل الإباحة بقوله تعالى (خلق لكم ما فى الأرض جميعاً) على أنه تعالى خلق الكل للكل فلا يكون لأحد اختصاص بشيء أصلاً وهو ضعيف لأنه تعالى قابل الكل بالكل ، فيقتضى مقابلة الفرد بالفرد ، والتعيين يستفاد من دليل منفصل والفقهاء رحمهم الله استدلوا به على أن الأصل فى المنافع الإباحة وقد بيناه فى أصول الفقه

(المسألة الثالثة) قيل إنها تدل على حرمة أكل الطين لأنه تعالى خلق لنا ما فى الأرض دون نفس الأرض ، ولقائل أن يقول فى جملة الأرض ما يطلق عليه أنه فى الأرض فيكون جمماً للبرضعين ، ولا شك أن المعادن داخلة فى ذلك وكذلك عروق الأرض وما يجرى مجرى بعض لها ولأن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه

(المسألة الرابعة) قوله (خلق لكم ما فى الأرض جميعاً) يقتضى أنه لا تصح الحاجة على الله تعالى وإلا لكان قد فعل هذه الأشياء لنفسه أيضاً لا لغيره ، وأما قوله تعالى (ثم استوى إلى السماء) فيه مسائل :

(المسألة الأولى) الاستواء فى كلام العرب قد يكون بمعنى الانتصاب وضده الاعوجاج ولما كان ذلك من صفات الأجسام ، فالله تعالى يجب أن يكون منزها عن ذلك ولأن فى الآية ما يدل على فساده لأن قوله (ثم استوى) يقتضى التراخي ولو كان المراد من هذا الاستواء العلو

بالمكان لكان ذلك العلو حاصلًا أولاً ولو كان حاصلًا أولاً لما كان متأخراً عن خلق ما في الأرض لكن قوله (ثم استوى) يقتضى التراخي ، ولما ثبت هذا وجب ، التأويل وتقريره أن الاستواء هو الاستقامة يقال استوى العود إذا قام واعتدل ثم قيل استوى إليه كالهم المرسل إذا قعدته قصداً مستوياً من غير أن يلتفت إلى شيء آخر ومنه استعير قوله (ثم استوى إلى السماء) أي خلق بعد الأرض السماء ولم يجعل بينهما زماناً ولم يقصد شيئاً آخر بعد خلقه الأرض

(المسألة الثانية) قوله تعالى (هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً ثم استوى إلى السماء) مفسر بقوله (قل أنتم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين وتجعلون له أنداداً ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين) بمعنى تقدير الأرض في يومين وتقدير الأقوات في يومين آخرين كما يقول القائل من الكوفة إلى المدينة عشرون يوماً ، وإلى مكة ثلاثون يوماً يريد أن جميع ذلك هو هذا القدر ثم استوى إلى السماء في يومين آخرين وبحجوع ذلك ستة أيام على ما قال (خلق السموات والأرض في ستة أيام)

(المسألة الثالثة) قال بعض الملحد هذه الآية تدل على أن خلق الأرض قبل خلق السماء وكذا قوله (أنتم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين) إلى قوله تعالى (ثم استوى إلى السماء) وقال في سورة النازعات (أنتم أشد خلقاً أم السماء بناها رفع سمكها فسواها وأغطش ليلها وأخرج ضحاها والأرض بعد ذلك دحاهما) وهذا يقتضى أن يكون خلق الأرض بعد السماء وذكر العلماء في الجواب عنه وجوهاً . أحدها : يجوز أن يكون خلق الأرض قبل خلق السماء إلا أنه ما دحاهما حتى خلق السماء لأن التدحية هي البسط والقائل أن يقول هذا أمر مشكل من وجهين . الأول أن الأرض جسم عظيم فامتنع انفكك خلقها عن التدحية وإذا كانت التدحية متأخرة عن خلق السماء كان خلقها أيضاً لا محالة متأخراً عن خلق السماء ، الثاني : أن قوله تعالى (خلق لكم ما في الأرض جميعاً ثم استوى إلى السماء) يدل على أن خلق الأرض وخلق كل ما فيها متقدم على خلق السماء لكن خلق الأشياء في الأرض لا يمكن إلا إذا كانت مدحوة فهذه الآية تقتضى تقدم كونها مدحوة قبل خلق السماء وحينئذ يتحقق التناقض . والجواب : أن قوله تعالى (والأرض بعد ذلك دحاهما) يقتضى تقديم خلق السماء على الأرض ولا يقتضى أن تكون تسوية : السماء مقدمة على خلق الأرض ، وعلى هذا التقدير يزول التناقض ، ولقائل أن يقول : قوله تعالى (أنتم أشد خلقاً أم السماء بناها رفع سمكها فسواها) يقتضى أن يكون خلق السماء وتسويتها مقدم على تدحية الأرض ولكن تدحية الأرض ملازمة لخلق ذات الأرض فان ذات السماء وتسويتها مقدمة على ذات الأرض وحينئذ يعود السؤال ، وثالثها : وهو الجواب الصحيح أن قوله « ثم » ليس للترتيب ههنا وإنما هو على جهة تعديد النعم ، مثاله قول الرجل لغيره :

أليس قد أعطيتك النعم العظيمة ثم رفعت قدرك ثم دفعت الخصوم عنك ، ولعل بعض ما أخره فى الذكر قد تقدم فكذا ههنا والله أعلم

﴿ المسألة الرابعة ﴾ الضمير فى فسواهن ضمير مبهم ، وسبع سموات تفسير له كقوله ربه رجلا وفأذته أن المبهم إذا تبين كان ألحم وأعظم من أن يبين أولاً لأنه إذا بهم تشوفت النفوس إلى الاطلاع عليه وفى البيان بعد ذلك شفاء لها بعد التشوف ، وقيل الضمير راجع إلى السماء ، والسماء فى معنى الجنس وقيل جمع سماة ، والوجه العربى هو الأول ومعنى تسويتهن تعديل خلقهن وإخلائهن من العوج والفظور وإتمام خلقهن

﴿ المسألة الخامسة ﴾ لعلم أن القرآن ههنا قد دل على وجود سبع سموات ، وقال أصحاب الهيئة أقربها إلينا كرة القمر ، وفوقها كرة عطارد ، ثم كرة الزهرة ، ثم كرة الشمس . ثم كرة المريخ ، ثم كرة المشتري ، ثم كرة زحل ، قالوا ولا طريق إلى معرفة هذا الترتيب إلا من وجهين : الأول : الستر وذلك أن الكوكب الأسفل إذا مر بين أبصارنا وبين الكوكب الأعلى فانهما يصيران ككوكب واحد ويتميز السائر عن المستور بكرانه الغالب كحمة المريخ وصفرة عطارد ، وبياض الزهرة ، وزرقة المشتري ، وكدورة زحل كما أن القدماء وجدوا القمر يكسف الكواكب الستة . وكوكب عطارد يكسف الزهرة ، والزهرة تكسف المريخ ، وهذا الترتيب على هذا الطريق يدل على كون الشمس فوق القمر لا تنكسافها به ولكن لا يدل على كونها تحت سائر الكواكب أو فوقها لأنها لا تنكسف بشئ منها لاضمحلال سائر الكواكب عند طلوعها فعند هذا ذكروا طريقين أحدهما : ذكر بعضهم أنه رأى الزهرة كشمسة فى صحيفة الشمس ، وهذا ضعيف لأن منهم من زعم أن فى وجه الشمس شامة كما أنه حصل فى وجه القمر المحو ، الثانى : اختلاف المنظر فانه محسوس للقمر وعطارد والزهرة وغير محسوس للمريخ والمشتري وزحل ، وأما فى حق الشمس فانه قليل جداً فوجب أن تكون الشمس متوسطة بين القسمين هذا ما قاله الأكثرون إلا أن أبا الريحان قال فى تلخيصه لفصول الفرغاني : إن اختلاف المنظر لا يحس إلا فى القمر فبطلت هذه الوجوه وبقي موضع الشمس مشكوكا . واعلم أن أصحاب الارصاد وأرباب الهيئة زعموا أن الافلاك تسعة ، فالسبعة هى هذه التى ذكرناها والفلك الثامن هو الذى حصلت هذه الكواكب الثابتة فيه ، وأما الفلك التاسع فهو الفلك الأعظم وهو يتحرك فى كل يوم وليلة دورة واحدة بالتقريب ، واحتجوا على إثبات الفلك الثامن بأننا وجدنا لهذه الكواكب الثابتة حركات بطيئة وثبت أن الكواكب لا تتحرك إلا بحركة فلكها والافلاك الحاملة لهذه السيارات تتحرك حركات سريعة فلا بد من جسم آخر يتحرك بحركة بطيئة ويكون هو الحامل لهذه الثوابت ، وهذه الدلالة ضعيفة من وجوه . أولها : لم لا يجوز أن يقال الكواكب تتحرك بأنفسها من غير أن تكون مر كوزة فى جسم آخر وهذا الاحتمال لا يفسد إلا بافساد المختار

ودونه خرط القتاد . وثانيها : سلطنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يقال إن هذه الكواكب مركزية في ممثلات السيارات والسيارات مركزية في حواملها ، وعند ذلك لا يحتاج إلى إثبات الفلك الثامن . وثالثها : لم لا يجوز أن يكون ذلك الفلك تحت فلك القمر فيكون تحت كرات السيارات لأفوقها فإن قيل إننا نرى هذه السيارات تكسف هذه الثوابت والكاسف تحت المكسوف . لاحتالة قلنا هذه السيارات إنما تكسف الثوابت القريبة من المنطقة فأما الثوابت القريبة من القطبين فلا ، فلم لا يجوز أن يقال هذه الثوابت القريبة من المنطقة مركزية في الفلك الثامن الذى هو فوق كرة زحل وهذه الثوابت القريبة من القطبين التى لا يمكن انكشافها بالسيارات مركزية في كرة أخرى تحت كرة القمر وهذا الاحتمال لا دافع له ، ثم نقول هب أنكم أثبتتم هذه الافلاك التسعة فما الذى دلكم على نفي الفلك العاشر ، أقصى ما فى الباب أن الرصد مادل إلا على هذا القدر إلا أن عدم الدلائل لا يدل على عدم المدلول ، والذى يحقق ذلك أنه قال بعض المحققين منهم : إنه ما تبين لى إلى الآن أن كرة الثوابت كرة واحدة أو كرات منطو بعضها على بعض وأقول هذا الاحتمال واقع ، لأن الذى يستدل به على وحدة كرة الثوابت ليس إلا أن يقال إن حركاتها متشابهة ومتى كان الأمر كذلك كانت مركزية في كرة واحدة وكانتا المقدمتين غير يقينيتين . أما الأولى : فلأن حركاتها وإن كانت في الحس واحدة ولكن لعلها لا تكون في الحقيقة واحدة ، لأننا لو قدرنا أن واحداً منها يتم الدورة في ستة وثلاثين ألف سنة . والآخر يتم الدورة في مثل هذه المدة بنقصان سنة واحدة فإذا وزعنا ذلك النقصان على هذه السنين كان الذى هو حصة السنة الواحدة ثلاثة عشر جزءاً من ألف ومائتى جزء من واحد ، وهذا القدر مما لا يحس به بل العشر سنين والمائة والألف مما لا يحس به البتة ، وإذا كان ذلك محتملاً سقط القطع البتة عن استواء حركات الثوابت . وأما الثانية : فلأن استواء حركات الثوابت في مقادير حركاتها لا يوجب كونها بأسرها مركزية في كرة واحدة لاحتمال كونها مركزية في كرات متباينة وإن كانت مشتركة في مقادير حركاتها وهذا كما يقولون في ممثلات كواكبها في حركاتها مساوية لفلك الثوابت فكذلك هنا . وأقول إن هذا الاحتمال الذى ذكره هذا القائل غير مختص بفلك الثوابت فلعلى الجرم المتحرك بالحركة اليومية ليس جرماً واحداً بل أجراماً كثيرة إما مختلفة الحركات لكن بتفاوت قليل لا تنفى بادرها كها أعمارنا وأرصادنا وإما متساوية على الإطلاق ولكن تساويها لا يوجب وحدتها ، ومن أصحاب الهيئة من قطع باثبات أفلاك أخر غير هذه التسعة فإن من الناس من أثبت كرة فوق كرة الثوابت وتحت الفلك الأعظم واستدل عليه من وجوه ، الأول : أن الراصدين للميل الأعظم وجدوه مختلف المقدار فكل من كان رصده أقدم وجد مقدار الميل أعظم فإن بطليموس وجدته « لـ ح يا » (١) ثم وجد في زمان المأمون « كـ ح له » ثم وجد بعد

(١) يريد بعبارة (لـ ح يا) أى عددها بالجل يساوى ٥٤٩ وبعبارة (كـ ح له) أن عددها بالجل ٦٣ ومما زاورنا الميل . وذبح

المأمون قد تناقض بدقيقة وذلك يقتضى أن من شأن المنطقين أن يقل ميلهما تارة ويكثر أخرى وهذا إنما يمكن إذا كان بين كرة السكل وكرة الثوابت كرة أخرى يدور قطباها حول قطبي كرة السكل وتكون كرة الثوابت يدور قطباها حول قطبي تلك الكرة فيعرض لقطبها تارة أن يصير إلى جانب الشمال منخفضا وتارة إلى جانب الجنوب مرتفعا فيلزم من ذلك أن ينطبق معدل النهار على منطقة البروج ، وأن ينفصل عنه تارة أخرى إلى الجنوب عند ما يرتفع قطب فلك الثوابت إلى الجنوب ، وتارة إلى الشمال . كما هو الآن . الثانى : أن أصحاب الأرصاد اضطربوا اضطراباً شديداً فى مقدار سير الشمس على ما هو مشروح فى كتب النجوم حتى أن بطليموس حكى عن أبرخيس أنه كان شاكاً فى أن هذه العودة تكون فى أزمنة متساوية أو مختلفة وأنه يقول فى بعض أقواله : إنها مختلفة ، وفى بعضها : إنها متساوية ثم ان الناس ذكروا فى سبب اختلافه قولين . أحدهما : قول من يجعل أوج الشمس متحركاً فإنه زعم أن الاختلاف الذى يلحق حركة الشمس من هذه الجهة يختلف عند نقطة الاعتدال لاختلاف بعدها عن الأوج فيختلف زمان سير الشمس من أجله . الثانى : قول أهل الهند والصين وبابل وأكبر قدماء الروم ودهر والشام : إن السبب فيه انتقال فلك البروج وارتفاع قطبه وانحطاطه ، وحكى عن أبرخيس أنه كان يعتقد هذا الرأى وذكر بارباريا الاسكندراني أن أصحاب الطلسمات كانوا يعتقدون ذلك وأن نقطة فلك البروج تتقدم عن موضعها وتتأخر ثمان درجات وقالوا إن ابتداء الحركة من « كـ ب » درجة من الحوت إلى أول الحمل واعلم أن هذا الخبط مما يذهبك على أنه لا سبيل للعقول البشرية إلى إدراك هذه الأشياء وأنه لا يحيط بها إلا علم فاطرها وخالقها فوجب الاقتصار فيه على الدلائل السمعية ، فإن قال قائل فهل يدل التنصيص على سبع سموات على نفي العدد الزائد؟ قلنا الحق أن تخصيص العدد بالذكر لا يدل على نفي الزائد

(المسألة السادسة) قوله تعالى (وهو بكل شىء عليم) يدل على أنه سبحانه وتعالى لا يمكن أن يكون خالقاً للأرض وما فيها وللسموات وما فيها من العجائب والغرائب إلا إذا كان عالماً بها محيطاً بجزئياتها وكلياتها ، وذلك يدل على أمور . أحدها : فساد قول الفلاسفة الذين قالوا إنه لا يعلم الجزئيات وصحة قول المتكلمين ، وذلك لأن المتكلمين استدلوا على علم الله تعالى بالجزئيات بأن قالوا : إن الله تعالى فاعل لهذه الأجسام على سبيل الاحكام والاتقان وكل فاعل على هذا الوجه فإن لا بد وأن يكون عالماً بما فعله وهذه الدلالة بعينها ذكرها الله تعالى فى هذا الموضع لأنه ذكر خلق السموات والأرض ثم فرع على ذلك كونه عالماً ، فثبت بهذا أن قول المتكلمين فى هذا المذهب وفى هذا الاستدلال مطابق للقرآن . وثانيها : فساد قول المعتزلة وذلك لأنه سبحانه وتعالى بين أن الخالق للشىء على سبيل التقدير والتحديد لا بد وأن يكون عالماً به وبتفاصيله لأن خالقه قد خصه بقدر دون قدر والتخصيص بقدر معين لا بد وأن يكون بارادة وإلا فقد حصل الرجحان من غير مرجح والارادة مشروطة بالعلم فثبت أن خالق

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

الشيء لا بد وأن يكون عالماً به على سبيل التفصيل . فلو كان العبد موجداً لأفعال نفسه لكان عالماً بها وبتفاصيلها في العدد والكمية والكيفية فلما لم يحصل هذا العلم علمنا أنه غير موجد نفسه . وثالثها : قالت المعتزلة : إذا جمعت بين هذه الآية وبين قوله (وفوق كل ذي علم عليم) ظهر أنه تعالى عالم بذاته ، والجواب : قوله تعالى (وفوق كل ذي علم عليم) عام وقوله (أنزله بعلمه) خاص والخاص مقدم على العام . والله تعالى أعلم

قوله تعالى ﴿ وإذا قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إنى أعلم ما لا تعلمون ﴾
اعلم أن هذه الآية دالة على كيفية خلق آدم عليه السلام وعلى كيفية تعظيم الله تعالى إياه فيكون ذلك إنعاماً عاماً على جميع بنى آدم فيكون هذا هو النعمة الثالثة من تلك النعم العظام التى أوردها فى هذا الموضوع ثم فيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ فى إذ قولان . أحدهما : أنه صلة زائدة إلا أن العرب يعتادون التكلم بها والقرآن نزل بلغة العرب . الثانى : وهو الحق أنه ليس فى القرآن ما لا معنى له وهو نصب باضمار اذ كر ، والمعنى اذ كر لهم قال ربك للملائكة فأضمر هذا لأمرين . أحدهما : أن المعنى معروف . والثانى : أن الله تعالى قد كشف ذلك فى كثير من المواضع كقوله (واذ كر أخا عاد إذ أنذر قومه بالأحقاف) وقال (واذ كر عبدنا داود ، واضرب لهم مثلاً أصحاب القرية إذ جاءها المرسلون إذ أرسلنا إليهم اثنين) والقرآن كاه كالجملة الواحدة ولا يبعد أن تكون هذه المواضع المصرحة نزلت قبل هذه السورة فلا جرم ترك ذلك ههنا ككتفاء بذلك المصرح . قال صاحب الكشاف : ويجوز أن ينتصب « إذ » بقالوا

﴿ المسألة الثانية ﴾ الملك أصله من الرسالة ، يقال أكنى إليه أى أرسلنى إليه والمألكة والألوكه الرسالة وأصله الهمزة من « ملائكة » حذف الهمزة وأقيمت حركتها على ما قبلها طلباً للخفة لكثرة استعمالها ، قال صاحب الكشاف : الملائك جمع ملائكة على الأصل كاشتمال فى جمع شمال وإلحاق التاء لتأنيث الجمع

(المسألة الثالثة) من الناس من قال : الكلام في الملائكة ينبغي أن يكون مقديماً على الكلام في الأنبياء لوجهين . الأول : أن الله تعالى قدم ذكر الإيمان بالملائكة على ذكر الإيمان بالرسول في قوله (والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله) ولقد قال عليه السلام « ابدؤا بما بدأ الله به » الثاني : أن الملك واسطة بين الله وبين الرسول في تبليغ الوحي والشريعة فكان مقديماً على الرسول ، ومن الناس من قال : الكلام في النبوات مقدم على الكلام في الملائكة لأنه لا طريق لنا إلى معرفة وجود الملائكة بالعقل بل بالسمع ، فكان الكلام في النبوات أصلاً للكلام في الملائكة فلا جرم وجب تقديم الكلام في النبوات ، والأولى أن يقال الملك قبل النبي بالشرف والعلوية وبمده في عقولنا وأذهاننا بحسب وصولنا إليها بأفكارنا . واعلم أنه لا خلاف بين العقلاء في أن شرف الرتبة للعالم العلوي هو وجود الملائكة فيه كما أن شرف الرتبة للعالم السفلي هو وجود الانسان فيه إلا أن الناس اختلفوا في ماهية الملائكة وحقيقتهم وطريق ضبط المذاهب أن يقال : الملائكة لا بد وأن تكون ذوات قائمة بأنفسها إن تلك الذوات إما أن تكون متحيزة أو لا تكون ، أما الأول : وهو أن تكون الملائكة ذوات متحيزة فهنا أقوال . أحدها : أنها أجسام لطيفة هوائية تقدر على التشكل بأشكال مختلفة مسكنها السموات ، وهذا قول أكثر المسلمين . وثانيها : قول طوائف من عبدة الأوثان وهو أن الملائكة هي الحقيقة في هذه الكواكب الموصوفة بالاسعاد والآنحاس فانها بزعمهم أحياء ناطقة ، وأن المسعديت منها ملائكة الرحمة والمنحسبات منها ملائكة العذاب ، وثالثها : قول معظم المجوس والثوية وهو أن هذا العالم مركب من أصلين أزليين وهما النور والظلمة ، وهما في الحقيقة جوهران شفافان مختاران قادران متضادا النفس والصورة مختلفا الفعل والتدبير ، فجوهر النور فاضل خير نقي طيب الريح كريم النفس يسر ولا يضر ، وينفع ولا يمنع ، ويحيى ولا يبلى وجوهر الظلمة على ضد ذلك . ثم إن جوهر النور لم يزل يولد الأولياء وهم الملائكة لا على سبيل التناكح بل على سبيل تولد الحكمة من الحكيم والضوء من المضيء . وجوهر الظلمة لم يزل يولد الأعداء وهم الشياطين على سبيل تولد السفه من السفيه لا على سبيل التناكح فهذه أقوال من جعل الملائكة أشياء متحيزة جسمانية . القول الثاني : أن الملائكة ذوات قائمة بانفسها وليست بمتحيزة ولا بأجسام فهنا قولان . أحدهما : قول طوائف من النصارى وهو أن الملائكة في الحقيقة هي الأنفس الناطقة المفارقة لأبدانها على نعت الصفاء والخيرية وذلك لان هذه النفوس المفارقة إن كانت صافية خالصة فهي الملائكة ، وإن كانت خبيثة كدرة فهي الشياطين . وثانيهما : قول الفلاسفة : وهو أنها جواهر قائمة بأنفسها وليست بمتحيزة البتة ، وأنها بالماهية مخالفة لأنواع النفوس الناطقة البشرية وأنها أكل قوة منها وأكثر علما منها ، وأنها للنفوس البشرية جارية مجرى الشمس بالنسبة إلى الأضواء ، ثم إن هذه الجواهر على قسمين ، منها ما هي بالنسبة إلى أجرام الأفلاك والكواكب

كنفوسنا الناطقة بالنسبة إلى ابداننا ، ومنها ما هي لا على شيء من تدبير الأفلاك بل هي مستغرقة في معرفة الله ومحبه ومشتغلة بطاعته ، وهذا القسم هم الملائكة المقربون ونسبتهم إلى الملائكة الذين يدبرون السموات كنسبة أولئك المدبرين إلى نفوسنا الناطقة . فهذان القسمان قد اتفقت الفلاسفة على إثباتهما ، ومنهم من أثبت أنواعا أخر من الملائكة وهي الملائكة الأرضية المدبرة لأحوال هذا العالم السفلي ، ثم إن المدبرات لهذا العالم إن كانت خيرة فهم الملائكة وإن كانت شريرة فهم الشياطين ، فهذا تفصيل مذاهب الناس في الملائكة واختلاف أهل العلم في أنه هل يمكن الحكم بوجودها من حيث العقل أولا سبيل إلى إثباتها إلا بالسمع ؟ أما الفلاسفة فقد اتفقوا على أن في العقل دلائل تدل على وجود الملائكة ، ولنا معهم في تلك الدلائل أبحاث دقيقة عميقة ، ومن الناس من ذكر في ذلك وجوها عقلية افتناعية ولنشر إليها . أحدها : أن المراد من الملك الحي الناطق الذي لا يكون ميتا ، فنقول القسمة العقلية تقتضى وجود ثلاثة فإن الحي إما أن يكون ناطقا وميتا معاً وهو الانسان ، أو يكون ميتا ولا يكون ناطقا وهو البهائم ، أو يكون ناطقا ولا يكون ميتا وهو الملك ، ولاشك أن أخس المراتب هو الميت غير الناطق ، وأوسطها الناطق الميت ، وأشرها الناطق الذي ليس بميت ، فإذا اقتضت الحكمة الإلهية إيجاد أخس المراتب وأوسطها ، فلأن تقتضى إيجاد أشرف المراتب وأعلاها كان ذلك أولى ، وثانيا : أن الفطرة تشهد بأن عالم السموات أشرف من هذا العالم السفلي وتشهد بأن الحياة والعقل والنطق أشرف من أضعافها ومقابلتها فيبعد في العقل أن تحصل الحياة والعقل والنطق في هذا العالم الكدر الظلماني ، ولا تحصل البتة في ذلك العالم الذي هو عالم الضوء والنور والشرف . وثالثها : أن أصحاب المجاهدات أثبتوها من جهة المشاهدة والمكاشفة ، وأصحاب الحاجات والضرورات أثبتوها من جهة أخرى وهي ما يشاهد من عجائب آثارها في الهداية إلى المعالجات النادرة الغريبة . وتركيب المعجزات واستخراج صنعة الترياقات ، وبما يدل على ذلك حال الرؤيا الصادقة ، فهذه وجوه إفتناعية بالنسبة إلى من سمعها ولم يمارسها ، وقطعية بالنسبة إلى من جربها وشاهدها واطلع على أسرارها ، وأما الدلائل العقلية فلا نزاع البتة بين الأنبياء عليهم السلام في إثبات الملائكة ، بل ذلك كالأمر المجمع عليه بينهم والله أعلم

﴿ المسألة الرابعة ﴾ في شرح كثرتهم : قال عليه الصلاة والسلام « أظت السماء وحق لها أن تظت ما فيها موضع قدم إلا وفيه ملك ساجد أو راكع » وروى أن بنى آدم عشر الجن ، والجن وبنو آدم عشر حيوانات البر ، وهؤلاء كلهم عشر الطيور ، وهؤلاء كلهم عشر حيوانات البحر ، وهؤلاء كلهم عشر ملائكة الأرض الموكلين بها ، وكل هؤلاء عشر ملائكة سماء الدنيا ، وكل هؤلاء عشر ملائكة السماء الثالثة ، وعلى هذا الترتيب إلى ملائكة السماء السابعة ثم الكل في مقابلة ملائكة الكرسي نزر قليل ، ثم كل هؤلاء عشر ملائكة السرادق الواحد من سرادقات

العرش التي دددها ستمائة ألف ، طول كل سرادق وعرضه وسمكه إذا قوبلت به السموات والأرضون وما فيها وما بينها قانها كلها تكون شيئاً يسيراً وقدرها صغيراً ، وما من مقدار موضع قدم إلا وفيه ملك ساجد أو راعع أو قائم ، لهم زجل بالتسبيح والتقديس ، ثم كل هؤلاء في مقابلة الملائكة الذين يحومون حول العرش كالقطرة في البحر ولا يعلم عددهم إلا الله . ثم مع هؤلاء ملائكة اللوح الذين هم أشياخ إسرافيل عليه السلام . والملائكة الذين هم جنود جبريل عليه السلام . وهم كلهم سامعون مطيعون لا يفترون مشغولون بعبادته سبحانه وتعالى . رطاب الأسن بذكوره وتعظيمه يتسابقون في ذلك مذ خلقهم ، لا يستكبرون عن عبادته آناه الليل والنهار ولا يسأمون ، لا يحصى أجناسهم ولا مدة أعمارهم ولا كيفية عبادتهم إلى الله تعالى ، وهذا تحقيق حقيقة ملكوته جل جلاله على ما قال (وما يعلم جنود ربك إلا هو) . وأقول رأيت في بعض كتب التذكير أنه عليه الصلاة والسلام حين عرج به رأى ملائكة في موضع بمنزلة سوق بعضهم يمشى تجاه بعض فسأل رسول الله ﷺ أيهم إلى أين يذهبون . فقال جبريل عليه السلام . لا أدري إلا أني أراهم مذ خلقت ولا أرى واحداً منهم قد رأته قبيل ذلك ثم سألوا واحداً منهم وقيل له مذ كم خلقت ؟ فقال لا أدري غير أن الله تعالى يخلق كوكبا في كل أربعين ألف سنة فخلق مثل ذلك الكوكب منذ خلقني أربعين ألف مرة ، فسبحانه من إله ما أعظم قدرته وما أجل كماله . واعلم أن الله سبحانه وتعالى ذكر في القرآن أصنافهم وأوصافهم . أما الأصناف فأحدها : حملة العرش وهو قوله (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ، وثانيها : الحافون حول العرش على ما قال سبحانه (وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمدهم) وثالثها : أكابر الملائكة فمنهم جبريل وميكائيل صلوات الله عليهما لقوله تعالى (من كان عدواً لله وملائكته ورسوله وجبريل وميكائيل فإن الله عدو للكافرين) ثم إنه سبحانه وتعالى وصف جبريل عليه السلام بأمر . الأول : أنه صاحب الوحي إلى الأنبياء قال تعالى (نزل به الروح الأمين على قلبك) الثاني : أنه تعالى ذكره قبل سائر الملائكة في القرآن (قل من كان عدواً لجبريل) ولأن جبريل صاحب الوحي والعلم ، وميكائيل صاحب الأرزاق والأغذية ، والعلم الذي هو الغذاء الروحاني أشرف من الغذاء الجسماني فوجب أن يكون جبريل عليه السلام أشرف من ميكائيل الثالث : أنه تعالى جعله ثاني نفسه (فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين) . الرابع : سماه روح القدس قال في حق عيسى عليه السلام (إذ أيدتك بروح القدس) الخامس : ينصر أولياءه الله ويقهر أعداءه مع ألف من الملائكة مسومين ، السادس : أنه تعالى مدحه بصفات ست في قوله (إنه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم أمين) فرسالته أنه رسول الله ﷺ إلى جميع الأنبياء ، فجميع الأنبياء والرسل أمته وكرمه على ربه أنه جعله واسطة بينه وبين أشرف عباده وهم الأنبياء ، وقوته أنه رفع مدائن قوم لوط إلى السماء وقلبها ، ومكانته عند الله أنه

جعله ثانياً نفسه في قوله تعالى (فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين) وكونه مطاعاً أنه إمام الملائكة ومقتداهم ، وأما كونه أميناً فهو قوله (نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين) ومن جملة أكابر الملائكة إسرافيل وعزرائيل صلوات الله عليهما وقد ثبت وجودهما بالأخبار وثبت بالخبر أن عزرائيل هو ملك الموت على ما قال تعالى (قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم) وأما قوله (حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا) فذلك يدل على وجود ملائكة موكلين بقبض الأرواح ويجوز أن يكون ملك الموت رئيس جماعة وكلاهما على قبض الأرواح قال تعالى (ولو ترى إذ يتوفى الذين كفروا الملائكة يضربون وجوههم وأدبارهم) . وأما إسرافيل عليه السلام فقد دلت الأخبار على أنه صاحب الصور على ما قال تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الأرض إلا من شاء الله ثم نفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون) . ورابعها : ملائكة الجنة قال تعالى (والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار) . وخامسها : ملائكة النار قال تعالى (عليها تسعة عشر) وقوله تعالى (وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة) ورئيسهم مالك ، وهو قوله تعالى (ونادوا يا مالك ليقتض علينا ربك) وأسماء جملتهم الزبانية قال تعالى (فليدع ناديه سندع الزبانية) وسادسها : الموكلون ببني آدم لقوله تعالى (عن اليمين وعن الشمال قعيد ، ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد) وقوله تعالى (له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله) وقوله تعالى (وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة) . وسابعها : كتبة الأعمال وهو قوله تعالى (وإن عليكم لحافظين كراماً كاتبين يعلمون ما تفعلون) . وثامنها : الموكلون بأحوال هذا العالم وهم المرادون بقوله تعالى (والصفات صفا) وبقوله (والذاريات ذرواً) إلى قوله (فالماقسات أمراً) وبقوله (والنازعات غرقاً) . وعن ابن عباس قال : إن لله ملائكة سوى الحفظة يكتبون ما يسقط من ورق الأشجار ، فإذا أصاب أحدكم حرجة بأرض فلاة فليناد : أعينوا عباد الله يرحمكم الله . وأما أوصاف الملائكة فمن وجوه . أحدها : أن الملائكة رسل الله ، قال تعالى (جاعل الملائكة رسلاً) أما قوله تعالى (الله يصطفى من الملائكة رسلاً) فهذا يدل على أن بعض الملائكة هم الرسل فقط ، وجوابه أن من للتبيين لا للتبعيض . وثانيها : قربهم من الله تعالى ، وذلك يمتنع أن يكون بالمكان والجهة فلم يبق إلا أن يكون ذلك القرب هو القرب بالشرف وهو المراد من قوله (ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته) وقوله (بل عباد مكرمون) وقوله (يسبحون الليل والنهار لا يفترون وثالثها : وصف طاعتهم وذلك من وجوه . الأول : قوله تعالى حكاية عنهم (ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) وقال في موضع آخر (وإنا لنحن الصافون وإنا لنحن المسبحون) والله تعالى ما كذبهم في ذلك فثبت بها مواظبتهم على العبادة . الثاني : مبادرتهم إلى امتثال أمر الله تعظيماً له وهو قوله (فسجد الملائكة كلهم أجمعون) . الثالث : أنهم لا يفعلون شيئاً إلا بوحية وأمره وهو قوله

(لا يسبققرنه بالقول وهم بأمره يعملون) . ورابعها : وصف قدرتهم وذلك من وجوه . الأول : أن حملة العرش وهم ثمانية يحملون العرش والكرسى ثم إن الكرسي الذي هو أصغر من العرش أعظم من جملة السموات السبع لقوله (وسع كرسيه السموات والأرض) فانظر إلى نهاية قدرتهم وقوتهم . الثاني : أن علو العرش شيء لا يحيط به الوهم ويدل عليه قوله (تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة) ثم إنهم لشدة قدرتهم ينزلون منه في لحظة واحدة . الثالث : قوله تعالى (ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الأرض إلا من شاء الله ثم نفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون) فصاحب الصور يبلغ في القوة إلى حيث أن بنفخة واحدة منه يصعق من في السموات والأرض ، وبالنفخة الثانية منه يعودون أحياء . فاعرف منه عظم هذه القوة . والرابع : أن جبريل عليه السلام بلغ في قوته إلى أن قلع جبال آل لوط وبلاذهم دفعة واحدة ، وخامسها : وصف خوفهم ويدل عليه وجوه . الأول : أنهم مع كثرة عباداتهم وعدم إقدامهم على الزلات البتة يكرنون خائفين وجلين حتى كأن عبادتهم معاصي قال تعالى (يخافون ربهم من فوقهم) (وقال وهم من خشيته مشفقون) . الثاني : قوله تعالى (حتى إذا فرغ عن قولهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير) روى في التفسير أن الله تعالى إذا تكلم بالوحي سمعه أهل السموات مثل صوت السلسلة على الصفوان ففرعوا فإذا انقضى الوحي قال بعضهم لبعض ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير ، الثالث : روى البيهقي في شعب الإيمان عن ابن عباس قال بيننا رسول الله ﷺ بناحية ومعه جبريل إذ انشق أفق السماء فأقبل جبريل يتضام ويدخل بعضه في بعض ويدنوا من الأرض فإذا ملك قد مثل بين يدي رسول الله ﷺ فقال يا محمد إن ربك يقرئك السلام ويخبرك بين أن تكون نبيا ملكا وبين أن تكون نبيا عبدا ، قال عليه السلام : فأشار إلى جبريل بيده أن تواضع فعرفت أنه لي ناصح فقلت عبدا نبيا فخرج ذلك الملك إلى السماء فقلت يا جبريل قد كنت أردت أن أسألك عن هذا فرأيت من حالك ما شغلني عن المسألة فمن هذا يا جبريل فقال هذا إسرافيل خلقه الله يوم خلقه بين يديه صافا قدميه لا يرفع طرفه وبين الرب وبينه سبعون نورا ما منها نور يدنو منه إلا احترق وبين يديه اللوح المحفوظ فإذا أذن الله له في شيء من السماء أو من الأرض ارتفع ذلك اللوح بقرب جبينه فينظر فيه فان كان من عملي أمرني به وإن كان من عمل ميكائيل أمره به وإن كان من عمل ملك الموت أمره به قلت يا جبريل على أي شيء أنت قال على الرياح والجنود قلت على أي شيء ميكائيل قال على النبات . قلت على أي شيء ملك الموت قال على قبض الأنفس وما ظننت أنه هبط إلا لقيام الساعة وما ذلك الذي رأيت مني إلا خوفا من قيام الساعة . واعلم أنه ليس بعد كلام الله وكلام رسوله كلام في وصف الملائكة أعلى وأجل من كلام أمير المؤمنين على عليه السلام ، قال في بعض خطبه : ثم فتق ما بين السموات العلى فلأهن أطواراً من ملائكة فهمم بوجود لا يرعون

وركوع لا ينتصبون و صافون لا يتزابلون ومسبحون لا يسأمون لا يفشاهم نوم العيون ولا سهو العقول ولا فترة الأبدان ولا غفلة النسيان ومنهم أمناه على وحيه وأسنه إلى رسله ومختلفون بقضائه وأمره ومنهم الحفظة لعباده والسدنة لأبواب جنانه ومنهم الثابتة في الأرضين السفلى أقداهم والمرارة من السماء العليا أعناقهم والخارجة من الأقطار أركانهم والمناسبة لقوائم العرش أكتافهم ناكسة دونه أبصارهم متلفعون بأجنحتهم مضروبة بينهم وبين من دونهم حجب العزة وأستار القدرة لا يتوهمون ربه بالتصوير ولا يجرون عليه صفات المصنوعين ولا يحدونه بالأماكن ولا يشيرون إليه بالنظر .

(المسألة الخامسة) اختلّفوا في أن المراد من قوله (وإذ قال ربك للملائكة . إني جاعل في الأرض خليفة) كل الملائكة أو بعضهم فروى الضحاك عن ابن عباس أنه سبحانه وتعالى إنما قال هذا القول للملائكة الذين كانوا محاربين مع إبليس لأن الله تعالى لما أسكن الجن الأرض فأفسدوا فيها وسفكوا الدماء وقتل بعضهم بعضاً بعث الله إبليس في جند من الملائكة فقتلهم إبليس بعسكره حتى أخرجهم من الأرض وأحرقهم بجزائر البحر فقال تعالى لهم (إني جاعل في الأرض خليفة) وقال الآكثرون من الصحابة والتابعين أنه تعالى قال ذلك لجماعة الملائكة من غير تخصيص لأن لفظ الملائكة يفيد العموم فيكون التخصيص خلاف الأصل

(المسألة السادسة) جاعل من جعل الذي له مفعولان دخل على المبتدأ والخبر وهما قوله (في الأرض خليفة) فكانا مفعولين ومعناه مصير في الأرض خليفة

(المسألة السابعة) الظاهر أن الأرض التي في الآية جميع الأرض من المشرق إلى المغرب وروى عبد الرحمن بن سابط عن النبي ﷺ أنه قال : دحيت الأرض من مكة وكانت الملائكة تطوف بالبيت وهم أول من طاف به وهو في الأرض التي قال الله تعالى (إني جاعل في الأرض خليفة) والأول أقرب إلى الظاهر

(المسألة الثامنة) الخليفة من يخلف غيره ويقوم مقامه قال الله تعالى (ثم جعلناكم خلائف في الأرض . واذكروا إذ جعلكم خلفاء) فأما أن المراد بالخليفة من ؟ ففيه قولان . أحدهما : أنه آدم عليه السلام . وقوله (أتجعل فيها من يفسد فيها) المراد ذريته لا هو ، والثاني : أنه ولد آدم ، أما الذين قالوا المراد آدم عليه السلام فقد اختلفوا في أنه تعالى لم سماه خليفة وذكروا فيه وجهين ، الأول : بأنه تعالى لما نفي الجن من الأرض وأسكن آدم الأرض كان آدم عليه السلام خليفة لأولئك الجن الذين تقدموه . يروى ذلك عن ابن عباس . الثاني : إنما سماه الله خليفة لانه يخلف الله في الحكم بين المكلفين من خلقه وهو المروى عن ابن مسعود وابن عباس والسدي وهذا الرأي متأكد بقوله (إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق) أما الذين قالوا المراد ولد آدم فقالوا إنما سماه خليفة لأنهم يخلف بعضهم بعضاً وهو

قول الحسن ويؤ كده قوله (وهو الذى جعلكم خلائف الأرض) والخليفة اسم يصلح للواحد والجمع كما يصلح للذكر والأنثى وقرى . خليفة بالقاف . فان قيل ما الفائدة فى أن قال الله تعالى للملائكة (إني جاعل فى الأرض خليفة) مع أنه منزه عن الحاجة إلى المشورة والجواب من وجهين . الأول : أنه تعالى علم أنهم إذا اطلعوا على ذلك السر أوردوا عليه ذلك السؤال فكانت المصلحة تقتضى إحاطتهم بذلك الجواب فعرفهم هذه الواقعة لكي يوردوا ذلك السؤال ويسمعوا ذلك الجواب . الوجه الثانى : أنه تعالى علم عباده المشاورة . وأما قوله تعالى (قالوا أنجعل فيها) إلى آخر الآية ، ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) الجمهور الأعظم من علماء الدين اتفقوا على عصمة كل الملائكة عن جميع الذنوب ومن الحشوية من خالف فى ذلك ولنا وجوه . الأول : قوله تعالى (لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون) إلا أن هذه الآية مختصة بملائكة النار فاذا أردنا الدلالة العامة تمسكنا بقوله تعالى (يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون) فقوله ويفعلون ما يؤمرون يتناول جميع فعل المأمورات وترك المنهيات لان المنهى عن الشيء مأمور بتركه . فان قيل ما الدليل على أن قوله ويفعلون ما يؤمرون يفيد العموم قلنا لانه لا شيء من المأمورات إلا ويصح الاستثناء منه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل على ما بيناه فى أصول الفقه . والثانى : قوله تعالى (بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون) فهذا صريح فى برائتهم عن المعاصى وكرههم بتوقفين فى كل الأمور إلا بمقتضى الأمر والوحى . والثالث : أنه تعالى حكى عنهم أنهم طعنوا فى البشر بالمعصية ولو كانوا من العصاة لما حسن منهم ذلك الطعن الرابع : أنه تعالى حكى عنهم أنهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون ومن كان كذلك امتنع صدور المعصية منه واحتج المخالف بوجوه . الأول : أنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا (أنجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) وهذا يقتضى صدور الذنب عنهم ويدل على ذلك وجوه ، أحدها : أن قولهم : أنجعل فيها . هذا اعتراض على الله تعالى وذلك من أعظم الذنوب . وثانيها : أنهم طعنوا فى بنى آدم بالفساد والقتل وذلك غيبة والغيبة من كبائر الذنوب . وثالثها : أنهم بمد أن طعنوا فى بنى آدم مدحوا أنفسهم بقولهم (ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) وأهم قالوا (وإنا لنحن الصافون وإنا لنحن المسبحون) وهذا للحصر فكأنهم نفوا كون غيرهم كذلك وهذا يشبه العجب والغيبة وهو من الذنوب المهلكة قال عليه السلام . ثلاث مهلكات ، وذكر فيها أعجاب المرء بنفسه . وقال تعالى (فلا تزكوا أنفسكم) . ورابعها : أن قولهم لا علم لنا إلا ما علمنا يشبه الاعتذار فلولا تقدم الذنب وإلا لما اشتغلوا بالعتذر . وخامسها أن قوله (أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين) يدل على أنهم كانوا كاذبين فيما قالوه أولا . وسادسها : أن قوله (ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون) يدل على

أن الملائكة ما كانوا عالمين بذلك قبل هذه الواقعة وأنهم كانوا شاكين في كون الله تعالى عالماً بكل المعلومات ، وسابغها : أن علمهم يفسدون ويسفكون الدماء ، إما أن يكون قد حصل بالوحي إليهم في ذلك أو قالوه استنباطاً والأول بعيد لأنه إذا أوحى الله تعالى ذلك إليهم لم يكن لاعادة ذلك الكلام فائدة ثبت أنهم قالوه عن الاستنباط والظن والقدح في الغير على سبيل الظن غير جائز لقوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم) وقال (إن الظن لا يغني من الحق شيئاً) وثانها : روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال : إن الله سبحانه وتعالى قال للملائكة الذين كانوا جنس إبليس في محاربة الجن (إنى جاعل في الأرض خليفة) فقالت الملائكة مجيبين له سبحانه (أتجعل فيها من يفسد فيها) ثم علموا غضب الله عليهم (فقالوا سبحانك لا علم لنا) وروى عن الجن وقناة أن الله تعالى لما أخذ في خلق آدم همست الملائكة فيما بينهم وقالوا ليخلق ربنا ما شاء أن يخلق فان يخلق خلقاً إلا كنا أعظم منه وأكرم عليه فلما خلق آدم عليه السلام وفضله عليهم (وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين) في أنى لا أخلق خلقاً إلا وأنتم أفضل منه ففرغ القوم عند ذلك إلى التوبة و (قالوا سبحانك لا علم لنا) وفي بعض الروايات أنهم لما قالوا أتجعل فيها ، أرسل الله عليهم ناراً فأحرقتهم . الشبهة الثانية : تمسكوا بقصة هاروت وماروت وزعموا أنهم كانوا ملائكة من الملائكة وأنهما لما نظرا إلى ما يصنع أهل الأرض من المعاصى أنكرا ذلك وأكبراه ودعوا على أهل الأرض فأوحى الله تعالى إليهما إنى لو ابتليتكما بما ابتليت به بنى آدم من الشهوات لعصيتما فقالا يارب لو ابتليتنا لم نفعل فجربنا فأهبطهما إلى الأرض وابتلها الله بشهوات بنى آدم فكثرت في الأرض وأمر الله السكوكب المسمى بالزهرة والملك الموكل به فهبط إلى الأرض فجعلت الزهرة في صورة امرأة والملك في صورة رجل ثم إن الزهرة اتخذت منزلاً وزينت نفسها ودعتهما إلى نفسها ونصب الملك نفسه في منزلها في مثال ضم فأقبلا إلى منزلها ودعواها إلى الفاحشة فأبت عليهما إلا أن يشربا خمرأ فقالا لا نشرب الخمر ثم غلبت الشهوة عليهما فشربا ثم دعوا إلى ذلك فقالت بقيت خصلة است أمكنكما من نفسى حتى تفعلها قالا وما هي ؟ قالت تسجدان لهد الصنم ، فقالا لا نشرك بالله ، ثم غلبت الشهوة عليهما فقالا نفعل ثم نستغفر فسجد للصنم فارتفعت الزهرة وملكها إلى موضعها من السماء فعرفا حينئذ أنه إنما أصابهما ذلك بسبب تعبير بنى آدم وفي رواية أخرى أن الزهرة كانت فاجرة من أهل الأرض وإنما واقعاها بعد أن شربا الخمر وقتلا النفس وسجداً للصنم وعلماها الاسم الأعظم الذى كانا به يمرجان إلى السماء فتكلمت المرأة بذلك الاسم وعرجت إلى السماء فسخنها الله تعالى وصيرها هذا السكوكب المسمى بالزهرة ثم إن الله تعالى عرف هاروت وماروت قبيح ما فيه وقعا ثم خيرهما بين عذاب الآخرة عاجلاً وبين عذاب الدنيا عاجلاً فاختارا عذاب الدنيا فجعلهما يبايل منسكوسين في بئر إلى

يوم القيامة وهما يعلمان الناس السحر ويدعوان إليه ولا يراها أحد إلا من ذهب إلى ذلك الموضوع لتعلم السحر خاصة وتعلقوا في ذلك بقوله تعالى (واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان) الشبهة الثالثة : أن إبليس كان من الملائكة المقربين ثم أنه عصى الله تعالى وكفر وذلك يدل على صدور المعصية من جنس الملائكة . الشبهة الرابعة : قوله تعالى (وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة) قالوا فدل هذا على أن الملائكة يعذبون لأن أصحاب النار لا يكونون إلا من يعذب فيها كما قال (أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) والجواب عن الشبهة الأولى أن نقول : أما الوجه الأول وهو قولهم أنهم اعترضوا على الله تعالى وهذا من أعظم الذنوب فنقول إنه ليس غرضهم من ذلك السؤال تنبيه الله على شيء كان غافلا عنه ، فان من اعتقد ذلك في الله فهو كافر ، ولا الإنكار على الله تعالى في فعل فعله ، بل المقصود من ذلك السؤال أمور . أحدها : أن الانسان إذا كان قاطعاً بحكمة غيره ثم رأى أن ذلك الغير يفعل فعلاً لا يقف على وجه الحكمة فيه فيقول له أنفعل هذا ! كأنه يتعجب من كمال حكمته وعلمه ، ويقول إعطاء هذه النعم لمن يفسد من الأمور التي لا تهتدى العقول فيها إلى وجه الحكمة فاذا كنت تفعلها وأعلم أنك لا تفعلها إلا لوجه دقيق وسر غامض أنت مطلع عليه فما أعظم حكمتك وأجل علمك فالخاصل أن قوله (أتجعل فيها من يفسد فيها) كأنه تعجب من كمال علم الله تعالى وأحاطة حكمته بما خفي على كل العقلاء . وثانيها : أن إيراد الأشكال طلباً للجواب غير محذور فكأنهم قالوا إلهنا أنت الحكيم الذي لا يفعل السفة البتة ونحن نرى في العرف أن تمكين السفه من السفه سفة فاذا خلقت قوما يفسدون ويقتلون وأنت مع علمك أن حالهم كذلك خلقتهم ومكنتهم وما منعتهم عن ذلك فهذا يوهم السفه وأنت الحكيم المطابق فكيف يمكن الجمع بين الأمرين فكأن الملائكة أوردوا هذا السؤال طلباً للجواب ، وهذا جواب المعتزلة قالوا وهذا يدل على أن الملائكة لم يجوزوا صدور القبيح من الله تعالى وكانوا على مذهب أهل العدل قالوا والذي يؤكد هذا الجواب وجهان : أحدهما : أنهم أضافوا الفساد وسفك الدماء إلى المخلوقين لا إلى الخالق . والثاني : أنهم قالوا (ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) لأن التسبيح تنزيه ذاته عن صفة الأجسام والتقديس تنزيه أفعاله عن صفة الذم ونعت السفه ، وثالثها : أن الشرور وإن كانت حاصلة في تركيب هذا العالم السفلي إلا أنها من لوازم الخيرات الحاصلة فيه وخيراتها غالبية على شرورها وترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير فالملائكة ذكروا تلك الشرور ، فأجابهم الله تعالى بقوله (إنى أعلم ما لا تعلمون) يعنى أن الخيرات الحاصلة من أجل تراكيب العالم السفلي أكثر من الشرور الحاصلة فيها والحكمة تقتضى إيجاد ما هذا شأنه لا تركه وهذا جواب الحكماء . ورابعها : أن سؤالهم كان على وجه المبالغة في إعظام الله تعالى فان العبد المخلص لشدة حبه لمولاه يكره أن يكون له عبد يعصيه . وخامسها : أن قول الملائكة (أتجعل فيها من يفسد فيها) مسألة منهم

أن يجعل الأرض أو بعضها لهم إن كان ذلك صلاحاً فكانهم قالوا يا إلهنا اجعل الأرض لنا لا لهم كما قال موسى عليه السلام (أنهلكم بما فعل السفهاء منا) والمعنى لا تمهلكم فقال تعالى (إني أعلم ما لا تعلمون) من صلاحكم وصلاح هؤلاء الذين أجعلهم في الأرض فبين بذلك أنه اختار لهم السماء خاصة وهؤلاء الأرض خاصة لعلمه بصلاح ذلك في أديانهم ليرضى كل فريق بما اختاره الله له . وسادسها : أنهم طلبوا الحكمة التي لا جليها خلقهم مع هذا الفساد والقتل ، وسابعها : قال القفال يحتمل أن الله تعالى لما أخبرهم أنه يجعل في الأرض خليفة قالوا أنجعل فيها ، أى ستفعل ذلك فهو إيجاب خرج مخرج الاستفهام قال جرير :

أستم خير من ركب المطايا وأندى العالمين بطون راح

أى أنتم كذلك . ولو كان استفهاماً لم يكن مدحاً ، ثم قالت الملائكة إنك تفعل ذلك ونحن مع هذا نسيج بحمدك ونقدس لما أنا نعلم أنك لا تفعل إلا الصواب والحكمة فليسا قالوا ذلك قال الله تعالى لهم (إني أعلم ما لا تعلمون) كأنه قال والله أعلم نعم ما فعلتم حيث لم تجعلوا ذلك قادحاً في حكمتي فإني أعلم ما لا تعلمون فأنتم علمتم ظاهراً وهو الفساد والقتل وما علمتم باطناً وأنا أعلم ظاهراً وباطناً فأعلم من بواطنهم أسراراً خفية وحكماً بالغة تقتضى خلقهم وإيجادهم . أما الوجه الثانى وهو أنهم ذكروا بنى آدم بما لا ينبغى وهو الغيبة ، فالجواب أن محل الاشكال فى خلق بنى آدم إقدامهم على الفساد والقتل ، ومن أراد إيراد السؤال وجب أن يتعرض لمحل الاشكال لا لغيره فلهذا السبب ذكروا من بنى آدم هاتين الصفتين وما ذكروا منهم عبادتهم وتوحيدهم لان ذلك ليس محل الاشكال . أما الوجه الثالث : وهو أنهم مدحوا أنفسهم وذلك يوجب العجب وتزكية النفس . فالجواب : أن مدح النفس غير ممنوع منه مطلقاً لقوله (وأما بنعمة ربك فحدث) وأيضاً فيحتمل أن يكون قولهم (ونحن نسيج بحمدك ونقدس لك) ليس المراد مدح النفس . بل المراد بيان أن هذا السؤال ما أوردناه لنقدح به فى حكمتك يارب فإنا نسيج بحمدك ونعترف لك بالالهية والحكمة فكأن الغرض من ذلك بيان أنهم ما أوردوا السؤال للطعن فى الحكمة والالهية . بل لطلب وجه الحكمة على سبيل التفصيل ، أما الوجه الرابع ؛ وهو أن قولهم (لا أعلم لنا إلا ما علمتنا) يشبه الاعتذار فلا بد من سبق الذنب ، قلنا نحن نسلم أن الأولى للملائكة أن لا يوردوا ذلك السؤال ، فلما تركوا هذا الأولى كان ذلك الاعتذار اعتذاراً من ترك الأولى فان قيل أليس أنه تعالى قال (لا يسبقونه بالقول) فهذا السؤال وجب أن يكون باذن الله تعالى ، وإذا كانوا مأذونين فى هذا السؤال فكيف اعتذروا عنه ؟ قلنا العام قد يتطرق إليه التخصيص . أما الوجه الخامس وهو أن إخبار الملائكة عن الفساد وسفك الدماء ، إما أن يكون حصل عن الوحى أو قالوه استنباطاً وظناً ، قلنا اختلف العلماء فيه ، فمنهم من قال : لزمهم ذكروا ذلك ظناً ثم ذكروا فيه وجهين . الأول : وهو مروى عن ابن عباس والكلبي أنهم قاسوه

على حال الجن الذين كانوا قبل آدم عليه السلام في الأرض . الثاني : أنهم عرفوا خلقته وعرفوا أنه مركب من هذه الأخطا الأربعة فلا بد وأن تتركب فيه الشهوة والغضب فيتولد الفساد عن الشهوة وسفك الدماء عن الغضب . ومنهم من قال إنهم قالوا ذلك على اليقين وهو مروى عن ابن مسعود وناس من الصحابة ثم ذكروا فيه وجوها . أحدها : أنه تعالى لما قال للملائكة (إني جاعل في الأرض خليفة) قالوا ربنا وما يكون ذلك الخليفة ؟ قال يكون له ذرية يفسدون في الأرض ويتجاسدون ويقتل بعضهم بعضا ، فعند ذلك قالوا : ربنا أنجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ، وثانيها : أنه تعالى كان قد أعلم الملائكة أنه إذا كان في الأرض خلق عظيم أفسدوا فيها وسفكوا الدماء . وثالثها : قال ابن زيد لما خلق الله تعالى النار خافت الملائكة خوفا شديدا فقالوا ربنا لمن خلقت هذه النار ؟ قال لمن عصاني من خلقي ولم يكن لله يومئذ خلق إلا الملائكة ولم يكن في الأرض خلق البتة فلما قال (إني جاعل في الأرض خليفة) عرفوا أن المعصية تظهر منهم . ورابعها : لما كتب القلم في اللوح ما هو كائن إلى يوم القيامة فلعلهم طالعوا اللوح فعرفوا ذلك . وخامسها : إذا كان معنى الخليفة من يكون نائبا لله تعالى في الحكم والقضاء ، والاحتجاج إلى الحاكم والقاضي إنما يكون عند التنازع والتظالم كان الاخبار عن وجود الخليفة اخباراً عن وقوع الفساد والشر بطريق الالتزام قال أهل التحقيق والقول بأنه كان هذا الاخبار عن مجرد الظن باطل لأنه قدح في الغير بما لا يأمن أن يكون كاذباً فيه ، وذلك يناق العصمة والطهارة . أما الوجه السادس . هو الاخبار التي ذكروها فهي من باب أخبار الأحاد فلا تعارض للدلائل التي ذكرناها

أما الشبهة الثانية وهي قصة هاروت وماروت ، فالجواب عنها أن القصة التي ذكروها باطلة من وجوه . أحدها : أنهم ذكروا في القصة أن الله تعالى قال لهما لو ابتليتما بما ابتليت به بنى آدم لعصيتما فقلالا لو فعلت ذلك بنا يارب لما عصيتناك ، وهذا منهم تكذيب لله تعالى وتجهيل له وذلك من صريح الكفر ، والحشوية سلموا أنهما كانا قبل الهبوط إلى الأرض معصومين ، وثانيها : في القصة أنهما خيرا بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة وذلك فاسد بل كان الأولى أن يخيرا بين التوبة وبين العذاب والله تعالى خير بينهما من أشرك به طول عمره وبالغ في إيذاء أنبيائه . وثالثها : في القصة أنهما يعلمان السحر حال كونهما معذبين وبدوران إليه وهما معاقبان على المعصية . ورابعها أن المرأة الفاجرة كيف يعقل أنها لما فجرت صعدت إلى السماء وجعلها الله تعالى كوكبا مضيئا وعظم قدره بحيث أقسم به حيث قال (فلا أقسم بالخنس الجوار الكنس فهذه القصة قصة ركيكة يشهد كل عقيل سليم بنهاية ركاكتها ، وأما الكلام في تعليم السحر فسيأتى في تفسير تلك الآية في موضعها إن شاء الله تعالى

وأما الشبهة الثالثة : فنستكلم في بيان أن إبليس ما كان من الملائكة

وأما الشبهة الرابعة: وهى قوله (وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة) فهذا لا يدل على كونهم معذبين فى النار وقوله (أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) لا يدل أيضاً على كونهم معذبين بالنار بمجرد هذه الآية بل إنما عرف ذلك بدليل آخر فقوله (وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة) يريد به خزنة النار والمتصرفين فيها والمديرين لأمرها والله أعلم

(المسألة الثانية) اختلفوا فى أن الملائكة هل هم قادرون على المعاصى والشور أم لا ؟ فقال جمهور الفلاسفة وكثير من أهل الجبر: إنهم خيرات محض ولا قدرة لهم البتة على الشرور والفساد وقال جمهور المعتزلة وكثير من الفقهاء: إنهم قادرون على الأمرين واحتجوا على ذلك بوجوه: أحدها: أن قولهم (أتجعل فيها من يفسد فيها) إما أن يكون معصية أو ترك الأولى وعلى التقديرين فالمقصود حاصل، وثانيها: قوله تعالى (ومن يقل منهم إني إله من دونه فذلك نجزيه جهنم) وذلك يقتضى كونهم مزجورين ممنوعين وقال أيضاً (لا يستكبرون عن عبادته) والمدح بترك الاستكبار إنما يجزى لو كان قادراً على فعل الاستكبار. وثالثها: أنهم لو لم يكونوا قادرين على ترك الخيرات لما كانوا ممدوحين بفعلها لأن الملجأ إلى الشئ وذن لا يقدر على ترك الشئ لا يكون ممدوحاً بفعل ذلك الشئ، ولقد استدل بهذا بدحض المعتزلة فقالت له أليس أن الثواب والعوض واجبان على الله تعالى، ومعنى كونه واجباً عليه أنه لو تركه للزم من تركه إما الجهل وإما الحاجة وهما محالان والمفضى إلى المحال محال، فيكون ذلك الترك محالاً من الله تعالى، وإذا كان الترك محالاً كان الفعل واجباً فيكون الله تعالى فاعلاً للثواب والعوض واجب وزك محال مع أنه تعالى ممدوح على فعل ذلك، فثبت أن امتناع الترك لا يقدر فى حصول المدح فانقطع وما قدر على الجواب .

(المسألة الثالثة) الوار فى (ونحن) للحال كما تقول أحسن إلى فلان وأنا أحق بالاحسان والتسبيح تبعيد الله تعالى من السوء وكذا التقديس، من سبح فى الماء وقدم فى الأرض إذا ذهب فيها وأبعد، وأعلم أن التباعد إن أريد به التباعد عن السوء فهو التسبيح وإن أريد به التباعد عن الخيرات فهو اللعن. فنقول التباعد عن السوء يدخل فيه التباعد عن السوء فى الذات والصفات والأفعال، أما فى الذات فأن لا تكون محلاً للإمكان فإن منع السوء وإمكانه هو العدم ونفى الإمكان يستلزم نفي الكثرة، ونفيها يستلزم نفي الجسمية والعرضية ونفى الضد والذد، وحصول الوحدة المطلقة والوجوب الذاتى وأما فى الصفات فأن يكون منزهاً عن الجهل فيكون محيطاً بكل المعلومات وقادراً على كل المقدورات وتكون صفاته منزهاً عن التغييرات، وأما فى الأفعال فأن لا تكون أفعالها لجلب المنافع ودفع المضار وأن لا يستكمل بشئ منها ولا ينتقص بعدم شئ منها فيكون مستغنياً عن كل الموجودات والمعدومات مستولياً بالاعدام والابحاد على كل الموجودات والمعدومات، وقال أهل التذكير: التسبيح جاء تارة فى القرآن بمعنى

التزيه وأخرى بمعنى التعجب . أما الأول فجاء على وجوه « ا » أنا المنزه عن النظير والشريك ، هو الله الواحد القهار « ب » أنا المدبر لكل السموات والأرض سبحانه رب السموات والأرض « ج » أنا المدبر لكل العالمين سبحانه الله رب العالمين « د » أنا المنزه عن قول الظالمين سبحانه ربك رب العزة عما يصفون (هـ) أنا المستغنى عن الكل سبحانه هو الغنى « و » أنا السلطان الذى كل شىء سوائى فهو تحت قهرى وتسخيرى فسبحان الذى بيده ملكوت كل شىء . « ز » أنا العالم بكل شىء ، سبحانه الله عما يصفون عالم الغيب « ح » أنا المنزه عن صاحبه والولد سبحانه أنى يكون له ولد « ط » أنا المنزه عن وصفهم وقولهم ، سبحانه وتعالى عما يشركون ، عما يقولون ، عما يصفون ، أما التعجب فكذلك « ا » أنا الذى سخرت البهائم القوية للبشر الضعيف ، سبحانه الذى سخر لنا هذا « ب » أنا الذى خلقت العالم وكنيت منزلها عن التعب والنصب ، سبحانه إذا قضى أمرا « ج » أنا الذى أعلم لا بتعليم المعلمين ولا بإرشاد المرشدين ، سبحانه لا علم لنا إلا ما علمتنا « د » أنا الذى أزيل معصية سبعين سنة بتوبة ساعة فسيح بحمد ربك قبل طلوع الشمس ، ثم يقول إن أردت رضوان الله فسيح ، وسبحوه بكرة وأصيلا . وإن أردت الفرج من البلاء فسيح لا إله أنت سبحانه إني كنت من الظالمين ، وإن أردت رضا الحق فسيح ، ومن الليل فسيح وأطراف النهار لملك ترضى ، وإن أردت الخلاص من النار فسيح ، سبحانه فقنا عذاب النار ، أيها العبد واطب على تسبيحى فسبحان الله فسيح وسبحوه فإن لم تفعل تسبيحى فالضرر عائد إليك ، لأن لى من يسبحنى ، ومنهم حملة العرش (فإن استكبروا فالذين عند ربك يسبحون) ومنهم المقربون (قالوا سبحانه أنت وإينا) ومنهم سائر الملائكة (قالوا سبحانه ما كان ينبغي لنا) ومنهم الأنبياء كما قال ذو النون (لا إله إلا أنت سبحانه) وقال موسى (سبحانه إني تبت إليك) والصحابة يسبحون فى قوله (سبحانه فقنا عذاب النار) والكل يسبحون ومنهم الحشرات والدواب والذرات (وإن من شىء إلا يسبح بحمده) وكذا الحجر والمدر والرمال والجبال والليل والنهار والظلمات والأنوار والجنة والنار والزمان والمكان والعناصر والأركان والأرواح والأجسام على ما قال (سبح لله ما فى السموات) ثم يقول أيها العبد : أنا الغنى عن تسبيح هذه الأشياء ، وهذه الأشياء ليست من الأحياء فلا حاجة بها إلى ثواب هذا التسبيح فقد صار ثواب هذه التسبيحات ضائعا وذلك لا يليق بى (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا) لكننى أوصل ثواب هذه الأشياء إليك ليعرف كل أحد أن من اجتهد فى خدمتى أجعل كل العالم فى خدمته . والنسكئة الأخرى إذ كرتى بالعبودية لتنتفع به لا أنا (سبحانه ربك رب العزة) فإني إذا ذكرتى بالتسبيح طهرتك عن المعاصى (وسبحوه بكرة وأصيلا) أقرضنى (وأقرضوا الله قرصاً حسناً) وإن كنت أنا الغنى حتى أرد الواحد عليك عشرة (من ذا الذى يقرض الله قرصاً حسناً فيضاعفه له) كن معينا لى وإن كنت غنيا عن إعانتك

(والله جنود السموات والأرض) وأيضاً فلا حاجة بي إلى العسكر (ولو يشاء الله لانتصر منهم) لكنك إذا نصرتنى نصرتك (إن تنصروا الله ينصركم) كن مواظباً على ذكرى (واذكروا الله فى أيام معدودات) ولا حاجة بي إلى ذكرك لأن الكل يذكرونى (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) لكنك إذا ذكرتنى ذكرتك (فاذكرونى أذكركم) اخدمنى (يا أيها الناس اعبدوا ربكم) لا لأنى أحتاج إلى خدمتك فانى أنا الملك (والله ملك السموات والأرض . والله يسجد من فى السموات والأرض) ولكن انصرف إلى خدمتى هذه الأيام القليلة لتنال الراحة الكثيرة (قل الله ثم ذرهم)

(المسألة الرابعة) قوله (بحمدك) قال صاحب الكشف بحمدك فى موضع الحال . أى نسبحك حامدين لك ومتبسين بحمدك ، وأما المعنى ففيه وجهان ، الأول : أنا إذا سبجناك فبحمدك سبجناك يعنى ليس تسبيحنا تسبيحاً من غير استحقاق بل تستحق بحمدك وجلالك هذا التسبيح الثانى : أنا نسبحك بحمدك فانه لولا إنعامك علينا بالتوفيق لم نتمكن من ذلك كما قال دواد عليه السلام : يارب كيف أفدر أن أشكرك وأنا لا أصل إلى شكر نعمتك إلا بنعمتك ، فأوحى الله تعالى إليه « الآن قد شكرتنى حيث عرفت أن كل ذلك منى » واختلف العلماء فى المراد من هذا التسبيح فروى أن أبا ذر دخل بالغداه على رسول الله ﷺ أو بالعكس ، فقال يارسول الله بأنى أنت وأمى : أى الكلام أحب إلى الله قال ما اصطفاه الله لملائكته (سبحان الله وبحمده رواه مسلم وروى سعيد بن جبیر قال « كان النبى صلى الله عليه وسلم يصلى فمر رجل من المسلمين على رجل من المنافقين فقال له رسول الله يصلى وأنت جالس لا تصلى فقال له امض إلى عملك إن كان لك عمل ، فقال ما أظن إلا سيمر بك من ينسرك عليك فمر عليه عمر بن الخطاب قال يا فلان إن رسول الله يصلى وأنت جالس ، فقال له مثلها فوثب عليه فضربه ، وقال هذا من عملى ثم دخل المسجد وصلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما فرغ رسول الله من صلاته قام إليه عمر فقال يا نبى الله مررت آنفاً على فلان وأنت تصلى وهو جالس فقلت له : نبى الله يصلى وأنت جالس فقال لى مر إلى عملك فقال عليه الصلاة والسلام هلا ضربت عنقه ، فقام عمر مسرعاً ليحلقه فيقتله فقال له النبى ﷺ يا عمر ارجع فان غضبك عز ورضاك حكم إن لله فى السموات ملائكة له غنى بصلاتهم عن صلاة فلان ، فقال عمر يارسول الله وما صلواتهم ، فلم يرد عليه شيئاً فأناه جبیريل فقال يا نبى الله سألك عمر عن صلاة أهل السماء قال نعم قال أقرئه منى السلام وأخبره بأن أهل سماء الدنيا سجود إلى يوم القيامة يقولون : سبحان ذى الملك والمالكوت ، وأهل السماء الثانية قيام إلى يوم القيامة يقولون : سبحان ذى العزة والجبروت ، وأهل السماء الثالثة ركوع إلى يوم القيامة يقولون ، سبحان الحى الذى لا يموت ، فهذا هو تسبيح الملائكة »

القول الثانى : أن المراد بقوله (نسبح) أى نصلى والتسبيح هو الصلاة ، وهو قول ابن عباس وابن مسعود

(المسألة الخامسة) التقديس التطهير ، ومنه الأرض المقدسة ثم اختلفوا على وجوه .
 أحدها : نظهرك أى نصفك بما يليق بك من العلو والعزة ، وثانيها : قول مجاهد نظهر أنفسنا من
 ذنوبنا وخطايانا ابتغاء لمرضاة ربك . وثالثها ، قول أبي مسلم نظهر أفعالنا من ذنوبنا حتى تكون
 خالصة لك . ورابعها : نظهر قلوبنا عن الالتفات إلى غيرك حتى تصير مستغرقة في أنوار معرفتك
 قالت المعتزلة هذه الآية تدل على العدل من وجوه . أحدها : قولهم (ونحن نسبح بحمدك ونقدس
 لك) أضافوا هذه الأفعال إلى أنفسهم فلو كانت أفعالا لله تعالى لما حسن التمدح بذلك ولا فضل
 لذلك على سفك الدماء إذ كل ذلك من فعل الله تعالى . وثانيها ؛ لو كان الفساد والقتل فعلا لله
 تعالى لكان يجب أن يكون الجواب أن يقول إني مالك أفعل ما أشاء . وثالثها : أن قوله (أعلم
 ما لا تعلمون) يقتضى التبرى من الفساد والقتل ليسكن التبرى من فعل نفسه محال . ورابعها :
 إذا كان لا فاحشة ولا قبح ولا جور ولا ظلم ولا فساد إلا بصنعه وخلقه ومشيتته فكيف
 يصح التنزيه والتقديس ؟ وخامسها : أن قوله (أعلم ما لا تعلمون) يدل على مذهب العدل لأنه
 لو كان خالفاً للكفر لكان خلقهم لذلك الكفر فكان ينبغي أن يكون الجواب نعم خلقهم
 ليفسدوا وليقتلوا . فلما لم يرض بهذا الجواب سقط هذا المذهب . وسادسها : لو كان الفساد
 والقتل ، من فعل الله تعالى لكان ذلك جارياً مجرى ألوانهم وأجسامهم وكما لا يصح التعجب من هذه
 الأشياء ، فكذلك من الفساد والقتل والجواب عن هذه الوجوه المعارضة بمسألة الداعى والعلم والله أعلم .

(المسألة السادسة) إن قيل قوله (إني أعلم ما لا تعلمون) كيف يصلح أن يكون جواباً
 عن السؤال الذى ذكره قلنا قد ذكرنا أن السؤال يحتمل وجوهاً ، أحدها : أنه للتعجب فيكون
 قوله (أعلم ما لا تعلمون) جواباً له من حيث إنه قال تعالى لا تتعجبوا من أن يكون فيهم من يفسد
 ويقتل فإني أعلم مع هذا بأن فيهم جمعاً من الصالحين والملتقين وأنتم لا تعلمون . وثانيها : أنه للثم
 فيكون الجواب لا تغتموا بسبب وجود المفسدين فإني أعلم أيضاً أن فيهم جمعاً من الملتقين ، ومن لو
 أقسم على لأبره . وثالثها : أنه طلب الحكمة لجوابه أن مصلحتكم فيه أن تعرفوا وجه الحكمة فيه
 على الاجمال دون التفصيل . بل ربما كان ذلك التفصيل مفسدة لكم ورابعها : أنه التماس لأن
 يتركهم في الأرض وجوابه إني أعلم أن مصلحتكم أن تسكنوا في السماء لا في الأرض ، وفيه
 وجه خامس : وهو أنهم لما قالوا (نسبح بحمدك ونقدس لك) قال تعالى (إني أعلم ما لا تعلمون)
 وهو أن معكم إبليس وأن في قلبه حسداً كبيراً ونفاقاً . ووجه سادس : وهو أني أعلم ما لا تعلمون
 فانكم لما وصفتم أنفسكم بهذه المداخل فقد استعظمت أنفسكم فكانتم أنتم بهذا الكلام في تسييح
 أنفسكم لا في تسييحى وليسكن اصبروا حتى يظهر البشر فيضرعون إلى الله بقولهم (ربنا
 ظلمنا أنفسنا) وقوله (والذى أطمع أن يغفر لي خطيئتي) وقوله (وأدخلي برحمتك في عبادك
 الصالحين) .

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

قوله تعالى ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين ﴾

اعلم أن الملائكة لما سألوا عن وجه الحكمة في خلق آدم وذريته وإسكانه تعالى لإياهم في الأرض وأخبر الله تعالى عن وجه الحكمة في ذلك على سبيل الأجمال بقوله تعالى (إني أعلم ما لا تعلمون) أراد تعالى أن يزيدهم بيانا وأن يفصل لهم ذلك الجميل ، فبين تعالى لهم من فضل آدم عليه السلام ما لم يكن من ذلك معلوما لهم ، وذلك بأن علم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم عليهم ليظهر بذلك كمال فضله وقصرهم عنه في العلم فينتأ كذلك الجواب الاجمالي بهذا الجواب التفصيلي وههنا مسائل :
 ﴿ المسألة الأولى ﴾ قال الأشعري والجبائي والسكعي : اللغات كلها توقيفية . بمعنى أن الله تعالى خلق علما ضرورياً بتلك الألفاظ وتلك المعاني ، وبأن تلك الألفاظ موضوعة لتلك المعاني . واحتجوا عليه بقوله تعالى (وعلم آدم الأسماء كلها) والكلام على التمسك بهذه الآية سؤالا وجوابا ذكرناه في أصول الفقة . وقال أبو هاشم : إنه لا بد من تقدم لغة اصطلاحية واحتج على أنه لا بد وأن يكون الوضع مسبوqa بالاصطلاح بأمور . أحدها : أنه لو حصل العلم الضروري بأنه تعالى وضع هذه اللفظة لهذا المعنى لكان ذلك العلم إما أن يحصل للعاقل أو لغير العاقل ، لا جائز أن يحصل للعاقل لأنه لو حصل العلم الضروري بأنه تعالى وضع ذلك اللفظ لذلك المعنى لصارت صفة الله تعالى معلومة بالضرورة مع أن ذاته معلومة بالاستدلال وذلك محال ولا جائز أن يحصل لغير العاقل لأنه يبعد في العقول أن يحصل العلم بهذه اللغات مع ما فيها من الحكم العجيبة لغير العاقل ، فثبت أن القول بالتوقيف فاسد . وثانيها : أنه تعالى خاطب الملائكة وذلك يوجب تقدم لغة على ذلك التكلم . وثالثها : أن قوله (وعلم آدم الأسماء كلها) يقتضي إضافة التعليم إلى الأسماء . وذلك يقتضي في تلك الأسماء أنها كانت أسماء قبل ذلك التعليم ، وإذا كان كذلك كانت اللغات حاصلة قبل ذلك التعليم . ورابعها : أن آدم عليه السلام لما تحدى الملائكة بعلم الأسماء فلا بد وأن تعلم الملائكة كونه صادقا في تعيين تلك الأسماء لتلك المسميات ، وإلا لم يحصل العلم بصدقه ، وذلك يقتضي أن يكون وضع تلك الأسماء لتلك المسميات متقدما على ذلك التعليم . والجواب عن الأول : لم لا يجوز أن يقال بخلق العلم الضروري بأن واضعاً وضع هذه الأسماء لهذه المسميات من غير تعيين أن ذلك الواضع هو الله تعالى أو الناس ؟ وعلى هذا لا يلزم أن تصير الصفة معلومة بالضرورة حال كون الذات معلومة بالدليل . سلمنا أنه تعالى

ما خلق هذا العلم في العاقل ، فلم لا يجوز أن يقال : إنه تعالى خلقه في غير العاقل والتعويل على الاستبعاد في هذا المقام مستبعد . وعن الثاني : لم لا يجوز أن يقال خاطب الملائكة بطريق آخر بالكتابة وغيرها . وعن الثالث : لاشك أن إرادة الله تعالى وضع تلك الألفاظ لتلك المعاني سابقة على التعليم فكفى ذلك في إضافة التعليم إلى الأسماء ، وعن الرابع : ما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى والله تعالى أعلم

(المسألة الثانية) من الناس من قال قوله (وعلم آدم الأسماء كلها) أى علمه صفات الأشياء ونعوتها وخواصها والدليل عليه أن الاسم اشتقاقه إما من السمة أو من السمو ، فإن كان من السمة كان الاسم هو العلامة وصفات الأشياء ونعوتها وخواصها دالة على ماهياتها ؛ فصح أن يكون المراد من الأسماء : الصفات ، وإن كان من السمو فيكون ذلك لأن دليل الشيء كالمرفع على ذلك الشيء ، فإن العلم بالدليل حاصل قبل العلم بالمدلول ، فكان الدليل أسمى في الحقيقة ، ثبت أنه لا متناع في اللغة أن يكون المراد من الاسم الصفة ، بقى أن أهل النحو خصصوا لفظ الاسم بالألفاظ المخصوصة ، وليكن ذلك عرف حادث لا اعتبار به ، وإذا ثبت أن هذا التفسير يمكن بحسب اللغة وجب أن يكون هو المراد لا غيره ، لوجوه ، أحدها : أن الفضيلة في معرفة حقائق الأشياء أكثر من الفضيلة في معرفة أسمائها ، وحمل السلام المذكور لظهور الفضيلة على ما يوجب مزيد الفضيلة ، أولى من حمله على ما ليس كذلك ، وثانيها : أن التحدى إنما يجوز ويحسن بمسا يتمكن السامع من مثله في الجملة ، فإن من كان عالماً باللغة والفصاحة ، يحسن أن يقول له غيره على سبيل التحدى : ائت بكلام مثل كلامي في الفصاحة ، أما العربي فلا يحسن منه أن يقول الزنجي في معرض التحدى : تسكلم بلغتي ، وذلك لأن العقل لا طريق له إلى معرفة اللغات البتة : بل ذلك لا يحصل إلا بالتعليم ، فإن حصل التعليم ، حصل العلم به وإلا فلا ، أما العلم بحقائق الأشياء ، فالعقل متمكن من تحصيله فصح وقوع التحدى فيه . القول الثاني : وهو المشهور أن المراد أسماء كل ما خلق الله من أجناس المحدثات من جميع اللغات المختلفة التي يتكلم بها ولد آدم اليوم من العربية والفارسية والرومية وغيرها ، وكان ولد آدم عليه السلام يتكلمون بهذه اللغات فلما مات آدم وتفرق ولده في نواحي العالم تسكلم كل واحد منهم بلغة معينة من تلك اللغات ، فغلب عليه ذلك اللسان . فلما طالت المدة ومات منهم قرن بعد قرن نسوا سائر اللغات ، فهذا هو السبب في تغير الألسنة في ولد آدم عليه السلام . قال أهل المعاني : قوله تعالى (وعلم آدم الأسماء) لا بد فيه من إضمار ، فيحتمل أن يكون المراد وعلم آدم الأسماء المسميات ، ويحتمل أن يكون المراد وعلم آدم مسميات الأسماء ، قالوا لکن الأول أولى لقوله تعالى (أنبئوني بأسماء هؤلاء) وقوله تعالى (فلما أنبأهم بأسمائهم) ولم يقل أنبئوني هؤلاء وأنبأهم بهم ، فإن قيل : فلما علم الله تعالى أنواع جميع المسميات ، وكان في المسميات ما لا يكون عاقلاً : فلم قال عرضهم ولم يقل عرضها ؟ قلنا لأنه لما

كان في جملتها الملائكة والانس والجن وهم العقلاء ، فغلب الأكل ، لأنه جرت عادة العرب بتغليب الكامل على الناقص كلما غلبوا .

(المسألة الثالثة) من الناس من تمسك بقوله تعالى (أنبئوني بأسماء هؤلاء) على جواز تكليف ما لا يطاق وهو ضعيف ، لأنه تعالى إنما استنبأهم مع علمه تعالى بعجزهم على سبيل التبكيت ويدل على ذلك قوله تعالى (إن كنتم صادقين)

(المسألة الرابعة) قالت المعتزلة : إن ما ظهر من آدم عليه السلام من علمه بالأسماء معجزة دالة على نبوته عليه السلام في ذلك الوقت ، والأقرب أنه كان مبعوثاً إلى حواء ولا يبعد أيضاً أن يكون مبعوثاً إلى من توجه التحدى إليهم من الملائكة لأن جميعهم وإن كانوا رسلاً فقد يجوز الإرسال إلى الرسول كبعثه إبراهيم عليه السلام إلى لوط عليه السلام واحتجوا عليه بأن حصول ذلك العلم له ناقض للعادة فوجب أن يكون معجزاً ، وإذا ثبت كونه معجزاً ثبت كونه رسلاً في ذلك الوقت ، ولقائل أن يقول لانسلم أن ذلك العلم ناقض للعادة لان حصول العلم باللغة من علمه الله تعالى وعدم حصوله لمن لم يعلمه الله ليس بناقض للعادة . وأيضاً فاما أن يقال : الملائكة دلووا كون تلك الأسماء موضوعة لتلك المسميات أو ما علموا ذلك فان علموا ذلك فقد قدروا على أن يذكروا أسماء تلك المسميات فيثبت حصول المعارضة ولا تظهر المزية والفضيلة ، وإن لم يعلموا ذلك فكيف عرفوا أن آدم عليه السلام أصاب فيما ذكر من كون كل واحد من تلك الالفاظ إسماً لكل واحد من تلك المسميات ، واعلم أنه يمكن دفع هذا السؤال من وجهين . الأول ربما كان لكل صنف من أصناف الملائكة لغة من هذه اللغات . وكان كل صنف جاهلاً بلغة الصنف الآخر ثم إن جميع أصناف الملائكة حضروا وأن آدم عليه السلام عد عليهم جميع تلك اللغات بأسرها فعرف كل صنف إصابته في تلك اللغة خاصة فعرفوا بهذا الطريق صدقه إلا أنهم بأسرهم عجزوا عن معرفة تلك اللغات بأسرها فكان ذلك معجزاً . الثاني : لا يمتنع أن يقال إنه تعالى عرفهم قبل أن سمعوا من آدم عليه السلام تلك الأسماء ما استدلووا به على صدق آدم فلما سمعوا منه عليه السلام تلك الأسماء عرفوا صدقه فيها فعرفوا كونه معجزاً ، سلمنا أنه ظهر عليه فعل خارق للعادة فلم لا يجوز أن يكون ذلك من باب الكرامات أو من باب الارهاص وهما عندنا جائزان وحينئذ يصير الكلام في هذه المسألة فرعا على الكلام فيهما واحتج من قطع بأنه عليه السلام ما كان نبياً في ذلك الوقت بوجوده . أحدها : أنه لو كان نبياً في ذلك الزمان لكان قد صدرت المعصية عنه بعد النبوة . وذلك غير جائز ، فوجب أن لا يكون نبياً في ذلك الزمان ، أما الملازمة فلأن صدور الزلة عنه كان بعد هذه الواقعة بالاتفاق وتلك الزلة من باب الكبائر على ما سيأتي شرحه إن شاء الله تعالى والاقدام على الكبيرة يوجب استحقاق الطرد والتحقير واللعن وكل ذلك على الانبياء غير جائز فيجب أن يقال وقعت تلك الواقعة قبل النبوة .

وثانيها : لو كان رسولا في ذلك الوقت لكان إما أن يكون مبعوثا إلى أحد أو لا يكون فان كان مبعوثا إلى أحد ، فاما أن يكون مبعوثا إلى الملائكة أو الانس أو الجن والاول باطل لأن الملائكة عند المعتزلة أفضل من البشر ولا يجوز جعل الأدون رسولا إلى الأشرف لأن الرسول والامة تبع ، وجعل الأدون متبوع الأشرف خلاف الأصل وأيضا فالمرء إلى قبول القول ممن هو من جنسه أمكن ولهذا قال تعالى (ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا) ولا جائز أن يكون مبعوثا إلى البشر ، لأنه ما كان هناك أحد من البشر إلا حواء ، وأن حواء إنما عرفت التكليف لا بواسطة آدم لقوله تعالى (ولا تقربا هذه الشجرة) شافهمما بهذا التكليف وما جعل آدم واسطة ولا جائز أن يكون مبعوثا إلى الجن لأنه ما كان في السماء أحد من الجن ولا جائز أيضا أن يكون مبعوثا إلى أحد لأن المقصود من جعله رسولا التبليغ فحيث لا مبلغ لم يكن في جعله رسولا فائدة وهذا الوجه ليس في غاية القوة . وثالثها : قوله تعالى (ثم اجتباه ربه) فهذه الآية دلت على أنه تعالى إنما اجتباه بعد الزلزلة فوجب أن يقال إنه قبل الزلزلة ما كان مجتبي ، وإذا لم يكن ذلك الوقت مجتبي وجب أن لا يكون رسولا لأن الرسالة والاجتباء متلازمان لأن الاجتباء لا معنى له إلا التخصص بأنواع التشریفات وكل من جعله الله رسولا فقد خصه بذلك لقوله تعالى (الله أعلم حيث يجعل رسالته)

(المسألة الخامسة) ذكروا في قوله (إن كنتم صادقين) وجوها . أحدها : معناه أعلموني أسماء هؤلاء إن علمتم أنكم تكونون صادقين في ذلك الاعلام . وثانيها : معناه أخبروني ولا تقولوا إلا حقا وصدقا فيكون الغرض منه التأكيد لما نبههم عليه من القصور والعجز ، لأنه متى تمكن في أنفسهم العلم بأنهم إن أخبروا لم يكونوا صادقين ولا لهم إليه سبيل علموا أن ذلك متعذر عليهم . وثالثها : إن كنتم صادقين في قواكم أنه لا شيء مما يتعبد به الخلق إلا وانتم تصلحون وتقرون به وهو قول ابن عباس وابن مسعود . ورابعها : إن كنتم صادقين في قولكم إنني لم أخلق خلقا إلا كنتم أعلم منه فأخبروني بأسماء هؤلاء .

(المسألة السادسة) هذه الآية دالة على فضل العلم فانه سبحانه ما أظهر كمال حكمته في خاتمة آدم عليه السلام إلا بأن أظهر علمه فلو كان في الامكان وجرد شيء من العلم أشرف من العلم لكان من الواجب إظهار فضله بذلك الشيء . لا بالعلم ، واعلم أنه يدل على فضيلة العلم الكتاب والسنة والمنقول ، أما الكتاب فوجوه ، الاول : أن الله تعالى سمى العلم بالحكمة ثم إنه تعالى عظم أمر الحكمة وذلك يدل على عظم شأن العلم ، بيان أنه تعالى سمى العلم بالحكمة ما يروى عن مقاتل : أنه قال : تفسير الحكمة في القرآن على أربعة أوجه ، أحدها : مراعاة القرآن قال في البقرة (وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة) يعني مراعاة القرآن وفي النساء (وأنزل عليكم الكتاب والحكمة) يعني المراعاة ومثلها في آل عمران . وثانيها : الحكمة بمعنى الفهم والعلم قوله تعالى

(وآتيناہ الحکم صبياً) وفي لقمان (ولقد آتينا لقمان الحکمة) یعنی الفہم والعلم وفي الأنعام (أولئك الذین آتیناہم الكتاب والحکم) وثالثها : الحکمة بمعنی النبوة فی النساء (فقد آتینا آل ابراہیم الكتاب والحکمة) یعنی النبوة وفي ص (وآتیناہ الحکمة) یعنی النبوة وفي البقرة (وآتاه الله الملك والحکمة) ، ورابعها : القرآن فی النحل (ادع إلى سبیل ربک بالحکمة) وفي البقرة (ومن یؤت الحکمة فقد أوتی خیراً کثیراً) وجميع هذه الوجوه عند التحقيق ترجع إلى العلم ثم تفکر أن الله تعالى ما أعطی من العلم إلا القلیل قال (وما أوتیتهم من العلم إلا قلیلاً) وسمى الدنيا بأسرها قلیلاً (قل متاع الدنيا قلیل) فما سماه قلیلاً لا یمکننا أن ندرك کمیتة فما ظنک بما سماه کثیراً . ثم البرهان العقلي علی قلة الدنيا وکثرة الحکمة أن الدنيا متناهی القدر متناهی العدد متناهی المدة . والعلم لا نهاية لقدره ، وعدده ومدته ولا للسعادات الحاصلة منه ، وذلك ینبذک علی فضیلة العلم . الثاني : قوله تعالى (قل هل یمتوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون) وقد فرق بین سبع نفر فی کتابه فرق بین الخبیث والطیب فقال (قل هل یمتوی الخبیث والطیب) یعنی الحلال والحرام ، وفرق بین الأعمی والبصیر فقال (قل هل یمتوی الأعمی والبصیر) وفرق بین النور والظلمة فقال (أم هل تستوی الظلمات والنور) وفرق بین الجنة والنار و بین الظل والحرور ، وإذا تأملت وجدت کل ذلك مأخوذاً من الفرق بین العالم والجاهل . الثالث : قوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولی الأمر منکم) والمراد من أولی الأمر العلماء فی أصح الأقوال لأن الملوك یجب علیهم طاعة العلماء ولا ینعکس ، ثم انظر إلى هذه المرتبة فإنه تعالى ذکر العالم فی موضعین من کتابه فی المرتبة الثانية قال (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم) ، وقال (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولی الأمر منکم) ثم انه سبحانه وتعالى زاد فی الاکرام فجعلهم فی المرتبة الأولى فی آیتین فقال تعالى (وما یعلم تأویلہ إلا الله والراسخون فی العلم) وقال (قل کنفی بالله شهیداً بینی و بینکم ومن عنده علم الكتاب) الرابع : (یرفع الله الذین آمنوا منکم والذین أوتوا العلم درجات) واعلم أنه تعالى ذکر الدرجات لأربعة أصناف . أولها : للمؤمنین من أهل بدر قال (إنما المؤمنین الذین إذا ذکر الله وجلت قلوبهم) إلى قوله (لهم درجات عند ربهم) والثانية : للمجاهدين قال (وفضل الله المجاهدين علی القاعدين) والثالثة : للصلحین قال (ومن یأته مؤمناً قد عمل الصالحات فأولئک لهم الدرجات العلی) . الرابعة : للعلماء . قال : (والذین أوتوا العلم درجات) والله فضل أهل بدر علی غیرهم من المؤمنین بدرجات وفضل المجاهدين علی القاعدين بدرجات وفضل الصالحین علی هؤلاء بدرجات ثم فضل العلماء علی جمیع الأصناف بدرجات ، فوجب أن یكون العلماء أفضّل الناس . الخامس : قوله تعالى (إنما یخشى الله من عباده العلماء) فان الله تعالى وصف العلماء فی کتابه بخمس مناقب ، أحدها : الإیمان (والراسخون فی العلم یقولون آمنا به) وثانیها : التوحید والشهادة (شهد الله) إلى قوله (وأولوا العلم) وثالثها :

البكاء (ويخرون للأذقان يبكون) . ورابعها: الخشوع (إن الذين أتوا العلم من قبله) الآية .
 وخامسها: الخشية (إنما يخشى الله من عباده العلماء) أما الأخبار فوجوه . أحدها: روى ثابت
 عن أنس قال قال رسول الله ﷺ « من أحب أن ينظر إلى عتقاء الله من النار فليُنظر إلى المتعلمين
 فوالذي نفسي بيده ما من متعلم يختلف إلى باب عالم إلا كتب الله له بكل قدم عبادة سنة وبنى له
 بكل قدم مدينة في الجنة ويمشى على الأرض والأرض تستغفر له ويمسى ويصبح مغفوراً له
 وشهدت الملائكة لهم بأنهم عتقاء الله من النار » وثانيها: عن أنس قال قال عليه السلام « من
 طلب العلم لغير الله لم يخرج من الدنيا حتى يأتي عليه العلم فيكون لله ومن طلب العلم لله فهو
 كالصائم نهاره وكالقائم ليله وإن باباً من العلم يتعلمه الرجل خيراً من أن يكون له أبو قبيس ذهباً
 فينقعه في سبيل الله » . وثالثها: عن الحسن مرفوعاً « من جاءه الموت وهو يطلب العلم ليحيى به
 الإسلام كان بينه وبين الأنبياء درجة واحدة في الجنة » ورابعها: أبو موسى الأشعري مرفوعاً
 « يبعث الله العباد يوم القيامة ثم يميز العلماء فيقول: يا معشر العلماء إنى لم أضع نوري فيكم إلا
 لعلى بكم ولم أضع على فيكم لأعذبكم انطلقوا فقد غفرت لكم » . وخامسها: قال عليه السلام
 « معلم الخير إذا مات بكى عليه طير السماء ودواب الأرض وحيتان البحور » وسادسها:
 أبو هريرة مرفوعاً « من صلى خلف عالم من العلماء فكأنما صلى خلف نبي من الأنبياء » . وسابعها
 ابن عمر مرفوعاً « فضل العالم على العابد بسبعين درجة بين كل درجة عدو الفرس سبعين عاماً ،
 وذلك أن الشيطان يضع البدعة للناس فيبصرها العالم فيزيلها والعابد يقبل على عبادته لا يتوجه ولا
 يتعرف لها » . وثامنها: الحسن مرفوعاً قال عليه السلام « رحمة الله على خلقاني فقيل من خلفاؤك
 يارسول الله ؟ قال الذين يحيون سفتى ويعلمونها عباد الله » وتاسعها: قال عليه السلام « من خرج
 يطلب باباً من العلم ليرد به باطلاً إلى حق أو ضلالاً إلى هدى كان عمله كعبادة أربعين عاماً » .
 وعاشرها: قال عليه السلام لعلى حين بعثه إلى اليمن « لأن يهدى الله بك رجلاً واحداً خير لك
 مما تطلع عليه الشمس أو تغرب » الحادي عشر: ابن مسعود مرفوعاً « من طاب العلم ليحدث
 به الناس ابتغاء وجه الله أعطاه أجر سبعين نبياً » . الثاني عشر: عامر الجهني مرفوعاً « يؤتى بمداد
 طالب العلم ودم الشهيد يوم القيامة لا يفضل أحدهما على الآخر » وفي رواية فيرجح مداد العلماء .
 الثالث عشر: أبو وafd الليثي: أنه عليه السلام بينما هو جالس والناس معه إذ أقبل ثلاثة نفر أما
 أحدهم فرآى فرجة في الحلقة فجلس إليها ، وأما الآخر فجلس خلفهم ، وأما الثالث فانه رجع وفر
 فلما فرغ عليه السلام من كلامه قال: أخبركم عن النفر الثلاثة . أما الأول: فأوى إلى الله فأواه
 الله ، وأما الثاني فاستحيا من الله فاستحيا الله منه ، وأما الثالث فأعرض عن الله فأعرض الله عنه ،
 رواه مسلم ، وأما الآثار فمن وجوه « ا » العالم أرف بالتلميذ من الأب والام لأن الآباء
 والامهات يحفظونه من نار الدنيا وآفاتهما والعلماء يحفظونه من نار الآخرة وشدائدها « ب » قيل

لابن مسعود جم وجدت هذا العلم: قال بلسان سؤول، وقلب عقول «ج» قال بعضهم سل مسألة الحق، واحفظ حفظ الأكياس «د» مصعب بن الزبير قال لابنه: يا بني تعلم العلم فان كان لك مال كان العلم لك جمالا وإن لم يكن لك مال كان العلم لك مالا «ه» قال علي بن أبي طالب: لا خير في الصمت عن العلم كما لا خير في الكلام عن الجهل «و» قال بعض المحققين: العلماء ثلاثة عالم بالله غير عالم بأمر الله، وعالم بأمر الله غير عالم بالله، وعالم بالله وبأمر الله. أما الأول: فهو عبد قد استولت المعرفة الإلهية على قلبه فصار مستغرقا بمشاهدة نور الجلال وصفحات الكبرياء فلا يتفرغ لتعلم علم الأحكام إلا مالا بد منه. الثاني: هو الذي يكون عالما بأمر الله وغير عالم بالله وهو الذي عرف الحلال والحرام وحقائق الأحكام لسكنته لا يعرف أسرار جلال الله. أما العالم بالله وبأحكام الله فهو جالس على الحد المشترك بين عالم المعقولات وعالم المحسوسات فهو تارة مع الله بالحب له، وتارة مع الخلق بالشفقة والرحمة، فاذا رجع من ربه إلى الخلق صار معهم كواحد منهم كأنه لا يعرف الله وإذا خلا بربه مشغلا بذكره وخدمته فكأنه لا يعرف الخلق فهذا سبيل المرسلين والصدّيقين وهذا هو المراد بقوله عليه السلام «سائل العلماء وخالف الحكماء وجالس الكبراء» فالمراد من قوله عليه السلام: سائل العلماء أى العلماء بأمر الله غير العالمين بالله فأمر بمسألتهم عند الحاجة إلى الله استفهاما منهم، وأما الحكماء فهم العالمون بالله الذين لا يعلمون أوامر الله فأمر بمخالطتهم وأما الكبراء فهم العالمون بالله وبأحكام الله فأمر بمجالستهم لأن في تلك المجالسة منافع الدنيا والآخرة، ثم قال شقيق البانخي: لكل واحد من هؤلاء الثلاثة ثلاث علامات أما العالم بأمر الله فله ثلاث علامات أن يكون ذا كرا باللسان دون القلب، وأن يكون خائفا من الخلق دون الرب، وأن يستحي من الناس في الظاهر ولا يستحي من الله في السر، وأما العالم بالله فانه يكون ذا كرا خائفا مستحييا. أما الذكركر فذكر القلب لا ذكر اللسان، وأما الخرف نخرف الرباه لا خوف المعصية، وأما الحياء خياء ما يخظر على القلب لاحياء الظاهر، وأما العالم بالله وبأمر الله فله ستة أشياء الثلاثة التي ذكرناها للعالم بالله فقط مع ثلاثة أخرى كونه جالسا على الحد المشترك بين عالم الغيب وعالم الشهادة، وكونه معلما للقسمين الأولين، وكونه بحيث يحتاج الفريقان الأولان إليه وهو يستغنى عنهما. ثم قال: مثل العالم بالله وبأمر الله كمثل الشمس لا يزيد ولا ينقص، ومثل العالم بالله فقط كمثل القمر يكمل تارة وينقص تارة أخرى، ومثل العالم بأمر الله فقط كمثل السراج يحرق نفسه ويضيء لغيره «ز» قال فتح الموصلي: أليس المريض إذا امتنع عنه الطعام والشراب والدواء يموت؟ فكيف القلب إذا امتنع عنه العلم والتفكير والحكمة يموت «ح» قال شقيق البانخي: الناس يقومون من مجلسي على ثلاثة أصناف: كافر محض، ومنافق محض، وهؤم من محض، وذلك لأنّ أفسر القرآن فأقول عن الله وعن الرسول فن لا يصدقني فهو كافر محض، ومن ضاق قلبه منه فهو منافق محض، ومن بدم على ما صنع

وعزم على أن لا يذنب كان مؤمناً محضاً . وقال أيضاً : ثلاثة من النوم يبغضها الله تعالى . وثلاثة من الضحك : النوم بعد صلاة الفجر وقبل صلاة العتمة . والنوم في الصلاة ، والنوم عند مجلس الذكر ، والضحك خلف الجنائز ، والضحك في المقابر ، والضحك في مجلس الذكر « ط » ، قال بعضهم في قوله تعالى (فاحتمل السيل زبداً رابياً) السيل ههنا العلم ، شبهه الله تعالى بالماء لخمس خصال ، أحدها : كما أن المطر ينزل من السماء كذلك العلم ينزل من السماء . والثاني : كما أن إصلاح الأرض بالمطر فإصلاح الخلق بالعلم ، الثالث : كما أن الزرع والنبات لا يخرج بغير المطر كذلك الأعمال والطاعات لا تخرج بغير العلم . والرابع : كما أن المطر فرع الرعد والبرق كذلك العلم فانه فرغ الوعد والوعيد . الخامس : كما أن المطر نافع وضار ، كذلك العلم نافع وضار : نافع لمن عمل به ضار لمن لم يعمل به « دى » كم من مذكر بالله ناس لله ، وكم من مخوف بالله ، جرى على الله ، وكم من مقرب إلى الله بعيد عن الله ، وكم من داع إلى الله فار من الله ، وكم من تال كتاب الله منسلخ عن آيات الله « يا » الدنيا بستان زينت بخمسة أشياء : علم العلماء وعدل الأمراء وعبادة العباد وأمانة التجار ونصيحة المحترفين . فجاء إبليس بخمسة أعلام فأقامها بجنب هذه الخمس جاء بالحسد فركزه في جنب العلم ، وجاء بالجور فركزه بجنب العدل ، وجاء بالرياء فركزه بجنب العبادة ، وجاء بالخيانة فركزها بجنب الأمانة ، وجاء بالغش فركزه بجنب النصيحة « يب » فضل الحسن البصرى على التابعين بخمسة أشياء . أولها : لم يأمر أحداً بشئ حتى عمله ، والثاني لم ينه أحداً عن شيء حتى انتهى عنه ، والثالث : كل من طلب منه شيئاً بما رزقه الله تعالى لم يبخل به من العلم والمال . والرابع : كان يستغنى بعلمه عن الناس ، والخامس : كانت سريرته وعلايته سواء . « يج » إذا أردت أن تعلم أن علمك ينفعك أم لا فاطلب من نفسك خمس خصال : حب الفقر لقلّة المؤنة ، وحب الطاعة طلباً للثواب ، وحب الزهد في الدنيا طلباً للفراغ ، وحب الحكمة طلباً لإصلاح القلب ، وحب الخلوة طلباً لمناجاة الرب « يد » ، اطلب خمسة في خمسة ، الأول : اطلب العز في التواضع لا في المال والعشيرة . والثاني : اطلب الغنى في القناعة لا في الكثرة ، والثالث : اطلب الأمن في الجنة لا في الدنيا . والرابع : اطلب الراحة في القلة لا في الكثرة . والخامس : اطلب منفعة العلم في العمل لا في كثرة الرواية « ده » ، قال ابن المبارك ما جاء فساد هذه الأمة إلا من قبل الخواص وهم خمسة : العلماء ، والغزاة ، والزهاد ، والتجار ، والولاة . أما العلماء فهم ورثة الأنبياء ، وأما الزهاد فعباد أهل الأرض ، وأما الغزاة فجند الله في الأرض ، وأما التجار فأمناء الله في أرضه ، وأما الولاة فهم الرعاة فإذا كان العالم للدين واضعاً والمسأل رافعاً فبمن يقتدى الجاهل ، وإذا كان الزاهد في الدنيا راغباً فبمن يقتدى التائب ، وإذا كان الغازي طامعاً مرآئياً فكيف يظفر بالعدو . وإذا كان التاجر خائناً فكيف تحصل الأمانة ، وإذا كان الراعي ذنباً فكيف تحصل الرعاية « يو » قال علي بن أبي طالب رضى الله عنه : العلم أفضل من

المال بسبعة أوجه ، أولها : العلم ميراث الأنبياء ، والمال ميراث الفراعنة . الثاني : العلم لا ينقص بالنفقة والمال ينقص ، والثالث : يحتاج المال إلى الحافظ والعلم يحفظ صاحبه . والرابع إذا مات الرجل يبقى ماله والعلم يدخل مع صاحبه قبره . والخامس : المال يحصل للذموم والكافر والعلم لا يحصل إلا للذموم ، والسادس : جميع الناس يحتاجون إلى صاحب العلم في أمر دينهم ولا يحتاجون إلى صاحب المال . السابع : العلم يقوى الرجل على المرور على الصراط والمال يمنع « يز » قال الفقيه أبو الليث : ان من يجلس عند العالم ولا يقدر أن يحفظ من ذلك العلم شيئاً فله سبع كرامات أولها : ينال فضل المتعلمين . والثاني : مادام جالساً عنده كان محبوباً عن الذنوب . والثالث : إذا خرج من منزله طلباً للعلم نزلت الرحمة عليه . والرابع : إذا جلس في حلقة العلم فإذا نزلت الرحمة عليهم حصل له منها نصيب . والخامس : ما دام يكون في الاستماع ، تكتسب له طاعة . والسادس : إذا استمع ولم يفهم ضاق قلبه لحرمانه عن إدراك العلم فيصير ذلك الغم وسيلة له إلى حضرة الله تعالى لقوله عز وجل « أنا عند المنكسرة قلوبهم لأجلى » والسابع : يرى إعزاز المسلمين للعالم وإذلالهم للفساق فيرد قلبه عن الفسق ويميل طبعه إلى العلم فهذا أمر عليه الصلاة والسلام بمجالسة الصالحين « يحج » قيل من العلماء من يرضن بعلمه ولا يحب أن يوجد عند غيره فذاك في الدرك الأول من النار ، ومن العلماء من يكون في علمه بمنزلة السلطان فان رد عليه شيء من حقه غضب ، فذاك في الدرك الثاني من النار ، ومن العلماء من يجعل حديثه وغرائب علمه لأهل الشرف واليسار ولا يرى الفقراء له أهلاً ، فذاك في الدرك الثالث من النار ، ومن العلماء من كان معجبا بنفسه إن وعظ عنف وإن وعظ أنف فذاك في الدرك الرابع من النار . ومن العلماء من ينصب نفسه للفتيا فيفتي خطأ فذاك في الدرك الخامس من النار ، ومن العلماء من يتعلم كلام المبطلين فيمزهجه بالدين فهو في الدرك السادس من النار ، ومن العلماء من يطلب العلم لوجوه الناس فذاك في الدرك السابع من النار « يط » قال الفقيه أبو الليث : من جلس مع ثمانية أصناف من الناس زاده الله ثمانية أشياء . من جلس مع الأغنياء زاده الله حب الدنيا والرغبة فيها ومن جلس مع الفقراء جعل الله له الشكر والرضا بقسمة الله ، ومن جلس مع السلطان زاده الله القسوة والكبر ، ومن جلس مع النساء زاده الله الجهل والشهوة . ومن جلس مع الصبيان ازداد من اللهو والمزاح ، ومن جلس مع الفساق ازداد من الجرأة على الذنوب وتسوية التوبة ، ومن جلس مع الصالحين ازداد رغبة في الطاعات ، ومن جلس مع العلماء ازداد العلم والورع « ي » ان الله علم سبعة نفر سبعة أشياء « ا » علم آدم الأسماء . وعلم آدم الأسماء كلها « ب » علم الخضر الفراسة (وعلمناه من لدنا علماً) « ج » وعلم يوسف علم التعبير (رب قد آتيتني من الملك وعليتني من تأويل الأحاديث) « د » علم داود صنعة الدرع (وعلمناه صنعة لبوس لكم) « هـ » علم سليمان منطلق الطير (يا أيها الناس علمنا منطلق الطير) « و » علم عيسى عليه السلام علم التوراة

والانجيل (ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل) « ز » وعلم محمد ﷺ الشرع والتوحيد (وعلمك ما لم تكن تعلم ، ويعلمهم الكتاب والحكمة ، الرحمن علم القرآن) فعلم آدم كان سبباً له في حصول السجدة والتحية ، وعلم الخضر كان سبباً لأن وجد تلميذاً مثل موسى ويوشع عليهما السلام ، وعلم يوسف كان سبباً لوجدان الأهل والمملكة ، وعلم داود كان سبباً لوجدان الرياسة والدرجة ، وعلم سليمان كان سبباً لوجدان بلقيس والغلبة ، وعلم عيسى كان سبباً لزوال التهمة عن أمه وعلم محمد ﷺ كان سبباً لوجود الشفاعة ، ثم نقول من علم أسماء المخلوقات وجد التحية من الملائكة فمن علم ذات الخالق وصفاته أما يجد تحية الملائكة ؟ بل يجد تحية الرب (سلام قولا من رب رحيم) والخضر وجد بعلم الفراسة صحبة موسى ، فيا أمة الحبيب بعلم الحقيقة كيف لا يجدون صحبة محمد ﷺ (فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين) ويوسف بتأويل الرق يأنجم من حبس الدنيا ، فمن كان عالماً بتأويل كتاب الله كيف لا ينجو من حبس الشهوات (ويهدى من يشاء إلى صراط مستقيم) وأيضاً فإن يوسف عليه السلام ذكر منة الله على نفسه حيث قال : (وعلمتني من تأويل الأحاديث) . فأنت يا عالم أما تذكر منة الله على نفسك حيث علمك تفسير كتابه فأى نعمة أجل مما أعطاك الله حيث جعلك مفسراً لكلامه وسمياً لنفسه ووارثاً لنبيه وداعياً لحلقه وواعظاً لعباده وسراجاً لأهل بلاده وقائداً للخلق إلى جنته وثوابه وزاجرهم عن ناره وعقابه ، كما جاء في الحديث : العلماء سادة والفقهاء قادة ومجالسهم زيادة « كا » المؤمن لا يرغب في طلب العلم حتى يرى ست خصال من نفسه . أحدها : أن يقول إن الله أمرني بأداء الفرائض وأنا لا أقدر على أدائها إلا بالعلم . الثانية : أن يقول نهاني عن المعاصي وأنا لا أقدر على اجتنابها إلا بالعلم . الثالثة : أنه تعالى أوجب على شكر نعمه ولا أقدر عليه إلا بالعلم . والرابعة : أمرني بانصاف الخلق وأنا لا أقدر أن أنصفهم إلا بالعلم . والخامسة : أن الله أمرني بالصبر على بلائه ولا أقدر عليه إلا بالعلم . والسادسة : إن الله أمرني بالعداوة مع الشيطان ولا أقدر عليها إلا بالعلم « كب » طريق الجنة في أيدي أربعة : العالم والزاهد والعابد والمجاهد ، فالزاهد إذا كان صادقا في دعواه يرزقه الله الأمن ، والعابد إذا كان صادقا في دعواه يرزقه الله الخوف ، والمجاهد إذا كان صادقا في دعواه يرزقه الله الثناء والحمد ، والعالم إذا كان صادقا في دعواه يرزقه الله الحكمة « كج » اطلب أربعة من أربعة : من الموضوع السلامة ، ومن الصاحب الكرامة ، ومن المال الفراغة (١) ، ومن العلم المنفعة ، فإذا لم تجد من الموضوع السلامة فالسجن خير منه ، وإذا لم تجد من صاحب الكرامة فالكلب خير منه ، وإذا لم تجد من مالك الفراغة فالمدن خير منه ، وإذا لم تجد من العلم المنفعة فالموت خير منه « كد » لا تتم أربعة أشياء إلا بأربعة أشياء : لا يتم الدين إلا بالتقوى ، ولا يتم القول إلا بالفعل ، ولا تتم

(١) هكذا في الأصول وعلمه يريد بالفراغة أن الانسان إذا أصاب من المال كفاية تفرغ إلى تحصيل العلم وأقبل على الطاعة . ولكني لم أسمع بالفراغة . وذلك يجعلني أميل إلى أنها محرفة عن القناعة ، وفي الحق ان المراد إذا لم يقنع ويكتف بما عنده من مال لم يقنعه شيء . وهذا معنى حديث لو كان لابن آدم واد من ذهب لمتنى أن يكون له ثمان وثالث ولا يملأ عين ابن آدم إلا التراب ، (عبدالله الصاوي)

المروءة إلا بالتواضع، ولا يتم العلم إلا بالعمل، فالدين بلا تقوى على الخطر، والقول بلا فعل كالمدر، والمروءة بلا تواضع كشجر بلا ثمر، والعلم بلا عمل كغيث بلا مطر «كه» قال علي بن أبي طالب رضى الله عنه لجابر بن عبد الله الأنصارى: قوام الدنيا بأربعة بعالم يعمل بعلمه، وجاهل لا يستنكف من تعلمه، وغنى لا يبخل بماله، وفقير لا يبيع آخرته بدنياه، فإذا لم يعمل العالم بعلمه استنكف الجاهل من تعلمه وإذا بخل الغنى بمعروفه باع الفقير آخرته بدنياه فالويل لهم والشبور سبعين مرة «كو»، قال الخليل: الرجال أربعة رجل يدرى ويدرى أنه يدرى فهو عالم فاتبعوه، ورجل يدرى ولا يدرى أنه يدرى فهو نائم فأيقظوه، ورجل لا يدرى ويدرى أنه لا يدرى فهو مسترشد فأرشدوه، ورجل لا يدرى ولا يدرى أنه لا يدرى فهو شيطان فاجتنبوه «كز» أربعة لا ينبغي للشريف أن يأنف منها وإن كان أميراً: قيامه من مجلسه لأبيه، وخدمته لضييفه، وخدمته للعالم الذى يتعلم منه، والسؤال عما لا يعلم ممن هو أعلم منه «كح» إذا اشتغل العلماء بجمع الحلال صار العوام آكلين للشبهات، وإذا صار العالم آكلاً للشبهات صار العامى آكلاً للحرام، وإذا صار العالم آكلاً للحرام صار العامى كافراً يعنى إذا استحلوا. أما الوجوه العقلية فأمرور. أحدها: أن الأمور على أربعة أقسام، قسم يرضاه العقل ولا يرضاه الشهوة. وقسم يرضاه الشهوة ولا يرضاه العقل، وقسم يرضاه العقل والشهوة معا، وقسم لا يرضاه العقل ولا يرضاه الشهوة. أما الأول فهو الأمراض والمكروه فى الدنيا، وأما الثانى فهو المعاصى أجمع، وأما الثالث: فهو العلم، وأما الرابع: فهو الجهل فينزل العلم من الجهل منزلة الجنة من النار، فكما أن العقل والشهوة لا يرضيان بالنار فكذلك لا يرضيان بالجهل وكما أنهما يرضيان بالجنة فكذلك يرضيان بالعلم فمن رضى بالجهل فقد رضى بنار حاضرة، ومن اشتغل بالعلم فقد غاض فى جنة حاضرة، فكل من اختار العلم يقال له تعودت المقام فى الجنة فادخل الجنة، ومن اكتفى بالجهل يقال له تعودت النار فادخل النار، والذي يدل على أن العلم جنة والجهل نار أن كمال اللذة فى إدراك المحبوب وكمال الألم فى البعد عن المحبوب، والجراحة إنما تؤلم لأنها تبعد جزءاً من البدن عن جزء محبوب من تلك الأجزاء وهو الاجتماع فلما اقتضت الجراحة إزالة ذلك الاجتماع فقد اقتضت إزالة المحبوب وبمده، فلا جرم كان ذلك مؤلماً والاحراق بالنار إنما كان أشد إيلاماً من الجرح لأن الجرح لا يفيد إلا تبعيد جزء معين عن جزء معين، أما النار فإنها تعرض فى جميع الأجزاء فاقترضت تبعيد جميع الأجزاء بعضها عن بعض، فلما كانت التفريقات فى الاحراق أشد كان الألم هناك أصعب، أما اللذة فهى عبارة عن إدراك المحبوب، فلذة الأكل عبارة عن إدراك تلك الطعوم الموافقة للبدن، وكذلك لذة النظر إنما تحصل لأن القوة الباصرة مشتاقفة إلى إدراك المرئيات، فلا جرم كان ذلك الإدراك لذة لها فقد ظهر بهذا أن اللذة عبارة عن إدراك المحبوب، والألم عبارة عن إدراك المكروه وإذا عرفت هذا فنقول:

كلما كان الإدراك أغوص وأشد والمدرك أشرف وأكمل ، والمدرك أنقى وأبقى . وجب أن تكبرن اللذة أشرف وأكمل . ولاشك أن محل العلم هو الروح وهو أشرف من البدن ولا شك أن الإدراك العقلي أغرض وأشرف على ماسيحييه . بيانه في تفسير قوله (الله نور السموات والأرض) وأما المعلوم فلا شك أنه أشرف لأنه هو الله رب العالمين وجميع مخلوقاته من الملائكة والأفلاك والعناصر والجمادات والنبات والحيوانات وجميع أحكامه وأوامره وتكليفه وأى معلوم أشرف من ذلك مثبت أنه لا كمال ولا لذة فوق كمال العلم ولذته ولا شقاوة ولا نقصان فوق شقاوة الجهل ونقصانه ، ومما يدل على ما قلناه أنه إذا سئل الواحد منا عن مسألة علمية فإن علمها وقدر على الجواب والصواب فيها فرح بذلك وابتهج به ، وإن جهلها نكس رأسه حياء من ذلك ، وذلك يدل على أن اللذة الحاصلة بالعلم أكمل اللذات ، والشقاء الحاصل بالجهل أكمل أنواع الشقاء ، واعلم أن مهننا وجوهاً آخر من النصوص تدل على فضيلة العلم نسبنا إيرادها قبل ذلك فلا بأس أن نذكرها ههنا . الوجه الأول : أن أول ما نزل قوله تعالى (اقرأ باسم ربك الذى خلق ، خلق الإنسان من علق . اقرأ وربك الأكرم : الذى علم بالقلم ، علم الإنسان ما لم يعلم) فقيل فيه إنه لا بد من رعاية التناسب بين الآيات فأى مناسبة بين قوله (خلق الإنسان من علق) وبين قوله (اقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم) فأجيب عنه بأن وجه المناسبة أنه تعالى ذكر أول حال الإنسان وهو كونه علقه . مع أنها أخس الأشياء وآخر حاله وهى صيرورته عالماً وهو أجل المراتب كأنه تعالى قال كنت أنت فى أول حالك فى تلك الدرجة التى هى غاية الخساسة فصرت فى آخر حالك فى هذه الدرجة التى هى الغاية فى الشرف ، وهذا إنما يتم لو كان العلم أشرف المراتب اذ لو كان غيره أشرف لكان ذكر ذلك الشيء فى هذا المقام أولى . الثانى : أنه قال (اقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم) وقد ثبت فى أصول الفقه أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة فهذا يدل على أنه سبحانه وتعالى إنما استحق الوصف بالإنسانية لأنه أعطى العلم فلولا أن العلم أشرف من غيره وإلا لما كانت إفادته أشرف من إفادة غيره : الثالث : قوله سبحانه (إنما يخشى الله من عباده العلماء) وهذه الآية فيها وجوه من الدلائل على فضل العلم ، أحدها : دلالتها على أهم من أهل الجنة وذلك لأن العلماء من أهل الخشية ؛ ومن كان من أهل الخشية كان من أهل الجنة فالعلماء من أهل الجنة فبيان أن العلماء من أهل الخشية قوله تعالى (إنما يخشى الله من عباده العلماء) وبيان أن أهل الخشية من أهل الجنة قوله تعالى (جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجري من تحتها الأنهار) إلى قوله تعالى (ذلك لمن خشى ربه) ويدل عليه أيضاً قوله تعالى (ولمن خاف مقام ربه جنتان) ويدل عليه أيضاً قوله تعالى « وعزنى ورجالى لا أجمع على عبدى خوفين ولا أجمع له أمنين فاذا أمنى فى الدنيا أخفته يوم القيامة وإذا خافنى فى الدنيا أمنته يوم القيامة » واعلم أنه يمكن إثبات مقدمتى هذه

الدلالة بالعقل ، أما بيان أن العالم بالله يجب أن يخشاه ، فذلك لأن من لم يكن عالماً بالشئ . استحال أن يكون خائفاً منه ، ثم إن العلم بالذات لا يكفي في الخوف . بل لا بد له من العلم بأمر ثلاثة . منها : العلم بالقدرة ، لأن الملك عالم باطلاع رعيته على أفعاله التبيحة ، لكنه لا يخافهم لعلهم لا يقدرّون على دفعها . ومنها : العلم بكونه عالماً . لأن السارق من مال السلطان يعلم قدرته . ولكنه يعلم أنه غير عالم بسرّته فلا يخافه . ومنها العلم بكونه حكيماً . فإن المسخر عند السلطان عالم بكون السلطان قادراً على منعه عامساً بقبائح أفعاله ، لكنه يعلم أنه قد يرضى بما لا ينبغي فلا يحصل الخوف ؛ أما لو علم اطلاع السلطان على قبائح أفعاله ولم قدرته على منعه وعلم أنه حكيم لا يرضى بسفاهته : صارت هذه العلوم الثلاثة ، ووجه الحصول الخوف في قلبه ، فثبت أن خوف العبد من الله لا يحصل إلى إذا علم بكونه تعالى عالماً بجميع المعلومات ، قادراً على كل المقدمورات ، غير راض بالمنكرات والمحرمات ، فثبت أن الخوف من لوازم العلم بالله ، وإنما قلنا : أن الخوف سبب الفوز بالجنة ، وذلك لأنه إذا سنع للعبد لذة عاجلة وكانت تلك اللذة على خلاف أمر الله ، وفعل ذلك الشئ يكون مشتملاً على منفعة ومضرة ، فصرح العقل حاكم بترجيح الجانب الراجح على الجانب المرجوح ، فإذا علم بنور الإيمان أن اللذة العاجلة حقيرة في مقابلة الألم الآجل ، صار ذلك الإيمان سبباً لفراره عن تلك اللذة العاجلة ، وذلك هو الخشية ، وإذا صار تاركاً للمحظور فاعلاً للواجب كان من أهل الثواب ، فقد ثبت بالشواهد النقلية والعقلية أن العالم بالله خائف والخائف من أهل الجنة . وثانيتها : أن ظاهر الآية يدل على أنه ليس للجنة أهل إلا العلماء . وذلك لأن كلمة إنما للحصر ، فهذا يدل على أن خشية الله لا تحصل إلا للعلماء . والآية الثانية وهي قوله (ذلك لمن خشى ربه) دالة على أن الجنة لأهل الخشية وكونها لأهل الخشية ينافي كونها لغيرهم ، فدل بمجموع الآيتين على أنه ليس للجنة أهل إلا العلماء واعلم أن هذه الآية فيها تحوير شديد ، وذلك لأنه ثبت أن الخشية من الله تعالى من لوازم العلم بالله ، فعند عدم الخشية يلزم عدم العلم بالله . وهذه الدقيقة تنبيهك على أن العلم الذي هو سبب القرب من الله تعالى هو الذي يورث الخشية . وأن أنواع المحامدات وإن دقت وغضت إذا خلت عن إفادة الخشية كانت من العلم المذموم . وثالثها : قرئ (إنما يخشى الله من عباده العلماء) برفع الأول ونصب الثاني ، ومعنى هذه القراءة : أنه تعالى لو جازت الخشية عليه ؛ لما خشى العلماء . لأنهم هم الذين يميزون بين ما يجوز وبين ما لا يجوز . وأما الجاهل الذي لا يميز بين هذين البابين فأى مبالاة به وأى التفات إليه ، ففي هذه القراءة نهاية المنصب للعلماء والتعظيم . الرابع : قوله تعالى (وقل رب زدني علماً) . وفيه أدل دليل على نفاسة العلم وعلو مرتبته وفرط محبة الله تعالى إياه ، حيث أمر نبيه بالازدياد منه خاصة دون غيره . وقال قتادة : لو اكتفى أحد من العلم لا اكتفى نبي الله موسى عليه السلام ولم يقل (هل أتبعك على أن تعلمني

مما علمت رشداً) . الخامس : كان لسليمان عليه السلام من ملك الدنيا ما كان حتى أنه (قال
 رب هب لي ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي) ثم إنه لم يفتخر بالمملكة وافتخر بالعلم حيث
 قال (يا أيها الناس علمنا منطق الطير وأوتينا من كل شيء) فافتخر بكونه عالما بمنطق الطير
 فاذا حسن من سليمان أن يفتخر بذلك العلم فلأن يحسن بالمومن أن يفتخر بمعرفة رب العالمين
 كان أحسن ولأنه قدم ذلك على قوله (وأوتينا من كل شيء) وأيضا فإنه تعالى لما ذكر كمال
 حالهم قدم العلم أولا وقال (وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث) إلى قوله (وكلا آتينا حكما
 وعلمًا) ثم إنه تعالى ذكر بعد ذلك ما يتعلق بأحوال الدنيا فدل على أن العلم أشرف . السادس
 قال بعضهم الهدهد مع أنه في نهاية الضعف ومع أنه كان في موقف المعاتبة قال لسليمان (أحطت
 بما لم تحط به) فلو لا أن العلم أشرف الأشياء وإلا فمن أين للهدهد أن يتكلم في مجلس سليمان بمثل
 هذا الكلام ولذلك يرى الرجل السافط إذا تعلم العلم صار نافذ القول عند السلاطين وما ذلك إلا
 ببركة العلم ، السابع : قال عليه الصلاة والسلام « تفكر ساعة خير من عبادة ستين سنة » وفي
 التفضيل وجهان . أحدها : أن التفكير يوصلك إلى الله تعالى والعبادة توصلك إلى ثواب الله
 تعالى والذي يوصلك إلى الله خير مما يوصلك إلى غير الله . والثاني أن التفكير عمل القلب
 والطاعة عمل الجوارح ، والقلب أشرف من الجوارح فكان عمل القلب أشرف من عمل الجوارح
 والذي يؤكده هذا الوجه قوله تعالى (وأقم الصلاة لذكري) جعل الصلاة وسيلة إلى ذكر
 القلب والمقصود أشرف من الوسيلة فدل ذلك على أن العلم أشرف من غيره . الثامن : قال تعالى
 (وعليك مالم تكن تعلم ، وكان فضل الله عليك عظيما) فسمى العلم عظيما وسمى الحكمة خيرا
 كثيرا فالحكمة هي العلم وقال أيضا (الرحمن علم القرآن) فجعل هذه النعمة مقدمة على جميع
 النعم ، فدل على أنه أفضل من غيره . التاسع : ان سائر كتب الله ناطقة بفضل العلم . أما التوراة
 فقال تعالى لموسى عليه السلام (عظم الحكمة فاني لا أجعل الحكمة في قلب عبد إلا وأردت
 أن أغفر له فتعلمها ثم اعمل بها ثم ابذلها كي تنال بها كرامتي في الدنيا والآخرة) وأما الزبور
 فقال سبحانه وتعالى « يا داود قل لأحبار بني اسرائيل ورهبانهم حدثوا من الناس الأتقياء فان
 لم تجدوا فيهم تقياً فحدثوا العلماء فان لم تجدوا عالماً فحدثوا العقلاء فان التقى والعلم والعقل
 ثلاث مراتب ما جعلت واحدة منهن في أحد من خاقي وأنا أريد إهلاكه » وأقول إنما قدم
 الله تعالى التقى على العلم لأن التقى لا يوجد بدون العلم كما بينا أن الخشية لا تحصل إلا مع العلم
 والموصوف بالأمرين أشرف من الموصوف بأمر واحد ، وهذا السر أيضا قدم العالم على العاقل
 لأن العالم لا بد وأن يكون عاقلاً ، أما العاقل فقد لا يكون عالماً فاعقل كالبذر والعلم كالشجرة
 والتقوى كالثمر . وأما الانجيل قال الله تعالى في السورة السابعة عشر منه (ويل لمن سمع بالعلم
 فلم يطلبه كيف يحشر مع الجهال إلى النار اطلبوا العلم وتعلموه فان العلم إن لم يسعديكم لم يشقكم

وإن لم يرفعكم لم يضعكم وإن لم يغنكم لم يفقركم وإن لم ينفعكم لم يضركم ولا تقولوا نخاف أن نعلم فلا نعمل ولكن قولوا نرجوا أن نعلم فنعمل ، والعلم شفيع لصاحبه وحق على الله تعالى أن لا يخزبه ، إن الله تعالى يقول يوم القيامة : « يا معاشر العلماء ما ظنكم بربكم ؟ يقولون . ظننا أن يرحمنا ويغفر لنا ، فيقول : فأني قد فعلت ، إني قد استودعتمكم حكمتي لا أشر أردته بكم ، بل لحير أردته بكم ، فادخلوا في صالح عبادي إلى جنتي برحمتي » وقال مقاتل بن سليمان وجدت في الانجيل . أن الله تعالى قال لعيسى بن مريم عليهما السلام : يا عيسى عظم العلماء واعرف فضاهم لأنني فضلتهم على جميع خلقي إلا النبيين والمرسلين كفضل الشمس على الكواكب . وكفضل الآخرة على الدنيا ، وكفضلي على كل شيء . أما الأخبار : « ا » عن عبد الله بن عمر قال قال عليه الصلاة والسلام يقول الله تعالى للعلماء « إني لم أضع علمي فيكم وأنا أريد أن أعزكم ادخلوا الجنة على ما كان منكم » « ب » قال أبو هريرة وابن عباس : خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبة بليغة قبل وفاته وهي آخر خطبة خطبها بالمدينة فقال : من تعلم العلم وتواضع في العلم وعلمه عباد الله يريد ما عند الله . لم يكن في الجنة أفضل ثوابا منه ولا أعظم منزلة ، ولم يكن في الجنة منزلة ولا درجة رفيعة نفيسة إلا كان له فيها أوفر النصيب وأشرف المنازل . « ج » ابن عمر مرفوعا إذا كان يوم القيامة صفت منابر من ذهب عليها قباب من فضة منضدة بالدر والياقوت والزمرد جلالها السندس والاستبرق ، ثم ينادى منادى الرحمن : أين من حمل إلى أمة محمد علما يريد به وجه الله : اجلسوا على هذه المنابر . فلا خوف عليكم حتى تدخلوا الجنة . « د » عن عيسى ابن مريم عليهما السلام : إن أمة محمد عليه الصلاة والسلام علماء حكماء كأنهم من الفقه أنبياء ، يرضون من الله بالدين من الرزق . ويرضى الله منهم باليسير من العمل ، ويدخلون الجنة بلا إله إلا الله « ه » قال عليه السلام « من اغبرت قدماه في طلب العلم ، حرم الله جسده على النار ، واستغفر له ملكاه وإن مات في طلبه مات شهيدا . وكان قبره روضة من رياض الجنة ، ويوسع له في قبره مد بصره ، وينور على جيرانه أربعين قبراً عن يمينه . وأربعين قبراً عن يساره ، وأربعين عن خلفه ، وأربعين أمامه ، ونوم العالم عبادة ، ومذاكرته تسبيح ، ونفسه صدقة ، وكل قطرة نزلت من عينيه تطفيء بحرا من جهنم فمن أهان العالم فقد أهان العلم . ومن أهان العلم فقد أهان النبي ، ومن أهان النبي فقد أهان جبريل ومن أهان جبريل أهان الله . ومن أهان الله أهانه الله يوم القيامة » « و » قال عليه الصلاة والسلام : « ألا أخبركم بأجود الأجواد . قالوا نعم يا رسول الله . قال الله تعالى : أجود الأجواد وأنا أجود ولد آدم ، وأجودهم من بعدى رجل عالم ينشر علمه فيبث يوم القيامة أمة وحده ورجل جاهد في سبيل الله حتى يقتل » . « ز » عن أبي هريرة مرفوعا « من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا ، نفس الله عنه كربة من كرب الآخرة ، ومن يسر على معسر . يسر

الله عليه في الدنيا والآخرة، والله تعالى في عون العبد، ما دام العبد في عون أخيه، ومن سلك طريقا يلتمس به علما سهل الله له طريقا إلى الجنة وما اجتمع قوم في مسجد من مساجد الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم إلا نزلت عليهم السكينة وغشيتهم الرحمة وحفت بهم الملائكة وذكروهم الله فيمن عنده، رواه مسلم في الصحيح «ح» قال عليه الصلاة والسلام «يشفع يوم القيامة ثلاثة: الأنبياء ثم العلماء ثم الشهداء». قال الراوى: فأعظم مرتبة هي واسطة بين النبوة والشهادة «ط» معاذ بن جبل قال عليه الصلاة والسلام «تعلموا العلم فان تعلمه الله خشية، وطلبه عبادة، ومذاكرته تسبيح، والبحث عنه جهاد، وتعليمه صدقة، وبذله لأهله قرينة، لأنه معالم الحلال والحرام وعنازل الجنة والأنيس من الوحشة والصاحب في الوحدة والمحدث في الخوة والدليل على السراء والضراء والسلاح على الأعداء، والدين عند الاختلاف يرفع الله به أقواما فيجعلهم في الخير قادة هداة يهتدى بهم، وأئمة في الخير يقتدى بأثرهم ويقتدى بأفعالهم، وينتهي إلى آرائهم. ترغب الملائكة في خلقهم وبأجنتها تمسحهم وفي صلاتها تستغفر لهم حتى كل رطب ويابس وحيتان البحر وهوامه وسباع البر وأنعاده والسماء ونجومها. لأن العلم حياة القلوب من العمى ونور الأبصار من الظلمة وقوة الأبدان من الضعف يبلغ بالبعيد منازل الأحرار ومجالس الملوك والدرجات العلى في الدنيا والآخرة والتفكير فيه يعدل بالصيام ومدارسته بالقيام به يطاع الله ويعبد وبه يمجد ويوحد وبه توصل الأرحام وبه يعرف الحلال والحرام «ى» أبو هريرة قال عليه الصلاة والسلام «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له بالخير» «يا» قال عليه الصلاة والسلام «إذا سألتهم الخواص فاسألوها الناس قيل يارسول الله ومن الناس؟ قال أهل القرآن قيل ثم من؟ قال أهل العلم قيل ثم من؟ قال الصباح الوجوه» قال الراوى والمراد بأهل القرآن من يحفظ معانيه «يب» قال عليه الصلاة والسلام «من أمر بالمعروف ونهى عن المنكر فهو خليفة الله في أرضه وخليفة كتابه وخليفة رسوله والدنيا سم الله القتال لعباده فخذوا منها بقدر السم في الأدوية لعكم تنجون» قال الراوى والعلماء داخلون فيه لأنهم يقولون هذا حرام فاجتنبوه وهذا حلال فخذوه «يج» في الخبر: العالم نبي لم يرح إليه «يد» قال عليه الصلاة والسلام «كن عالما، أو متعلما، أو مستمعا، أو محبا، ولا تكن الخامس فتهلك» قال الراوى: وجه التوفيق بين هذه الرواية وبين الرواية الأخرى وهي قوله عليه الصلاة والسلام «الناس رجلان عالم ومتعلم وسائر الناس همج لا خير فيهم» إن المستمع والمحج بمنزلة المتعلم وما أحسن قول بعض الأعراب لولده: كن سبعا خالسا أو ذنبا خانسا أو كلبا حارسا، وإياك وأن تكون إنسانا ناقصا، «يه» قال عليه الصلاة والسلام «من اتكأ على يده عالم كتب الله له بكل خطوة عتق رقبة ومن قبل رأس عالم كتب الله له بكل شعرة حسنة» «يو» قال عليه الصلاة والسلام برواية أبي هريرة «بكت السموات

السبع ومن فيهن ومن عليهن والأرضون السبع ومن فيهن ومن عليهن لعزير ذل وغنى أفقر وعالم ياعب به الجمال « يز » وقال عليه السلام « حملة القرآن عرفاء أهل الجنة والشهداء قواد أهل الجنة والأنبياء سادة أهل الجنة » « يح » وقال عليه السلام « العلماء مفاتيح الجنة وخلفاء الأنبياء » قال الراوى الإنسان لا يكون مفتاحا إنما المعنى أن عندهم من العلم مفتاح الجنان والدليل عليه أن من رأى فى النوم أن بيده مفاتيح الجنة فانه يؤتى علما فى الدين . « يط » وقال عليه الصلاة والسلام « إن لله تعالى فى كل يوم وليلة ألف رحمة على جميع خلقه الغافلين والبالغين وغير البالغين ، فتسعة وتسعة وتسعون رحمة للعلماء وطالبي العلم والمسلمين ، والرحمة الواحدة لسائر الناس » . « ك » وقال عليه الصلاة والسلام « قلت يا جبريل أى الأعمال أفضل لأمتى ؟ قال العلم . قلت ثم أى ؟ قال النظر إلى العالم ، قلت ثم أى ؟ قال زيارة العالم ، ثم قال ومن كسب العلم لله وأراد به صلاح نفسه وصلاح المسلمين ، ولم يرد به عرضا من الدنيا ، فأنا كفيله بالجنة » « كا » وقال عليه الصلاة والسلام « عشرة تستجاب لهم الدعوة العالم والمتعلم وصاحب حسن الخلق والمريض واليتيم والغازى والحاج والناصح للمسلمين والولد المطيع لأبويه والمرأة المطيعة لزوجها » « كب » « سئل النبي ﷺ ما العلم ؟ فقال دليل العمل قيل فما العقل ؟ قال قائد الخير ، قيل فما الهوى ؟ قال مركب المعاصى : قيل فما المال ؟ قال رداء المتكبرين ، قيل فما الدنيا ؟ قال سوق الآخرة » . « كج » أنه عليه الصلاة والسلام كان يحدث إنسانا فأوحى الله إليه أنه لم يبق من عمر هذا الرجل الذى تحدته إلا ساعة ، وكان هذا وقت العصر ، فأخبره الرسول بذلك فاضطرب الرجل وقال : يا رسول الله دلنى على أوفق عمل لى فى هذه الساعة ، قال اشتغل بالتعلم فاشتغل بالتعلم ، وقبض قبل المغرب ، قال الراوى : فلو كان شىء أفضل من العلم ، لأمره النبي ﷺ به فى ذلك الوقت . « كد » قال عليه الصلاة والسلام « الناس كلهم موتى إلا العالمون » والخبر مشهور « كه » عن أنس قال عليه الصلاة والسلام « سبعة للعبد تجرى بعد موته : من علم علما أو أجرى نهرا أو حفر بئرا أو بنى مسجدا أو ورث مصحفا أو ترك ولدا صالحا يدعوا له بالخير أو صدقة تجرى له بعد موته » فقدم عليه الصلاة والسلام التعليم على جميع الانتفاعات لأنه روحانى والروحانى أبقى من الجسمانيات « كو » قال عليه الصلاة والسلام « لا تجالسوا العلماء إلا إذا دعوكم من خمس إلى خمس : من الشك إلى اليقين ومن التكبر إلى التواضع ومن العداوة إلى النصيحة ومن الرياء إلى الاخلاص ومن الرغبة إلى الزهد » « كز » أوصى النبي ﷺ إلى علي بن أبي طالب رضى الله عنه فقال يا على احفظ التوحيد فانه رأس مالى والزم العمل فانه حرقتى ، وأقم الصلوات فانها قرة عيني ، واذكر الرب فانه بصيرة فؤادى ، واستعمل العلم فانه ميراثى « كح » أبو كبشة الأنصارى قال ضرب لنا رسول الله ﷺ مثل الدنيا مثل أربعة رهط رجل آتاه الله علما وآتاه مالا فهو يعمل بعلمه فى ماله ، ورجل آتاه الله علما ولم يؤته مالا فيقول لو أن الله تعالى آتاني مثل ما أوتى فلان لفعلت فيه مثل ما يفعل فلان فهما فى الأجر سواء . ورجل آتاه الله مالا

ولم يؤته علماً فهو يمنع من الحق وينفقه في الباطل ، ورجل لم يؤته الله علماً ولم يؤته مالا فيقول : لو أن الله تعالى آتاني مثل ما أوتي فلان لفعلت فيه مثل ما يفعل فلان فهما في الوزر سواء .

(الانار) « ا » كميل بن زياد قال أخذ علي بن أبي طالب رضى الله عنه بيدي فأخرجني إلى الجبابة فلما أحمر تنفس الصعداء ثم قال يا كميل بن زياد إن هذه القلوب أوعية نخيرها أو عاها فاحفظ ما أقول لك : الناس ثلاثة عالم رباني ومتعلم على سبيل نجاة وهمج رعا ع أتباع كل ناعق يميلون مع كل ريح لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجأوا إلى ركن وثيق ، يا كميل العلم خير من المال ، والعلم يحرسك وأنت تحرس المال والمال تنقصه النفقة ، والعلم يزكوك بالانفاق ، وصنيع المال يزول بزواله ، يا كميل معرفة العلم زين يزان به يكتسب به الانسان الطاعة في حياته ، وجميل الاحدوثه بعد وفاته ، والعلم حاكم ، والمال محكوم عليه « ب » عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه : أن الرجل لينخرج من منزله وعليه من الذنوب مثل جبل تهامة فاذا سمع العلم وخاف واسترجع على ذنوبه انصرف إلى منزله واما عليه ذنب فلا تفارقوا مجالس العلماء فان الله لم يخلق تربة على وجه الأرض أكرم من مجالس العلماء « ج » عن ابن عباس خير سليمان بين الملك والمال وبين العلم فاختر العلم فأعطى العلم والملك معا « د » سليمان لم يحتج إلى الهدهد إلا لعلمه لما روى عن نافع بن الأزرق قال لابن عباس كيف اختار سليمان الهدهد لطلب الماء قال ابن عباس لأن الأرض كالزجاجة يرى باطنها من ظاهرها فقال نافع فكيف بأوقات الفخ يغطى له بأصبع من تراب فلا يراه بل يقع فيه فقال ابن عباس إذا جاء القدر عمى البصر (هـ) قال أبو سعيد الخدرى تقسم الجنة على عشرة آلاف جزء تسعة آلاف وتسعمائة وتسعة وتسعون منها للذين عقلوا عن الله أمره فكان هذا ثوابهم على قدر ما قسم الله لهم من العقول يقتسمعون المنازل فيها وجزء للمؤمنين الضعفاء الفقراء الصالحين « و » قال ابن عباس لولده يابني عليك بالأدب فانه دليل على المروءة وأنس في الوحشة وصاحب في الغربة وقرين في الحضر وصدر في المجلس ووسيلة عند انقضاء الوسائل وغنى عند العدم ورفعة للخسيس وكال للشريف وجملة للملك « ز » عن الحسن البصرى : صرير قلم العلماء تسبيح وكتابة العلم والنظر فيه عبادة وإذا أصاب من ذلك المداد ثوبه فكأنما أصابه دم الشهداء وإذا قطر منها على الأرض تلاً لا نوره ، وإذا قام من قبره نظر إليه أهل الجمع فيقال هذا عبد من عباد الله أكرمه الله وحشر مع الانبياء عليهم السلام « ح » في كتاب كليله ودمته : أحق من لا يستخف بحقوقهم ثلاثة : العالم والسلطان والاخوان فان من استخف بالعالم أهلك دينه ومن استخف بالسلطان أهلك دنياه ومن استخف بالاخوان أهلك مروءته « ط » قال سقراط من فضيلة العلم أنك لا تقدر على أن يخدمك فيه أحد كما يخدم من يخدمك في سائر الأشياء بل تخدمه بنفسك ولا يقدر أحد على سلبه عنك « ي » قيل لبعض الحكماء لا تنظر فأغض عينيه ، فقيل لا تسمع فسد أذنيه ، فقيل لا تتكلم فوضع يده على فيه ، فقيل له لا تعلم فقال لا أقدر عليه « يا » إذا كان السارق عالماً لا تقطع يده لأنه يقول كان المال وديعة لى وكذا

الشارب يقول حسبته خلا وكذا الزاني يقول تزوجتها فانه لا يجد « يب » قال بعضهم أحيوا قلوب إخوانكم ببصائر بيانكم كما تحيون الموات بالنبات والنواة ، فان نفساً تبعث من الشهوات والشبهات أفضل من أرض تصلح للنبات . قال الشاعر :

وفي الجهل قبل الموت موت لأهله وأجسامهم قبل القبور قبور
وإن امرأ لم يحى بالعلم ميت وليس له حتى النشور نشور

(وأما النسكت) فمن وجوه « ا » المعصية عند الجهل لا يرجى زوالها وعند الشهوة يرجى زوالها ، انظر إلى زلة آدم فانه بعلمه استغفر والشیطان غوى وبقي في غيه أبداً لأن ذلك كان بسبب الجهل « ب » إن يوسف عليه السلام لما صار مملوكاً احتاج إلى وزير فسأل ربه عن ذلك فقال له جبريل إن ربك يقول لا تختار إلا فلاناً فرآه يوسف في أسوأ الأحوال فقال لجبريل إنه كيف يصلح لهذا العمل مع سوء حاله فقال جبريل إن ربك عينه لذلك لأنه كان ذب عنك حيث قال (إن كان قميصه قد من دبر فكذبته وهو من الصادقين) والنسكتة أن الذي ذب عن يوسف عليه السلام استحق الشركه في مملكته فمن ذب عن الدين القويم بالبرهان المستقيم كيف لا يستحق من الله الاحسان والتحسين « ج » أراد واحد خدمة ملك فقال الملك اذهب وتعلم حتى تصالح لخدمتي فلما شرع في التعلم وذاق لذة العلم بعث الملك إليه وقال اترك التعلم فقد صرت أهلاً لخدمتي فقال كنت أهلاً لخدمتك حين لم ترى أهلاً لخدمتك وحين رأيتني أهلاً لخدمتك رأيت نفسي أهلاً لخدمة الله تعالى وذلك أني كنت أظن أن الباب بابك للجهل والآن علمت أن الباب باب الرب « د » تحصيل العلم إنما يصب عليك لفرط حبك الدنيا لأنه تعالى أعطاك سواد العين وسويداء القلب ولا شك أن السواد أكبر من السويداء في اللفظ لأن السويداء تصغير السواد ثم إذا وضعت على سراد عينك جزءاً من الدنيا لا ترى شيئاً فكيف إذا وضعت على السويداء كل الدنيا كيف ترى بقلبك شيئاً « ه » قال حكيم : القلب ميت وحياته بالعالم والعلم ميت وحياته بالطلب والطلب ضعيف وقوته بالمدرسة فإذا قوى بالمدرسة فهو محتجب وإظهاره بالمناظرة وإذا ظهر بالمناظرة فهو عقيم ونتاجه بالعمل فاذا زوج العلم بالعمل توالت وتناسل مملكات أهدبا لا آخر له « و » (قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم) إلى قوله (وهم لا يشعرون) كانت رياسة تلك النملة على غيرها لم تكن إلا بسبب أنها علمت مسألة واحدة وهي قوله تعالى (وهم لا يشعرون) كما قالت إن سليمان معصوم والمعصوم لا يجوز منه إيذاء البرى ، عن الجرم ولكنه لو حطمكم فأنما يصدر ذلك منه على سبيل السهو لأنه لا يعلم حالكم فقوله تعالى (وهم لا يشعرون) إشارة إلى تزيه الأنبياء عليهم السلام عن المعصية فتلك النملة لما علمت هذه المسألة الواحدة استحققت الرياسة التامة فمن علم حقائق الأشياء من الموجودات والمعدومات كيف لا يستوجب الرياسة في الدنيا والدين « ز » السكب إذا تعلم وأرسله المالك على اسم الله تعالى صار صيده النجس طاهراً والنسكتة أن

العلم هناك انضم إلى الكلب فصار النجس ببركة العلم طاهرا ، فهمنا النفس والروح طاهرتان في أصل الفطرة إلا أنهما تلوثتا بأفئدة المعصية ثم انضم اليهما العلم بالله وبصفاته فترجوا من عميم لطفه أن يقب النجس طاهرا ههنا والمردود مقبولا « ح » القلب رئيس الاعضاء ثم تلك الرياسة ليست للقوة فان العظم أقوى منه ولا للعظم فان الفخذ أعظم منه ولا للحدة فان الظفر أحد منه وإنما تلك الرياسة بسبب العلم فدل على أن العلم أشرف الصفات .

﴿ أما الحكايات ﴾ : « ا » حكى أن هرون الرشيد كان معه فقهاء وكان فيهم أبو يوسف فأتى برجل فادعى عليه أنه أخذ من بينه مالا بالليل فأقر الآخذ بذلك في المجلس فاتفق الفقهاء على أنه تقطع يده . فقال أبو يوسف : لا قطع عليه ، قالوا لم ؟ قال لأنه أقر بالآخذ والآخذ لا يوجب القطع بل لا بد من الاعتراف بالسرقه فصدقه الكل في قوله ، ثم قالوا الآخذ أسرقها ؟ قال نعم ، فأجمعوا كلهم على أنه وجب القطع لأنه أقر بالسرقه فقال أبو يوسف : لا قطع لأنه وإن أقر بالسرقه لكن بعد ما وجب الضمان عليه باقراره بالآخذ فاذا أقر بالسرقه بعد ذلك فهو بهذا الاقرار يقطع الضمان عن نفسه فلا يسمع إقراره فتعجب الكل من ذلك « ب » عن الشعبي كنت عند الحجاج فأتى يحيى بن يعمر فقيه خراسان من بلخ مكبلا بالحديد فقال له الحجاج أنت زعمت أن الحسن والحسين من ذرية رسول الله ﷺ فقال بلى فقال الحجاج لتأتيني بها واضحة بينة من كتاب الله أو لا قطعنك عضواً عضواً فقال آتيك بها واضحة بينة من كتاب الله يا حجاج قال فتعجبت من جرأته بقوله يا حجاج فقال له ولا تأتني بهذه الآية (ندع أبناءنا وأبناءكم) فقال آتيك بها واضحة من كتاب الله وهو قوله (ونوحا هدينا من قبل ومن ذريته داود وسليمان) إلى قوله (وزكريا ويحيى وعيسى) فمن كان أبو عيسى وقد ألحق بذرية نوح ؟ قال فأطرق مليا ثم رفع رأسه فقال كأنى لم أقرأ هذه الآية من كتاب الله حلوا وثاقه وأعطوه من المال كذا « ج » يحيى أن جماعة من أهل المدينة جاؤا إلى أبي حنيفة لينظروه في القراءة خلف الامام ويبسكتوه ويشنعوا عليه فقال لهم لا يمكننى مناظرة الجميع ففوضوا أمر المناظرة إلى أعلمكم لاناظره فأشاروا إلى واحد فقال هذا أعلمكم ؟ قالوا نعم قال والمناظرة معه كالمناظرة معكم ؟ قالوا نعم قال والالزام عليه كالالزام عليكم ؟ قالوا نعم قال وإن ناظرته والزمته الحجة فقد لزمتمك الحجة ؟ قالوا نعم قال كيف ؟ قالوا لانا رضيينا به إماما فكان قوله قولنا قال أبو حنيفة فنجح لما اخترنا الامام في الصلاة كانت قراءته قراءة لنا وهو ينوب عنا فأقروا له بالالزام « د » هجا الفرزدق واحدا (١) فقال :

لقد ضاع شعري على بابكم كما ضاع در على خالصة

وكانت خالصة معشوقة سليمان بن عبد الملك وكانت ظريفة صاحبة أدب وكانت هية سليمان ابن عبد الملك تقوق هية المروانين فلما بلغها هذا البيت شق عليها فدخلت على سليمان وشكت

(١) الخبر يروى في كتب الأدب بصورة أخرى لآبي نواس بقوله في الرشيد وخالصة جاريته ويقال في هذا البيت أنه بيت قلعت عينه فأبصر .

الفرزدق فأمر سليمان باشخاص الفرزدق على أفطع الوجوه مكبلا مقيدا فلما حضر وما كان به من الرمق إلا مقدار ما يقبمه على الرجل من شدة الهيبة فقال له سليمان بن عبد الملك : أنت القائل

لقد ضاع شعري على بابكم كما ضاع در علي خالصة ؟

فقال ما قلته هكذا وإنما غيره علي من أرادني ~~مكروها~~ وإنما قلت : وخالصة من وراء

الستر تسمع :

لقد ضاء شعري على بابكم كما ضاء در علي خالصة

فسرى عن خالصة فلم تملك نفسها أن خرجت من الستر فألقت على الفرزدق ما كان عليها من الحلوى وهي زيادة على ألف ألف درهم فأتبعه سليمان بن عبد الملك حاجبه لما خرج من عنده حتى اشترى الحلوى من الفرزدق بمائة ألف ورده على خالصة « ه » دعا المنصور أبا حنيفة يوما فقال الربيع وهو يعاديه يا أمير المؤمنين هذا يعني أبا حنيفة يخالف جدك حيث يقول : الاستثناء المنفصل جائز وأبو حنيفة ينكره فقال أبو حنيفة هذا الربيع يقول ليس لك بيعة في رقبة الناس فقال كيف ؟ قال انهم يعتقدون البيعة لك ثم يرجعون إلى منازلهم فيستثنون فتبطل بيعتهم فضحك المنصور وقال : إياك ياربيع وأبا حنيفة فلما خرج فقال الربيع يا أبا حنيفة سمعت في دمي فقال أبو حنيفة كنت البادى وأنا المدافع . ويحكى أن مسلما قتل ذميا عمدا فحكم أبو يوسف بقتل المسلم به فبلغ زبيدة ذلك فبعثت إلى إبي يوسف فقالت إياك وأن تقتل المسلم وكانت في عناية عظيمة بأمر المسلمين فلما حضر أبو يوسف وحضر الفقهاء وحجى بأولياء الذمي والمسلم فقال له الرشيد أحكم بقتله فقال يا أمير المؤمنين هو مذهبي غير أنى لست أقتل المسلم به حتى تقرم البيعة العادلة أن الذمي يوم قتله المسلم كان بمن يؤدى الجزية فلم يقدروا عليه فبطل دمه « ز » دخل الغضبان على الحجاج بعد ما قال لعدوه عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث تغد بالحجاج قبل أن يمعى بك فقال له ما جواب السلام عليك ؟ فقال وعليكم السلام ثم فطن الحجاج ، وقال قاتلك الله يا غضبان ، أخذت لنفسك أمانا بردى عليك أما والله لولا الوفاء والكرم ، لما شربت الماء البارد بعد ساعتك هذه . فانظر إلى فائدة العلم في هذه الصورة فله در العلم ومن به تردى ، وتعسا للجهل ومن في أوديته تردى « ح » بلغ عبد الملك ابن مروان قول الشاعر :

ومنا سويد والبطين وقعب ومننا أمير المؤمنين شبيب

فأمر به فأدخل عليه ، فقال أنت القائل ومننا أمير المؤمنين شبيب ؟ فقال إنما قلت ومننا أمير المؤمنين شبيب ، بنصب الراء فناديتك واستغثت بك ، فسرى عن عبد الملك وتخاص الرجل من الهلاك بصنعة يسيرة عمها بعلبه ، وهو أنه حول الضمة فتحة . « ط » قال أبو مسلم صاحب الدولة لسليمان بن كثير : بلغنى أنك كنت في مجلس وقد جرى بين يدك ذكرى ، فقلت اللهم سود وجهه واقطع عنقه وأسقنى من دمه ، فقال نعم قلته ، ولما نظرت إلى الحصرم فاستحسن

قوله ، وعفاه عنه . « ي » قال رجل لأبي حنيفة : إني حلفت لا أكلم امرأتى حتى تسكمني وحلفت بصدقة ما تملك أن لا تكلمني أو أكلمها فتحير الفقهاء فيه فقال سفيان من كلم صاحبه حنت فقال أبو حنيفة اذهب وكلمها ولا حنت عليك . فذهب الى سفيان وأخبره بما قال أبو حنيفة ، فذهب سفيان إلى أبي حنيفة مغضباً وقال : تبيح الفروج ! فقال أبو حنيفة : وما ذاك ؟ قال سفيان : أعيدوا على أبي حنيفة السؤال ، فأعادوا وأعاد أبو حنيفة الفتوى ، فقال من أين قلت ؟ قال : لم شافته باليمن بعد ما حلف كانت مكلمة فسقطت يمينه ، وإن كلمها فلا حنت عليه ولا عليها ، لأنه قد كلمها بعد اليمين فسقطت اليمين عنهما . قال سفيان : إنه ليكشف لك من العلم عن شيء كلنا عنه غافل . « يا » دخل اللصوص على رجل فأخذوا متاعه واستحلفوه بالطلاق ثلاثاً أن لا يعلم أحداً ، فأصبح الرجل وهو يرى اللصوص يبيعون متاعه وليس يقدر أن يتكلم من أجل يمينه ، فجاء الرجل يشاور أبا حنيفة فقال أحضر لي إمام مسجدك وأهل محلتك فأحضرهم إياه ، فقال لهم أبو حنيفة . هل تحبون أن يرد الله على هذا متاعه ؟ قالوا نعم ، قال فاجمعوا كلاً منهم وأدخلوهم في دار ثم أخرجوهم واحداً واحداً ، وقرلوا أهذا لصك ؟ فان كان ليس بلبصه قال لا ، وإن كان لبصه فليس سكت ، وإذا سكت فاقبضوا عليه ، ففعلوا ما أمرهم به أبو حنيفة ، فرد الله عليه جميع ما سرق منه « يب » كان في جوار أبي حنيفة فتى يغشى مجلس أبي حنيفة ، فقال يوماً لأبي حنيفة : إني أريد أن أزوج ابنة فلان وقد خطبتها ، إلا أنهم قد طلبوا مني من المهر فوق طاقتي ، فقال : احتل واقترض وادخل عليها ، فان الله تعالى يسهل الأمر عليك بعد ذلك ، ثم أقرضه أبو حنيفة ذلك القدر ، ثم قال له : بعد الدخول اظهر أنك تريد الخروج من هذا البلد إلى بلد بعيد ، وأنتك تسافر بأهلك معك : فأظهر الرجل ذلك . فاشتد ذلك على أهل المرأة وجاءوا إلى أبي حنيفة يشكونه ويستفتونه ، فقال لهم أبو حنيفة : له ذلك ، فقالوا : وكيف الطريق إلى دفع ذلك ؟ فقال أبو حنيفة : الطريق أن ترضوه بأن تردوا عليه ما أخذتموه منه ، فأجابوه إليه ، فذكر أبو حنيفة ذلك للزوج ، فقال الزوج : فأنا أريد منهم شيئاً آخر فوق ذلك ، فقال أبو حنيفة : أيما أحب إليك أن ترضى بهذا القدر وإلا أقرت لرجل بدين فلا تملك المسافرة بها حتى تقضى ما عليها من الدين فقال الرجل الله الله لا يسمعوا بهذا فلا آخذ منهم شيئاً ورضى بذلك القدر فحصل ببركة علم أبي حنيفة فرج كل واحد من الخصمين « يج » عن الليث بن سعد قال قال رجل لأبي حنيفة : لي ابن ليس بمحمود السيرة أشتري له الجارية بالمال العظيم فيعتقها وأزوجه المرأة بالمال العظيم فيطلقها فقال له أبو حنيفة اذهب به معك إلى سوق النخاسين فاذا وقعت عينه على جارية فابتعها لنفسك ثم زوجها إياه فان طلقها عادت إليك مملوكة وإن أعتقها لم يجز عتقه إياها ، قال الليث فوالله ما أعجبنى جوابه كما أعجبنى سرعة جوابه « يد » سئل أبو حنيفة عن رجل حلف ليقربن امرأته نهاراً في رمضان فلم يعرف أحد وجه الجواب فقال أبو حنيفة يسافر مع امرأته فيطوؤها نهاراً

في رمضان (١) ديه ، جام رجل الى الحجاج فقال سرقت لى أربعة آلاف درهم فقال الحجاج من تنهم؟ فقال لا أنهم أحدا قال لعالك أتيت من قبل أهلك ؟ قال سبحان الله امرأتى خير من ذلك قال الحجاج لعطاره اعمل لى طيبا ذكياً ليس له نظير فعمل له الطيب ثم دعا الشيخ فقال ادهن من هذه القارورة ولا تدهن منها غيرك ثم قال الحجاج لخرسه : اقعدوا على أبواب المساجد وأراهم الطيب وقال من وجد منه ريح هذا الطيب فخذوه فاذا رجل له وفرة فأخذوه فقال الحجاج من من أين لك هذا الذهن ؟ قال اشتريته قال أصدقنى وإلا قتلتك فصدقه فدعا الشيخ وقال هذا صاحب الأربعة آلاف عليك بامرأتك فأحسن أدها ، ثم أخذ الأربعة آلاف من الرجل ، وردها إلى صاحبها « يو » قال الرشيد يوماً لابن يوسف : عند جعفر بن عيسى جارية هى أحب الناس إلى وقد عرف ذلك وقد حلف إن لا يبيع ولا يهب ولا يعتق ، وهو الآن يطلب حل يمينه . فقال يهب النصف ويبيع النصف ولا يحنث « يز » قال محمد بن الحسن : كنت نائماً ذات ليلة ، فاذا أنا بالبواب يدق ويقرع فقلت انظروا من ذلك ؟ فقالوا رسول الخليفة يدعرك فخرجت على روى فقلت ومضيت إليه ، فلما دخلت عليه قال دعوتك فى مسألة : إن أم محمد يعنى زبيدة قلت لها أنا الامام العدل ، والامام العدل فى الجنة ، فقالت لى إنك ظالم عاص فقد شهدت لنفسك بالجنة فكفرت بكذبتك على الله وحرمت عليك ، فقالت له يا أمير المؤمنين إذا وقعت فى معصية هل تخاف الله فى تلك الحالة أو بعدها : فقال لى والله أخاف خوفا شديدا ، فقلت أنا أشهد أن لك جنتين ، لا جنة واحدة قال تعالى (ولمن خاف مقام ربه جنتان) فلا تظنى وأمرنى بالانصراف فلما رجعت إلى دارى رأيت البدر متبادرة إلى « يح » يحكى أن أبا يوسف أتاه ذات ليلة رسول الرشيد يستعجله ، فخاف أبو يوسف على نفسه ، فلبس إزاره ومشى خائفاً إلى دار الخليفة ، فلما دخل عليه سلم فرد عليه الجواب وأدناه ، فعند ذلك هدأ روعه ، قال الرشيد إن حلياً لنا فقد من الدار فآهت فيه جارية من جوارى الدار الخاصة ، فخلقت لتصدقينى أو لاقتلتك وقد ندمت فاطلب لى وجهها ؛ فقال أبو يوسف : فأذن لى فى الدخول عليها فأذن له فرآى جارية كأنها فلقمة قر ، فأخلى المجلس ثم قال لها : أممك الحلى ؟ فقالت لا والله ، فقال لها احفظى ما أقول لك ولا تزيدى عليه ولا تنقصى عنه إذا دعاك الخليفة وقال لك أسرقت الحلى فقولى نعم ، فاذا قال لك فهاتها فقولى ما سرقها ، ثم خرج أبو يوسف إلى مجلس الرشيد وأمر باحضار الجارية فحضرت ، فقال للخليفة : سلها عن الحلى . فقال لها الخليفة : أسرقت الحلى ؟ قالت نعم ، قال لها : فهاتها ، قالت لم أسرقها والله ، قال أبو يوسف : قد صدقت يا أمير المؤمنين فى الاقرار أو الانكار وخرجت من اليمين ، فسكن غضب الرشيد وأمر أن يحمل إلى دار أبى يوسف مائة ألف درهم ، فقالوا : إن الخزان غيب فلو أخرنا ذلك إلى الغد ، فقال : إن القاضى أعتقنا الليلة

(١) بشرط الفقهاء فى السفر المبيح للظفر أن لا يكون الفطار هو مفصود المسافر بسفره كما فى هذه الحالة :

فلا تؤخر صلته إلى الغد ، فأمر حتى حمل عشر بدر مع أبي يوسف إلى منزله . « يط » قال بشر المريسي للشافعي : كيف تدعى انعقاد الاجماع مع أن أهل المشرق والمغرب لا يمكن معرفة وجود إجماعهم على الشيء الواحد وكانت هذه المناظرة عند الرشيد ، فقال الشافعي : هل تعرف إجماع الناس على خلافة هذا الجالس ؟ فأقر به خوفاً وانقطع ، « ك » أعرابي قصد الحسين بن علي رضي الله عنهما ، فسلم عليه وسأله حاجة وقال سمعت جدك يقول : إذا سألتهم حاجة فاسألوها من أحد أربعة : إما عربي شريف ، أو مولى كريم ، أو حامل القرآن ، أو صاحب وجه صبيح فأما العرب فشرفت بجدك ، وأما الكرم فدأبكم وسيرتكم ، وأما القرآن ففي بيوتكم نزل ، وأما الوجه الصبيح فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول : إذا أردتم أن تنظروا إلى فانظروا إلى الحسن والحسين ، فقال الحسين : ما حاجتك ؟ فسكتها على الأرض ، فقال الحسين سمعت أبي عليا يقول قيمة كل امرئ ما يحسنه . وسمعت جدي يقول : المعروف بقدر المعرفة فأسألك عن ثلاث مسائل إن أحسنت في جواب واحدة فلك ثلث ما عندي وإن أجهت عن اثنتين فلك ثلثا ما عندي وإن أجهت عن الثلاث فلك كل ما عندي وقد حمل إلى صرة محتومة من العراق فقال سل ولا حول ولا قوة إلا بالله فقال أي الأعمال أفضل قال الأعرابي : الايمان بالله . قال فما نجاه العبد من الهلكة قال الثقة بالله ، قال فما يزين المرء قال علم معه حلم قال فإن أخطأه ذلك قال فسال معه كرم قال فإن أخطأه ذلك قال فقفر معه صبر قال فإن أخطأه ذلك قال فصاعقة تنزل من السماء فتحرقه فضحك الحسين ورى بالصرّة إليه

﴿ أما الشواهد العقلية في فضيلة العلم ﴾ فنقول : اعلم أن كون العلم صفة شرف وكال وكون الجهل صفة نقصان أمر معلوم للعقلاء بالضرورة ولذلك لو قيل للرجل العالم يا جاهل فإنه يتأذى بذلك وإن كان يعلم كذب ذلك ولو قيل للرجل الجاهل يا عالم فإنه يفرح بذلك وإن كان يعلم أنه ليس كذلك وكل ذلك دليل على أن العلم شريف لذاته ومحبوب لذاته والجهل نقصان لذاته وأيضا فالعلم أينما وجد كان صاحبه محترما معظما حتى أن الحيوان إذا رأى الانسان احتشمه بعض الاحتشام وانزجر به بعض الانزجار وإن كان ذلك الحيوان أقوى بكثير من الانسان وكذلك جماعة الرعاة إذا رأوا من جنسهم من كان أوفر عقلا منهم وأغزر فضلا فيما هم فيه وبصدده انقادوا له طوعا فالعلماء إذا لم يماندوا كانوا رؤساء بالطبع على من كان دونهم في العلم ولذلك فإن كثيرا من كانوا يعاندون النبي ﷺ قصدوه ليقتلوه فما كان إلا أن وقع بصرهم عليه فألقى الله في قلوبهم منه روعة وهيبة فهابوه وانقادوا له صلى الله عليه وسلم ولهذا قال الشاعر :

لو لم تكن فيه آيات مبينة كانت بداهته تنبيك عن خبر

وأیضا فلا شك أن الانسان أفضل من سائر الحيوانات وليست تلك الفضيلة لقوته وصولته فان كثيرا من الحيوانات يساويه فيها أو يزيد عليه فاذن تلك الفضيلة ليست إلا لاختصاصه بالمزية

النورانية واللطيفة الربانية التي لأجلها صار مستعداً لا دراك حقائق الأشياء والاطلاع عليها والاشتغال بعبادة الله على ما قال (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) وأيضاً الجاهل كأنه في ظلمة شديدة لا يرى شيئاً البتة والعالم كأنه يطير في أقطار الملكوت ويسبح في بحار المعقولات فيطالع الموجود والمعدوم والواجب والممكن والمحال ثم يعرف انقسام الممكن إلى الجوهر والعرض والجوهر إلى البسيط والمركب ويبالغ في تقسيم كل منها إلى أنواعها وأنواعها وأجزائها وأجزاء أجزائها والجزء الذي به يشارك غيره والجزء الذي به يمتاز عن غيره ويعرف أثر كل شيء ووهو أثره ومعلوله وعلمته ولازمه وهلزومه وكلية وجزئيه وواحدته وكثيره حتى يصير عقله كالنسخة التي أثبت فيها جميع المعلومات بتفاصيلها وأقسامها فأى سعادة فوق هذه الدرجة ثم إنه بعد صيرورته كذلك تصير النفوس الجاهلة عالمة فتصير تلك النفس كالشمس في عالم الأرواح وسبباً للحياة الأبدية لسائر النفوس فانها كانت كاملة ثم صارت مكتملة وتصير واسطة بين الله وبين عباده ولهذا قال تعالى (ينزل الملائكة بالروح من أمره) والمفسرون فسروا هذا الروح بالعلم والقرآن وكما أن البدن بلا روح ميت فاسد فكذا الروح بلا علم ميت ونظيره قوله تعالى (وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا) فالعلم روح الروح ونور النور ولب اللب ومن خواص هذه السعادة أنها تكون باقية آمنة عن الفناء والتغير ، فان التصورات الكلية لا يتطرق إليها الزوال والتغير وإذا كانت هذه السعادة في نهاية الجلالة في ذاتها ثم إنها باقية أبد الأبدين ودهر الدهارين كانت لا محالة أكمل السعادات وأيضاً فالأنبياء صلوات الله عليهم ما بعثوا إلا للدعوة إلى الحق قال تعالى (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة) إلى آخره ، وقال (قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني) ثم خذ من أول الأمر فانه سبحانه لما قال (إني جاعل في الأرض خليفة) قالت الملائكة (أنجعل فيها من يفسد فيها) قال سبحانه (إني أعلم ما لا تعلمون) فأجابهم سبحانه بـ **كونه** عالماً فلم يجعل سائر صفات الجلال من القدرة . والإرادة ، والسمع ، والبصر ، والوجود ، والقدم ، والاستغناء عن المكان والجهة جواباً لهم وموجباً لسكوتهم وإنما جعل صفة العلم جواباً لهم وذلك يدل على أن صفات الجلال والكمال وإن كانت بأسرها في نهاية الشرف إلا أن صفة العلم أشرف من غيرها ثم إنه سبحانه إنما أظهر فضل آدم عليه السلام بالعلم وذلك يدل أيضاً على أن العلم أشرف من غيره ثم إنه سبحانه لما أظهر علمه جعله مسجود الملائكة وخليفة العالم السفلى وذلك يدل على أن تلك المنقبة إنما استحقتها آدم عليه السلام بالعلم ثم ان الملائكة افتخرت بالتسبيح والتقديس والافتخار بهما إنما يحصل لو كانا مقرونين بالعلم فانهما إن حصلوا بدون العلم كان ذلك نفاقاً والنفاق أخس المراتب قال تعالى (إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار) أو تقليداً والتقليد مذموم فثبت أن تسبيحهم وتقديسهم إنما صار موجباً للافتخار ببركة العلم . ثم إن آدم عليه السلام إنما وقع عليه اسم المعصية لأنه أخطأ

إحكام الفعل وإتقانه وهو ضعيف، لأن العلم بوجوب الواجبات وامتناع الممتنعات لا يفيد الاحكام. وقال القفال: العلم إثبات المعلوم على ما هو به وربما قيل العلم تصور المعام على ما هو به والوجه السالفة متوجهة على هذه العبارة. وقال إمام الحرمين: الطريق إلى تصور ماهية العلم وتميزها عن غيرها أن نقول إنا نجد من أنفسنا بالضرورة كوننا معتقدين في بعض الأشياء، فنقول اعتقادنا في الشيء، إما أن يكون جازما أو لا يكون، فإن كان جازما فاما أن يكون مطابقا أو غير مطابق فإن كان مطابقا فاما أن يكون لموجب هو نفس طرفي المرضع والمحمول وهو العلم البديهي أو لموجب حصل من تركيب تلك العلوم الضرورية وهو العلم النظري أولا لموجب وهو اعتقاد المقلد، وأما الجزم الذي لا يكون مطابقا فهو الجهل والذي لا يكون جازما فاما أن يكون الطرفان متساويين وهو الشك أو يكون أحدهما أرجح من الآخر فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم واعلم ان هذا التعريف مختل من وجوه. أحدها: أن هذا التعريف لا يتم إلا إذا ادعينا أن علمنا بماهية الاعتقاد علم بديهي وإذا جاز ذلك فلم لا ندعى أن العلم بماهية العلم بديهي. وثانيها أن هذا تعريف العلم بانتفاء أضداده وليست معرفة هذه الأضداد أقوى من معرفة العلم حتى يجعل عدم النقيض معرفا للنقيض فيرجع حاصل الأمر إلى تعريف الشيء بمثله أو بالأخفى. وثالثها أن العلم قد يكون تصورا وقد يكون تصديقا والتصور لا يتطرق إليه الجزم ولا التردد ولا القوة ولا الضعف فإذا كان كذلك كانت العلوم التصورية خارجة عن هذا التعريف قالت المعتزلة العلم هو الاعتقاد المقتضى سكون النفس وربما قالوا العلم ما يقتضى سكون النفس قالوا ولفظ السكون وإن كان مجازا ههنا إلا أن المقصود منه لما كان ظاهرا لم يكن ذكره تادحا في المقصود وواعلم أن الأصحاب قاوا الاعتقاد جنس مخالف للعلم فلا يجوز جعل العلم منه ولهم أن يقولوا لا شك أن بين العلم واعتقاد المقلد قدرا مشتركا فنحن نغنى بالاعتقاد ذلك التقدير قال الأصحاب وهذا التعريف يخرج عنه أيضا علم الله تعالى فإنه لا يجوز أن يقال فيه إنه يقتضى سكون النفس قالت الفلاسفة العلم صورة حاصلة في النفس مطابقة للمعلوم وفي هذا التعريف عيوب. أحدها: إطلاق لفظ الصورة على العلم لا شك أنه من المجازات فلا بد في ذلك من تلخيص الحقيقة والذي يقال إنه كما يحصل في المرآة صورة الوجه فكذلك تحصل صورة المعلوم في الذهن وهو ضعيف لأننا إذا عقلنا الجبل والبحر فإن حصلنا في الذهن ففي الذهن جبل وبحر وهذا محال وإن لم يحصل في الذهن ولكن الحاصل في الذهن صورتاهما فقط فحينئذ يكون المعلوم هو الصورة فالشيء الذي تلك الصورة صورته وجب ان لا يصير معلوما وان قيل حصلت الصورة ومحامها في الذهن فحينئذ يعود ما ذكرنا من أنه يحصل الجبل والبحر في الذهن. وثانيها: أن قوله مطابقة للمعلوم يقتضى الدور، وثالثها: أن عندهم المعلومات قد تكون موجودة في الخارج وقد لا تكون وهي التي يسمونها بالأمور الاعتبارية والصور الذهنية والمعقولات الثانية والمطابقة في هذا القسم غير معقول. ورابعها:

أنا قد نعقل المعدوم ولا يمكن أن يقال الصورة العقلية عطاقة للمعدوم لأن المطابقة تقتضى كون المتطابقين أمراً ثبوتياً والمعدوم نفي محض يستحيل تحقق المطابقة فيه ولقد حاول الغزالي إيضاح كلام الفلاسفة في تعريف العلم فقال إدراك البصيرة الباطنة نفهمه بالمقايسة بالبصر الظاهر ولا معنى للبصر الظاهر إلا انطباع صورة المرئى فى القوة الباصرة كما تتوهم انطباع الصورة فى المرآة مثلاً فكما أن البصر يأخذ صورة المبصرات أى ينطبع فيه مثالها المطابق لها لا عينها فان عين النار لا تنطبع فى العين بل مثال مطابق صورتها فكذا العقل على مثال مرآة ينطبع فيها صور المعقولات وأعنى بصورة المعقولات حقائقها وماهياتها فى المرآة أمور ثلاثة : الحديد وصفائته والصورة المنطبعة فيه فكذا جوهر الأدمى كالحديد وعقله كالصقالة والمعلوم كالصورة واعلم أن هذا الكلام ساقط جداً أما قوله لا معنى للبصر الظاهر إلا انطباع صورة المرئى فى القوة الباصرة فباطل لوجوه ، أحدها : أنه ذكر فى تعريف الابصار المبصر والباصر وهو دور . وثانيها أنه لو كان الابصار عبارة عن نفس هذا الانطباع لما أبصرنا إلا بمقدار نقطة الناظر لاستحالة انطباع العظيم فى الصغير فان قيل الصورة الصغيرة المنطبعة شرط لحصول إبصار الشيء العظيم فى الخارج قلنا الشرط مغاير للشرط فالابصار مغاير للصورة المنطبعة . وثالثها : أنا ترى المرئى حيث هو ، ولو كان المرئى هو الصورة المنطبعة لما رأيت فى حيزه ومكانه ، وأما قوله : فكذا العقل ينطبع فيه صور المعقولات فضعيف لأن الصورة المرتسمة من الحرارة فى العقل ، إما أن تكون مساوية للحرارة فى الماهية أو لا تكون ، فان كان الأول لزم أن يصير العقل حاراً عند تصرر الحرارة لأن الحار لا معنى له إلا الموصوف بالحرارة ، وإن كان الثانى لم يكن تعقل الماهية الا عبارة عن حصول شيء فى الذهن مخالف للحرارة فى الماهية وذلك يبطل قوله ، وأما الذى ذكر من انطباع الصور فى المرآة فقد اتفق المحققون من الفلاسفة على أن صورة المرئى لا تنطبع فى المرآة فثبت أن الذى ذكره فى تقرير قولهم لا يوافق قولهم ولا يلائم أصولهم ولما ثبت أن التعريفات التى ذكرها الناس باطلة فاعلم أن العجز عن التعريف قد يكون لحفاء المطلوب جداً وقد يكون لبلوغه فى الجلاء إلى حيث لا يوجد شيء أعرف منه ليجعل معرفاه ، والعجز عن تعريف العلم لهذا الباب والحق أن ماهية العلم متصورة تصوراً بديهياً جلياً ، فلا حاجة فى معرفته إلى معرف . والدليل عليه أن كل أحد يعلم بالضرورة أنه يعلم وجود نفسه وأنه يعلم أنه ليس على السماء ولا فى لجة البحر ، والعلم اضرورى بكونه عالماً بهذه الأشياء علم باتصاف ذاته بهذه العلوم والعالم بانتساب شيء إلى شيء عالم لا محالة بكلتا الطرفين ، فلما كان العلم الضرورى بهذه المنسوية حاصلًا كان العلم الضرورى بماهية العلم حاصلًا وإذا كان كذلك كان تعريفه ممتنعاً فهذا القدر كاف ههنا وسائر التدقيقات مذكورة فى الكتب العقلية والله أعلم .

المسألة الثامنة فى البحث عن ألفاظ يظن بها أنها مرادفة للعلم وهى ثلاثون ، أحدها :

الادراك وهو اللقاء والوصول يقال أدرك الغلام وأدركت الثمرة قال تعالى (قال أصحاب موسى إنا لمدركون) فالقوة العاقلة إذا وصلت إلى ماهية المعقول وحصلتها كان ذلك إدراكا من هذه الجهة ، وثانيها : الشعور وهو إدراك بغير استنبات وهو أول مراتب وصول المعلوم إلى القوة العاقلة وكأنه إدراك متزلزل ولهذا يقال في الله تعالى إنه يشعر بكذا كما يقال إنه يعلم كذا ، وثالثها : التصور إذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى وأدركه بتمامه فذلك هو التصور ، واعلم أن التصور لفظ مشتق من الصورة ولفظ الصورة حيث وضع فأنما وضع للهيئة الجسمانية الحاصلة في الجسم المتشكل إلا أن الناس لما تخيلوا أن حقائق المعلومات تصير حالة في القوة العاقلة كما أن الشكل والهيئة يحلان في المادة الجسمانية أطلقوا لفظ التصور عليه بهذا التأويل . ورابعها : الحفظ فإذا حصلت الصورة في العقل وتأكدت واستحكمت وصارت بحيث لو زالت لتمكنت القوة العاقلة من استرجاعها واستعادتها سميت تلك الحالة حفظا ولما كان الحفظ مشعرا بالتأكد بعد الضعف لا جرم لا يسمى علم الله حفظا ولأنه إنما يحتاج إلى الحفظ ما يجوز زواله ولما كان ذلك في علم الله تعالى محالاً لا جرم لا يسمى ذلك حفظا . وخامسها : التذكر وهو أن الصورة المحفوظة إذا زالت عن القوة العاقلة فإذا حاول الذهن استرجاعها فتلک المحاولة هي التذكر . واعلم أن للتذكر سراً لا يعلمه إلا الله تعالى وهو أن التذكر صار عبارة عن طلب رجوع تلك الصورة الممجة الزائلة لتلك الصورة إن كانت مشعوراً بها فهي حاضرة حاصلة والحاصل لا يمكن تحصيله فلا يمكن حينئذ استرجاعها وإن لم تكن مشعوراً بها كان الذهن غافلاً عنها وإذا كان غافلاً عنها استحال أن يكون طالباً لا استرجاعها لأن طلب ما لا يكون متصوراً محال فعلى كلا التقديرين يكون التذكر المفسر بطلب الاسترجاع ممتنعاً مع أننا نجد من أنفسنا أننا قد نطلبها ونسترجعها وهذه الأسرار إذا توغل العاقل فيها وتأملها عرف أنه لا يعرف كتبها مع أنها من أظهر الأشياء عند الناس فكيف القول في الأشياء التي هي أخفى الأمور وأعضائها على العقول والأذهان . وسادسها : التذكر فالصورة الزائلة إذا حاول استرجاعها فإذا عادت وحضرت بعد ذلك الطلب سمي ذلك الوجدان ذكرها فإن لم يكن هذا الإدراك مسبوقاً بالزوال لم يسم ذلك . الإدراك ذكرها ولهذا قال الشاعر :

الله يعلم أني لست أذكره وكيف أذكره إذ لست أنساه

فجعل حصول النسيان شرطاً لحصول الذكر ويوصف القول بأنه ذكر لأنه سبب حصول المعنى في النفس قال تعالى (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) وههنا دقيقة تفسيرية وهي أنه سبحانه وتعالى قال (فاذكروني أذكركم) فهذا الأمر هل يتوجه على العبد حال حصول النسيان أو بعد زواله فإن كان الأول فهو حال النسيان غافل عن الأمر وكيف يوجه عليه التكليف مع النسيان وإن كان الثاني فهو ذا ذكر والذكر حاصل وتحصيل الحاصل محال فكيف كلفه به

وهو أيضا متوجه على قوله (فاعلم أنه لا إله إلا الله) إلا أن الجواب في قوله فاعلم أن المأمور به إنما هو معرفة للتوحيد وهذا من باب التصديقات فلا يقوى فيه ذلك الاشكال وأما الذكر فهو من باب التصورات فيقوى فيه ذلك الاشكال وجوابه على الاطلاق أنا نجد من أنفسنا أنه يمكننا التذكر وإذا كان ذلك ممكنا كان ما ذكرته تشكيكا في الضروريات فلا يستحق الجواب .

بقي أن يقال فكيف يتذكر فنقول لا نعرف كيف يتذكر لكن علمك بتمسكك في علمك بأن في الجملة يكفيك في الاشتغال بالمجاهدة وعجزك عن إدراك تلك الكيفية يكفيك من التذكر ذلك ليس منك بل ههنا سر آخر وهو أنك لما عجزت عن إدراك ماهية التذكر والتذكر مع أنه صفتك فأنت يمكنك الوقوف على كنهه المذكور مع أنه أبعد الأشياء مناسبة منك فسيحان من جعل أظهر الأشياء أخفاها ليتوصل العبد به إلى كنهه عجزه ونهاية قصوره فحينئذ يطالع شيئا من مبادئ مقادير أسرار كونه ظاهراً باطنياً . وسابقتها : المعرفة وقد اختلفت الأقوال في تفسير هذه اللفظة فهم من قال المعرفة ادراك الجزئيات والعلم إدراك الكلديات وآخرون قالوا المعرفة التصور والعلم هو التصديق وهؤلاء جعلوا العرفان أعظم درجة من العلم قالوا لأن تصديقا باستناد هذه المحسوسات إلى موجود واجب الوجود أمر معلوم بالضرورة فأما تصور حقيقة فأمراً فوق الطاقة البشرية ولأن الشيء ما لم يعرف وجوده فلا تطالب ماهيته فبلى هذا الطريق كل عارف عالم وليس كل عالم عارفاً ولذلك فإن الرجل لا يسمى بالعارف إلا إذا توغل في ميادين العلم وترقى من مطالعها إلى مقاطعها ومن مبادئها إلى غيائها بحسب الطاقة البشرية وفي الحقيقة فإن أحداً من البشر لا يعرف الله تعالى لأن الاطلاع على كنهه هويته وسر ألوهيته محال . وآخرون قالوا من أدرك شيئاً وانحفظ أثره في نفسه ثم أدرك ذلك الشيء ثانياً وعرف أن هذا المدرك الذي أدركه ثانياً هو الذي أدركه أولاً فهذا هو المعرفة فيقال : عرفت هذا الرجل وهو فلان الذي كنت رأيته وقت كنا . ثم في الناس من يقول بقدم الأرواح ومنهم من يقول بتقدمها على الأبدان ويقول إنها هي الذر المستخرج من صلب آدم عليه السلام وإنها أقرت بالالهية واعترفت بالربوبية إلا أنها لظلمة العلاقة البدنية نسيت مولاهما فإذا عادت إلى نفسها متخلصة من ظلمة البدن وهماوية الجسم عرفت ربها وعرفت أنها كانت عارفة به فلا جرم سمي هذا الإدراك عرفانا . وثانها .

الفهم وهو تصور الشيء من لفظ المخاطب والافهام هو اتصال المعنى باللفظ إلى فهم السامع . وتاسعها : الفقه وهو العلم بغرض المخاطب من خطابه يقال فقهت كلامك أى وفقت على غرضك من هذا الخطاب ثم ان كفار قريش لما كانوا أرباب الشبهات والشبهوات فما كانوا يفقهون على ما في تكاليف الله تعالى من المنافع العظيمة لا جرم قال تعالى (لا يكادون يفقهون قولاً) أى لا يفقهون على المقصود الأصلي والغرض الحقيقى . وعاشرها : العقل وهو العلم بصفات الأشياء من حسنها وقبحها وكلها ونقصانها فانك متى علمت ما فيها من المضار والمنافع صار ذلك بما في

الشيء من النفع داعياً لك الى الفعل وعلمك بما فيه من الضرر داعياً لك إلى الترك فصار ذلك العلم مانعاً من الفعل مرة ومن الترك أخرى فيجري ذلك العلم مجرى عقول الناقة . ولهذا لما سئل بعض الصالحين عن العقل ، قال هو العلم بخير الخيرين وشر الشرين ولما سئل عن العاقل قال العاقل من عقل عن الله أمره ونهيه ، فهذا هو القدر اللائق بهذا المكان والاستقصاء فيه بجيء في موضع آخر إن شاء الله تعالى . الحادى عشر : الدراية وهى المعرفة الحاصلة بضرب من الحيل وهو تقديم المقدمات واستعمال الروية وأصله من دريت الصيد والدرية لما يتعلم عليه الطعن والمدرى يقال لما يصلح به الشعر وهذا لا يصح إطلاقه على الله تعالى لامتناع الفكر والحيل عليه تعالى . الثانى عشر : الحكمة : وهى اسم لكل علم حسن ، وعمل صالح وهو بالعلم العملى أخص منه بالعلم النظرى وفى العمل أكثر استعمالاً منه فى العلم ، ومنها يقال أحكم العمل إحكاماً إذا أتقنه وحكم بكذا حكماً والحكمة من الله تعالى خلق ما فيه منفعة العباد ومصلحتهم فى الحال وفى المآل ومن العباد أيضاً كذلك ثم قد حدثت الحكمة بألفاظ مختلفة ففيل هى معرفة الأشياء بحقائقها ، وهذا إشارة إلى أن ادراك الجزئيات لا كمال فيه لأنها إدراكات متغيرة . فأما إدراك الماهية . فانه باق مصون عن التغير والتبدل وقيل هى الاينان بالفعل الذى عاقبته محمودة وقيل هى الاقتداء بالخالق سبحانه وتعالى فى السياسة بقدر الطائفة البشرية وذلك بأن يجتهد بأن ينزه علمه عن الجهل وفعله عن الجور وجوده عن البخل وحلمه عن السفه . الثالث عشر : علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين قالوا ان اليقين لا يحصل إلا إذا اعتقد أن الشيء كذا وأنه يمتنع كون الأمر بخلاف معتقده إذا كان لذلك الاعتقاد موجب هو اما بديهية الفطرة وإذا نظر العقل ، الرابع عشر : الذهن وهو قوة النفس على اكتساب العلوم التى هى غير حاصلة وتحقيق القول فيه أنه سبحانه وتعالى خلق الروح خالياً عن تحقيق الأشياء وعن العلم بها كما قال تعالى (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً) لسكنه سبحانه وتعالى إنما خلقها للطاعة على ما قال تعالى (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) والطاعة مشروطة بالعلمو قال فى موضع آخر (وأقم الصلاة لذكرى) فبين أنه أمر بالطاعة لغرض العلم والعلم لا بد منه على كل حال فلا بد وأن تكون النفس متمكنة من تحصيل هذه المعارف والعلوم فأعطاه الحق سبحانه من الحواس ما أعان على تحصيل هذا الغرض فقال فى السمع (وهديناه النجدين) وقال فى البصر (سنزيهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم) وقال فى الفكر (وفى أنفسكم أفلا تبصرون) فاذا تطابقت هذه القوى صار الروح الجاهل عالماً وهو معنى قوله تعالى (الرحمن علم القرآن) فالخاصل أن استعداد النفس لتحصيل هذه المعارف هو الذهن . الخامس عشر : الفكر وهو انتقال الروح من التصديقات الحاضرة إلى التصديقات المستحضرة قال بعض المحققين إن الفكر يجرى مجرى النضرع إلى الله تعالى فى استنزال العلوم من عنده . السادس عشر : الحدس ولا

شك أن الفكر لا يتم عمله إلا بوجودان شيء يتوسط بين طرفي المجهول لتصيير النسبة المجهولة معلومة فإن النفس حال كونها جامعة كأنها واقفة في ظلمة ولا بد لها من قائد يقودها وسائق يسوقها وذلك هو المتوسط بين الطرفين وله إلى كل واحد منهما نسبة خاصة فيتولد من نسبته اليهما مقدمتان فكل مجهول لا يحصل العلم به إلا بواسطة مقدمتين معلومتين والمقدمتان هما كاشاهدين فكما أنه لا بد في الشرع من شاهدين فكذا لا بد في العقل من شاهدين وهما المقدمتان اللتان تنتجان المطلوب فاستمداد النفس لوجودان ذلك المتوسط هو الحدس . السابع عشر : الذكاء وهو شدة الحدس وكلمه وبلوغه الغاية القصوى وذلك لأن الذكاء هو المتضاء في الأمر وسرعة القطع بالحق وأصله من ذكت النار وذكت الريح وشاذة ذكاة أى مدرك بزبحها بحدة السكين . الثامن عشر : الفطنة وهي عبارة عن التنبه لشيء قصد تعريضه ولذلك فإنه يستعمل في الأكثر في استنباط الأحاجي والرموز . التاسع عشر : الخاطر وهو حركة النفس نحو تحصيل الدليل وفي الحقيقة ذلك المعلوم هو الخاطر بالبال والحاضر في النفس ولذلك يقال : هذا خطر بيالى إلا أن النفس لما كانت محلا لذلك المعنى الخاطر جعلت خاطرا إطلاقا لا سم الخال على الخلل . العشرون : الوهم وهو الاعتقاد المرجوح وقد يقال إنه عبارة عن الحكم بأمر جزئية غير محسوسية لأشخاص جزئية جسمانية كحكم السخلة بصداقة الأم وعداوة المؤذى . الحادى والعشرون : الظن وهو الاعتقاد الراجح ولما كان قبول الاعتقاد للقوة والضعف غير مضبوط فكذا مراتب الظن غير مضبوطة فلهذا قيل إنه عبارة عن ترجيح أحد طرفي المعتقد في القلب على الآخر مع تجويز الطرف الآخر ثم إن الظن المنتهى في القوة قد يطلق عليه اسم العلم فلا جرم قد يطلق أيضا على العلم اسم الظن كما قال بعض المفسرين في قوله تعالى (الذين يظنون أنهم ملانوا ربهم) قالوا إنما أطلق لفظ الظن على العلم ههنا لوجهين أحدهما : التنبيه على أن علم أكثر الناس في الدنيا بالاضافة إلى علمه في الآخرة كالظن في جنب العلم . والثانى : أن العلم الحقيقي في الدنيا لا يكاد يحصل إلا للنبين والصديقين الذين ذكرهم الله تعالى في قوله تعالى (الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا) واعلم أن الظن إن كان عن أمانة قوية قبل ومدح وعليه مدار أكثر أحوال هذا العلم . وإن كان عن أمانة ضعيفة ذم كقوله تعالى (إن الظن لا يغنى عن الحق شيئا) وقوله (إن بعض الظن إثم) الثامن والعشرون : الخيال . وهو عبارة من الصورة الباقية عن المحسوس بعد غيبته . ومنه الطيف الوارد من صورة المحبوب خيالا والخيال قد يقال لتلك الصورة في المنام وفي اليقظة ، والطيف لا يقال إلا فيما كان في حال النوم . الثالث والعشرون : البديهة وهي المعرفة الحاصلة ابتداء في النفس لا بسبب الفكر كعلمك بأن الواحد نصف الاثنين . الرابع والعشرون : الأوایات وهي البديهيات بعينها والسبب في هذه التسمية أن الذهن يلحق بمحمول القضية بموضوعها أولا لا بتوسط شيء آخر فأما الذى يكون بتوسط شيء آخر . فذاك المتوسط هو المحمول أولا .

قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ .

قَالَ يٰٓأَدَمُ أَنْبِئْهُمْ

الخامس والعشرون : الروية ، وهي ما كان من المعرفة بعد فمكر كثير ، وهي من روى ، السادس والعشرون : السكياسة . وهي تمكن النفس من استنباط ما هو أنفع . ولهذا قال عليه الصلاة والسلام : السكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت . من حيث إنه لاخير يصل إليه الانسان أفضل مما بعد الموت . السابع والعشرون : الخبرة ، وهي معرفة يتوصل إليها بطريق التجربة ، يقال خبرته قال أبو الدرداء : وجدت الناس أخبر تقله . وقيل هو من قولهم : ناقة خبرة . أى غزيرة اللبن ، فكان الخبر هو غزارة المعرفة . ويجوز أن يكون قولهم ناقة خبرة : هى الخبر عنها بغزارتها . الثامن والعشرون : الرأى ، وهو إحاطة الخاطر فى المقدمات التى يرجى منها إنتاج المطلوب ، وقد يقال للقضية المستنتجة من الرأى رأى ، والرأى للفكر كآلة للصانع ، ولهذا قيل : إياك والرأى الفطير ، وقيل : دع الرأى تصب . التاسع والعشرون : الفراسة وهى الاستدلال بالحق الظاهر على الخلق الباطن ، وقد نبه الله تعالى على صدق هذا الطريق بقوله تعالى (إن فى ذلك لآيات للمتوسمين) وقوله تعالى (تعرفهم بسيماهم) وقوله تعالى (ولتعرفنهم فى لحن القول) واشتقاقها من قولهم : فرس السبع الشاة ، فكان الفراسة اختلاس المعارف ، وذلك ضربان : ضرب يحصل للانسان عن خاطره ولا يعرف له سبب ، وذلك ضرب من الالهام بل ضرب من الوحي ، وإياه عنى النبي ﷺ بقوله « إن فى أمتى لمحدثين وإن عمر لمنهم » ويسمى ذلك أيضا النفث فى الروح ، والضرب الثانى من الفراسة ما يكون بصناعة متعلمة وهى الاستدلال بالأشكال الظاهرة على الأخلاق الباطنة وقال أهل المعرفة فى قوله تعالى (أفمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه) إن البينة هو القسم الأول وهو إشارة إلى صفاء جوهر الروح والشاهد هو القسم الثانى وهو الاستدلال بالأشكال على الأحوال .

(المسألة التاسعة) قوله تعالى (وعلم آدم الأسماء كلها) وقوله (لا علم لنا إلا ما علمتنا) وقوله (الرحمن علم القرآن) لا يقتضى وصف الله تعالى بأنه معلم لأنه حصل فى هذه اللفظة تعارف على وجه لا يجوز اطلاقه عليه وهو من يحترف بالتعليم والتلقين وكما لا يقال للمدرس معلم مطلقا حتى لو أوصى للتعليم لا يدخل فيه المدرس فكذلك لا يقال لله إنه معلم الا مع التقييد ولو لا هذا التعارف لحسن اطلاقه عليه بل كان يجب أن لا يستعمل إلا فيه تعالى لأن المعلم هو الذى يحصل العلم فى غيره ولا قدرة على ذلك لأحد الا الله تعالى

قوله تعالى ﴿ قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم . قال يا آدم أنبئهم

بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ
وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تَبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ .

بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تَبْدُونَ وَمَا
كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿١٠٠﴾ .

اعلم أن الذين اعتقدوا أن الملائكة أتوا بالمعصية في قولهم (أتجعل فيها من يفسد فيها) قالوا
لأنهم لما عرفوا خطأهم في هذا السؤال رجعوا وتابوا واعتذروا عن خطئهم بقولهم (سبحانك
لا علم لنا إلا ما علمتنا) والذين أنكروا معصيتهم ذكروا في ذلك وجهين . الأول : أنهم إنما قالوا
ذلك على وجه الاعتراف بالعجز والتسليم بأنهم لا يعلمون ما سئلوا عنه وذلك لأنهم قالوا إنما لا نعلم
إلا ما علمتنا فإذا لم تعلمنا ذلك فكيف نعلمه ، الثاني : أن الملائكة إنما قالوا (أتجعل فيها) لأن الله تعالى
أعلمهم ذلك فكأنهم قالوا إنك أعلمتنا أنهم يفسدون في الأرض ويسفكون الدماء فقلنا لك أتجعل
فيها من يفسد فيها وأما هذه الأسماء فانك ما أعلمتنا كيفيتها فكيف نعلمها . وههنا مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ احتج أصحابنا بقوله تعالى (لا علم لنا إلا ما علمتنا) على أن المعارف
مخلوقة لله تعالى وقالت المعتزلة المراد أنه لا علم لنا إلا من جهته إما بالتعليم وإما بنصب الدلالة
والجواب أن التعليم عبارة عن تحصيل العلم في الغير كالتسويد فانه عبارة عن تحصيل السواد في الغير
لا يقال التعليم عبارة عن إفادة الأمر الذي يترتب عليه العلم لو حصل الشرط وانتفى المانع ولذلك
يقال علمته فما تعلم والأمر الذي يترتب عليه العلم هو وضع الدلائل والله تعالى قد فعل ذلك لأننا
نقول المؤثر في وجود العلم ليس هو ذات الدليل بل النظر في الدليل وذلك النظر فعل العبد فلم
يكن حصول ذلك العلم بتعليم الله تعالى وأنه يناقض قوله (لا علم لنا إلا ما علمتنا) .

﴿ المسألة الثانية ﴾ احتج أهل الاسلام بهذه الآية على أنه لا سبيل إلى معرفة المغيبات إلا
بتعليم الله تعالى وأنه لا يمكن التوصل إليها بعلم النجوم والكهانة والعرافة ونظيره قوله تعالى (وعنده
مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو) وقوله (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من
رسول) وللمنجم أن يقول للمعتزلي إذا فسرت التعليم بوضع الدلائل فعندى حركات النجوم
دلائل خلقها الله تعالى على أحوال هذا العالم فإذا استدلت بها على هذه كان ذلك أيضاً بتعليم الله
تعالى ، ويمكن أن يقال أيضاً إن الملائكة لما عجزوا عن معرفة الغيب فلأن يعجز عنه أحدنا كان أولى
﴿ المسألة الثالثة ﴾ العليم من صفات المبالغة التامة في العلم ، والمبالغة التامة لا تتحقق إلا عند
الاحاطة بكل المعلومات ، وما ذاك إلا هو سبحانه وتعالى ، فلا جرم ليس العليم المطلق إلا هو ،
فلذلك قال إنك أنت العليم الحكيم (على سبيل الحصر .

(المسألة الرابعة) الحكيم يستعمل على وجهين . أحدهما : بمعنى العليم فيكون ذلك من صفات الذات ، وعلى هذا التفسير نقول : إنه تعالى حكيم في الأزل . الآخر : أنه الذي يكون فاعلا لما لا اعتراض لأحد عليه . فيكون ذلك من صفات الفعل ، فلا نقول إنه حكيم في الأزل والأقرب ههنا أن يكون المراد هو المعنى الثاني وإلا لزم التكرار ، فكان الملائكة قالت : أنت العالم بكل المعلومات فأمكنك تعليم آدم ، وأنت الحكيم في هذا الفعل المصيب فيه . وعن ابن عباس : أن مراد الملائكة من الحكيم ، أنه هو الذي حكم بحمل آدم خليفة في الأرض .

(المسألة الخامسة) أن الله تعالى لما أمر آدم عليه السلام بأن يخبرهم عن أسماء الأشياء وهو عليه الصلاة والسلام أخبرهم بها لما أخبرهم بها قال سبحانه وتعالى لهم عند ذلك (ألم أفل لكم إنى أعلم غيب السموات والأرض) والمراد من هذا الغيب أنه تعالى كان عالما بأحوال آدم عليه السلام قبل أن يخلقه وهذا يدل على أنه سبحانه وتعالى يعلم الأشياء قبل حدوثها ، وذلك يدل على بطلان مذهب هشام ابن الحكم في أنه لا يعلم الأشياء إلا عند وقوعها ، فان قيل الايمان هو العلم ، فقوله تعالى (يؤمنون بالغيب) يدل على أن العبد يعلم الغيب فكيف قال ههنا (إنى أعلم غيب السموات والأرض) والشعار بأن علم الغيب ليس إلا لى وأن كل من سواى فهم خالون عن علم الغيب وجوابه ما تقدم في قوله (الذين يؤمنون بالغيب) أما قوله (وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون) ففيه وجوه . أحدها ما روى الشعبي عن ابن عباس وابن مسعود رضى الله عنهم أن قوله (وأعلم ما تبدون) أراد به قولهم (أنجعل فيها من يفسد فيها) وقوله (وما كنتم تكتمون) أراد به ما أسر إبليس في نفسه من الكبر وأن لا يسجد وثانيها : (إنى أعلم ما لا تعلمون) من الأمور الغائبة والأسرار الخفية التى يظن فى الظاهر أنه لا مصلحة فيها وليكنى لعلنى بالأسرار المخفية أعلم أن المصلحة فى خلقها . وثالثها : أنه تعالى لما خلق آدم رأت الملائكة خلقاً عجيباً فقالوا ليكن ماشاء فلن يخلق ربنا خلقاً إلا كنا أكرم عليه منه فهذا الذى كتبتوا ويجرز أن يكون هذا القول سراً أسروه بينهم فأبداه بعضهم لبعض وأسروه عن غيرهم فكان فى هذا الفعل الواحد إبداء وكتبان . ورابعها : وهو قول الحكماء أن الأقسام خمسة لأن الشيء إما أن يكون خيراً محضاً أو شراً محضاً أو متمزجاً وعلى تقدير الامتزاج فإما أن يعتدل الأمر أن أو يكون الخير غالباً أو يكون الشر غالباً أما الخير المحض فالحكمة تقتضى إيجاده وأما الذى يكون فيه الخير غالباً فالحكمة تقتضى إيجاده لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير فالملائكة ذكروا الفساد والقتل وهو شر قليل بالنسبة إلى ما يحصل منهم من الخيرات فقوله (إنى أعلم غيب السموات والأرض) فأعرف أن خيرهم غالب على هذه الشرور فافتضت الحكمة إيجادهم وتكوينهم .

(المسألة السادسة) اعلم أن فى هذه الآية خوفاً عظيماً وفرحاً عظيماً أما الخوف فلأنه تعالى لا يخفى عليه شيء من أحوال الضمائر فيجب أن يجتهد المرء فى تصفية باطنه وأن لا يكون

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ
وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ

بحيث يترك المعصية لا اطلاع الخلائق عليها ولا يتركها عند اطلاع الخالق عليها والأخبار مؤكدة لذلك . أحدها : روى عبد بن حاتم أنه عليه الصلاة والسلام قال « يؤتى بنساسة يوم القيامة فيؤمر بهم إلى الجنة حتى إذا دنوا منها ووجدوا راحتها ونظروا إلى قصورها وإلى ما أعد الله لأهلها نودوا أن اصرفوهم عنها لا نصيب لهم فيها فيرجعون عنها بحسرة ما رجع أحد بمثلها ويقولون ياربنا لو ادخلتنا النار قبل أن تربنا ما أربتنا من ثوابك وما أعددت فيها لأوليانك كان أهون علينا : فنودوا ذلك لكم كنتم إذا خلوتهم بارزتموني بالعظام وإذا لقيتم الناس لقيتموهم بالحبة مخبئين تراون الناس بخلاف ما تضمررون عليه في قلوبكم هبتم الناس ولم تهابوني أجلمتم الناس ولم تجلوني تركتم المعاصي للناس ولم تتركوها لأجلي كنت أهون الناظرين عليكم فاليوم أذيقكم ألم عذابي مع ما حرمتكم من النعيم » وثالثها ، قال سليمان بن علي لحميد الطويل : عظمي فقال إن كنت إذا عصيت الله خاليا ظننت أنه يراك فلقد اجترأت على أمر عظيم ، وإن كنت ظننت أنه لا يراك فلقد كفرت . وثالثها : قال حاتم الأصم : طهر نفسك في ثلاثه أحوال : إذا كنت عاملا بالجوارح فاذا كر نظر الله إليك . وإذا كنت قائلا فاذا ذكر سمع الله إليك ، وإذا كنت ساكنا عاملا بالضمير فاذا كرم علم الله بك إذ هو يقول (إنني معكما أسمع وأرى) . ورابعها : اعلم أنه لا اطلاع لأحد على أسرار حكمة الله تعالى ، فالملائكة وقع نظرهم على الفساد والقتل فاستحقروا البشر . ووقع نظرهم على طاعة إبليس فاستعظموه . أما علام الغيوب فانه كان عالما بأنهم وإن أتوا بالفساد والقتل لسكنهم سيأتون بعنده بقولهم (ربنا ظلمنا أنفسنا) وأن إبليس وإن أتى بالطاعات لسكنه سيأتي بعدها بقوله (أنا خير منه) ، ومن شأن العقل أن لا يعتمد على ما يراه وأن يكون أبدا في الخوف والوجل ، فقوله تعالى (إنني أعلم غيب السموات) معناه أنا الذي أعرف الظاهر والباطن والواقع والمتوقع وأعلم أن ما تروونه عابدا مطيعا سيكفر ويبعد عن حضرتي ، ومن تروونه فاسقا بعيدا سيكفر من خدمتي ، فالخالق لا يمكنهم أن يخرجوا عن حجاب الجهل ولا يتيسر لهم أن يخرجوا أستار العجز فانهم لا يحيطون بشيء من علمه . ثم إنه سبحانه حقق من علم الغيب وعجز الملائكة أن أظهر من البشر كمال العبودية ومن أشد ساكني السموات عبادة كمال الكفر لئلا يغتر أحد بعمله ويفوضوا معرفة الأشياء إلى حكمة الخالق ويزيلوا الاعتراض بالقلب واللسان عن مصنوعاته ومبدعاته

قوله تعالى (وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين)

اعلم أن هذا هو النعمة الرابعة من النعم العامة على جميع البشر وهو أنه سبحانه وتعالى جعل أبانا مسجوداً للملائكة وذلك لأنه تعالى ذكر تخصيص آدم بالخلافة أولاً ثم تخصيصه بالعلم الكثير ثانياً ثم بلوغه في العلم إلى أن صارت الملائكة عاجزين عن بلوغ درجته في العلم وذكر الآن كونه مسجوداً للملائكة ، وههنا مسائل :

(المسألة الأولى) الأمر بالسجود حصل قبل أن يسوى الله تعالى خلقه آدم عليه السلام بدليل قوله (إني خالق بشرأ من طين فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين) وظاهر هذه الآية يدل على أنه عليه السلام لما صار حياً صار مسجوداً للملائكة لأن الغاء في قوله (فقعوا) للتعقيب وعلى هذا التقدير يكون تعليم الأسماء ومناظرته مع الملائكة في ذلك حصل بعد أن صار مسجوداً للملائكة

(المسألة الثانية) أجمع المسلمون على أن ذلك السجود ليس سجود عبادة لأن سجود العبادة لغير الله كفر والأمر لا يرد بالكفر ثم اختلفوا بعد ذلك على ثلاثة أقوال . الأول : أن ذلك السجود كان لله تعالى وآدم عليه السلام كان كالقابلة ومن الناس من طعن في هذا القول من وجهين . الأول : أنه لا يقال صليت للقابلة بل يقال صليت إلى القبلة فلو كان آدم عليه السلام قبلة لذلك السجود لوجب أن يقال اسجدوا إلى آدم فلما لم يرد الأمر هكذا بل قيل اسجدوا لآدم علمنا أن آدم عليه السلام لم يكن قبلة . الثاني : أن إبليس قال أرايتك هذا الذي كرمت على أي أن كونه مسجوداً يدل على أنه أعظم حالا من الساجد ولو كان قبلة لما حصلت هذه الدرجة بدليل أن محمداً عليه الصلاة والسلام كان يصلي إلى الكعبة ولم يلزم أن تكون الكعبة أفضل من محمد ﷺ . والجواب عن الأول أنه كما لا يجوز أن يقال صليت إلى القبلة جاز أن يقال صليت للقابلة والدليل عليه القرآن والشعر ، أما القرآن فقوله تعالى (أقم الصلاة لدلوك الشمس) والصلاة لله لا للدلوك . فإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال صليت للقابلة مع أن الصلاة تكون لله تعالى لا للقابلة ، وأما الشعر فقول حسان :

ما كنت أعرف أن الأمر منصرف عن هاشم ثم منها عن أبي حسن

أليس أول من صلى لقباتكم وأعرف الناس بالقرآن والسنن

فقوله صلى لقباتكم نص على المقصود . والجواب عن الثاني أن إبليس شكاً تكريماً وذلك التكريم لأنسلم أنه حصل بمجرد تلك المسجودية بل لعلة حصل بذلك مع أمور آخر فهذا ما في القول الأول أما القول الثاني فهو أن السجدة كانت لآدم عليه السلام تعظيماً له وتحمية له كالسلام منهم عليه ، وقد كانت الأمم السالفة تفعل ذلك كما يحيي المسلمون بعضهم بعضاً بالسلام وقال قتادة في قوله (وخروا له سجداً) كانت تحية الناس يومئذ سجود بعضهم لبعض . وعن صهيب أن معاذاً لما قدم من اليمن سجد للنبي ﷺ فقال يا معاذ ما هذا قال إن اليهود تسجد لعظماؤها

وعلمائها ورأيت النصارى تسجد لقسسها وبطارقتها قلت ما هذا قالوا تحية الأنبياء فقال عليه السلام كذبوا على أنبيائهم (١) وعن الثوري عن سماك بن هاني قال دخل الجائليق على علي بن أبي طالب فاراد أن يسجد له فقال له علي اسجد لله ولا تسجد لي . وقال عليه الصلاة والسلام لو أمرت أحداً أن يسجد لغير الله لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها لعظم حقه عليها . القول الثالث أن السجود في أصل اللغة هو الانقياد والخضوع قال الشاعر : (ترى الآكم فيها سجداً للحوافر) أى تلك الجبال الصغار كانت مذلة لحوافر الخيل ومنه قوله تعالى (والنجم والشجر يسجدان) واعلم أن القول الأول ضعيف لأن المقصود من هذه القصة شرح تعظيم آدم عليه السلام ، وجدله مجرد القبل لا يفيد تعظيم حاله وأما القول الثالث فضعيف أيضاً لأن السجود لا شك أنه في عرف الشرع عبارة عن وضع الجهة على الأرض فوجب أن يكون في أصل اللغة كذلك لأن الأصل عدم التغيير فإن قيل السجود عبادة والعبادة لغير الله لا تجوز قلنا لا نسلم أنه عبادة ، بيانه أن الفعل قد يصير بالمواضعة مفيداً كالقول يبين ذلك أن قيام أحدنا للغير يفيد من الأعظام ما يفيد القول وما ذلك إلا للمادة وإذا ثبت ذلك لم يمتنع أن يكون في بعض الأوقات سقوط الإنسان على الأرض وإصافه الجبين بها مفيداً ضرباً من التعظيم وإن لم يكن ذلك عبادة وإذا كان كذلك لم يمتنع أن يتعبد الله الملائكة بذلك إظهاراً لرفعته وكرامته

(المسألة الثالثة) اختلفوا في أن إبليس هل كان من الملائكة ؟ قال بعض المتكلمين ولا سيما المعتزلة إنه لم يكن منهم وقال كثير من الفقهاء إنه كان منهم واحتج الأولون بوجوه . أحدها : أنه كان من الجن فوجب أن لا يكون من الملائكة وإنما قلنا إنه كان من الجن لقوله تعالى في سورة الكهف (إلا إبليس كان من الجن) واعلم أن من الناس من ظن أنه لما ثبت أنه كان من الجن وجب أن لا يكون من الملائكة لأن الجن جنس مخالف للملك وهذا ضعيف لأن الجن مأخوذ من الاجتئان وهو السر ولهذا سمي الجنين جنيناً لاجتئانه ومنه الجنة لسكونها ساترة والجنة لسكونها مستترة بالأغصان ومنه الجنون لاستتار العقل فيه ، ولما ثبت هذا والملائكة مستورون عن العيون وجب إطلاق لفظ الجن عليهم بحسب اللغة فثبت أن هذا القدر لا يفيد المقصود فنقول لما ثبت أن إبليس كان من الجن وجب أن لا يكون من الملائكة لقوله تعالى (ويوم نحشرهم جميعاً ثم نقول للملائكة أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك أنت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن) وهذه الآية صريحة في الفرق بين الجن والملك . فان قيل لا نسلم أنه كان من الجن أما قوله تعالى (كان من الجن) فلم لا يجوز أن يكون المراد كان من الجنة على ما روى عن ابن مسعود أنه قال كان من الجن أى كان خازن الجنة ؟ سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يكون قوله من الجن أى صار من الجن كما أن قوله وكان من الكافرين أى صار من الكافرين سلمنا أن ما ذكرت

(١) ثبت أن معاذ رضى الله عنه حين بعث النبي إلى اليمن لم يرجع منها إلا بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ،

يدل على أنه من الجن فلم قلت إن كونه من الجن يناقئ كونه من الملائكة وما ذكر تم من الآية معارض بآية أخرى وهي قوله تعالى (وجعلوا بينه وبين الجنة نسباً) وذلك لأن قريشاً قالت : الملائكة بنات الله فهذه الآية تدل على أن الملك يسمى جنا ؟ والجواب : لا يجوز أن يكون المراد من قوله (كان من الجن) أنه كان خازن الجنة لأن قوله إلا ابليس كان من الجن يشعر بتعليل تركه للوجود لسكونه جنياً ولا يمكن تعليل ترك السجود بسكونه خازناً للجنة فيبطل ذلك قوله كان من الجن أى صار من الجن . قلنا هذا خلاف الظاهر فلا يصار إليه إلا عند الضرورة وأما قوله تعالى (وجعلوا بينه وبين الجنة نسباً) قلنا محتمل أن بعض الكفار أثبت ذلك النسب في الجن كما أثبتته في الملائكة وأيضاً فقد بينا أن الملك يسمى جنا بحسب أصل اللغة لكن لفظ الجن بحسب العرف اختص بغيرهم كما أن لفظ الدابة وإن كان بحسب اللغة الأصلية يتناول كل ما يدب لكنه بحسب العرف اختص ببعض ما يدب فتحمل هذه الآية على اللغة الأصلية ، والآية التي ذكرناها على العرف الحادث . وثانيها : أن ابليس له ذرية والملائكة لا ذرية لهم ، إنما قلنا إن ابليس له ذرية لقوله تعالى في صفته (أفنتخذونه وذريته أولياء من دوني) وهذا صريح في إثبات الذرية له ، وإنما قلنا إن الملائكة لا ذرية لهم لأن الذرية إنما تحصل من الذكر والأنثى والملائكة لا أنثى فيهم لقوله تعالى (وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً مشبهين خلقهم ستمكتب شهداتهم) أنكر على من حكم عليهم بالأنوثة فإذا انتفت الأنوثة انتفى التوالد لا محالة فانتفت الذرية ، وثالثها : أن الملائكة معصومون على ما تقدم بيانه وإبليس لم يكن كذلك فوجب أن لا يكون من الملائكة . ورابعها : أن ابليس مخلوق من النار والملائكة ليسوا كذلك إنما قلنا أن ابليس مخلوق من النار لقوله تعالى حكاية عن ابليس (خلقتني من نار) وأيضاً فلأنه كان من الجن لقوله تعالى (كان من الجن) والجن مخلوقون من النار لقوله تعالى (والجان خلقناه من قبل من نار السموم) وقال (خلق الإنس من صلصال كالفخار وخلق الجن من مارج من نار) وأما أن الملائكة ليسوا مخلوقين من النار بل من النور ، فلما روى الزهري عن عروة عن عائشة عن رسول الله ﷺ أنه قال خلقت الملائكة من نور وخلق الجن من مارج من نار ، ولأن من المشهور الذي لا يدفع أن الملائكة روحانيون ، وقيل إنما سموا بذلك ، لأنهم خلقوا من الريح أو الروح . وخامسها : أن الملائكة رسل لقوله تعالى (جعل الملائكة رسلاً) ورسل الله معصومون ، لقوله تعالى (الله أعلم حيث يجعل رسالته) فلما لم يكن ابليس كذلك وجب أن لا يكون من الملائكة واحتج القائلون بكونه من الملائكة بأمرين : الأول : أن الله تعالى استثناه من الملائكة والاستثناء يفيد إخراج ما لولا له دخل أو لصح دخوله ، وذلك يوجب كونه من الملائكة لا يقال . الاستثناء المنقطع مشهور في كلام العرب ، قال تعالى (وإذ قال إبراهيم لأبيه وقومه إنني براء مما تعبدون إلا الذي فطرني) وقال تعالى (لا يسمعون فيها

لغواً ولا تائباً إلا قليلاً سلاماً سلاماً) وقال تعالى (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض) وقال تعالى (وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ) وأيضاً فإنه كان جنياً واحداً بين الألوف من الملائكة ، فغلبوا عليه في قوله (فسجدوا) ثم استثنى هو منهم استثناء واحد منهم ، لأننا نقول : كل واحد من هذين الوجهين على خلاف الأصل ، فذلك إنما يصار إليه عند الضرورة ، والدلائل التي ذكرتموها في نفي كونه من الملائكة ، ليس فيها إلا الاعتماد على العمومات ، فلو جعلناه من الملائكة لزم تخصيص ما عرّفتم عليه من العمومات ، ولو قلنا إنه ليس من الملائكة ، لزمنا حمل الاستثناء على الاستثناء المنقطع ، ومعلوم أن تخصيص العمومات أكثر في كتاب الله تعالى من حمل الاستثناء على الاستثناء المنقطع فكان قولنا أولى . وأيضاً فالاستثناء مشتق من الثني والصرف ومعنى الصرف إنما يتحقق حيث لولا الصرف لدخل والشيء لا يدخل في غير جنسه فيمتنع تحقق معنى الاستثناء فيه ، وأما قوله إنه جنى واحد بين الملائكة فنقول إنما يجرى إجراء حكم الكثير على القليل إذا كان ذلك القليل ساقط العبارة غير ملتفت إليه . وأما إذا كان معظم الحديث لا يكون إلا عن ذلك الواحد لم يجرى إجراء حكم غيره عليه (الحجة الثانية) قالوا لو لم يكن إبليس من الملائكة لما كان قوله (وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) متناولاً له ، ولو لم يكن متناولاً له لا استحالة أن يكون تركه للسجود إباء واستكباراً ومعصية ولما استحق الذم والعقاب ، وحيث حصلت هذه الأمور علمنا أن ذلك الخطاب يتناول ولا يتناول ذلك الخطاب إلا إذا كان من الملائكة ، لا يقال إنه وإن لم يكن من الملائكة إلا أنه نشأ معهم وطالت مخالطته بهم والتصق بهم ، فلا جرم يتناول ذلك الخطاب وأيضاً فلم لا يجرى أن يقال : إنه وإن لم يدخل في هذا الأمر ، ولكن الله تعالى أمره بالسجود بلفظ آخر ما حكاه في القرآن بدليل قوله (ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك) لأننا نقول : أما الأول فخرابه أن المخالطة لا توجب ما ذكروا ، ولهذا قلنا في أصول الفقه إن خطاب الذكور لا يتناول الإناث وبالعكس مع شدة المخالطة بين الصنفين ، وأيضاً فشدة المخالطة بين الملائكة وبين إبليس لم تمنع اقتصار اللعن على إبليس فكيف تمنع اقتصار ذلك التكليف على الملائكة ، وأما الثاني فخرابه أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية . فلماذا ذكر قوله أنى واستكبر عقيب قوله (وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) أشعر هذا التعقيب بأن هذا الإباء إنما حصل بسبب مخالفة هذا الأمر لا بسبب مخالفة أمر آخر فهذا ما عندى في الجانبين والله أعلم بحقائق الأمور

(المسألة الرابعة) اعلم أن جماعة من أصحابنا يحتجون بأمر الله تعالى للملائكة بسجود آدم عليه السلام على أن آدم أفضل من الملائكة فرأينا أن نذكر ههنا هذه المسألة فنقول : قال أكثر أهل السنة : الأنبياء أفضل من الملائكة وقالت المعتزلة بل الملائكة أفضل من الأنبياء . وهو قول جمهور الشيعة ، وهذا القول اختيار القاضي أبي بكر الباقلاني من المتكلمين منا وأبي عبد الله الحلبي من

فقهاتنا ونحن نذكر محصل الكلام من الجانبين : أما القائلون بأن الملائكة أفضل من البشر فقد احتجوا بأمر . أحدها : قوله تعالى (ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته) إلى قوله (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) والاستدلال بهذه الآية من وجهين . الأول : أنه ليس المراد من هذه العندية عندية المكان والجهة فان ذلك محال على الله تعالى بل عندية القرب والشرف ولما كانت هذه الآية واردة في صفة الملائكة علمنا أن هذا النوع من القربة والشرف حاصل لهم لا لغيرهم ولقائل أن يقول إنه تعالى أثبت هذه العندية في الآخرة لأحد المؤمنين وهو قوله (في مقعد صدق عند مليك مقتدر) وأما في الدنيا فقال عليه الصلاة والسلام حاكياً عنه سبحانه « أنا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي » وهذا أكثر إشعاراً بالتعظيم لأن هذا الحديث يدل على أنه سبحانه عند هؤلاء المنكسرة قلوبهم وما احتجوا به من الآية يدل على أن الملائكة عند الله تعالى ، ولا شك أن كون الله تعالى عند العبد أدخل في التعظيم ، من كون العبد عند الله تعالى . الوجه الثاني : في الاستدلال بالآية ، أن الله تعالى احتج بعدم استكبارهم على أن غيرهم وجب أن لا يستكبروا ولو كان البشر أفضل منهم لما تم هذا الاحتجاج ، فان السلطان إذا أراد أن يقرر على رعيته وجوب طاعتهم له يقول : الملوك لا يستكبرون عن طاعتي ، فن هؤلاء المساكين حتى يتمردوا عن طاعتي ! وبالجملة فمعلوم أن هذا الاستدلال لا يتم إلا بالأقوى على الأضعف . ولقائل أن يقول : لا نزاع في أن الملائكة أشد قوة وقدرة من البشر ، ويكفي في صحة الاستدلال هذا القدر من التفاوت ، فانه تعالى يقول إن الملائكة مع شدة قوتهم واستيلائهم على أجرام السموات والأرض وأمنهم من الهرم والمرض وطول أعمارهم ، لا يتركون العبودية لحظة واحدة ، والبشر مع نهاية ضعفهم ووقوعهم في أسرع الأحوال في المرض والهرم وأنواع الآفات ، أولى أن لا يتمردوا فهذا القدر من التفاوت كاف في صحة الاستدلال ، ولا نزاع في حصول التفاوت في هذه المعنى ، إنما النزاع في الأفضلية بمعنى كثرة الثواب ، فلم قلتم إن هذا الاستدلال لا يصح إلا إذا كان الملك أكثر ثواباً من البشر ، ولا بد فيه من دليل ؟ مع أن المتبادر إلى الفهم هو الذي ذكرناه . وثانيها : أنهم قالوا عبادات الملائكة أشق من عبادات البشر ، فتكون أكثر ثواباً من عبادات البشر ، وإنما قلنا إنها أشق لوجوه . أحدها : أن ميلهم إلى التمرد أشد فتكون طاعتهم أشق ، وإنما قلنا إن ميلهم إلى التمرد أشد ، لأن العبد السليم من الآفات ، المستغنى عن طالب الحاجات ، يكون أميل إلى النعم والالتناذ من المغمور في الحاجات ، فانه يكون كالمضطرب في الرجوع إلى عبادة مولاهم والالتجاء إليه ، ولهذا قال تعالى (فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين ، فلما نجاهم إلى البر إذا هم يشركون) ومعلوم أن الملائكة سكان السموات وهي جنات وبساتين ومواضع التنزه والراحة وهم آمنون من المرض والفقر ثم إنهم مع استكمال أسباب التمتع لهم أبداً مذخلقوا مشغولون بالعبادة خاشعون وجلون مشفقون كأنهم مسجونون لا يلبثون إلى نعيم الجنان

واللذات بل هم مقبلون على الطاعات الشاقة مرصوفون بالخوف الشديد والفرع العظيم وكأنه لا يقدر أحد من بني آدم أن يبقى كذلك يوماً واحداً فضلاً عن تلك الأعصار المتطاولة ويؤكده قصة آدم عليه السلام ، فانه أطلق له في جميع مواضع الجنة بقوله (وكلا منها رغداً حيث شئتما) ثم منع من شجرة واحدة فلم يملك نفسه حتى وقع في الشر ، وذلك يدل على أن طاعتهم أشق من طاعات البشر ، وثانيها : أن انتقال المكاف من نوع عبادة إلى نوع آخر كالانتقال من بستان إلى بستان ، أما الإقامة على نوع واحد فانها تورث المشقة والملالة ولهذا السبب جعلت التصانيف مقسومة بالأبواب والفصول ، وجعل كتاب الله مقسوماً بالسور والأحزاب والأعشار والأخماس ، ثم إن الملائكة كل واحد منهم مواظب على عمل واحد لا يعدل عنه إلى غيره على ما قال سبحانه (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) وقال (وإنا لنحن الصافون وإنا لنحن المسبحون) وإذا كان كذلك كانت عبادتهم في نهاية المشقة ، اذا ثبت ذلك وجب أن تكون عباداتهم أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام « أفضل الأعمال أحمرها » أى أشقها ، وقوله لعائشة رضى الله عنها « إنما أجرك على قدر نصبك » والقياس أيضاً يقتضى ذلك ، فان العبد كلما كان تحمله المشاق لأجل رضا مولاه أكثر كان أحق بالتعظيم والتقديم . ولقائل أن يقول على الوجهين : هب أن مشقتهم أكثر فلم قائم يجب أن يكون ثوابهم أكثر ؟ وذلك لأننا نرى بعض الصوفية في زماننا هذا يتحملون في طريق المجاهدة من المشاق والمتاعب ما يقطع بأن النبي ﷺ ما كان يتحمل بعض ذلك ثم إنا نقطع بأن النبي ﷺ أفضل منه ومن أمثاله ، بل يحكى عن عباد الهند وزهادهم ورهبانهم أنهم يتحملون من المتاعب في التواضع لله تعالى ما لم يحك مثله عن أحد من الأنبياء والأولياء مع أننا نقطع بكفرهم ، فعلمنا أن كثرة المشقة في العبادة لا تقتضى زيادة الثواب . وتحقيقه هو أن كثرة الثواب لا تحصل إلا بناء على الدواعى والقصود . فلعل الفعل الواحد يأتى به مكلفان على السواء فيما يتعلق بالأفعال الظاهرة ويستحق أحدهما به ثواباً عظيماً والآخر لا يستحق به إلا ثواباً قليلاً . لما أن إخلاص أحدهما أشد وأكثر من إخلاص الثاني ، فاذن كثرة العبادات ومشقتها لا تقتضى التفاوت في الفضل ثم نقول : لا نسلم أن عبادات الملائكة أشق . أما قوله في الوجه الأول : السموات كالبساتين النزهة قلنا مسلم ولكن لم قلتم بأن الايمان بالعبادة في المواضع الطيبة أشق من الايمان بها في المواضع الرديئة ؟ أكثر ما في الباب أن يقال : إنه قد يهيا له أسباب التنعم فامتناعه عنهم تهيتها له أشق ، ولكنه معارضة بما أن أسباب البلاء مجتمعة على البشر ثم إنهم مع اجتماعها عليهم يرضون بقضاء الله ولا تغيرهم تلك المحن والآفات عن الخشوع له والمواظبة على عبوديته ، وذلك أدخل في العبودية وذلك أن الخدم والعبيد تطيب قلوبهم بالخدمة حال ما يجدون من النعم والرفاهية ولا يصر أحد منهم حال المشقة على الخدمة إلا من كان في نهاية الإخلاص فما ذكره بالعكس أولى ، أما قوله : والمواظبة على نوع واحد من العبادة شاق ، قلنا هذا معارض بوجه آخر

وهو أنهم لما اعتادوا نوعا واحدا من العبادة صاروا كالمجبورين على الشيء الذي لا يقدر على خلافه على ما قيل : العادة طبيعة خامسة ، فيكون ذلك النوع في نهاية السهولة عليهم ، ولذلك فإن النبي ﷺ نهى عن الوصال في الصوم وقال « أفضل الصوم صوم داود عليه السلام » وهو أن يصوم يوما ويفطر يوما . وثانها : قالوا عبادات الملائكة أدم فكانت أفضل بيان أنها أدم قوله سبحانه وتعالى (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) وعلى هذا لو كانت أعمالهم مساوية لأعمال البشر لكانت طاعتهم أدم وأكثر فكيف ولا نسبة لعمر كل البشر إلى عمر الملائكة على ما تقدم بيانه في باب صفات الملائكة وعلى هذه الآية سؤال : روى في شعب الايمان عن عبد الله بن الحارث بن نوفل قال : قلت لسكعب رأيت قول الله تعالى (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) ثم قال (جاعل الملائكة رسلا) أفلا تكون الرسالة مانعة لهم عن هذا التسبيح ؟ وأيضا قال (أولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين) فكيف يكونون مشغولين باللعن حال اشتغالهم بالتسبيح ؟ أجاب سكعب الأخبار فقال : التسبيح لهم كالتنفس لنا فكما أن اشتغالنا بالتنفس لا يمنعنا من الكلام فكذلك اشتغالهم بالتسبيح لا يمنعهم من سائر الأعمال . وأقول : لقائل أن يقول الاشتغال بالتنفس إنما يمنع من الكلام لأن آلة التنفس غير آلة الكلام أما اللعن والتسبيح فهما من جنس الكلام فاجتماعهما في الآية الواحدة محال . والجواب الأول ؛ أي استبعاد في أن يخلق الله تعالى لهم السنة كثيرة يسبحون الله تعالى ببعضها ويلعنون أعداء الله تعالى بالبعض الآخر . والجواب الثاني : اللعن هو الطرد والتبعيد ، والتسبيح هو الخوض في ثناء الله تعالى ولا شك أن ثناء الله يستلزم تبعيد من اعتقد في الله ما لا ينبغي فكان ذلك اللعن من لوازمه . والجواب الثالث ؛ قوله (لا يفترون) معناه أنهم لا يفترون عن العزم على أدائه في أوقاته اللائمة به كما يقال إن فلانا مواظب على الجماعات لا يفتر عنها لا يراد به أنه أبدا مشغول بها بل يراد به أنه مواظب على العزم أبدا على أدائها في أوقاتها وإذا ثبت أن عباداتهم أدم وجب أن تكون أفضل . أما أولا فلأن الأدم أشق فيكون أفضل على ما سبق تقريره في الحجة الثانية . وأما ثانيا : فلقوله عليه السلام أفضل العباد من طال عمره وحسن عمله والملائكة صلوات الله عليهم أطول العباد أعمارا وأحسنهم أعمالا فوجب أن يكونوا أفضل العباد ولأنه عليه السلام قال « الشيخ في قومه كالنبي في أمته » وهذا يقتضى أن يكونوا في البشر كالنبي في الأمة وذلك يوجب فضلهم على البشر . ولقائل أن يقول إن نوحا عليه السلام وكذا لقمان وكذا الخضر كانوا أطول عمرا من محمد ﷺ فوجب أن يكونوا أفضل من محمد ﷺ وذلك باطل بالاتفاق فبطل ما قالوه وقد نجد في الأمة من هو أطول عمرا وأشد اجتهادا من النبي صلى الله عليه وسلم وهو منه أبعد في الدرجة من العرش إلى ما تحت الثرى . والتحقيق فيه ما بينا أن كثرة الثواب إنما تحصل لأمر يرجع إلى الدواعي والقصود فيجوز أن تكون الطاعة القليلة تقع من الانسان على وجه يستحق بها ثوابا كثيرا والطاعات الكثيرة تقع على وجه لا يستحق بها

إلا ثواباً قليلاً . ورابعها : أنهم أسبق السابقين في كل العبادات ، لا خصلة من خصال الدين إلا وهم أئمة مقدمون فيها بل هم المنشئون المأمرون لطرق الدين والسبق في العبادة جهة تفضيل وتعظيم . أما أولاً فبالاجماع . وأما ثانياً فلقوله تعالى (والسابقون السابقون أولئك المقربون) وأما ثالثاً فلقوله عليه السلام « من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة فهذا يقتضى أن يكون قد حصل الملائكة من الثواب كل ما حصل للأنبياء مع زيادة الثواب التي استحقوها بأفعالهم التي أتوا بها قبل خلق البشر . ولقائل أن يقول : فهذا يقتضى أن يكون آدم عليه السلام أفضل من محمد ﷺ لأنه أول من سن عبادة الله تعالى من البشر وأول من سن دعوة الكفار إلى الله تعالى ولما كان ذلك باطلاً بالاجماع بطل ما ذكره والتحقيق فيه ما قدمناه أن كثرة الثواب تكون بأمر يرجع إلى النية فيجوز أن تكون نية المتأخر أصفى فيستحق من الثواب أكثر ما يستحقه المتقدم ، وخامسها : أن الملائكة رسل الأنبياء والرسول أفضل من الأمة فالملائكة أفضل من الأنبياء . أما أن الملائكة رسل إلى الأنبياء فلقوله تعالى (عليه شديد القوى وقوله (نزل به الروح الأمين على قلبك) وأما أن الرسول أفضل من الأمة فبالقياس على أن الأنبياء من البشر أفضل من أممهم فكذلك ههنا . فان قيل : العرف أن السلطان إذا أرسل واحداً إلى جمع عظيم ليكون حاكماً فيهم ومتولياً لأمورهم فذلك الرسول يكون أشرف من ذلك الجمع ، أما إذا أرسل واحداً إلى واحد فقد لا يكون الرسول أشرف من المرسل إليه كما إذا أرسل واحداً من عبيده إلى وزيره في مهم فانه لا يلزم أن يكون ذلك العبد أشرف من الوزير . قلنا ، لكن جبريل عليه السلام مبعوث إلى كافة الأنبياء والرسل من البشر فلزم على هذا القانون الذى ذكره السائل أن يكون جبريل عليه السلام أفضل منهم . واعلم أن هذه الحجة يمكن تقريرها على وجه آخر وهو أن الملائكة رسل لقوله تعالى (جاعل الملائكة رسلاً) ثم لا يخلو الحال من أحد أمرين إما أن يكون الملك رسولا إلى ملك آخر أو إلى واحد من الأنبياء الذين هم من البشر وعلى التقديرين فالملك رسول وأمه رسول وأما الرسول البشرى فهو رسول لكن أمته ليسوا برسل والرسول الذى كل أمته رسل أفضل من الرسول الذى لا يكون كذلك فثبت فضل الملك على البشر من هذه الجهة ولأن إبراهيم عليه السلام كان رسولا إلى لوط عليه السلام فكان أفضل منه وموسى عليه السلام كان رسولا إلى الأنبياء الذين كانوا في عسكره وكان أفضل منهم فكذلك ههنا . ولقائل أن يقول الملك إذا أرسل رسولا إلى بعض النواحي قد يكون ذلك لأنه جعل ذلك الرسول حاكماً عليهم ومتولياً لأمورهم ومتصرفاً في أحوالهم وقد لا يكون لأنه يبعثه إليهم ليخبرهم عن بعض الأمور مع أنه لا يجعله حاكماً عليهم ومتولياً لأمورهم فالرسول فى القسم الأول يجب أن يكون أفضل من المرسل إليه أما فى القسم الثانى فظاهر أنه لا يجب ان يكون أفضل من المرسل إليه فالأنبياء المبعوثون إلى أممهم من القسم الأول فلا جرم كانوا أفضل من الامم فلم قلتم إن بعثة الملائكة إلى الأنبياء من

القسم الأول حتى يلزم أن يكونوا أفضل من الأنبياء ، وسادسها أن الملائكة أتقى من البشر فوجب أن يكونوا أفضل من البشر أما أنهم أتقى فلأنهم مبرؤون عن الزلات وعن الميل إليها لأن خوفهم دائم وإشفاقهم دائم لقوله تعالى (يخافون ربهم من فوقهم) وقوله (وهم من خشيته مشفقون) والخوف والاشفاق ينافيان العزم على المعصية وأما الأنبياء عليهم السلام فهم مع أنهم أفضل البشر ما خلا كل واحد منهم عن نوع زلة وقال عليه الصلاة والسلام ما مننا من أحد إلا عصى أو هم بمعصية غير يحيى ابن زكريا عليهما السلام فثبت أن تقوى الملائكة أشد فوجب أن يكونوا أفضل من البشر لقوله تعالى (إن أكرمكم عند الله أتقاكم) فان قيل : إن قوله (إن أكرمكم عند الله أتقاكم) خطاب مع الآدميين فلا يتناول الملائكة وأيضا فتقوى مشتق من الوقاية ولا شهوة في حق الملائكة فيستحيل تحقق التقوى في حقهم . والجواب عن الأول : أن ترتيب الكرامة على التقوى يدل على أن الكرامة معللة بالتقوى بحيث كانت التقوى أكثر كانت الكرامة أكثر . وعن الثاني : لا نلزم عدم الشهوة في حقهم لكن لا شهوة لهم إلى الأكل والمباشرة ولكن لا يلزم من عدم شهوة معينة عدم مطلق الشهوة بل لهم شهوة التقدم والترفع ولهذا قالوا (أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) وقال تعالى (ومن يقل منهم إني إله من دونه فذلك نجزيه جهنم) ولقائل أن يقول الحديث الذي ذكرتم يدل على أن يحيى عليه السلام كان أتقى من سائر الأنبياء فوجب أن يكون أفضل من محمد ﷺ وذلك باطل بالاجماع فعلنا أنه لا يلزم من زيادة التقوى زيادة الفضل وتحقيقه ما قدمنا أن من المحتمل أن يكون إنسان لم تصدر عنه المعصية قط وصدر عنه من الطاعات ما استحق به مائة جزء من الثواب وإنسان آخر صدرت عنه معصية ثم أتى بطاعة استحق بها ألف جزء من الثواب فيقابل مائة جزء من الثواب بمائة جزء من العقاب فيبقى له تسعمائة جزء من الثواب فهذا الإنسان مع صدور المعصية منه يكون أفضل من الإنسان الذي لم تصدر عنه المعصية قط وأيضا فلا نسلم أن تقوى الملائكة أشد وذلك لأن التقوى مشتق من الوقاية والمقتضى للمعصية في حق نبي آدم أكثر فكان تقوى المتقين منهم أكثر . قوله إن الملائكة لهم شهوة الرباة قلنا هذا لا يضرنا وذلك لأن هذه الشهوة حاصلة للبشر أيضا وقد حصلت لهم أنواع آخر من الشهوات وهي شهوة البطن والفرج وإذا كان كذلك كانت الشهوات الصارفة عن الطاعات أكثر في نبي آدم فوجب أن تكون تقوى المنقين منهم أشد . وسابعها : قوله تعالى (إن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون) وجه الاستدلال أن قوله تعالى (ولا الملائكة المقربون) خرج مخرج التأكيد للأول ومثل هذا التأكيد إنما يكون بذكر الأفضل يقال هذه الخشبة لا يقدر على حملها العشرة ولا المائة ولا يقال لا يقدر على حملها العشرة ولا الواحد ويقال هذا العالم لا يستنكف عن خدمته الوزير ولا الملك ولا يقال لا يستنكف عن خدمته الوزير ولا البواب . ولقائل أن يقول هذه الآية إن دلت فانما تدل على فضل الملائكة المقربين على المسيح

لكن لا يلزم منه فضل الملائكة المقربين على من هو أفضل من المسيح وهو محمد وموسى وإبراهيم عليهم الصلاة والسلام وبالجملة فلو ثبت لهم أن المسيح أفضل من كل الأنبياء كان مقصودهم حاصلًا فأما إذا لم يقيموا الدلالة على ذلك فلا يحصل مقصودهم لا سيما وقد أجمع المسلمون على أن محمداً صلى الله عليه وسلم أفضل من المسيح عليه السلام وما رأينا أحداً من المسلمين قطع بفضل المسيح على موسى وإبراهيم عليهما السلام ثم نقول قوله «ولا الملائكة المقربون» ليس فيه إلا الواو العطف والواو للجمع المطلق فيدل على أن المسيح لا يستنكف والملائكة لا يستنكفون فاما أن يدل على أن الملائكة أفضل من المسيح فلا ، وأما الأمثلة التي ذكرها فنقول المثال لا يكفي في إثبات الدعوى الكلية ثم إن ذلك المثال معارض بأمثلة أخرى وهو قوله ما أعانى على هذا الأمر زيد ولا عمرو فهذا لا يفيد كون عمرو أفضل من زيد وكذا قوله تعالى (ولا الهدي ولا القلائد ولا آمين البيت الحرام) ولما اختلفت الأمثلة امتنع التعويل عليها ثم التحقيق أنه إذا قال هذه الخشبة لا يقدر على حملها الواحد ولا العشرة فنحن نعلم بعقولنا أن العشرة أقوى من الواحد فلا جرم عرفنا أن الغرض من ذكر الثانی المبالغة فهذه المبالغة إنما عرفناها بهذا الطريق لا من مجرد اللفظ فهنا في الآية إنما يمكننا أن نعرف أن المراد من قوله (ولا الملائكة المقربون) بيان المبالغة لو عرفنا قبل ذلك أن الملائكة المقربين أفضل من المسيح حينئذ تتوقف صحة الاستدلال بهذه الآية على ثبوت المطلوب قبل هذا الدليل ويتوقف ثبوت المطلوب على دلالة هذه الآية عليه فيلزم الدور وأنه باطل سلمنا أنه يفيد التفاوت لكنه لا يفيد التفاوت في كل الدرجات بل في بعض دون آخر بيانه أنه إذا قيل هذا العالم لا يستنكف عن خدمته القاضى ولا السلطان فهذا لا يفيد إلا أن السلطان أفضل من القاضى في بعض الأمور وهو القدرة والقوة والاستيلاء والسلطان ولا يدل على كونه أفضل من القاضى في العلم والزهد والخضوع لله تعالى إذا ثبت هذا فنحن نقول بموجبه وذلك لأن الملك أفضل من البشر في القدرة والبطش فان جبريل عليه السلام قلع مدائن لوط والبشر لا يقدر على شيء من ذلك فلم قائم إن الملك أفضل من البشر في كثرة الثواب الحاصل بسبب مزبذ الخضوع والعبودية وتتمام التحقيق فيه أن الفضل المختلف فيه في هذه المسألة هو كثرة الثواب وكثرة الثواب لا تحصل إلا بالعبودية والعبودية عبارة عن نهاية التراضع والخضوع وكون العبد موصوفاً بنهاية التواضع لله تعالى لا يناسب الاستنكاف عن عبودية الله ولا يلائمها البتة بل يناقضها وينافيها وإذا كان هذا الكلام ظاهراً جلياً كان حمل كلام الله تعالى عليه مخرجاً له عن الفائدة ، أما اتصاف الشخص بالقدرة الشديدة والاستيلاء العظيم فانه مناسب للتمرد وترك العبودية فالنصارى لما شاهدوا من المسيح عليه السلام إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص أخرجوه عن العبودية بسبب هذا القدر من القدرة فقال الله تعالى إن عيسى لا يستنكف بسبب هذا القدر من القدرة عن عبوديتى بل ولا الملائكة المقربون الذين هم فوفه في القدرة والقوة والبطش والاستيلاء على عوالم السموات

والأرضين وعلى هذا الوجه ينتظم وجه دلالة الآية على أن الملك أفضل من البشر في الشدة والبطش لسكنها لا تدل البتة على أنه أفضل من البشر في كثرة الثواب أو يقال إنهم إنما ادعوا إلهيته لأنه حصل من غير أب فقيل لهم الملك ما حصل من أب ولا من أم فكانوا أعجب من عيسى في ذلك مع أنهم لا يستنكفون عن العبودية . فان قيل في الآية ما يدل على أن المراد وقوع التفاوت بين المسيح والملائكة في العبودية لا في القدرة والقوة والبطش وذلك لأنه تعالى وصفهم بكونهم مقربين والقرب من الله تعالى لا يكون بالمكان والجهة بل بالدرجة والمنزلة فلما وصفهم ههنا بكونهم مقربين علمنا أن المراد وقوع التفاوت بينهم وبين المسيح في درجات الفضل لا في الشدة والبطش . قلنا إن كان مقصودك من هذا السؤال أنه تعالى وصف الملائكة بكونهم مقربين فوجب أن لا يكون المسيح كذلك فهذا باطل لأن تخصيص الشيء بالذکر لا يدل على نفسه عما عداه وإن كان مقصودك أنه تعالى لما وصفهم بكونهم مقربين وجب أن يكون التفاوت واقعا في ذلك فهذا باطل أيضا لا احتمال أن يكون المسيح والمقربون مع اشتراكهم في صفة القرب في الطاعة يتباينون بأمور أخر فيكون المراد بيان التفاوت في تلك الأمور . سؤال آخر : وهو أنا نقول بموجب الآية فنسلم أن عيسى عليه السلام دون مجمرع الملائكة في الفضل فلم قلتم إنه دون كل واحد من الملائكة في الفضل . سؤال آخر : لعلة تعالى إنما ذكر هذا الخطاب مع أقوام اعتقدوا أن الملك أفضل من البشر فأورد الكلام على حسب معتقدهم كما في قوله (وهو أهون عليه) . وثانها : قوله تعالى حكاية عن إبليس (ما نهاك ربك عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين) ولو لم يكن متقرا عند آدم وحواء عليهما السلام أن الملك أفضل من البشر لم يقدر إبليس على أن يغرهما بذلك ولا كان آدم وحواء عليهما السلام يغتران بذلك . ولقائل أن يقول هذا قول إبليس فلا يكون حجة ، ولا يقال إن آدم اعتقد صحة ذلك وإلا لما اغتر ، واعتقاد آدم حجة ، لانا نقول : أهل آدم عليه السلام أخطأ في ذلك إما لأن الزلة جائزة على الأنبياء أو لأنه ما كان نبيا في ذلك الوقت ، وأيضا هب أنه حجة لكن آدم عليه السلام لم يكن قبل الزلة نبيا فلم يلزم من فضل الملك عليه في ذلك الوقت فضل الملك عليه حال ما صار نبيا ، وأيضا هب أن الآية تدل على أن الملك أفضل من البشر في بعض الأمور المرغوبة فلم قلت : إنها تدل على فضل الملك على البشر في باب الثواب ؟ وذلك لأنه لا نزاع أن الملك أفضل من البشر في باب القدرة والقوة ، وفي باب الحسن والجمال ، وفي باب الصفاء والنقاء عن الكدورات الحاصلة بسبب التركيبات فان الملائكة خلقوا من الأنوار ، وآدم مخلوق من التراب فلعل آدم عليه السلام وإن كان أفضل منهم في كثرة الثواب إلا أنه رغب في أن يكون مساويا لهم في تلك الأمور التي عدناها وكان التغرير حاصلا من هذا الوجه ، وأيضا فقوله (إلا أن تكونا ملكين) يحتمل أن يكون المراد إلا أن تنقلبوا ملكين فينبذ يصح استدلالكم ويحتمل

أن يكون المراد أن المنهى مخصص بالملائكة والخالدين دونكما . هذا كما يقول أحدنا غيره ما نهيت أنت عن كذا إلا أن تكون فلانا ويكون المعنى أن المنهى هو فلان دونك ولم يرد إلا أن يتقلب فيصير فلانا ، ولما كان غرض إبليس إيقاع الشبهة بهما فمن أوكد الشبهة إيهام أنهما لم ينهيا وإنما المنهى غيرهما ، وأيضاً فهب أن الآية تدل على أن الملك أفضل من آدم فلم قلت إنها تدل على أن الملك أفضل من محمد ؟ وذلك لأن المسلمين أجمعوا على أن محمداً أفضل من آدم عليهما السلام ولا يلزم من كون الملك أفضل من المنفصول كونه أفضل من الأفضل . وتاسمها : قوله تعالى (قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك) . ولتقابل أن يقول يحتمل أن يكون المراد ولا أقول لكم إني ملك في كثرة العلوم وشدة القدرة والذي يدل على صحة هذا الإحتمال وجوه . الأول : وهو أن الكفار طالبوه بالأمور العظيمة نحو صعود السماء ونقل الجبال وإحضار الأموال العظيمة وهذه الأمور لا يمكن تحصيلها إلا بالعلوم الكثيرة والقدرة الشديدة . الثاني : أن قوله (قل لا أقول لكم عندي خزائن الله) هذا يدل على اعترافه بأنه غير قادر على كل المقدورات وقوله (ولا أعلم الغيب) يدل على اعترافه بأنه غير عالم بكل المعلومات ثم قوله (ولا أقول لكم إني ملك) معناه والله أعلم وكما لا ادعى القدرة على كل المقدورات والعلم بكل المعلومات فكذلك لا ادعى قدرة مثل قدرة الملك ولا علماً مثل علومهم الثالث : قوله (ولا أقول لكم إني ملك) لم يرد به نفي الصورة لأنه لا يفيد الغرض وإنما نفي أن يكون له مثل ما لهم من الصفات وهذا يكفي في صدقه أن لا يكون له مثل ما لهم ولا تكون صفاته مساوية لصفاتهم من كل الوجوه ولا دلالة فيه على وقوع التفاوت في كل الصفات فإن عدم الاستواء في الكل غير ، وحصول الاختلاف في الكل غير . وعاشرها : قوله تعالى (ما هذا بشراً إن هذا إلا مملوك كريم) . فإن قيل لم لا يجوز أن يكون المراد وقوع التشبيه في الصورة والجمال . قلنا : الأولى أن يكون التشبيه واقعاً في السيرة لا في الصورة لأنه قال (إن هذا إلا مملوك كريم) فشبهه بالمملوك الكريم والملك إنما يكون كريماً بسيرته المرضية لا بمجرد صورته فثبت أن المراد تشبيهه بالمملك في نفي دواعي البشر من الشهوة والحرص على طلب المشتهى وإثبات ضد ذلك وهي حالة المملك وهي غرض البصر وقمع النفس عن الميل إلى المحرمات ، فدلّت هذه الآية على إجماع العقلاء من الرجال والنساء ، والمؤمن والكافر ، على اختصاص الملائكة بدرجة فائقة على درجات البشر . ولتقابل أن يقول : إن قول المرأة (فذلك الذي لمتني فيه) كالصريح في أن مراد النساء بقولهن (إن هذا إلا مملوك كريم) تعظيم حال يوسف في الحسن والجمال لا في السيرة ، لأن ظهور عذرها في شدة عشقها ، إنما يحصل بسبب فرط يوسف في الجمال لا بسبب فرط زهده وورعه . فإن ذلك لا يناسب شدة عشقها له . سلمنا أن المراد تشبيهه يوسف عليه السلام بالمملك في الإعراض عن المشتهيات ، فلم قلت يجب أن يكون يوسف عليه

السلام أقل ثوابا من الملائكة ؟ وذلك لأنه لا نزاع في أن عدم التفات البشر إلى المطاعم والمناكح أقل من عدم التفات الملائكة إلى هذه الأشياء ، ^{لأن} لم قلت إن ذلك يوجب بالمزيد في الفضل بمعنى كثرة الثواب ؟ فان تمسكوا بأن كل من كان أقل معصية ووجب أن يكون أفضل ، فقد سبق الكلام عليه . الحجة الحادية عشرة : قوله تعالى (وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا) ومخلوقات الله تعالى إما المكلفون أو من عداهم ولا شك أن المكلفين أفضل من غيرهم ، أما المكلفون فهم أربعة أنواع الملائكة والإنس والجن والشياطين . ولا شك أن الإنس أفضل من الجن والشياطين ، فلو كان أفضل من الملك أيضاً لزم حينئذ أن يكون البشر أفضل من كل المخلوقات ، وحينئذ لا يبقى لقوله تعالى (وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا) فائدة : بل كان ينبغي أن يقال وفضلناهم على جميع من خلقنا تفضيلا ، ولما لم يقل ذلك علمنا أن الملك أفضل من البشر ، ولقائل أن يقول حاصل هذا الكلام تمسك بدليل الخطاب ، لأن التصريح بأنه أفضل من كثير من المخلوقات لا يدل على أنه ليس أفضل من الباقي إلا بواسطة دليل الخطاب ، وأيضا فهب أن جنس الملائكة أفضل من جنس بني آدم ولكن لا يلزم من كون أحد المجموعتين أفضل من المجموع الثانية أن يكون كل واحد من أفراد المجموع الأولى أفضل من المجموع الثانية ، فإنا إذا قدرنا عشرة من العبيد كل واحد منهم يساوي مائة دينار ، وعشرة أخرى حصل فيهم عبد يساوي مائتي دينار والتسعة الباقية يساوي كل واحد منهم دينارا . فالمجموع الأول أفضل من المجموع الثانية ، إلا أنه حصل في المجموع الثانية واحد هو أفضل من كل واحد من آحاد المجموع الأولى ، فكذا ههنا . وأيضا فقوله (وفضلناهم) يجوز أن يكون المراد وفضلناهم في الكرامة التي ذكرناها في أول الآية وهي قوله (ولقد كرّمنا بني آدم) ويكون المراد من الكرامة حسن الصورة ومزيد الذكاء والقدرة على الأعمال العجيبة والمبالغة في النظافة والطهارة ، وإذا كان كذلك فنحن نسلم أن الملك أزيد من البشر في هذه الأمور ولكن لم قلت إن الملك أكثر ثوابا من البشر ، وأيضا فقوله (خالق السموات بغير عمد ترونها) لا يقتضى أن يكون هناك عمد غير مرئي وكذلك قوله تعالى (ومن يدع مع الله إلهاً آخر لا برهان له به) يقتضى أن يكون هناك إله آخر له برهان فكذلك ههنا ، الحجة الثانية عشرة : الأنبياء عليهم السلام ما استغفروا لأحد إلا بدأوا بالاستغفار لأنفسهم ثم بعد ذلك لغيرهم من المؤمنين ، قال آدم (ربنا ظلمنا أنفسنا) وقال نوح عليه السلام (رب اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين) وقال إبراهيم عليه السلام (رب اغفر لي ولوالدي) وقال (رب اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين) وقال موسى (رب اغفر لي ولأخي) وقال الله تعالى لمحمد ﷺ (واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) وقال (ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر) أما الملائكة فانهم لم يستغفروا لأنفسهم ولكنهم طلبوا المغفرة للمؤمنين من البشر يدل عليه تعالى حكاية عنهم (فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم) وقال (ويستغفرون

للذين آمنوا) لو كانوا محتاجين إلى الاستغفار لبدأوا في ذلك بأنفسهم لأن دفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير . عليه الصلاة والسلام « ابدأ بنفسك ثم بمن تعول ، وهذا يدل على أن الملك أفضل من البشر . ولقائل أن يقول : هذا الوجه لا يدل على أن الملائكة لم يصدر عنهم الزلة البتة وأن البشر قد صدرت الزلات عنهم ، لكننا بينا فيما تقدم أن التفاوت في ذلك لا يوجب التفاوت في الفضيلة ، ومن الناس من قال إن استغفارهم للبشر كالعذر عمن طعنوا فيهم بقولهم (أتجعل فيها من يفسد فيها) الحجة الثالثة عشرة : قوله تعالى (وإن عليكم لحافظين كراما كاتبين) وهذا عام في حق جميع المكلفين من بني آدم فدخل فيه الأنبياء وغيرهم وهذا يقتضى كونهم أفضل من البشر لوجهين . الأول : أنه تعالى جعلهم حفظة لبني آدم والحافظ للمكلف من المعصية لا بد وأن يكون أبعد عن الخطأ والزلل من المحفوظ ، وذلك يقتضى كونهم أبعد عن المعاصى وأقرب إلى الطاعات من البشر وذلك يقتضى مزيد الفضل ، والثاني : أنه سبحانه وتعالى جعل كتابتهم حجة للبشر في الطاعات وعليهم في المعاصى ، وذلك يقتضى أن يكون قولهم أولى بالتبصر من قول البشر ولو كان البشر أعظم حالا منهم لكان الأمر بالعكس . ولقائل أن يقول أما قوله الحافظ يجب أن يكون أكرم من المحفوظ فهذا بعيد فان الملك قد يوكل بعض عبده على ولده ولا يلزم أن يكون الحافظ أشرف من المحفوظ هناك ، أما قوله : جعل شهادتهم نافذة على البشر فضعيف ، لأن الشاهد قد يكون أدون حالا من المشهود عليه . الحجة الرابعة عشرة : قوله تعالى (يوم يقوم الروح والملائكة صفاً لا يتكلمون إلا من أذن له الرحمن وقال صواباً) والمقصود من ذكر أحوالهم المبالغة في شرح عظمة الله تعالى وجلاله ولو كان في الخلق طائفة أخرى قيامهم وتضرعهم أقوى في الانباء عن عظمة الله وكبريائه من قيامهم لكان ذكرهم أولى في هذا المقام ، ثم كما أنه سبحانه بين عظمة ذاته في الآخرة بذكر الملائكة فيكنا بين عظمته في الدنيا بذكر الملائكة وهو قوله (وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم) ولقائل أن يقول : كل ذلك يدل على أنهم أزيد حالا من البشر في بعض الأمور فلم لا يجوز أن تلك الحالة هي قوتهم وشدتهم وبطشهم ، وهذا كما يقال إن السلطان لما جلس وقف حول سريره ، ملوك أطراف العالم خاضعين خاشعين فان عظمة السلطان إنما تشرح بذلك ثم إن هذا لا يدل على أنهم أكرم عند السلطان من ولده فيكنا ههنا . الحجة الخامسة عشرة : قوله تعالى (والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله) فبين تعالى أنه لا بد في صحة الإيمان من الإيمان بهذه الأشياء ثم بدأ بنفسه وثنى بالملائكة وثالث بالكتب ورابع بالرسول وكذا في قوله (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم) وقال (إن الله وهلائكته يصلون على النبي) والتقديم في الذكر يدل على التقديم في الدرجة ويدل عليه أن تقديم الأدون على الأشرف في الذكر قبيح عرفاً ، فوجب أن يكون قبيحاً شرعاً ، أما أنه قبيح عرفاً فلأن الشاعر قال : --

عميرة ودع إن تجهزت غاديا كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا

قال عمر بن الخطاب : لو قدمت السلام لأجزتك ، ولأنهم لما كتبوا كتاب الصلح بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين المشركين وقع التنازع في تقديم الاسم وكذا في كتاب الصلح بين علي ومعاوية ، وهذا يدل على أن التقديم في الذكر يدل على مزيد الشرف وإذا ثبت أنه في العرف كذلك وجب أن يكون في الشرع كذلك ، لقوله عليه السلام « ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن » فثبت أن تقديم الملائكة على الرسل في الذكر يدل على تقديمهم في الفضل ولقائل أن يقول : هذه الحجة ضعيفة لأن الاعتماد إن كان على الواو ، فالواو لا تفيد الترتيب ، وإن كان على التقديم في الذكر ينتقض بتقديم سورة تبت على سورة قل هو الله أحد . الحجة السادسة عشرة : قوله تعالى (إن الله وملائكته يصلون على النبي) فجعل صلوات الملائكة كالتشريف للنبي صلى الله عليه وسلم وذلك يدل على كون الملائكة أشرف من النبي صلى الله عليه وسلم . ولقائل أن يقول هذا ينتقض بقوله (يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه) فأمر المؤمنين بالصلاة على النبي ولم يلزم كون المؤمنين أفضل من النبي عليه السلام فكذا في الملائكة . الحجة السابعة عشرة : أن تتكلم في جبريل ومحمد صلى الله عليه وسلم فنقول : إن جبريل عليه السلام أفضل من محمد والدليل عليه قوله تعالى (إنه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم أمين وما صاحبكم بمجنون) وصف الله تعالى جبريل عليه السلام بست من صفات الكمال ، أحدها : كونه رسولا لله . وثانيها : كونه كريما على الله تعالى . وثالثها : كونه ذا قوة عند الله ، وقوته عند الله لا تكون إلا قوته على الطاعات بحيث لا يقوى عليها غيره . ورابعها : كونه مكينا عند الله . وخامسها : كونه مطاعا في عالم السموات . وسادسها : كونه أمينا في كل الطاعات مبرأ عن أنواع الخيانات . ثم إنه سبحانه وتعالى بعد أن وصف جبريل عليه السلام بهذه الصفات العالية وصف محمداً صلى الله عليه وسلم بقوله (وما صاحبكم بمجنون) ولو كان محمد مساويا لجبريل عليه السلام في صفات الفضل أو مقارنا له لكان وصف محمد بهذه الصفة بعد وصف جبريل بتلك الصفات نقصا من منصب محمد صلى الله عليه وسلم وتحقيرا لشأنه وإبطالا لحقه وذلك غير جائز على الله ، فدلت هذه الآية على أنه ليس لمحمد صلى الله عليه وسلم عند الله من المنزلة إلا مقدار أن يقال إنه ليس بمجنون ، وذلك يدل على أنه لا نسبة بين جبريل وبين محمد عليهما السلام في الفضل والدرجة . فان قيل لم لا يجوز أن يكون قوله (إنه لقول رسول كريم) صفة لمحمد لا لجبريل عليهما السلام . قلنا لأن قوله (ولقد رآه بالأفق المبين) يبطل ذلك . ولقائل أن يقول إنما توافقنا جميعا على أنه قد كان لمحمد صلى الله عليه وسلم فضائل أخرى سوى كونه ليس بمجنون وأن الله تعالى ما ذكر شيئا من تلك الفضائل في هذا الموضع فاذن عدم ذكر الله تعالى تلك الفضائل ههنا لا يدل على عدمها بالاجماع ، وإذا ثبت أن لمحمد عليه السلام فضائل

سوى الأمور المذكورة ههنا فلم لا يجوز أن يقال إن محمداً عليه السلام بسبب تلك الفضائل التي هي غير مذكورة ههنا يكون أفضل من جبريل عليه السلام فإنه سبحانه كما وصف جبريل عليه السلام ههنا بهذه الصفات الست وصف محمداً صلى الله عليه وسلم أيضاً بصفات ست (١) وهي قوله (يا أيها النبي إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً) فالوصف الأول كونه نبياً والثاني كونه رسولاً والثالث كونه شاهداً والرابع كونه مبشراً والخامس كونه نذيراً والسادس كونه داعياً إلى الله تعالى بإذنه والسابع كونه سراجاً والثامن كونه منيراً وبالجملة بإفراد أحد الشخصين بالوصف لا يدل البتة على انتفاء تلك الأوصاف عن الثاني . الحجة الثامنة عشرة : الملك أعلم من البشر والأعلم أفضل فالملك أفضل إنما قلنا إن الملك أعلم من البشر لأن جبريل عليه السلام كان معلماً لمحمد عليه السلام بدليل قوله (علمه شديد القوى) والمعلم لا بد وأن يكون أعلم من المتعلم ، وأيضاً فالعلوم قسمان : أحدهما العلوم التي يتوصل إليها بالعقول كالعلم بذات الله تعالى وصفاته : فلا يجوز وقوع التقصير فيها لجبريل عليه السلام ولا لمحمد صلى الله عليه وسلم ، لأن التقصير في ذلك جهل وهو قاذح في معرفة الله تعالى . وأما العلم بكيفية مخلوقات الله تعالى وما فيها من العجائب والعلم بأحوال العرش والكرسى واللوح والفلم والجنة والنار وطباق السموات وأصناف الملائكة وأنواع الحيوانات في المغاور والجبال والبحار فلا شك أن جبريل عليه السلام أعلم بها ، لأنه عليه السلام أطول عمراً وأكثر مشاهدة لها فكان علمه بها أكثر وأتم . وثانيها : العلوم التي لا يتوصل إليها إلا بالوحي لا لمحمد صلى الله عليه وسلم ولا لسائر الأنبياء عليهم السلام إلا من جهة جبريل عليه السلام فيستحيل أن يكون لمحمد عليه الصلاة والسلام فضيلة فيها على جبريل عليه السلام ، وأما جبريل عليه السلام فهو كان الواسطة بين الله تعالى وبين جميع الأنبياء فكان عالماً بكل الشرائع الماضية والحاضرة ، وهو أيضاً عالم بشرائع الملائكة وتكاليفهم ومحمد عليه الصلاة والسلام ما كان عالماً بذلك ، فثبت أن جبريل عليه السلام كان أكثر علماً من محمد عليه الصلاة والسلام ، وإذا ثبت هذا وجب أن يكون أفضل منه لقوله تعالى (قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون) . ولقائل أن يقول لا نسلم أنهم أعلم من البشر ، والدليل عليه أنهم اعترفوا بأن آدم عليه السلام أكثر علماً منهم بدليل قوله تعالى (يا آدم أنبئهم بأسمائهم) ثم إن سلمنا مزيد علمهم ولكن ذلك لا يقضى كثرة الثواب ، فإنا نرى الرجل المبتدع محيظاً بكثير من دقائق العلم ولا يستحق شيئاً من الثواب فضلاً عن أن يكون ثوابه أكثر وسببه ما نبهنا مراراً عليه أن كثرة الثواب إنما تحصل بحسب الإخلاص في الأفعال ولم نعلم أن إخلاص الملائكة أكثر . الحجة التاسعة عشرة : قوله تعالى (ومن يقل منهم إني إله من دونه فذلك نجزيه جهنم) فهذه الآية دالة على أنهم

(١) المناسب أن يقول بصفات ثمان أو (ست ل زاد عليها) لأن الصفات التي وصف بها الرسول عليه السلام ليست ستاً وإنما هي ثمان

بلغوا في الترفع وعلو الدرجة إلى أنهم لو خالفوا أمر الله تعالى لما خالفوه إلا بادعاء الإلهية لا بشيء آخر من متابعة الشهوات وذلك يدل على نهاية جلالهم . ولقائل أن يقول لا نزاع في نهاية جلالهم ، أما قوله إنهم بلغوا في الترفع وعلو الدرجة إلى حيث لو خالفوا أمر الله تعالى لما خالفوه إلا في ادعاء الإلهية فهذا مسلم وذلك لأن علومهم كثيرة وقوامهم شديدة وهم مبرؤون عن شهوة البطن والفرج ومن كان كذلك فلو خالف أمر الله لم يخالف إلا في هذا المعنى الذي ذكرته لكن لم قلتم إن ذلك يدل على أنهم أكثر ثوابا من البشر فإن محل الخلاف ليس إلا ذلك .

الحجة العشرون : قوله عليه الصلاة والسلام رواية عن الله تعالى « وإذا ذكرني عبدي في ملأ ذكرته في ملأ خير من ملأه » وهذا يدل على أن الملأ الأعلى أشرف . ولقائل أن يقول هذا خير واحد وأيضا فهذا يدل على أن ملأ الملائكة أفضل من ملأ البشر وملأ البشر عبارة عن العوام لا عن الأنبياء فلا يلزم من كون الملك أفضل من عامة البشر كونهم أفضل من الأنبياء ، هذا آخر الكلام في الدلائل النقلية ، واعلم أن الفلاسفة اتفقوا على أن الأرواح السماوية المسماة بالملائكة أفضل من الأرواح الناطقة البشرية واعتمدوا في هذا الباب على وجوه عقلية نحن نذكرها إن شاء الله تعالى .

الحجة الأولى : قالوا الملائكة ذواتها بسيطة مبرأة عن الكثرة والبشر مركب من النفس والبدن والنفس مركبة من القوى الكثيرة والبدن مركب من الأجزاء الكثيرة والبسيط خير من المركب لأن أسباب العدم للمركب أكثر منها للبسيط ولذلك فإن فردانية الله تعالى من صفات جلاله ونعوت كبريائه . الاعتراض عليه : لا نسلم أن البسيط أشرف من المركب وذلك لأن جانب الروحاني أمر واحد وجانب الجسماني أمران روحه وجسمه فهو من حيث الروح من عالم الروحانيات والأنوار ومن حيث الجسد من عالم الأجساد فهو لكونه مستجمعا للروحاني والجسماني يجب أن يكون أفضل من الروحاني والصرف والجسماني الصرفة وهذا هو السر في أن جعل البشر الأول مسجودا للملائكة ومن وجه آخر وهو أن الأرواح الملكية مجردات مفارقة عن العلائق الجسمانية فكأن استغراقها في مقاماتها النورانية عاقها عن تدبير هذا العالم الجسداني أما النفوس البشرية النبوية فإنها قويت على الجمع بين العالمين فلا دوام ترقبها في معارج المعارف وعوالم القدس يعوقها عن تدبير العالم السفلي ولا التفتاتها إلى مناظم عالم الأجسام يمنعها عن الاستكمال في عالم الأرواح فكانت قوتها وافية بتدبير العالمين محيطة بضبط الجنسين فوجب أن تكون أشرف وأعظم .

الحجة الثانية : الجواهر الروحانية مبرأة عن الشهوة التي هي منشأ سفك الدماء والأرواح البشرية مقرونة بها والخالي عن منبع الشر أشرف من المبتلى به . الاعتراض : لاشك أن المواظبة على الخدمة مع كثرة الموانع والعوائق أدل على الإخلاص من المواظبة عليها من غير شيء من العوائق والموانع ، وذلك يدل على أن مقام البشر في المحبة أعلى وأكمل وأيضا فالروحانيات لما أطاعت خالقها لم تكن طاعتها موجبة قهر الشياطين الذين

هم أعداء الله ، أما الأرواح البشرية لما أطاعت خالقها لزم من تلك الطاعة قهر القوى الشهوانية والغضبية وهي شياطين الانس فكانت طاعتهم أكمل وأيضاً فن الظاهر أن درجات الروحانيات حين قالت (لا علم لنا إلا ما علمتنا) أكمل من درجاتهم حين قالت (أتجعل فيها من يفسد فيها) وما ذلك إلا بسبب الانكسار الحاصل من الزلة وهذا في البشر أكمل ولهذا قال عليه الصلاة والسلام حكاية عن ربه تعالى (لأنين المذنبين أحب إلى من زجل المسبحين) الحجة الثالثة : الروحانيات مبرأة عن طبيعة القوة فان كل ما كان ممكناً لها بحسب أنواعها التي في أشخاصها فقد خرج إلى الفعل والأنبياء ليسوا كذلك ، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام « إني لأستعفر الله في اليوم والليلة مائة مرة وما أدري ما يفعل بي ولا بكم » (ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان) ولا شك أن ما بالفعل التام أشرف مما بالقوة . الاعراض : لا نسلم أنها بالفعل التام فلعلها بالقوة في بعض الأمور ، ولهذا قيل إن تحريكها للأفلاك لأجل استخراج التعقلات من القوة إلى الفعل وهذه التحريكاد بالنسبة إليها كالتحريكات العارضة للأرواح الحاملة لقوى الفكر والتخيل عند محاولة استخراج التعقلات التي هي بالقوة إلى الفعل . الحجة الرابعة الروحانيات أيدية الوجود مبرأة عن طبيعة التغير والقوة والنفوس الناطقة البشرية ايست كذلك . الاعراض : المقدمتان ممنوعتان أليس أن الروحانيات ممكنة الوجود لذواتها واجبة الوجود بمادتها فهي محدثة سلمنا ذلك ، فلا نسلم أن الأرواح البشرية حادثه ، بل هي عند بعضهم أزلية وهؤلاء قالوا هذه الأرواح كانت سرمدية موجودة كالأظلال تحت العرش يسبحون بحمد ربهم إلا أن المبدىء الأول أمرها حتى نزلت إلى عالم الأجسام وسكنات المواد ، فلما تعلقت بهذه الأجسام عشقتها . واستحكم إلفها بها فبعث من تلك الأظلال أكملها وأشرفها إلى هذا العالم ليحتال في تخليص تلك الأرواح عن تلك السكنات وهذا هو المراد من باب الحمامة المطوقة المذكورة في كتاب كلياته ودعته . الحجة الخامسة : الروحانيات نورانية علوية لطيفة ، والجسمانيات ظلمانية سفلية كثيفة وبدائية العقول تشهد بأن النور أشرف من الظلمة ، والعلوى خير من السفلى ، واللطيف أكمل من الكثيف . الاعراض : هذا كله إشارة إلى المادة وعندنا سبب الشرف الانقياد لأمر رب العالمين على ما قال (قل الروح من أمر ربي) وادعاء الشرف بسبب شرف المادة هو حجة اللعين الأول وقد قيل له ما قيل ، الحجة السادسة : الروحانيات السماوية فضلت الجسمانيات بقوى العلم والعمل . أما العلم فلا تفاق الحكماء على إحاطة الروحانيات السماوية بالمغيبات واطلاعها على مستقبل الأمور ، وأيضاً فعلومهم فعلية فطرية كلية دائمة . وعلوم البشر على الضد في كل ذلك ، وأما العمل فلأنهم مواظبون على الخدمة دائماً يسبحون الليل والنهار لا يفترون لا يلحقمهم نوم العيون ولا سهو العقول ولا غفلة الأبدان طعامهم التسييح وشرابهم التقديس والتحميد والتهليل وتنفسهم بذكر الله وفرحتهم بخدمة الله متجردون من العلائق البدنية

غير مجبورين بشيء من القوى الشهوانية والغضبية فأين أحد القسمين من الآخر : الاعتراض :
لا نزاع في كل ما ذكرتموه إلا أن ههنا دقيقة وهي أن المواظب على تناول الأغذية اللطيفة
لا يلتذ بها كما يلتذ المبتلى بالجرع أياما كثيرة فالملائكة بسبب مواظبتهم على تلك الدرجات العالية
لا يجدون من اللذة مثل ما يجد البشر الذين يكونون في أكثر الأوقات مجبورين بالعلائق
الجسمانية والحجب الظلمانية فهذه المزية من اللذة مما يختص بها البشر ولعل هذا هو المراد من
قوله تعالى (إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملها واشفقن منها
وحملها الإنسان) فان إدراك الملايم بعد الابتلاء بالمنافى أذ من إدراك الملايم على ميل
الدوام ولذلك قالت الأطباء : إن الحرارة في حمى الدق أشد منها في حمى الغب لكن حرارة
الحمى في الدق إذا دامت واستقرت بطل الشعور بها فهذه الحالة لم تحصل للملائكة لأن كالاتها
دائمة ولم تحصل لسائر الأجسام لأنها كانت خالية عن القوة المستعدة لإدراك المجردات فلم
يبق شيء ممن يقوى على تحمل هذه الأمانة إلا البشر . الحجة السابعة : الروحانيات لهم قوة على
تصريف الأجسام وتقليب الأجرام والقوة التي هي لهم ليست من جنس القوى المزاجية
حتى يعرض لها كلال ولغوب ، ثم إنك ترى الخامة اللطيفة من الزرع في بدء نموها تنفق الحجر
وتشق الصخر وما ذاك إلا لقوة نباتية فاضت عليها من جواهر القوى السماوية فما ظك
بتلك القوى السماوية والروحانيات هي التي تتصرف في الأجسام السفلية تقليبا وتصريفاً
لا يستقلون حمل الأثقال ولا يستصحبون تحريك الجبال فالرياح تهب بتحريكها والسحاب
تعرض وتزول بتصريفها وكذا الزلازل تقع في الجبال بسبب من جهتها والشرائع ناطقة بذلك
على ما قال تعالى (فالتسمات أمرا) والعقول أيضا دالة عليه والأرواح السفلية ليست كذلك
فأين أحد القسمين من الآخر . والذي يقال أن الشياطين التي هي الأرواح الخبيثة تقدر على
ذلك ممنوع وبتقدير التسليم فلا نزاع في أن قدرة الملائكة على ذلك أشد وأكمل ولأن
الأرواح الطيبة المملكية تصرف قواها إلى منازم هذا العالم السفلي ومصالحها والأرواح الخبيثة
تصرف قواها إلى الشرور فأين أحدهما من الآخر . الاعتراض : لا يبعد أن يتفق في النفوس
الناطقة البشرية نفس قوية كاملة مستعلية على الأجرام العنصرية بالتقليب والتصريف فما
الدليل على امتناع مثل هذه النفس . الحجة الثامنة : الروحانيات لها اختيارات فأفضة من أنوار
جلال الله عز وجل متوجهة إلى الخيرات مقصورة على نظام هذا العالم لا يشوبها البتة شائبة
الشر والفساد بخلاف اختيارات البشر فانها مترددة بين جهتي العلو والسفالة وطرفي الخير
وميلهم إلى الخيرات إنما يحصل بإعانة الملائكة على ماورد في الاخبار من أن لكل إنسان ملكا
يسدده ويهديه . الاعتراض : هذا يدل على أن الملائكة كالمجبورين على طاعتهم والأنبياء
مترددون بين الطرفين والخيار أفضل من المجبور وهذا ضعيف لأن التردد ما دام يبقى استحالة

صدور الفعل وإذا حصل الترجيح التحق بالموجب فكان الأنبياء خيرات بالقوة وبواسطة الملائكة تصير خيرات بالفعل ، أما الملائكة فهم خيرات بالفعل فأين هذا من ذاك الحجية التاسعة : الروحانيات مختصة بالهياكل وهى السيارات السبعة وسائر الثواب والأفلاك كالآبدان والكراب ككالقلوب والملائكة كالأرواح فنسبة الأرواح إلى الأرواح كنسبة الآبدان إلى الآبدان ثم إنا نعلم أن اختلافات أحوال الأفلاك مبادئ لحصول الاختلافات فى أحوال هذا العالم فانه يحصل من حركات الكواكب اتصالات مختلفة من التدريس والتثليث والتربيع والمقابلة والمقاربة وكذا مناطق الأفلاك تارة تصير منطبقة بعضها على البعض وذلك هو الرتق حينئذ يبطل عمارة العالم وأخرى ينفصل بعضها عن البعض فتنتقل العمارة من جانب من هذا العالم العلوى مستولية على هياكل العالم السفلى فكذلك أرواح العالم السفلى لا سيما وقد دلت المباحث الحكيمية والعلوم الفلسفية على أن أرواح هذا العالم معلولات لأرواح العالم العلوى وكالات هذه الأرواح معلولات لكالات تلك الأرواح ونسبة هذه الأرواح إلى تلك الأرواح كالشعلة الصغيرة بالنسبة إلى قرص الشمس وكالقطرة الصغيرة بالنسبة إلى البحر الأعظم فهذه هى الآثار وهناك المبدأ والمعاد فكيف يليق القول بادعاء المساواة فضلا عن الزيادة . الاعتراض : كل ما ذكرتموه منازع فيه لكن بتقدير تسليمه فالبحث باق بعد لانا بينا أن الوصول إلى اللذيد بعد الحرمان الذى من الوصول إليه على سبيل الدوام فهذه الحالة غير حاصلة إلا للبشر . الحجية العاشرة : قالوا الروحانيات الفلسفية مبادئ لروحانيات هذا العالم ومعادها والمبدأ أشرف من ذى المبدأ لأن كل كمال يحصل لذى المبدأ فهو مستفاد من المبدأ والمستفيد أقل حالا من الواجب وكذلك المعاد يجب أن يكون أشرف ، فعالم الروحانيات عالم الكمال فالمبدأ منها والمعاد إليها والمصدر عنها والمرجع إليها وأيضا فان الأرواح إنما نزلت من عالمها حتى اتصلت بالآبدان فتوسخت بأوضاع الأجسام ثم تطهرت عنها بالأخلاق الزكية والأعمال المرضية حتى انفصلت عنها إلى عالمها الأول فالنزول هو النشأة الأولى والصعود هو النشأة الأخرى فعرف أن الروحانيات أشرف من الأشخاص البشرية . الاعتراض : هذه الكلمات بنيتها على نفي المعاد ونفي حشر الأجساد ودونهما خرط القتاد . الحجية الحادية عشرة : أليس أن الأنبياء صلوات الله عليهم اتفقت كلمتهم على أنهم لا ينطقون بشيء من المعارف والعلوم إلا بعد الوحي فهذا اعتراف بأن علومهم مستفادة منهم أليس أنهم اتفقوا على أن الملائكة هم الذين يعينونهم على أعدائهم كما فى قلع مدائن قوم لوط وفى يوم بدر وهم الذين يهدونهم إلى مصالحهم كما فى قصة نوح فى نجر السفينة فاذا اتفقوا على ذلك فمن أين وقع لكم أن فضلتهم على الملائكة مع تصريحهم بافتقارهم إليهم فى كل الأمور . الحجية الثانية عشرة : التقسيم العقلى قد دل على أن الأحياء إما أن تكون خيرة محضة أو شريرة محضة أو تكون خيرة من وجه شريرة من

وجه فالخير المحض هو النوع المملكي والشرير المحض هو النوع الشيطاني والمتوسط بين الأمرين هو النوع البشري وأيضا فإن الانسان هو الناطق المائت وعلى جانبيه قسمان آخران . أحدهما : الناطق الذي لا يكون مائتا وهو المملك : والآخر المائت الذي لا يكون ناطقا وهم البهائم فقسمة العقل على هذا الوجه قد دلت على كون البشر في الدرجة المتوسطة من الكمال والمملك يكون في الطرف الأقصى من الكمال فالقول بأن البشر أفضل قلب للقسمة العقلية ومنازعة في ترتيب الوجود الاعتراض : ان المراد من الفضل هو كثرة الثواب فلم فلتتم إن المملك أكثر ثواباً فهذا يحصل ما قيل في هذا الباب من الوجوه العقلية وبالله التوفيق . واحتج من قال بفضل الانبياء على الملائكة بأمر . أحدهما : أن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم وثبت أن آدم لم يكن كالقابلة بل كانت السجدة في الحقيقة له ، وإذا ثبت ذلك وجب أن يكون آدم أفضل منهم لأن السجود نهاية التواضع وتكليف الأشرف بنهاية النواضع للأدون مستقيح في العقول فانه يبيح أن يؤمر أبو حنيفة بأن يخدم أقل الناس بضاعة في الفقه فدل هذا على أن آدم عليه السلام كان أفضل من الملائكة . وثانيها : أن الله تعالى جعل آدم عليه السلام خليفة له والمراد منه خلافة الولاية لقوله تعالى (يادود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق) ومعلوم أن أعلى الناس منصباً عند المملك من كان قائماً مقامه في الولاية والتصرف ، وكان خليفة له فهذا يدل على أن آدم عليه السلام كان أشرف الخلائق وهذا متأكد بقوله (وسخر لكم ما في البر والبحر) ثم أكد هذا التعميم بقوله (خلق لكم ما في الأرض جميعاً) فبلغ آدم في منصب الخلافة إلى أعلى الدرجات فالدينا خلقت متعة لبقائه والآخرة مملكة لجزائه وصارت الشياطين ملعونين بسبب التكبر عليه والجن رعيتيه والملائكة في طاعته وسجوده والتواضع له ثم صار بعضهم حافظين له ولذريته وبعضهم منزلين لرزقه وبعضهم مستغفرين لزلاته ثم إنه سبحانه وتعالى يقول مع هذه المناصب العالية (ولدينا مزيد) فاذن لا غاية لهذا الكمال والجلال . وثالثها : أن آدم عليه السلام كان أعلم والاعلم أفضل ، أما إنه أعلم فلانه تعالى لما طلب منهم علم الأسماء (قالوا سبحانه لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم) فعند ذلك قال الله تعالى (يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم) وذلك يدل على أنه عليه السلام كان عالماً بما لم يكونوا عالمين به وأما أن الاعلم أفضل فاقوله تعالى (قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون) ورابعها : قوله تعالى (إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين) والعالم عبارة عن كل ما سوى الله تعالى وذلك لأن اشتقاق العالم على ما تقدم من العلم فكل ما كان عالماً على الله ودالا عليه فهو عالم ولا شك أن كل محدث فهو دليل على الله تعالى فكل محدث فهو عالم فقوله (إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين) منعاه أن الله تعالى اصطفاهم على كل المخلوقات ولاشك أن الملائكة من المخلوقات

فهذه الآية تقضى أن الله تعالى اصطفى هؤلاء الأنبياء على الملائكة . فان قيل : يشكل هذا بقوله تعالى (يا بني إسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأنى فضلتكم على العالمين) فإنه لا يلزم أن يكونوا أفضل من الملائكة ومن محمد صلى الله عليه وسلم فكذا ههنا قال الله تعالى فى حق مريم عليها السلام (إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين) ولم يلزم كونها أفضل من فاطمة عليها السلام فكذا ههنا قلنا : الإشكال مدفوع لأن قوله تعالى (وأنى فضلتكم على العالمين) خطاب مع الأنبياء الذين كانوا أسلاف اليهود وحين ما كانوا موجودين لم يكن محمد موجوداً فى ذلك الزمان ولما لم يكن موجوداً لم يكن من العالمين لأن المعدوم لا يكون من العالمين وإذا كان كذلك لم يلزم من اصطفاؤه الله تعالى إياهم على العالمين فى ذلك الوقت أن يكونوا أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم وأما جبريل عليه السلام فإنه كان موجوداً حين قال الله تعالى : (إن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين) فلزم أن يكون قد اصطفى الله تعالى هؤلاء على جبريل عليه السلام وأيضاً فهب أن تلك الآية قد دخلها التخصيص لقيام الدلالة وههنا فلا دليل يوجب ترك الظاهر فوجب إجراؤه على ظاهره فى العموم . وخامسها قوله تعالى (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) والملائكة من جملة العالمين فكان محمد عليه السلام رحمة لهم فوجب أن يكون محمد أفضل منهم . وسادسها : أن عبادة البشر أشق فوجب أن يكونوا أفضل وإنما قلنا إنها أشق لوجوه . الأول : أن الآدمى له شهوة داعية إلى المعصية والملك ليست له هذه الشهوة والفعل مع المعارض القوى أشد منه بدون المعارض فإن قيل الملائكة لهم شهوة تدعوهم إلى المعصية وهى شهوة الرياسة قلنا هب أن الأمر كذلك لكن البشر لهم أنواع كثيرة من الشهوات مثل شهوة البطن والفرج والرياسة والملك ليس له من تلك الشهوات إلا شهوة واحدة وهى شهوة الرياسة والمبتلى بأنواع كثيرة من الشهوات تكون الطاعة عليه أشق من المبتلى بشهوة واحدة . الثانى : أن الملائكة لا يعملون إلا بالنص لقوله تعالى (لا علم لنا إلا ما علمتنا) وقال (لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون) والبشر لهم قوة الاستنباط والقياس قال تعالى (فاعتبروا يا أولى الأبصار) وقال معاذ اجتهدت برأى فصوبه رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ذلك . ومعلوم أن العمل بالاستنباط أشق من العمل بالنص الثالث : أن الشهوات للبشر أكثر مما للملائكة لأن من جملة الشهوات القوية كون الأفلاك والأنجم السيارة أسباباً لحوادث هذا العالم فالبشر احتاجوا إلى دفع هذه الشهوة والملائكة لا يحتاجون لأنهم ساكنون فى عالم السموات فيشاهدون كيفية افتقارها إلى المدبر الصانع ، الرابع : أن الشيطان لا سبيل له إلى وسوسة الملائكة وهو مسلط على البشر فى الوسوسة وذلك تفاوت عظيم إذا ثبت أن طاعتهم أشق فوجب أن يكونوا أكثر ثواباً بالنص فقوله عليه الصلاة والسلام « أفضل العبادات أحزها » أى أشقها وأما القياس فلأننا نعلم أن الشيخ الذى لم يبق له ميل إلى

النساء إذا امتنع عن الزنا فليست فضيلته كفضيلة من يمتنع عنهن مع الميل الشديد والشوق العظيم فكذا ههنا وسابغها : أن الله تعالى خلق الملائكة عقولا بلا شهوة وخلق البهائم شهوات بلا عقل وخلق الآدمي وجمع فيه بين الأمرين فصار الآدمي بسبب العقل فوق البهيمة بدرجات لاحد لها فوجب أن يصير بسبب الشهوة دون الملائكة ثم وجدنا الآدمي إذا غلب هواه عقله حتى صار يعمل بهواه دون عقله فانه يصير دون البهيمة على ما قال تعالى (أولئك كالأنعام بل هم أضل) ولذلك صار مصيرهم إلى النار دون البهائم فيجب أن يقال إذا غلب عقله هواه حتى صار لا يعمل بهوى نفسه شيئاً بل يعمل بهوى عقله أن يكون فوق الملائكة اعتباراً لآحد الطرفين بالآخر . وثانها : أن الملائكة حفظة وبنو آدم محفوظون والمحفوظ أعز وأشرف من الحافظ فيجب أن يكون بنو آدم أكرم وأشرف على الله تعالى من الملائكة . وتاسعها : ماروى أن جبريل عليه السلام أخذ بركاب محمد صلى الله عليه وسلم حتى أركبه على البراق ليلة المعراج وهذا يدل على أن محمداً صلى الله عليه وسلم أفضل منه ولما وصل محمد عليه الصلاة والسلام إلى بعض المقامات تخاف عنه جبريل عليه السلام وقال « لو دنوت أنملة لاحترقت » وعاشرها : قوله عليه الصلاة والسلام « إن لي وزيرين في السماء ووزيرين في الأرض ، أما اللذان في السماء فجبريل وميكائيل ، وأما اللذان في الأرض فأبو بكر وعمر » فدل هذا الخبر على أن محمداً صلى الله عليه وسلم كان كالمملك وجبريل وميكائيل كانا كالوزيرين له والمملك أفضل من الوزير فلزم أن يكون محمد أفضل من المملك . هذا تمام القول في دلائل من فضل البشر على المملك . أجاب القائلون بتفضيل المملك عن الحجّة الأولى فقالوا . قد سبق بيان أن من الناس من قال : المراد من السجود هو التواضع لا وضع الجبهة على الأرض ومنهم من سلم أنه عبارة عن وضع الجبهة على الأرض لكنه قال السجود لله وآدم قبله السجود وعلى هذين القولين لا إشكال أما إذا سلمنا أن السجود كان لآدم عليه السلام فلم قلتم إن ذلك لا يجوز من الأشرف في حق الشريف وذلك لأن الحكمة قد تقتضى ذلك كثيراً من حب الأشرف وإظهار النهاية في الانقياد والطاعة فان للسلطان أن يجلس أقل عبيده في الصدر وأن يأمر الأكبر بخدمته ويكون غرضه من ذلك إظهار كونهم مطيعين له في كل الأمور منقادين له في جميع الأحوال فلم لا يجوز أن يكون الأمر ههنا كذلك وأيضاً أليس من مذهبتنا أنه (يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد) أو أن أفعاله غير معللة ولذلك قلنا إنه لا اعتراض عليه في خلق الكافر في الإنسان ثم في تعذيبه عليه أبد الآباد وإذا كان كذلك فكيف يعترض عليه في أن يأمر الأعلى بالسجود للآدمي وأما الحجّة الثانیة ؛ فجوابها أن آدم عليه السلام إنما جعل خليفة في الأرض وهذا يقتضى أن يكون آدم عليه السلام كان أشرف من كل من في الأرض ولا يدل على كونه أشرف من ملائكة السماء فان قيل فلم لم يجعل واحداً من ملائكة السماء خليفة له في الأرض قلنا لوجوه

منها أن البشر لا يطيقون رؤية الملائكة ومنها أن الجففس إلى الجنس أميل ومنها أن الملائكة في نهاية الطهارة والعصمة وهذا هو المراد بقوله تعالى (ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا) وأما الحجة الثالثة : فلا نسلم أن آدم عليه السلام كان أعلم منهم أكثر ما في الباب أن آدم عليه السلام كان عالما بتلك اللغات وهم ماعلموها لكن لعلمهم كانوا عالمين بسائر الأشياء مع أن آدم عليه السلام ما كان عالما بها والذي بحقق هذا أنا توافقنا على أن محمداً صلى الله عليه وسلم أفضل من آدم عليه السلام مع أن محمداً صلى الله عليه وسلم ما كان عالما بهذه اللغات بأسرها وأيضاً فإن إبليس كان عالماً بأن قرب الشجرة مما يوجب خروج آدم عن الجنة وآدم عليه السلام لم يكن عالماً ذلك ولم يلزم منه كرون إبليس أفضل من آدم عليه السلام والهدهد قال لسليمان أحطت بما لم تحط به ولم يلزم أن يكون الهدهد أفضل من سليمان سلماً أنه كان أعلم منهم ولكن لم لا يجوز أن يقال إن طاعتهم أكثر إخلاصاً من طاعة آدم فلا جرم كان ثوابهم أكثر . أما الحجة الرابعة : فهي أقوى الوجوه المذكورة . أما الحجة الخامسة : وهي قوله تعالى (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) فلا يلزم من كون محمد صلى الله عليه وسلم رحمة لهم أن يكون أفضل منهم كما في قوله (فانظر إلى آثار رحمة الله كيف يحيي الأرض بعد موتها) ولا يمتنع أن يكون هو عليه الصلاة والسلام رحمة لهم من وجه وهم يكونون رحمة له من وجه آخر . وأما الحجة السادسة : وهي أن عبادة البشر أشق فهذا ينتقض بما اتانرى الواحد من الصوفية يتحمل في طريق المجاهدة من المشاق والمتاعب ما يقطع بأنه عليه السلام لم يتحمل مثلها مع أنا نعلم أن محمداً صلى الله عليه وسلم أفضل من الكل وما ذلك إلا أن كثرة الثواب مبنية على الإخلاص في النية ويجوز أن يكون الفعل أسهل إلا أن إخلاص الآتي به أكثر فكان الثواب عليه أكثر . أما الحجة السابعة : فهي جمع بين الطرفين من غير جامع . وأما الحجة الثامنة : وهي أن المحفوظ أشرف من الحافظ فهذا ممنوع على الاطلاق بل قد يكون الحافظ أشرف من المحفوظ كالأمير الكبير الموكل على المهتمين من الجند . وأما الوجهان الآخران : فهما من باب الأحاد وهما معارضان بما روينا من شدة تواضع الرسول صلى الله عليه وسلم فهذا آخر المسألة وبالله التوفيق

(المسألة الخامسة) اعلم أن الله تعالى لما استثنى إبليس من الساجدين فكان يجوز أن يظن أنه كان معذورا في ترك السجود فبين تعالى أنه لم يسجد مع القدرة وزوال العذر بقوله أبي لأن الإباء هو الامتناع مع الاختيار ، أما من لم يمكن قادرا على الفعل لا يقال له إنه أبي ثم قد كان يجوز أن يكون كذلك ولا ينضم إليه الكبير فبين تعالى أن ذلك الإباء كان على وجه الاستكبار بقوله واستكبر ثم كان يجوز أن يوجد الإباء والاستكبار مع عدم الكفر فبين تعالى أنه كفر بقوله (وكان من الكافرين) قال القاضي هذه الآية تدل على بطلان قول أهل الجبر من وجوه . أحدها : أنهم يزعمون أنه لما لم يسجد لم يقدر على السجود لأن عندهم القدرة

على الفعل منتفية ومن لا يقدر على الشيء يقال إنه أباه ، وثانيها : أن من لا يقدر على الفعل لا يقال استكبر بأن لم يفعل لأنه إذالم يقدر على الفعل لا يقال استكبر عن الفعل وإنما يوصف بالاستكبار إذا لم يفعل مع كونه لو أراد الفعل لا يمكنه . وثالثها : قال تعالى (وكان من الكافرين) ولا يجوز أن يكون كافراً بأن لا يفعل ما لا يقدر عليه . ورابعها : أن استكباره وامتناعه خلق من الله فيه فهو بأن يكون معذورا أولى من أن يكون مذموما قال ومن اعتقد مذهبا يقيم العذر لإبليس فهو خاسر الصفقة ، والجواب عنه أن هذا القاضى لا يزال يطنب في تكثير هذه الوجوه وحاصلها يرجع إلى الأمر والنهى والثواب والعقاب فنقول له نحن أيضا : صدور ذلك الفعل عن إبليس عن قصد وداع أو لا عن قصد وداع ؟ فان كان عن قصد وداع فمن أين ذلك القصد ؟ أوقع لا عن فاعل أو عن فاعل هو العبد أو عن فاعل هو الله ؟ فان وقع لا عن فاعل كيف يثبت الصانع وإن وقع عن العبد فوقوع ذلك القصد عنه إن كان عن قصد آخر فيلزم التسلسل وإن كان لا عن قصد فقد وقع الفعل لا عن قصد وسبطله وإن وقع عن فاعل هو الله فحينئذ يلزمك كل ما أوردته علينا ، أما إن قلت وقع ذلك الفعل عنه لا عن قصد وداع فقد ترجح الممكن من غير مرجح وهو يسد باب إثبات الصانع وأيضا فان كان كذلك كان وقوع ذلك الفعل اتفاقيا والاتفاق لا يكون في وسعه واختياره فكيف يؤمر به وينهى عنه فيما أيها القاضى ما الفائدة في التمسك بالأمر والنهى ، وتكثير الوجوه التي يرجع حاصلها إلى حرف واحد مع أن مثل هذا البرهان القاطع يقلع خلفك ، ويستأصل عروق كلامك ولو أجمع الأولون والآخرين على هذا البرهان لما تخلصوا عنه إلا بالتزام وقوع الممكن لا عن مرجح وحينئذ ينسد باب إثبات الصانع أو بالتزام أنه يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وهو جوابنا

(المسألة السادسة) للعقلاء في قوله تعالى (وكان من الكافرين) قولان : أحدهما : أن إبليس حين اشتغاله بالعبادة كان منافقا كافرا وفي تقرير هذا القول وجهان ، أحدهما : حكى محمد بن عبد الكريم الشهر ستاني في أول كتابه المسمى بالملل والنحل عن ماري شارح الأناجيل الأربعة وهي مذكورة في التوراة متفرقة على شكل مناظرة بينه وبين الملائكة بعد الأمر بالسجود قال إبليس للملائكة إنى أسلم أن لى إلها هو خالقى ، وموجدى ، وهو خالق الخلق ، لكن لى على حكمة الله تعالى أسئلة سبعة ، الأولى : ما الحكمة في الخلق لا سيما إن كان عالما بأن الكافر لا يستوجب عند خلقه الآلام ؟ الثانية : ثم ما الفائدة في التكليف مع أنه لا يعود منه ضر ولا نفع وكل ما يعود إلى المكلفين فهو قادر على تحصيله لهم من غير واسطة التكليف ؟ الثالث : هب أنه كلفنى بمعرفته وطاعته فلماذا كلفنى السجود لآدم ؟ الرابع ثم لما عصيته في ترك السجود لآدم فلم لغنى وأوجب عقابى مع أنه لا فائدة له ولا لغيره فيه ، ولى فيه أعظم الضرر ؟ الخامس : ثم لما فعل ذلك فلم مكنتنى من الدخول إلى الجنة وسوست لآدم عليه السلام ؟ السادس : ثم لما فعلت ذلك

فلم سلطني على أولاده ومكنني من إغوائهم وإضلالهم؟ السابع: ثم لما استمهلت المدة الطويلة في ذلك، فلم أمهلني. ومعلوم أن العالم لو كان خالياً عن الشر لكان ذلك خيراً؟ قال شارح الأناجيل: فأوحى الله تعالى إليه من سرادقات الجلال والكبرياء: يا إبليس إنك ما عرفتني، ولو عرفتني لعلت أنه لا اعتراض على في شيء من أفعالي فإني أنا الله لا إله إلا أنا لا أسأل عما أفعل. واعلم أنه لو اجتمع الأولون والآخرون من الخلائق وحكموا بتحسين العقل وتقييحه لم يجدوا عن هذه الشبهات مخلصاً وكان السكل لازماً، أما إذا أجبنا بذلك الجواب الذي ذكره الله تعالى زالت الشبهات واندفعت الاعتراضات وكيف لا وكما أنه سبحانه واجب الوجود في ذاته واجب الوجود في صفاته فهو مستغن في فاعليته عن المؤثرات والمرجحات إذ لو افتقر لكان فقيراً لاغنياً فهو سبحانه مقطوع الحاجات ومنتهى الرغبات ومن عنده نيل الطلبات وإذا كان كذلك لم تتطرق اللبنة إلى أفعاله ولم يتوجه الاعتراض على خالقيته وما أحسن ما قال بعضهم: جل جناب الجلال عن أن يوزن بميزان الاعتزال فهذا القائل أجرى قوله تعالى (وكان من الكافرين) على ظاهره وقال إنه كان كافراً منافقاً منذ كان. الوجه الثاني: في تقرير أنه كان كافراً أبداً قول أصحاب الموافاة وذلك لأن الإيمان يوجب استحقاق العقاب الدائم والجمع بين الثواب الدائم والعقاب الدائم محال فاذا صدر الإيمان من المكلف في وقت ثم صدر عنه والعياذ بالله بعد ذلك كفر فأما أن يبقى الاستحقاقان معا وهو محال على ما بيناه أو يكون الطارىء منيلاً للسابق وهو أيضاً محال لأن القول بالإحباط باطل فلم يبق إلا أن يقال إن هذا الفرض محال وشرط حصول الإيمان أن لا يصدر الكفر عنه في وقت قط فاذا كانت الخاتمة على الكفر علمنا أن الذي صدر عنه أولاً ما كان إيماناً إذا ثبت هذا فنقول: لما كان ختم إبليس على الكفر علمنا أنه ما كان مؤمناً قط، القول الثاني: أن إبليس كان مؤمناً ثم كفر بعد ذلك وهوؤلاء اختلفوا في تفسير قوله تعالى (وكان من الكافرين) فمنهم من قال معناه وكان من الكافرين في علم الله تعالى أي كان عالماً في الأزل بأنه سيكفر فصيغة كان متعلقة بالعلم لا بالمعلوم، والوجه الثاني: أنه لما كفر في وقت معين بعد أن كان مؤمناً قبل ذلك فبعد مضى كفره صدق عليه في ذلك الوقت أنه كان في ذلك الوقت من الكافرين ومتى صدق عليه ذلك وجب أن يصدق عليه أنه كان من الكافرين جزء من مفهوم قولنا كان من الكافرين في ذلك الوقت، ومتى صدق المركب صدق المفرد لا محالة. الوجه الثالث: المراد من كان صار، أي وصار من الكافرين. وههنا أحاث، البحث الأول: اختلفوا في أن قوله تعالى (وكان من الكافرين) هل يدل على أنه وجد قبله جمع من الكافرين حتى يصدق القول بأنه من الكافرين، قال قوم إنه يدل عليه لأن كلمة من للتبويض، فالحكم عليه بأنه بعض الكافرين يقتضى وجود قوم آخرين من الكافرين حتى يكون هو بعضاً لهم والذي يؤكد ذلك ماروى عن أبي هريرة أنه قال: إن الله تعالى خلق خلقاً من الملائكة ثم قال لهم إني خالق بشرأ من طين فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين فقالوا لا نفعل ذلك فبعت

الله عليهم ناراً فأحرقتهم وكان إبليس من أولئك الذين أبوا ، وقال آخرون هذه الآية لاندل على ذلك ثم لهم في تفسير الآية وجهان ، أحدهما : معنى الآية أنه صار من الذين واقروه في الكفر بعد ذلك وهو قول الأصم وذكر في مثاله قوله تعالى (والمنافقون والمنافقات بعضهم من بعض) فأضاف بعضهم إلى بعض بسبب الموافقة في الدين فكذا ههنا لما كان الكفر ظاهراً من أهل العالم عند نزول هذه الآية صح قوله وكان من الكافرين . وثانيها : أن هذا إضافة لفرد من أفراد الماهية إلى تلك الماهية وصحة هذه الإضافة لا تقتضى وجود تلك الماهية كما أن الحيوان الذى خلقه الله تعالى أولاً يصح أن يقال إنه فرد من أفراد الحيوان لا بمعنى أنه واحد من الحيوانات الموجودة خارج الذهن بل بمعنى أنه فرد من أفراد هذه الماهية وواحد من آحاد هذه الحقيقة ، واعلم أنه يتفرع على هذا البحث أن إبليس هل كان أول من كفر بالله ، والذى عليه الأكثرون أنه أول من كفر بالله .

البحث الثانى : أن المعصية عند المعتزلة وعندنا ، لا توجب الكفر ، أما عندنا فلأن صاحب الكبيرة مؤمن ، وأما عند المعتزلة فلأنه وإن خرج عن الإيمان فلم يدخل في الكفر ، وأما عند الخوارج فكل معصية كفر ، وهم تمسكوا بهذه الآية ، قالوا إن الله تعالى كفر إبليس بتلك المعصية فدل على أن المعصية كفر ، الجواب إن قلنا إنه كفر من أول الأمر فهذا السؤال زائل ، وإن قلنا إنه كان مؤمناً ، فنقول إنه إنما كفر لاستكباره واعتقاده كونه محقاً في ذلك التمرد واستدلاله على ذلك بقوله : (أنا خير منه) والله أعلم .

(المسألة السابعة) قال الأكثرون إن جميع الملائكة مأمورون بالسجود لآدم واحتجوا عليه بوجهين . الأول : أن لفظ الملائكة صيغة الجمع وهى تفيد العموم لاسيما وقد وردت هذه اللفظة مقرونة بأكمل وجوه التأكيدي في قوله (فسجد الملائكة كلهم أجمعون) . الثانى : هو أنه تعالى استثنى إبليس منهم واستثناء الشخص الواحد منهم يدل على أن من عدا ذلك الشخص كان داخلاً في ذلك الحكم ومن الناس من أنكر ذلك وقال المأمورون بهذا السجود هم الملائكة الأرض واستعظموا أن يكون أكبر الملائكة مأمورين بذلك . وأما الحكماء فانهم يحملون الملائكة على الجواهر الروحانية وقالوا يستحيل أن تكون الأرواح السماوية منقادة للنفوس الناطقة إنما المراد من الملائكة المأمورين بالسجود القوى الجسدية البشرية المطيعة للنفوس الناطقة والكلام في هذه المسألة مذکور في العقليات .

تم الجزء الثانى ويليه الجزء الثالث ، وأوله قوله تعالى

« وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة »

فهرست

الجزء الثانى من التفسير الكبير للامام الفخر الرازى

صفحة	صفحة
٢٣	٢
المسألة الثالثة فى اشتقاق الايمان	سورة البقرة
» الرابعة فى بيان معنى «الغيب»	٢
٢٧	المسألة الاولى فى الالفاظ التى يتجهى بها
» الخامسة قول من قال: المراد بالغيب	٣
٢٨	» الثانية تتضمن معنى فواتح السور
المهدى المنتظر	وبيان المراد منها وحكمة الايتان بها
» السادسة فى قوله تعالى «ويقيمون	١٢
٢٨	» الاولى فى معنى الاشارة فى «ذلك
» الصلاة»	الكتاب»
» السابعة فى معنى لفظ «الصلاة»	١٣
٢٩	» الثانية فى كون اسم الاشارة مذكرا
» الثامنة فى معنى الرزق	والمشار إليه مؤنثا
٣٠	» الثالثة تتضمن بيان اسماء القرآن
» التاسعة فى معنى الانفاق	١٤
٣١	ومعنى كل اسم منها وحكمة تسميته بها
» العاشرة فى قوله تعالى «وما رزقناهم	١٨
٣١	» الرابعة فى بيان اتصال قوله «الم» بقوله
ينفقون»	» ذلك الكتاب»
» الاولى فى أن معنى الايمان التصديق	١٨
٣٢	» الاولى فى معنى قوله تعالى «لا ريب فيه»
» الثانية فى المراد من انزال الوحي	١٩
٣٢	» الثانية فى الوقف على لفظ «فيه»
» الثالثة فى قوله تعالى «والذين يؤمنون	١٩
٣٢	» الاولى فى حقيقة الهدى
بما أنزل اليك»	» الثانية فى معنى المتقى
» الاولى فى تسمية الدنيا والآخرة	٢٠
٣٢	» الثالثة فى السؤالات فى كون الشىء
» الثانية فى معنى اليقين	هدى ودليلا
٣٢	» الرابعة فى بيان قوله «هدى المتقين»
» الثالثة فى مدح الموقنين	من حيث الاعراب
٣٣	٢٣
قوله تعالى «أولئك على هدى من ربهم»	» الاولى فى مذاهب المختلفين فى معنى
المسألة الاولى فى كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها	الايمان
٣٣	» الثانية فى قوله تعالى «الذين يؤمنون
» الثانية معنى الاستعلاء فى قوله «على هدى»	٢٣
٣٤	بالغيب»
» الثالثة فى تكرير «أولئك»	
» الرابعة «هم» فصل وله فائدتان	
٣٤	
» الخامسة معنى التعريف فى «المفلحون»	
٣٤	

صفحة	صفحة
٤٩	٣٤
المسئلة الأولى : الختم والكتم اخون	المسألة السادسة في معنى المفلح
٤٩	٣٤
» الثانية اختلاف الناس في الختم	» السابعة في أفعال الوعيدية والمرجئة
٥٢	٣٥
» الثالثة الألفاظ الواردة في القرآن	قوله «ان الذين كفروا سوا عليهم» الآية
في معنى الختم	٣٥
» الرابعة في كون الاسماع داخله في	المسألة الأولى في أن إن، حرف أشبه الفعل
حكم الختم والتغشية	٣٦
» الخامسة في تكرير الجار في قوله تعالى	» الثانية اختلاف البصريين والكوفيين
«وعلى سمعهم»	في حرف «إن»
٥٢	٢٦
المسألة السادسة في حكمة جمع القلوب	» الثالثة في اختلاف المعاني لاختلاف
والأبصار وتوحيد السمع	الألفاظ
» السابعة في التفضل بين السمع والبصر	٢٧
» الثامنة في بيان أن محل العلم هو القلب	» الأولى في تحقيق حد الكفر
» التاسعة في كون البصر نور العين	» الثانية قولهم «إن الذين كفروا»
» العاشرة في القراءات الواردة في قوله	اخبار عن كفرهم بصيغة الماضي
تعالى «غشاة»	٢٩
» الحادية عشرة في أن العذاب مثل النكال	» الثالثة قولهم «إن الذين كفروا» صيغة
» الثانية عشر اتفاق المسلمين على تعذيب	للجمع مع لام التعريف
الله الكفار	» الرابعة في اختلاف أهل التفسير في
٥٨	٤٠
قوله تعالى «ومن الناس من يقول آمنا	قوله تعالى «الذين كفروا»
بالله وباليوم الآخر الآية»	في قوله تعالى «سواء عليهم أنذرتهم أم لم
المسألة الأولى في حقيقة النفاق	تنذرهم الآية
» الثانية في الاختلاف في كفر الكافر	٤٠
الأصلي والمنافق أيهما أقبح	المسألة الأولى في معنى «سواء»
» الثالثة في أن الايمان بغير المعرفة	» الثانية في ارتفاع «سواء»
لا يكون إيماناً	» الثالثة اتفاقهم على أن الفعل لا يخبر عنه
» الرابعة في اشتقاق لفظ الانسان	» الرابعة في الهمزة ، وأم . مجردتان
» الخامسة في أن قوله تعالى «ومن	لمعنى الاستفهام
الناس من يقول آمنا الآية» نزلت	» الخامسة في قراءات «أنذرتهم»
في منافق أهل الكتاب	» السادسة في معنى الانذار
	» الأولى في قوله تعالى «لا يؤمنون»
	» الثانية في احتجاج أهل السنة في تكليف
	ما لا يطاق
	٤٨
	في قوله تعالى «ختم الله على قلوبهم الآية»

صفحة	صفحة
٧٣	٦١
المسألة الأولى في معنى المثل	المسألة السادسة في أن لفظ «من» صالحة
٧٣	للأفراد والتثنية والجمع
«الثانية في كشف صفات المنافقين	٦٢ قوله تعالى «يخادعون الله والذين آمنوا الآيات»
٧٤	٦٢
«الرابعة في تشبيه الإيمان بالنور	المسألة الأولى في ذم الخديعة
والكفر بالظلمة	٦٢
٧٦	٦٢
قوله تعالى «صم بكم عمى فهم لا يرجعون»	«الثانية في أنهم كيف خادعوا الله تعالى
٧٦	٦٣
قوله تعالى «أو كسيت من السماء الآيات»	«الثالثة في الغرض من ذلك الخداع
٨١	٦٣
المسألة الأولى في الاستدلال على أن المعدوم شيء	«الرابعة في القراءات الواردة في قوله
٨١	«وما يخادعون»
«الثانية في أن الله تعالى ليس بشيء	٦٥
٨١	٦٥
«الثالثة في أن مقدور العبد مقدور لله تعالى	قوله تعالى «وإذا قيل لهم لا تفسدوا في
٨١	الارض الآية»
«الرابعة في أن يحدث حال حدوثه	٦٦
مقدور لله تعالى	المسألة الأولى في بيان من القائل: لا تفسدوا
٨١	في الأوض
المسألة الخامسة في أن تخصيص العام	٦٦
٨١	٦٦
جائز في الجملة	«الثانية في معنى الفساد
٨٢	٦٦
القول في إقامة الدلالة على التوحيد	«الثالثة في القائل: إنما نحن مصاحرون»
٨٢	٦٧
والنبوة والمعاد	قوله تعالى «وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن
٨٢	الناس الآية»
المسألة الأولى في المؤمنين والكفار والمنافقين	٦٧
٨٢	٦٧
«الثانية في الآيات المسكية والمدنية	المسألة الأولى في أن الإيمان يجب أن يكون
٨٣	مقرونا بالإخلاص
٨٣	٦٧
«الثالثة في أن الألفاظ عبارات دالة	المسألة الثانية في لام «الناس»
على أمور	٦٨
٨٣	٦٨
المسألة الرابعة في كون حرف داء النداء البعيد	«الثالثة في القائل: آمنوا كما آمن الناس»
٨٣	٦٨
«الخامسة «أى» وصلته إلى نداء ما فيه	«الرابعة في معنى السفه والخفة
الألف واللام	٦٨
٨٣	٦٨
المسألة السادسة في قوله تعالى «يا أيها الناس	«الخامسة الفرق بين: لا يعلمون،
٨٣	ولا يشعرون
اعبدوا ربكم»	٦٨
٨٧	٦٨
«السابعة سبب وجود العبادة	قوله تعالى «وإذا قالوا الذين آمنوا قالوا
٨٧	آمننا الآية»
قوله تعالى «ربكم الذي خلقكم والذين من	٧٢
قبلكم الآية»	قوله تعالى «أولئك الذين اشتروا الضلالة
٨٧	بالمهدي الآية»
المسألة الأولى في الاستدلال على وجود الصانع	٧٢
٩٦	٧٢
«الثانية في بيان معنى الخلق	قوله تعالى «مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً
٩٧	الآية»
«الثالثة في الأمر بعبادة الله تعالى	

صفحة	صفحة
١١٧	١٠٠
المسألة الرابعة فى بيان قوله تعالى « فاتوا بسورة من مثله »	المسألة الرابعة فى استحقاق العبادة بالخلق
١١٧	١٠٠
« الخامسة فى التحدى الوارد فى القرآن »	« الخامسة فى قوله تعالى « لعلمكم تتقون »
١١٨	١٠١
« السادسة مرجع الضمير فى قوله تعالى « من مثله »	« السادسة فى القراءات الواردة فى قوله « خلقكم والذين من قبلكم »
١١٨	١٠١
« السابعة فى المراد من الشهداء »	قوله تعالى « الذى جعل لكم الأرض فراشا »
١١٩	١٠١
« الثامنة فى لفظ « دون »	المسألة الأولى فى موضع لفظ « الذى » من الاعراب
١١٩	١٠١
« التاسعة فى إبطال القول بالجبر »	« الثانية فى كون « الذى » للإشارة الى المفرد
١٢٠	١٠١
قوله تعالى « فان لم تفعلوا ولن تفعلوا »	« الثالثة فى أنواع من الدلائل
١٢٢	١٠٢
الكلام فى المعاد	« الرابعة فى كون الأرض فراشا
١٢٢	١٠٤
قوله تعالى « وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات الآيات »	« الخامسة فى منافع الأرض وصفاتها
١٢٢	١٠٥
المسألة الأولى فى الحشر والنشر	« السادسة التفضيل بين السماء والأرض
١٢٦	١٠٦
« الثانية فى كون الجنة والنار مخلوقتين »	قوله تعالى « والسماء بناء »
١٢٦	١٠٦
« الثالثة فى مجامع اللذات »	المسألة الأولى فى ذكر امر السماء والأرض
١٢٧	١٠٦
قوله تعالى « الذين آمنوا وعملوا الصالحات الآيات »	« الثانية فى فضائل السماء
١٢٧	١٠٦
المسألة الأولى فى أن الأعمال غير داخلية فى مسمى الايمان	« الثالثة » « » « وما فيها
١٢٧	١٠٩
« الثانية فى أن من أتى بالايمان والأعمال الصالحة له الجنة »	« الرابعة فى شرح كون السماء بناء
١٢٨	١١١
« الثالثة فى احتجاج المعتزلة بان الطاعة توجب الثواب »	قوله تعالى « فلا تجعلوا لله أندادا »
١٢٨	١١٢
« الرابعة فى معنى الجنة »	المسألة الأولى فى مذاهب تعدد الآلهة
١٣١	١١٣
قوله تعالى « ان الله لا يستحي أن يضرب مثلا الآية »	« الثانية فى بيان عدم جواز عبادة الأوثان
١٣٢	١١٤
المسألة الأولى فى اعتراض الكفار على ضرب الأمثال	« الثالثة عبادات اليونانيين القدماء
	١١٤
	المسألة الأولى فى الاستدلال على النبوة
	١١٤
	قوله تعالى « وان كنتم فى ريب مما نزلنا الآية
	١١٥
	المسألة الأولى فى الاستدلال على النبوة
	١١٦
	« الثانية فى معنى لفظ قوله تعالى « نزلنا »
	١١٧
	« الثالثة فى تعريف السورة

صفحة	صفحة
١٥١	١٣٢
المسألة الثانية فى معنى قوله تعالى « وكنتم أمواتا »	المسألة الثانية فى معنى الحياء.
١٥١	١٣٣
« الثالثة فى قول من قال ببطان عذاب القبر »	« الثالثة فى ضرب الأمثال »
١٥٢	١٣٥
« الرابعة فى قوله تعالى « كيف تكفرون بالله الآية »	« الرابعة فى لفظ « ما » فى قوله تعالى « مثلاما »
١٥٢	١٣٥
« الخامسة قول المجسمة بالمكانية »	« الخامسة فى اشتقاق ضرب المثل »
١٥٢	١٣٥
« السادسة ابطال قول أهل الطبايع »	المسألة السادسة فى انتصاب « بوضه »
١٥٣	١٣٥
قوله تعالى « هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا الآية »	« السابعة فى اشتقاق البعض »
١٥٤	١٣٦
المسألة الأولى فى تنزيه الله تعالى عن الأغراض	« الثامنة فى قوله تعالى « فما فوقها »
١٥٤	١٣٦
« الثانية فى قول أهل الاباحه «الشيوعية» »	« التاسعة فى كون «أما» حرف فيه معنى الشرط »
١٥٤	١٣٦
« الثالثة فى حرمة أكل الطين »	« العاشرة فى معنى الحق »
١٥٤	١٣٦
« الرابعة فى نفي الحاجه عن الله تعالى »	« الحادية عشرة فى « ماذا »
١٥٤	١٣٧
قوله تعالى « ثم استوى الى السماء الآية »	« الثانية عشرة فى معنى الارادة »
١٥٤	١٣٧
المسألة الأولى فى معنى الاستواء	« الثالثة عشرة فى مرجع الضمير فى « أنه الحق »
١٥٥	١٣٧
« الثانية فى أن خلق السموات والأرض فى ستة أيام »	« الرابعة عشرة فى نصب « مثلا »
١٥٥	١٣٧
« الثالثة قول الماجدة بان خلق الأرض قبل خلق السماء »	« الخامسة عشرة فى الهداية والاضلال »
١٥٦	١٤٧
« الرابعة الضمير فى « فسواهن »	« السادسة عشرة فى وصف المهديين بالكثرة »
١٥٦	١٤٧
« الخامسة القول بان السموات هى الكواكب »	« السابعة عشرة فى اشتقاق لفظ الفاسق »
١٥٨	١٤٧
« السادسة فى قوله تعالى « وهو بكل شىء عليم »	« الثامنة عشرة فى معنى الميثاق »
١٥٩	١٤٨
قوله تعالى « واذ قال ربك للملائكة الآية »	« التاسعة عشرة فى المراد من قوله تعالى « ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل »
١٥٩	١٤٨
المسألة الأولى فى لفظ « اذ »	« العشرون فى المراد من قوله تعالى « ويفسدون فى الأرض »
١٥٩	١٤٩
« الثانية فى تعريف لفظ الملك الكافر من قبل العباد »	قوله تعالى « كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم الآية »

صفحة	صفحة
٢٠١	المسألة الثالثة تقديم الكلام في الملائكة
٢٠٣	الرابعة في شرح كثرة الملائكة
٢٠٨	الخامسة في هل كان خطاب الله تعالى لسكل الملائكة أو بعضهم
٢٠٨	السادسة في لفظ «جاعل»
٢٠٨	السابعة في أن المراد بالارض في هذه الآية جميع الارض من مشرقها المغربها
٢٠٩	الثامنة في معنى لفظ الخليفة
٢٠٩	قوله تعالى «قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها الآية»
٢١٠	المسألة الاولى في عصمة الملائكة
٢١٠	الثانية في هل الملائكة تقدر على المعاصي أم لا
٢١٠	الثالثة في اعراب واو «ونحن»
٢١٠	الرابعة في موضع «بمحمدك» من الاعراب
٢١٠	الخامسة في معنى التقديس
٢١١	السادسة في قوله تعالى «اني اعلم ما لا تعلمون»
٢١٢	قوله تعالى «وعلم آدم الاسماء كلها الآية»
٢١٢	المسألة الاولى في كون اللغات كلها توقيفية
٢١٢	الثانية في المراد من تعليم آدم الاسماء
٢١٣	الثالثة فيمن قال بجواز تكليف الا يطلق
٢١٥	الرابعة في الدلالة على نبوة آدم عليه السلام
٢١٥	الخامسة في عدم عذر ابليس في الامتناع عن السجود
٢١٥	السادسة في القول بان ابليس كان منافقا قبل الامر بالسجود
٢١٥	السابعة في القول بان امر السجود كان لجميع الملائكة عليهم السلام
٢١٥	السادسة في فضل العلم
٢١٥	الشواهد العقلية في فضيلة العلم