



مطلب
اشتبه الضاد والطاء
لا يثبت الصلاة
٣٥

اثبات الصانع
القديم
٢٢٢

للمجربين
الفرد

العلماء
وإفادة عموم
٢٠٩
فقيه الزعم على الزعم
٧١٦
٢٢٢

معنى التزال في الـ

معنى التبرج وشفاف
٢٢٢

أو الصديق في أول
٥٥٢
٧٠٧
١٠٨

- ٢٧٨ نية الدنيا ونجاسة العلم والمعرفة
- شرط الواجب أصل العز في التواضع
- أصل الف والعلم أفضل من المال
- ٢٧٩ قلم العلماء اتهم الدنيا بتقوى
- ٢٨٠ قوام الدنيا بربوبية ذوات مستغنية للعبادة
- ٢٨٤ على سبع أشكال لا ينقطع إلى رتبة مشروطة
- ٢٨٥ الأمر بالحفظ والحكاية في الفضل العلم والمعرفة
- ٢٩٢ والآلة المترادفة للعلم وأحوال الكرامة
- ٢٩٧ في القيمة وأصل المرام للغير ذل وفي فقرته
- ٢٨٤

BP
130
.4
R3
1862
juz 1

al-Rāzī, Fakhr al-Dīn
Muḥammad ibn 'Umar
Mafātīḥ al-ghayb

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

فهرست صحایف سورۃ فاتحه

صحیفه ۴	صحیفه ۳	صحیفه ۲	صحیفه ۱	سورۃ بقره	صحیفه ۱	صحیفه ۲
۲۳۸	۲۰۰	۱۸۰	۱۵۹			
صحیفه ۱۱	صحیفه ۱۰	صحیفه ۹	صحیفه ۸	صحیفه ۷	صحیفه ۶	صحیفه ۵
۴۰۲	۳۸۸	۳۸۶	۳۷۲	۳۵۹	۳۳۲	۳۱۲
صحیفه ۱۸	صحیفه ۱۷	صحیفه ۱۶	صحیفه ۱۵	صحیفه ۱۴	صحیفه ۱۳	صحیفه ۱۲
۴۸۹	۴۷۴	۴۵۸	۴۴۲	۴۳۴	۴۲۰	۴۰۴
صحیفه ۲۵	صحیفه ۲۴	صحیفه ۲۳	صحیفه ۲۲	صحیفه ۲۱	صحیفه ۲۰	صحیفه ۱۹
۵۰۷	۵۸۲	۵۶۱	۵۵۱	۵۲۷	۵۲۱	۵۰۶
صحیفه ۳۲	صحیفه ۳۱	صحیفه ۳۰	صحیفه ۲۹	صحیفه ۲۸	صحیفه ۲۷	صحیفه ۲۶
۷۲۸	۷۲۰	۶۹۸	۶۸۰	۶۶۴	۶۴۱	۶۲۲
صحیفه ۳۹	صحیفه ۳۸	صحیفه ۳۷	صحیفه ۳۶	صحیفه ۳۵	صحیفه ۳۴	صحیفه ۳۳
۸۲۸	۸۱۵	۸۰۴	۷۹۴	۷۷۸	۷۶۳	۷۴۸
				صحیفه ۴۰		
				۸۳۱		



٧٩	الفصل التاسع في الاسماء الحاصلة له تعالى من باب الاسماء المضمرة
٨٣	الباب الثامن في بقية المباحث عن أسماء الله تعالى
٨٥	الباب التاسع في المباحث المتعلقة بقولنا الله
٩٠	الباب العاشر في البحث المتعلق بقولنا الرحمن الرحيم
٩١	الباب الحادي عشر في بعض النكت المستخرجة من قولنا بسم الله الرحمن الرحيم
٩٤	الكلام في سورة الفاتحة وفي ذكر أسمائها وفيه أبواب
٩٤	الباب الاول في بيان حكمة تسميتها بتلك الاسماء
٩٦	الباب الثاني في بيان فضائل هذه السورة
٩٧	الباب الثالث في الاسرار العقلية المستنبطة من هذه السورة
١٠٢	الباب الرابع في المسائل الفقهية المستنبطة من هذه السورة
١١٩	الباب الخامس في تفسير سورة الفاتحة وفيه فصول
١١٩	الفصل الاول في تفسير قوله تعالى الحمد لله
١٢٤	الفصل الثاني في تفسير قوله رب العالمين
١٢٧	الفصل الثالث في تفسير قوله الرحمن الرحيم
١٢٩	الفصل الرابع في تفسير قوله مالك يوم الدين
١٣٢	الفصل الخامس في تفسير قوله اياك نعبد
١٣٨	الفصل السادس في تفسير قوله واياك نستعين
١٣٩	الفصل السابع في تفسير قوله اهدنا الصراط المستقيم
١٤١	الفصل الثامن في تفسير قوله صراط الذين أنعمت عليهم
١٤٢	الفصل التاسع في تفسير قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين
١٤٤	القسم الثاني الكلام في تفسير مجموع هذه السورة وفيه فصول
١٤٤	الفصل الاول في الاسرار العقلية المستنبطة من هذه السورة
١٤٥	الفصل الثاني في مدخل الشيطان
١٤٦	الفصل الثالث في تقرير أن سورة الفاتحة جامعة لكل ما يحتاج الانسان اليه في معرفة المبدأ والوسط والمعاد
١٤٧	الفصل الرابع يتضمن بيان فوائد قوله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين
١٥٠	الفصل الخامس في بيان أن الصلاة معراج العارفين
١٥٢	الفصل السادس في الكبرياء والعظمة
١٥٥	الفصل السابع في لطائف قوله الحمد لله وفوائد الاسماء الخمسة المذكورة في هذه السورة
١٥٧	الفصل الثامن في السبب المقضي لاشتمال البسملة على الاسماء الثلاثة
١٥٨	الفصل التاسع في سبب اشتمال سورة الفاتحة على الاسماء الخمسة
١٥٨	الفصل العاشر يتضمن معنى الاضافة في قوله بسم الله والحمد لله
١٥٩	المسئلة الثانية تتضمن معنى فوائخ السور وبيان المراد منها وحكمة الايمان بها
١٦٦	المسئلة الثالثة تتضمن بيان أسماء القرآن وبيان معنى كل اسم منها وبيان حكمة تسميته بها
١٧٢	المسئلة الرابعة تتضمن بيان مذاهب المختلفين في معنى الايمان ومعنى انزال الكتب ١٧٨
١٨٥	المسئلة الخامسة تتضمن بيان احتجاج أهل السنة والاعتزلة على أن الله هل يكاف ما لا يطاق

(فهرست الجزء الاول من تفسير الفخر الرازي) *

مصحف

- ١ الفصل الاول في التنبيه على علوم سورة الفاتحة اجمالاً
- ٤ حكاية عن جالينوس تتضمن ذم البخل بالعلم
- ٦ الفصل الثاني يتضمن امكان استنباط المسائل الكثيرة من الالفاظ القليلة
- ٧ الفصل الثالث في تقرير مخرج آخر لتصحيح ما ذكر من استنباط المسائل الكثيرة من سورة الفاتحة
- ٧ الكتاب الاول في العلوم المستنبطة من الاستعاذة وهو قسمان
- ٧ القسم الاول في المباحث الادبية المتعلقة بكلمة الاستعاذة وفيه أبواب
- ٧ الباب الاول في المباحث المتعلقة بالكلمة وما يجري مجراها
- ١٦ الباب الثاني في المباحث المستنبطة من الصوت والحروف واحكامهما
- ١٨ الباب الثالث في المباحث المتعلقة بالاسم والفعل والحرف
- ٢٢ الباب الرابع في تقسيمات الاسم الى أنواعه
- ٢٤ الباب الخامس في احكام أسماء الاجناس والاسماء المشتقة
- ٢٥ الباب السادس في تقسيم الاسم الى المعرب والمبني والاحكام المقررة على هذين القسمين
- ٣١ الباب السابع في اعراب الفعل
- ٣٣ القسم الثاني فيما يشتمل على تفسير الاستعاذة من المباحث العقلية والنقلية وفيه أبواب
- ٣٣ الباب الاول في المسائل الفقهية المستنبطة من الاستعاذة
- ٣٥ الباب الثاني في المباحث العقلية المستنبطة من الاستعاذة
- ٥٠ الباب الثالث في اللطائف المستنبطة من الاستعاذة
- ٥٣ الباب الرابع في المسائل المتحققة بالاستعاذة
- ٥٦ الكتاب الثاني في مباحث بسم الله الرحمن الرحيم وفيه أبواب
- ٥٦ الباب الاول في مسائل جارية مجرى المقدمات
- ٥٧ الباب الثاني فيما يتعلق بهذه الكلمة من القراءة والكتابة
- ٥٩ الباب الثالث من هذا الكتاب في مباحث الاسم
- ٦٤ الباب الرابع في البحث عن الاسماء الدالة على الصفات الحقيقية
- ٧٤ الباب الخامس في الاسماء الدالة على الصفات الازدافية
- ٧٥ الباب السادس في الاسماء الواقعة بحسب الصفات السلبية
- ٧٦ الباب السابع في الاسماء الدالة على الصفات الحقيقية مع الازدافية وفيه فصول
- ٧٦ الفصل الاول في الاسماء الحاصلة بسبب القدرة
- ٧٧ الفصل الثاني في الاسماء الحاصلة بسبب العلم
- ٧٧ الفصل الثالث في الاسماء الحاصلة بسبب صفة الكلام وما يجري مجراه
- ٧٧ الفصل الرابع في الارادة وما يقرب منها
- ٧٨ الفصل الخامس في السمع والبصر
- ٧٨ الفصل السادس في الصفات الازدافية مع السلبية
- ٧٨ الفصل السابع في الاسماء الدالة على الذات والصفات الحقيقية والازدافية والسلبية
- ٧٩ الفصل الثامن في بيان الاسماء المختلف في انها من أسماء الذات أو من أسماء الصفات

في مودود طبع في المطبع
والله اعلم
رعد ٤٠
٤٦

فعلكم وفعلنا قص
٧١

المسئلة الثانية في بيان احتياج أهل السنة على أن فعل العبد بخلق الله	٥١١
المسئلة الخامسة في بيان حكمة تحويل القبلة من جهة الى جهة	٥٢٠
المسئلة الرابعة في بيان دلائل القبلة	٥٤٤
المسئلة الثالثة في بيان أن الروح مغاير لهذا الهيكل	٥٦٢
المسئلة الثالثة والرابعة في بيان ان الصبر من خواص الانسان وفي بيان فضائله	٥٦٦
المسئلة الرابعة في بيان أنه سبحانه وتعالى واحد	٥٧٧
المسئلة الثامنة في بيان معنى قوله تعالى والهكم الله واحد	٥٨٠
المسئلة الاولى في بيان أن الخلق عين الخلق أم غيره	٥٨٣
النوع الاول من الدلائل على وجود الصانع الاستدلال بأحوال السموات وفيه اصول	٥٨٤
الفصل الاول في بيان ترتيب الافلاك	٥٨٤
الفصل الثاني في معرفة الافلاك	٥٨٦
الفصل الثالث في مقادير الحركات	٥٨٧
الفصل الرابع في كيفية الاستدلال بهذه الاحوال على وجود الصانع	٥٨٨
النوع الثاني من الدلائل أحوال الارض وفيه فصلان	٥٩٠
الفصل الاول في بيان أحوال الارض	٥٩٠
الفصل الثاني في بيان الاستدلال بأحوال الارض على وجود الصانع	٥٩٢
النوع الثالث من الدلائل اختلاف الليل والنهار	٥٩٣
النوع الرابع من الدلائل جريان الفلك في البحر	٥٩٤
المسئلة الثالثة في بيان مواضع البحور	٥٩٤
المسئلة الرابعة في كيفية الاستدلال بجريان الفلك في البحر على وجود الصانع	٥٩٥
النوع الخامس من الدلائل انزال الماء من السماء	٥٩٥
النوع السادس من الدلائل بث الدواب في الارض	٥٩٦
النوع السابع من الدلائل تصرف الرياح	٥٩٧
النوع الثامن من الدلائل تسخير السحاب بين السماء والارض	٥٩٨
المسئلة الاولى في البحث عن ماهية محبة العبد لله	٦٠٠
المسئلة الثانية في بيان معنى الشوق الى الله	٦٠١
المسئلة الاولى في بيان خواطر الشيطان ووساوسه	٦٠٦
النوع الاول في بيان تفسير قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم الى آخرها	٦٠٩
النوع الثاني في بيان المسائل الفقهية المستنبطة من هذه الآيات وفيه فصول	٦١١
الفصل الاول فيما يتعلق بالميتة	٦١١
الفصل الثاني في بيان تحريم الدم	٦١٥
الفصل الثالث في بيان تحريم الخنزير	٦١٦
الفصل الرابع في بيان تحريم ما أهل به لغير الله	٦١٦
الفصل الخامس في بيان أن ألفظ انما يفيد الحصر أم لا	٦١٦
الفصل السادس في بيان معنى المضطر وأحكامه	٦١٦
المسئلة الاولى في حقيقة التعجب وفي الالفاظ الدالة عليه في اللغة	٦٢٠

- المسئلة الاولى في بيان حقيقة النفاق ١٩٦
- المسئلة الثانية في بيان أن كفر الكافر الاصل اقمح أم كفر المنافق ١٩٧
- المسئلة الاولى في بيان أن علم التوحيد اشرف العلوم يعني الكلام واشبه التحريم ووجوده وقبحه ٢١٤
- المسئلة الثالثة في بيان الطريق الى اثبات الصانع وكيفية الاستدلال عليه ٢٢١
- المسئلة الخامسة في بيان منافع الارض وصفاتها ٢٢٦
- المسئلة الثانية في بيان فضائل السماء ٢٢٧
- المسئلة الرابعة في بيان كون السماء بناء ٢٢٩
- المسئلة الاولى في بيان فرق أهل الاديان وشرح كل فرقة ٢٣١
- المسئلة الاولى في بيان كون القرآن معجزا ٢٣٢
- المسئلة الاولى في بيان اثبات الحشر والنشر ٢٣٨
- المسئلة الخامسة عشر في بيان الهداية والاضلال وفي شرح مذاهب المذاهب فيهما ٢٤٨
- المسئلة الاولى في بيان قول المعتزلة ان الكفر من قبل العباد وجواب أهل السنة عنه ٢٥٦
- المسئلة الخامسة في بيان تبذره من علم الهيئة ٢٦٠
- المسئلة الثالثة في بيان حقيقة الملائكة ٢٦٢
- المسئلة الرابعة في شرح كثرة الملائكة ٢٦٤
- المسئلة السادسة في بيان فضل العلم ٢٧٥
- المسئلة الثالثة في بيان أن ابليس من الملائكة أم من الجن وأن الملائكة أفضل أم البشر ٢٩٩
- المسئلة الاولى في بيان أقسام الاختلاف في عصمة الانبياء ٣١٩
- المسئلة الثامنة في بيان فوائد قوله تعالى انه هو التواب الرحيم ٣٣٠
- المسئلة الثانية في بيان حد النعمة ٣٣٤
- المسئلة الثالثة في بيان النعم المخصوصة بين اسرائيل ٣٣٧
- المسئلة الاولى في بيان الخلاف بين أهل السنة وبين المعتزلة في جواز رؤية الله ٣٤٨
- المسئلة الثانية في بيان الخلاف بين أهل السنة وبين المعتزلة في صحة القول بحصول الشفاعة ٣٥١
- لاهل الكفار
- المسئلة الاولى في الكلام على الوعيد عند أهل السنة والمعتزلة والمرجئة وبيان دلائل كل منهم ٤٠٨
- المسئلة الثانية في بيان حقيقة الحجر وأقسامه ٤٤٤
- المسئلة السادسة والسابعة في بيان انه هل يكفر الساحر أم لا وهل يجب قتله أم لا ٤٥١
- المسئلة الخامسة في بيان الاستدلال على جواز النسخ على مذهب الجمهور وعدم الجواز على قول غيرهم ٤٥٩
- المسئلة الاولى في بيان الاخبار الدالة على ذم الحسد ٤٦٥
- المسئلة الثانية في بيان حقيقة الحسد ٤٦٦
- المسئلة الثالثة والرابعة في بيان مراتب الحسد وأسبابه ٤٦٧
- المسئلة الخامسة والسادسة في بيان سبب كثرة الحسد وقلته وقوته وضعفه وفي بيان الدواء المزيل له ٤٦٨
- المسئلة الاولى في بيان أحكام المساجد وفضلها ٤٧٧
- المسئلة الرابعة في بيان فضائل البيت الحرام ٥٠١

al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad
ibn Umar, 1149 or 50 - 1210
Maḥāṭib al-ghayb

v.1

الجزء الاول من كتاب مفاتيح الغيب المشهور
بالتفسير الكبير للإمام الفخر الرازي محمد بن عمر
الدين ابن العلامة ضياء الدين عمر
المشهور بخطيب الري نفع
الله المسلمين
أمين



٩١٦

المسئلة الثانية في بيان الخلاف في أن الدعاء هل يتفع أم لا وفي بيان فضله

٦٦٦

المسئلة الثانية في بيان تقسيم الزمان الى ساعة ويوم وشهر وسنة وفي بيان كل قسم

٦٧٥

المسئلة الرابعة في بيان الآداب المعتمدة للحاج قبل الخروج من المنزل

٦٨٨

المسئلة الرابعة في بيان ترتيب أعمال الحج ^{فضل أيام ذي الحجة ووجوب تسميتها وتقسيمها}

٧٠٧

المسئلة الثانية في بيان أن الناس كانوا أمة واحدة في الحق أم في الباطل

٧٣٨

المسئلة الثانية في بيان القول بآيات الاحباط وتفيده وفي بيان حقيقة

٧٥٤

المسئلة الثانية في بيان أنواع الاستدلالات على تحريم الخمر

٧٥٥

فصل في صفات الخمس وصلاحها والوسطى

٨١٥

تم نهريت الجزء الاول

على ثلاث وسبعين فرقة كما هم في النار لا فرقة واحدة وهذا يدل على ان الاثنين والسبعين موصوفون بالعقائد
 الفاسدة والمذاهب الباطلة ثم ان ضلال كل واحدة من أولئك الفرق غير مختلف بمسئلة واحدة بل هو
 حاصل في مسائل كثيرة من المباحث المتعلقة بذات الله تعالى وبصفاته وبأحكامه وبأفعاله وبأسمائه
 وبمسائل الجبر والقدر والتعديل والتجوز والثواب والمعاد والوعد والوعيد والاسماء والاحكام
 والامامة فاذا وزعنا عدد الفرق الضالة وهو الاثنان والسبعون على هذه المسائل الكثيرة بلغ العدد الحاصل
 مبالغاً عظيماً وكل ذلك أنواع الضلالات الحاصلة في فرق الامة وأيضاً في المشهور أن فرق الضلالات
 من الخارجين عن هذه الامة يقربون من سبع مائة فاذا ضمت أنواع ضلالاتهم إلى أنواع الضلالات
 الموجودة في فرق الامة في جميع المسائل العقلية المتعلقة بالالهيات والمتعلقة بأحكام الذوات والصفات
 بانجموع مبالغاً عظيماً في العدد ولا شك أن قولنا أعوذ بالله يتناول الاستعاذة من جميع تلك الأنواع
 والاستعاذة من الشيء لا يمكن الا بعد معرفة المستعاذ منه والابعد معرفة كون ذلك الشيء باطلاً وقيحاً
 فظهر بهذا الطريق أن قولنا أعوذ بالله مشتمل على الألوف من المسائل الحقيقية البقية * وأما الأعمال
 الباطلة فهي عبارة عن كل ما ورد النهي عنه أما في القرآن أو في الاخبار المتواترة أو في أخبار الاسناد
 أو في اجماع الامة أو في القياسات الصحيحة ولا شك أن تلك المنهيات تزيد على الألوف وقولنا أعوذ بالله
 متناول لجميعها وجعلت ثابت بهذا الطريق أن قولنا أعوذ بالله مشتمل على عشرة آلاف مسألة أو تزيد
 أو أقل من المسائل المهمة المعتمدة * وأما قوله جل جلاله (بسم الله الرحمن الرحيم) ففيه نوعان من البحث *
 النوع الاول قد اشهر عند العلماء ان الله تعالى ألفوا واحداً من الاسماء المقدسة المظهرة وهي موجودة
 في الكتاب والسنة ولا شك أن البحث عن كل واحد من تلك الاسماء مسألة شريفة عالية وأيضاً فالعلم بالاسم
 لا يحصل الا اذا كان مسبوقاً بالعلم بالمسمى وفي البحث عن ثبوت تلك المسميات وعن الدلائل الدالة على ثبوتها
 وعن أجوبة الشبهات التي تذكر في بعضها مسائل كثيرة ومجموعها يزيد على الألوف * النوع الثاني من
 مباحث هذه الآية ان الباء في قوله بسم الله باء الاصاق وهي متعلقة بفعل والتقدير باسم الله أشعر في أداء
 الطاعات وهذا المعنى لا يصير لمخصاً معلوماً الا بعد الوقوف على أقسام الطاعات وهي العقائد الحقة
 والأعمال الصافية مع الدلائل والبيانات ومع الاجوبة عن الشبهات وهذا المجموع ربما زاد على عشرة
 آلاف مسألة ومن اللطائف ان قوله أعوذ بالله اشارة الى نبي ما لا ينبغي من العقائد والأعمال وقوله بسم الله
 اشارة الى ما ينبغي من الاعتقادات والعملات فقوله بسم الله لا يصير معلوماً الا بعد الوقوف على جميع
 العقائد الحقة والأعمال الصافية وهذا هو الترتيب الذي يشهد بصحته العقل الصحيح والحق الصريح * أما
 قوله جل جلاله (الحمد لله) فاعلم ان الحمد انما يكون حمداً على النعمة والحمد على النعمة لا يمكن الا بعد
 معرفة تلك النعمة لكن أقسم نعم الله خارجة عن التحديد والاحصاء كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله
 لا تحصوها ولنتكلم في مثال واحد وهو أن العاقل يجب أن يعتبر ذاته وذلك لانه مؤلف من نفس وبدن
 ولا شك ان أدون الجزئين وأقلهما فضيلة ومنفعة هو البدن ثم ان أصحاب التشريح وجدوا اقرين من خمسة
 آلاف نوع من المنافع والمصالح التي دبرها الله عز وجل بحكمته في تخليق بدن الانسان ثم ان من وقف على
 هذه الاصناف المذكورة في كتب التشريح عرف ان نسبة هذا القدر والمعلوم المذكور الى ما لم يعلم وما لم يذكر
 كاقطرة في البحر المحيط وعند هذا يظهر أن معرفة أقسام حكمة الرحمن في خلق الانسان تشتمل على عشرة
 آلاف مسألة أو أكثر ثم اذا ضمت الى هذه الجملة آثار حكم الله تعالى في تخليق العرش والكبرسي وأطباق
 السموات وأجرام النيرات من الثوابت والسيارات وتخصيص كل واحد منها بقدر مخصوص ولون مخصوص
 وغير مخصوص ثم يضم اليها آثار حكم الله تعالى في تخليق الالتهات والمولدات من الجمادات والنباتات
 والحيوانات وأصناف أقسامها وأحوالها علم ان هذا المجموع مشتمل على ألف ألف مسألة أو أكثر
 أو أقل ثم انه تعالى نبه على ان أكثرها مخلوق انفعه الانسان كما قال تعالى وسخر لكم مافي السموات وما

قوله الى ما ينبغي أي اثبات ما يليق
 وغرضه بقوله ومن اللطائف الخ
 بيان السر في تقديم الاستعاذة
 على البسملة وان هذا الترتيب
 من تقديم التلبية على التحلية
 ونظير هذا طيب القلوب يسداً
 أو لا يتنقيها من العقائد الزائفة
 والاخلاق القبيحة المكسرة
 للقلوب ثم يعالجها بما يقويها على
 الطاعات وكذلك طيب
 الاجسام أيضاً اه



BP
130
-4
R3
1862
juz 1



بسم الله الرحمن الرحيم

(الحمد لله) الذي وفقنا لاداء افضل الطاعات * ووقفنا على كيفية اكتساب أكل السعادات *
وهذا نألي قولنا أعوذ بالله من الشيطان الرجيم من كل المعاصي والمنكرات * (بسم الله الرحمن الرحيم)
نشرع في أداء كل الخير والمأمورات * (الحمد لله) الذي له ما في السموات * (رب العالمين) بحسب
كل الذوات والصفات * (الرحمن الرحيم) على أصحاب الحسابات وأرباب الضرورات * (مالك يوم
الدين) في إيصال الأبرار إلى الدرجات * وادخال الفجار في الدرجات * (يا لك نعبد ويا لك نستعين)
في القيام بأداء جملة التكليفات * (اهدنا الصراط المستقيم) بحسب كل أنواع الهدايات * (صراط
الذين أنعمت عليهم) في كل الحالات والمقامات * (غير المغضوب عليهم ولا الضالين) من أهل الجهالات
والضلالات * والصلاة على محمد المريد بأفضل المعجزات والآيات * وعلى آله وصحبه بحسب تعاقب
الآيات * وسلم تسليما

(أما بعد) فهذا كتاب مشتمل على شرح بعض ما رزقنا الله تعالى من علوم سورة الفاتحة ونسأل الله العظيم
أن يوفقنا لإتمامه * وأن يجعلنا في الدارين أهلا لأكرامه وانعامه * أنه خير موفق ومعين * وبأسعاف
الطالبين * وهذا الكتاب مرتب على مقدمة وكتب

أما المقدمة ففيها فصول

(الفصل الأول في التنبيه على علوم هذه السورة على سبيل الاجمال)

اعلم انه مر على اساني في بعض الاوقات أن هذه السورة الكريمة يمكن أن يستنبط من قوائدها ونفائدها
عشرة الاف مسألة فاستبعد هذا بعض الحساد وقوم من أهل الجهل والغبى والعناد وجعلوا ذلك على
ما ألفوه من أنفسهم من التعلقات الفارغة عن المعاني * والكلمات الخالية عن تحقيق المعاقِد والمباني *
فلما شرعت في تصنيف هذا الكتاب قدمت هذه المقدمة لتبصر كالتنبيه على أن ما ذكرناه أمر يمكن الحصول
قريب الوصول فنقول وبالله التوفيق ان قولنا أعوذ بالله من الشيطان الرجيم لا شك ان المراد منه
الاستعاذة بالله من جميع المنيات والمحظورات * ولا شك ان المنيات اما أن تكون من باب الاعتقادات أو
من باب اعمال الجوارح * أما الاعتقادات فقد جاء في الخبر المشهور قوله صلى الله عليه وسلم ستفترق أمتي

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي وفقنا لاداء افضل الطاعات
وهذا نألي قولنا أعوذ بالله من الشيطان الرجيم
نشرع في أداء كل الخير والمأمورات
كل الذوات والصفات
الدين في إيصال الأبرار إلى الدرجات
في القيام بأداء جملة التكليفات
الذين أنعمت عليهم في كل الحالات والمقامات
والضلالات والصلاة على محمد المريد بأفضل المعجزات والآيات
وعلى آله وصحبه بحسب تعاقب الآيات
وسلم تسليما

قوله في إيصال الأبرار إلى الدرجات
متعلق بما لا يتبعه معنى
المتصرف وهو يتعدى إلى كذا
فقره شيخنا البيهقي في درسه
وكان اللائق في جانب الدرجات
التعبير بالانزال إلى بدل الادخال
الذي لا يتعدى إلى الامانة
بالتأني فافهم قاله نصر الهوري

وشقاوتها وبيان قدرة الله عز وجل على اعادة ما هذه المباحث لا تتم الا بما يقرب من خمسة مائة مسألة من
المباحث الدقيقة العقلية وأما السبعيات وهي على ثلاثة أقسام * أحدها الاحوال التي توجد عند قيام
القيامة وتلك العلامات منها صغيرة ومنها كبيرة وهي العلامات العشرة التي سئذ كرها ونذكر أحوالها وثانيها
الاحوال التي توجد عند قيام القيامة وهي كيفية النفخ في الصور وموت الخلائق وتخريب السموات
والكواكب وموت الروحانيين والجسمانيين * وثالثها الاحوال التي توجد بعد قيام القيامة ونشرح أحوال
أهل الموقف وهي كيفية بدخل فيها كيفية وقوف الخلق وكيفية الاحوال التي يشاهدونها وكيفية حضور
الملائكة والانبيا عليهم السلام وكيفية الحساب وكيفية وزن الاعمال وذهاب فريق الى الجنة وفريق
الى النار وكيفية صفة أهل الجنة وصفة أهل النار ومن هذا الباب نشرح أحوال أهل الجنة وأهل النار
بعد وصولهم اليها ونشرح الكلمات التي يذكرونها والاعمال التي يباينونها ولعل مجموع هذه المسائل
العقلية والنقلية يبلغ الاوف من المسائل وهي بأسرها داخل تحت قوله ملك يوم الدين * وأما قوله تعالى
(اياك نعبد واياك نستعين) فاعلم ان العبادة عبارة عن الاتيان بالفعل المأمور به على سبيل التعظيم لا صرفا لم
يثبت بالدليل ان هذا العالم الهوا واحد اقادر على مقدورات لانهاية لها عالمها بمعلومات لانهاية لها غنيا عن
كل الحاجات فانه أمر عباده ببعض الاشياء ومنها هم عن بعضها وانه يجب على الخلائق طاعته والانتقاد
لتسكاته فانه لا يمكن القيام بلوازم قوله تعالى اياك نعبد * ثم ان بعد الفراغ من المقام المذكور لا بد من
تفصيل أقسام تلك التكليف وبيان أنواع تلك الاوامر والنواهي وجميع ما صنف في الدين من كتب الفقه
يدخل فيه تكليف الله ثم كما يدخل فيه تكليف الله تعالى بحسب هذه الشريعة فكذلك يدخل فيه
تكاليف الله تعالى بحسب الشرائع التي قد كان أنزلها الله تعالى على الانبياء المتقدمين وأيضاً يدخل فيه
الشرائع التي كلف الله بها ملائكة في السموات من خلق الملائكة وأمرهم بالاشتغال بالعبادات
والطاعات وأيضاً كتب الفقه مشتملة على شرح التكليف المتوجهة في اعمال الجوارح أما أقسام
التكليف الموجودة في اعمال القلوب فهي أكبر وأعظم وأجل وهي التي تشتمل عليها كتب الاخلاق
وكتب السياسات بحسب الملل المختلفة والاعم المتباينة واذا اعتبر الانسان مجموع هذه المباحث وعلم انها
بأسرها داخل تحت قوله تعالى اياك نعبد علم حينئذ ان المسائل التي اشتملت هذه الآية عليها كالبحر المحيط
الذي لا تصل العقول والافكار الا الى القليل منها * اما قوله جل جلاله (اهدنا الصراط المستقيم) فاعلم انه
عبارة عن طلب الهداية وتحصيل الهداية طريقان * أحدهما طلب المعرفة بالدليل والنجاة * والثاني
بصفة الباطن والرياضة اما طرق الاستدلال فانها غير متناهية لانه لا ذرة من ذرات العالم الاعلى
والاسفل الا وتلك الذرة شاهدة بكل الاهتية وبغزة عزته وبجلال سمديته كقيل * وفي كل شيء آية * تدل
على انه واحد * وتقرير ان أجسام العالم متساوية في ماهية الجسمية ومختلفة في الصفات وهي الالوان
والامكنة والاحوال ويستحيل أن يكون اختصاص كل جسم بصفته المعينة لاجل الجسمية أو لوازم
الجسمية والازم حصول الاستواء فوجب أن يكون ذلك اختصاصاً بخصيص وتبدير مدبر وذلك المخصص
ان كان جسمه عاد الكلام فيه وان لم يكن جسمه فهو المطلوب ثم ذلك الموجود ان لم يكن حيا عالما قادرا بل
كان تأثيره بالفيض والطبع عاد الزام في وجوب الاستواء وان كان حيا عالما قادرا فهو المطلوب اذا
عرفت هذا فقد ظهرت كل واحد من ذرات السموات والارض شاهد صادق ومخير ناطق بوجود الاله
القادر الحكيم العليم وكان الشيخ الامام الوالد في الدين عمر رحمه الله يقول ان الله تعالى في كل جوهر فرد
أنواعا غير متناهية من الدلائل الدالة على القدرة والحكمة والرحمة وذلك لان كل جوهر فرد فانه يمكن
وقوعه في أحوال غير متناهية على البدل ويمكن أيضا انضافه بصفات غير متناهية على البدل وكل واحد من
تلك الاحوال المندرة فانه بتقدير الوقوع يدل على الاقتدار الى وجود الصانع الحكيم الرحيم فثبت بما ذكرنا
ان هذا النوع من المباحث غير متناه وأما تحصيل الهداية بطريق الرياضة والتصفية فذلك بحر لا ساحل له

قوله منها كان المناسب في العائد
على الموصول أن يقول منه اه

في الارض وخينث يظهر أن قوله جل جلاله الحمد لله مشتمل على ألف ألف مسألة أو أكثر أو أقل وأما قوله جل جلاله (رب العالمين) فاعلم أن قوله رب مضاف وقوله العالمين مضاف اليه وإضافة الشيء إلى الشيء تمتنع معرفتها إلا بعد حصول العلم بالمتضابقين فمن الحال حصول العلم بكونه تعالى رب العالمين إلا بعد معرفة رب والعالمين * ثم إن العالمين عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى وهي على ثلاثة أقسام المتميزات والمقارقات والصفات * أما المتميزات فهي أمابانط أو مركبات أما البسانط فهي الافلاك والكواكب والامتهات وأما المركبات فهي المريد الثلاثة واعلم أنه لم يقم دليل على أنه لا جسم الا هذه الاقسام الثلاثة وذلك لانه ثبت بالدليل انه حصل خارج العالم خلاه لانهاية له وثبت بالدليل انه تعالى قادر على جميع الممكنات فهو تعالى قادر على أن يخلق ألف ألف عالم خارج العالم بحيث يكون كل واحد من تلك العوالم أعظم وأجسم من هذا العالم ويحصل في كل واحد منها مثل ما حصل في هذا العالم من العرش والكرسي والسموات والارضين والشمس والقمر ودلائل الفلاسفة في اثبات أن العالم واحد دلل ضعيفة ركيكة مبنيّة على مقدمات واهية قال أبو العلاء المعري

يا أيها الناس كرم الله من فلك * تجري النجوم به والشمس والقمر
هين على الله ماضينا وغابرا * فبالنار في نواحي غيره خطر

ومعلوم أن البحث عن هذه الاقسام التي ذكرناها للمتخصّصات مشتمل على ألوف ألوف من المسائل بل الانسان لو ترك الكل وأراد أن يحيط علمه بمجائب المعادن المتولدة في أرحام الجبال من الفلزات والاحجار الصافية وأنواع البكاريات والزرانج والاملاح وأن يعرف بمجائب أحوال النبات مع ما فيها من الازهار والانوار والثمار ومجائب أقسام الحيوانات من البهائم والوحوش والطيور والحشرات لنفد عمره في أقل القليل من هذه المطالب ولا ينتهي الى غورها كما قال تعالى ولو أن ما في الارض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله وهي بأسرها وأجمعها داخل تحت قوله رب العالمين * وأما قوله تعالى (الرحمن الرحيم) فاعلم أن الرسة عبارة عن التخليص من أنواع الآفات وعن إيصال الخير الى أصحاب الحاجات أما التخليص عن أقسام الآفات فلا يمكن معرفته إلا بعد معرفة أقسام الآفات وهي كثيرة لا يعلمها الا الله تعالى ومن شاء أن يقف على قليل منها فليطالع كتب الطب حتى يقف عقله على أقسام الاسقام التي يمكن تولدها في كل واحد من الاعضاء والاجزاء ثم يتأمل في انه تعالى كيف هدى عقل الخلق الى معرفة أقسام الاغذية والادوية من المعادن والنبات والحيوان فانه اذا خاض في هذا الباب وجد بحر الاساحل له (وقد حكى جالينوس) انه المصنف كتابه في منافع أعضاء العين قال يخط على الناس بذكر حكمة الله تعالى في تخلق العصبيين المخوفين ملتقيين على موضع واحد فرأيت في النوم كأن ملكا نزل من السماء وقال يا جالينوس ان الهك يقول لم يخط على عبادي بذكر حكمي قال فانتبهت فصنفت فيه كتابا * وقال أيضا ان طحاى قد غاف فعالمته بكل ما عرفت فلم يتق فرأيت في الهكل كأن ملكا نزل من السماء وأمرني بفصد العرق الذي بين الخنصر والخنصر * وأكثر علامات الطب في أوائها تنتهي الى أمثال هذه التنبيهات والالهامات فاذا وقف الانسان على أمثال هذه المباحث عرف أن أقسام رسة لله تعالى على عباد خارجة عن الضبط والاحصاء * وأما قوله تعالى (ملك يوم الدين) فاعلم أن الانسان كالمسافر في هذه الدنيا وسنوه كالفراسخ وشهوره كالاميال وأنفاسه كالخطوات ومقصده الوصول الى عالم آخر لان هناك يحصل الفوز بالبقاء والصلوات فاذا شاهد في الطريق أنواع هذه العجائب في ملكوت الارض والسموات فليتنظر أنه كيف يكون عجائب حال عالم الآخرة في الغبطة والبهجة والسعادة اذا عرفت هذا فتقول قوله مالا يوم الدين إشارة الى مسائل المعاد والحشر والنشر وهي قسمان بعضها عقلية محضة وبعضها معنوية أما العقلية المحضة فكقولنا هذا العالم يمكن تخريبه واعدامه ثم يمكن اعادته مرة أخرى وان هذا الانسان بعد موته يمكن اعادته وهذا الباب لا يتم الا بالبحث عن حقيقة جوهر النفس وكيفية أحوالها وصفاتها وكيفية بقائها بعد البدن وكيفية سعادتها

قوله على ثلاثة أقسام سياتى توضيحها أبسط مما هنا في الفصل الثاني من تفسير القاسية فانظره

قوله هين على الله في بعض النسخ هنا بضم الهاء وتشديد النون فعل ماض فلتنظر الرواية اه
الفلزات جمع فلز بضم الفاء واللام وتشديد الزاى ماضى الارض من الجواهر المعدنية كالكذهب والفضة والنفاس والرصاص اه
من حاشية السيوطى على البيضاوى في سورة الرعد

الحرف والصوت كصفات محسوسة بحاسة السمع وأما الألوان والاضواء فهي كصفات محسوسة بحاسة البصر والطعوم كصفات محسوسة بحاسة الذوق وكذلك القول في سائر الكيفيات المحسوسة فهل يصح أن يقال هذه الكيفيات أنواع داخلة تحت جنس واحد وهي متباينة بتمام الماهية وأنه لا مشاركة بينها إلا بالوازم الخارجية أم لا ثم نقول والمرتبة السابعة من البحث أن الكيفيات المحسوسة نوع واحد من أنواع جنس الكيف في المشهور فيجب البحث عن تعريف مقولة الكيف ثم يجب البحث أن وقوعه على ما تحتها هل هو قول الجنس على الأنواع أم لا ثم نقول والمرتبة الثامنة أن مقولة الكيف ومقولة الكم ومقولة النسبة عرض فيجب البحث عن مقولة العرض وأقسامه وعن أحكامه ولو ازمه وتوابعه ثم نقول والمرتبة التاسعة أن العرض والجوهر يشتركان في الدخول تحت الممكن والممكن والواجب مشتركان في الدخول تحت الموجود فيجب البحث عن لواحق الوجود والعدم وهي كيفية وقوع الموجود على الواجب والممكن أنه هل هو قول الجنس على أنواعه أو هو قول الوازم على موصوفاتها وسائر المباحث المتعلقة بهذا الباب ثم نقول والمرتبة العاشرة أن نقول لاشتراك المعلوم والمذكور والخبر عنه يدخل فيها الوجود والمعدوم فكيف يعقل حصول أمر أعم من الوجود ومن الناس من يقول المظنون أعم من المعلوم وأيضا فذهب أن أعم الاعتبارات هو المعلوم ولا شك أن المعلوم مقابله غير المعلوم لكن الشيء ما لم نعلم حقيقة أم متنع الحكم عليه بكونه مقابلا لغيره فلما حكمنا على غير المعلوم بكونه مقابلا للمعلوم وجب أن يكون غير المعلوم معلوما فحينئذ يكون المقابل للمعلوم معلوما وذلك محال واعلم أن من اعتبر هذه المراتب العشرة في كل جزء من جزئيات الموجودات فقد انفجحت عليه أبواب مباحث لا نهاية لها ولا يحيط عقله بأقل القليل منها فظهر بهذا كيفية الاستنباط للعلوم الكثيرة من الالفاظ القليلة

الفصل الثالث في تقرير مخرج آخر لتصحيح ما ذكرناه من استنباط المسائل الكثيرة من هذه السورة

اعلم أنا إذا ذكرنا مسألة واحدة في هذا الكتاب ودللنا على صحتها بوجود عشرة فكل واحد من تلك الوجوه والدلائل مسألة بنفسها ثم إذا حكمنا فيها مثلا شبهات خمسة فكل واحد منها أيضا مسألة مستقلة بنفسها ثم إذا جئنا عن كل واحد منها بجوابين أو ثلاثة فلكل الاجوبة الثلاثة أيضا مسائل ثلاثة وإذا قلنا من ذلك الالفاظ الواردة في كلام العرب جاءت على ستين وجها وفصلنا تلك الوجوه فهذا الكلام في الحقيقة ستون مسألة وذلك لأن المسئلة لا معنى لها إلا موضع السؤال والتقرير فلما كان كل واحد من هذه الوجوه كذلك كان كل واحد منها مسألة على حدة وإذا وقفت على هذه الدققة فنقول أنا لو اعتبرنا المباحث المتعلقة بالاسم والفعل ثم ننزل منها إلى المباحث المتعلقة بتقسيم الأفعال بالمعلوم والمذكور والمباحث المتعلقة بالوجود والمعدوم والمباحث المتعلقة بالواجب والممكن والمباحث المتعلقة بالجوهر والعرض والمباحث المتعلقة بمقولة الكيف وكيفية انقسامه إلى الكيفية المحسوسة وغير المحسوسة والمباحث المتعلقة بالصوت وكيفية حدوئه وكيفية العضلات المحدثه للأصوات والحروف عظم الخطب واتسع الباب ولكن يدأ في هذا الكتاب بالمباحث المتعلقة بالكلمة والكلام والقول واللفظ والعبارة ثم ننزل منها إلى المباحث المتعلقة بالاسم والفعل والحرف ثم ننزل منها إلى المباحث المتعلقة بتقسيمات الاسماء والأفعال والحروف حتى تنتهي إلى الأنواع الثلاث الموجودة في قوله أعوذ بالله ونرجو من فضل الله العميم أن يوفقنا للوصول إلى هذا المطلوب الكريم

* (الكتاب الأول في العلوم المستنبطة من قوله أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) *

اعلم أن العلوم المستنبطة من هذه الكلمة نوعان أحدهما المباحث المتعلقة باللغة والأعراب والثاني المباحث المتعلقة بعلم الأصول والفروع

القسم الأول من هذا الكتاب في المباحث الأدبية المتعلقة بهذه الكلمة وفيه أبواب

* (الباب الأول في المباحث المتعلقة بالكلمة وما يجري مجراها وفيه مسائل) *

قوله الالفاظ يعني اللغات كما في نسخة اهـ

ولكل واحد من السامعين الى الله تعالى منهج خاص ومشرب معين كما قال ولكل وجهة هو موليها ولا وقوف للعقول على تلك الاسرار ولا خبر عند الافهام من مبادئ مبادئ تلك الانوار والعارفون المحققون لحظوا فيها مباحث عميقة وأسراراً دقيقة فلما ترقى اليها أفهام الاكثرين * وأما قوله جل جلاله (صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين) فما أجل هذه المقامات وأعظم مراتب هذه الدرجات ومن وقف على ما ذكرناه من البيانات أمكنه أن يطالع على مبادئ هذه الحالات فقد ظهر بالبيان الذي سبق ان هذه السورة مستقلة على مباحث لانها غاية لها وأسرار لانها غاية لها وان قول من يقول هذه السورة مستقلة على عشرة آلاف مسألة كلام خرج على ما يليق بفهام السامعين *

* الفصل الثاني في تقرير مشروع آخر يدل على انه يمكن استنباط المسائل الكثيرة من الالفاظ القليلة * وللتكلم في قوائماً أعوذ بالله فنعول أعوذ بنوع من أنواع الفعل المضارع والفعل المضارع نوع من أنواع الفعل وأما الباء في قوله يا الله فهي باء الاتصال وهي نوع من أنواع حروف الجر وحروف الجر نوع من أنواع الحروف وأما قوله يا الله فهو اسم معين مامن أسماء الاعلام أو من الاسماء المشتقة على اختلاف القوانين فيه والاسم العلم والاسم المشتق كل واحد منهما نوع من أنواع مطلق الاسم وقد ثبت في العلوم العقلية ان معرفة النوع يمنع حصولها الا بعد معرفة الجنس لأن الجنس جزء من ماهية النوع والعلم بالسيطم مقدم على العلم بالمركب لا محالة فقوائماً أعوذ بالله لا يمكن تحصيل العلم به كما ينبغي الأبعد معرفة الاسم والفعل والحرف أولاً وهذه المعرفة لا تحصل الا بعد ذكر حدودها وخواصها ثم بعد الفراغ منه لا بد من تقسيم الاسم الى الاسم العلم والاسم المشتق والى اسم الجنس وتعريف كل واحد من هذه الاقسام بحدوده وخصائصه ثم بعد الفراغ منه يجب الكلام في أن لفظة الله اسم علم أو اسم مشتق وبتقدير أن يكون مشتقاً فهو مشتق من ما ذاب ذكر فيه الوجود الكثيرة التي قبل بكل واحد منها وأيضاً يجب البحث عن حقيقة الفعل المطلق ثم يذكر بعده أقسام الفعل ومن جملتها الفعل المضارع ويذكر بعده وخواصه وأقسامه ثم يذكر بعده المباحث المتعلقة بقوائماً أعوذ على التخصيص وأيضاً يجب البحث عن حقيقة الحرف المطلق ثم يذكر بعده حرف الجر وحده وخواصه وأحكامه ثم يذكر بعده باء الاتصال وحده وخواصه وعند الوقوف على تمام هذه المباحث يحصل الوقوف على تمام المباحث اللفظية المتعلقة بقوله أعوذ بالله ومن المعلوم ان المباحث التي أنشأنا الى معانها كثيرة جداً ثم نقول والمرتبة الرابعة من المراتب أن يقول الاسم والفعل والحرف أنواع ثلاثة داخله تحت جنس الكلمة فيجب البحث أيضاً عن ماهية الكلمة وحدتها وخواصها وأيضاً فهنا ألفاظ أخرى شبيهة بالكلمة وهي الكلام والقول واللفظ واللغة والعبارة فيجب البحث عن كل واحد منها ثم يجب البحث عن كونها من الالفاظ المترادفة أو من الالفاظ المتباينة وبتقدير أن تكون ألفاظاً متباينة فإنه يجب ذكر تلك الفروق على التفصيل والتخصيص ثم نقول والمرتبة الخامسة من البحث أن نقول لاشك ان هذه الكلمات انما تحصل من الاصوات والحروف فعند ذلك يجب البحث عن حقيقة الصوت وعن أسباب وجوده ولا شك ان حدوث الصوت في الحيوان انما كان بسبب خروج النفس من الصدر فعندها يجب البحث عن حقيقة النفس وانه ما الحكمة في كون الانسان متنفساً على سبيل الضرورة وان هذا الصوت يحصل بسبب استدخال النفس أو بسبب اخراجه وعند هذا تحتاج هذه المباحث الى معرفة أحوال القلب والرتبة ومعرفة الحجاب الذي هو المبدأ الأول لحركة الصوت ومعرفة سائر العضلات المحركة للبلغم والخبرة واللسان والشفيتين وأما الحرف فيجب البحث انه هل هو نفس الصوت أو هيئة موجودة في الصوت مغايرة له وأيضاً لاشك ان هذه الحروف انما تولد عند تقطيع الصوت وهي مخارج مخصوصة في الحلق واللسان والاسنان والشفيتين فيجب البحث عن أحوال تلك المحابس ويجب أيضاً البحث عن أحوال العضلات التي باعتبارها تتمكن الحيوانات من ادخال الانواع الكثيرة من الجنس في الوجود وهذه المباحث لا يتم دلائلها الا عند الوقوف على علم التشریح ثم نقول والمرتبة السادسة من البحث هي ان

اما لانه حدث بقوله كن اولانه حدث في زمان قليل كما تحدث الكلمة كذلك والثاني انه تعالى سمي أفعاله
 كلمات كما قال تعالى في الآية الكريمة قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي
 والسبب فيه الوجهان المذكوران فيما تقدم والله أعلم (المسئلة السادسة) في القول بهذا التركيب بحسب
 تقاليد السبعة يدل على الحركة والخفة فالاولى ول في فنه القول لان ذلك أمر سهل على اللسان الثاني
 قل و ومنه القل وهو جازا الوحد وذلك لخفته في الحركة ومنه قلوت البر والسويق فهما مقولون لان
 الشيء اذا قل جف وخف فكان أسرع الى الحركة ومنه القلوي وهو الخفيف الطائش والثالث و قل
 الوقل الوعل وذلك لحركته ويقال توقل في الجبل اذا صعد فيه والرابع و ل ق يقال ولقي بلي اذا أسرع
 وقرئ اذا تلوته بأستسكم أي تخفون وتسرعون والخامس ل وق كما جاء في الحديث لا آكل الطعام
 الا ما توق لي أي أعمت اليد في تحريكه وتلييقه حتى يصلح ومنه اللوقة وهي الزينة قيل لها ذلك لخفتها واسراع
 حركتها لانه ليس بها مسكة الجنب والمصل والسادس ل ق و ومنه اللقوة وهي العقاب قيل لها ذلك لخفتها
 وسرعة طيرانها ومنه اللقوة في الوجه لان الوجه اضطرب شكله فكانت خفة فيه وطيش والقوة الساقطة
 السريعة اللقاح (المسئلة السابعة) قال ابن جني رحمه الله تعالى اللغة فعلة من لغوت أي تكلمت
 وأصلها لغوة ككرة وقلة فان لاماتها كلها واوات بدليل قولهم كروت بالكرة وقلوت بالقلة وقيل فيه لغى
 يلغى اذا هذى ومنه قوله تعالى واذا مر باللاغوم رواكرا ما قلت ان ابن جني قد اعتبر الاشتقاق الا اعتبر
 في الكلمة والقول ولم يعتبره هاهنا وهو حاصل فيه فالاول ل غ و ومنه اللغة ومنه أيضا الكلام اللغو
 والعمل اللغو والثاني ل و غ ويبحث عنه والثالث غ ل و ومنه يقال افلان غلوقى كذا
 ومنه الغلوة والرابع غ ول ومنه قوله تعالى لاقم اغول والخامس و غ ل ومنه يقال فلان
 أوغل في كذا والسادس و ل غ ومنه يقال واغ الكب في الاناء ويشبه أن يكون القدر المشترك بين البكل
 هو الامعان في الشيء والخوض التام فيه (المسئلة الثامنة) في اللفظ وأقول أظن ان اطلاق اللفظ
 على هذه الاصوات والحروف على سبيل المجاز وذلك لانها انما تحدث عند اخراج النفس من داخل الصدر
 الى الخارج فالانسان عند اخراج النفس من داخل الصدر الى الخارج يحبس في الحجاب المعينة ثم يزيل
 ذلك الحبس فتتولد تلك الحروف في آخر زمان حبس النفس وأول زمان اطلاقه والحاصل ان اللفظ هو
 الرمي وهذا المعنى حاصل في هذه الاصوات والحروف من وجهين الاول ان الانسان يرى ذلك النفس من
 داخل الصدر الى خارجه ويلفظه وذلك هو الخارج واللفظ سبب لحدوث هذه الكلمات فأطلق اسم اللفظ
 على هذه الكلمات لهذا السبب والثاني ان تولد الحروف لما كان بسبب لفظ ذلك الهواء من الداخل
 الى الخارج صار ذلك شبيها بما ان الانسان يلفظ تلك الحروف ويرميها من الداخل الى الخارج والمشابهة
 احدى أسباب المجاز (المسئلة التاسعة) العبارة وتركيبتها من ع ب ر وهي في تقاليد السبعة
 السبعة تفيد العبور والاتقال فالاول ع ب ر ومنه العبارة لان الانسان لا يمكنه أن يتكلم بها الا اذا
 انتقل من حرف الى حرف آخر وأيضا كأنه بسبب تلك العبارة ينتقل المعنى من ذهن نفسه الى ذهن السامع
 ومنه العبارة لان تلك الدفعة تنتقل من داخل العين الى الخارج ومنه العبارة لان الانسان ينتقل فيه من الشاهد
 الى الغائب ومنه العبارة لان الانسان ينتقل بواسطته من احد طرفي البحر الى الثاني ومنه العبارة لانه
 ينتقل بمجراه في النوم الى المعاني الغائبة والثاني ع ر ب ومنه تسمية العرب بالعرب لكثرة انتقالهم
 بسبب رحلة الشتاء والصيف ومنه فلان أعرب في كلامه لان اللفظ قبل الاعراب يكون مجعولا فاذا
 دخله الاعراب انتقل الى المعرفة والبيان الثالث ب ر ع ومنه فلان برع في كذا اذا تكامل وتزايد
 الرابع ب ع ر ومنه البعر لكونه منقلا من الداخل الى الخارج الخامس ر ع ب ومنه يقال
 للخوف رعب لان الانسان ينتقل عند حدوثه من حال الى حال أخرى والسادس ر ب ع ومنه الربيع
 لان الناس ينتقلون منها والها (المسئلة العاشرة) قال أكنز الخويزن الكلمة غير الكلام فالكلمة

(المسئلة الاولى) اعلم ان لكل الطرق في تعريف مدلولات الالفاظ هو طريقة الاشتقاق ثم ان الاشتقاق على نوعين الاشتقاق الاصغر والاشتقاق الاكبر أما الاشتقاق الاصغر فمثل اشتقاق صبغة الماضي والمستقبل من المصدر ومثل اشتقاق اسم الفاعل واسم المفعول وغيرهما منه وأما الاشتقاق الاكبر فهو ان الكلمة اذا كانت مركبة من الحروف كانت قابلة للانقلابات لاحتالة فنقول أول مراتب هذا التركيب ان تكون الكلمة مركبة من حرفين ومثل هذه الكلمة لا تقبل الانواع من التقليل كقولنا من قلبه ثم وبعد هذه المرتبة ان تكون الكلمة مركبة من ثلاثة أحرف كقولنا جدد وهذه الكلمة تقبل ستة أنواع من التقليل وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الثلاثة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من التقديرات الثلاث فانه يمكن وقوع الحرفين الباقيين على وجهين لكن ضرب الثلاثة في اثنين بسمة فهذه التقليلات الواقعة في الكلمات الثلاثية يمكن وقوعها على ستة أوجه ثم بعد هذه المرتبة ان تكون الكلمة رباعية كقولنا عقر وثعلب وهي تقبل أربعة وعشرين وجهاً من التقليلات وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الاربعة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من تلك التقديرات الاربعة فانه يمكن وقوع الحروف الثلاثة الباقية على ستة أنواع من التقليلات وضرب أربعة في ستة يفيد أربعة وعشرين وجهاً ثم بعد هذه المرتبة ان تكون الكلمة خماسية كقولنا سافر رجل وهي تقبل مائة وعشرين نوعاً من التقليلات وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الخمسة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من هذه التقديرات فانه يمكن وقوع الحروف الاربعة الباقية على أربعة وعشرين وجهاً على ما سبق تقريره وضرب خمسة في أربعة وعشرين بمائة وعشرين والضابط في الباب انك اذا عرفت التقليلات الممكنة في العدد الاقل ثم أردت أن تعرف عدد التقليلات الممكنة في العدد الذي فوقه فاضرب العدد الفوقاني في العدد الحاصل من التقليلات الممكنة في العدد الفوقاني والله أعلم

(المسئلة الثانية) اعلم ان اعتبار حال الاشتقاق الاصغر مهمل معناه ألوف أما الاشتقاق الاكبر فرعايته صعبة وكأنه لا يمكن رعايته الا في الكلمات الثلاثية لان تقايبها لا تزيد على الستة أما الرباعيات والخماسيات فلانها كثيرة جداً وكثير تلك التركيبات تكون مهمله فلا يمكن رعايته هذا النوع من الاشتقاق فيها الا على سبيل الندرة وأيضاً الكلمات الثلاثية قلما يوجد فيها ما يكون جميع تقايبها الممكنة معتبرة بل يكون في الاكثر بعضها مستعملاً وبعضها مهمل ومع ذلك فان القدر المأمون منه هو الغاية القصوى في تحقيق الكلام في المباحث اللغوية (المسئلة الثالثة في تفسير الكلمة) اعلم ان تركيب الكلمة الكاف واللام والميم بحسب تقايبها الممكنة الستة تفيد القوة والشدة خمسة منها معتبرة وواحد ضائع فالاول ل ل م فنه الكلام لانه يقرع السمع ويؤثر فيه وأيضاً يؤثر في الذهن بواسطة افادة المعنى ومنه الكلام للبحر وفيه شدة والكلام ما غلظ من الارض وذلك لشدة الشان ل ل لان الكامل أقوى من الناقص الثالث ل ل م ومعنى الشدة في الكلام ظاهر والرابع م ل ل م ومنه بئر مكول اذا قل مأوها واذا كان كذلك كان ورودها مكروها فيحصل نوع شدة عند ورودها الخامس م ل ل يقال ملكك العجين اذا أمعت بحنه فاشدة وقوى ومنه ملك الانسان لانه نوع قدرة وأملكك الجارية لان بعلمها يقدر عليها

(المسئلة الرابعة) لفظ الكلمة قد يستعمل في اللفظة الواحدة ويراد بها الكلام الكثير الذي قدر ارتباطه ببعض كتسميتهم القصيدة بأسماء الكلمة ومنها يقال كلمة الشهادة ويقال الكلمة الطيبة صدقة وما كان الجواز أولى من الاشتراك علمنا ان اطلاق لفظ الكلمة على المركب مجاز وذلك لوجهين الاول ان المركب انما يتركب من المفردات فاطلاق لفظ الكلمة على الكلام المركب يكون اطلاقاً لا اسم الجزء على الكل * والثاني ان الكلام الكثير اذا ارتبط ببعضه ببعض حصلت له وحدة فصار شيئاً بالمفرد في تلك الوجوه والمناسبة سبب من أسباب حسن الجواز فاطلاق لفظ الكلمة على الكلام الطويل لهذا السبب

(المسئلة الخامسة) لفظ الكلمة جاء في القرآن لفهوين آخرين أحدهما يقال اعيسى كلمة الله

قوله ضائع غير مسلم فانه موجود في القاموس اه

لفظ القول يقع على الكلام التام وعلى الكلمة الواحدة على سبيل الحقيقة أما لفظ الكلام فمختص بالجملة التامة ولفظ الكلمة مختص بالمفرد وحاصل كلامه في الفرق بين البابين أنا إذا بينا أن تركيب القول يدل على الخفة والسهولة فوجب أن يتناول الكلمة الواحدة أما تركيب الكلام فيفيد التأثير وذلك لا يحصل إلا من الجملة التامة لأن هذا بشكل بلفظ الكلمة ومما يقوى ذلك قول الشاعر * قلت لها فني فقات قاف * سمي نقطة ما يجرد القاف قولا (المسئلة السادسة عشر) قال أيضا أن لفظ القول يصح جعله مجازا عن الاعتقادات والآراء كقولك فلان يقول بقول أبي حنيفة ويذهب إلى قول مالك أي به مقدمة ما كانا يرانه ويقولان به ألا ترى أنك لو سألت رجلا عن صحة رؤية الله تعالى فقال لا تجوز رؤيته فقول هذا قول المعتزلة ولا تقول هذا كلام المعتزلة الأعلى سبيل التعسف وذكر أن السبب في حسن هذا المجاز أن الاعتقاد لا يفهم إلا بغيره فلما حصلت المشابهة من هذا الوجه لا جرم حصل سبب جعله مجازا عنه (المسئلة السابعة عشر) لفظ قال قد يستعمل في غير النطق قال أبو النجم

قالت له الطيرة قد تم رأيدا * أنك لا ترجع إلا حامدا

(وقال آخر)

وقالت له العينان سمعا وطاعة * وحذرتا كالدرا لما ينقب

وقال * امتلا الخوض وقال قطنى * مهلا رويدا قد ملأت بطنى * ويقال في المثل قال الجدار للوتد لم تشقنى قال سل من يدقنى فان الذي وراي ما خلاني وراي ومنه قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقوله تعالى فقال لها وللارض انما اطوعا وكرها قالتا أتبينا طائعتين (المسئلة الثامنة عشر) الذين ينكرون كلام النفس اتفقوا على أن الكلام والقول اسم لهذه الالفاظ والكلمات اما مثبتو كلام النفس فقد اتفقوا على أن ذلك المعنى النفساني يسمى بالكلام وبالقول واحتجوا عليه بالقرآن والآثار والشعر أما القرآن فقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون وظاهر انهم ما كانوا كاذبين في اللفظ لانهم أخبروا أن محمد رسول الله وكانوا صادقين فيه فوجب أن يقال انهم كانوا كاذبين في كلام آخر سوى اللفظ وما هو الا كلام النفس ولقائل أن يقول لانهم ما كانوا كاذبين في القول اللساني قوله أخبروا أن محمد رسول الله قلنا لانهم بل أخبروا عن كونهم شاهدين بأن محمد رسول الله لانهم كانوا قالوا انشهد أنك رسول الله والشهادة لا تحصل الا مع العلم وهم ما كانوا عالين به فثبت انهم كانوا كاذبين فيما أخبروا عنه بالقول اللساني وأما الآثار فانقل أن عمر قال يوم السقيفة كنت قد زورت في نفسي كلاما فسبقني اليه أبو بكر وأما الشعر فقول الاخط

ان الكلام لفي القواد وانما * جعل اللسان على القواد دليلا

وأما الذين أنكروا كون المعنى القائم بالنفس يسمى بالكلام فقد احتجوا عليه بأن من لم ينطق ولم يلفظ بالحروف يقال انه لم يتكلم وأيضا الخفت والبر يتعلق بهذه الالفاظ ومن أخصنا بنا من قال اسم القول والكلام مشترك بين المعنى النفساني وبين اللفظ اللساني (المسئلة التاسعة عشر) هذه الكلمات والعبارات قد تسمى أحاديث قال الله تعالى فلما أتوا بحديث مثله والسبب في هذه التسمية أن هذه الكلمات إنما تتركب من الحروف المتعاقبة المتوالية فكل واحد من تلك الحروف يحدث عقيب صاحبه فلهذا السبب سميت بالحديث ويمكن أيضا أن يكون السبب في هذه التسمية أن سمعها يحدث في القلوب العلوم والمعاني والله أعلم (المسئلة العشرون) ههنا ألفاظ كثيرة فأحدها الكلمة وثانيها الكلام وثالثها القول ورابعها اللفظ وخامسها العبارة وسادسها الحديث وقد شرحتها بأسرها وسابعها النطق ويجب البحث عن كيفية اشتقاقه وأنه هل هو مرادف لبعض تلك الالفاظ المذكورة أم مبين لها ويستدير حصول المباني فما الفرق (المسئلة الحادية والعشرون) في هذه الكلمة قال الزمخشري في أول المفضل الكلمة هي اللفظة الدالة على معنى مفرد بالوضع وهذا التعريف ليس بجيد لأن صيغة الماضي كلمة مع انها

هي اللفظة المفردة والكلام هو الجملة المفيدة . وقال أكثر الأصوليين انه لا فرق بينهم ما فكل واحد منهما يتناول المفرد والمركب وابن جني وافق النحويين واستبعد قول المتكلمين وما رأيت في كلامه حجة قوية في الفرق سوى انه نقل عن سيبويه كلاما مشعرا بأن لفظ الكلام مختص بالجملة المفيدة وذكر كلمات أخرى الا أنهم في غاية الضعف أما الأصوليون فقد احتجوا على صحة قولهم بوجوه الاول ان العلاقة قد اتفقت وعلى ان الكلام ما يضاف للخرس والسكوت والتكلم بالكلمة الواحدة بضاد الخرس والسكوت فكان كلاما الثاني ان اشتقاق الكلمة من الكلام وهو الجرح والتأثير ومعلوم ان من سمع كلمة واحدة فانه يفهم معناها فانها قد حصل معنى التأثير فوجب أن يكون كلاما الثالث يصح أن يقال ان فلانا تكلم بهذه الكلمة الواحدة ويصح أن يقال ايضا انه ما تكلم الا بهذه الكلمة الواحدة وكل ذلك يدل على ان الكلمة الواحدة كلام والا لم يصح أن يقال تكلم بالكلمة الواحدة الرابع انه يصح أن يقال تكلم فلان بكلام غير تام وذلك يدل على أن حصول الافادة التامة غير معتبرة في اسم الكلام (المسئلة الحادية عشر) تفرع على الاختلاف المذكور مسئلة فقهية وهي أول مسائل أيمان الجامع الكبير لمحمد بن الحسن رحمه الله تعالى وهي ان الرجل اذا قال لامرأته التي لم يدخل بها ان كلمتك فأنت طالق ثلاث مرات قالوا ان ذكر هذا الكلام في المرة الثانية طلاق واحدة وهل تنعقد هذه الثانية طلاقا قال أبو حنيفة ومالك بن أنس لا تنعقد ووجه زفر لا تنعقد ووجه زفر انه لما قال في المرة الثانية ان كلمتك فعند هذا القدر من الكلام حصل الشرط لان اسم الكلام اسم لكل ما افاد شيئا سواء افاد فائدة تامة أو لم يكن كذلك واذا حصل الشرط حصل الجزاء وطلقت عند قوله ان كلمتك فوقع تمام قوله أنت طالق خارج تمام ملك النكاح وغير مضاف اليه فوجب أن لا تنعقد ووجه أبي حنيفة ان الشرط وهو قوله ان كلمتك غير تام والكلام اسم للجملة التامة فلم يقع الطلاق الا عند تمام قوله ان كلمتك فأنت طالق وحاصل الكلام انا ان قلنا ان اسم الكلام يتناول الكلمة الواحدة كان القول قول زفر وان قلنا انه لا يتناول الا الجملة فالقول قول أبي حنيفة ومالك بن أنس فزفر انه لو قال في المرة الثانية ان كلمتك وسكت عليه ولم يذكر بعده قوله فأنت طالق طلق ولو لا ان هذا القدر كلاما والامساكات ومما يقوى قول أبي حنيفة انه لو قال كل كلمتك فأنت طالق ثم ذكر هذه الكلمة في المرة الثانية فكلمة كلما توجب التكرار فلو كان التكلم بالكلمة الواحدة كلاما لوجب ان يقع عليه الطلاقات الثلاث عند قوله في المرة الثانية كلما كلمتك وسكت عليه ولم يذكر بعده قوله فأنت طالق لان هذا المجموع مشتمل على ذكر الكلمات الكثيرة وكل واحد منها يوجب وقوع الطلاق وأقول لعل زفر يلتزم ذلك (المسئلة الثانية عشر) محل الخلاف المذكور بين أبي حنيفة وزفر ينبغي أن يكون مخصوصا بما اذا قال ان كلمتك فأنت طالق اما لو قال ان تكلمت بكلمة فأنت طالق أو قال ان نطقت أو قال ان تلفظت بلفظة أو قال ان قلت قولاً فأنت طالق وجب أن يكون الحق في جميع هذه المسائل قول زفر قولا واحدا والله أعلم (المسئلة الثالثة عشر) لفظ الكلمة والكلام هل يتناول المهمل أم لا . منهم من قال يتناوله لانه يصح أن يقال الكلام منه مهمل ومنه من عمل ولانه يصح أن يقال تكلم بكلام غير مفهوم ولان المهمل يؤثر في السمع فيكون معنى التأثير والكلام حاصل فيه . ومنهم من قال الكلمة والكلام مختصان بالمفيد اذ لو لم يعتبر هذا الفيد لم تجوز تسمية أصوات الطيور بالكلمة والكلام (المسئلة الرابعة عشر) اذا حصلت أصوات مترتبة تر كيبا يدل على المعاني الا أن ذلك التركيب كان تر كيبا طبيعيا لا وضعيا فهل يسمى مثل تلك الاصوات كلمة وكلاما مثل أن الانسان عند الراحة أو الوجع قد يقول أخ وعند السعال قد يقول أح أح فهذه أصوات مركبة وحروف مؤلفة وهي دالة على معان مخصوصة لكن دلالتها على مدلولاتها باطبع لا بالوضع فهل تسمى أمثالها كلمات وكذلك صوت القطا يشبه كأنه يقول قطا وصوت اللقلق يشبه كأنه يقول اق اق فأمثال هذه الاصوات هل تسمى كلمات اختلافا فيه وما رأيت في الجاهلين حجة معتبرة وفائدة هذا البحث تظهر فيما اذا قال ان سمعت كلمة فعبدي - تر فهل يترتب الحنث والبر على سماع هذه اللفاظ أم لا (المسئلة الخامسة عشر) قال ابن جني

يشبه صوت أكل الشيء الرطب وحرف القاف يشبه صوت أكل الشيء اليابس ولهذا الباب أمثلة كثيرة ذكرها ابن جني في الخصائص (المسئلة الثلاثون) لا يمكننا القطع بأن دلالة الالفاظ توقيفية ومنهم من قطع به واحتج فيه بالعقل والنقل أما العقل فهو أن وضع الالفاظ المخصوصة للمعاني المخصوصة لا يمكن إلا بالقول فلو كان ذلك القول بوضع آخر من جانبهم لزم أن يكون كل وضع مسبوقا بوضع آخر لا إلى نهاية وهو محال فوجب الانتهاء إلى ما حصل بتوقيف الله تعالى وأما النقل فقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وأجيب عن الأول بأنه لم لا يجوز أن يكون وضع الالفاظ للمعاني يحصل بالإشارات وعن الثاني لم لا يجوز أن يكون المراد من التعليم الإلهام وأيضا العمل هذه اللغات وضعها أقوام كانوا قبل آدم عليه السلام ثم انه تعالى علمها لآدم عليه السلام (المسئلة الحادية والثلاثون) لا يمكن القطع بأنها حصلت بالاصطلاح خلافا للمعتزلة واحتجوا بأن العلم بالصفة إذا كان ضروريا كان العلم بالموصوف أيضا ضروريا فلو خلق الله تعالى العلم في قلب العاقل بأنه وضع هذا اللفظ لهذا المعنى لزم أن يكون العلم بالله ضروريا وذلك بقدر في صحة التكليف وأجيب عنه بأنه لم لا يجوز أن يقال انه تعالى يخلق علما ضروريا في القلب بأن واضعا وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من غير أن يخلق العلم بأن ذلك الواضع هو الله تعالى وعلى هذا التقدير فيزول الاشكال (المسئلة الثانية والثلاثون) لما ضعف هذه الدلائل جوزنا أن تكون كل اللغات توقيفية وأن تكون كلها اصطلاحية وأن يكون بعضها توقيفيا وبعضها اصطلاحيا (المسئلة الثالثة والثلاثون) اللفظ المفرد لا يفيد البتة مسمياه لانه ما لم يعلم كون تلك اللفظة موضوعة لذلك المعنى لم يفد شيئا لكن العلم بكونها موضوعة لذلك المعنى علم بنسبة مخصوصة بين ذلك اللفظ وذلك المعنى والعلم بالنسبة المخصوصة بين أمرين مسبوق بكل واحد منهما فلو كان العلم بذلك المعنى مستقادا من ذلك اللفظ لزم الدور وهو محال وأجيب عنه بأنه يمكن أن يستقر في الخيال مقارنة بين اللفظ المعين والمعنى المعين فعند حصول الشعور باللفظ ينتقل الخيال إلى المعنى وحينئذ يندفع الدور (المسئلة الرابعة والثلاثون) والاشكال المذكور في المفرد غير حاصل في المركب لأن اقادة الالفاظ المفردة لمعانيها اقادة وضعية أما التركيبات فعقلية فلا جرم عند سماع تلك المفردات يعتبر العقل تركيباتها ثم يوصل بتلك التركيبات العقلية إلى العلم بتلك المركبات فظهر الفرق (المسئلة الخامسة والثلاثون) للالفاظ دلالات على ما في الأذهان لا على ما في الأعيان ولهذا السبب يقال الالفاظ تدل على المعاني لأن المعاني هي التي عناها المعاني وهي أمور ذهنية والدليل على ما ذكرناه من وجهين الأول أننا إذا رأينا جساما من البعد ووطننا صخرة قلنا انه صخرة فإذا قربت بآمنه وشاهدنا حركته ووطننا طيرا قلنا انه طير فإذا ازداد القرب علمنا انه انسان فقلنا انه انسان فاختلفت الاسماء عند اختلاف التصورات الذهنية يدل على أن مدلول الالفاظ هو الصور الذهنية لا الأعيان الخارجية الثاني أن اللفظ لودل على الموجود الخارجي لكان إذا قال انسان العالم قديم وقال آخر العالم حادث لزم كون العالم قديما حادثا معا وهو محال أما إذا قلنا انه أدلة على المعاني الذهنية كان هذان القولان دالين على حصول هذين الحكمين من هذين الانسيابين وذلك لا يتناقض (المسئلة السادسة والثلاثون) لا يمكن أن تكون جميع الماهيات مسميات بالالفاظ لأن الماهيات غير متناهية وما لا نهاية له لا يكون مشعورا به على التفصيل وما لا يكون مشعورا به امتنع وضع الاسم بازائه (المسئلة السابعة والثلاثون) كل معنى كانت الحاجة إلى التعبير عنه أهم مكان وضع اللفظ بازائه أولى مثل صيغ الأوامر والنواهي والعموم والخصوص والدليل عليه أن الحاجة إلى التعبير عنها ماسة فيكون الداعي إلى ذلك الوضع كاملا والممانع زائلا وإذا كان الداعي قويا والممانع زائلا كان الفعل به واجب الحصول (المسئلة الثامنة والثلاثون) المعنى الذي يكون خفيا عند الجمهور يمنع كونه مسمى باللفظ المشهور ومثاله لفظة الحركة لفظة مشهورة وكون الجسم متبعا لمن جانب إلى جانب أمر معلوم لكل أحد أما الذي يقول به بعض المتكلمين وهو المعنى الذي يوجب ذلك الانتقال فهو أمر خفي

لا تدل على معنى مفرد بالوضع فهذا التعريف غلط لانها دالة على أمرين حدث وزمان وكذا القول في أسماء الأفعال كقولنا منه وصه وسبب الغلط انه كان يجب عليه جعل المفرد صفة للفظ فغلط وجعله صفة للمعنى (المسئلة الثانية والعشرون) اللفظ اتماما أن يكون مهما ملا وهو معلوم أو مستعملا وهو على ثلاثة أقسام أحدها أن لا يدل شئ من أجزائه على شئ من المعاني البتة وهذا هو اللفظ المفرد كقولنا فرس وجل وثانيها أن لا يدل شئ من أجزائه على شئ أصلا حين هو جزؤه اما باعتبار آخر فانه يحصل لأجزائه دلالة على المعاني كقولنا عبد الله فاننا اذا اعتبرنا هذا المجموع اسم علم لم يحصل شئ من أجزائه دلالة على شئ أصلا أما اذا جعلناه مضافا ومضافا اليه فانه يحصل لكل واحد من جزأيه دلالة على شئ آخر وهذا القسم نسميه بالمركب وثالثها أن يحصل لكل واحد من جزأيه دلالة على مدلول آخر على جميع الاعتبار وهو كقولنا العالم حادث والسماء كرة وزيد منطلق وهذا نسميه بالمؤلف (المسئلة الثالثة والعشرون) المسموع المفيد ينقسم الى أربعة أقسام لانه اتماما أن يكون اللفظ مؤلفا والمعنى مؤلفا كقولنا الانسان حيوان وغلام زيد واما أن يكون المسموع مفردا والمعنى مفردا وهو كقولنا الوحدة والنقطة بل قولنا الله سبحانه ونعمالي واما أن يكون اللفظ مفردا والمعنى مؤلفا وهو كقولنا انسان فان اللفظ مفرد والمعنى ماهية مركبة من أمور كثيرة واما أن يكون اللفظ مركبا والمعنى مفردا وهو محال (المسئلة الرابعة والعشرون) الكلمة هي اللفظة المفردة الدالة بالاصطلاح على معنى وهذا التعريف مركب من قيود أربعة فالقيود الاول كونه لفظا والثاني كونه مفردا وقد عرفتهما والثالث كونه دالا وهو احتراز عن المهملات والرابع كونه دالا بالاصطلاح وسنقيم الدلالة على ان دلالات الالفاظ وضعية لازامية (المسئلة الخامسة والعشرون) قيل الكلمة صوت مفرد دال على معنى بالوضع قال أبو علي بن سينا في كتاب الاوسط وهذا غير جائز لان الصوت مادة واللفظ جنس وذكر الجنس أولى من ذكر المادة وله كلمات دقيقة في الفرق بين المادة والجنس ومع دقتها فهي ضعيفة قد بينا وجه ضعفها في العتليات وأقول السبب عندى في أنه لا يجوز ذكر الصوت أن الصوت ينقسم الى صوت الحيوان والى غيره وصوت الانسان ينقسم الى ما يحدث من حلقه والى غيره والصوت الحادث من الحلق ينقسم الى ما يكون حدوثه مخصوصا بأحوال مخصوصة مثل هذه الحروف والى ما لا يكون كذلك مثل الاصوات الحادثة عند الاوجاع والراحات والسعال وغيرها فالصوت جنس بعيد واللفظ جنس قريب وايراد الجنس القريب أولى من الجنس البعيد (المسئلة السادسة والعشرون) قالت المعتزلة الشرط في كون الكلمة مفيدة أن تكون مركبة من حرفين فصاعدا فنقضوه بقوله هم ق و ع وأجيب عنه بأنه مركب في التقدير فان الاصل أن يقال في معنى بدليل أن عند الثانية يقال قبا وعما وأجيب عن هذا الجواب بأن ذلك مقتدر أما الواقع فحرف واحد وأيضا فنقضوه بلام التعريف وبنون التنوين وبالأضافة فانها بأمرها حروف مفيدة والحرف نوع داخل تحت جنس الكلمة ومتى صدق النوع فقد صدق الجنس فهذه الحروف كلمات مع انها غير مركبة (المسئلة السابعة والعشرون) الاولى أن يقال كل منطوق به أفاد شيئا بالوضع فهو كلمة وعلى هذا التقدير يدخل فيه المفرد والمركب وكقولنا منطوق به يقع الاحتراز عن الخط والاشارة (المسئلة الثامنة والعشرون) دلالة الالفاظ على مدلولاتها ليست ذاتية حقيقة خلافا لعباد لنا انها تتغير باختلاف الامكنة والازمنة والذاتيات لا تكون كذلك حجة عباد أنه لو لم تحصل مناسبات مخصوصة بين الالفاظ المعينة والمعاني المعينة والالزام أن يكون تخصيص كل واحد منها بمسمى ترجيحاً للممكن من غير مرجح وهو محال وجوابنا انه ينتقض باختصاص حدوث العالم بوقت معين دون ما قبله وما بعده والالزام رجحان ويشكل أيضا باختصاص كل انسان باسم علمه المعين (المسئلة التاسعة والعشرون) وقد يتفق في بعض الالفاظ كونه مناسبا للمعناه مثل نسيتهم القطا بهذا الاسم لان هذا اللفظ يشبه صورته وكذا القول في اللقي وأيضا وضعو اللفظ الخضم لا كل الرطب نحو البطيخ والقضاء ولفظ الخضم لا كل اليابس نحو قضمت الدابة شبعها لان حرف الخاء

الثانية من المطلوبة ووقع تخليق القلب وجعله منبعا للحرارة الغريزية في المرتبة الثالثة ووقع اقدار القلب
 على الانبساط الموجب لاجذاب الهواء الطيب من الخارج لاجل الترويح في المرتبة الرابعة ووقع اقدار
 القلب على الانقباض الموجب لخروج ذلك الهواء المحترق في المرتبة الخامسة ووقع صرف ذلك الهواء
 الخارج عند انقباض القلب الى مادة الصوت في المرتبة السادسة ثم ان المقدرا الحكيم والمدير الرحيم جعل
 هذا الامر المطلوب على سبيل الغرض الواقع في المرتبة السابعة مادة للصوت وخلق محابس ومقاطع
 للصوت في الحلق واللسان والاسنان والشفقتين وحيثما يحدث بذلك السبب هذه الحروف المختلفة ويحدث
 من تركيبها الكلمات التي لانهاية لها ثم اودع في هذا النطق والكلام حكما علية وامرارا باهرة عجزت
 عقول الاولين والاخرين عن الاحاطة بقطرة من بحرها وشعلة من شمسها ففسح جان الخالق المدير بالحكمة
 الباهرة والقدرة الغير متناهية (المسئلة الثالثة والاربعون) ظهر بما قلناه انه لا معنى للكلام اللساني
 الا الاصطلاح من الناس على جعل هذه الاصوات المقطعة والحروف المركبة معارف لما في الضمائر ولو قدرنا
 انهم كانوا قد فاضوا على جعل أشياء غير ما معارف لما في الضمائر لكنت تلك الاشياء كلاما ما أيضا وإذا
 كان كذلك لم يكن الكلام صفة حقيقية مثل العلم والقدرة والارادة بل امر او ضعيا اصطلاحيا والتحقيق
 في هذا الباب ان الكلام عبارة عن فعل مخصوص يفعل على الحى القادر لاجل ان يعرف غيره ما في ضميره
 من الارادات والاعتقادات وعند هذا يظهر ان المراد من كون الانسان متكلاما بهذه الحروف مجرد كونه
 فاعلا لها لهذا الغرض الخصوص فأما الكلام الذى هو صفة قائمة بالنفس فهى صفة حقيقية كالعلوم
 والقدرة والارادات (المسئلة الرابعة والاربعون) لما ثبت ان اللفاظ دلالة على ما في الضمائر والقلوب
 والمدلول عليه به هذه اللفاظ هو الارادات والاعتقادات أو نوع آخر قالت المعتزلة صيغة الفعل لفظة
 موضوعية لارادة الفعل وصيغة الخبر لفظة موضوعية ليعرف ان ذلك القائل يعتقد ان الامر القائل كذا
 وكذا وقال أصحابنا اطلب النفسانى مغاير للارادة والحكم الذهنى امره مغاير للاعتقاد * أما بيان ان
 اطلب النفسانى مغاير للارادة فالدليل عليه انه تعالى امر الكافر بالايمان وهذا متفق عليه ولكن لم يرد منه
 الايمان ولو اراده لوقع ويدل عليه وجهان الاول ان قدرة الكافر ان كانت موجبة للكفر كان خالق تلك
 القدرة مريدا للكفر لان مريد العلة مريد للمعلول وان كانت صالحة للـ فـرو الايمان امتنع وجحان
 أحدهما على الآخر لا يرجح وذلك المريج ان كان من العبد عاد التقسيم الاول فيه وان كان من الله تعالى
 فيه فيمكن ان يكون مجموع القدرة مع الداعية موجبا للكفر ومريدا للعلة مريد للمعلول فثبت انه تعالى مريد
 الكفر من الكافر والسانى انه تعالى عالم بأن الكافر يكفر وحصول هذا العلم ضد حصول الايمان والجمع بين
 الاثنين محال والعالم يكون الشئ بمنع الوقوع لا يكون مريدا لثبته انه تعالى امر الكافر بالايمان وثبت
 انه لا يريد منه الايمان فوجب أن يكون مدلول أمر الله تعالى فعل شئ آخر سوى الارادة وذلك هو المطلوب
 وأما بيان ان الحكم الذهنى مغاير للاعتقاد والعلم فالدليل عليه ان القائل اذا قال العالم قديم قدلول
 هذا اللفظ هو حكم هذا القائل يقدم العالم وقد يقول القائل بلسانه هذا مع انه يعتقد ان العالم ليس بقديم
 فعلمنا ان الحكم الذهنى حاصل والاعتقاد غير حاصل فالحكم الذهنى مغاير للاعتقاد (المسئلة الخامسة
 والاربعون) مدلولات اللفظ قد تكون أشياء مغايرة لالفاظ كلفظة السماء والارض وقد تكون مدلولاتها
 أيضا ألفاظا كقولنا اسم وفعل وحرف وعام وخاص ومجمل ومميز فان هذه اللفاظ أسماء ومسميات أيضا
 ألفاظ (المسئلة السادسة والاربعون) طريق معرفة اللغات اما العقل وحده وهو محال واما النقل
 المتواتر والاحاد وهو صحيح واما ما يتركب عنهما كما اذا قيل ثبت بالنقل جواز ادخال الاستثناء على صيغة من
 وثبت بالنقل ان حكم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فيه فيلزم من مجموعهما بحكم العقل ككون تلك
 الصيغة موضوعية للعموم وعلى هذا الطريق تعويل اكثر من اثبات أكثر اللغات وهو ضعيف لان هذا
 الاستدلال انما يصح لو قلنا ان واضع تينك المقدمتين وجب أن يكون معترفا بهذه الملازمة والالزم التناقض

لا يتصوره إلا الخواص من الناس وإذا كان كذلك وجب أن يقال الحركية اسم لنفس هذا الانتقال
 لا للمعنى الذى يوجب الانتقال وكذلك يجب أن يكون العلم اسم لنفس العالمية والقدرة اسم للقادرية
 لا للمعنى الموجب للعالمية والقادرية (المسئلة التاسعة والثلاثون) فى المعنى المعنى اسم للصورة الذهنية
 لا للموجودات الخارجية لأن المعنى عبارة عن الشيء الذى عناء العانى وقصده القاصد وذلك بالذات هو
 الامور الذهنية وبالعرض الاشياء الخارجية فاذا قيل ان القائل أراد بهذا اللفظ هذا المعنى فالمراد أنه
 قصد بذكر ذلك اللفظ تعريف ذلك الامر المتصور (المسئلة الاربعون) قد يقال فى بعض المعانى انه
 لا يمكن تعريفها بالافاظ مثل ان ادرك بالضرورة تفرقة بين الحلاوة المدركة من الثبات والحلاوة المدركة من
 الطبرزد فيقال انه لا سبيل الى تعريف هذه التفرقة بحسب اللفظ وأيضاً بما اتفق حصول أحوال فى نفس
 بعض الناس ولا يمكنه تعريف تلك الحالة بحسب التعريفات اللفظية اذا عرفت هذا فنقول اما القسم
 الاول فالسبب فيه ان ما به يتميز حلاوة الثبات من حلاوة الطبرزد ما وضعه الاله فى اللغة لفظة معينة بل
 لا يمكن ذكرها الا على سبيل الاضافة مثل أن يقال حلاوة الثبات وحلاوة الطبرزد فلما لم توضع لتلك التفرقة
 لفظة مخصوصة لا جرم لا يمكن تعريفها باللفظ ولو انهم وضعوها لفظة لكان يمكن تعريفها باللفظ على
 ذلك التقدير وأما القسم الثانى وهو ان الانسان اذا أدرك من نفسه حالة مخصوصة وسائر الناس
 ما أدركوا تلك الحالة مخصوصة استحالة لهذا المدرك وضع لفظ لتعريفه لان السامع ما لم يعرف المسمى
 أو لا لم يمكنه أن يفهم كونه هذا اللفظ موضوعاً له فلما لم يحصل تصور تلك المعانى عند السامعين امتنع منهم
 أن يتصوروا كونه هذه الافاظ موضوعاً لها فلا جرم امتنع تعريفها ما لو فرضنا أن جماعة تصوروا
 تلك المعانى ثم وضعوها لافاظ مخصوصة فعلى هذا التقدير كان يمكن تعريف تلك الاحوال بالبيانات
 اللفظية فهكذا يجب أن يتصور معنى ما يقال ان كثيراً من المعانى لا يمكن تعريفها بالافاظ (المسئلة
 الحادية والاربعون) فى الحكمة فى وضع الافاظ للمعانى وهى ان الانسان خلق بحيث لا يستقل بتحصيل
 جميع موهباته فاحتاج الى أن يعرف غيره ما فى ضميره ليكنه التوصل به الى الاستعانة بالغير ولا بد لذلك
 التعريف من طريقين والطرق كثيرة مثل الكتابة والاشارة والتصديق باليد والحركة بسائر الاعضاء الا أن
 أهمها وأحسنها هو تعريف ما فى القلوب والضمائر بهذه الافاظ ويدل عليه وجود أحد هاتين النفس عند
 الانحراج سبب لحدوث الصوت والاصوات عند تقطيعها من أسباب حدوث الحروف المختلفة وهذه المعانى
 تحصل من غير كافة ومعونة بخلاف الكتابة والاشارة وغيرهما والثانى ان هذه الاصوات كما توجد تفى
 عتية فى الحال فعند الاحتياج اليه تحصل وعند زوال الحاجة تفتى وتنقضى والثالث أن الاصوات
 بحسب التقطيعات الكثيرة فى مخارج الحروف تتولد منها الحروف الكثيرة وتلك الحروف الكثيرة بحسب
 تركيباتها الكثيرة تتولد منها كلمات تكاد أن تصير غير متناهية فاذا جعلنا الكل واحداً من المعانى واحداً
 من تلك الكلمات توزعت الافاظ على المعانى من غير التباس واشتباه ومثل هذا لا يوجد فى الاشارة
 والتصديق فلهذه الاسباب الثلاثة قضت العقول السليمة بان أحسن التعريفات لما فى القلوب هو الافاظ
 (المسئلة الثانية والاربعون) كمال الانسان فى أن يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به وجوهر النفس
 فى أصل الخلقة عار عن هذين الكمالين ولا يمكنهما اكتساب هذه الكمالات الا بواسطة هذا البدن فصارت تخليق
 هذا البدن مطلوباً لهذه الحكمة ثم ان مصالح هذا البدن ما كانت تتم الا اذا كان القلب ينبوعاً للحرارة
 الغريزية ولما كانت هذه الحرارة قوية احتاجت الى الترويح لاجل التعديل فدبر الخالق الرحيم الحكيم
 هذا المقصود بأن جعل للقلب قوة انبساطية يجذب الهواء البارد من خارج البدن الى نفسه ثم اذا بنى ذلك
 الهواء فى القلب لحظة تسخن واحتمد وقويت حرارته فاحتاج القلب الى دفعه مرة أخرى وذلك هو
 الانقباض فان القلب اذا انقبض انعصر ما فيه من الهواء وخرج الى الخارج فهذا هو الحكمة فى جعل
 الحيوان متفساً والمقصود بالقبض الاول هو تكميل جوهر النفس بالعمل بالعلم فوقع تخليق البدن فى المرتبة

وأما سبب التوحيج فامساس عنيف وهو القرع أو تقريق عنيف وهو القلع ويرجع في تحقيق هذا الى كتبنا العقلية (المسئلة الخامسة) قال الشيخ الرئيس في حد الحرف انه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الخفة والنقل غير في المسموع (المسئلة السادسة) الحروف اما مصوتة وهي التي تسمى في النحو حروف المد واللين ولا يمكن ان لا تبدأ بها أو صامتة وهي ما عداها اما المصوتة فلا شك انها من الهيئات العارضة للصوت وأما الصوامت فتمها ما لا يمكن تعديده كالبناء والتناء والبدال والطاء وهي لا توجد الا في الآن الذي هو آخر زمان حبس النفس وأول زمان ارساله وهي بالنسبة الى الصوت كانه نقطة بالنسبة الى الخط والآن بالنسبة الى الزمان وهذه الحروف ليست بأصوات ولا عوارض أصوات وانما هي أمور تحدث في مبدأ حدوث الاصوات وتسميتها بالحروف حسنة لان الحرف هو الطرف وهذه الحروف أطراف الاصوات ومبادئها ومن الصوامت ما يمكن تعديدها بحسب الظاهر ثم هذه على قسمين منها ما لظن الغالب انها آتية الوجود في نفس الامر وان كانت زمانية بحسب الحس مثل الحاء والخاء فان الفارق ان هذه جاءت آتية متوالية كل واحد منها آتى الوجود في نفس الامر لكن الحس لا يشعر بامتياز بعضها عن بعض فيظن احرفا واحدا زمانيا ومنها ما لظن الغالب كونه زمانيا في الحقيقة كالسين والشين فانها هيئات عارضة للصوت مستقرة باستمراره (المسئلة السابعة) الحرف لا بد وأن يكون اما ساكنا أو متحركا ولا يزيد به حلول الحركة والسكون فيه لانهم ما من صفات الاجسام بل المراد انه يوجد عقيب الصامت بصوت مخصوص (المسئلة الثامنة) الحركات أبعاد المصوتات والدليل عليه ان هذه المصوتات قابلة للزيادة والنقصان ولا طرف في جانب النقصان الا هذه الحركات ولان هذه الحركات اذا مدت حدثت المصوتات وذلك يدل على قولنا (المسئلة التاسعة) الصامت سابق على الصوت المقصور الذي يسمى بالحركة بدليله ان التكلم بهم هذه الحركات موقوف على التكلم بالصامت فلو كانت هذه الحركات سابقة على هذه الصوامت لزم الدور وهو محال (المسئلة العاشرة) الكلام الذي هو مركب من الحروف والاصوات فانه يمنع في بديهية العقل كونه قديما لوجهين الاول ان الكلمة لا تكون كلمة الا اذا كانت حروفها متوالية فالسابق المتعقبي يحدث لان ما ثبت عدمه امتنع قدمه والا آتى الحادث بعد انقضاء الاول لاشك انه حادث والثاني ان الحروف التي منها تألفت الكلمة ان حصلت دفعة واحدة لم تحصل الكلمة لان الكلمة الثلاثية يمكن وقوعها على التتابع السبعة فلو حصلت الحروف عالم يكن وقوعها على بعض تلك الوجوه أولى من وقوعها على سائرهما ولو حصلت على التتابع كانت حادثة واحتج القائلون بقدم الحروف بالعقل والنقل أما العقل فهو ان لكل واحد من هذه الحروف ماهية مخصوصة باعتبارها تمازجها ساواها والماهيات لا تقبل الزوال ولا العدم فكانت قديمة وأما النقل فهو ان كلام الله قديم وكلام الله ليس الا هذه الحروف فوجب القول بقدم هذه الحروف اما ان كلام الله قديم فلا ان الكلام صفة كمال وعدمه صفة نقص فلو لم يكن كلام الله قديما لزم أن يقال انه تعالى كان في الازل ناقصا ثم صار فيما لا يزال كاملا وذلك باجماع المسلمين باطل وانما قلنا ان كلام الله تعالى ليس الا هذه الحروف لوجوه أحدها قوله تعالى وان أحد من المشركين استنجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ومعلوم ان المسموع ليس الا هذه الحروف فدل هذا على ان هذه الحروف كلام الله وثانيها ان من حلف على سماع كلام الله تعالى فانه يتعلق البر والحنث بسماع هذه الحروف وثالثها انه نقل بالتواتر اليما أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول ان هذا القرآن المسموع المتلو هو كلام الله فذكره متكررا عرف بالتواتر من دين محمد عليه الصلاة والسلام فيلزمه الكفر والجواب عن الاول ان ما ذكرتم غير مختص بماهية دون ماهية فيلزمكم قدم الكل وعن الثاني ان ما ذكرتم من الاستدلال خفي في مقابلة البديهييات فيكون باطلا (المسئلة الحادية عشر) اذا قلنا لهذه الحروف المتوالية والاصوات المتعاقبة انها كلام الله تعالى كان المراد انها ألفاظ دالة على الصفة القائمة بذات الله تعالى فأطلق اسم الكلام عليها على سبيل المجاز وأما حديث الحنث والبر فذلك لان مسمى الايمان على العرف واذا قلنا كلام الله قديم لم نعن به الا تلك الصفة

اكن الواضع للغات لو ثبت انه هو الله تعالى وجب تنزيهه عن المناقضة اما لو كان هو الناس لم يجب ذلك ولما كان هذا الاصل مشكوكا كان ذلك الدليل مثله (المسئلة السابعة والاربعون) اللغات المنقولة اليها بعضها منقول بالتواتر وبعضها منقول بالاتحاد وطعن بعضهم في كونها متواترة فقال أشهر الالفاظ هو قولنا الله وقد اختلفوا فيها فقبل انها اليك عربية وقيل انها اسم علم وقيل انها من الاسماء المشتقة وذكروا في اشتقاقها وجوها عشرة وبقي الامر في هذه الاختلافات موقوفا الى الآن وايضا لفظة الايمان واليكفر قد اختلفوا فيها باختلاف شديد وكذا صيغ الاوامر والنواهي والعموم والخصوص مع انها أشد الالفاظ شهرة واذا كان الحال كذلك في الاظهر الاقوى فما ظنك بمساوها والحق ان ورود هذه الالفاظ في أصول هذه الموارد معلوم بالتواتر فأما ما هيأتها واعتباراتها فهي التي اختلفوا فيها وذلك لا يقدح في حصول التواتر في الاصل (المسئلة الثامنة والاربعون) منهم من سلم حصول التواتر في بعض هذه الالفاظ في هذا الوقت الا انه زعم ان حال الادوار الماضية غير معلوم فلعل النقل ينتهي في بعض الادوار الماضية الى الاتحاد وليس لقائل أن يقول لو وقع ذلك لاشتبهت وبلغ الى حد التواتر لان هذه المقدمة ان صحت فانما تصح في الوقائع العظيمة وأما التصرفات في الالفاظ فهي وقائع حقيرة والحق ان العلم الضروري حاصل بأن لفظ السماء والارض والحدار والدار كان حالها وحال اشباهها في الازمنة الماضية كحالها في هذا الزمان (المسئلة التاسعة والاربعون) لاشك ان أكثر اللغات منقول بالاتحاد ورواية الواحد انما تفيد الظن عند اعتبار احوال الرواة وتصفح أحوالهم بالجرح والتعديل ثم ان الناس شرطوا هذه الشرائط في رواية الاحاديث ولم يعتبروها في رواية اللغات مع ان اللغات تجري مجرى الاصول للاحاديث وبما يؤكده هذا السؤال ان الادباء طعن بعضهم في بعض بالتجهيل تارة وبالتفسيق أخرى والعداوة الحاصلة بين الكوفيين والبصريين مشهورة ونسبة أكثر المحدثين أكثر الادباء الى ما لا ينبغي مشهورة واذا كان كذلك صارت رواياتهم غير مقبولة وبهذا الطريق تسقط أكثر اللغات عن درجات القبول والحق ان أكثر اللغات قريب من التواتر وبهذا الطريق يسقط هذا الطعن (المسئلة العاشرون) دلالة الالفاظ على معانيها ظنية لانها موقوفة على نقل اللغات ونقل الاعراب والتصرفات مع أن أول أحوال تلك الناقلين انهم كانوا آحادا ورواية الاتحاد لا تفيد الا الظن وايضا فلك الدلائل موقوفة على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم النقل وعدم الاجمال وعدم التخصيص وعدم المعارض العقلي فان تقدير حصوله يجب صرف اللفظ الى المجاز ولا شك ان اعتقاد هذه المقدمات ظن محض والموقوف على الظن أولى أن يكون ظنا والله أعلم

الباب الثاني في المباحث المستنبطة من الصوت والحروف وأحكامها وفيه مسائل

(المسئلة الاولى) ذكر الرئيس أبو علي بن سينا في تعريف الصوت انه كيفية تحدث من توج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع وأقول ان ماهية الصوت مدركة بحس السمع وليس في الوجود شيء أظهر من المحسوس حتى يعرف المحسوس به بل هذا الذي ذكره ان كان ولا بد فهو إشارة الى سبب حدوثه الى تعريف ماهيته (المسئلة الثانية) يقال ان النظام المتكلم كان يزعم أن الصوت جسم وابطالوه بوجوده منها ان الاجسام مشتركة في الجسمية وغير مشتركة في الصوت ومنها ان الاجسام مبصرة وملبوسة أو لا وتاينا وليس الصوت كذلك ومنها ان الجسم باق والصوت ليس كذلك وأقول النظام كان من أذكياء الناس ويبعد أن يكون مذهبه ان الصوت نفس الجسم الا انه لما ذهب الى أن سبب حدوث الصوت توج الهواء ظن الجهال به انه يقول انه عين ذلك الهواء (المسئلة الثالثة) قال بعضهم الصوت اصط كالاجسام الصلبة وهو باطل لان الاصطكال عبارة عن المماسه وهي مبصرة والصوت ليس كذلك وقيل الصوت نفس القرع أو القلح وقيل انه توج الحركة وكل ذلك باطل لان هذه الاحوال مبصرة والصوت غير مبصر والله أعلم (المسئلة الرابعة) قيل سببه اقرب توج الهواء ولا يعني بالتوج حركة انتقالية من مبدأ واحد بعينه الى منتهى واحد بعينه بل حالة شبيهة بتوج الهواء فانه أمر يحدث شيئا فشيئا الصدم بعد صدم وسكون بعد سكون

وان كان الثاني كان الفعل من حيث انه فعل مخبر عنه فان قالوا المخبر عنه به هذا الخبر هو هذه الصيغة وهي
 أسماء قلنا هذا السؤال ركيك لانه على هذا التقدير يكون المخبر عنه بأنه فعل اسماء فرجع حاصل هذا السؤال
 الى القسم الاول من القسمين المذكورين في أول هذا الاشكال وقد أبطنا **الثاني** اذا أخبرنا عن الفعل
 والحرف بأنه ليس باسم فالتقرير عين ما تقدم **الثالث** ان قولنا الفعل لا يخبر عنه اخبار عنه بأنه لا يخبر عنه
 وذلك متناقض فان قالوا المخبر عنه بأنه لا يخبر عنه هو هذا اللفظ. قول قد أجبتنا عن هذا السؤال فانا نقول
 المخبر عنه بأنه لا يخبر عنه ان كان اسما فهو باطل لان كل اسم مخبر عنه وأقل درجاته أن يخبر عنه بأنه اسم وان
 كان فعلا فقد صار الفعل مخبر عنه **الرابع** الفعل من حيث هو فعل والحرف من حيث هو حرف ماهية
 معلومة متينة عما عداها وكل ما كان كذلك صح الاخبار عنه بكونه مما تازا عن غيره فاذا أخبرنا عن الفعل
 من حيث هو فعل بأنه ماهية متنازعة عن الاسم فقد أخبرنا عنه بهذا الامتياز الخامس **الفعل** اتمان يكون
 عبارة عن الصيغة الدالة على المعنى الخصوص واما أن يكون عبارة عن ذلك المعنى الخصوص الذي هو
 مدلول لهذه الصيغة فان كان الاول فقد أخبرنا عنه بكونه دليلا على المعنى وان كان الثاني فقد أخبرنا عنه
 بكونه مدلولاً لتلك الصيغة فهذه سوالات صعبة في هذا المقام **(المسئلة الثالثة)** طعن قوم في قولهم
 الاسم ما يصح الاخبار عنه بأن قالوا لفظة أين وكيف واذا أسماء مع انه لا يصح الاخبار عنها وأجاب عبيد
 القاهر النحوي عنه باننا اذا قلنا الاسم ما جاز الاخبار عنه أردنا به ما جاز الاخبار عن معناه ويصح الاخبار
 عن معنى اذا لكان اذا قلت آتيتك اذا طلعت الشمس **كان** المعنى آتيتك وقت طلوع الشمس والوقت يصح
 الاخبار عنه بدليل انك تقول طاب الوقت وأقول هذا العذر ضعيف لان اذا ليس معناه الوقت فقط بل
 معناه الوقت حال ما تجده ظرفا لشيء آخر والوقت حال ما جعل ظرفا لحدث آخر فانه لا يمكن الاخبار
 عنه البتة فان قالوا لما كان أحد أجزاء ماهيته اسما وجب كونه اسما فنقول هذا باطل لانه ان كفى هذا
 القدر في كونه اسما وجب أن يكون الفعل اسما لان الفعل أحد أجزاء ماهيته المصدر وهو اسم ولما كان
 هذا باطلا فكذلك ما قالوه **(المسئلة الرابعة)** في تقرير النوع الثاني من تقسيم الكلمة أن تقول الكلمة
 اتمان يكون معناها مستقلا بالعلمية أولا يكون **والثاني** هو الحرف اما الاول فاما أن يدل ذلك اللفظ
 على الزمان المعين لمعناه وهو الفعل أولا يدل وهو الاسم وفي هذا القسم سوالات تذكرها في حد الاسم
 والفعل **(المسئلة الخامسة)** في تعريف الاسم الناس ذكرناه فيه وجوها التعريف الاول ان الاسم
 هو الذي يصح الاخبار عنه معناه واعلم ان صحة الاخبار عن ماهية الشيء تحكم يحصل له بعد تمام ماهيته
 فيكون هذا التعريف من باب الرسوم لا من باب الحدود والاشكال عليه من وجهين الاول ان الفعل
 والحرف يصح الاخبار عنهما **والثاني** ان اذا وكيف وأين لا يصح الاخبار عنها وقد سبق تقرير هذين
 السؤالين التعريف الثاني ان الاسم هو الذي يصح أن يأتي فاعلا أو مفعولا أو مضافا واعلم ان حاصله يرجع
 الى ان الاسم هو الذي يصح الاخبار عنه والتعريف الثالث ان الاسم كلمة تستحق الاعراب في أول الوضع
 وهذا أيضا رسم لان صحة الاعراب حالة طارئة على الاسم بعد تمام الماهية وقولنا في أول الوضع احتراز عن
 شيئين أحدهما المبنيات فانها لا تقبل الاعراب بسبب مناسبة بينها وبين الحروف ولولا هذه المناسبة
 والاتقيات الاعراب **والثاني** ان المضارع معرب **لكن** لالذاته بل بسبب كونه مشابها للاسم وهذا
 التعريف أيضا ضعيف التعريف الرابع قال الزمخشري في المفصل الاسم ما دل على معنى في نفسه دلالة
 مجردة عن الاقتران واعلم ان هذا التعريف مختل من وجوه الاول انه قال في تعريف الكلمة انها اللفظ
 الدال على معنى مندر بالوضع ثم ذكر فيما كتب من حواشي الفصل انه انما وجب ذكر اللفظ لانا قلنا
 الكلمة هي الدالة على المعنى لا تتعوض بالبعد والخط والاشارة فيقال له هذا الكلام ان كان حقا فهو متوجه
 على قولك الاسم ما دل على معنى في نفسه فان العقد والخط والاشارة كذلك مع انها ليست أسماء **والثاني**
 ان الضمير في قوله في نفسه اتمان أن يكون عائدا الى الدال أو الى المدلول أو الى شيء ثالث فان عاد الى الدال

القديم التي هي مدلول هذه الالفاظ والعبارات واذا قلنا كلام الله معجز لمحمد صلى الله عليه وسلم عنينا به
هذه الحروف وهذه الاصوات التي هي حادثة فان القديم كان موجودا قبل محمد عليه الصلاة والسلام فكيف
يكون معجزا له واذا قلنا كلام الله سور وآيات عنينا به هذه الحروف واذا قلنا كلام الله فصيح عنينا به هذه
الالفاظ واذا شئنا في تفسير كلام الله تعالى عنينا به أيضا هذه الالفاظ (المسئلة الثانية عشر) زعمت
الحشوية ان هذه الاصوات التي نسمعها من هذا الانسان عين كلام الله تعالى وهذا باطل لاننا نعلم بالبدية أن
هذه الحروف والاصوات التي نسمعها من هذا الانسان صفة قائمة بلسانه وأصواته فلو قلنا بأنها عين كلام
الله تعالى لزمنا القول بأن الصفة الواحدة بعينها قائمة بذات الله تعالى وحالة في بدن هذا الانسان وهذا
معلوم الفساد بالضرورة وأيضاً فهذه ادعاءين ما يتوله النصارى من أن أقوم الكلمة حات في ناسوت
صريح وزعموا انها حالة في ناسوت عيسى عليه السلام ومع ذلك فهي صفة لله تعالى وغير ذات له عمة وهذه عين
ما يتوله الحشوية من ان كلام الله تعالى حال في لسان هذا الانسان مع انه غير ذات له عن ذات الله تعالى ولا
فرق بين القواين الا أن النصارى قالوا به هذا القول في حق عيسى وحده وهو لا الحق قالوا بهذا القول
الخليث في حق كل الناس من المشرق الى المغرب (المسئلة الثالثة عشر) قالت الكرامية الكلام اسم
للاقدرة على القول بدليل أن القادر على النطق يقال انه متكلم وان لم يكن في الحال مشتغلاً بالقول وأيضاً
فكذلك الكلام هو الخرس لكن الخرس عبارة عن المجز عن القول فوجب أن يكون الكلام عبارة عن
القدرة على القول واذا ثبت هذا فهم يقولون ان كلام الله تعالى قديم بمعنى أن قدرته على القول قديمة أما
القول فانه حادث هذا تفصيل قواهم وقد أبطلناه (المسئلة الرابعة عشر) قالت الحشوية للاشعرية ان كان
مرادكم من قواكم ان القبر ان قديم هو أن هذا القرآن دال على صفة قديمة متعلقة بجميع المأمورات
والمحرمات وجب أن يكون كل كتاب منصف في الدنيا قديماً لان ذلك الكتاب له مدلول ومفهوم وكلام الله سبحانه
وتعالى لما كان عام التعلق بجميع المتعلقات كان خبراً عن مدلولات ذلك الكتاب فعلى هذا التقدير لا فرق
بين القرآن وبين سائر كتب الفحش والهجو في كونه قديماً بهذا التفسير وان كان المراد من كونه قديماً
وجهها آخر سوى ذلك فلا بد من بيانها والجواب اننا لا نلتزم كون كلامه تعالى متعلقاً بجميع المخبرات وعلى
هذا التقدير فبسيطة هذا السؤال واعلم اننا لا نقول ان كلامه لا يتعلق بجميع المخبرات لكونها كذباً والكذب
في كلام الله محال لانه تعالى لما أخبر أن أقواماً أخبروا عن تلك الكاذب والفحشيات فهذا لا يكون كذباً
وانما يمنع منه لامر يرجع الى تنزيه الله تعالى عن النقائص والاخبار عن هذه الفحشيات والسفاهات
تجربى مجرى النقص وهو على الله محال واعلم ان مباحث الحرف والصوت وتوزيع العضلات الفاعلات
للحروف وذكر الاشكال المذكورة في قدم القرآن أمور صعبة دقيقة فالاولى الاكتفاء بما ذكرناه والله
أعلم بالصواب

الباب الثالث في المباحث المتعلقة بالاسم والفعل والحرف وفيه مسائل

(المسئلة الاولى) اعلم ان تقسيم الكلمة الى هذه الانواع الثلاثة يمكن ابراده من وجهين الاول ان
الكلمة اما أن يصح الاخبار عنها وبها وهي الاسم واما أن لا يصح الاخبار عنها السكن يصح الاخبار بها وهي
الفعل واما أن لا يصح الاخبار عنها ولا بها وهو الحرف واعلم أن هذا التقسيم مبني على أن الحرف والفعل
لا يصح الاخبار عنهما وعلى أن الاسم يصح الاخبار عنه فلهذا ذكره في البعدين في مسألتين (المسئلة الثانية)
اتفق الصوريون على ان الفعل والحرف لا يصح الاخبار عنهما قالوا لانه لا يجوز أن يقال ضرب قتل وقتل
أن يقول المثال الواحد لا يكفي في اثبات الحكم العام وأيضاً فانه لا يصح أن يقال جد اسماء ولم يدل ذلك على
ان الاسم لا يصح الاخبار عنه وبه لاجل ان المثال الواحد لا يكفي في اثبات الحكم العام فكذلك ماها هنا ثم قيل
الذي يدل على صحة الاخبار عن الفعل والحرف وجوه الاول أنا اذا أخبرنا عن ضرب يضرب اضرب بأنها
أفعال فالتخبر عنه في هذا الخبر اما أن يكون اسماً أو فعلاً أو حرفاً فان كان الاول كان هذا الخبر كذباً وليس كذلك

خلق الله العالم فقولنا خلق اما أن يدل على ثبوت الخلق لله سبحانه وتعالى أو لا يدل فان لم يدل بطل ذلك القيد
وان دل فذلك الخلق يجب أن يكون مغاير للمخلوق وهو ان كان محدثا فتنقل الى خلق آخر ولزم التسلسل
وان كان قديما لزم قدم المخلوق والناسي انا اذا قلنا وجد الشيء فهل دل ذلك على حصول الوجود
لشيء أو لم يدل فان لم يدل بطل هذا القيد وان دل لزم أن يكون الوجود حاصلا لشيء غيره وذلك الغير يجب
أن يكون حاصلا في نفسه لان ما لا حصول له في نفسه امتنع حصول غيره له فليزمن أن يكون حصول
الوجود له مسبوقا بحصول آخر الى غير النهاية وهو محال والثالث انا اذا قلنا عدم الشيء وفي هذا يقتضي
حصول العدم وحصول الفناء لتلك الماهية وذلك محال لان العدم والفناء في محض فكيف بهقل
حصولها ما غيرهما والاربع ان على تقدير أن يكون الوجود زائدا على الماهية فانه يصدق قولنا انه حصل
الوجود لهذه الماهية فليزمن حصول وجود آخر لذلك الوجود الى غير نهاية وهو محال وأما على تقدير أن
يكون الوجود نفس الماهية فان قولنا حدث الشيء وحصل فانه لا يقتضي حصول وجود ذلك الشيء والالزم
أن يكون الوجود زائدا على الماهية ونحن الآن انما نكلم على تقدير أن الوجود نفس الماهية (وأما القيد
الثاني وهو قولنا في زمان معين فففيه سوالات أحدها انا اذا قلنا وجد الزمان أو قلنا في الزمان فهذا
يقتضي حصول الزمان في زمان آخر ولزم التسلسل فان قالوا يكفي في صحة هذا الحد كون الزمان واقعا في
زمان آخر بحسب الوهم الكاذب قلنا الناس أجمعوا على أن قولنا حدث الزمان وحصل بعد ان كان معدوما
كلام حق ليس فيه باطل ولا كذب ولو كان الامر كما قلتم لزم كونه باطلا وكذا وثانيها انا اذا قلنا كان العالم
معدوما في الازل فقولنا كان فعل فلو أشعر ذلك بحصول الزمان لزم حصول الزمان في الازل وهو محال
فان قالوا ذلك الزمان مقدر لا محقق قلنا التقدير الذهني ان طابق الخارج عاد السوال وان لم يطابق كان
كذبا ولزم فساد الحد وثالثها انا اذا قلنا كان الله موجودا في الازل فهذا يقتضي كون الله زمانيا وهو
محال ورابعها انه ينتقض بالافعال الناقصة فان كان الناقصة اما أن تدل على وقوع حدث في زمان
أو لا تدل فان دلت كان تاما لاناقصا لانه متى دل اللفظ على حصول حدث في زمان معين كان هذا كلاما
تامالا ناقصا وان لم يدل وجب أن لا يكون فعلا وخامسها انه يبطل باسماء الافعال فانها تدل على أفعال
دالة على الزمان المعين والدال على الدال على الشيء دال على ذلك الشيء فهذه الاسماء دالة على الزمان المعين
وسادسها ان اسم الفاعل يتناول اما الحال واما الاستقبال ولا يتناول الماضي البتة فهو دال على الزمان
المعين والجواب اما السوالات الاربعة المذكورة على قولنا الفعل يدل على ثبوت المصدر لشيء والثلاثة
المذكورة على قولنا الفعل يدل على الزمان فجوابها ان اللغوي يكفي في علمه تصور المفهوم سواء كان حقا
أو باطلا وأما قوله يشكل هذا الحد بالافعال الناقصة قلنا الذي أقول به واذهب اليه ان لفظه كان ناقصة
مطلقا لان الاسم الذي يستدل به لفظه كان قد يكون ماهية مفردة مستقلة بنفسها مثل قولنا كان الشيء
بمعنى حدث وحصل وقد تكون تلك الماهية عبارة عن موصوفة شئ لشيء آخر مثل قولنا كان زيد منطلقا
فان معناها حدوث موصوفة زيد بالانطلاق فلفظ كان هاهنا معناها أيضا الحدوث والوقوع الا أن هذه
الماهية لما كانت من باب النسب والنسبة يمنع ذكرها الا بعد ذكر المتنسب بين لاجرم ويجب ذكرهما هاهنا
فكما ان قولنا كان زيد معناها انه حصل ووجد فكذلك قولنا كان زيد منطلقا معناها انه حصلت موصوفة
زيد بالانطلاق وهذا بحث عميق عجيب دقيق غفل الاقوالون عنه وقوله خامسها يبطل ما ذكرتم باسماء الافعال
قلنا المعترف في كون اللفظ فعلا دلالة على الزمان ابتداء بواسطة وقوله سادسها اسم الفاعل مختص بالحال
والاستقبال قلنا لانهم بدليل انهم قالوا اذا كان بمعنى الماضي لم يعمل عمل الفعل واذا كان بمعنى الحال
فانه يعمل عمل الفعل (المسئلة الثامنة) الكلمة اما أن يكون معناها مستقلا بالمعلومية أو لا يكون
وهذا الاخير هو الحرف فامتياز الحرف عن الاسم والفعل بقيد عدمي ثم نقول والمستقل بالمعلومية اما أن
يدل على الزمان المعين لتلك المسمى أو لا يدل والذي لا يدل هو الاسم فامتياز الاسم عن الفعل بقيد عدمي وأما

(التقسيم الاول) أما أن يكون نفس تصور معناه مانعاً من الشبهة أو لا يكون فإن كان الاول فاما أن يكون
 ظهوراً وهو العلم وأما أن يكون مضمراً وهو معلوم وأما إذا لم يكن مانعاً من الشبهة فالفهم منه أما أن يكون
 ماهية معينة وهو أسماء الاجناس وأما أن يكون مفهوماً شياً تاماً وصوف بالصفة الفلانية وهو المشتق
 كقولنا اسود فان مفهومه انه شئ ماله سواد ثبت بما ذكرناه ان الاسم جنس تحت انواع ثلاثة أسماء
 الاعلام وأسماء الاجناس والاسماء المشتقة فلنذكر أحكام هذه الاقسام (النوع الاول أحكام الاعلام)
 وهي كثيرة الحكم الاول قال المتكلمون اسم العلم لا يفيد فائدة أصلاً وأقول حق ان العلم لا يفيد صفة
 في المسمى وأما ليس بحق انه لا يفيد شيئاً وكيف وهو يفيد تعريف تلك الذات المخصوصة الحكم الثاني اتفقوا
 على ان الاجناس اهل الاعلام وقولنا أسد اسم جنس له هذه الحقيقة وقولنا أسامة اسم علم له هذه الحقيقة
 وكذلك قولنا غلب اسم جنس له هذه الحقيقة وقولنا فعالة اسم علم لها وأقول الفرق بين اسم الجنس وبين علم
 الجنس من وجهين الاول ان اسم العلم هو الذي يفيد الشخص المعين من حيث انه ذلك المعين فاذا سمينا
 أشخاصاً كثيرين باسم زيد فليس ذلك لاجل ان قولنا زيد موضوع لفائدة القدر المشترك بين تلك الاشخاص
 بل لاجل ان لفظ زيد وضع لتعريف هذه الذات من حيث انها هذه ولتعريف تلك من حيث انها تلك على
 سبيل الاشتراك اذا عرفت هذا فنقول اذا قال الواضع وضعت لفظ أسامة لفائدة ذات كل واحد من
 أشخاص الاسد بعينها من حيث هي على سبيل الاشتراك اللفظي كان ذلك علم الجنس واذا قال وضعت لفظ
 الاسد لفائدة الماهية التي هي القدر المشترك بين هذه الاشخاص فقط من غير ان يكون فيها دلالة على
 الشخص المعين كان هذا اسم الجنس فقد ظهر الفرق بين اسم الجنس وبين علم الجنس الثاني انهم وجدوا
 أسامة اسماً غير منصرف وقد تقرر عندهم انه مالم يحصل في الاسم شيئاً لم يخرج عن الصرف ثم وجدوا
 في هذا اللفظ التأييد ولم يجدوا شيئاً آخر سوى العلمية فاعتقدوا كونه علماً لهذا المعنى الحكم الثالث
 اعلم ان الحكمة الداعية الى وضع الاعلام انه ربما اختلف نوع بحكم واحتيج الى الاخبار عنه بذلك الحكم
 الخاص ومعلوم ان ذلك الاخبار على سبيل التخصص به غير ممكن الا بعد ذكر الخبر عنه على سبيل الخصوص
 فاحتيج الى وضع الاعلام لهذه الحكمة الحكم الرابع انه لما كانت الحاجات المختلفة تثبت لاشخاص الناس
 فوق ثبوتها لساائر الحيوانات لاجرم كان وضع الاعلام للاشخاص الانسانية أكثر من وضعها لساائر الدواب
 الحكم الخامس في تسميات الاعلام وهي من وجوه الاول العلم اما أن يكون اسماً كبراهيم وموسى
 وعيسى أو لقباً كاسرائيل أو كنية كابي لهب * واعلم ان هذا التقسيم يتفرع عليه أحكام الحكم الاول
 الثاني اما أن يكون له الاسم فقط أو اللقب فقط أو الكنية فقط أو الاسم مع اللقب أو الاسم مع الكنية
 أو اللقب مع الكنية واعلم ان سببويه أفرد أمثلة الاقسام المذكورة من تركيب الكنية والاسم وهي
 ثلاثة أحدها الذي له الاسم والكنية كالضبع فان اسمها حاضجر وكنيتها أم عامر وكذلك يقال
 للاسد أسامة وأبو الحارث وللغلب نغالة وأبو الحصين وللعقرب شبوة وأم عريط وثانيها أن يحصل له الاسم
 دون الكنية كقولنا قثم لذكر الضبع ولا كنية له وثالثها الذي حصلت له الكنية ولا اسم له كقولنا
 للحيوان المعين أبو راقش الحكم الثالث التسميات الكنية قد تكون بالاضافات الى الأباء والى الاقهار والى البنين
 والى البنات فالكنى بالأب كما يقال للذئب أبو جعدة وللإيىض أبو الجون وأما الاقهار فكما يقال
 للداهية أم حبوكرى وللخمر أم ليلى وأما البنين فكما يقال للغراب ابن دأية وللرجل الذي يكون حاله منكشفاً
 ابن جلا وأما البنات فكما يقال للصدى ابنة الجبل وللحصة بنت الارض الحكم الرابع الاضافة في الكنية
 قد تكون مجهولة النسب نحو ابن عرس وجار قبان وقد تكون معلومة النسب نحو ابن لبون وبنت لبون
 وابن مخاض وبنت مخاض لان النسابة اذا ولدت ولداً ثم حمل عليها بعد ولادتها فأنما التصير مخاضاً لا بعد سنة
 والمخاض الحامل المقرب فولدها ان كان ذكرافهوا ابن مخاض وان كان أنثى فهي بنت مخاض ثم اذا ولدت
 وصار لها ابن صار له مقرباً فاضيف الولد اليها باضافة معلومة الحكم الخامس اذا اجتمع الاسم واللقب

الفعل فان ماهيته مركبة من القيود الوجودية (المسئلة التاسعة) اذا قلنا ضرب فهو يدل على صدور الضرب عن شئ ما الا ان ذلك الشئ غير مذکور على التعيين بحسب هذا اللفظ فان قالوا هذا محال ويدل عليه وجهان الاول انه لو كان كذلك لكانت صيغة الفعل وحدها محتملة للتصديق والتكذيب الثاني انه لو دل على استناد الضرب الى شئ منهم في نفس الامر وجب أن يمتنع اسناده الى شئ معين والالزام التناقض ولو دل على استناد الضرب الى شئ معين فهو باطل لاننا لم بالضرورة ان مجرد قوائنا ضرب ما وضع لاستناد الضرب الى زيد بعينه او عمرو بعينه والجواب عن هذين السؤالين بجواب واحد وهو ان ضرب صيغة غير موضوعة لاستناد الضرب الى شئ منهم في نفس الامر بل وضعت لاستناده الى شئ معين بذكره ذلك القائل فقبل أن يذكره القائل لا يكون الكلام تاما ولا محتملا لتصديق والتكذيب وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل (المسئلة العاشرة) قالوا الحرف ما جاء المعنى في غيره وهذا لفظ مبهم لانهم ان أرادوا ان الحرف مادل على معنى يكون المعنى حاصل في غيره وحالا في غير لزومهم أن تكون أسماء الاعراض والصفات كلها حروفا وان أرادوا به انه الذي دل على معنى يكون مدلول ذلك اللفظ غير ذلك المعنى فهذا ظاهر الفساد وان أرادوا به معنى ثالثا فلا بد من بيانه (المسئلة الحادية عشر) التركيبات الممكنة من هذه الثلاثة ستة الاسم مع الاسم وهو الجملة الحاصلة من المبتدأ والخبر والاسم مع الفعل وهو الجملة الحاصلة من الفعل والفاعل وهاتان الجملتان مفيدتان بالاتفاق وأما الثالث وهو الاسم مع الحرف فبقل انه يفيد في صورتين الصورة الاولى قولك يا زيد فقبل ذلك انما أفاد لان قولنا يا زيد في تقدير انادى واحتجوا على صحة قولهم بوجهين الاول ان اللفظ ياندخله الامل ودخول الامل لا يكون الا في الاسم أو الفعل والثاني ان لام الجز تتعلق به افيقال يا زيد فان هذه اللام لام الاستغاثة وهي حرف جز ولو لم يكن قولنا يا قائما مقام الفعل والاملما جز أن يتعلق بها حرف الجز لان الحرف لا يدخل على الحرف ومنهم من أنكر أن يكون يا بمعنى أنادى واحتج عليه بوجوه الاول ان قوله أنادى اخبار عن النداء والاخبار عن الشئ مغاير للخبر عنه فوجب أن يكون قولنا أنادى زيدا مغايرا لقولنا يا زيد الثاني ان قولنا أنادى زيدا كلام محتمل للتصديق والتكذيب وقولنا يا زيد لا يحتملهما الثالث ان قولنا يا زيد ليس خطابا بالامع المنادى وقولنا أنادى زيدا غير مختص بالمنادى الرابع ان قولنا يا زيد يدل على حصول النداء في الحال وقولنا أنادى زيدا لا يدل على اختصاصه بالحال الخامس أنه يصح أن يقال أنادى زيدا قائما ولا يصح أن يقال يا زيد قائما فدل ذلك هذه الوجوه الخمسة على حصول التفرقة بين هذين اللفظين الصورة الثانية قولنا زيدا في الدار فقولنا زيدا مبتدأ والخبر هو مادل عليه قولنا في الدار لان المفهوم من معنى الظرفية قد يكون في الدار او في المصعد فأضيفت هذه الظرفية الى الدار لتمييز هذه الظرفية عن سائر أنواعها فان قالوا هذا الكلام انما أفاد لان التقدير زيدا استقر في الدار وزيد مستقر في الدار فنقول هذا باطل لان قولنا استقر معنا حصل في الاستقرار فكان قولنا فيه يفيد حصولا آخر وهو انه حصل فيه حصول ذلك الاستقرار وذلك يفضي الى التسلسل وهو محال فثبت ان قولنا زيدا في الدار كلام تام ولا يمكن تعليقه بفعل مقدر مضمر (المسئلة الثانية عشر) الجملة المركبة اما أن تكون مركبة تركيبا أوليا أو ثانويا أما المركبة تركيبا أوليا فهي الجملة الاسمية أو الفعلية والاشبه به ان الجملة الاسمية أقدم في الرتبة من الجملة الفعلية لان الاسم بسيط والفعل مركب والبسيط مقدم على المركب فالجملة الاسمية يجب أن تكون أقدم من الجملة الفعلية ويمكن أن يقال بل الفعلية أقدم لان الاسم غير أصمى في أن يسند الى غيره فكانت الجملة الفعلية أقدم من الجملة الاسمية وأما المركبة تركيبا ثانويا فهي الجملة الشرطية كقولك ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لان قولك الشمس طالعة جملة وقولك النهار موجود جملة أخرى ثم أدخلت حرف الشرط في احدى الجملتين وحرف الجزاء في الجملة الاخرى فحصل من مجموعهما جملة واحدة والله أعلم

الباب الرابع في تقسيمات الاسم الى أنواعه وهي من وجوه

في العقليات ان المركب قبل البسيط وان الجنس وان البسيط قبل المركب في الفصل وثبت بحسب الاستقراء ان قوة الجنس سابقة على قوة الفصل في الشدة والقوة فوجب أن تكون أسماء الماهيات المركبة سابقة على أسماء الماهيات البسيطة (الحكم الثاني) أسماء الاجناس سابقة بالرتبة على الاسماء المشتقة لان الاسم المشتق متفرع على الاسم المشتق منه فلو كان اسمه أيضا مشتقا لزم اما التسلسل أو الدور وهو مما محال ان فيجب الانتهاء في الاشتقاق الى أسماء موضوع جامدة فال موضوع غنى عن المشتق والمشتق محتاج الى الموضوع فوجب كون الموضوع سابقا بالرتبة على المشتق ويظهر بهذا ان هذا الذي يعتاده اللغويون والنحويون من السعي البليغ في أن يجعلوا كل لفظ مشتقا من شيء آخر سعي باطل وعمل ضائع (الحكم الثالث) الموجود اما واجب واما ممكن والممكن اما متخير او حال في المتخير أولا متخير ولا حال في المتخير أما هذا القسم الثالث فالشعورية قليل وانما يحصل الشعور بالقسمين الاولين ثم انه ثبت بالدليل ان المتخيرات متساوية في تمام ذواتها وان الاختلاف بينها انما يقع بسبب الصفات القائمة بها فالأسماء الواقعة على كل واحد من أنواع الاجسام يكون المسمى بها مجموع الذات مع الصفات المخصوصة القائمة بها هذا هو الحكم في الاكثر الاغاب وأما أحكام الاسماء المشتقة فهي أربعة الحكم الاول ليس من شرط الاسم المشتق أن تكون الذات موصوفة بالمشتق منه بدليل أن المعلوم مشتق من العلم مع ان العلم غير قائم بالمعلوم وكذا القول في المذكور والمرئى والمسموع وكذا القول في اللائق والراعى الحكم الثاني شرط صدق المشتق حصول المشتق منه في الحال بدليل ان من كان كافرا ثم أسلم فانه يصدق عليه انه ليس بكافر وذلك يدل على ان بقاء المشتق منه شرط في صدق الاسم المشتق الحكم الثالث المشتق منه ان كان ماهية مركبة لا يمكن حصول أجزائها على الاجتماع مثل الكلام والقول والصلاة فان الاسم المشتق انما يصدق على سبيل الحقيقة عند حصول الجزء الاخير من تلك الاجزاء الحكم الرابع المفهوم من الضارب انه شيء مثاله ضرب فأما ان ذلك الشيء جسم أو غيره فذلك خارج عن المفهوم لا يعرف الابدالة الالتزام

الباب السادس في تقسيم الاسم الى المعرب والمبني وذكر الاحكام المقررة على هذين

القسمين وفيه مسائل

(المسئلة الاولى) في لفظ الاعراب وجهان أحدهما أن يكون مأخوذا من قولهم أعرب عن نفسه اذا بين ما في ضميره فان الاعراب ايضاح المعنى والثاني أن يكون أعرب منقولاً من قولهم عربت معدة الرجل اذا فسدت فكان المراد من الاعراب ازالة الفساد ورفع الابهام مثل أجمعت الكتاب بمعنى أزلت مجتمعه (المسئلة الثانية) اذا وضع لفظ الماهية وكانت تلك الماهية مورد الاحوال مختلفة وجب أن يكون اللفظ مورد الاحوال مختلفة لتكون الاحوال المختلفة اللفظية دالة على الاحوال المختلفة المعنوية كما ان جوهر اللفظ لما كان دالة على أصل الماهية كان اختلاف أحواله دالة على اختلاف الاحوال المعنوية فتلك الاحوال المختلفة اللفظية الدالة على الاحوال المختلفة المعنوية هي الاعراب (المسئلة الثالثة) الافعال والحروف أحوال عارضة للماهيات والعوارض لا تعرض لها عوارض أخرى هذا هو الحكم الاكثر وانما الذي يعرض لها الاحوال المختلفة هي الذوات والالفاظ الدالة عليها هي الاسماء فالمشتق للاعراب بالوضع الاول هو الاسماء (المسئلة الرابعة) انما اختص الاعراب بالحرف الاخير من الكلمة لوجهين الاول ان الاحوال العارضة للذات لا توجد الا بعد وجود الذات واللفظ لا يوجد الا بعد وجود الحرف الاخير منه فوجب أن تكون العلامات الدالة على الاحوال المختلفة المعنوية لا تحصل الا بعد تمام الكلمة الثاني ان اختلاف حال الحرف الاول والثاني من الكلمة للدلالة على اختلاف أوزان الكلمة فلم يبق لقبول الاحوال الاعرابية الا الحرف الاخير من الكلمة (المسئلة الخامسة) الاعراب ليس عبارة عن الحركات والسكنات الموجودة في اواخر الكلمات بدليل انها موجودة في المبتدئات والاعراب غير موجودة فيها بل الاعراب عبارة

فالا^ل اسم اما أن يكون مضافاً أو لا فان لم يكن مضافاً أضيف الاسم الى اللقب يقال هذا سعيد كرز وقيس بطاة
لانه يصير المجمع موضع منزلة الاسم الواحد وأما ان كان الاسم مضافاً فهم يفردون اللقب فيقولون هذا عبد الله
بما^ل الحكم السادس المقتضى لحصول الكنية أمور أحدها الاخبار عن نفس الامر كقولنا أبو طالب فانه
كنى بابنه طالب وثانيها التفاضل والرجاء كقولهم أبوعمر ولبن يرجو ولداً بطول عمره وأبو الفضل لمن يرجو
ولداً جامعاً للفضائل وثالثها الايمان الى الصفة كابي يحيى لاهوت ورابعها أن يكون الرجل انساناً مشهوراً
وله أب مشهور وفيه قارضان الكنية فان يوسف كنيته أبو يعقوب ويعقوب كنيته أبو يوسف وخامسها
اشتهار الرجل بمحصله فيكنى به الما بسبب انصافه بها أو اتسابه اليها بوجه قريب أو بعيد (التقسيم الثاني
للاعلام) العلم اما أن يكون مفرداً كزيد او مركباً من كلمتين لاعلاقة بينهما ما كعبدك أو بينهما ماعلاقة وهي اما
علاقة الاضافة كعبد الله وأبي زيد أو علاقة الاسناد وهي اما جله اسمية أو فعلية ومن فروع هذا الباب
انك اذا جعلت جملة اسم علم لم تغيرها البتة بل تتركها باجها كما مثل تأبط شر أو برق فجوه (التقسيم الثالث) العلم
اما أن يكون منقولاً أو مرئياً أما المنقول فاما أن يكون منقولاً عن لفظ مفيد أو غير مفيد والمنقول من
المفيد اما أن يكون منقولاً عن الاسم أو الفعل أو الحرف أو ما يتركب منها أما المنقول عن الاسم فاما أن
يكون عن اسم عين كاسد ونور أو عن اسم معنى كفضل ونصر أو عن صفة حقيقية كالخشن أو عن صفة
اضافية كالمذكور والمرادود والمنقول عن الفعل اما أن يكون منقولاً عن صيغة الماضي كشمز أو عن
صيغة المضارع كيهي أو عن الامر كطرقا والمنقول عن الحرف كرجل سميت به صيغة من صيغ الحروف وأما
المنقول عن المركب من هذه الثلاثة فان كان المركب مفيداً فهو والمذكور في التقسيم الثاني وان كان غير مفيد
فهو يفسد وأما المنقول عن صوت فهو مثل تسمية بعض العلوية بطباطبا وأما المرئى فقد يكون قياساً
مثل عمران وجدان فانهم ما من أسماء الاجناس مثل سرحان ونذمان وقد يكون شاذاً كما في بوجده نظير مثل
تجيب وموهب (التقسيم الرابع) الاعلام اما أن تكون للذوات أو للمعاني وعلى التقديرين فاما أن يكون
العلم علم الشخص أو علم الجنس فهما هنا أقسام أربعة وقبل الخوض في شرح هذه الاقسام يجب أن تعلم ان
وضع الاعلام للذوات أكثر من وضعها للمعاني لان أشخاص الذوات هي التي تتعلق الغرض بالاخبار عن
أحوالها على سبيل التعيين أما أشخاص الصفات فليست كذلك في الاغلب ولترجع الى أحكام الاقسام
الاربعة فالقسم الاول العلم للذوات والشرط فيه أن يكون المسمى مألوفاً للواضع والاصل في المألوفات
الانسان لان مستعمل أسماء الاعلام هو الانسان والى الشيء بنوعه أتم من القه بغير نوعه وبعد
الانسان الاشياء التي يكثر احتياج الانسان اليها وتكثر مشاهدتها لها ولهذا السبب وضعوا أعوج ولاحقا
علمان افرسين وشذوا وعلما الفحلين وضميران لكب وكساب لكلبة وأما الاشياء التي لا يألفها الانسان
فقلما يضعون الاعلام لاشخاصها أما القسم الثاني فهو علم الجنس للذوات وهو مثل أسامة للأسد وبعالة
للغلب وأما القسم الثالث فهو وضع الاعلام للأفراد المعينة من الصفات وهو موقوف لعدم الفائدة
وأما القسم الرابع فهو علم الجنس للمعاني والاضابط فيه انا اذا رأينا حصول سبب واحد من الاسباب
التسعة المانعة من الصرف ثم منعه الصرف علمنا انهم هم جعلوه علماً ثابتاً ان المنع من الصرف لا يحصل
الا عند اجتماع سببين وذكر ابن جني أمثلة لهذا الباب وهي تسميتهم القسيح بسبعان والعدو بكيسان لانهما
غير منصرفين فالسبب الواحد وهو الالف والنون حاصل ولا بد من حصول العلمية ليتم السببان (التقسيم
الخامس للاعلام) اعلم ان اسم الجنس قد ينقلب اسم علم كما اذا كان المفهوم من اللفظ أمراً كلياً صالحاً لان
يشترك فيه كثيرون ثم انه في العرف يختص بشخص بعينه مثل النجم فانه في الاصل اسم لكل نجم ثم اختص
في العرف بالثريا وكذلك السماء اسم مشتق من الارتفاع ثم اختص بكوكب معين

الباب الخامس في أحكام أسماء الاجناس والاسماء المشتقة وهي كثيرة

اما احكام اسماء الاجناس فهي امور (الحكم الاول) الماهية قد تكون مركبة وقد تكون بسيطة وقد ثبتت

ومن أراد التلظ بالـ كسرة فانه لا بد له من فتح الفم فتحا قويا والفتح القوي لا يحصل الا بانجرار اللحي
الاسفل وانخفاضه فلا جرم يسمى ذلك جزا وخفضا وكسرا لان انجرار القوي يوجب الكسر وأما الجزم
فهو القطع وأما أنه لم يسمى وقفا وسكونا فعلمته ظاهرة (المسئلة السادسة عشر) منهم من زعم ان الفتح
والضم والكسر والوقف أسماء للاحوال البنائية كما ان الاربعة الثمانية أسماء للاحوال الاعرابية ومنهم
من جعل الاربعة الاول أسماء لتلك الاحوال سواء كانت بنائية أو اعرابية وجعل الاربعة الثمانية أسماء
للاحوال الاعرابية فتكون الاربعة الاولى بالنسبة الى الاربعة الثمانية كالحذف بالنسبة الى النوع
(المسئلة السابعة عشر) ان شيبويه يسميها بالجحاري ويقول الجحاري ثمانية وفيه سؤالان الاول لم يسمى
الحركات بالجحاري فان الحركة نفسها الجحري والجحري موضع الجحري فالحركة لا تكون بجحري وجوابه انا بينا ان
الذي يسمى هاهنا بالحركة فهو في نفسه ليس بحركة انما هو صوت يتلفظ به بعد التلظ بالحرف الاول فالتكلم
لما انتقل من الحرف الضامت الى هذا الحرف فهذا الحرف المصوت انما يحدث لجريان نفسه وامتداده
فلهذا السبب صحت تسميته بالجحري السؤال الثاني قال المازني غلط شيبويه في تسميته الحركات البنائية
بالجحاري لان الجحري انما يكون لما يوجد تارة وعدم تارة والمبني لا يزول عن حاله فلم يحز تسميته بالجحاري بل
كان الواجب أن يقال الجحاري أربعة وهي الاحوال الاعرابية والجواب ان المبنيات قد تحرك عند الدرج
ولا تحرك عند الوقف فلم تكن تلك الاحوال لازمة لها مطلقا (المسئلة الثامنة عشر) الاعراب اختلاف
آخر الكلمة باختلاف العوامل بحركة أو حرف تحقيق أو تقدير أو ما لا خلاف فهو عبارة عن موصوفية
آخر تلك الكلمة بحركة أو سكون بعد ان كان موصوفا بغيرها ولا شك ان تلك الموصوفية حالة معقولة
لا محسوسة فلهذا المعنى قال عبد القاهر النحوي الاعراب حالة معقولة لا محسوسة وأما قوله باختلاف
العوامل فاعلم ان اللفظ الذي تلزمه حالة واحدة أبدأ هو المبني وأما الذي يختلف آخره فقسمان أحدهما
أن لا يكون معناه قابلا للاحوال المختلفة كقولك أخذت المال من زيد فتكون من ساكنة ثم تقول أخذت
المال من الرجل فتفتح النون ثم تقول أخذت المال من ابنك فتكون مكسورة فهذه تختلف آخر هذه
الكلمة الا انه ليس باعراب لان المفهوم من كلمة لا يقبل الاحوال المختلفة في المعنى وأما القسم الثاني
وهو الذي يختلف آخر الكلمة عند اختلاف أحوال معناها فذلك هو الاعراب (المسئلة التاسعة عشر)
أقسام الاعراب ثلاثة الاول الاعراب بالحركة وهي في أمور ثلاثة أحدها الاسم الذي لا يكون آخره حرفا
من حروف العلة سواء كان أوله أو وسطه معقلا أو لم يكن فهو رجل ووعده ونوب وثانيها أن يكون آخر
الكلمة واو أو ياء ويكون ما قبلها ساكنا فهذا كالعجيج في تعاقب الحركات عليه تقول هذا ظبي وغزو ومن
هذا الباب المدغم فيه ما كقولك كرسى وعدو لان المدغم يكون ساكنا فسكون الياء من كرسى والواو من عدو
كسكون الياء من ظبي والزاي من غزو وثالثها أن تكون الحركة المتقدمة على الحرف الاخير من الكلمة
كسرة وحينا قد يكون الحرف الاخير ياء واذا كان آخر الكلمة ياء قبلها كسرة كان في الرفع والجر
على صورة واحدة وهي السكون وأما في النصب فان الياء تحرك بالفتحة قال الله تعالى أجبني وادعني الله
القسم الثاني من الاعراب ما يكون بالحرف وهو في أمور ثلاثة أحدها في الأسماء الستة مضافة وذلك
جاءني أبوه وأخوه وجوه وهنوه وفوه وذو مال ورأيت أباه ومررت بأبيه وكذا في البواقي وثانيها كلاً
مضافاً الى مضمير تقول جاءني كلاهما ومررت بكليهما ورأيت كليهما وثالثها التثنية والجمع تقول جاءني
مسلمان ومسلمون ورأيت مسلمين ومسلمين ومررت بمسلمين ومسلمين والقسم الثالث الاعراب التقديرية
وهو في الكلمة التي يكون آخرها ألفا وتكون الحركة التي قبلها فتحة فاعراب هذه الكلمة في الاحوال
الثلاثة على صورة واحدة تقول هذه رحي ورأيت رحي ومررت برحي (المسئلة العشر) أصل
الاعراب أن يكون بالحركة لا ناذ كرنا ان الأصل في الاعراب أن يجعل الاحوال العارضة للفظ دلائل على
الاحوال العارضة للمعنى والعارض للحرف هو الحركة لا الحرف الثاني وأما الضور التي جاء اعرابها

عن استحقاقها هذه الحركات بسبب العوامل المحسوسة وذلك الاستحقاق معقول لا محسوس والاعراب
حالة معقولة لا محسوسة (المسئلة السادسة) اذا قلنا في الحرف انه متحرك أو ساكن فهو مجاز لان الحركة
والساكن من صفات الاجسام والحرف ليس يجسم بل المراد من حركة الحرف صوت محض وصح يوجد
عقيب التلفظ بالحرف والسكون عبارة عن أن يوجد الحرف من غير أن يعقبه ذلك الصوت المخصوص المسمى
بالحركة (المسئلة السابعة) الحركات اما صريحة أو مختلصة والصريحة امام مفردة أو غير مفردة فالمفردة
ثلاثة وهي الفتححة والكسرة والضمة وغير المفردة ما كان بين بين وهي ستة لكل واحدة قسمان فالفتححة
ما بين ما وبين الكسرة أو ما بين ما وبين الضمة ولا كسرة ما بينها وبين الضمة أو ما بين ما وبين الفتححة والضمة على هذا
القياس فالجوه وعنسة وهي اتمام شبعة أو غير شبعة فهي ثمانية عشر والتسعة عشر المختلصة وهي
ما تكون حركة وان لم يتميز في الحس لها مبدء أو تسمى الحركة المجهولة وبها قرأ أبو عمرو وقبوا الى بارئكم مختلصة
الحركة من بارئكم وغير ظاهرة بها (المسئلة الثامنة) لما كان المرجع بالحركة والسكون في هذا الباب
الى اصوات مخصوصة لم يجب القطع بانحصار الحركات في العدد المذكور قال ابن جني اسم المفتاح
بالفارسية وهو كيد لا يعرف ان اوله متحرك أو ساكن قال وحدثنى أبو علي قال دخلت بلدة فسمعت أهلها
ينطقون بفتح غريبة لم أسمعها قبل فتعجبت منها وأتت هناك أبا ما فتكلمت أيضا بها فلما فارت تلك البلدة
نسيتها (المسئلة التاسعة) الحركة الاعرابية متأخرة عن الحرف تأخر بالزمان ويدل عليه وجهان الاول
ان الحروف الصلبة كالباء والتاء والذال وأمثالها انما تحدث في آخر زمان حبس النفس وأول ارساله وذلك
آن فاصل ما بين الزمانين غير منقسم والحركة صوت يحدث عند ارسال النفس ومعلوم ان ذلك الآن متقدم
على ذلك الزمان فالحرف متقدم على الحركة الثاني ان الحروف الصلبة لا تقبل التمديد والحركة قابلة للتمديد
فالحرف والحركة لا يوجدان معا لكن الحركة لا تتقدم على الحرف فبقي أن يكون الحرف متقدما على الحركة
(المسئلة العاشرة) الحركات أبعاض من حروف المد واللين ويدل عليه وجوه الاول ان حروف المد واللين
قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله طرفان ولا طرف لها في النقصان الا هذه الحركات
الثاني ان هذه الحركات اذا مددناها ظهرت حروف المد واللين فعملنا ان هذه الحركات ليست الا أوائل
تلك الحروف الثالث لو لم تكن تلك الحركات أبعاضا لهذه الحروف لما جاز لاكتفاء منها بها لانها اذا كانت
مخالفة لها لم تستد مسدها فلم يصح الاكتفاء بها مباديل استقرأ القرآن والنحو والنظم وبالجمله فهب ان
ابدال الشيء من مخالفه القريب منه جائزا لان ابدال الشيء من بعضه أولى فوجب حمل الكلام عليه
(المسئلة الحادية عشر) الابتداء بالحرف الساكن محال عند قوم وجائز عند آخرين لان الحركة عبارة
عن الصوت الذي يحصل التلفظ به بعد التلفظ بالحرف وتوقيف الشيء على ما يحصل بعده محال (المسئلة
الثانية عشر) أنقل الحركات الضمة لانها لا تنضم الا بضم الشفتين ولا يتم ذلك الا بعمل العضلة بين الصليتين
الواصلتين الى طرفي الشفة وأما الكسرة فانه يكفي في تحصيلها العضلة الواحدة الجارية ثم الفتححة يكفي فيها
عمل ضعيف لتلك العضلة وكادت هذه المعالم التشر بجمية على ما ذكرناه فالتجربة تظهره أيضا واعلم ان الحال
فيما ذكرناه يختلف بحسب أمراض البلدان فان أهل اذربيجان يغالب على جميع ألفاظهم اسماء الضمة
وكثير من البلاد يغلب على لغاتهم اسماء الكسرة والله أعلم (المسئلة الثالثة عشر) الحركات الثلاثة مع
السكون ان كانت اعرابية سميت بالرفع والنصب والجر والخفض والجرم وان كانت بنائية سميت بالفتح
والضم والكسر والوقف (المسئلة الرابعة عشر) ذهب قطرب الى ان الحركات البنائية مثل الاعرابية
والباقون خافوه وهذا الخلاف لفظي فان المراد من التماثل ان كان هو التماثل في الماهية فالجسم يشهد
بأن الامر كذلك وان كان المراد حصول التماثل في كونها مستحقة بحسب العوامل المختلفة فالعقل يشهد
انه ليس كذلك (المسئلة الخامسة عشر) من أراد أن يلفظ بالضمة فانه لا بد له من ضم شفتيه أولا
ثم ردهما ما نأينا ومن أراد التلفظ بالفتح فانه لا بد له من فتح الفم بحيث تنتصب الشفة العليا عند ذلك الفتح

المشابهة وأيضاً خروف الجز والفاعلية والمفعولية من خواص الاسماء ثم انما تدخل على الاسماء مع انها
تبقى غير منصرفة والجواب عن الاول ان الاضافة والام التعريف من خواص الاسماء فاذا حصلت في هذه
الاسماء فهي وان ضعفت في الاسمية بسبب كونها مشابهة للفعل لانها اقويت بسبب حصول خواص
الاسماء فيها اذا عرفت هذا فنقول اصل الاسمية يقتضي قبول الاعراب من كل الوجوه الا ان المشابهة
للفعل صارت معارضة للمقتضى فاذا صار هذا المعارض معارضا بشئ آخر ضعف المعارض فعاد المقتضى
عام لاعمله وأما السؤال الثاني فجوابه ان لام التعريف والاضافة أقوى من الفاعلية والمفعولية لان لام
التعريف والاضافة يضادان التنوين والضدان متساويان في القوة فلما كان التنوين دليلاً على كمال القوة
فكذلك الاضافة وحرف التعريف (المسئلة السادسة والعشرون) لو سميت رجلاً بأجر لم تصرفه
بالاتفاق لاجتماع العلمية ووزن الفعل اما اذا نكرته فقال سيبويه لا تصرفه وقال الاخفش اصرفه واعلم ان
الجمهور يقولون في تقرير مذهب سيبويه على ما يحكى ان المازني قال قلت للاخفش كيف قلت مررت بنسوة
أربع فصرفت مع وجود الصفة ووزن الفعل قال لان أصله الاسمية فقلت فكذا لا تصرف أحمر اسم رجل
اذا نكرته لان أصله الوصفية قال المازني فلم يأت الاخفش بفتح وقول كلام المازني ضعيف لان الصرف
ثبت على وفق الاصل في قوله مررت بنسوة أربع لانه يكفى في عود الشئ الى حكم الاصل اذنى سبب بخلاف
المنع من الصرف فانه على خلاف الاصل فلا يكفى فيه الا السبب القوي وأقول الدليل على صحة مذهب
سيبويه انه حصل فيه وزن الفعل والوصفية الاصلية فوجب كونه غير منصرف أما المقدمة الاولى فهي
انما يتم بتقرير ثلاثة أشياء الاول ثبوت وزن الفعل وهو ظاهر والثاني الوصفية والدليل عليه ان العلم اذا
نكر صار معناه الشئ الذي يسمى بذلك الاسم فاذا قيل رب زيد رأيت كانه كان معناه رب شخص مسمى باسم زيد
رأيت ومعلوم ان كون الشخص مسمى بذلك الاسم صفة لا ذات والثالث ان الوصفية أصلية والدليل عليه
ان لفظ الاحمر حين كان وصفاً كان معناه الانصاف بالجمرة فاذا جعل علماً نكر كان معناه كونه مسمى بهذا
الاسم وكونه كذلك صفة اضافية عارضة له فالقوله وما ن اشتراك في كون كل واحد منهما صفة الا ان الاول
يفيد صفة حقيقية والثاني يفيد صفة اضافية والقدر المشترك بينهما كونه صفة فثبت بما ذكرناه حصل
فيه وزن الفعل والوصفية الاصلية فوجب كونه غير منصرف لما ذكرناه فان قيل بشكل ما ذكرتم بالعلم الذي
ما كان وصفاً فانه عند التنكير ينصرف مع انه عند التنكير يفيد الوصفية بالبيان الذي ذكرتم قلنا انه وان صار
عند التنكير وصفاً الا ان وصفية ليست أصلية لانها ما كانت صفة قبل ذلك بخلاف الاحمر فانه كان صفة قبل
ذلك والشئ الذي يكون في الحال صفة مع انه كان قبل ذلك صفة كان أقوى في الوصفية مما لا يكون كذلك
فظهر الفرق واحتج الاخفش بأن المقتضى للصرف قائم وهو الاسمية والمعارض الموجود لا يصلح معارضا
لانه علم منكر والعلم المنكر موصوف بوصف كونه منكراً او الموصوف باق عند وجود الصفة فالعلمية قائمة
في هذه الحالة والعلمية تنافي الوصفية فقد زالت الوصفية فلم يبق سوى وزن الفعل والسبب الواحد لا يمنع من
الصرف والجواب اننا نبين بالدليل العقلي ان العلم اذا جعل منكراً صار وصفاً في الحقيقة فسقط هذا الكلام
(المسئلة السابعة والعشرون) قال سيبويه السبب الواحد لا يمنع الصرف خلافاً للكوافيين حجة سيبويه
ان المقتضى للصرف قائم وهو الاسمية والسببان أقوى من الواحد فعند حصول السبب الواحد وجب
البقاء على الاصل وحجة الكوفيين قولهم المقدم وقد قيل أيضاً

وما كان حصن ولا حابس * يفوقان مرداس في مجمع

وجوابه ان الرواية الصحيحة في هذا البيت يفوقان شيجي في مجمع (المسئلة الثامنة والعشرون) قال
سيبويه ما لا ينصرف يكون في موضع الجر مفتوحاً واعتراضاً عليه بان الفتح من باب البناء وما لا ينصرف
غير مبني وجوابه ان الفتح اسم لذات الجر صفة من غير بيان انها اعرابية أو بنائية (المسئلة التاسعة
والعشرون) اعراب الاسماء ثلاثة الرفع والنصب والجر وكل واحد منها علامة على معنى فالرفع علم

بالحروف فذلك للتنبيه على ان هذه الحروف من جنس تلك الحركات (المسئلة الحادية والعشرون)
 الاسم المعرب ويقال له المنة ~~ممكن~~ نوعان أحدهما ما يستوفى حركات الاعراب والتنوين وهو المنصرف
 والا يمكن والثاني ما لا يكون كذلك بل يحذف عنه الجز والتنوين ويحرك بالفتح في موضع الجز الا اذا اُضيف
 أو دخل لام التعريف ويسمى غير المنصرف والاسباب المانعة من الصرف تسعة حتى حصل في الاسم اثنان
 منها أو ~~ثلاثة~~ ~~تربسبب~~ واحد فيه امتنع من الصرف وهي العلمية والتأنيث اللان لازم لفظا ومعنى ووزن الفعل
 الخاص به أو الغالب عليه والوصفية والعدل والجمع الذي ليس على زنة واحد والتركيب والجمعة في الاعلام
 خاصة والالف والنون المضارعان لاني التأنيث (المسئلة الثانية والعشرون) انما صار اجتماع اثنين من
 هذه التسعة مانعا من الصرف لان كل واحد منها فرع والفعل فرع عن الاسم فاذا حصل في الاسم سببان من
 هذه التسعة صار ذلك الاسم شبيها بالفعل في الفرعية وتلك المشابهة تقتضي منع الصرف فهذه مقدمة
 أربع (المقدمة الاولى) في بيان ان كل واحد من هذه التسعة فرع أما بيان أن العلمية فرع فلان وضع الاسم
 للشي لا يمكن الا بعد صيرورته معلوما والشي في الاصل لا يكون معلوما ثم يصير معلوما وأما ان التأنيث
 فرع فبيان تارة بحسب اللفظ وأخرى بحسب المعنى اما بحسب اللفظ فلان كل لفظية وضعت لماهية فانها تقع
 على الذكر من تلك الماهية بلا زيادة وعلى الانثى بزيادة علامة التأنيث وأما بحسب المعنى فلان الذكر اكمل
 من الانثى والكمال مقصود بالذات والناقص مقصود بالعرض وأما ان الوزن الخاص بالفعل أو الغالب
 عليه فرع فلان وزن الفعل فرع للفعل والفعل فرع للاسم وفرع الفرع فرع واما ان الوصف فرع فلان
 الوصف فرع عن الموصوف واما ان العدل فرع فلان العدول عن الشيء الى غيره مسبوق بوجود ذلك
 الاصل وفرع عليه واما ان الجمع الذي ليس على زنته واحد فرع فلان ذلك الوزن فرع على وجود الجمع لانه
 لا يوجد الا فيه والجمع فرع على الواحد لان الكثرة فرع على الوحدة وفرع الفرع فرع وبهذا الطريق
 يظهر ان التركيب فرع واما ان الجمعة فرع فلان تكلم كل طائفة بلفظ أنفسهم أصل وبلغة غيرهم فرع
 واما ان الالف والنون في سكران وأمثاله فيفقدان الفرعية فلان الالف والنون زائدان على جوهر الكلمة
 والزائد فرع فثبت بما ذكرنا ان هذه الاسباب التسعة توجب الفرعية (المقدمة الثانية) في بيان ان الفعل
 فرع والدليل عليه ان الفعل عبارة عن اللفظ الدال على وقوع المصدر في زمان معين فوجب ~~كونه~~
 فرعاً على المصدر (والمقدمة الثالثة) انه لما ثبت ما ذكرناه ثبت ان الاسم الموصوف بأمرين من تلك الامور
 التسعة ~~يكون~~ مشابهاً للفعل في الفرعية ومخالفه في كونه اسمياً في ذاته والاصل في الفعل عدم
 الاعراب كما ذكرنا فوجب أن يحصل في مثل هذا الاسم اثران بحسب ~~كل~~ واحد من الاعتبارين
 المذكورين وطريقه أن يبقى اعرابه من أكثر الوجوه وينع من اعرابه من بعض الوجوه وليستوفر على كل
 واحد من الاعتبارين ما ياتى به (المسئلة الثالثة والعشرون) انما يظهر هذا الاثر في منع التنوين
 والجز لاجل ان التنوين يدل على كمال حال الاسم فاذا ضعف الاسم بحسب حصول هذه الفرعية أزيل عنه
 ما دل على كمال حاله وأما الجز فلان الفعل يحصل فيه الرفع والنصب وأما الجز فغير حاصل فيه فلما صارت
 الاسماء مشابهة للفعل لاجرم سلب عنها الجز الذي هو من خواص الاسماء (المسئلة الرابعة والعشرون)
 هذه الاسماء بعد ان سلب عنها الجز اتمان تترك ساحة ~~ممكنة~~ في حال الجز أو تحرك والتجريك أولى تنبيها على
 ان المانع من هذه الحركة عرضي لا ذاتي ثم النصب أولى الحركات لان اربابا ان النصب حمل على الجز
 في التنبيه والجمع السالم فلزم هنا حمل الجز على النصب بتحقيق الامعازضة (المسئلة الخامسة والعشرون)
 اتفقوا على انه اذا دخل على ما لا ينصرف الالف واللام أو اُضيف انصرف كقوله صررت بالاجر والمجاهد
 وعمر كرم قيل السبب فيه ان الفعل لا تدخل عليه الالف واللام والاضافة فعند دخولها على الاسم خرج
 الاسم عن مشابهة الفعل قال عبد القاهر هذا ضعيف لان هذه الاسماء انما تشابهت الافعال لما حصل فيها
 من الوصفية ووزن الفعل وهذه المعاني باقية عند دخول الالف واللام والاضافة فيها فيطل قولهم انه زالت

قلنا الذي الموجبات انما في المعارف فممنوع واحتج خلف بأن الفاعلية صفة قائمة بالفاعل والمفعولية صفة قائمة بالمفعول ولنظ الفعل مبين لهما وتعليل الحكم بما يكون خاصا في محل الحكم أولى من تعليله بما يكون مبايناه وأجيب عنه بأنه معارض بوجه آخر وهو ان الفعل أمر ظاهر وصفة الفاعلية والمفعولية أمر خفي وتعليل الحكم الظاهر بالمعنى الظاهر أولى من تعليله بالصفة الخفية والله أعلم

الباب السابع في اعراب الفعل

اعلم أن قوله أموزية تقتضي اسناد الفعل الى الفاعل فوجب علينا أن نبحث عن هذه المسائل (المسئلة الاولى) اذا قلنا في النحو فعل وفاعل فلان زيدا به ما يذكره علماء الاصول لانا نقول مات زيد وهو لم يفعل ونقول من طريق النحومات فعل وزيد فاعله بل المراد ان الفعل لفظة مفردة على حصول المصدراني غير معين في زمان غير معين فاذا صرحت حنا بذلك الشيء الذي حصل المصدر له فذلك هو الفاعل ومعلوم ان قولنا حصل المصدر له أعم من قولنا حصل بايجاده واختياره كقولنا قام أولا باختياره كقولنا مات فان قالوا الفعل كما يحصل في الفاعل فقد يحصل في المفعول قلنا ان صيغة الفعل من حيث هي هي تقتضي حصول ذلك المصدر لشيء مما هو الفاعل ولا تقتضي حصوله للمفعول بدليل ان الافعال اللازمة غنية عن المفعول (المسئلة الثانية) الفعل يجب تقديمه على الفاعل لان الفعل اثباتا كان أو نفيًا يقتضي أمرا ما يكون هو مسند اليه فصول ماهية الفعل في الذهن يستلزم حصول شيء يستند اليه ذلك الفعل اليه والمنتهى اليه متباخر بالرتبة عن المنتهى عنه فلما وجب كون الفعل مقدما على الفاعل في الذهن وجب تقديمه عليه في الذكر فان قالوا لا نجد في العقل فرقا بين قولنا ضرب زيد وبين قولنا زيد ضرب قلنا الفرق ظاهر لانا اذا قلنا زيد لم يلزم من وقوف الذهن على معنى هذا اللفظ أن يحكم باسمه ناد معنى آخر اليه أما اذا فهمنا معنى لفظ ضرب لزم منه حكم الذهن باسماد هذا المفهوم الى شيء مما اذا عرفت هذا فنقول اذا قلنا ضرب زيد فقد حكم الذهن باسماد مفهوم ضرب الى شيء ثم يحكم الذهن بان ذلك الشيء هو زيد الذي تقدم ذكره فحينئذ قد أخبر عن زيد بأنه هو ذلك الشيء الذي أسند الذهن مفهوم ضرب اليه وحينئذ يصير قولنا زيد مخرجا عنه وقولنا ضرب جملة من فعل وفاعل وقعت خبرا عن ذلك المبتدا (المسئلة الثالثة) قالوا الفاعل كالجزم من الفعل والمفعول ليس كذلك وفي تقريره وجوه الاول انهم قالوا ضربت فأسكنوا لام الفعل لثلاثا يجتمع مع أربع متحررات وهم يحترزون عن تواليها في كلمة واحدة وأما بقية فاعلموا ذلك فيهم لان التاء زائدة واحتملوا ذلك في المفعول كقولهم ضرب بك وذلك يدل على انهم اعتمدوا ان الفاعل جزء من الفعل وان المفعول منفصل عنه الثاني انك تقول الزيدان قاما فأظهرت الضمير للفاعل وكذلك اذا قلت زيد ضرب وجب أن يكون الفعل مسندا الى الضمير المستكن طردا للباب والثالث وهو الوجه العقلي ان مفهوم قولك ضرب هو انه حصل الضرب لشيء ما في زمان مضى فذلك الشيء الذي حصل له الضرب جزء من مفهوم قولك ضرب فثبت ان الفاعل جزء من الفعل (المسئلة الرابعة) الاضمار قبل الذكر على وجوه أحدها أن يحصل صورة ومعنى كقولك ضرب غلامه زيد او المشهور انه لا يجوز لانك رفعت غلامه بضرب فكان واقعا موقعه والشيء اذا وقع موقعه لم يجز ان الله عنه واذا كان كذلك كانت الهاء في قولك غلامه ضميرا قبل الذكر وأما قول النابغة

بحزى ربه عنى عدى بن حاتم * جزاء الكلاب العاويات وقد فعل

فجوابه ان الهاء عائدة الى مذكور متقدم وقال ابن جني وأنا أجز أن تكون الهاء في قوله ربه عائدة على عدى خلافا للجماعة ثم ذكر كلاما طويلا غير ملخص وأقول الاولى في تقريره أن يقال الفعل من حيث انه فعل وان كان غنيا عن المفعول لكن الفعل المتعدي لا يستغنى عن المفعول وذلك لان الفاعل هو المؤثر والمفعول هو القابل والفعل مفتقر اليهما ولا تقدم لاحدهما على الآخر أقصى ما في الباب أن يقال ان الفاعل مؤثر والمؤثر أثر من القابل فالفاعل متقدم على المفعول من هذا الوجه لانا بينا ان الفعل

الفاعلية والنصب علم المفعولية والجزء علم الاضافة وأما التوابع فأنها في حركاتها مساوية للمتبوعات
 (المسئلة الثلاثون) السبب في كون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا والمضاف اليه مجرورا وجوه
 الاول ان الفاعل واحد والمفعول أشياء كثيرة لان الفعل قد يتعدى الى مفعول واحد وإلى مفعولين وإلى
 ثلاثة ثم يتعدى أيضا الى المفعول له وإلى الظرفين وإلى المصدر والحال فلما كثرت المفاعيل اختير لها أخف
 الحركات وهو النصب وما قبل الفاعل اختير له أثقل الحركات وهو الرفع حتى تقع الزيادة في العدد مقابلة
 للزيادة في المقدار فيحصل الاعتدال الثاني ان مراتب الموجودات ثلاثة مؤثر لا يتأثر وهو الاقوى وهو
 درجة الفاعل ومتأثر لا يؤثر وهو الاضعف وهو درجة المفعول وثالث يؤثر باعتبار رتبة وتأثر باعتبار رتبة وهو
 المتوسط وهو درجة المضاف اليه والحركات أيضا ثلاثة أقواها الضمة وأضعفها الفتحمة وأوسطها الكسرة
 فألحقوا كل نوع بشيئه فجعلوا الرفع الذي هو أقوى الحركات للفاعل الذي هو أقوى الأقسام والفتح الذي
 هو أضعف الحركات للمفعول الذي هو أضعف الأقسام والجزء الذي هو المتوسط للمضاف اليه الذي هو
 المتوسط من الأقسام الثابت الفاعل مقدم على المفعول لان الفعل لا يستغنى عن الفاعل وقد يستغنى عن
 المفعول فالتمسوا بالفاعل وجود النفس قوية فلا جرم أعطوه أثقل الحركات عند قوة النفس وجعلوا أخف
 الحركات لما يلفظ به بعد ذلك (المسئلة الحادية والثلاثون) المرفوعات سبعة الفاعل والمبتدأ وخبره
 واسم كان واسم ما ولا المشبهتين بليس وخبران وخبر لا النسافية للنفس ثم قال الخليل الاصل في الرفع الفاعل
 والبواقي مشبهة به وقال سيبويه الاصل هو المبتدأ والبواقي مشبهة به وقال الاخفش كل واحد منهما ما أصل
 بنفسه واحتج الخليل بأن جعل الرفع اعرابا للفاعل أولى من جعله اعرابا للمبتدأ والاولوية تقتضى الاولوية *
 بيان الاول انك اذا قلت ضرب زيد بكر باسكان المهملين لم يعرف ان الضارب من هو والمضروب من هو أما
 اذا قلت زيد قائم باسكانهم ما عرفت من نفس اللفظتين ان المبتدأ أيهما والخبر أيهما ثابت ان افتقار الفاعل الى
 الاعراب أشد فوجب أن يكون الاصل هو وبيان الثاني ان الرفعية حالة مشتركة بين المبتدأ والخبر فلا يكون
 فيها دلالة على خصوص كونه مبتدأ ولا على خصوص كونه خبرا أما الاشكال انه في الفاعل يدل على خصوص
 كونه فاعلا فثبت ان الرفع حق الفاعل الا أن المبتدأ لما أشبهه الفاعل في كونه مسندا اليه جعل مرفوعا
 رعاية لخلق هذه المشابهة وحجة سيبويه اننا بينا ان الجملة الاسمية مقدمة على الجملة الفعلية فاعراب الجملة الاسمية
 يجب أن يكون مقدما على اعراب الجملة الفعلية والجواب ان الفعل أصل في الاسناد الى الغير فكأن الجملة
 الفعلية مقدمة وحيدة فيصير هذا الكلام دليلا للخليل (المسئلة الثانية والثلاثون) المفاعيل
 خمسة لان الفاعل لا يتعدى من فعل وهو المصدر ولا يتعدى الفعل من زمان ولذلك الفاعل من عرض ثم قد
 يقع ذلك الفعل في شيء آخر وهو المفعول به وفي مكان ومع شيء آخر فهذا اضبط القول في هذه المفاعيل وفيه
 مباحث عقلية أحدها ان المصدر قد يكون هو نفس المفعول به كقولنا خلق الله العالم فان خلق العالم لو كان
 مغايرا للعالم لكان ذلك المغاير له ان كان قد يماز من قدمه قدم العالم وذلك يناقض كونه مخلوقا وان كان حادثا
 افتقر خلقه الى خلق آخر ولزم التسلسل وثانيها ان فعل الله يستغنى عن الزمان لانه لو افتقر الى زمان وجب
 أن يفتقر حدوث ذلك الزمان الى زمان آخر ولزم التسلسل وثالثها ان فعل الله يستغنى عن العرض لان ذلك
 العرض ان كان قد يماز من قدم الفعل وان كان حادثا لزم التسلسل وهو محال (المسئلة الثالثة والثلاثون)
 اختلافوا في العامل في نصب المفعول على أربعة أقوال الاول وهو قول البصريين ان الفعل وحده يقتضى
 رفع الفاعل ونصب المفعول والثاني وهو قول الكوفيين ان مجموع الفعل والفاعل يقتضى نصب المفعول
 والثالث وهو قول هشام بن معاوية من الكوفيين ان العامل هو الفاعل فقط والرابع وهو قول خلف الجرجاني
 من الكوفيين ان العامل في الفاعل معنى الفاعلية وفي المفعول معنى المفعولية بحجة البصريين ان العامل لا يتعدى
 وأن يكون له تعلق بالمفعول واحد الاسمين لا تعلق له بالآخر فلا يكون له فيه عمل البتة واذا سقط لم يبق العمل
 الا للفعل بحجة الخصاص ان العامل الواحد لا يصدر عنه أثران لما ثبت ان الواحد لا يصدر عنه الا أثر واحد

الاسم المذكور بعد الفعلين مثنى أو مجروران أعلمت الفعل الثاني قلت ضربت وضربني الزيدان وضربت
وضربني الزيدون وإن أعلمت الأول قلت ضربت وضرباني الزيدان وضربت وضربوني الزيدان (المسئلة
الثامنة) قول امرئ القيس

فلوان مأسى لادنى معيشة * كفاى ولم أطلب قليل من المال
ولكنما أسى لمجده وئيل * وقد يدرك المجد المؤئل أمئالى

فقوله كفاى ولم أطلب ليساموجهين الى شئ واحد لان قوله كفاى وجه الى قليل من المال وقوله
ولم أطلب غير وجه الى قليل من المال والاصار التقدير فلوان مأسى لادنى معيشة لم أطلب قليل من
المال وكله لو تفيد اتقاء الشئ لا تنفاه غيره فيلزم حينئذ انه مأسى لادنى معيشة ومع ذلك فقد طلب قليلا
من المال وهذا متناقض فثبت ان المعنى ولوان مأسى لادنى معيشة كفاى قليل من المال ولم أطلب الملك
وعلى هذا التقدير فالله لان غير وجهين الى شئ واحد ولكنه كف بهذا القدر من علم العربية قبل الخوض
في التفسير

القسم الثانى من هذا الكتاب المشتمل على تفسير أعوذ بالله من الشيطان الرجيم فى المباحث العقلية
والعقلية وفيه أبواب

الباب الاول فى المسائل الفقهية المستنبطة من قوائم أعوذ بالله من الشيطان الرجيم
(المسئلة الاولى) اتفق الاكثرون على ان وقت قراءة الاستعاذة قبل قراءة الفاتحة وعن النخعي انه
بعدها وهو قول داود الاصفهاني واحدى الروايتين عن ابن سيرين وهؤلاء قالوا الرجل اذا قرأ سورة الفاتحة
بقامها وقال آمين فبعد ذلك يقول أعوذ بالله والا قولوا احتجوا بما روى جبير بن مطعم أن النبي صلى الله
عليه وسلم حين افتتح الصلاة قال الله أكبر كبيراً ثلاث مرات والحمد لله كثيراً ثلاث مرات وسبحان الله بكراً
وأصيلاً ثلاث مرات ثم قال أعوذ بالله من الشيطان الرجيم من همزه ونفخه ونفثه واحتج المخالف على صحة
قوله بقوله سبحانه فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم دلت هذه الآية على ان قراءة القرآن
شرط وذكر الاستعاذة جزءاً واجزاً متأخر عن الشرط فوجب أن تكون الاستعاذة متأخرة عن قراءة القرآن
ثم قالوا وهذا موافق لما فى العقل لان من قرأ القرآن فقد استوجب الثواب العظيم فلو دخله العجب فى أداء
تلك الطاعة سقطت تلك الثواب لقوله عليه الصلاة والسلام ثلاث مهلكات وذكر منها العجب المرء بنفسه فلهذا
السبب أمره الله سبحانه وتعالى بان يستعبد من الشيطان لئلا يحمله الشيطان بعد قراءة القرآن على عمل
يحبط ثواب تلك الطاعة قالوا ولا يجوز أن يقال ان المراد من قوله فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله أى اذا
أردت قراءة القرآن فاستعذ كما فى قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم والمعنى اذا أردتم القيام الى
الصلاة لانه يقال ترك الظاهر فى موضع الدليل لا يوجب تركه فى سائر المواضع لغیر دليل أما جمهور الفقهاء
فقالوا لا شأن ان قوله فاذا قرأت القرآن فاستعذ يحتمل ان يكون المراد منه اذا اردت واذا ثبت الاحتمال وجب
حمل اللفظ عليه توفيقاً بين هذه الآية وبين الخبر الذى رويناه وما يقوى ذلك من المناسبات العقلية ان المقصود
من الاستعاذة تنفى وساوس الشيطان عند القراءة قال تعالى وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا
تمنى الى الشيطان فى امنيه فينسخ الله ما يلقى الشيطان وانما أمر تعالى بتقديم الاستعاذة قبل القراءة لهذا
السبب وأقول هاهنا قول ثالث وهو ان يقرأ الاستعاذة قبل القراءة بمقتضى الخبر وبعدها بمقتضى القرآن
جمعاً بين الدليلين بقدر الامكان (المسئلة الثانية) قال عطاء الاستعاذة واجبة لكل قراءة سواء كانت
فى الصلاة أو فى غيرها وقال ابن سيرين اذا نذر الرجل مرة واحدة فى عمره فقد كفى فى اسقاط الوجوب وقال
الباقون انها غير واجبة حجة الجمهور ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يعلم الا عرابى الاستعاذة فى جملة أعمال
الصلاة وفاقائل أن يقول ان ذلك الخبر غير مشتمل على بيان جملة واجبات الصلاة فلم يلزم من عدم ذكر الاستعاذة
فيه عدم وجوبها واحتج عطاء على وجوب الاستعاذة بوجوه الاول انه عليه السلام واظب عليه فيكون

المنتهى مفتقر الى المؤثر والى القابل معا واذا ثبت هذا فكما جاز تقديم الفاعل على المفعول وجب أيضا جواز
تقديم المفعول على الفاعل (القسم الثاني) وهو أن يتقدم المفعول على الفاعل في الصورة لافي المعنى
وهو كقولك ضرب غلامه زيد فغلامه مفعول وزيد فاعل ومربية المفعول بعد مربية الفاعل الا انه وان
تقدم في اللفظ لكنه متأخر في المعنى (والقسم الثالث) وهو أن يقع في المعنى لافي الصورة كقوله تعالى واذ
ابن ابراهيم ربه بكلمات فهمنا الاضمار قبل الذكرك غير حاصل في الصورة لكنه حاصل في المعنى لان الفاعل
مقدم في المعنى ومتى صرح بتقديمه لم يلزم الاضمار قبل الذكر (المسئلة الخامسة) الفاعل قد يكون مظهرا
كقولك ضرب زيد وقد يكون مضمرا ايا رزا كقولك ضربت وضربنا ومضمر اسمكما كقولك زيد ضرب قنوى
في ضرب فاعلا وتجعل الجملة خبرا عن زيد ومن اضمار الفاعل قولك اذا كان غدا فأتني أي اذا كان ما نحن عليه
غدا (المسئلة السادسة) الفعل قد يكون مضمرا يقال من فعل ففعل قول زيد والتقدير فعل زيد ومنه قوله تعالى
وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله والتقدير وان استجارك لأحد من المشركين
(المسئلة السابعة) اذا جاء فعلا معطوفاً أحدهما على الآخر وجاء بعدهما اسم صالح لان يكون
معمولا لهما فهذا على قسمين لان الفعلين إما أن يقتضيا علمين متشابهين أو مختلفين وعلى التقديرين فإما أن
يكون الاسم المذكور بعدهما واحداً أو أكثر فهذه أقسام أربعة (القسم الاول) أن يذكر فعلا
يقتضيان علما واحداً ويكون المذكور بعدهما اسما واحداً كقولك قام وقعد زيد فزعم القراء ان الفعلين
جميعا عاملان في زيد والمشهور انه لا يجوز لانه يلزم تعديل الحكم الواحد بعلمين والاقرب راجح بسبب القرب
فوجب احالة الحكم عليه وأجاب الفراء بأن تعديل الحكم الواحد بعلمين يمتنع في المؤثرات أما في المعرفات
فجائز وأجيب عنه بأن المعرف يوجب المعرفة فيعود الامر الى اجتماع المؤثرين في الاثر الواحد
(القسم الثاني) اذا كان الاسم غير مفرد وهو كقولك قام وقعد أخوالك فهما إما أن ترفعه بالفعل الاول
أو بالفعل الثاني فان رفعه بالاول قلت قام وقعد أخوالك لان التقدير قام أخوالك وقعد اما اذا أعمت
الثاني جعلت في الفعل الاول ضمير الفاعل لان الفعل لا يتخلو من فاعل مضمرا أو مظهرا تقول قاما وقعد
أخوالك وعند البصريين اعمال الثاني أولى وعند الكوفيين اعمال الاول أولى حجة البصريين ان اعمالهما
معاً تمتنع فلا بد من اعمال أحدهما والقرب مرجح فاعمال الاقرب أولى وحجة الكوفيين انا اذا علمنا الاقرب
وجب اسناد الفعل المتقدم الى الضمير ويلزم حصول الاضمار قبل الذكر وذلك أولى بوجوب الاحتراز عنه
(القسم الثالث) ما اذا اقتضى الفعلان تأثيرين متناقضين وكان الاسم المذكور بعدهما مفردا فيقول
البصريون ان اعمال الاقرب أولى خلافا للكوفيين حجة البصريين وجوه الاول قوله تعالى آتوني أفرغ
عليه قطرا فحصل هاهنا فعلا كل واحد منهما ما يقتضى مفعولا فإما أن يكون الناصب لقوله قطرا هو قوله
آتوني أو أفرغ والاول باطل والاصار التقدير آتوني قطرا وحينئذ كان يجب أن يقال أفرغه عليه ولما لم يكن
كذلك علمنا ان الناصب لقوله قطرا هو قوله أفرغ الثاني قوله تعالى هاؤم اقروا كآيته فلو كان العامل هو
الابعد لقل هاؤم اقروه وأجاب الكوفيون عن هذين الدليلين بأنهم ما يدلان على جواز اعمال الاقرب وذلك
لانزاع فيه وانما النزاع في انما يجوز اعمال الابدو انتم تمنعونه وليس في الآية ما يدل على المنع والحجة الثالثة
للبصريين انه يقال ما جاني من أحد فالفعل رافع والحرف جاز ثم يرجح الحار لانه هو الاقرب الحجة الرابعة ان
اهما لهما اعمالهما لا يجوز ولا بد من الترجيح والقرب مرجح فاعمال الاقرب أولى واحتج الكوفيون
بوجوه الاول انما ينال الاسم المذكور بعد الفعلين اذا كان مثنى أو مجموعا فاعمال الثاني يوجب في الاول
الاضمار قبل الذكر وانه لا يجوز فوجب القول باعمال الاول هناك فاذا كان الاسم مفردا وجب أن يكون
الامر كذلك طرد الباب الثاني ان الفعل الاول وجد معه ولا خالبا عن العائق لان الفعل لا بد له من
مفعول والفعل الثاني وجد معه مولا بعد ان عمل الاول فيه وعمل الاول فيه عائق عن عمل الثاني فيه
ومعلوم ان اعمال الخالي عن العائق أولى من اعمال العامل المقرون بالعائق (القسم الرابع) اذا كان

الحروف والكلمات مبينة ظاهرة والفائدة فيه انه اذا وقعت القراءة على هذا الوجه فهم من نفسه معاني تلك الالفاظ وأفهم غيره تلك المعاني واذا قرأها بالسرعة لم يفهم ولم يفهم فكان الترتيل أولى فقد روى أبو داود بإسناده عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقال لصاحب القرآن اقرأ وارق ورتل كما كنت ترتل في الدنيا قال أبو سليمان الخطابي جاء في الاثر ان عدد آي القرآن على عدد درج الجنة يقال للقرائي اقرأ وارق في الدرج على عدد ما كنت تقرأ من القرآن فمن استوفى قراءة جميع آي القرآن استولى على أقصى الجنة (المسئلة التاسعة) اذا قرأ القرآن جهرا فالسنة أن يجيد في القراءة روى أبو داود عن البراء بن عازب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم زينوا القرآن بأصواتكم (المسئلة العاشرة) المختار عندنا أن اشتباه الضاد بالظاء لا يبطل الصلاة ويدل عليه ان المشابهة حاصلة بينهما جدا والتمييز عسر فوجب أن يسقط التكليف بالفرق بين المشابهة من وجوه الاول انه مامن الحروف المجهورة والثاني انه مامن الحروف الرخوة والثالث انه مامن الحروف المطبقة والرابع ان الظاء وان كان مخرجه من بين طرف اللسان وأطراف النوايا العليا ومخرج الضاد من أول حافة اللسان وما يليها من الاضراس الا انه حصل في الضاد انبساط لاجل رخاوتها وبهذا السبب يقرب مخرجه من مخرج الظاء والخامس ان النطق بمخرج الضاد مخصوص بالعرب قال عليه الصلاة والسلام أنا أفصح من نطق بالضاد فثبت بما ذكرنا ان المشابهة بين الضاد والظاء شديدة وان التمييز عسر واذا ثبت هذا فنقول لو كان هذا الفرق معتبرا لوقع السؤال عنه في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي أزمنة الصحابة لاسيما عند دخول الحجة في الاسلام فلما لم ينقل وقوع السؤال عن هذه المسئلة البتة علمنا ان التمييز بين هذين الحرفين ليس في محل التكليف (المسئلة الحادية عشر) اختلفوا في ان اللام المغلظة هل هي من اللغات الفصحى أم لا وبقتدير أن يثبت كونها من اللغات الفصحى امكنهم اتفقوا على انه لا يجوز تعليلها حال كونها مكسورة لان الانتقال من المكسرة الى التلظظ باللام المغلظة ثقيل على اللسان فوجب نفيه عن هذه اللغة (المسئلة الثانية عشر) اتفقوا على انه لا يجوز في الصلاة قراءة القرآن بالوجوه الشاذة مثل قولهم الحمد لله بكسر الدال من الحمد أو ضم اللام من لله لان الدليل ينفي جواز القراءة بها مطلقا لانها لو كانت من القرآن لوجب بلوغها في الشهرة الى حد التواتر ولما لم يكن كذلك علمنا انها ليست من القرآن الا اننا عدلنا عن هذا الدليل في جواز القراءة خارج الصلاة فوجب أن تبقى قراءتها في الصلاة على أصل المنع (المسئلة الثالثة عشر) اتفق الاكثرون على ان القراءات المشهورة منقولة بالنقل المتواتر وفيه اشكال وذلك لانا نقول هذه القراءات المشهورة اما أن تكون منقولة بالنقل المتواتر أو لا تكون فان كان الاول فيثبت بالنقل المتواتر ان الله تعالى قد خير المكلفين بين هذه القراءات وسوى بينها في الجواز واذا كان كذلك كان ترجيح بعضها على البعض واقعا على خلاف الحكم الثابت بالتواتر فوجب أن يكون الذاهبون الى ترجيح البعض على البعض مستوجبين للنفسيق ان لم يلزمهم التكفير كما نرى ان كل واحد من هؤلاء القراءات يختص بنوع معين من القراءة ويحرم الناس عليها ويمنعهم من غيرها فوجب أن يلزم في حقهم ما ذكرناه وأما ان قلنا ان هذه القراءات ما ثبت بالتواتر بل بطريق الاسناد فيثبت يخرج القرآن عن كونه مقيدا بالعزم والقطع واليقين وذلك باطل بالاجماع واقتنايل أن يجيب عنه فيقول بعضها متواتر ولا خلاف بين الأمة فيه ويجوز القراءات بكل واحد منها وبعضها من باب الاحاد وكون بعض القراءات من باب الاحاد لا يقتضي خروج القرآن بكليته عن كونه قطعيا والله أعلم

الباب الثاني في المباحث العقلية المستنبطة من قولنا أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

اعلم ان الكلام في هذا الباب يتعلق بأركان خمسة الاستعاذة والمستعاضة والمستعاضة والمستعاضة منه والشئ الذي لاجله تحصل الاستعاذة الركن الاول في الاستعاذة وفيه مسائل (المسئلة الاولى) في تفسير قولنا أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بحسب اللغة فنقول قوله أعوذ مشتق من العوذ وله معنيان أحدهما الاتجاء والاستنجارة والثاني الاتصاق يقال أطيب اللحم عوده وهو ما التصق منه بالعظم فعلى الوجه الاول

مطلب
اشتباه الضاد بالظاء
لا يبطل الصلاة

واجب بالقوله تعالى وانه عود الثاني ان قوله تعالى فاستعذأمر وهو للوجوب ثم انه يجب القول بوجوده عند كل القراءة لانه تعالى قال فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على التاميل والحكم يتكرر لاجل تكرار العلة الثالث انه تعالى أمر بالاستعاذة لدفع الشر من الشيطان الرجيم لان قوله فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم مشعر بذلك ودفع شر الشيطان واجب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فوجب أن تكون الاستعاذة واجبة الرابع ان طريقة الاحتياط توجب الاستعاذة فهذا ما لخصناه في هذه المسألة (المسئلة الثامنة) التعوذ مستحب قبل القراءة عند الاكثرين وقال مالك لا يتعوذ في المكتوبة ويتعوذ في قيسام شهر رمضان اما الآية التي تلونهاها والخبر الذي رويناها وكلاهما يفيد الوجوب فان لم يثبت الوجوب فلا أقل من الندب (المسئلة الرابعة) قال الشافعي رضي الله عنه في الامم روى ان محمد بن عمار قرأ أسرتا بالتعوذ وعن أبي هريرة انه جهز به ثم قال فان جهز به جاز وان أسرت به أيضا جاز وقال في الاملاء ويجهر بالتعوذ فان أسرت لم يضرب بين أن الجهر عنده أولى وأقول الاستعاذة انما تقرأ بعد الافتتاح وقبل الفاتحة فان ألحقناها بما قبلها الزم الامر اوان ألحقناها بما بعدها لم يلزم الجهر الا ان المشابهة بينهما وبين الافتتاح أتم ليكون كل واحد منهما نافلا عند الفتحة ولان الجهر كيفية وجودية والاختفاء عبارة عن عدم تلك الكيفية والاصل هو العدم (المسئلة الخامسة) قال الشافعي رضي الله عنه في الامم قيل انه يتعوذ في كل ركعة ثم قال والذي أقوله انه لا يتعوذ الا في الركعة الاولى وأقول له أن يحتج عليه بأن الأصل هو العدم وما لا جله أمر نأخذ كرايا من ترتيب الحكم على الوصف المناسب يدل فاستعذ بالله وكلمة اذا لتفيد العموم ولقائل أن يقول قد ذكرنا أن ترتيب الحكم على الوصف المناسب يدل على العلية فيلزم أن يتكرر الخكم بتكرار العلة والله أعلم (المسئلة السادسة) انه تعالى قال في سورة النحل فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم وقال في سورة أخرى انه هو السميع العليم وفي سورة ثالثة انه سميع عليم فلهذا السبب اختلف العلماء فقال الشافعي واجب أن يقول أعوذ بالله من الشيطان الرجيم وهو قول أبي حنيفة قالوا لا تها هذا النظم موافق لقوله تعالى فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم وموافق أيضا لظاهر الخبر الذي روينا عن جبير بن مطعم وقال أحد الاولين أن يقول أعوذ بالله من الشيطان الرجيم انه هو السميع العليم جميعا بين الاثنين وقال بعض أصحابنا الاولين أن يقول أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم لان هذا أيضا جامع بين الاثنين وروى البيهقي في كتاب السنن باسناده عن أبي سعيد الخدري انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قام من الليل كبر ثلاثا وقال أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم وقال النوري والاوزاعي الاولين أن يقول أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ان الله هو السميع العليم وروى الضحاك عن ابن عباس ان أول ما نزل جبريل على محمد عليه الصلاة والسلام قال قل يا محمد استعذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم ثم قال قل بسم الله الرحمن الرحيم اقرأ باسم ربك الذي خلق وبالجمله فلا تستعاذ تطهر القلب عن كل ما يكون مانعا من الاستغراق في الله والتسمية توجه القلب الى هيبة جلال الله والله الهادي (المسئلة السابعة) التعوذ في الصلاة لاجل القراءة أم لاجل الصلاة عند أبي حنيفة ومحمد انه لاجل القراءة وعند أبي يوسف انه لاجل الصلاة ويتفرع على هذا الاصل فرعان الفرع الاول ان المؤتم هل يتعوذ خلف الامام أم لا عندهما لا يتعوذ لانه لا يقرأ وعنده يتعوذ وجه قولهما قوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم علق الاستعاذة على القراءة ولا قراءة على المقصد فلا يتعوذ ووجه قول أبي يوسف ان التعوذ ولو كان للقراءة لكان يتكرر بتكرار القراءة وبالم يكن كذلك بل كثر بتكرار الصلاة دل على انها الصلاة لا للقراءة الفرع الثاني اذا افتتح صلاة العيد فقال سبحانك اللهم وبحمدك هل يقول أعوذ بالله ثم يكبر أم لا عندهما انه يكبر التكبيرات ثم يتعوذ عند القراءة وعند أبي يوسف يقدم التعوذ على التكبيرات وبقي من مسائل الفاتحة أشباه تذكرها هنا (المسئلة الثامنة) السنة أن يقرأ القرآن على الترتيل لقوله تعالى ورتل القرآن ترتيلا والترتيل هو أن يذكر

ولا يصبر ولا يفتي عنك شيئا فتقدير أن لا يكون إلا له عالم بكل المعلومات قادر على جميع المقدورات كان
سؤاله سؤال الإيمان لا يسمع ولا يصبر وكان داخل تحت ما جعله إبراهيم عليه السلام عبيدا على أيه وأما علم العبد
بجمال نفسه فلا بد وأن يعلم عجزه وقصوره عن رعاية مصالح نفسه على سبيل التمام وأن يعلم أيضا أنه بتقدير أن
يعلم تلك المصالح بحسب الكيفية والكمية لكنه لا يمكنه تحصيلها عند عدمها ولا بقاءها عند وجودها إذا
عرفت هذا فنقول أنه إذا حصلت هذه العلوم في قلب العبد وصار مشاهدا لها متميقا فيها وجب أن يحصل
في قلبه تلك الحالة المسماة بالانكسار والخضوع وخيه تثنى يحصل في قلبه الطلب وفي لسانه اللفظ الدال على ذلك
الطلب وذلك هو قوله أعوذ بالله من الشيطان الرجيم والذي يدل على كون الإنسان عاجزا عن تحصيل مصالح
نفسه في الدنيا والآخرة أن الصادر عن الإنسان أما العمل وأما العلم وهو في كلا البابين في الحقيقة في غاية
العجز أما العلم فما أشد الحاجة في تحصيله إلى الاستعانة بالله وفي الاحتراز عن حصول ضده إلى الاستعانة بالله
ويدل عليه وجوده (الحجة الأولى) أنا كم رأينا من الأيكاس المحققين بقوا في شبهة واحدة طول عمرهم ولم يعرفوا
الجواب عنها بل أصروا عليها وظنوا علميا يقينيا وبرهاننا جليا ثم بعد انقضاء أعمازهم جاء بعدد من تنبيه لوجه
الغلط فيها وأظهر للناس وجه فسادها وإذا جاز ذلك على بعض الناس جاز على الكل مثله ولولا هذا السبب
والإيا وقع بين أهل العلم اختلاف في الأديان والمذاهب وإذا كان الأمر كذلك فلولا عانة الله وفضله
وارشاده والافن الذي يتخلص بسفينة فكره من أمواج الضلالات ودياجي الظلمات (الحجة الثانية) أن كل
أحد انما يقصد أن يحصل له الدين الحق والاعتقاد الصحيح وأن أحد الأبرضى لنفسه بالجهل والكفر فلو كان
الأمر بحسب سعيه وإرادته لوجب كون الكل محققين صادقين وحيث لم يكن الأمر كذلك بل نجد المحققين في
جنب المبطلين كالشجرة البيضاء في جلد ثور اسود علمنا أنه لا خلاص من ظلمات الضلالات إلا باعانة الله الأرض
والسموات (الحجة الثالثة) أن القضية التي توقف الإنسان في صحتها وفسادها فانه لا سبيل له إلى الجزم بها إلا
إذا دخل فيما بينهما الحد الأوسط فنقول ذلك الحد الأوسط أن كان حاضرا في عقله كان القياس منعقدا
والنتيجة لازمة فحينئذ لا يكون العقل متوقفا في تلك القضية بل يكون جازما به أو قد فرضناه متوقفا فيها هذا
خلاف وأما أن قلنا أن ذلك الحد الأوسط غير حاضرا في عقله فهل يمكنه طلبه أو لا يمكنه طلبه والاول باطل لانه أن
كان لا يعرفه بعينه فكيف يطلبه لأن طلب الشيء بعينه انما يمكن بعد الشعور به وإن كان يعرفه بعينه فالعلم به
حاضرا في ذهنه فكيف يطلب الحصول وأما أن كان لا يمكنه طلبه فحينئذ يكون عاجزا عن تحصيل الطريق
الذي يتخلص به من ذلك التوقف ويخرج من ظلمة تلك الخيرة وهذا يدل على كون العبد في غاية الخيرة والدهشة
(الحجة الرابعة) أنه تعالى قال لرسوله عليه الصلاة والسلام وقل رب أعوذ بك من همزات الشياطين فهذه
الاستعانة مطلقة غير مقيدة بحالة مخصوصة فهذا بيان كمال عجز العبد عن تحصيل العقائد والعلوم وأما عجز
العبد عن الأعمال الظاهرة التي يجتر بها النفع إلى نفسه ويدفع بها الضرر عن نفسه فهذا أيضا كذلك ويدل
عليه وجوده الاول أنه قد انكشف لآرباب البصائر أن هذا البدن يشبه الجحيم وانكشف لهم أنه جالس على باب
هذا الجحيم تسعة عشر نوعا من الزبانية وهي الحواس الخمس الظاهرة والحواس الخمس الباطنة والشهوة
والغضب والقوى الطبيعية السبع وكل واحد من هذه التسعة عشر فهو واحد بحسب الجنس إلا أنه يدخل
تحت كل واحد منها أعداد لانهاية لها بحسب الشخص والعدد واعتبر ذلك بالقوة الباصرة فان الأشياء التي
تقوى القوة الباصرة على إدراكها أمور غير متناهية ويحصل من ابصار كل واحد منها أثر خاص في القلب
وذلك الأثر يجبر القلب من أوج عالم الروحانيات إلى حضيض عالم الجسمانيات وإذا عرفت هذا ظهر أن مع
كثرة هذه العوائق والعلائق أنه لا خلاص للقلب من هذه الظلمات إلا باعانة الله تعالى وإغااثه ولما
ثبت أنه لانهاية لجهات نقصانات العبد ولانهاية لكمال رحمة الله وقدرته وحكمته ثبت أن الاستعانة بالله
واجبة في كل الاوقات فلهذا السبب يجب علمنا في أول كل قول وعمل ومبدأ كل لفظة ولحظة أن نقول
أعوذ بالله من الشيطان الرجيم (الحجة الثانية) أن الذات الحاصلة في هذه الحياة العاجلة قسمان أحدهما

يكون العمل في الرجم والعبادة

معنى قوله أعوذ بالله أي ألتجئ الى رحمة الله تعالى وعصمته وعلى الوجه الثاني معناه ألقى نفسي بفضل الله وبرحمته وأما الشيطان ففيه قولان الأول أنه مشتق من الشطن وهو البعد يقال شطن دارك أي بعد فلا جرم سمي كل مقر من جز وانس ودابة شيطانا بعد من الرشاد والساد قال الله تعالى وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن فجعل من الانس شياطين وركب عمريرذونا فطفق يتجتربه فجعل يضربه فلا يزداد الا تجترا فنزل عنه وقال محتلموني الاعني شيطان والقول الثاني ان الشيطان مأخوذ من قوله شاطي شيط اذا بطل ولما كان كل مقر كالباطل في نفسه بسبب كونه مبطلا لوجوه مصالح نفسه سمي شيطانا وأما الرجيم فعناه المرجوم فهو فعيل بمعنى مفعول كقولهم كف خضيب أي مخضوب ورجل اعين أي ملعون ثم في كونه مرجوما وجهان الأول ان كونه مرجوما كونه ملعونا من قبل الله تعالى قال الله تعالى اخرج منها فانك رجيم واللعن يسمي رجما وحكي الله تعالى عن والدي ابراهيم عليه السلام انه قال له اني لم تنه لارجنك قيل عني به الرجيم بالقول وحكي الله تعالى عن قوم نوح انهم قالوا اني لم تنه يا نوح لتكوشن من المرجومين وفي سورة يس اني لم تنهوا ان رجبتكم والوجه الثاني ان الشيطان انما وصف بكونه مرجوما لانه تعالى أمر الملائكة برمي الشياطين بالشهب والثواقب طردا لهم من السموات ثم وصف بذلك كل شرير مقر في الدنيا قوله ان الله هو السميع العليم ففيه وجهان الأول ان الغرض من الاستعاذة الاحتراز من شر الوسوسة ومعلوم ان الوسوسة كأنها حروف خفية في قلب الانسان ولا يطلع عليها أحد فكان العبد يقول يا من هو على هذه الصفة التي يسمع كل مسمع ويعلم كل سميعي أنت تسمع وسوسة الشيطان وتعلم غرضه فيها وأنت القادر على دفعها عني فادفعها عني بفضلك فلهذا السبب كان ذكر السميع العليم أولى به في هذا الموضع من سائر الاذكار الثاني انه انما تعين هذا الذكر به في هذا الموضع اقتداء بلفظ القرآن وهو قوله تعالى وأما ينزعنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه سميع عليم وقال في حم السجدة انه هو السميع العليم (المسئلة الثانية) في البحث العدلي عن ما فيه الاستعاذة اعلم ان الاستعاذة لانتم الاباء وحال وعلى أما العلم فهو كون العبد عالما بكونه عاجزا عن جلب المنافع الدينية والدينية وعن دفع جميع المضار الدينية والدينية وان الله تعالى قادر على ايجاد جميع المنافع الدينية والدينية وعلى دفع جميع المضار الدينية والدينية فقدره لا يقدر أحد سواه على دفعها عنه فاذا حصل هذا العلم في القلب تولد عن هذا العلم حصول حالة في القلب وهي انكسار وتواضع ويعبر عن تلك الحالة بالنضوع الى الله تعالى والخضوع له ثم ان حصول تلك الحالة في القلب يوجب حصول صفة أخرى في القلب وصفة في اللسان أما الصفة الحاصلة في القلب فهي أن يصير العبد مريدا لان يصونه الله تعالى عن الآفات ويحفظه باقضة الخيرات والحسنات وأما الصفة التي في اللسان فهي أن يصير العبد طالبا لهذا المعنى باسمه من الله تعالى وذلك الطلب هو الاستعاذة وهو قوله أعوذ بالله اذا عرفت ما ذكرنا يظهر لك ان الركن الاعظم في الاستعاذة هو علمه بالله وعلمه بنفسه أما علمه بالله فهو أن يعلم كونه سبحانه وتعالى وتعالى عما يجتمع المعالومات فانه لو لم يكن الامر كذلك لجار أن لا يكون الله عالما به ولا بأحواله فعلى هذا التقدير تكون الاستعاذة به عبثا ولا بد وأن يعلم كونه قادرا على جميع الممككات والافر بما كان عاجزا عن تحصيل مراد العبد ولا بد أن يعلم أيضا كونه جوادا مطلقا اذ لو كان البخل عليه جائزا لما كان في الاستعاذة فائدة ولا بد أيضا وأن يعلم انه لا يقدر أحد سوى الله تعالى على أن يعينه على مقاصده اذ لو جاز أن يكون غير الله يعينه على مقاصده لم تكن الرغبة قوية في الاستعاذة بالله وذلك لا يتم الا بالتوحيد المطلق وأعني بالتوحيد المطلق أن يعلم ان مدبر العالم واحد وأن يعلم أيضا ان العبد غير مستقل بافعال نفسه اذ لو كان مستقلا بأفعال نفسه لم يكن في الاستعاذة بالغير فائدة فثبت بما ذكرنا ان العبد ما لم يعرف عزة الربوبية وذلة العبودية لا يصح منه أن يقول أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ومن الناس من يقول لا حاجة في هذا الذكر الى العلم بهذه المقدمات بل الانسان اذا جاوز كون الامر كذلك حسن منه أن يقول أعوذ بالله على سبيل الاجمال وهذا ضعيف جدا لان ابراهيم عليه السلام عاب أباه في قوله لم تعبد ما لا يسمع

الاول ففاعل ذلك المريج ان كان هو العبد عاد التقسيم الاول فيه وان كان هو الله تعالى فعند ما يفعل
 ذلك المريج يصير الفعل واجب الوقوع وعند ما لا يفعله يصير الفعل ممتنع الوقوع وحينئذ يلزمكم
 كل ما ذكرناه واما الثاني وهو ان يقال ان رجحان أحد الطرفين على الآخر لا يتوقف على مريج فهذا
 باطل لوجهين الاول انه لو جاز ذلك لابطل الاستدلال بترجيح أحد طرفي المممكن على الآخر على وجود
 المريج والثاني ان على هذا التقدير يكون ذلك الرجحان واقعا على سبيل الاتفاق ولا يكون صادرا عن
 العبد واذا كان الامر كذلك فقد عاد الجبر المحض فثبت بهذا البيان ان كل ما أوردتموه علينا فهو وارد
 عليكم الوجه الثاني في السؤال انكم سلمتم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات ووقوع الشيء على خلاف
 علمه يقتضي انقلاب علمه جهلا وذلك محال والمقتضى الى المحال محال فيكون كل ما أوردتموه علينا في القضاء
 والقدر لازما عليكم في العلم لزوما لا جواب عنه ثم قال أهل السنة والجماعة قوله أعوذ بالله من الشيطان
 الرجيم يبطل القول بالقدر من وجوه الاول ان المطلوب من قولك أعوذ بالله من الشيطان الرجيم اتماما
 يكون هو ان يمنع الله الشيطان من عمل الوسوسة منعاً بالنهاي والتحذير أو على سبيل القهر والجبر أما الاول
 فقد فعله ولما فعله كان طلبه من الله محالاً لان تحصيل الحاصل محال وأما الثاني فهو غير جائز لان الاجلاء
 ينافي كون الشياطين مكلفين وقد ثبت كونهم مكلفين أجاب المعتزلة عنه فقالوا المطلوب بالاستعاذة فعل
 اللطاف التي تدعو المكلف الى فعل الحسن وترك القبيح لا يقال فذلك اللطاف فعل الله بأسرها فما الفائدة
 في الطلب لانقول ان من اللطاف ما لا يحسن فعله الا عند هذا الدعاء فلو لم يتقدم هذا الدعاء لم يحسن
 فعله أجاب أهل السنة عن هذا السؤال بأن فعل تلك اللطاف اتماماً أن يكون له أثر في ترجيح جانب الفعل على
 جانب الترك ولا أثر له فيه فان كان الاول فعند حصول الترجيح يصير الفعل واجب الوقوع والدليل عليه
 أن عند حصول رجحان جانب الوجود لو حصل العدم حينئذ يلزم أن يحصل عند رجحان جانب الوجود
 رجحان جانب العدم وهو جمع بين التقيضين وهو محال فثبت ان عند حصول الرجحان يحصل الوجوب وذلك
 يبطل القول بالاعتزال واما ان لم يحصل بحسب فعل تلك اللطاف رجحان طرف الوجود لم يكن إفعالها
 البتة أثر فيكون فعلها اعتباطاً وذلك في حق الله تعالى محال الوجه الثاني أن يقال ان الله تعالى اتماماً أن
 يكون مريد الصلاح حال العبد أولاً ولا يكون فان كان الحق هو الاول فالشيطان اتماماً يتوقع منه افساد العبد
 أولاً لا يتوقع فان توقع منه افساد العبد مع ان الله تعالى مريد اصلاح حال العبد فلم خلقه ولم سلطه على العبد
 واما ان كان لا يتوقع من الشيطان افساد العبد فأى حاجة للعبد الى الاستعاذة منه وأما اذ قيل ان الله
 تعالى لا يريد ما هو صلاح حال العبد فالاستعاذة بالله كيف تفيد الاعتصام من شر الشيطان الوجه الثالث
 ان الشيطان اتماماً أن يكون مجبوراً على فعل الشر أو يكون قادراً على فعل الشر والخير معاً فان كان الاول فقد
 أجبره الله على الشر وذلك يقدح في قواهم انه تعالى لا يريد الاصلاح والخير وان كان الثاني وهو انه قادر
 على فعل الشر والخير فهنا يمتنع أن يترجح فعل الخير على فعل الشر الامر بوجوب ذلك المريج يكون من الله تعالى
 واذا كان كذلك فأى فائدة في الاستعاذة الوجه الرابع هو ان البشر انما وقعوا في المعاصي بسبب وسوسة
 الشيطان فالشيطان كيف وقع في المعاصي فان قلنا انه وقع فيها بوسوسة شيطان آخر لزم التسلسل وان قلنا
 وقع الشيطان في المعاصي لاجل شيطان آخر فلم لا يجوز منله في البشر وعلى هذا التقدير فلا فائدة
 في الاستعاذة من الشيطان وان قلنا انه تعالى سلط الشيطان على البشر ولم يسلط على الشيطان شيطاناً آخر
 فهذا حيف على البشر وتخصيص له بمزيد الثقل والاضرار وذلك ينافي كون الاله رحيماً ناصراً لعباده الوجه
 الخامس ان الفعل المستعاذ منه ان كان معلوم الوقوع فهو واجب الوقوع فلا فائدة في الاستعاذة منه وان
 كان غير معلوم الوقوع كان ممتنع الوقوع فلا فائدة في الاستعاذة منه واعلم ان هذه المناظرة تدل على انه
 لا حقيقة لقوله أعوذ بالله الا أن يتكشف للعبد ان الكل من الله وبالله وحاصل الكلام فيه ما قاله الرسول
 صلى الله عليه وسلم أعوذ بربك من سخطك وأعوذ بعفوك وأعوذ بك منك لأحصى ثناء عليك

الذات الحسية والثاني الذات الخيالية وهي لذة الرياسة وفي كل واحد من هذين القسمين الانسان اذا لم يكن يمارس تحصيل تلك الذات ولم يزاولها لم يكن له شعورها واذا كان عديم الشعور بها كان قليل الرغبة فيها ثم اذا مارسها ووقف عليها التذوق اذا حصل الالتذاذ بها قويت رغبته فيها وكلما اجتهد الانسان حتى وصل الى مقام آخر في تحصيل الذات والطيبات وصل في شدة الرغبة وقوة الحرص الى مقام آخر اعلى مما كان قبل ذلك فالحامل ان الانسان كلما كان أكثر فورا بالمطالب كان أعظم حرصا وأشد رغبة في تحصيل الزائد عليها واذا كان لانهاية لمراتب الكمالات فكذلك لانهاية لدرجات الحرص وكما انه لا يمكن تحصيل الكمالات التي لانهاية لها فكذلك لا يمكن ازالة ألم الشوق والحرص عن القلب فثبت ان هذا مرض لا قدرة للعبد على علاجه ووجب الرجوع فيه الى الرحيم الكريم الناصر لعباده فيقال أعوذ بالله من الشيطان الرجيم الحجة الثالثة في تقرير ما ذكرناه قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين وقوله واستعينوا بالصبر والصلاة وقول موسى لقومه استعينوا بالله واصبروا ان الارض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين وفي بعض الكتب الالهية ان الله تعالى يقول وعزتي وجلالي لا قطعن أمل كل مؤمل غيري بالأس ولا تلبسني نوب المذلة عند الناس ولا خيبة من قربي ولا بعدن من وصلي ولا جعلته متفكرا حيران يؤمل غيري في الشدائد والشدائد يبدى وأنا الحى القيوم ويرجو غيري ويطلب بالفكر أبواب غيري ويبدى مفاتيح الابواب وهي مغلفة وباب مفتوح ان دعاني (المسئلة الثامنة) في ان الاستعاذة كيف تصح على مذهب أهل الجبر ومذهب القدرية قالت المعتزلة قوله أعوذ بالله يطل القول بالجبر من وجوه الاول ان قوله أعوذ بالله اعتراف بكون العبد فاعلا تلك الاستعاذة ولو كان خالق الاعمال هو الله تعالى لامتنع بكون العبد فاعلا لان تحصيل الحاصل محال وأيضا فاذا خلقه الله في العبد امتنع دفعه واذا لم يخلق الله فيه امتنع تحصيله فثبت ان قوله أعوذ بالله اعتراف بكون العبد موجد لافعال نفسه والثاني ان الاستعاذة انما تتحسن من الله تعالى اذا لم يكن الله تعالى خالق الامور التي منها يستعاذ اما اذا كان الفاعل اياها هو الله تعالى امتنع أن يستعاذ بالله منها لان على هذا التقدير يصير كان العبد استعاذ بالله من الله في عين ما يفعل الله والثالث ان الاستعاذة بالله من المعاصي تدل على ان العبد غير راض بها ولو كانت المعاصي تحصل بتخليق الله تعالى وقضائه وحكمه وجب على العبد كونه راضيا بها لما ثبت بالاجماع ان الرضا بقضاء الله واجب والرابع ان الاستعاذة بالله من الشيطان انما تعقل وتحسن لو كانت تلك الوسوسة فعلا للشيطان أما اذا كانت فعلا لله ولم يكن للشيطان في وجودها أثر البتة فكيف يستعاذ من شر الشيطان بل الواجب أن يستعاذ على هذا التقدير من شر الله تعالى لانه لا شر الا من قبله الخامس ان الشيطان يقول اذا كنت ما فعلت شيئا أصلا وأنت يا الله الخالق عات صدور الوسوسة عني ولا قدرة لي على مخالفة قدرتك وحكمت بها عني ولا قدرة لي على مخالفة حكمك ثم قلت لا يكاف الله نفسا الاوسعها وقت يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقلت وما جعل عليكم في الدين من حرج فمع هذه الاعذار الظاهرة والاسباب القوية كيف يجوز في حكمته ان يورسكم ان تذمتني وتلعنتني السادس جعلتني مرجوما ملعونا بسبب جرم صدر مني اولا بسبب جرم صدر مني فان كان الاول فقد بطل الجبر وان كان الثاني فهذا محض الظلم وأنت قلت وما الله يريد ظلمنا للعباد فكيف يليق هذا بك فان قال قائل هذه الاشكالات انما تلزم على قول من يقول بالجبر وأنا لا أقول بالجبر ولا بالقدر بل أقول الحق حالة متوسطة بين الجبر والقدر وهو التكسب فتقول هذا ضعيف لانه انما ان يكون القدرة العبد أثر في الفعل على سبيل الاستقلال أو لا يكون فان كان الاول فهو تمام القول بالاعتزال وان كان الثاني فهو الجبر المحض والسؤال المذکور واردة على هذا القول فكيف يعقل حصول الواسطة قال أهل السنة والجماعة أما الاشكالات التي ألزمتوها علينا فهي بأسرها واردة عليكم من وجهين الاول ان قدرة العبد اما أن تكون معينة لاحد الطرفين أو كانت صالحة للطرفين معا فان كان الاول فالجبر لازم وان كان الثاني فرجح ان أحد الطرفين على الآخر اما أن يتوقف على المرح أو لا يتوقف فان كان

نزع فاستعذ بالله انه سميع عليهم وقال في حم السجدة ادفع بالتي هي احسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة
 كأنه ولي حم الى أن قال واما ينزغك من الشيطان نزع فاستعذ بالله انه هو السميع العليم فهذه الآيات
 دالة على ان الانبياء عليهم السلام كانوا أئد في الاستعاذة من شر شياطين الانس والجن وأما الاخبار
 فكثيرة الخبر الأول عن معاذ بن جبل قال استب رجلان عند النبي صلى الله عليه وسلم وأغرافيه فقال
 عليه السلام اني لأعلم كلمة لو قالها لذهب عنهم ما ذلک وهي قوله أعوذ بالله من الشيطان الرجيم وأقول هذا
 المعنى مقترن في العقل من وجوه الأول ان الانسان يعلم ان علمه بضال هذا العالم ومفاسده قليل جدواؤه انما
 يمكنه أن يعرف ذلك القليل بعد العقل وعند الغضب يزول العقل فيكل ما يفعله ويقول له لم يكن على القانون
 الجسد فاذا استحضرت عقله هذا صار هذا المعنى مانعاً له عن الاقدام على تلك الافعال وتلك الاقوال
 وحاملاً له على أن يرجع الى الله تعالى في تحصيل الخيرات ودفع الآفات فلا يحرم يقول أعوذ بالله الثاني ان
 الانسان غير عالم قطعاً بأن الحق من جانبه ولا من جانب خصمه فاذا علم ذلك يقول أفوض هذه الواقعة الى الله
 تعالى فاذا كان الحق من جاني قالته يستوفيه من خصمي وان كان الحق من جانب خصمي قالوا ان لا أنظلمه
 وعند هذا يفوض تلك الحكومة الى الله ويقول أعوذ بالله الثالث ان الانسان انما يغضب اذا أحس
 من نفسه بقرط قوة وشدة بواسطتها يقوى على قهر الخصم فاذا استحضرت عقله ان الله العالم أقوى واقدري
 ثم اني عصيته مرات وكثرات وانه بفضلها تجاوز عني فالاولى لي أن أتجاوز عن هذا المغضوب عليه فاذا حضر
 في عقله هذا المعنى ترك الخصومة والمنازعة وقال أعوذ بالله وكل هذه المعاني مستنبطة من قوله تعالى ان
 الذين اتقوا اذا مسهم طيف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون والمعنى انه اذا تذكر هذه الاسرار والمعاني
 أبصر طريق الرشدة ترك النزاع والدفاع ورضى بقضاء الله تعالى والخبر الثاني روى معقل بن يسار رضى الله
 عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من قال حين يصبح ثلاث أعوذ بالله من الشيطان الرجيم وقرأ
 ثلاث آيات من آخر سورة الحشر وكل الله به سبعين ألف ملك يصلون عليه حتى يمسي فان مات في ذلك اليوم مات
 شهيداً ومن قالها حين يمسي كان بتلك المنزلة قلت وتقريره من جانب العقل ان قوله أعوذ بالله مشاهدة لكمال
 بحجز النفس وغاية قصورها والآيات الثلاث من آخر سورة الحشر مشاهدة لكمال الله وجلاله وعظمته وكمال
 الحال في مقام العبودية لا يحصل الا بهذين المقامين الخبر الثالث روى أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
 قال من استعاذ في اليوم عشر مرات وكل الله تعالى به مائة ألف ملك يصلون عليه حتى يمسي فان مات في ذلك اليوم مات
 أعوذ بالله وعرف مغناه عرف منه نقصان قدرته ونقصان علمه واذا عرف ذلك من نفسه لم يلتفت الى ما تأمره
 به النفس ولم يقدم على الاعمال التي تدعوه نفسه اليها والشيطان الا كبر هو النفس فثبت ان قراءة هذه
 الكلمة تذود الشيطان عن الانسان والخبر الرابع عن خولة بنت حكيم عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
 قال من نزل منزلاً فقال أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق لم يضره شيء حتى يرتحل من ذلك المنزل قلت
 والسبب فيه انه ثبت في العلوم العقلية ان كثرة الاشخاص الروحانية فوق كثرة الاشخاص الجسمانية وان
 السموات مملوءة من الارواح الطاهرة كما قال عليه الصلاة والسلام أطب السماء وحق لها أن تظلم فيها موضع
 قدم الا وفيه ملك قائم أو قاعد وكذلك الاثر والهوام ملوءة من الارواح وبعضها طاهرة مشرفة
 خيرة وبعضها كدرة مؤذية شريرة فاذا قال الرجل أعوذ بكلمات الله التامات فقد استعاذ بتلك الارواح
 الطاهرة من شر تلك الارواح الخبيثة وأيضاً كلمات الله هي قوله كن وهي عبارة عن القدرة النافذة ومن
 استعاذ بقدرة الله لم يضره شيء والخبر الخامس عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم
 وسلم قال اذا فرغ أحدكم من النوم فليقل أعوذ بكلمات الله التامات من غضبه وعقابه وشر عباده ومن
 شر همزات الشياطين وأن يحضرون فانها لا تضره وكان عبد الله بن عمر يعلمها من بلغ من عبده ومن لم يبلغ
 كتبها في صلبه ثم علمها في عنقه والخبر السادس عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يعوذ
 الحسن والحسين رضى الله عنهما ويقول أعوذ بكلمات الله التامات من كل شيطان وهامة ومن كل عين لائقة

أنت كما أثبتت على نفسك (الركن الثاني المستعاضة به) واعلم أن هذا ورد في القرآن والاخبار على وجهين
أحدهما أن يقال أعوذ بالله والثاني أن يقال أعوذ بكلمات الله أما قوله أعوذ بالله فيبانه انما يتم بالبحث
عن لفظة الله وسبب أي ذلك في تفسيره بسم الله وأما قوله أعوذ بكلمات الله التامات فاعلم أن المراد بكلمات
الله هو قوله انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون والمراد من قوله كن نفاذ قدرته في الممكنات
وسريان مشيئته في المستحبات بحيث يمنع أن يعرض له عائق ومانع ولا شك انه لا تحسن الاستعاضة بالله
الا لكونه موصوفاً بتلك القدرة القاهرة والمشيئة النافذة وأيضاً فالجسمانيات لا يكون حدها ومنها الاعلى
سبيل الحركة والخروج من القوة الى الفعل بسير اسيرها واما الروحانيات فانما يحصل لتكوينها وخروجه الى
الفعل دفعة واحدة كان الامر كذلك كان حدونها شبيه بحدوث الحرف الذي لا يوجد الا في الان الذي
لا ينقسم فلهذه المشابهة سميت نفاذ قدرته بالكلمة وأيضاً ثبت في علم العقولات أن عالم الارواح مستعمل
على عالم الاجسام وانما هي المديرات لا موزعها العالم كما قال تعالى فامدبرات أمراً فقوله أعوذ بكلمات
الله التامات استعاضة من الارواح البشرية بالارواح العالية المقدسة الطاهرة الطيبة في دفع شرور الارواح
الخبثية الظلمانية الكدرة فالمراد بكلمات الله التامات تلك الارواح العالية الطاهرة ثم ها هنا دقيقة وهي ان
قوله أعوذ بكلمات الله التامات انما يحسن ذكره اذا كان قد ثبت في نظره التفات الى غير الله وأما اذا تغلغل
في بحر التوحيد وتوغل في قعر الحقائق وصار بحيث لا يرى في الوجود أحد الا الله تعالى لم يستعذ الا بالله ولم
يلجئ الا الى الله ولم يعول الا على الله فلا جرم يقول أعوذ بالله وأعوذ من الله بالله كما قال عليه السلام وأعوذ
بك منك واعلم ان في هذا المقام يكون العبد مشغولاً أيضاً بغير الله لان الاستعاضة لا بد وأن تكون اطلب
أولهرب وذلك اشتغال بغير الله تعالى فاذا ترقى العبد عن هذا المقام وفي عن نفسه وفي أيضاً عن فناءه عن
نفسه فها هنا يترقى عن مقام قوله أعوذ بالله ويصير مستعزقاً في نوره قوله بسم الله ألا ترى انه عليه السلام لما
قال وأعوذ بك منك ترقى عن هذا المقام فقال أنت كما أثبتت على نفسك (الركن الثالث من أركان هذا
الباب المستعاضة به) واعلم ان قوله أعوذ بالله أمر منه لعباده أن يقولوا ذلك وهذا غير مختص بشخص معين
فهو أمر على سبيل العموم لانه تعالى حكى ذلك عن الانبياء والاولياء وذلك يدل على أن كل مخلوق يجب أن
يكون مستعاضاً بالله فالأول انه تعالى حكى عن نوح عليه السلام انه قال اني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به
علم فعند هذا أعطاه الله خلعين السلام والبركات وهو قوله تعالى قيل يا نوح اهبط بسلام منا وبركات علينا
والثاني حكى عن يوسف عليه السلام ان المرأة لما رآه قال معاذ الله انه ربي أحسن منى فأعطاه الله
تعالى خلعين صرف السوء والفحشاء حيث قال لنصرف عنه السوء والفحشاء والثالث قيل له خذاً أحدنا
مكانه فقال معاذ الله أن نأخذ الا من وجدنا متاعنا عنده فأمره الله تعالى بقوله ورفع أبويه على العرش
وخزوا له سجداً الرابع حكى الله عن موسى عليه السلام انه لما أمر قومه بذبح البقرة قال قومه أتتخذنا هزواً
قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين فأعطاه الله خلعين ازالة التهمة واحياء القليل فقال فقلنا اضربوه
بعضها كذلك يحيى الله الموتى وبريكم آياته الخامس ان القوم لما خوفوه بالقتل قال واني عدت بربي وربكم
أن ترجون وقال في آية أخرى اني عدت بربي وربكم من كل متكبر لا يؤمن بيوم الحساب فأعطاه الله تعالى
مراده فافنى عدوهم وأورثهم أرضهم وديارهم والسادس ان أم مريم قالت واني أعوذ بك وذريته من
الشیطان الرجيم فوجدت الخلعة والقبول وهو قوله فتقبلها ربها بقبول حسن وأنبأنا بها حسناً والسابع
ان مريم عليها السلام لما رأت جبريل في صورة بشر يقصدها في الخلوة قالت اني أعوذ بك ان كنت
تقياً فوجدت نعمتين ولداً من غير أب وتنزيه الله اياها بالسان ذلك الولد عن السوء وهو قوله اني عبد الله
النامن ان الله تعالى أمر محمد عليه الصلاة والسلام بالاستعاضة مرة بعد أخرى فقال وقل رب أعوذ بك
من همزات الشياطين وأعوذ بك رب أن يحضرون وقال قل أعوذ برب الفلق وقل أعوذ برب النام
والتباس قال في سورة الاعراف شد العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلین واما ينزعك من الشيطان

بسبب تلك الصداقة وان حصلت العداوة وجب ظهور المضار بسبب تلك العداوة الا ان لا نرى أثر الا من
تلك الصداقة ولا من تلك العداوة وهؤلاء الذين يمارسون صنعة التعزيم اذا تلبوا من الا كاذب يعترفون
بانهم قط ما شاهدوا اثر من هذا الحق وذلك مما يغلب على الظن عدم هذه الاشياء وسمعت واحدا من تاب
عن تلك الصنعة قال اني واطقت على العزيمة الفلانية كذا من الايام وما تركت دقيقة من الدقائق الا اتيت
بها ثم اني ما شهدت من تلك الاحوال المذكورة أثر ولا خبرا (الحجة الثالثة) ان الطريق الى معرفة الاشياء
اما الحس واما الخبر واما الدليل أما الحس فلم يدل على وجود هذه الاشياء لان وجودها اما بالصورة أو الصوت
فاذا كنا نرى صورة ولا سمعنا صوتا فكيف يمكننا أن ندعي الاحساس بها والذين يقولون انا أبصرناها
أو سمعناها أو ما فهم طائفتان المجانين الذين يتخيلون أشياء بسبب خلل أعضائهم فيظنون انهم رأوها
والكذابون المخرفون وأما اثبات هذه الاشياء بواسطة اخبار الانبياء والرسل فباطل لان هذه الاشياء لو ثبتت
لبطلت نبوة الانبياء فان على تقدير نبوتها يجوز أن يقال ان كل ما أتى به الانبياء من المعجزات انما حصل
بإعانة الجن والشیاطين وكل فرع أدى الى ابطال الأصل كان باطلا مثله اذا جوزنا نفوذ الجن في بواطن
الانسان فلم لا يجوز أن يقال ان حنين الجذع انما كان لاجل ان الشيطان نفذ في ذلك الجذع ثم أظهر الحنين
ولم لا يجوز أن يقال ان الناقة انما تكلمت مع الرسول عليه السلام لان الشيطان دخل في بطنها وتكلم
ولم لا يجوز أن يقال ان الشجرة انما انقلبت من أصلها لان الشيطان اقتلعها فثبت ان القول باثبات الجن
والشیاطين يوجب القول بطلان نبوة الانبياء عليهم السلام وأما اثبات هذه الاشياء بواسطة الدليل
والنظر فهو ممتنع لاننا نعرف دليلا عقليا يدل على وجود الجن والشیاطين فثبت انه لا دليل لنا الى العلم
بوجود هذه الاشياء فوجب أن يكون القول بوجود هذه الاشياء باطلا فهذه جملة شبه منكري الجن
والشیاطين والجواب عن الاولى باننا نقول ان الشبهة التي ذكرتم تدل على انه يمتنع كون الجن جسما
فلم لا يجوز أن يقال انه جوهر مجرد عن الجسمية واعلم ان القائلين بهذا القول فرق الاولى الذين قالوا
النفوس الناطقة البشرية المفارقة للابدان قد تكون خيرة وقد تكون شريرة فان كانت خيرة فهي الملائكة
الارضية وان كانت شريرة فهي الشياطين الارضية ثم اذا عُدت بدن شديد المشابهة ببدن تلك النفوس
المفارقة وتعلق بذلك البدن نفس شديدة المشابهة لتلك النفس المفارقة فحينئذ يحدث لتلك النفس المفارقة
ضرب تعلق بهذا البدن الحادث وتصبح تلك النفس المفارقة معاونة لهذه النفس المتعلقة بهذا البدن على
الاعمال اللائقة بها فان كانت النفوس من النفوس الطاهرة المشرقة الخيرة كانت تلك المعاونة والمعاونة
الها ما وان كانت من النفوس الخبيثة الشريرة كانت تلك المعاونة والمناصرة وسوسة فهذا هو الكلام
في الالهام والوسوسة على قول هؤلاء الفريق الثاني الذين قالوا الجن والشیاطين جواهر مجردة عن
الجسمية وعلاقتها وجنسها مخالف لجنس النفوس الناطقة البشرية ثم ان ذلك الجنس يدرج فيه أنواع
أيضا فان كانت طاهرة نورانية فهي الملائكة الارضية وهم المسمون بصالحى الجن وان كانت خبيثة شريرة فهي
الشیاطين المؤذية اذا عرفت هذا فنقول الجسمية على الضم فالنفوس البشرية الطاهرة النورانية
تنضم اليها تلك الارواح الطاهرة النورانية وتعينها على أعمالها التي هي من أبواب الخير والبر والتقوى
والنفوس البشرية الخبيثة الكدرة تنضم اليها تلك الارواح الخبيثة الشريرة وتعينها على أعمالها التي هي من
باب الشر والاثم والعدوان الفريق الثالث وهم الذين ينكرون وجود الارواح السفلية ولكنهم أثبتوا
وجود الارواح المجردة الفلكية وزعموا ان تلك الارواح ارواح عالمة قاهرة قوية وهي مختلفة بجواهرها
وما هي اياها فكما ان لكل روح من الارواح البشرية بدنا معيناً فكذلك لكل روح من الارواح الفلكية بدن
معين وهو ذلك الفلك المعين وكما ان الروح البشرية تتعلق أولا بالقلب ثم بواسطة تعلقه بذلك الروح الى كل
البدن فكذلك الروح الفلكية تتعلق أولا بالكواكب ثم بواسطة ذلك التعلق يتعدى أثر ذلك الروح الى كاية
ذلك الفلك والى كاية العالم وكما انه يتولد في القلب والدماع ارواح لطيفة وتلك الارواح تتأذى في الشرايين

ويقول كان أبي إبراهيم عليه السلام يعوذ بها السميع وإسحق عليه السلام الخبر السابع أنه عليه الصلاة والسلام كان يعظم أمر الاستعاذة حتى أنه لما تزوج امرأة ودخل بها فقامت أعوذ بالله منك فقال عليه السلام عذت بمعاذ فالحق بأهلك واعلم أن هذا يدل على أن الرجل المستبصر بنور الله لا التفات له إلى القائل وإنما التفاته إلى القول فلماذا كرت تلك المرأة كلمة أعوذ بالله بقي قلب الرسول صلى الله عليه وسلم مشغولا بتلك الكلمة ولم يلتفت إلى أنها قالت تلك الكلمة عن قصد أم لا والخبر الثامن روى الحسن قال بينما رجل يضرب بموكاله جعل المملوك يقول أعوذ بالله إذا جاءني الله فقال أعوذ برسول الله فأمسك عنه فقال عليه السلام عائذ الله أحق أن يمسك عنه فقال فاني أشهدك يا رسول الله أنه حر لوجه الله فقال عليه السلام أما والذي نفسي بيده لو لم تفلح الدافع وجهك سفع النار والخبر التاسع قال سويد سمعت أبا بكر الصديق يقول على المنبر أعوذ بالله من الشيطان الرجيم وقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول أعوذ بالله من الشيطان الرجيم فلا أحب أن أترك ذلك ما بقيت والخبر العاشر قوله عليه الصلاة والسلام أعوذ برضائك من مخطئك وأعوذ بعقولك من غضبك وأعوذ بك منك (الركن الرابع من أركان هذا الباب الكلام في المستعاذ منه) وهو الشيطان والمقصود من الاستعاذة دفع شر الشيطان واعلم أن شر الشيطان إنما أن يكون بالوسوسة أو بغيرها كما ذكره في قوله تعالى كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس وفي هذا الباب مسائل غامضة دقيقة من العقليات ومن علوم الحكايات (المسئلة الأولى) اختلاف الناس في وجود الجن والشياطين فمن الناس من أنكر الجن والشياطين واعلم أنه لا بد أن لا من البحث عن ماهية الجن والشياطين فنقول أطيع الكل على أنه ليس الجن والشياطين عبارة عن أشخاص جسمانية كثيفة تجب وتذهب مثل الناس والبهائم بل القول المصطلح فيه قولان الأول أنها أجسام هوائية قادرة على التشكل بأشكال مختلفة ولها عقول وأفهام وقدرة على أعمال صعبة شاقة والقول الثاني أن كثيرا من الناس أثبتوا وجودات غير متخيزة ولا حالة في التخيز وزعموا أنهم موجودات مجردة عن الجسمانية ثم هذه الموجودات قد تكون عالية مقدسة عن تدبير الأجسام بالكلية وهي الملائكة المقرَّبون كما قال الله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستخسرون ويليه أمر تبة الأرواح المتعلقة بتدبير الأجسام وأشر فها حلة العرش كما قال تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية والمرتبة الثانية الحافون حول العرش كما قال تعالى وترى الملائكة حافين من حول العرش والمرتبة الثالثة ملائكة الكرسي والمرتبة الرابعة ملائكة السموات طبقة طبقة والمرتبة الخامسة ملائكة كرة الأثير والمرتبة السادسة ملائكة كرة الهواء الذي هو في طبع النسيم والمرتبة السابعة ملائكة كرة الزمهرير والمرتبة الثامنة مرتبة الأرواح المتعلقة بالبحار والمرتبة التاسعة مرتبة الأرواح المتعلقة بالجبال والمرتبة العاشرة مرتبة الأرواح السفلية المتصرفة في هذه الأجسام النباتية والحيوانية الموجودة في هذا العالم واعلم أن على كلا القولين فهذه الأرواح قد تكون مشرقة هامة خيرة سعيدة وهي المسماة بالصالحين من الجن وقد تكون كدرة سفلية شريرة شقية وهي المسماة بالشرقيين والجنح المنكرفون لوجود الجن والشياطين بوجوه (الحجة الأولى) أن الشيطان لو كان موجودا لكان أمّا أن يكون جسمنا كنهقا وأطفا والقسمان باطلان فيبطل القول بوجوده وإنما قلنا أنه يمتنع أن يكون جسمنا كثيفا لأنه لو كان كذلك لوجب أن يراه كل من كان سليم الحس إذ لو جاز أن يكون بحضرة تنأ أجسام كثيفة ونحن لانراها لجاز أن يكون بحضرة تنأ جبال عالية وشمس مضيئة وورود وبروق مع أننا نشاهد شيئا منها ومن جود ذلك كان خارجا عن العقل وإنما قلنا أنه لا يجوز كونها أجساما لطيفة وذلك لأنه لو كان كذلك لوجب أن تتخرق أو تفرق عنه هبوب الرياح العاصفة القوية وأيضا يلزم أن لا يكون لها قوة وقدرة على الأعمال الشاقة ومثبتوا الجن يتسبون إليهم الأعمال الشاقة ولما بطل القسمان ثبت فساد القول بالجن (الحجة الثانية) أن هذه الأشخاص المسماة بالجن إذا كانوا حاضرين في هذا العالم مخالطين للبشر فالظاهر الغالب أن يحصل لهم بسبب طول المخاطلة والمصاحبة أمان صدقة وأمان عداوة فان حصلت الصداقة وجب ظهور المنافع

في حيز الاحتمال وأما الجواب عن الشبهة الثالثة فهو أننا نقول لا نسلم ان القول بوجود الجن والملائكة
يوجب الطعن في نبوة الانبياء عليهم السلام وسيظهر الجواب عن الاجوبة التي ذكرناها فيما بعد ذلك فهذا
آخر الكلام في الجواب عن هذه الشبهات (المسئلة الثانية) اعلم ان القرآن والاخبار لا يدلان على وجود
الجن والشياطين أما القرآن فآيات الآية الاولى قوله تعالى واذا صرفنا إليك نفر من الجن يستمعون القرآن
فلما حضروه قالوا أنصتوا فلما قضى ولو الى قومهم منذرين قالوا يا قومنا اننا سمعنا كتابا أنزل من بعد موسى
مصدق لما بين يديه يهدي الى الحق والى طريق مستقيم وهذا نص على وجودهم وعلى انهم سمعوا القرآن وعلى
انهم أنذروا قومهم والاية الثانية قوله تعالى واتبعوا ما تلو الشياطين على ملك سليمان والاية الثالثة
قوله تعالى في قصة سليمان عليه السلام يهملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجوابى وقدور
راسيات اعلموا وقال تعالى والشياطين كل بناء وغواص وآخرين مقرنين في الاصفاد وقال تعالى وسليمان
الريح الى قوله تعالى ومن الجن من يعمل بين يديه باذن ربه والاية الرابعة قوله تعالى يا معشر الجن والانس
ان استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والارض والاية الخامسة قوله تعالى انازنا السماء الدنيا بربذة
الكواكب وحفظا من كل شيطان مارد وأما الاخبار فكثيرة الخبير الاول روى مالك في الموطأ عن حنيفة بن
أفلق عن أبي السائب مولى هشام بن زهرة انه دخل على أبي سعيد الخدري قال فوجدته يصلي فجلست انتظره
حتى يقضى صلاته قال فسمعت تحريكاً تحت سريره في يتيته فاذا هي حية فقامت لاقتلهاء أشار أبو سعيد أن
اجلس فلما انصرف من صلاته أشار الى بيت في الدار فقال ترى هذا البيت فقلت نعم فقال انه كان فيه
فتى حديث عهد بعمرس وساق الحديث الى ان قال فرأى امرأته واقفة بين الناس فأدركته
غيرة فأهوى اليها بالرمح ليطعنها بسبب الغيرة فقالت لا تنجل حتى تدخل وتنظر ما في بيتك فدخل فاذا هو بحجة
مطوقة على فراشه فركبها رجمه فاضطربت الحية في رأس الرمح وخز الفتى ميتا فنادى أيها ما كان أمرع
موتنا الفتى أم الحية فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان بالمدينة جنادا أساوا فخن بدالك
منهم فاذا نوه ثلاثة أيام فان بدا لكم بعد ذلك فاقتلوه فانما هو شيطان الخبير الثاني روى مالك في الموطأ
عن يحيى بن سعيد قال لما أسرى برسول الله صلى الله عليه وسلم رأى عفر ينام الجن يطلبه بشعلة من نار كلما
التفت رآه فقال جبريل عليه السلام ألا أعلمك كلمات اذا قلتن طفت شيعته وخز لفيه قل أعوذ بوجه الله
الكريم وبكلماته التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر من شر ما ينزل من السماء ومن شر ما يرفع فيها ومن
شر ما ينزل الى الارض ومن شر ما يخرج منها ومن شر فتن الليل والنهار ومن شر طوارق الليل والنهار الا طارقا
يطرُق بخبر يارحم الخبير الثالث روى مالك في الموطأ أن كعب الاحبار كان يقول أعوذ بوجه الله
العظيم الذي ليس شيء أعظم منه وبكلمات الله التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر وبأسمائه كلها ما قد علمت
منها ما لم أعلم من شر ما خلق وذراؤبر والخبير الرابع روى أيضا مالك ان خالد بن الوليد قال يا رسول الله اني
أرتوع في منامي فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم قل أعوذ بكلمات الله التامات من غضبه وعقابه وشر
عباده ومن همزات الشياطين وأن يحضرون والخبير الخامس ما أشتهر وبلغ مبلغ التواتر من خروج النبي
صلى الله عليه وسلم ليلة الجن وقراءته عليهم ودعوته اياهم الى الاسلام والخبير السادس روى القاضي أبو بكر
في الهداية ان عيسى بن مريم عليه السلام دعا ربه أن يريه موضع الشيطان من بني آدم فأراه ذلك فاذا رأسه
مثل رأس الحية واضع رأسه على قلبه فاذا ذكر الله تعالى خنس واذا لم يذكره وضع رأسه على حبة قلبه
والخبير السابع قوله عليه السلام ان الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم وقال ما منكم أحد الا وله شيطان
قبل ولا أنت يا رسول الله قال ولا أنا الا أن الله تعالى أعانني عليه فأسلم والا حاديت في ذلك كثيرة والقدر الذي
ذكرناه كاف (المسئلة الثالثة) في بيان ان الجن مخلوق من النار والدليل عليه قوله تعالى والجن خلقناه
من قبل من نار السموم وقال تعالى ط كما عن ابليس لعنه الله انه قال خلقته من نار وخلقته من طين واعلم
ان حصول الحياة في النار غير مستبعد لا ترى ان الاطباء قالوا المتعلق الاقل للنفس هو القلب والروح وهما

والاعصاب الى أجزاء البدن ويصل بهذا الطريق قوة الحياة والحس والحركة الى كل جزء من أجزاء الاعضاء.
فكذلك ينبعث من جرم الكواكب خطوط شعاعية تتصل بجيوب العالم وتتأذى قوة تلك الكواكب
بواسطة تلك الخطوط الشعاعية الى أجزاء هذا العالم وكان بواسطة الارواح الفاضحة من القلب والدماغ
الى أجزاء البدن يحصل في كل جزء من أجزاء ذلك البدن قوى مختلفة وهي الغاذية والنامية والمولدة
والحساسة فتكون هذه القوى كالنساءج والاولاد لجوهر النفس المدبرة لكافة البدن فكذلك بواسطة
الخطوط الشعاعية المنبثقة من الكواكب الواصلة الى أجزاء هذا العالم تحدث في تلك الأجزاء نفوس
مخصوصة مثل نفس زيد ونفس عمرو وهذه النفوس كالاولاد لتلك النفوس الفلكية ولما كانت النفوس
الفلكية مختلفة في جواهرها وما هيئاتها فكذلك النفوس المتولدة من نفس فلان زحل مثلاً طائفة والنفوس
المتولدة من نفس فلان المشتري طائفة أخرى فتكون النفوس المنتسبة الى روح زحل متجانسة متشاركة
ويحصل بينها محبة ومودة وتكون النفوس المنتسبة الى روح زحل مخالفة بالطبع والماهية للنفوس المنتسبة
الى روح المشتري واذا عرفت هذا فنقول قالوا ان العلة تكون أقوى من المعلول فكل طائفة من النفوس
البشرية طبيعة خاصة وهي تكون معلولة لروح من تلك الارواح الفلكية وتلك الطبيعة تكون في الروح
الفلكي أقوى وأعلى بكثير منها في هذه الارواح البشرية وتلك الارواح الفلكية بالنسبة الى تلك الطائفة
من الارواح البشرية كالأب المشرق والسلطان الرحيم فلهذا السبب تلك الارواح الفلكية تعين
اولادها على مصالحها وتهديها تارة في النوم على سبيل الرؤيا وأخرى في اليقظة على سبيل الالهام ثم اذا
اتفق لبعض هذه النفوس البشرية قوة قوية من جنس تلك الخاصية وقوى اتصاله بالروح الفلكي الذي هو
أصله ومعدنه ظهرت عليه أفعال عجبية وأعمال خارقة للعادات فهذه تصفيل مذاهب من يثبت الجن
والشياطين ويزعم انهم موجودات ليست أجساماً ولا جسمانية واعلم ان قوماً من الفلاسفة طعنوا في هذا
المذهب وزعموا ان المجردات لا يتشعب عليها ادراك الجزئيات والمجردات لا يمنع كونها أفاعلة للأفعال الجزئية واعلم
ان هذا باطل لوجهين الأول انه يمكننا ان نحكم على هذا الشخص المعين بانه انسان وليس بفرس والقاضي
على الشئيين لا بد وأن يحضره المقتضى علم ما فيها هنا شئ واحد هو مدرك الكل وهو النفس فيلزم أن يكون
المدرك للجزئ هو النفس الثاني هب ان النفس المجردة لا تقوى على ادراك الجزئيات ابتداء لكن لانزاع
انه يمكنها أن تدرك الجزئيات بواسطة الآلات الجسمانية فلم لا يجوز أن يقال ان تلك الجواهر المجردة المسماة
بالجن والشياطين لها آلات جسمانية من كرة الاثير أو من كرة الزهرير ثم انها بواسطة تلك الآلات الجسمانية
تقوى على ادراك الجزئيات وعلى التصرف في هذه الابدان فهذا انعام الكلام في شرح هذا المذهب وأما
الذين زعموا ان الجن أجسام هوائية أو نارية فقالوا الاجسام متساوية في الجسمية والمقدار وهذا المعينان
أعراض فالاجسام متساوية في قبول هذه الأعراض والاشياء المختلفة بالماهية لا يمنع اشتراكها في بعض
الوازم فلم لا يجوز أن يقال الاجسام مختلفة بسبب ذواتها المخصوصة وما هيئاتها المعينة وان كانت مشتركة
في قبول الجسمية والمقدار واذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز أن يقال أحد أنواع الاجسام أجسام لطيفة نفاذة
حمة لذاتها عاقلة لذواتها قادرة على الاعمال الشاقة لذواتها وهي غير قابلة للتفرق والتفرق اذا كان الامر
كذلك فلكل الاجسام تكون قادرة على تشكيل أنفسها بأشكال مختلفة ثم ان الرياح العاصفة لا تمزقها
والاجسام الكثيفة لا تفرقها أليس ان الفلاسفة قالوا ان النار التي تنفصل عن الصواعق تنفذ في اللحظة
اللطيفة في بواطن الاجار والحديد يخرج من الجانب الآخر فلم لا بد من مثل في هذه الصورة وعلى هذا
التقدير فان الجن تكون قادرة على النفوذ في بواطن الناس وعلى التصرف فيها وانها تبقى حية فعالة
مصونة عن الفساد الى الاجل المعين والوقت المعلوم فكل هذه الاحوال احتمالات ظاهرة والدليل لم يقم
على ابطالها فلم يجز المصير الى القول بابطالها وأما الجواب عن الشبهة الثانية انه لا يجب حصول تلك
الصدقة والعداوة مع كل واحد وكل واحد لا يعرف الاحال نفسه أما حال غيره فانه لا يعلمها فبقى هذا الامر

كوني برداوسلاما على ابراهيم فلم لا يجوز مثله ما هنا وعن الرابع ان الشياطين مختارون ولعلمهم يفعلون
 بعض القبائح دون بعض (المسئلة التاسعة) في تحقيق الكلام في الوسوسة على الوجه الذي قرره
 الشيخ الغزالي في كتاب الاحياء قال القلب مثل قبة لها أبواب تنصب اليها الاحوال من كل باب او مثل هدف
 ترى اليه السهام من كل جانب او مثل مرآة منصوبة تحتناز عليها الاشخاص فتراه في صورته بعد صورة
 او مثل حوض تنصب اليه مياه مختلفة من أنهار مفتوحة واعلم ان مداخل هذه الآثار المتجددة في القلب
 ساعة فساعة اتمام الظاهر كالحواس الخمس واما من البواطن كالخيال والشهوة والغضب والاخلاق
 المركبة في مزاج الانسان فانه اذا أدرك بالحواس شيئا حصل منه أثر في القلب وكذا اذا هاجت الشهوة
 أو الغضب حصل من تلك الاحوال آثار في القلب وأما اذا منع الانسان عن الادراكات الظاهرة
 فالخيالات الحاصلة في النفس تبقى وينقل الخيال من شيء الى شيء وبحسب انتقال الخيال يتقل القلب من
 حال الى حال فالقلب دائما في التغير والتأثر من هذه الاسباب وأخص الآثار الحاصلة في القلب هي الخواطر
 وأعني بالخواطر ما يعرض فيه من الافكار والاذكار وأعني بها الادراكات وعلوما ما على سبيل التجرد
 واما على سبيل التذكر وانما تسمى خواطر من حيث انها تخطر بالخيال بعد ان كان القلب غافلا عنها فالخواطر
 هي المحركات للارادات والارادات محركة للاعضاء ثم هذه الخواطر المحركة لهذه الارادات تنقسم الى
 ما يدعو الى الشر أعني الى ما يضر في العاقبة والى ما ينفع أعني ما ينفع في العاقبة فهما خاطران مختلفان
 فاقترع الى اسمين مختلفين فالخواطر المحمودة تسمى الهاما والمذمومة تسمى وساوسا ثم انك تعلم ان هذه الخواطر
 أحوال حادثة فلا بد لها من سبب والتسلسل محال فلا بد من انتهاء السلك الى واجب الوجود وهذا المخلص
 كلام الشيخ الغزالي بعد حذف التطويلات منه (المسئلة العاشرة) في تحقيق الكلام فيما ذكره
 الغزالي اعلم ان هذا الرجل دار حول المقصود لانه لا يحصل الغرض الا من بعد مزيد التنقيح فنقول لابد
 قبل الخوض في المقصود من تقديم مقدمات (المقدمة الاولى) لاشك ان هاهنا مطلوبا ومهروبا وكل
 مطلوب فاما ان يكون مطلوب لذاته أو لغيره ولا يجوز ان يكون كل مطلوب مطلوب بالغيره وان يكون كل مهروب
 مهروبا عنه لغيره والالزام اما الدور واما التسلسل وهما محالان فثبت انه لابد من الاعتراف بوجود شيء يكون
 مطلوب لذاته وبوجود شيء يكون مهروبا عنه لذاته (المقدمة الثانية) ان الاسمة تراءى على ان المطلوب
 بالذات هو اللذة والسرور والمطلوب بالتبع ما يكون وسيلة اليهما والمهروب عنه بالذات هو الألم والحزن
 والمهروب عنه بالتبع ما يكون وسيلة اليهما (المقدمة الثالثة) ان اللذبة عند كل قوة من القوى
 النفسانية شيء آخر فاللذبة عند القوة الباصرة شيء واللذبة عند القوة السامعة شيء آخر واللذبة عند القوة
 الشهوانية شيء ثالث واللذبة عند القوة الغضبية شيء رابع واللذبة عند القوة العاقلة شيء خامس (المقدمة
 الرابعة) ان القوة الباصرة اذا أدركت موجودا في الخارج لزم من حصول ذلك الادراك البصري
 وقوف الذهن على ماهية ذلك المرقى وعند الوقوف عليه يحصل العلم بكونه لذيا أو مؤلما أو خاليا عنهم فان
 حصل العلم بكونه لذيا ترتب على حصول هذا العلم أو الاعتقاد حصول الميل الى تحصيله وان حصل العلم
 بكونه مؤلما ترتب على هذا العلم أو الاعتقاد حصول الميل الى البعد عنه والفرار منه فان لم يحصل العلم
 بكونه مؤلما ولا بكونه لذيا لم يحصل في القلب لارغبة الى الفرار عنه ولارغبة الى تحصيله (المقدمة
 الخامسة) ان العلم بكونه لذيا انما يوجب حصول الميل والرغبة في تحصيله اذا حصل ذلك العلم خاليا عن
 المعارض والمعاوق فاما اذا حصل هذا المعارض لم يحصل ذلك الاقتضاء مثلا اذا رأى بناطعا مالذيا فعملنا
 بكونه لذيا انما يؤثر في الاقدام على تناوله اذ لم نعتقد انه حصل فيه ضرر زائد اما اذا اعتقدنا انه حصل
 فيه ضرر زائد فعند هذا يعتبر العقل كيفية المعارضة والترجيح فأما ما غلب على ظنه انه أرجح عمل فقتضى
 ذلك الرجحان ومثال آخر لهذا المعنى ان الانسان قد يقتل نفسه وقد يلقي نفسه من السطح العالي الا انه انما
 يقدم على هذا العمل اذا اعتقد انه بسبب تحمل ذلك العمل المؤلم يتخلص عن مؤلم آخر أعظم منه أو يتوصل

في غاية السخونة وقال جالينوس اني بقرت مرة بطن قرد فادخلت يدي في بطنه وادخلت اصبعي في قلبه فوجدته في غاية السخونة بل تزيد ونقول أطبق الأطباء على ان الحياة لا تحصل الا بسبب الحرارة الغريزية وقال بعضهم الاغلب على الظن ان كرة النار تكون مخلوقة من الروحانيات (المسئلة الرابعة) ذكروا قولين في انهم لم يسموا بالجن الا قول ان لفظ الجن مأخوذ من الاستنار ومنه الجنة لاستنار أرضها بالاشجار ومنه الجنة لكونها ساترة للانسان ومنه الجن لاستنارهم عن العيون ومنه الجنون لاستنار عقله ومنه الجنين لاستناره في البطن ومنه قوله تعالى اتخذوا ايمانهم جنة أي وقاية وسترا واعلم ان على هذا القول يلزم أن تكون الملائكة من الجن لاستنارهم عن العيون الا أن يقال ان هذا من باب تقييد المطلق بسبب العرف والقول الثاني انهم سمو بهذا الاسم لانهم كانوا في أول أمرهم خزان الجنة والقول الاقول أقوى (المسئلة الخامسة) اعلم ان طوائف المكلفين أربعة الملائكة والانسان والجن والشياطين واختلفوا في الجن والشياطين فقبل الشياطين جنس والجن جنس آخر كما ان الانسان جنس والفرس جنس آخر وقيل الجن منهم اخيار ومنهم أشرار والشياطين اسم لاشرار الجن (المسئلة السادسة) المشهور ان الجن لهم قدرة على النفوذ في بواطن البشر وأنكرأ كثر المعتزلة ذلك أما المتيقنون فقد احتجوا بوجوه الاقول انه ان كان الجن عبارة عن موجود ليس بجسم ولا جسماني فحينئذ يكون معنى كونه قادر على النفوذ في باطنه انه يقدر على التصرف في باطنه وذلك غير مستبعد وان كان عبارة عن حيوان هوائي لطيف نفاذ كما وصفناه كان نفاذه في باطن بني آدم أيضا غير ممنوع فيما سأل على النفس وغيره الثاني قوله تعالى لا يقوم الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس الثالث قوله عليه السلام ان الشيطان ليحرق من ابن آدم مجرى الدم أما المنكرون فقد احتجوا بأموار الاقول قوله تعالى حكاية عن ابلis لعنه الله وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي صريح بأنه ما كان له على البشر سلطان الا من الوجه الواحد وهو القاء الوسوسة والدعوة الى الباطل الثاني لاشان ان الانبياء والعلماء المحققين يدعون الناس الى لعن الشيطان والبراءة منه فوجب أن تكون العداوة بين الشياطين وبينهم أعظم أنواع العداوة فلو كانوا قادرين على النفوذ في بواطن البشر وعلى ابصال البلاء والشر اليهم لوجب أن يكون تضرر الانبياء والعلماء منهم أشد من تضرر كل أحد ولما لم يكن كذلك علما انه باطل (المسئلة السابعة) انفقوا على ان الملائكة لا يأكلون ولا يشربون ولا يمتنعون يسبحون الليل والنهار لا يفترون وأما الجن والشياطين فانهم ياكلون ويشربون قال عليه السلام في الروث والعظم انه زاد اخوانكم من الجن وأيضافانهم يتوالدون قال تعالى أفقتخذونه وذريته أولياء من دوني (المسئلة الثامنة) في كيفية الوسوسة بناء على ما ورد في الآثار ذكروا انه يغوص في باطن الانسان ويضع رأسه على حبة قلبه ويلقي اليه الوسوسة واحتجوا عليه بما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الشيطان ليحرق من ابن آدم مجرى الدم الا فضية واما حماريه بالجويع وقال عليه السلام لولا ان الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا الى ملكوت السموات ومن الناس من قال هذه الاخبار لا بد من تأويلها لانه يمتنع حملها على ظواهرها واحتج عليه بوجوه الاقول ان نفوذ الشياطين في بواطن الناس محال لانه يلزم اما اتساع تلك الجوارى أو تدخل تلك الاجسام الثاني ما ذكرنا ان العداوة الشديدة حاصلة بينهم وبين أهل الدين فلو قدر على هذا النفوذ فلم لا يحضهم بعزب الضرر الثالث ان الشيطان مخلوق من النار فلو دخل في داخل البدن لصار كنه نفاذ النار في داخل البدن ومعلوم انه لا يحس بذلك الرابع ان الشياطين يعبون المعاصي وأنواع الكفر والفسق ثم انما تضرع بأعظم الوجوه اليهم ليظهروا أنواع الفسق فلا نجد منه أثر ولا فائدة وبالجمله فلا نرى لامن عداوتهم ضررا ولا من صداقتهم نفعا وأجاب مبتدو الشياطين عن السؤال الاقول بأن على القول بأنهم نفوس مجردة فالسؤال زائل وعلى القول بأنها أجسام لطيفة كالضوء والهواء فالسؤال أيضا زائل وعن الثاني لا يبعد أن يقال ان الله وملائكته ينعونهم عن ابداء علماء البشر وعن الثالث انه لما جاز أن يقول الله تعالى لنار ابراهيم بانار

وصورها واذا عرفت هذا في تخيل المبصرات فاعلم ان الحال في تخيل الحروف والكلمات المسموعة كذلك
فهذا قول جمهور الفلاسفة واقائل أن يقول هذا الذي سميت به تخيل الحروف والكلمات هل هو مساو
للحرف والكلمة في الماهية أولا فان حصلت المساواة فقد عاد الكلام الى ان الحاصل في الخيال - حقائق
الحروف والاصوات والى ان الحاصل في الخيال عند تخيل البحر والسماء حقيقة البحر والسماء وان كان
الحق هو الثاني وهو ان الحاصل في الخيال شيء آخر يخالف للمبصرات والمسموعات فحينئذ يعود السؤال
وهو انا كيف نجد من أنفسنا صور هذه المراتب وكيف نجد من أنفسنا هذه الكلمات والعبارات وجدانا
لأنشئ انما حروف متوالية على العقل والاضاطة متعاقبة على الذهن فهذا انتهى الكلام في كلام
الفلاسفة اما الجمهور الاكظم من أهل العلم فانهم سلموا ان هذه الخواطر المتوالية المتعاقبة حروف واصوات
حقيقة واعلم ان القائلين بهذا القول قالوا فاعمل هذه الحروف والاصوات اما ذلك الانسان أو انسان آخر
واما شيء آخر روحاني ما بين يمكنه القاء هذه الحروف والاصوات الى هذا الانسان سواء قيل ان ذلك المتكلم هو
الجن والشياطين أو الملك وأما أن يقال خالق تلك الحروف والاصوات هو الله تعالى أما القسم الاول وهو
ان فاعل هذه الحروف والاصوات هو ذلك الانسان فهذا قول باطل لان الذي يحصل باختيار الانسان
يكون قادرا على تركه فلو كان حصول هذه الخواطر بفعل الانسان لكان الانسان اذا أراد دفعها أو تركها
لقدر عليه ومعلوم انه لا يقدر على دفعها فانه سواء حاول فعلها أو حاول تركها فذلك الخواطر تتوارد على
طبيعته وتتعاقب على ذهنه بغير اختياره وأما القسم الثاني وهو انها حصلت بفعل انسان آخر فهو وظاهر
الفساد وما بطل هذا ان القسمين في الثالث وهي انها من فعل الجن أو الملك أو من فعل الله تعالى أما الذين
قالوا ان الله تعالى لا يجوز أن يفعل القبائح فاللائق بمذهبهم أن يقولوا ان هذه الخواطر الخبيثة ليست من
فعل الله تعالى فبقي انها من أحداث الجن والشياطين وأما الذين قالوا انه لا يقيح من الله شيء فليس في
مذهبهم مانع يمنعهم من اسناد هذه الخواطر الى الله تعالى واعلم التنوية يقولون للعالم الهان أحدهما خير
وعسكره الملائكة والثاني شرير وعسكره الشياطين وهذا اقتدار عاين أبدا كل شيء في هذا العالم فكل واحد
منهما متعلق به والخواطر الداعية الى اعمال الخير انما حصلت من عساكر الله والخواطر الداعية الى اعمال
الشر انما حصلت من عساكر الشيطان واعلم ان القول باثبات الالهين قول باطل فاسد على ما ثبت فساد
بالدلائل فهذا انتهى القول في هذا الباب (المسئلة الثانية عشر) من الناس من أثبت لهذه
الشياطين قدرة على الاحياء وعلى الامانة وعلى خلق الاجسام وعلى تغيير الاشخاص عن صورتها الاصلية
وخلقها الاولية ومنهم من أنكر هذه الاحوال وقال انه لا قدرة لها على شيء من هذه الاحوال أما أصحابنا فقد
أقاموا الدلالة على ان القدرة على اليجاد والتكوين والاحداث ليست الا لله فبطلت هذه المذاهب بالكلية
وأما المعتزلة فقد سلموا ان الانسان قادر على ايجاد بعض الحوادث فلا جرم صاروا محتاجين الى بيان ان
هذه الشياطين لا قدرة لها على خلق الاجسام والحياة ودليلهم ان قالوا الشيطان جسم وكل جسم فانه قادر
بالقدرة والقدرة لا تصلح ليجاد الاجسام فهذه مقدمات ثلاث (المقدمة الاولى) ان الشيطان جسم وقد
بنوا هذه المقدمة على ان ما سوى الله تعالى اما متخير واما حال في التخيير وليس لهم في اثبات هذه المقدمة شبهة
فضلا عن حجة وأما المقدمة الثانية وهي قولهم الجسم انما يكون قادرا بالقدرة فقد بنوا هذا على ان الاجسام
مما تلزم مماثلة فلو كان شيء منها قادرا لذاته لكان الكل قادرا لذاته وبناء هذه المقدمة على تماثل
الاجسام وأما المقدمة الثالثة وهي قولهم هذه القدرة التي لنا لا تصلح لخلق الاجسام فوجب أن لا تصلح
القدرة الحادثة لخلق الاجسام وهذا أيضا ضعيف لانه يقال لهم لم لا يجوز حصول قدرة مخالفة لهذه القدرة
الحاصلة لنا وتكون تلك القدرة صالحة لخلق الاجسام فانه لا يلزم من عدم وجود الشيء في الحال امتناع
وجوده فهذا تمام الكلام في هذه المسئلة (المسئلة الثالثة عشر) اختلفوا في ان الجن هل يعلمون
الغيب وقد بين الله تعالى في كتابه انهم يقولوا في قيد سليمان عليه السلام وفي حبه بعده وانه مدهم ما كانوا

به الى تحصيل منفعة أعلى حالها فثبت بما ذكرنا ان اعتقاد كونه لذياً أوهولما انما يوجب الرغبة والنفرة
 اذا خلا ذلك الاعتقاد عن المعارض (المقدمة السادسة) في بيان ان التقرير الذي ينفذ على أن
 الافعال الحيوانية لها مراتب مرتبة ترتيباً ذاتياً بالزوم باعتبارها وذلك لان هذه الافعال مصدرها القريب
 هو القوى الموجودة في العضلات الان هذه القوى صالحة للفعل وللتحرك فامتنع صيرورتها مصدراً للفعل
 بدلا عن الترك وللترك بدلا عن الفعل الا بضميمة تنضم اليها وهي الارادات ثم ان تلك الارادات انما توجد
 وتحدث لاجل العلم بكونها الذئدة أو مؤلمة ثم ان تلك العلوم ان حصلت بفعل الانسان عاد البحث الاول فيه
 ولزم اما الدور واما التماسل وهما محالان وأما الاتهام الى علوم وادراكات ونصورات تحصل في جوهر
 النفس من الاسباب الخارجية وهي اما الاتصالات الفلكية على مذهب قوم أو السبب الحقيقي وهو ان الله
 تعالى يخلق تلك الاعتقادات أو العلوم في القلب فهذا الخيـص الكلام في أن الفعل كـيف يصدر عن
 الحيوان اذا عرفت هذا فاعلم ان نفاة الشيطان ونفاة الوسوسة فالو ثابت ان المصدر القريب للافعال
 الحيوانية هو هذه القوى المذكورة في العضلات والا تارفت ان تلك القوى لا يصير مصدر للفعل والترك
 الا عند انضمام الميل والارادة اليها وثبت ان تلك الارادة من لوازم حصول الشعور بكون ذلك الشيء لذياً
 أوهولما وثبت ان حصول ذلك الشعور لا بد وأن يكون بخلاف الله تعالى ابتداء أو بواسطة مراتب شأن كل
 واحد منها في استلزام ما بعده على الوجه الذي قترناه وثبت ان ترتب كل واحد من هذه المراتب على ما قبله
 أمر لازم لزوما ذاتياً واجبا فانه اذا أحس بالشيء وعرف كونه ملائماً لمال طبعه اليه واذا مال طبعه اليه
 تحتركت القوة الى الطلب فاذا حصلت هذه المراتب حصل الفعل لا محالة فلو قدرنا شياً طامناً من الخارج
 وفرضنا انه حصلت له وسوسة كانت تلك الوسوسة عديمة الاثر لانه اذا حصلت تلك المراتب المذكورة حصل
 الفعل سواء حصل هذا الشيطان أو لم يحصل وان لم يحصل مجموع تلك المراتب امتنع حصول الفعل سواء حصل
 هذا الشيطان أو لم يحصل فعلمنا ان القول بوجود الشيطان وبوجود الوسوسة قول باطل بل الحق ان نقول ان
 اتفق حصول هذه المراتب في الطرف النافع سميناها بالالهام وان اتفق حصولها في الطرف الضار سميناها
 بالوسوسة هذا تمام الكلام في تقرير هذا الاشكال والجواب ان كل ما ذكرتموه حق وصدق الا انه لا يبعد
 أن يكون الانسان غافلا عن الشيء فاذا ذكره الشيطان ذلك الشيء ثم ذكره ثم عند التذكر يترتب الميل عليه
 ويترتب الفعل على حصول ذلك الميل فالذي أتى به الشيطان الخارجى ليس الا ذلك التذكر واليه الإشارة
 بقوله تعالى حاكماً عن ابليس انه قال وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي الا انه بقي اقناعاً
 أن يقول فالانسان انما أقدم على المعصية بتدبير الشيطان فالتدبير ان كان اقداًمه على المعصية بتدبير
 شيطان آخر لزم تسلسل الشياطين وان كان عمل ذلك الشيطان ليس لاجل شيطان آخر ثبت ان ذلك الشيطان
 الاول انما أقدم على ما أقدم عليه لحصول ذلك الاعتقاد في قلبه ولا بد لذلك الاعتقاد الحادث من سبب وما
 ذاك الا الله سبحانه وتعالى وعند هذا يظهر ان الكل من الله تعالى فهذا غاية الكلام في هذا البحث الدقيق
 العميق وصار حاصل الكلام ما قاله سيد الرسل عليه الصلاة والسلام وهو قوله أعوذ بك الله أعلم
 (المسئلة الحادية عشر) اعلم ان الانسان اذا جلس في الخلوة وتواترت الخواطر في قلبه فرعاً صار بحيث كأنه
 يسمع في داخل قلبه ودماغه أصواتاً خفية وحرراً خفية فكان متكلماً يتكلم معه ومخاطباً يخاطبه فهذا
 أمر وجداني يجده كل أحد من نفسه ثم اختلف الناس في تلك الخواطر فقالت الفلاسفة ان تلك الاشياء
 ليست حروفاً ولا أصواتاً وانما هي تخيلات الحروف والاصوات وتخييل الشيء عبارة عن حضور رسمه ومثاله
 في الخيال وهذا كما اننا اذا تخيلنا صور الجبال والبحار والاشخاص فاعيان تلك الاشياء غير موجودة
 في العقل والقلب بل الموجود في العقل والقلب صورها وأمثلةها ورسومها وهي على سبيل التمثيل جارية
 مجرى الصورة المرآتية في المرآة فاننا اذا أحسننا في المرآة صورة الفلك والشمس والقمر فليس ذلك لاجل
 انه حوت ذوات هذه الاشياء في المرآة فان ذلك محال وانما الحاصل في المرآة رسوم هذه الاشياء وأمثلةها

الى القرب من حضرة الله الا بالهجز والانتكسار ثم من الكلمات النبوية قوله عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه والمعنى من عرف نفسه بالضعف والقصور عرف ربه بأنه هو القادر على كل مقدور ومن عرف نفسه بالجهل عرف ربه بالفضل والعادل ومن عرف نفسه باختلال الحال عرف ربه بالكمال والجلال (الفتاوى المثلثة) ان الاقدام على الطاعات لا تيسر الا بعد الفرار من الشيطان وذلك هو الاستعاذة بالله الا ان هذه الاستعاذة نوع من أنواع الطاعة فان كان الاقدام على الطاعة يوجب تقديم الاستعاذة عليها افترقت الاستعاذة الى تقديم استعاذة أخرى ولزم التسلسل وان كان الاقدام على الطاعة لا يوجب الى تقديم الاستعاذة عليها لم يكن في الاستعاذة فائدة فكانه قيل له الاقدام على الطاعة لا يتم الا بتقديم الاستعاذة عليها وذلك يوجب الاتيان بما لا نهاية له وذلك ليس في وسعك الا انك اذا عرفت هذه الحالة فقد شاهدت عجزك واعترفت بقصورك فأنا أعينك على الطاعة وأعلمك كيفية الخوض فيها نقل أعوذ بالله من الشيطان الرجيم (الفتاوى المثلثة الرابعة) ان سر الاستعاذة هو الالتجاء الى قادر يدفع الآفات عنك ثم ان أجل الامور التي يلقي الشيطان وسوسه فيها قراءة القرآن لان من قرأ القرآن ونوى به عبادة الرحمن وتفكر في وعده ووعدته وآياته وبيناته ازدادت رغبته في الطاعات ورهيبته عن المحرمات فلهذا السبب صارت قراءة القرآن من أعظم الطاعات فلا جرم كان سمي الشيطان في الصد عنه أبلغ وكان احتياج العبد الى من يصونه عن شر الشيطان أشد فلهذه الحكمة اختصت قراءة القرآن بالاستعاذة (الفتاوى المثلثة الخامسة) الشيطان عدو الانسان كما قال تعالى ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا والرحمن مولى الانسان وخالفه ومصلح مهماته ثم ان الانسان عند شروعه في الطاعات والعبادات خاف العدو فاجتهد في أن يتحرى مرضاة مالكه ليخلصه من رجة ذلك العدو فلما وصل الحضرة وشاهد أنواع البهجة والكرامة نسي العدو وأقبل بالسكينة على خدمة الحبيب فالمقام الاول هو الفرار وهو قوله أعوذ بالله من الشيطان الرجيم والمقام الثاني هو الاستعانة بقرار في حضرة الملك الجبار فهو قوله بسم الله الرحمن الرحيم (الفتاوى المثلثة السادسة) قال تعالى لا يسمي الا المظهرون فالقلب لما تعلق بغير الله واللسان لما جرى بذكر غير الله حصل فيه نوع من اللوث فلا بد من استعمال الطهور فلما قال أعوذ بالله حصل الطهور فعند ذلك يستعد للصلاة الحقيقية وهي ذكر الله تعالى فقال بسم الله (الفتاوى المثلثة السابعة) قال أرباب الاشارات للعدو ان أحدكم اظهر ولا تخرباطن وأنت مأمور بمحاربتهم ما قال تعالى في العدو الظاهر قاتلو الذين لا يؤمنون بالله وقال في العدو الباطن ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا فكانه تعالى قال اذا حاربت العدو الظاهر كان مددك الملك كما قال تعالى ان يدكم ربكم بحمسة آلاف من الملائكة مسومين واذا حاربت العدو الباطن كان مددك الملك كما قال تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان وأيضاً محاربة العدو الباطن اولى من محاربة العدو الظاهر لان العدو الظاهر ان وجد فرصة ففي متاع الدنيا والعدو الباطن ان وجد فرصة ففي الدين واليقين وأيضاً فالعدو الظاهر ان غلبنا كما أجورين والعدو الباطن ان غلبنا كما مقتونين وأيضاً فمن قتل العدو الظاهر كان شهيداً ومن قتل العدو الباطن كان طريداً فكان الاحترار عن شر العدو الباطن اولى وذلك لا يكون الا بأن يقول الرجل بقلبه واسأله أعوذ بالله من الشيطان الرجيم (الفتاوى المثلثة الثامنة) ان قلب المؤمن أنشرف البقاع فلا يجد دياراً طيبة ولا بنسائين عامرة ولا رياضاً ناضرة الا وقلب المؤمن أنشرف منها بل قلب المؤمن كالمرآة في الصفاء بل فوق المرأة لان المرأة ان عرض عليها حجاب لم يرفعها شيء وقلب المؤمن لا يحجب به السموات السبع والكرسي والعرش كما قال تعالى اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه بل القلب مع جميع هذه الحجب يطالع جلال الربوبية ويحيط علماً بالصفات الصمدية ويميل على ان القلب أنشرف البقاع وجوه الاول انه عليه السلام قال القبر روضة من رياض الجنة وماذا الا انه صار مكان عبد صالح ميت فاذا كان القلب سريراً لمعرفة الله وعرشاً لاهيته وجب أن يكون القلب أنشرف البقاع الثاني كان الله تعالى يقول يا عبدى قابلك بسمتي وجنتي بسمتي فلما لم تجل على بسمتي بل أنزلت معرفتي فيه فكيف أبجل بسمتي علين

يعلمون موته وذلك يدل على انهم لا يعلمون الغيب ومن الناس من يقول انهم يعلمون الغيب ثم اختلفوا فقال بعضهم ان فيهم من يصعد الى السموات أو يقرب منها ويخبر ببعض الغيوب على أسنة الملائكة ومنهم من قال لهم طرق أخرى في معرفة الغيوب لا يعلمها الا الله واعلم ان فتح الباب في أمثال هذه المباحث لا يقيد الا الظنون والحسبان والعالم بحقائقها هو الله تعالى (الركن الخامس) من أركان مباحث الاستعاذة المطالب التي لا جالها يستعاذ اعلنا قدينا ان حاجات العبد غير متناهية فلا خير من الخيرات الا وهو محتاج الى تخصيصه ولا شر من الشرور الا وهو محتاج الى دفعه وابطاله فقوله أعوذ بالله يتناول دفع جميع الشرور الروحانية والجسمانية وكلها أمور غير متناهية ونخص نذبه على معاقدها فنقول الشرور اما أن تكون من باب الاعتقادات الحاصلة في القلوب واما أن تكون من باب الاعمال الموجودة في الابدان أما القسم الاول فيدخل فيه جميع العقائد الباطلة واعلم ان أقسام المعلومات غير متناهية كل واحد منها يمكن أن يعتقده اعتقادا صوابا صحيحا ويمكن أن يعتقده اعتقادا فاسدا خطأ ويدخل في هذه الجملة مذاهب فرق الضلال في العالم وهي اثنان وسبعون فرقة من هذه الامة وسبع مائة وأكثر خارج عن هذه الامة فقوله أعوذ بالله يتناول الاستعاذة من كل واحد منها وأما ما يتعلق بالاعمال البدنية فهي على قسمين منها ما يقيد المضار الدينية ومنها ما يقيد المضار الدنيوية فأما المضار الدينية فيكمل ما من الله عنه في جميع أقسام التكليف وضبطها كالمعذور وقوله أعوذ بالله يتناول كلها وأما ما يتعلق بالمضار الدنيوية فهو جميع الآلام والاسقام والحرق والغرق والفقر والزمانة والعوى وأنواعها تقرب أن تكون غير متناهية فقوله أعوذ بالله يتناول الاستعاذة من كل واحد منها والحاصل ان قوله أعوذ بالله يتناول ثلاثة أقسام وكل واحد منها يحجر بحجرى مالا نهاية له أولها الجهل ولما كانت أقسام المعلومات غير متناهية كانت أنواع الجهالات غير متناهية فالعبد يستعين بالله منها ويدخل في هذه الجملة مذاهب أهل الكفر وأهل البدعة على كثرتها وثانيها القسوة ولما كانت أنواع التكليف كثيرة جدا وكتب الاحكام محتوية عليها كان قوله أعوذ بالله متناولا لكلها وثالثها المكروهات والآفات والنخافات ولما كانت أقسامها وأنواعها غير متناهية كان قوله أعوذ بالله متناولا لكلها ومن أراد أن يحيط بها فليطالع كتاب الطب حتى يعرف في ذلك لكل واحد من الاعضاء أنواعا من الآلام والاسقام ويجب على العاقل انه اذا أراد أن يقول أعوذ بالله فانه يستحضر في ذهنه هذه الاجناس الثلاثة وتقسيم كل واحد من هذه الاجناس الى أنواعها وأنواع أنواعها ويبلغ في ذلك التقسيم والنقص بل ثم اذا استحضرت تلك الأنواع التي لا حد لها ولا عد لها في خياله ثم عرف ان قدرة جميع الخلائق لا تقى بدفع هذه الاقسام على كثرتها فحينئذ يحمله طبعه وعذله على أن يلجئ الى القادر على دفع مالا نهاية له من المقدورات فيقول عند ذلك أعوذ بالله القادر على كل المقدورات من جميع أقسام الآفات والنخافات ولانقصه على هذا القدر من المباحث في هذا الباب والله الهادي

الباب الثالث في اللطائف المستنبطة من قولنا أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

(النكتة الاولى) في قوله أعوذ بالله عروج من الخلق الى الخالق ومن الممكن الى الواجب وهذا هو الطريق المتعين في أول الامر لان في أول الامر لا طريق الى معرفته الا بأن يستدل باحتياج الخلق على وجود الحق الغنى القادر فقوله أعوذ إشارة الى الحاجة التامة فانه لولا الاحتياج لما كان في الاستعاذة فائدة وقوله بالله إشارة الى الغنى التام للحق فقول العبد أعوذ اقرارا على نفسه بالافتقر والحاجة وقوله بالله اقرارا بأمرين أحدهما بأن الحق قادر على تخصيص كل الخيرات ودفع كل الآفات والثاني ان غيره غير موصوف بهذه الصفة فلا دافع للعاجات الا هو ولا معطي للخيرات الا هو فعند مشاهدة هذه الحالة يفزع العبد من نفسه ومن كل شيء سوى الحق فيشاهد في هذا القرار سر قوله ففزعوا الى الله وهذه الحالة تحصل عند قوله أعوذ ثم اذا وصل الى غيبة الحق وصار غريبا في نور جلال الحق شاهد قوله قل الله ثم ذرهم فعند ذلك يقول أعوذ بالله (النكتة الثانية) ان قوله أعوذ بالله اعتراف بعجز النفس وبقدرة الرب وهذا يدل على انه لا وسيلة

فما السبب في ان جعل ذكر هذا الكتاب في مقابلة ذكر الله تعالى وجوابه كأنه تعالى يقول عبيدي انه يراد
وأنت لاترأه بدليل قوله تعالى انه يرأكم هو وقبيله من حيث لاترونهم وانما نفذ كيدهم فيكم لانهم يرأكم وأنتم
لاترونهم فتمسكوا بمن يرى الشيطان ولا يراه الشيطان وهو الله سبحانه وتعالى فقولوا أعوذ بالله من الشيطان
الرجيم (الذكية الخامسة عشر) أدخل الالف واللام في الشيطان ليكون تعريفا للجنس لان
الشياطين كثيرة مرئية وغير مرئية بل المرئي ربما كان أشد حكي عن بعض المذكرين انه قال في مجلسه
ان الرجل اذا أراد أن يتصدق فانه يأتيه سبعون شيطانا فيتعلقون بيديه ورجليه وقلبه ويعنونه من الصدقة
فلما سمع بعض القوم ذلك فقال اني أقاتل هؤلاء السبعين وخرج من المسجد وأتى المنزل وملا ذيله من الحنطة
وأراد أن يخرج ويتصدق به فوثبت زوجته وجعلت تنازعه وتحاربته حتى أخرجت ذلك من ذيله فرجع
الرجل خائبا الى المسجد فقال المذكر ماذا عملت فقال هزمت السبعين فجات أمهم فهزمتني واتمان جعلنا
الالف واللام للعهد فهو أيضا جائز لان جميع المعاصي يرضى هذا الشيطان والراضى يجزى الفاعل
له واذا استبعدت ذلك فاعرفه بالمسئلة الشرعية فان عند أبي حنيفة قراءة الامام قراءة لاه قتيدي من حيث
رضي بها وسكت خلفه (الذكية السادسة عشر) الشيطان ما خوذ من شطن اذا بعد فحكم عليه
بكونه بعيدا وأما المطيع فقريب قال الله تعالى واسجد واقرب والله قريب منك قال الله تعالى واذا سألك
عبادي عني فاني قريب وأما الرجيم فهو المرجوم بمعنى كونه مرصا بسهم اللعن والشقاوة وأما أنت فموصول
بجمل السعادة قال الله تعالى وألزمهم كلمة التقوى فدل هذا على انه جعل الشيطان بعيدا مرصوما وجعلك
قريبا موصولا ثم انه تعالى أخبر انه لا يجعل الشيطان الذي هو بعيد قريبا لانه تعالى قال ولن تجد لسنة الله
تحويلا فاعرف انه لما جعلك قريبا فانه لا يطردك ولا يبعدك عن فضله ورحمته (الذكية السابعة عشر)
قال جعفر الصادق انه لا بد قبل القراءة من التعوذ وأما سائر الطاعات فانه لا يتعوذ فيها والحكمة فيه ان
العبد قد ينحس لاسانه بالكذب والغيبة والنميمة فأمر الله تعالى العبد بالتعوذ لئلا يصير لسانه طاهرا فيقرأ
بلسان طاهر كلاما أنزل من رب طيب طاهر (الذكية الثامنة عشر) كأنه تعالى يقول انه شيطان
رجيم وأنارحن رجيم فابعد عن الشيطان الرجيم لتصل الى الرحمن الرحيم (الذكية التاسعة عشر)
الشيطان عدوك وأنت عنه غافل غائب قال تعالى انه يرأكم هو وقبيله من حيث لاترونهم ففعل هذا لك عدو
غائب ولا حبيب غالب لقوله تعالى والله غالب على أمره فاذا قصدك العدو والغائب فافزع الى الحبيب
الغالب والله سبحانه وتعالى أعلم بمراده

الباب الرابع في المسائل المتعلقة بقوله أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

(المسئلة الاولى) فرق بين أن يقال أعوذ بالله وبين أن يقال بالله أعوذ فان الاول لا يفيده الحصر
والثاني يفيد فم ورد الامر بالاول دون الثاني مع اننا بينا ان الثاني أكمل وأبضا جاء قوله الحمد لله وجاء قوله
لله الحمد وأما هنا فقد جاء أعوذ بالله وما جاء قوله بالله أعوذ فذا الفرق (المسئلة الثانية) قوله أعوذ
بالله لفظه الخبر ومعناه الدعاء والتقدير اللهم أعذني ألا ترى انه قال واني أعيد هاتيك وذريتهما من الشيطان
الرجيم فكأنه استغفر الله أي اللهم اغفر لي والدليل عليه ان قوله أعوذ بالله اخبار عن فعله وهذا القدر
لا فائدة فيه انما الفائدة في أن يعيذه الله فما السبب في انه قال أعوذ بالله ولم يقل أعذني والجواب ان بين
الرب وبين العبد عهدا كما قال تعالى وأوفوا بعهده الله اذا عاهدتم وقال وأوفوا بعهدي أوف بعهدي فكان
العبد يقول انامع أوم الانسانية ونقص البشرية وفيت بعهدي عبودي تي حيث قلت أعوذ بالله فأنت مع نهاية
الكرم وغاية الفضل والرحمة أولى بأن تفي بعهدي الربوبية فتقول اني أعيدك من الشيطان الرجيم (المسئلة ج)
أعوذ فعل مضارع وهو يصلح للحال والاستقبال فهل هو حقيقة فيهما والحق انه حقيقة في الحال مجاز
في الاستقبال وانما يختص به مجزى السين وسوف لم وقع الاشتراك بين الحاضر والمستقبل ولم يقع بين
الحاضر والماضي ه كيف المشابهة بين المضارع وبين الاسم و كيف العامل فيه ولا شك انه معمول

وكيف أمنعك منه الثالث انه تعالى حكى كيفية نزول العبد في بستان الجنة فقال في مقعد صدق عند
ملك مقتدر ولم يقل عند الملك فقط كانه قال أنا في ذلك اليوم أكون ملكا مقتدرا وعبيدي يـكـوـنـون
ملوكا الا انهم يـكـوـنـون تحت قدرتي اذ اعرفت هذه المقدمة فنقول كانه تعالى يقول يا عبيدي اني جعلت
جنتي لك وانت جعلت جنتك لي لكنك ما أنصفتني فهل رأيت جنتي الآن وهل دخلتها فيقول العبد لا يا رب
فيقول تعالى وهل دخلت جنتك فلا بد وأن يقول العبد نعم يا رب فيقول تعالى انك بعد ما دخلت جنتي
ولكن لما قرب دخولك أخرجت الشيطان من جنتي لاجل نزولك وقلت له أخرج منها مذموما مدحورا
فأخرجت عدوك قبل نزولك وأما أنت فبعد نزولي في بستانك سبعين سنة كيف يليق بك أن لا تخرج عدوك
ولا تطرده فعند هذا يجيب العبد ويقول الهى أنت قادر على اخراجه من جنتك وأما أنا فعاجز ضعيف
ولا أقدر على اخراجه فيقول الله تعالى العاجز اذا دخل في حماية الملك القاهر صار قويا فادخل في حمايتي
حتى تقدر على اخراج العدو من جنة قلبك فقل أعوذ بالله من الشيطان الرجيم فان قيل فاذا كان القلب
بستان الله فلماذا لا يخرج الشيطان منه قلنا قال أهل الإشارة كانه تعالى يقول للعبد أنت الذي أنزلت
سلطان المعرفة في جنة قلبك ومن أراد أن ينزل سلطانا في جنة نفسه وجب عليه أن يكنس تلك الجنة وأن
ينظفها ولا يجب على السلطان تلك الاعمال فنظف أنت جنة قلبك من لوث الودوسة فقل أعوذ بالله من
الشيطان الرجيم (النكتة التاسعة) كانه تعالى يقول يا عبيدي ما أنصفتني أتدري لاي شئ تكثر
ما بيني وبين الشيطان انه كان يعبدني مثل عبادة الملائكة وكان في الظاهر مقرا بالهيتي وانما تكثر ما بيني
وبينه لاني أمرته بالسجود لآييك آدم فامتنع فلما تكبر نفيتني عن خدمتي وهو في الحقيقة ما عادي اباك
انما امتنع من خدمتي ثم انه يعاديك منذ سبعين سنة وأنت تحبه وهو يخالفك في كل الخيرات وأنت توافقه
في كل المرات فترك هذه الطريقة المذمومة واطهر عداوته فقل أعوذ بالله من الشيطان الرجيم (النكتة
العاشرة) أما ان نظرت الى قصة آييك فانه أقسم بانه له من الناصحين ثم كان عاقبة ذلك الامر انه سعى
في اخراجه من الجنة وأما في حقل فانه أقسم بأنه يضللك ويغويك فقال فبعزتك لا يغوينهم أجمعين الا
عبادك منهم المخلصين فاذا كانت هذه معاملته مع من أقسم انه ناصحه فكيف تكون معاملته مع من أقسم انه
يضلله ويغويه (النكتة الحادية عشر) انما قال أعوذ بالله ولم يذكر اسماء الخربل ذكر قوله الله لان
هذا الاسم أبلغ في كونه زاجرا عن المعاصي من سائر الاسماء والصفات لان الاله هو المستحق للعبادة
ولا يكون كذلك الا اذا كان قادرا على ما يحكيه قوله أعوذ بالله جار مجرى أن يقول أعوذ بالقادر العليم
الحكيم وهذه الصفات هي النهاية في الزجر وذلك لان السارق يعلم قدرة السلطان وقد سرق ماله لان السارق
عالم بأن ذلك السلطان وان كان قادرا الا انه غير عالم بقدرة وحدها غير كافية في الزجر بل لابد معه من
العلم وأيضا فالقدرة والعلم لا يكفيان في حصول الزجر لان الملك اذا رأى منكرا الا انه لا ينهي عن المنكر
لم يكن حضوره مانعا منه أما اذا حصلت القدرة وحصل العلم وحصلت الحكمة المانعة من القبايح فها هنا
يحصل الزجر الكامل فاذا قال العبد أعوذ بالله فكانه قال أعوذ بالقادر العليم الحكيم الذي لا يرضى بشئ
من المنكرات فلا جرم يحصل الزجر التام (النكتة الثانية عشر) لما قال العبد أعوذ بالله من
الشيطان الرجيم دل ذلك على انه لا يرضى بأن يجاور الشيطان وانما لم يرض بذلك لان الشيطان عاص
وعنه بانه لا يرض هذا المسلم في الحقيقة فاذا كان العبد لا يرضى بجوار العاصي فبأن لا يرضى بجوار عين
المعصية أولى (النكتة الثالثة عشر) الشيطان اسم الرجيم صفة ثم انه تعالى لم يقتصر على الاسم بل
ذكر الصفة فكانه تعالى يقول ان هذا الشيطان يقي في الخدمة ألو فامن السنين فهل سمعت انه ضارنا أو فعل
ما يـؤـيـسـنا ثم نامع ذلك رجما حتى طردناه وأما أنت فلو جلس هذا الشيطان معك لحظة واحدة لالقاك
في النار الخالدة فكيف لا تشغل بطرده ولعنه فقل أعوذ بالله من الشيطان الرجيم (النكتة الرابعة
عشر) لقائل أن يقول لم يقل أعوذ بالملائكة مع ان أدون ملائكة من الملائكة فكيف في دفع الشيطان

في الوجهين ولا بد من الفرق وثانيها قال في كتاب الايمان لو قال لامر أنه ان خرجت من هذه الدار الا يا ذني
 فأنت طائفي فانما يحتاج في كل مرة الى اذنه ولو قال ان خرجت الا ان آذن لك فأذن لها مرة كفي ولا بد من
 الفرق وثالثها لو قال لامر أنه طلقي نفسك ثلاثا ألف فطلعت نفسك واحدة وقعت بثلاث الا ان
 الباء هاهنا تدل على البدلية فيوزع البدل على المبدل فصار بازاء كل طلاقة ثلاث الا ان
 ثلاثا على ألف فطلعت نفسها واحدة لم يقع شيء عند أبي حنيفة لان لفظة على كلمة شرط ولم يوجد الشرط
 وعند صاحبيه تقع واحدة بثلاث الا ان قلت وهاهنا مسائل كثيرة متعلقة بالباء ١ قال أبو حنيفة الثمن
 انما يتميز عن الثمن بدخول حرف الباء عليه فاذا قلت بعت كذا بكذا فالذي دخل عليه الباء هو الثمن فقط
 وعلى هذا الفرق بين مسئلة البيع الفاسد فانه قال اذا قال بعت هذا الكبراس بعت من الجر صبح البيع وانعقد
 فاسدا واذا قال بعت هذا الخمر بهذا الكبراس لم يصح والفرق ان في الصورة الاولى الخمر عن وفي الصورة
 الثانية الخمر ممن وجعل الخمر مخرجا جازما جعله ممثلا فانه لا يجوز ب قال الشافعي اذا قال بعت
 منك هذا الثوب بهذا الدرهم تعين ذلك الدرهم وعند أبي حنيفة لا يتعين ج قال الله تعالى ان الله
 اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة فجعل الجنة غنما للنفس والمال ومن أصول
 الفقه مسائل ١ الباء تدل على السببية قال الله تعالى ذلك بأنهم شاقوا الله هاهنا الباء دلت على
 السببية وقيل انه لا يصح لانه يجوز ادخال لفظ الباء على السبب فيقال ثبت هذا الحكم بهذا
 السبب ب اذا قلنا الباء تفيد السببية فما الفرق بين باء السببية وبين لام السببية لا بد من بيانه ج
 الباء في قوله سبحانه اللهم وبحمدك لا بد من البحث عنه فانه لا يدري ان هذه الباء بماذا تتعلق وكذلك البحث
 عن قوله ونحن نسبح بحمدك فانه يجب البحث عن هذه الباء د قيل كل العلوم مندرج في الكتب الاربعة
 وعلومها في القرآن وعلوم القرآن في الفاتحة وعلوم الفاتحة في بسم الله الرحمن الرحيم وعلومها في الباء من
 بسم الله قلت لان المقصود من كل العلوم وصول العبد الى الرب وهذه الباء بالاصاق فهو يلصق العبد
 بالرب فهو كمال المقصود * النوع الثالث من مباحث هذا الباب مباحث حروف الجز فان هذه الكلمة
 اشتملت على نوعين منها أحدهما الباء وثانيها الفظ من فقه قول في الفظ من مباحث ١ انك تقول أخذت
 المال من ابنك فتم كسر النون ثم تقول أخذت المال من الرجل فتفتح النون فهاهنا اختلاف آخر هذه
 الكلمة واذا اختلفت الاحوال دلت على اختصاص كل حالة بهذه الحركة فهاهنا اختلاف آخر هذه
 الكلمة باختلاف العوامل فانه لا معنى للعامل الا الامر الدال على استحقاق هذه الحركات فوجب كون هذه
 الكلمة معربة ب كلمة من وردت على وجوه أربعة ابتداء الغاية والتبعيض والتمييز والزيادة ج قال
 المبرد الاصل هو ابتداء الغاية والبواقي مفرعة عليه وقال آخرون الاصل هو التبعيض والبواقي مفرعة
 عليه د أنكر بعضهم كونها زائدة وأما قوله تعالى بغفر لكم من ذنوبكم فقد بينوا انه يفيد فائدة زائدة
 فيكأنه قال يغفر لكم بعض ذنوبكم ومن غفر كل بعض منه فقد غفر كله ه الفرق بين من وبين عن لا بد من
 ذكره قال الشيطان ثم لا يتنهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن ايمانهم وعن شمالكهم وفيه سؤالان الاول
 لم خص الاولين بالفظ من والثالث والرابع بالفظ عن الثاني لما ذكر الشيطان لفظ من ولفظ عن فلم جاءت
 الاستعانة بالفظ من فقال أعوذ بالله من الشيطان ولم يقل عن الشيطان * النوع الرابع من مباحث هذا الباب
 الشيطان مبالغة في الشيطنة كما ان الرحمن مبالغة في الرحمة والرحيم في حق الشيطان فعيل بمعنى مفعول
 كما ان الرحيم في حق الله تعالى فعيل بمعنى فاعل اذا عرفت هذا فهذه الكلمة تقتضي القرار من الشيطان
 الرحيم الى الرحمن الرحيم وهذا يقتضي المساواة بينهم ما وهذا ينشأ عنه قول الثنوية الذين يقولون ان الله
 وابليس اخوان الا ان الله هو الاخ الكريم الرحيم الفاضل وابليس هو الاخ اللئيم الخسيس المؤذي فالعاقل
 يفر من هذا الشرير الى ذلك الخير ب الاله هل هو رحيم كريم فان كان رحيمًا كريمًا فلم يخلق الشيطان
 الرحيم وسلطه على العباد وان لم يكن رحيمًا كريمًا فأي فائدة في الرجوع اليه والاستعانة به من شر

فما هو ز قوله أعوذ بـ... على أن العبد مستعبد في الحال وفي كل المستقبل وهو الكمال فهل يدل على أن
هذه الاستعاذة باقية في الجنة ح قوله أعوذ بحماية عن النفس ولا بد من الأربعة المذكورة في قوله آتين أما
المباحث العقلية المتعلقة بالباء في قوله أعوذ بالله فهي كثيرة ١ الباء في قوله بالله باء الاصاق وفيه مسائل
(المسئلة الاولى) البصريون يسمونه باء الاصاق والكوفيون يسمونه باء الالة ويسميه قوم باء التضمن واعلم
أن حاصل الكلام أن هذه الباء متعلقة بفعل لا محالة والفائدة فيه أنه لا يمكن الصاق ذلك الفعل بنفسه
الابواسطة الشيء الذي دخل عليه هذا الباء فهو باء الاصاق لكونه سبباً للاصاق وباء الالة لكونه داخل
على الشيء الذي هو الالة (المسئلة الثانية) اتفقوا على أنه لا بد فيه من ضمير فاعلم فانك اذا قلت بالقلم
لم يكن ذلك كلاماً مقيداً بل لا بد وأن تقول كتبت بالقلم وذلك يدل على أن هذا الحرف متعلق بضمير ونظيره
قوله بالله لا فعلين ومعناه أحلف بالله لا فعلين فحذف أحلف لدلالة الكلام عليه فكذا هاهنا ويقول الرجل
لمن يستأذنه في سفره على اسم الله أي سر على اسم الله (المسئلة الثالثة) لما ثبت أنه لا بد من الضمير
فنعزل الحذف في هذا المقام أفصح والسبب فيه أنه لو وقع التصريح بذلك المضمير لاختص قوله أعوذ بالله
بذلك الحكم المعين أما عند الحذف فإنه يذهب ألوههم كل مذهب ويقع في الخطأ أن جميع المهمات لا تتم
الابواسطة الاستعاذة بالله والاعند الابتداء باسم الله ونظيره أنه قال الله أكبر ولم يقل أنه أكبر من الشيء
الفلاني لأجل ما ذكرناه من افادة العموم فكذا هاهنا (المسئلة الرابعة) قال سيبويه لم يكن لهذه الباء
عمل الا الكسر فكسرت لهذا السبب فان قيل كاف التشبيه ليس لها عمل الا الكسر ثم انها ليست مكسورة
بل مفتوحة قلنا كاف التشبيه قائم مقام الاسم وهو في العمل ضعيف أما الحرف فلا وجود له الا بحسب
هذا الاثر فكان فيه كلاماً قوياً (المسئلة الخامسة) الباء قد تكون أصلية كقوله تعالى قل ما كنت
بدعاً من الرسل وقد تكون زائدة وهي على أربعة أوجه أحدها للاصاق وهي كقوله أعوذ بالله وقوله
بسم الله وثانيها للتبعية عند الشافعي رضي الله عنه وثالثها التأكيد كقوله تعالى وما ربك بظلام
للعبيد ورابعها للتعدية كقوله تعالى ذهب الله بنورهم أي أذهب نورهم وخامسها الباء بمعنى في قال *
حل بأعدائك ما حل بي * أي حل في أعدائك وأما باء القسم وهو قوله بالله فهو من جنس باء الاصاق (المسئلة
السادسة) قال بعضهم الباء في قوله وامسحوا برؤوسكم زائدة والتقدير وامسحوا برؤوسكم وقال الشافعي
رضي الله عنه انها تقييد للتبعية حجة الشافعي رضي الله عنه وجوه الاول أن هذه الباء إنما تكون
اغواء أو مقيدة والاول باطل لأن الحكم بأن كلام رب العالمين وأحكم الحاكمين لغو في غاية البعد وذلك لأن
المقصود من الكلام اظهار الفائدة فحمله على اللغو على خلاف الأصل فثبت أنه يفيد فائدة زائدة وكل من قال
بذلك قال أن تلك الفائدة هي التبعية الثاني أن الفرق بين قوله مسحت يدي المنديل وبين قوله مسحت
يدي بالمنديل يكفي في صحة صدقه ما إذا مسح يده بجزء من أجزاء المنديل الثالث أن بعض أهل اللغة قال
الباء قد تكون للتبعية وأنكره بعضهم لكن رواية الألبان راجحة فثبت أن الباء تفيد التبعية ومقدار
ذلك البعض غير مذكور فوجب أن تفيد أي مقدار يسمى بعضاً فوجب الاكتفاء بمسح أقل جزء من الرأس
وهذا هو قول الشافعي والاشكال عليه أنه تعالى قال فامسحوا برؤوسكم وأيديكم فوجب أن يكون
مسح أقل جزء من أجزاء الوجه واليد كافياً في التيمم وعند الشافعي لا بد فيه من الاتمام وله أن يجيب
فيقول مقتضى هذا النص الاكتفاء في التيمم بما قل جزء من الأجزاء الا أن عند الشافعي الزيادة على النص
ليست نسخاً فأوجبنا الاتمام ما سألناه لائل وفي مسح الرأس لم يوجد دليل يدل على وجوب الاتمام
فأكتفينا بالقدر المذكور في هذا النص (المسئلة السابعة) فترع أصحاب أبي حنيفة على باء الاصاق
مسائل أحدها قال محمد في الزيادات اذا قال الرجل لامرأته أنت طالق بثبوت الله تعالى لا يقع الطلاق
وهو كقوله أنت طالق ان شاء الله ولو قال أشيئة الله يقع لأنه أخرجه من مرجع التعديل وكذلك أنت طالق
بارادة الله لا يقع الطلاق ولو قال لا رادة الله يقع أما اذا قال أنت طالق بعلم الله أو لعلم الله فإنه يقع الطلاق

المنفصل عنه أما القسم الأول فنحو باب حديد وخاتم ذهب لأن ذلك الباب بعض الحديد وذلك الخاتم بعض الذهب وأما القسم الثاني فكقولك غلام زيد فان المضاف اليه مغاير للمضاف بالكلمة وأما أقسام النسب والاضافات فكانها خارجة عن الضبط والتعديد فان أنواع النسب غير متناهية (المسئلة الرابعة) كون الاسم اسما للشيء نسبة بين اللفظة المخصوصة التي هي الاسم وبين الذات المخصوصة التي هي المسمى وتلك النسبة معناها ان الناس اصطلموا على جعل تلك اللفظة المخصوصة معروفة لذلك الشيء المخصوص فكانهم قالوا متى سمعتم هذه اللفظة منا فافهموا انا أردنا به اذ لك المعنى القلاني فلما حصلت هذه النسبة بين الاسم وبين المسمى لا جرم صحت اضافة الاسم الى المسمى فهذه هو المراد من اضافة الاسم الى الله تعالى (المسئلة الخامسة) قال أبو عبيد ذكرا الاسم في قوله بسم الله صله زائدة والتقدير بالله قال وانما ذكر لفظه الاسم اما للتبنيك واما ليكون فرقا بينه وبين القسم وأقول المراد من قوله بسم الله قوله ابدؤا بسم الله وكلام أبي عبيد ضعيف لانما أمرنا بالابتداء بهذا الامر انما يتناول فعلا من أفعالنا وذلك الفعل هو لفظنا وقولنا فوجب أن يكون المراد ابدؤا بذكر الله والمراد ابدؤا بسم الله وأيضا فالفائدة فيه أنه كان ذات الله تعالى أشرف الذوات فكذلك ذكره أشرف الاذكار وأشرف الاسماء فكأنه في الوجود سابق على كل ما سواه وجب أن يكون ذكره سابقا على كل الاذكار وأن يكون اسمه سابقا على كل الاسماء وعلى هذا التقدير فقد حصل في لفظ الاسم هذه القوائد الجليلة

الباب الثاني فيما يتعلق بهذه الحكمة من القراءة والكتابة

أما المباحث المتعلقة بالقراءة فكثيرة (المسئلة الاولى) أجمعوا على ان الوقف على قوله بسم ناقص قبيح وعلى قوله بسم الله أو على قوله بسم الله الرحمن كاف صحيح وعلى قوله بسم الله الرحمن تامة واعلم ان الوقف لا بد وأن يقع على أحد هذه الالوجه الثلاثة وهو أن يكون ناقصا أو كافيا أو كاملا فالوقف على كل كلام لا يفهم بنفسه ناقص والوقف على كل كلام مفهوما المعاني الا ان ما بعده يكون متعلقا بما قبله يكون كافيا والوقف على كل كلام تام ويكون ما بعده منقطعا عنه يكون وقفافا تاما لقائل أن يقول قوله الحمد لله رب العالمين كلام تام الا ان قوله الحمد لله متعلق بما قبله لانها صفات والصفات تابعة للموصوفات فان جاز قطع الصفة عن الموصوف وجعلها واحدا آية فلم لم يقولوا بسم الله الرحمن آية ثم يقولوا الرحمن آية ثانية وان لم يجز ذلك فكيف جعلوا الرحمن الرحمن آية مستقلة فهذا الاشكال لا بد من جوابه (المسئلة الثانية) أطبق القراء على ترك تغليظ اللام في قوله بسم الله وفي قوله الحمد لله والسبب فيه ان الانتقال من الكسرة الى اللام المفخمة ثقيل لان الكسرة توجب التسفل واللام المفخمة حرف مستعمل والانتقال من التسفل الى التصعد ثقيل وانما استحسنوا تغليظ اللام وتغليظها من هذه الكلمة في حال كونها امر فوعة أو منصوبة كقوله الله لطيف بعباده قل هو الله أحد وقوله ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم (المسئلة الثالثة) قالوا المقصود من هذا التغنيص أمران الاول الفرق بينه وبين لفظ اللام في الذكر الثاني ان التغنيص مشعر بالتعظيم وهذا اللفظ يستحق المباغة في التعظيم الثالث ان اللام الرقيقة انما تذكر بطرف اللسان وأما هذه اللام المغلظة فانما تذكر بكل اللسان فكان العمل فيه أكثر فوجب أن يكون أدخل في الثواب وأيضا جاء في التوراة يا موسى أحب ربك بكل قلبك فها هنا كان الانسان يذكره بكل لسانه وهو يدل على انه يذكره بكل قلبه فلا جرم كان هذا أدخل في التعظيم (المسئلة الرابعة) لقائل ان يقول نسبة اللام الرقيقة الى اللام الغليظة كنسبة الدال الى الطاء وكنسبة السين الى الصاد فان الدال تذكر بطرف اللسان والطاء تذكر بكل اللسان وكذلك السين تذكر بطرف اللسان والصاد تذكر بكل اللسان فثبت ان نسبة اللام الرقيقة الى اللام الغليظة كنسبة الدال الى الطاء وكنسبة السين الى الصاد ثم انارأينا ان القوم قالوا الدال حرف والطاء حرف آخر وكذلك السين حرف والصاد حرف آخر فكان الواجب أيضا أن يقولوا اللام الرقيقة حرف واللام الغليظة حرف آخر وانهم ما فعلوا ذلك ولا بد من الفرق (المسئلة الخامسة) تشديد اللام من قولك الله للادغام

الشیطان ج الملائكة في السموات هل يقولون أعوذ بالله من الشيطان الرجيم فان ذكره قائما يستعبدون من شرور أنفسهم لامن شرور الشيطان د أهل الجنة في الجنة هل يقولون أعوذ بالله ه الانبياء والصديقون لم يقولوا أعوذ بالله مع ان الشيطان أخبر أنه لا تعلق لهم في قوله فبعزتك لا غوينهم أجمعين الا عبادك منهم المخلصين و الشيطان أخبر أنه لا تعلق لهم في مجرد الدعوة حيث قال وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا أنفسكم وأما الانسان فهو الذي ألقى نفسه في البلاء فكانت استعاذة الانسان من شر نفسه أهم وألزم من استعاذته من شر الشيطان فلم يدأ بالجنب الاضعف وترك الجانب الاهم

• (الكتاب الثاني في مباحث بسم الله الرحمن الرحيم وفيه أبواب) •

الباب الاول في مسائل جارية بحرى المتدمات وفيه مسائل

(المسئلة الاولى) قد بينا ان البسم الله الرحمن الرحيم متعلقة بضمير فقوله هذا المضمير يحتمل أن يكون اسما وأن يكون فعلا وعلى التقديرين فيجوز أن يكون متقدما وأن يكون متأخرا فهذه أقسام أربعة اما اذا كان متقدما ما وكان فعلا فكذلك بدأ باسم الله واما اذا كان متقدما ما وكان اسما فكذلك ابتداء الكلام باسم الله واما اذا كان متأخرا ما وكان فعلا فكذلك بدأ باسم الله واما اذا كان متأخرا ما وكان اسما فكذلك بدأ باسم الله ابتدائي ويجب البحث هاهنا عن شيئين الاول ان التقديم أولى أم التأخير فنقول كلاهما وارادى القرآن اما التقديم فكذلك بسم الله مجراها ومرساها واما التأخير فكذلك اقرأ باسم ربك وأقول التقديم عندى أولى ويدل عليه وجوه الاول انه تعالى قديم واجب الوجود لذاته فيكون وجوده مابقا على وجود غيره والسابق بالذات يستحق السبق في الذكر اثناني قال تعالى هو الاول والاخر وقال الله الامر من قبل ومن بعد الثالث ان التقديم في الذكر أذكر أدخل في التعظيم الرابع انه قال اياك نعبد فها هنا الفعل متأخر عن الاسم فوجب أن يكون في قوله باسم الله كذلك فيكون التقديم باسم الله ابتدائي الخامس سمعت الشيخ الوالد ضياء الدين عمر رضى الله عنه يقول سمعت الشيخ أبا القاسم الانصارى يقول حضر الشيخ أبو سعيد بن أبي الخير المهنى مع الاستاذ أبي القاسم القشيري فقال الاستاذ القشيري الحقن قالوا ما رأينا شيئا الا ورأينا الله بعده فقال الشيخ أبو سعيد بن أبي الخير ذالم مقام المريد اما الحقن فانهم ما رأوا شيئا الا وكانوا قد رأوا الله قبله قلت وتحقيق الكلام ان الانتقال من المخلوق الى الخالق اشارة الى برهان الاث والتزول من الخالق الى الخلق برهان اللزم ومعلوم ان برهان اللزم أشرف واذا ثبت هذا فنضم الفعل أولا فكأنه ابتقل من رؤية فعله الى رؤية وجوب الاستعانة باسم الله ومن قال باسم الله ثم ضم الفعل ثانيا فكأنه رأى وجوب الاستعانة بالله ثم نزل منه الى أحوال نفسه (المسئلة الثانية) اضمار الفعل أولى أم اضممار الاسم قال الشيخ أبو بكر الرازى نسق تلاوة القرآن يدل على ان المضممر هو الفعل وهو الامر لانه تعالى قال اياك نعبد واياك نستعين والتقدير قولوا اياك نعبد واياك نستعين فكذلك قوله بسم الله الرحمن الرحيم التقدير قولوا بسم الله وأقول اقائل أن يقول بل اضممار الاسم أولى لانا اذا قلنا تقدير الكلام بسم الله ابتداء كل شئ كان هذا اخبارا عن كونه مبدءا في ذاته لجميع الحوادث وخالفنا جميع الكائنات سواء قاله قائل أولم يقله وسواء ذكره ذكر أو لم يذكره ولا شك ان هذا الاحتمال أولى وتمام الكلام فيه يجي في بيان ان الاول أن يقال قولوا الحمد لله أو الاول أن يقال الحمد لله لانه اخبارا عن كونه في نفسه مستحقا للحمد سواء قاله قائل أولم يقله (المسئلة الثالثة) الجزم يحصل بتبيين أحدهما بالحرف كما في قوله باسم والانسان بالاضافة كما في الله من قوله باسم الله وأما الجزم الحاصل في لفظ الرحمن الرحيم قائما حصل ان يكون الوصف تابعاً للموصوف في الاعراب فها هنا الجاث أحد هان خروف الجزم اقتضت الجزم وثانيها ان الاضافة لم اقتضت الجزم وثالثها ان اقتضاء الحرف أقوى أو اقتضاء الاضافة ورابعها ان الاضافة على كم قسم تقع قالوا الاضافة النسي الى نفسه محال فبقي ان تقع الاضافة بين الجزم والكل أو بين النسي والخارج عن ذات النسي

حذفت الالف في قوله بسم الله لانها انما دخلت بسبب ان الابتداء بالسبعين الساكنة غير ممكن فلما دخلت
 الباء على الاسم ثابت عن الالف فسقطت في الخط وانما لم تسقط في قوله اقرأ باسم ربك لان الباء لا تنوب عن
 الالف في هذا الموضع كما في بسم الله لانه يمكن حذف الباء من اقرأ باسم ربك مع بقاء المعنى صحيحاً فانك
 لو قلت اقرأ اسم ربك صح المعنى أما لو حذفت الباء من بسم الله لم يصح المعنى فظهر الفرق (المسئلة الرابعة)
 كتبوا الفظة الله بلامين وكتبوا الفظة الذي بلام واحدة مع استوائهما في اللفظ وفي كثرة الدوران
 على الالف سنة وفي لزوم التعريف والفرق من وجوه (الاول) ان قولنا الله اسم معرب متصرف تصريف
 الاسماء فأبقوا كتابته على الاصل أما قولنا الذي فهو موصوف لا جمل انه ناقص لانه لا يفيد الا مع صلته فهو
 كـ بعض الكلمة ومعلوم ان بعض الكلمة يكون مبنياً فأدخلوا فيه النقصان لهذا السبب ألا ترى انهم
 كتبوا قولهم اللذان بلامين لان التثنية أخرجته عن مشابهة الحروف فان الحرف لا يثنى (الثاني) ان قولنا
 الله لو كتبت بلام واحدة لالتبس بقوله اله وهذا الالتباس غير حاصل في قولنا الذي (الثالث) ان تنخيم ذكر
 الله في اللفظ واجب فكذلك في الخط والحذف ينافي التنخيم وأما قولنا الذي فلا تنخيم له في المعنى فتركوا
 أيضاً تنخيمه في الخط (المسئلة الخامسة) انما حذفوا الالف قبل الهاء من قولنا الله في الخط لكرهتهم
 اجتماع الحروف المتشابهة بالصورة عند الكتابة وهو مثل كراهتهم اجتماع الحروف المتماثلة في اللفظ عند
 القراءة (المسئلة السادسة) قالوا الاصل في قولنا الله الاله وهي ستة حروف فلما أبدلوه بقولهم الله
 بقيت أربعة أحرف في الخط همزة ولا مان وهاء فالهمزة من أقصى الحلق واللام من طرف اللسان والهاء من
 أقصى الحلق وهو إشارة الى حاله عجيبه فان أقصى الحلق مبدأ التلفظ بالحروف ثم لا يزال يترقى قليلاً قليلاً الى
 أن يصل الى طرف اللسان ثم يعود الى الهاء الذي هو في داخل الحلق ومحل الروح فكذلك العبد يتبدى من
 أول حاله التي هي حالة النكرة والجهالة ويترقى قليلاً قليلاً في مقامات العبودية حتى اذا وصل الى آخر
 مراتب الوسع والطاقة ودخل في عالم المـ كاشفات والانوار أخذ يرجع قليلاً قليلاً حتى ينتهي الى الفناء في بحر
 التوحيد فهو إشارة الى ما قبل النهاية رجوع الى البداية (المسئلة السابعة) انما جاز حذف الالف قبل
 النون من الرحمن في الخط على سبيل التخفيف ولو كتب بالالف حسن ولا يجوز حذف الباء من الرحيم
 لان حذف الالف من الرحمن لا يحل بالكامة ولا يحل فيها التباس بخلاف حذف الباء من الرحيم

الباب الثالث من هذا الكتاب في مباحث الاسم وهي نوعان

أحدهما ما يتعلق من المباحث النحوية بالاسم والثاني ما يتعلق من المباحث العقلية بالاسم (النوع
 الاول) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) في هذا اللفظ لغتان مشهورتان تقول العرب هذا اسمه وسمه قال *
 باسم الذي في كل سورة سمه * وقيل فيه لغتان غيرهما سم وسم قال الكسائي ان العرب تقول تارة اسم بكسر
 الالف وأخرى بضمه فاذا طرحو الالف قال الذين لغتهم كسر الالف سم وقال الذين لغتهم ضم الالف سم
 وقال ثعلب من جعل أصله من سما يسمى قال اسم وسم ومن جعل أصله من سما يسمى قال اسم وسم وقال المبرد
 سمعت العرب تقول اسمه وأسمه وسمه وسماء (المسئلة الثانية) أجمعوا على ان تصغير الاسم سمى وتجمعها
 أسماء وأسماء (المسئلة الثالثة) في اشتقاقه قولان قال البصريون هو مشتق من سما يسمى اذا علوا وظهر
 فاسم الشيء ما علما حتى ظهر ذلك الشيء وأقول اللفظ معبر للمعنى ومعرف الشيء ممتد في المعنوية
 على المعرف فلا جرم كان الاسم غالباً على المعنى وممتد ما عليه وقال الكوفيون هو مشتق من سم يسمى سمته
 والسمه العلامة فالاسم كالعلامة المعرفة للمسمى * حجة البصريين لو كان اشتقاق الاسم من السمته لكان تصغيره
 وسما وتجمعها أسماسا (المسئلة الرابعة) الذين قالوا اشتقاقه من السمته قالوا أصله من سم يسمى ثم حذفت
 منه الواو ثم زيد فيه ألف الوصل عوضاً عن المحذوف كالعدة والصفة والزنة أصله الوعد والوصف والوزن
 أسقط منها الواو وزيد فيها الهاء وأما الذين قالوا اشتقاقه من السمو وهو العلو فلهم قولان الاول ان أصل
 الاسم من سما يسمى والآخر فيه اسم كقولنا ادع من دعوت أو اسم مثل ارم من رميت ثم انهم

فانه حصل هناك الامان الاولى لام التعريف وهي ساكنة والثانية لام الاصل وهي متحركة واذا التقي حرفان
 مثلان من الحروف كلها وكان أول الحرفين ساكنا والثاني متحركا أدغم الساكن في المتحرك ضرورة سواء
 كانا في كلمتين أو كلمة واحدة أما في الكلمتين فكأن في قوله فارجت تجارتهم وما بكم من نعمة ما لهم من الله
 وأما في الكلمة الواحدة فكأن في هذه الكلمة واعلم ان الالف واللام والواو والياء ان كانت ساكنة امتنع
 اجتماع مثلين فامتنع الادغام لهذا السبب وان كانت متحركة واجتمع فيها مثلان ~~هكان~~ كان الادغام جائزا
 (المسئلة السادسة) لا ريب الاشارات والمجاهدات هاهنا دقيقة وهي أن لام التعريف ولام الاصل
 من لفظة الله اجتمعا فأدغم أحدهما في الثاني فسقط لام المعرفة وبقى لام لفظة الله وهذا كالتسليم
 على أن المعرفة اذا حصلت الى حضرة المعروف سقطت المعرفة وفيت وبطلت وبقى المعروف الاولي كما كان
 من غير زيادة ولا نقصان (المسئلة السابعة) لا يجوز حذف الالف من قولنا الله في اللفظ وجاز ذلك في
 ضرورة الشعر عند الوقف عليه قال بعضهم أقبل سيل جاء من عند الله * يجوز وجود الجنة المغلة
 انتهى ويتفرع على هذا البحث مسائل في الشريعة احداها انه عند الحلف لو قال بلفه ل ينعقد عينه
 أم لا قال بعضهم لا لان قوله بلفه اسم للارطوبة فلا ينعقد العين وقال آخرون ينعقد العين به لانه بحسب أصل
 اللغة جائز وقد نوى به الحلف فوجب ان تنعقد وثانيها لو ذكره على هذه الصفة عند الذبيحة هل يصح ذلك
 أم لا وثالثها لو ذكر قوله الله في قوله الله أكبر هل تنعقد الصلاة به أم لا (المسئلة الثامنة) لم يقرأ أحد
 الله بالامالة الا قتيبة في بعض الروايات انتهى (المسئلة التاسعة) تشديد الرحمن من قوله الرحمن الرحيم
 لاجل ادغام لام التعريف في الراء ولا خلاف بين القراء في لزوم ادغام لام التعريف في اللام وفي ثلاثة عشر
 حرفا سواء هي الصاد والضاد والسين والشين والذال والراء والزاى والطاء والظاء والتاء والشاء
 والنون انتهى كقوله تعالى التسابون العابدون الحامدون الساجدون الرا كعون الساجدون الامر
 بالمعروف والناهون عن المنكر والعلة الموجبة لجواز هذا الادغام قرب المخرج فان اللام وكل هذه الحروف
 المذكورة مخرجهما من طرف اللسان وما يقرب منه فحسن الادغام ولا خلاف بين القراء في امتناع ادغام
 لام التعريف فيما عدا هذه الثلاثة عشر كقوله العابدون الحامدون الامر بالمعروف كلها بالاظهار وانما
 لم يجوز الادغام فيها لبعدها عن المخرج فانه اذا بعد مخرج الحرف الاول عن مخرج الحرف الثاني نقل النطق بهما
 دفعة فوجب تمييز كل واحد منهما عن الآخر بخلاف الحرفين اللذين يقرب مخرجا هما لان التمييز بينهما مشكل
 صعب (المسئلة العاشرة) أجمعوا على انه لا يمال لفظ الرحمن وفي جواز اماله قولان للنحويين أحدهما
 انه يجوز واهله قول سيبويه وعلة جوازه انكسار النون بعد الالف والقول الثاني وهو الاظهر عند النحويين
 انه لا يجوز (المسئلة الحادية عشر) أجمعوا على ان اعراب الرحمن الرحيم هو الجز لكونهما صفتين للعبور
 الاول لان الرفع والنصب جائزان فيه ما بحسب النحو أما الرفع فعلى تقدير بسم الله هو الرحمن الرحيم
 وأما النصب فعلى تقدير بسم الله أعفى الرحمن الرحيم النوع الثاني من مباحث هذا الباب ما يتعلق بالخط
 وفيه مسائل (المسئلة الاولى) طوّلوا الباء من بسم الله وطوّلوا هاء في سائر المواضع وذكروا في الفرق
 وجهين الاول انه لما حذفت ألف الوصل بعد الباء طوّلوا هذه الباء ليدل طولها على الالف المحذوفة
 التي بعدها لا ترى انهم لما كتبوا اقرأ باسم ربك بالالف ردوا الباء الى صفتها الاصلية الثاني قال القتيبي
 انما طوّلوا الباء لانهم أرادوا أن لا يستقصوا كتاب الله بالبحر معظم وكان عمر بن عبد العزيز يقول
 لعمرك ما طوّلوا الباء واظهروا السين ودوروا الميم تعظيما لكتاب الله (المسئلة الثانية) قال أهل
 الاشارة الباء حرف منخفض في الصورة فلما اتصل بكتابة لفظ الله ارتفعت واستعلت فترجوا ان القلب
 لما اتصل بمجدة الله عز وجل أن يرتفع حاله ويعلو شأنه (المسئلة الثالثة) حذفوا ألف اسم من قوله بسم الله
 وأثبتوه في قوله اقرأ باسم ربك والفرق من وجهين الاول أن كلمة بسم الله مذكورة في أكثر الاوقات عند
 أكثر الافعال فلاجل التخفيف حذفوا الالف بخلاف سائر المواضع فان ذكرها قليل الثاني قال الخليل انما

فادعوا بها أمرنا بأن ندعوا لله بأسمائه فلا اسم آلة الدعاء والمدعو هو الله تعالى والمغايرة بين ذات المدعو وبين اللفظ الذي يحصل به الدعاء معلوم بالضرورة واحتج من قال الاسم هو المسمى بالنص والحكم أما النص فقوله تعالى تبارك اسم ربك والتمتارك المتعالى هو الله تعالى لا الصوت ولا الحرف وأما الحكم فهو أن الرجل إذا قال زينب طالق وكان زينب اسم المرأة وقع عليها الطلاق ولو كان الاسم غير المسمى لكان قد وقع الطلاق على غير تلك المرأة فكان يجب أن لا يقع الطلاق عليها والجواب عن الأول أن يقال لم لا يجوز أن يقال كما أنه يجب علينا أن نعتقد كونه تعالى منزها عن النقائص والآفات فكذلك يجب علينا تنزيه الألفاظ الموضوعات لتعريف ذات الله تعالى وصفاته عن العيب والرفث وسوء الأدب وعن الثاني أن قولنا زينب طالق معناه أن الذات التي يعبر عنها بهذا اللفظ طالق فهذا السبب وقع الطلاق عليها (المسئلة الرابعة) التسمية عندنا غير الاسم والدليل عليه أن التسمية عبارة عن تعيين اللفظ المعين لتعريف الذات المعينة وذلك التعيين معناه قصد الواضع وإرادته وأما الاسم فهو عبارة عن تلك اللفظة المعينة والفرق بينهما معلوم بالضرورة (المسئلة الخامسة) قد عرفت أن الألفاظ الدالة على تلك المعاني تستمع ذكر الألفاظ الدالة على ارتباط بعضها ببعض فلهذا السبب الظاهر وضع الأسماء والأفعال سابق على وضع الحروف فأما الأفعال والأسماء فأيهما أسبق الاظهر أن وضع الأسماء سابق على وضع الأفعال ويدل عليه وجوه الأول أن الاسم لفظ دال على الماهية والفعل لفظ دال على حصول الماهية بشئ من الأشياء في زمان معين فكان الاسم مفردا والفعل مركبا بالذات والرتبة فوجب أن يكون سابقا عليه في الذكرو اللفظ الثاني أن الفعل يتنوع التلظ به الاعتماد الاسم دال على الفاعل أما اللفظ الدال على ذلك الفاعل فقد يجوز التلظ به من غير أن يستند إليه الفعل فعلى هذا الفاعل غنى عن الفعل والفعل محتاج إلى الفاعل والغنى سابق بالرتبة على المحتاج فوجب أن يكون سابقا عليه في الذكر الثالث أن تركيب الاسم مع الاسم مفيد وهو الجملة المركبة من المبتدأ والخبر أما تركيب الفعل مع الفعل فلا يفيد البنية بل ما لم يحصل في الجملة الاسم لم يفد البنية فعلمنا أن الاسم متقدم بالرتبة على الفعل فكان الاظهر تقدمه عليه بحسب الوضع (المسئلة السادسة) قد علمت أن الاسم قد يكون اسما للماهية من حيث هي وقد يكون اسما مشتقا وهو الاسم الدال على كون الشئ موصوفا بالصفة الغلانية كالأسماء والقادر والظاهر أن أسماء الماهيات سابقة بالرتبة على المشتقات لأن الماهيات مفردات والمشتقات مركبات والمفرد قبل المركب (المسئلة السابعة) يشبه أن تكون أسماء الصفات سابقة بالرتبة على أسماء الذوات القائمة بأنفسها لانا لا نعرف الذوات إلا بواسطة الصفات القائمة بها والمعرف معلوم قبل المعرف والسبق في المعرفة يناسب السبق في الذكر (المسئلة الثامنة) في أقسام الأسماء الواقعة على المسيمات اعلم أنها تسعة فأولها الاسم الواقع على الذات وثانيها الاسم الواقع على الشئ بحسب جزء من أجزائه كقولنا الشئ أنه أسود وأبيض وحار وبارد فان السواد والبياض والحرارة والبرودة صفات قائمة بذاته كقولنا الشئ أنه أسود وأبيض وحار وبارد فان السواد والبياض والحرارة والبرودة صفات حقيقية قائمة بالذات لا تتعلق لها بالأشياء الخارجية ورابعها الاسم الواقع على الشئ بحسب صفة إضافية فقط كقولنا الشئ أنه معلوم ومفهوم ومذكور ومالك ومملوك وخامسها الاسم الواقع على الشئ بحسب حالة سلبية كقولنا الشئ أنه أعمى وفقير وقولنا أنه سليم عن الآفات خال عن الخفافات وسادسها الاسم الواقع على الشئ بحسب صفة حقيقية مع صفة إضافية كقولنا الشئ أنه عالم وقادر فان العلم عند الجمهور صفة حقيقية ولها إضافة إلى المعلومات والقدرة صفة حقيقية ولها إضافة إلى المقدورات وسابعها الاسم الواقع على الشئ بحسب صفة حقيقية مع صفة سلبية كالمفهوم من مجموع قولنا قادر ولا يجوز عن شئ وعالم لا يجهد شيئا وثامنها الاسم الواقع على الشئ بحسب صفة إضافية مع صفة سلبية مثل لفظ الأول فإنه عبارة عن مجموع أمرين أحدهما أن يكون سابقا على غيره وهو صفة إضافية والثاني أن لا يستبعد غيره وهو صفة سلبية

جعلوا هذه الصيغة اسما وأدخلوا عليها وجوه الاعراب وأخرجوها عن حذ الافعال قالوا وهذا كما سموا
 البعير بعرا وقالوا لا تخف هذا من دل الآن فان أصله أن يشن اذا حضر ثم أدخلوا الالف واللام على
 الماضي من فعله وتركوه مفتوحا والقول الثاني أصله هو مثل هو وانما حذفت الواو من آخره استنقالا
 لتعاقب الحركات عليها مع كثرة الدوران وانما أعربوا الميم لأنها صارت بسبب حذ الواو آخر الكلمة فنقل
 حركة الواو اليها وانما سكنوا السين لأنه لما حذفت الواو بقي حرفان أحدهما ساكن والاخر متحرك فلما حرك
 الساكن وجب تسكين المتحرك ليحصل الاعتدال وانما أدخلت الهجزة في أوله لان الابتداء بالساكن
 محال فاحتاجوا الى ذلك ما يبدأ به وانما خصت الهجزة بذلك لأنها من حروف الزيادة (النوع
 الثاني من مباحث هذا الباب المسائل العقلية) فنقول أما حذ الاسم وذ كر أقسامه وأنواعه فقد تقدم
 ذكره في أول هذا الكتاب وبقي ما هنا مسائل (المسئلة الاولى) قالت الحشوية والتكرامية والاشعرية
 الاسم نفس المسمى وغير التسمية وقالت المعتزلة الاسم غير المسمى ونفس التسمية والاختار عندنا ان الاسم غير
 المسمى وغير التسمية وقبل الخوض في ذكر الدلائل لابد من التنبيه على مقدمة وهي ان قول القائل الاسم هل
 هو نفس المسمى أم لا يجب أن يكون مسبوقا ببيان ان الاسم ماهو وان المسمى ماهو حتى ينظر بعد ذلك
 في ان الاسم هل هو نفس المسمى أم لا فنقول ان كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذي هو أصوات مقطعة
 وحروف مؤلفة وبالمسمى تلك الذوات في أنفسهم وتلك الحقائق بأعيانها فاعلم الضرورى حاصل بان الاسم
 غير المسمى والخوض في هذه المسئلة على هذا التقدير يكون عبثا وان كان المراد بالاسم ذات المسمى وبالمسمى
 أيضا تلك الذات كان قولنا الاسم هو المسمى معناه ان ذات الشيء عين الشيء وهذا وان كان حقا الا انه من
 باب ايضاح الواضحات وهو عبث فنبت ان الخوض في هذا البحث على جميع التقديرات يجرى مجرى العبث
 (المسئلة الثانية) اعلم اننا استخراجنا لقول من يقول الاسم نفس المسمى تأويلنا لطيف غاقيقا وبينا ان لفظ
 الاسم اسم لكل لفظ دل على معنى من غير أن يدل على زمان معين ولفظ الاسم كذلك فوجب أن يكون لفظ
 الاسم اسما لنفسه فيكون لفظ الاسم مسمى بلفظ الاسم ففي هذه الصورة الاسم نفس المسمى الا أن فيه اشكالا
 وهو أن كون الاسم اسما للمسمى من باب الاسم المضاف واحدا المضافين لا بد وأن يكون مغايرا للاخر
 (المسئلة الثالثة) في ذكر الدلائل الدالة على ان الاسم لا يجوز أن يكون هو المسمى وفيه وجوه الاول ان
 الاسم قد يكون موجودا مع كون المسمى معدوما فان قولنا المعدوم منفي معناه سلب لا ثبوت له والافاظ
 موجودة مع ان المسمى بهاء عدم محض ونفي صرف وأيضا قد يكون المسمى موجودا والاسم معدوم ومما مثل
 الحقائق التي ما وضعوها اسما معينة وبالجملة فنثبت كل واحد منهما محال عدم الاخر معلوم مقترن وذلك
 يوجب المغايرة الثاني أن الاسماء قد تكون كثيرة مع كون المسمى واحدا كالاسماء المترادفة وقد يكون
 الاسم واحدا والمسميات كثيرة كالاسماء المشتركة وذلك أيضا يوجب المغايرة الثالث أن كون الاسم
 اسما للمسمى وكون المسمى مسمى بالاسم من باب الاضافة كالمالكية والمملوكية واحدا المضافين مغاير للاخر
 ولقائل أن يقول يشكل هذا بكون الشيء عالما بنفسه الرابع الاسم أصوات مقطعة وضعت لتعريف
 المسميات وتلك الاصوات أعراض غير باقية والمسمى قد يكون باقيا بل يكون واجب الوجود لذاته الخامس
 اننا اذا قلنا النار والثلج فهذان اللفظان موجودان في السنة فلو كان الاسم نفس المسمى لزم أن يحصل
 في السنة النار والثلج وذلك لا يقوله عاقل السادس قوله تعالى والله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقوله صلى
 الله عليه وسلم ان لله تعالى تسعة وتسعين اسما فلهنا الاسماء كثيرة والمسمى واحد وهو الله عز وجل السابع أن
 قوله تعالى بسم الله وقوله تبارك اسم ربك ففي هذه الآيات يتضح اضافة الاسم الى الله تعالى وضافة الشيء
 الى نفسه محال الثامن ان ادركت تفرقة ضرورية بين قولنا اسم الله وبين قولنا اسم الاسم وبين قولنا الله الله
 وهذا يدل على ان الاسم غير المسمى التاسع اننا نصف الاسماء بكونها عربية وفارسية فنقول الله اسم عربي
 وخداى اسم فارسي وأما ذات الله تعالى فنزعه عن كونه كذلك العاشر قال الله تعالى والله الاسماء الحسنى

بان فأما ان ذلك الباني كيف كان في ماهيته وان حقيقة من أى أنواع الماهيات فوجود البناء لا يدل
 عليه وأما المعرفة الذاتية فكما اذا عرفنا اللون المعين بصبرنا وعرفنا الحرارة بلمسنا وعرفنا الصوت بسمعهنا
 فانه لا حقيقة للحرارة والبرودة الا هذه الحقيقة الملموسة ولا حقيقة للسواد والبياض الا هذه الحقيقة
 المرئية اذا عرفت هذا فنقول انا اذا علمنا احتياج المحدثات الى محدث وخالق فقد عرفنا الله تعالى معرفة
 عرضية انما الذي نفينا الان هو المعرفة الذاتية فلهذا كان هذه الدققة معلومة حتى لا تقع في الغلط
 (المقدمة السابعة) اعلم ان ادراك الشيء من حيث هو هو معنى ذلك النوع الذي سميناه بالمعرفة الذاتية
 يقع في الشاهد على نوعين أحدهما العلم والثنائي الابصار فاذا ابصرنا السواد ثم تخضنا العين فانا نجد
 تفرقة بديهية بين الحالتين فعلمنا ان العلم غير وان الابصار غير اذا عرفت هذا فنقول بتقدير انه يقال يمكن
 حصول المعرفة الذاتية للخلق فهل تلك المعرفة ولذلك الادراك طريق واحد فقط أو يمكن وقوعه على
 طريقين مثل ما في الشاهد من العلم والابصار هذا أيضا مما لا سبيل للعقل الى القضاء به والجزم فيه وبتقدير
 أن يكون هناك طريقان أحدهما المعرفة والثنائي الابصار فهل الامر هناك مقصور على هذين الطريقين
 أو هنالك طرق كثيرة ومراتب مختلفة كل هذه المباحث مما لا يقدر العقل على الجزم فيها البتة فهذا هو
 الكلام في هذه المقدمات (المسئلة العاشرة) في انه هل لله تعالى بحسب ذاته المخصوصة اسم أم لا نقل عن
 قدماء الفلاسفة انكاره قالوا والدليل عليه ان المراد من وضع الاسم الاشارة بذكره الى المسمى فلو كان لله
 بحسب ذاته اسم لكان المراد من وضع ذلك الاسم ذكره مع غيره لتعريف ذلك المسمى فاذا ثبت ان أحدا من
 الخلق لا يعرف ذاته المخصوصة البتة لم يبق في وضع الاسم لتلك الحقيقة فائدة فثبت ان هذا النوع من الاسم
 مفقود فعند هذا قالوا انه ليس لتلك الحقيقة اسم بل له لوازم معرفة وتلك اللوازم هي انه الازلي الذي لا يزول
 وانه الواجب الذي لا يقبل العدم وأما الذين قالوا انه لا يمنع في قدرة الله تعالى أن يشرف بعض المقربين
 من عباده بأن يجعله عارفا بتلك الحقيقة المخصوصة قالوا اذا كان الامر كذلك لفيئنه لا يمنع وضع الاسم
 لتلك الحقيقة المخصوصة فثبت ان هذه المسئلة مبنية على تلك المقدمات السابقة (المسئلة الحادية عشر)
 بتقدير أن يكون وضع الاسم لتلك الحقيقة المخصوصة ممكنا وجب القطع بأن ذلك الاسم أعظم الاسماء
 وذلك الذكر أشرف الازكار لان شرف العلم بشرف المعلوم وشرف الذكر بشرف المذكر فاما كان ذات
 الله تعالى أشرف المعلومات والمذكرات كان العلم به أشرف العلوم وكان ذكر الله أشرف الازكار وكان
 ذلك الاسم أشرف الاسماء وهو المراد من الكلام المشهور الواقع في الاسنة وهو اسم الله الاعظم ولوافق
 الملك مقرب أنوني مرسل الوقوف على ذلك الاسم حال ما يكون قد تجلى له معناه لم يبعد أن بطبعه جميع
 عوالم الجسمانيات والروحانيات (المسئلة الثانية عشر) القائلون بأن الاسم الاعظم موجود
 اختلافوا فيه على وجوه (الاول) قول من يقول ان ذلك الاسم الاعظم هو قولنا ذوالجلال والاکرام وورد
 فيه قوله عليه السلام أطوايا ذالجلال والاکرام وهذا عندي ضعيف لان الجلال اشارة الى الصفات
 السلبية والاکرام اشارة الى الصفات الاضافية وقد عرفت ان حقيقة المخصوصة مغايرة للسلب والاضافات
 (والقول الثاني) قول من يقول انه هو الحى القيوم لقوله عليه السلام لا بى بن كعب ما أعظم آية في كتاب
 الله تعالى فقال الله لا اله الا هو الحى القيوم فقال ليهنك العلم أنا المندرد وعندي انه ضعيف وذلك لان الحى
 هو الدراك الفعال وهذا ليس فيه كثرة عظيمة لانه صفة وأما القيوم فهو مبالغة في القيام ومعناه كونه قائما
 بنفسه مقوما لغيره فيكونه قائما بنفسه مفهوما سلبى وهو استغناؤه عن غيره وكونه مقوما لغيره صفة اضافية
 فالقيوم لفظ دال على مجموع سلب واضافة فلا يكون ذلك عبارة عن الاسم الاعظم (القول الثالث) قول من
 يقول أسماء الله كلها عظيمة مقدسة ولا يجوز وصف الواحد منها بأنه أعظم لان ذلك يقتضى وصف ما عداه
 بالنقصان وعندي ان هذا أيضا ضعيف لاننا بينا ان الاسماء منقسمة الى الاقسام التسعة وبيننا ان الاسم
 الدال على الذات المخصوصة يجب أن يكون أشرف الاسماء وأعظمها واذا ثبت هذا بالذليل فلا سبيل فيه

ومثل القيوم فان معناه كونه قائما بنفسه مقوما لغيره فقيامه بنفسه انه لا يحتاج الى غيره وتقويمه لغيره احتياج غيره اليه والاول سالب والثاني اضافة وتاسمها الاسم الواقع على الشيء بحسب مجموع صفة حقيقة وضافة وسلبية فهذا هو القول في تقسيم الاسماء وسواها كان الاسم اسم الله سبحانه وتعالى أو لغيره من أقسام المحدثات فانه لا يوجد قسم آخر من أقسام الاسماء غير ما ذكرناه (المقدمة التاسعة) في بيان انه هل لله تعالى بحسب ذاته المخصوصة اسم أم لا اعلم ان الخوض في هذه المسئلة مسبوق بمقدّمات عالمية من المباحث الالهية (المقدمة الاولى) انه تعالى مخالف لخلقه لذاته المخصوصة لا صفة والدليل عليه ان ذاته من حيث هي مع قطع النظر عن سائر الصفات ان كانت مخالفة لخلقه فهو المطلوب وان كانت مساوية لسائر الذوات فحينئذ تكون مخالفة ذاته لسائر الذوات لا بد وأن يكون لصفة زائدة فاختصاص ذاته بتلك الصفة التي لاجلها وقعت المخالفة ان لم يكن لا امر البتة فحينئذ يلزم رجحان الجائز للمرجح وان كان لا امر آخر لزم اما التسلسل واما الدور وهو محالان فان قيل هي قوائم فهذا يقتضي أن تكون خصوصية تلك الصفة لصفة أخرى ويلزم منه التسلسل وهو محال (المقدمة الثانية) انا نقول انه تعالى ليس بجسم ولا جوهر لان سلب الجسمية والجوهرية مفهوم سلبي وذاته المخصوصة أمر ثابت والمغايرة بين السلب والاثبوت معلوم بالضرورة وأيضا لذاته المخصوصة ليست عبارة عن نفس القادرية والعالمية لان المفهوم من القادرية والعالمية مفهومات اضافية وذاته ذات قائمة بنفسها والفرق بين الموجود القائم بالنفس وبين الاعتبار النسبية والاضافية معلوم بالضرورة (المقدمة الثالثة) في بيان انافي هذا الوقت لانعرف ذاته المخصوصة ويدل عليه وجوه (الاول) انا اذا رجعنا الى عقولنا وافهمنا لم نجد عند عقولنا من معرفة الله تعالى الا أحدها أمور أربعة اما العلم بكونه موجودا واما العلم بدوام وجوده واما العلم بصفات الجلال وهي الاعتبار السلبية واما العلم بصفات الاكرام وهي الاعتبار الاضافية وقد ثبت بالدليل ان ذاته المخصوصة مغايرة لكل واحد من هذه الاربعة فانه ثبت بالدليل ان حقيقته غير وجوده واذا كان كذلك كانت حقيقته أيضا مغايرة لدوام وجوده وثبت ان حقيقته غير سلبية وغير اضافية واذا كان لا معلوم عند الخلق الا أحدها هذه الامور الاربعة وثبت انها مغايرة لحقيقته المخصوصة ثبت ان حقيقته المخصوصة غير معلومة للبشر (الثاني) ان الاستقرار التام يدل على أن لا يمكننا أن نتصور أمر من الامور الا من طرق أمور أربعة أحدها الاشياء التي أدركناها بحدى هذه الحواس الخمس وثانيها الاحوال التي ندركها من أحوال أبداننا كالآلم واللذة والجوع والعطش والفرح والغم وثالثها الاحوال التي ندركها بحسب عقولنا مثل علمنا بحقيقة الوجود والعدم والوحدة والكمثرة والوجوب والإمكان ورابعها الاحوال التي يدركها العقل والخيال من تلك الثلاثة فهذه الاشياء هي التي يمكننا أن نتصورها وأن ندركها من حيث هي فاذا ثبت هذا وثبت ان حقيقته الحق سبحانه وتعالى مغايرة لهذه الاقسام ثبت ان حقيقته غير معقولة للخلق (الثالث) ان حقيقته المخصوصة علة لجميع لوازمه من الصفات الحقيقية والاضافية والسلبية والعلم باعله علة للعلم بالمعلول ولو كانت حقيقته المخصوصة معلومة لكانت صفاته بأمرها معلومة بالضرورة وهذا معدوم فذا لمعدوم فثبت ان حقيقته الحق غير معقولة للبشر (المقدمة الرابعة) في بيان انها وان لم تكن معقولة للبشر فهل يمكن أن تصير معقولة لهم (المقدمة الخامسة) في بيان ان البشر وان امتنع في عقولهم ادراك تلك الحقيقة المخصوصة فهل يمكن ذلك العرفان في حق جنس الملائكة او في حق فرد من أفرادهم الانصاف ان هذه المباحث صعبة والعقل كالعاجز القاصر في الوفاء بها كما ينبغي وقال بعضهم عقول المخلوقات ومعارفهم متناهية والحق تعالى غير متناه والمتناهي يمتنع وصوله الى غير المتناهي ولان أعظم الاشياء هو الله تعالى وأعظم العلوم علم الله سبحانه وتعالى وأعظم الاشياء لا يمكن معرفته الا بأعظم العلوم فعلى هذا لا يعرف الله الا الله (المقدمة السادسة) اعلم ان معرفة الاشياء على نوعين معرفة عرضية ومعرفة ذاتية أما المعرفة العرضية فكما اذا رأينا بناء علمنا بأنه لا بد له من

غير مسمى بالشيء فان قالوا ان الكاف زائدة قلنا هذا الكلام معناه ان هذا الحرف من كلام الله تعالى لغو
وعبث وباطل ومعلوم ان هذا الكلام هو الباطل ومضى قلنا ان هذا الحرف ليس بباطل صارت الحجة التي
ذكرناها في غاية القوة والكمال (الحجة الثالثة) انظر الشيء لا يفيد صفة من صفات الجلال والعظمة والمدح
والثناء وأسماء الله تعالى يجب كونها كذلك ينتج ان لفظ الشيء ليس اسما لله تعالى أما قائلنا ان اسم الشيء
لا يفيد المدح والجلال فظاهر وذلك لان المفهوم من لفظ الشيء قد مر مشتمل بين الذرة الحقيرة وبين أشرف
الاشياء واذا كان كذلك كان المفهوم من لفظ الشيء حاصل في أخس الاشياء وذلك يدل على ان اسم الشيء
لا يفيد صفة المدح والجلال وأما قائلنا ان أسماء الله يجب أن تكون دالة على صفة المدح والجلال فالدليل
عليه قوله تعالى والله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه والاستدلال بالآية ان
كون الاسماء حسنة لا معنى له الا كونها دالة على الصفات الحسنة الرفيعة الجليلة فاذا لم يدل الاسم على
هذا المعنى لم يكن الاسم حسنا ثم انه تعالى أمرنا بأن ندعو بهذه الاسماء ثم قال بمد ذلك وذروا الذين يلحدون
في أسمائه وهذا كالتسبيح على ان من دعاه بغير تلك الاسماء الحسنة فقد ألد في أسمائه الله فقصر هذه الآية
دالة قوية على انه ليس للعبد أن يدعوا الله الا بالاسماء الحسنى الدالة على صفات الجلال والمدح واذا
ثبت هاتان المقدمتان فقد حصل المطلوب (الحجة الرابعة) انه لم ينقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولا عن أحد من الصحابة انه خاطب الله تعالى بقوله يا شيء وكيف يقال ذلك وهذا اللفظ في غاية الحقارة
فكيف يجوز للعبد خطاب الله بهذا الاسم بل نقل عنهم انهم كانوا يقولون يا منشيء لاشياء يا منشيء الارض
والسماء واعلم ان من الناس من يظن ان هذا البحث واقع في المعنى وهذا في غاية البعد فانه لا نزاع في ان الله
تعالى موجود وذات وحقيقة انما النزاع في انه هل يجوز اطلاق هذا اللفظ عليه فهذا النزاع في مجرد اللفظ
لا في المعنى ولا يجري بسببه تكفير ولا تفسير فيمكن الانسان عالم بهذه الحقيقة ان لا يقع في الغلط (المسئلة
الثانية) في بيان انه هل يجوز اطلاق لفظ الوجود على الله تعالى اعلم ان هذا البحث يجب أن يكون مسبوقا
بفتحة وهي أن لفظ الوجود يقال بالاشتراك على معنيين أحدهما أن يراد بالوجود الوجدان والادراك
والشعور ومضى أريد بالوجود الوجدان والادراك فقد أريد بالوجود لا بحالة المدرك والمشعور به والثاني
ان يراد بالوجود الحصول والتحقق في نفسه واعلم ان بين الامرين فرقا وذلك لان كونه معلوم الحصول في
الاعيان يتوقف على كونه حاصل في نفسه ولا ينعكس لان كونه حاصل في نفسه لا يتوقف على كونه معلوم
الحصول في الاعيان لانه لا يتبع في العقل كونه حاصل في نفسه مع انه لا يكون معلوما لا حتى هاهنا بحث
وهو ان لفظ الوجود هل وضع أولا للادراك والوجدان ثم نقل ثانيا الى حصول الشيء في نفسه او الامر فيه
بالعكس أو وضعهما معا فتقول هذا البحث لفظي والا قرب هو الاول لانه لو لا شعور الانسان بذلك الشيء لما
عرف حصوله في نفسه فلما كان الامر كذلك وجب أن يكون وضع اللفظ المعنى الشعور والادراك سابقا على
وضعه لحصول الشيء في نفسه اذا عرفت هذه المقدمة فتقول اطلاق لفظ الوجود على الله تعالى يكون على
وجهين أحدهما كونه معلوما مشعورا به والثاني كونه في نفسه ثابتا متحققا أما بحسب المعنى الاول فقد جاء
في القرآن قال الله تعالى لو وجدوا الله ولفظ الوجود هاهنا بمعنى الوجدان والعرافان وأما بالمعنى الثاني
فهو غير موجود في القرآن فان قالوا الماحصل الوجود بمعنى الوجدان لزم حصول الوجود بمعنى الشبوت
والتحقق اذ لو كان عدما محض لما كان الامر كذلك فتقول هذا ضعيف من وجهين الاول انه لا يلزم من
حصول الوجود بمعنى الوجدان والمعرفة حصول الوجود بمعنى الشبوت لما ثبت ان المعدوم قد يكون معلوما
والثاني اننا بينا ان هذا البحث ليس الا في اللفظ فلا يلزم من حصول الاسم بحسب معنى حصول الاسم بحسب
معنى آخر ثم نقول ثبت باجماع المسلمين اطلاق هذا الاسم فوجب القول به فان قالوا أليس قلتم ان اسم الله
تعالى يجب كونها دالة على المدح والثناء وانظر الوجود لا يفيد ذلك قلنا عندنا عن هذا الدليل بدلالة
الاجماع وأيضاً دالة لفظ الوجود على المدح أكثر من دالة لفظ الشيء عليه وبيانه من وجوه الاول انه

الى الانكار (القول الرابع) ان الاسم الاعظم هو قوامنا الله وهذا هو الاقرب عندي لاننا نقيم الدلالة على ان هذا الاسم يجري مجرى اسم العلم في حقه سبحانه واذا كان كذلك كان دال على ذاته المخصوصة (المسئلة الثالثة عشر) أما الاسم الدال على المسمى بحسب جزء من اجزاء ماهية المسمى فهذا في حق الله تعالى محال لان هذا التمايز في حق من كانت ماهيته مركبة من الاجزاء وذلك في حق الله محال لان كل مركب فانه محتاج الى جزئه وجزؤه غيره فكل مركب فانه محتاج الى غيره وكل محتاج الى غيره فهو ممكن ~~يكن~~ ينتج ان كل مركب فهو ممكن لذاته فما لا يكون ممكلا لذاته امتنع أن يكون مركبا وما لا يكون مركبا امتنع أن يحصل له اسم بحسب جزء ماهيته (المسئلة الرابعة عشر) اعلم اننا بينا ان الاسم الدال على الذات هل هو حاصل في حق الله تعالى أم لا قد ذكرنا اختلاف الناس فيه وأما الاسم الدال بحسب جزء الماهية فقد اتفقا البرهان القاطع على امتناع حصوله في حق الله تعالى فبقية الاقسام السبعة فنقول أما الاسم الدال على الشيء بحسب صفة حقيقية فائمة بذاته المخصوصة فتلك الصفة اما أن تكون هي الوجود واما أن تكون كيفية من كيفيات الوجود واما أن تكون صفة أخرى مغايرة للوجود ولكيفيات ذلك الوجود ونحن نذكر المسائل المفرعة على هذه الاقسام والله الهادي

الباب الرابع في البحث عن الاسماء الدالة على الصفات الحقيقية

قد عرفت ان هذا البحث ينقسم الى ثلاثة أقسام الاول الاسماء الدالة على الوجود وقية مسائل (المسئلة الاولى) أطبق الاكثرون على انه يجوز تسمية الله تعالى باسم الشيء ونقل عن جهنم بن صفوان ان ذلك غير جائز أما جهة الجمهور فوجوه (الجهة الاولى) قوله تعالى قل أي شيء أكبر شهادة قل الله وهذا يدل على انه يجوز تسمية الله باسم الشيء فان قيل لو كان الكلام مقصورا على قوله قل الله لكان دليلا ~~كم~~ حسنا لكن ليس الامر كذلك بل المذكور هو قوله تعالى قل الله شهيد بيني وبينكم وهذا كلام مستقل بنفسه ولا تعاق له بما قبله وحينئذ لا يلزم أن يكون الله تعالى مسمى باسم الشيء قلنا لما قال أي شيء أكبر شهادة ثم قال قل الله شهيد بيني وبينكم وجب أن تكون هذه الجملة جارية مجرى الجواب عن قوله أي شيء أكبر شهادة وحينئذ يلزم المقصود (الجهة الثانية) قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والمراد بوجهه ذاته ولولم تكن ذاته شيئا لما جاز استثناءه عن قوله كل شيء هالك وذلك يدل على ان الله تعالى مسمى بالشيء (الجهة الثالثة) قوله عليه السلام في خبر عمران بن الحصين كان الله ولم يكن شيء غيره وهذا يدل على ان اسم الشيء يقع على الله تعالى (الجهة الرابعة) روى عبد الله الانصاري في الكتاب الذي سماه بالفاروق عن عائشة رضي الله عنها انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما من شيء أغبر من الله عز وجل (الجهة الخامسة) ان الشيء عبارة عما يصح أن يسمى ويخبر عنه وذات الله تعالى كذلك فيكون شيئا واحتج جهنم بوجوه (الجهة الاولى) قوله تعالى الله خالق كل شيء وكذلك قوله وهو على كل شيء قدير فهذا يقتضي أن يكون كل شيء مخلوقا ومقدورا والله تعالى ليس بمخلوق ولا مقدور ينتج ان الله سبحانه وتعالى ليس بشيء فان قالوا ان قوله تعالى الله خالق كل شيء وقوله وهو على كل شيء قدير عام دخله التخصيص قلنا الجواب عنه من وجهين الاول ان التخصيص خلاف الاصل والدلائل اللغوية تكفي في تقريرها هذا القدر الثاني ان الاصل في جواز التخصيص هو ان أهل العرف يقيمون الاصل ثم مقام الكل فلهذا السبب يجوز ادخول التخصيص في العمومات الا ان اجزاء الاكثر مجرى الكل انما يجوز في الصورة التي يكون الخارج عن الحكم حقا قليل القدر فيجعل وجوده كمدمه ويحكم على الباقي بحكم الكل فثبت ان التخصيص انما يجوز في الصورة التي تكون حقا بدرجة ساقطة الدرجة اذا عرفت هذا فنقول ان تقدير أن يكون الله تعالى مسمى بالشيء كان أعظم الاشياء وأجلها هو الله تعالى فامتنع أن يحصل فيه جواز التخصيص فوجب القول بان ادعاء هذا التخصيص محال (الجهة الثانية) قوله تعالى ليس كمثل شيء وهو التسميع البصير حكيم الله تعالى بأن مثل مثله ليس بشيء ولا شك ان كل شيء مثل لمثل نفسه وثبت بهذه الآية ان مثل مثله ليس بشيء ينتج انه تعالى

فرجع برسول الله صلى الله عليه وسلم المنبر حتى خفنا سقوطه الخبر الثامن عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال التقي آدم وموسى عليهما السلام فقال له موسى أنت الذي أشقيت الناس فأخرجتهم من الجنة قال آدم أنت الذي اصطفاك الله برسالته واصطنعتك لنفسه وأنزل عليك التوراة فهل وجدت كتبته علي قبل أن يخلقني قال نعم قال فخرج آدم موسى ثلاث مرات الخبر التاسع عن جابر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى هذا دين ارتضيته لنفسى وإن يصلحه إلا السخاء وحسن الخلق فأكرمهم بما أخبر العائش عن أنس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم لم يرويه عن ربه انه قال من أهان لى ولما فقد بارزنى بالمحاربة فلا أبالي فى أى واد من الدنيا أهلكه وأقذنه فى جهنم وما ترددت فى نفسى فى قضاء نبي قضيت ترددى فى قبض عبدى المؤمن يكره الموت ولا بد له منه واكره مسامته الخبر الحادى عشر عن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما قال عبد قط اذا أصابه هم أو حزن اللهم انى عبدك وابن عبدك وابن أمتك ناصيتي بيدك ماض فى حكمك عدل فى قضاؤك أسئلك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته فى كتابك أو علمته أحد من خلقك أو استأثرت به فى علم الغيب عندك أن تجعل القرآن ربيع قلبي ونور صدري وجلاء حزني وذهاب همي ونغى الأذهب الله همه ونغمة وأبدله مكان حزنه فرحا الخبر الثانى عشر عن أبي سعيد الخدرى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى يعفى رحمة للعالمين وأن أكسب المعازف والاصنام وأقسم ربي على نفسه ان لا يشرب عبد خرا ثم لم يلب الى الله تعالى منه الاسقاء الله تعالى من طينة الخبال فقال قلت يا رسول الله وما طينة الخبال قال صديد أهل جهنم واعلم ان النفس عبارة عن ذات الشئ وحقيقته وهويته وليس عبارة عن الجسم المركب من الاجزاء لان كل جسم مركب وكل مركب ~~ممكن~~ وكل ممكن محدث وذلك على الله محال فوجب حمل لفظ النفس على ما ذكرناه (المسئلة الخامسة) فى لفظ الشخص عن سعد بن عبادته عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا شخص أعير من الله ومن أبيل غيرته حرّم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا شخص أحب اليه العذرة من الله ومن أجل ذلك بعث المرسلين مبشرين ومنذرين ولا شخص أحب اليه المدح من الله واعلم انه لا يمكن أن يكون المراد من الشخص الجسم الذى له تشخص وحجية بل المراد منه الذات المخصوصة والحقيقة المعينة فى نفسها تعينا باعتبارها يمتاز عن غيره (المسئلة السادسة) فى أنه هل يجوز اطلاق لفظ النور على الله قال الله تعالى نور السموات والارض وأما الاخبار فروى انه قيل لعبد الله بن عمر نقل عنك أنك تقول الشئ من شئ فى بطن أمه فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان الله خلق الخلق فى ظلمة ثم ألقى عليهم من نوره فمن أصابه من ذلك النور شئ فقد اهتدى ومن أخطأه فقد ضل فلذلك أقول جف القلم على علم الله تعالى واعلم ان القول بأن الله تعالى هو هذا النور أو من جنسه قول باطل ويدل عليه وجوه الأول ان النور اما أن يكون جسما أو كيفية فى جسم والجسم محدث فكيفياته أيضا محدثة وجل الاله عن أن يكون محدثا الثانى ان النور تضاده الظلمة والاله منزّه عن أن يكون له ضد الثالث أن النور يزول ويحصل له أقول والله منزّه عن الافول والزوال وأما قوله تعالى نور السموات والارض فجوابه ان هذه الآية من التشابهات والدليل عليه ما ذكرناه من الدلائل العقلية وأيضافه تعالى قال عقيب هذه الآية مثل نوره فأضاف النور الى نفسه اضافة الملك الى مالكه فهذا يدل على انه فى ذاته ليس بنور بل هو خالق النور بقرينة أن يقال فما المعتضى لحسن اطلاق لفظ النور عليه فقول فيه وجوه الاول قرأ بعضهم لله نور السموات والارض وعلى هذه القراءة فاشبهه زائلة الثانى انه سبحانه منور الانوار ومبدعها وخالقها فلهذا التأويل حسن اطلاق النور عليه والثالث ان بحكمته حصات مصالح العالم وانتظمت مهمات الدنيا والآخرة ومن كان ناظما للمصالح وساعيا فى الخيرات فقد يسمى بالنور يقال فلان نور هذه البلد اذا كان موصوفا بالمعنى المذكورة والرابع انه هو الذى تفضل على عبادته بالايمان والهداية والمعرفة وهذه الصفات من جنس الانوار ويدل عليه القرآن والاخبار أما القرآن فقوله تعالى فى آخر الآية نور على نور

عند قوم يقع لفظ الشيء على المعدوم كما يقع على الموجود أما الموجود فانه لا يقع على المعدوم البتة فكان
اشعار هذا اللفظ بالمدح أولى الثاني ان لفظ الموجود بمعنى المعلوم يفيد صفة المدح والثناء لانه يفيد ان بسبب
كثرة الدلائل على وجوده والاهمية صار كأنه معلوم لكل أحد موجود عند كل أحد واجب الاقرار به
عند كل عقل فهذه اللفظة أفاد المدح والثناء من هذا الوجه فظهر الفرق بينه وبين لفظ الشيء (المسئلة الثالثة)
في الذات روى عبد الله الانصاري الهروي في الكتاب الذي سماه بالفاروق أخبارا تدل على
هذا اللفظ أحدها عن عائشة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان من أعظم الناس أجرا الوزير
الصالح من أمير بطيعة في ذات الله وثانيها عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ابراهيم
لم يكذب الا في ثلاث ثنتين في ذات الله وثالثها عن كعب بن عجرة عن أبيه رضى الله عنه قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لا تسبوا عليا فانه كان مخشوشا في ذات الله ورابعها عن أبي ذر قال سألت
رسول الله صلى الله عليه وسلم أى الجهاد أفضل قال أن تجاهد نفسك وهو الكف في ذات الله وخامسها عن
النعمان بن بشير عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان للشيطان مصاديق وخفوخا منها البطر بأنعم الله
والفخر بعبادة الله والكبر على عبادة الله واتباع الهوى في غير ذات الله وأقول ان كل شئ حصل به أمر من
الامور فان كان اللفظ الدال على ذلك الشئ مذكرا قيل انه ذو ذلك الامر وان كان مؤنثا قيل انها ذات ذلك
الامر فهذه اللفظة وضعت لأفادة هذه النسبة والدلالة على ثبوت هذه الاضافة اذا عرفت هذا فنقول انه
من المحال ان تثبت هذه الصفة لصفة ثانية وتلك الصفة الثانية تثبت لصفة ثالثة وهكذا الى غير النهاية بل
لا بد وأن تنتهي الى حقيقة واحدة قائمة بنفسها مستقلة بما هيتهما وحينئذ يصدق على تلك الحقيقة انها ذات تلك
الصفات فنقول انها ذات كذا وكذا انما يصدق في الحقيقة على تلك الماهية القائمة بنفسها فلهذا السبب
جعلوا هذه اللفظة كاللفظة المفردة الدالة على هذه الحقيقة ولما كان الحق تعالى قيوما في ذاته كان اطلاق
اسم الذات عليه حقا وصدا وأما الاخبار التي رويها عن الانصاري الهروي فان شيئا منها لا يدل على
هذا المعنى لانه ليس المراد من لفظ الذات فيها حقيقة الله تعالى وما هيته وانما المراد منه طلب رضوان
الله ألا ترى انه قال لم يكذب ابراهيم الا في ثلاث ثنتين في ذات الله أى في طلب مرضاة الله وهكذا الكلام
في سائر الاخبار (المسئلة الرابعة) في لفظ النفس وهذا اللفظ وارد في القرآن قال تعالى تعلم ما في نفسي
ولأعلم ما في نفسك وقال ويحذركم الله نفسه وعن عائشة قالت كنت نائمة الى جنب رسول الله صلى الله
عليه وسلم ثم فقدته فطابته فوقعت يدي على قدميه وهو ساجد وهو يقول اللهم اني أعوذ برضالك من خطيئتي
وأعوذ بك من عقوبتك وأعوذ بك من أن أحمى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك وعن أبي هريرة
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يقول الله تعالى أنا مع عبدى حين يذكرني فان ذكرني في نفسه ذكرته
في نفسي وان ذكرني في ملائكته في ملائكتي خير من ملائكة وان تقرب مني شبرا تقربت منه ذراعا وان تقرب
مني ذراعا تقربت منه باعا وان جاءني عشي بعثته أهراول والخبر الثالث عن أبي صالح عن أبي هريرة رضى
الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما خلق الله الخلق كتب في كتابه على نفسه وهو مرفوع
فوق العرش ان رحمتي تغلب غضبي والخبر الرابع عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم ليس أحد أحب اليه المدح من الله تعالى ومن أجل ذلك مدح نفسه وليس أحد أغبر
من الله ومن أجل ذلك حرم الفواحش وليس أحد أحب اليه العذر من الله ومن أجل ذلك أنزل
الكتاب وأرسل الرسل والخبر الخامس عن عائشة رضى الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم علم عليها هذا
التسبيح سبحان الله وبحمده عدد خلقه ومداد كلماته ورضي نفسه وزنه عرشه والخبر السادس روى
أبو ذر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم
محرمات فلا تظلموا وتظلموا والخبر السابع عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ ذات يوم
على المنبر وما قدر والله حق قدره ثم أخذ يمجده الله نفسه أنا الجبار أنا الملك كبير أنا العزيز أنا الكريم

أعلم أي ربي فوضع كفه بين كفتي فوجدت برد ما فعلت ما في السموات والارض واعلم ان العلماء ذكروا في تأويل هذه الاخبار وجوها الا قول ان قوله ان الله خلق آدم على صورته الضمير عائذ الى المضروب بمعنى أن الله تعالى خلق آدم على صورة المضروب فوجب الاحتراز عن تقييد وجه ذلك المضروب الثاني ان المراد أن الله خلق آدم على صورته التي كان في آخر أمره يعني انه ما تولد عن نطفة ودم وما كان جنينا ورضيعا بل خلقه الله رجلا كاملا دفعة واحدة الثالث ان المراد من الصورة الصفة يقال صورة هذا الامر كذا أي صفة فقول الله خلق آدم على صورة الرحمن أي خلقه على صفة في كونه خليفة له في أرضه متصرفا في جميع الاجسام الارضية كما انه تعالى نافذ القدرة في جميع العالم (المسئلة الثامنة) الفلاسفة قد يطلقون لفظ الجوهر على ذات الله تعالى وكذلك النصارى والمتكلمون يمتنعون منه أما الفلاسفة فقالوا المراد من الجوهر الذات المستغنى عن المحل والموضوع والله تعالى كذلك فوجب أن يكون جوهر أو أيضا فالجوهر فاعل واشتقاقه من الجهر وهو الظهور فسمى الجوهر جوهر ا لكونه ظاهرا بسبب شخصيته وجميته فكونه جوهر ا عبارة عن كونه ظاهرا للوجود وأما جميته فليست نفس الجوهر بل هي سبب لكونه جوهر ا وهو ظهور وجوده والحق سبحانه وتعالى أظهر من كل ظاهر بحسب كثرة الدلائل على وجوده فكان أولى الاشياء بالجوهريه هو هو وأما المتكلمون فقالوا أجمع المسلمون على الامتناع من هذا اللفظ فوجب الامتناع منه (المسئلة التاسعة) أطلق أكثر ~~المتكلمين~~ قدامية لفظ الجسم على الله تعالى فقالوا لا يزيد كونه مركبا ولقائمه من الاعضاء وانما يزيد كونه موجودا قائما بالنفس غنيا عن المحل وأما سائر الفرق فقد أطبقوا على انكار هذا الاسم ولنا مع الكرامية مقامان المقام الاول أن لا نسلم انهم أرادوا بكونه جسما معنى غير الطول والعرض والعمق وكيف لا نقول ذلك وانهم يقولون انه تعالى فوق العرش ولا يقولون انه في الصغر مثل الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزى بل يقولون انه أعظم من العرش وكل ما كان كذلك كانت ذاته ممتدة من أحد جانبي العرش الى الجانب الآخر فكان طويلا عريضا عميقا فكان جسما بمعنى كونه طويلا عريضا عميقا فنبت أن قولهم انا أردنا بكونه جسما معنى غير هذا المعنى كذب محض وتزوير صرف المقام الثاني أن نقول لفظ الجسم لفظ يوهم معنى باطلا وليس في القرآن والاحاديث ما يدل على وروده فوجب الامتناع منه لاسيما والمتكلمون قالوا لفظ الجسم يفيد كثرة الاجزاء بحسب الطول والعرض والعمق فوجب أن يكون لفظ الجسم يفيد أصل هذا المعنى (المسئلة العاشرة) في اطلاق لفظ الانية على الله تعالى اعلم أن هذه اللفظة تستعملها الفلاسفة كثيرا وشرحه بحسب أصل اللغة ان لفظة ان في لغة العرب تفيد التأكيد والقوة في الوجود ولما كان الحق سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته وكان واجب الوجود أكمل الموجودات في تلك الوجود وفي قوة الوجود لا جرم أطلقت الفلاسفة به هذا التأويل لفظ الانية عليه (المسئلة الحادية عشر) في اطلاق لفظ الماهية عليه اعلم أن لفظ الماهية ليس لفظا مفردا بحسب أصل اللغة بل الرجل اذا أراد أن يسأل عن حقيقة من الحقائق فانه يقول ما تلك الحقيقة وما هي وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول أرنا الاشياء كما هي فلما كثرا السؤال عن معرفة الحقائق بهذه اللفظة جعلوا يجمعون قولنا ماهي كاللفظة المفردة ووضعوا هذه اللفظة بازاء الحقيقة فقالوا ماهية الشيء أي حقيقة المخصوصة وذاته المخصوصة (المسئلة الثانية عشر) في اطلاق لفظ الحق اعلم ان هذا اللفظ ان أطلق على ذات الشيء كان المراد كونه موجودا وجودا حقيقيا في نفسه والدليل عليه أن الحق مقابل للباطل والباطل هو الممدوم قال لبيد * ألا كل شيء ما خلا الله باطل * فلما كان مقابل الحق هو الممدوم وجب أن يكون الحق هو الموجود وأما ان أطلق لفظ الحق على الاعتقاد كان المراد ان ذلك الاعتقاد صواب مطابق للشيء في نفسه وانما يسمى هذا الاعتقاد بالحق لانه اذا كان صوابا مطابقا كان واجب التبرير والابقاء وأما ان أطلق لفظ الحق على القول والخبر كان المراد ان ذلك الاخبار صدق مطابق لانه اذا كان كذلك كان ذلك القول واجب التبرير والابقاء اذا ثبت هذا فنقول ان الله تعالى هو المستحق لاسم الحق أما بحسب ذاته فلا انه هو الموجود الذي يمتنع عدمه

يهدى الله لنوره من يشاء وأما الاخبار فكثيرة الخبر الاول ما روى أبو امامة الباهلي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله الخبر الثاني عن أنس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال هل تذكرون أي الناس أكبر قالوا الله ورسوله أعلم قال أكثرهم للموت ذكرا وأحسنهم له استعدادا قالوا يا رسول الله هل لذلك من علامة قال نعم التجاني عن دار الغرور والانابة الى دار الخلود فاذا دخل النور في القاب انفسح وتسع للاستعداد قبل نزول الموت الخبر الثالث عن ابن مسعود قال تلا النبي صلى الله عليه وسلم قوله تعالى أفنى نمرح الله صدره لا سلام فهو على نور من ربه فقالت يا رسول الله كيف ينمرح الله صدره قال اذا دخل النور القاب انفسح وانفسح ما علامة ذلك يا رسول الله قال الانابة الى دار الخلود والتجاني عن دار الغرور والتأهب للموت قبل نزول الموت الخبر الرابع عن أنس رضي الله عنه قال بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يمشي في طريق اذ لقيه حارثة فقال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف أصبحت يا حارثة قال أصبحت والله مؤمنا حقا فقال عليه السلام انظر ما تقول فان لكل حق حقيقة فما حقيقة ايمانك فقال عزفت نفسي عن الدنيا وأسهرت ليلي وأظلمات نهارى وكانني أنظر الى عرش ربي بارزا وكأنني أنظر الى أهل الجنة يتزاورون فيها والى أهل النار يتعاضدون فيها فقال عليه السلام عرفت فالزم ثم قال يا رسول الله ادع الله لي بالشهادة فقد عالة فمردى بعد ذلك يا حارثة ل الله اركبي فيمكن أن أول فارس ركب فاستشهد في سبيل الله الخبر الخامس عن ابن عباس رضي الله عنهما قال بينما أنا جالس عند النبي صلى الله عليه وسلم اذ سمع صوتا من فوقه فرفع رأسه الى السماء فقال ان هذا الباب من السماء قد فتح وما فتح قط فنزل منه ملك فقال يا محمد أبشر بنورين لم يؤتهما أحد من قبلك فاتحة الكتاب وخواتيم سورة البقرة الخبر السادس عن يعلى بن عبيد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يتر المؤمن على الصراط يوم القيامة فتساقط منه النار جزعني يا مؤمن فقد أظن أن نورك للهبي الخبر السابع عن فافع عن عبد الله بن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول اللهم بك نصبح وبك نمسي وبك نموت واليك النشور اللهم اجعلني من أفضل عبادك عندك حفا ونصيبا في كل خير تقسمه اليوم من نور تهدي به أو رحمة تنشرها أو رزق تبسطه أو نصر تكشفه أو بلاء تدفعه أو سوء ترفعه أو فتنة تصرفها الخبر الثامن عن علي بن أبي طالب عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن أهل الجنة فقال أهل الجنة شعث رؤسهم وخبث ثيابهم لو قسم نور أحدهم على أهل الارض لوسعهم الخبر التاسع عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان أهل الجنة كل أشعث أغبر ذي طمرين اذا استأذنوا على الامراء لم يؤذن لهم واذا خطبوا النساء لم ينصحنهوا واذا قالوا لم ينصتوا فلوهم حاجة أحدهم تهليل في صدره لو قسم نوره على أهل الارض لوسعهم الخبر العاشر عن أنس ابن مالك رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله عز وجل يقول نوري هداى ولا اله الا الله كلتي فن قالها اذ خلته حصني ومن اذ خلته حصني فقد آمن الخبر الحادي عشر عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يدعو أعوذ بكلمات الله التامة وبنوره الذي أشرقت له الارض وأضأت به الظلمات من زوال نعمتك ومن تحول عافيتك ومن نجاة نعمتك ومن درك الشقاء وشر قد سبق الخبر الثاني عشر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقول اللهم اجعل في قلبي نورا وفي سمعي نورا وفي بصري نورا والحديث مشهور (المسئلة السابعة) في لفظ الصورة وفيه اخبار الخبر الاول عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله خلق آدم على صورته وعن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقبوا الوجه فان الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن قال اسحاق بن راهويه صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله خلق آدم على صورة الرحمن الخبر الثاني عن معاذ بن جبل قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات غدوة فقال له قائل ما رأيتك أسفروا وجهك مثل الغداة قال وما ابالي وقد بدى ربي في أحسن صورة فقال فيم يختصم الملا الاعلى يا محمد قالت أنت

الزمان أما في حق الله فهو محال لأنه باق بحسب ذاته المعينة لا بحسب تلاحق أبعاضه وأجزائه (الاسم السابع الممتد) وسبقت المدة ممتدة لأنها تمتد بحسب تلاحق أجزائها وتعاقب أبعاضها فيكون قولنا في الشيء أنه امتد وجوده انما يصح في حق الزمان والزمانيات أما في حق الله تعالى فعلى المجاز (الاسم الثامن لفظ الباقي) قال تعالى ويبقى وجه ربك واعلم أن كل ما كان أزليا كان باقيا ولا ينعكس فقد يكون باقيا ولا يكون أزليا ولا أبديا كما في الأجسام والأعراض الباقية ومن الناس من قال لفظ الباقي يفيد الدوام وعلى هذا لا يصح وصف الأجسام بالباقي وليس الأمر كذلك لا طبق أهل العرف على قول بعضهم لبعض أبقا الله (الاسم التاسع الدائم) قال تعالى أكلها دائم ولما كان أحق الأشياء بالدوام هو الله كان الدائم هو الله (الاسم العاشر قولنا واجب الوجود لذاته) ومعناه أن ماهيته وحقيقته هي الموجبة لوجوده وكل ما كان كذلك فإنه يكون ممنوعا للعدم والافتناء واعلم أن كل ما كان واجب الوجود لذاته وجب أن يكون قديما أزليا ولا ينعكس فليس كل ما كان قديما أزليا كان واجب الوجود لذاته لأنه لا يبعد أن يكون الشيء معلا بهلة أزلية أبدية فحينئذ يجب كونه أزليا أبديا بسبب كون علمته كذلك فهذا الشيء يكون أزليا أبديا مع أنه لا يكون واجب الوجود لذاته وقولهم بالفارسية خدای معناه أنه واجب الوجود لذاته لأن قولنا خدای كلمة مركبة من لفظتين في الفارسية أحدهما خود ومعناه ذات الشيء ونفسه وحقيقته والثانية قولنا آي ومعناه جاء فقولنا خدای معناه أنه بنفسه جاء وهو إشارة إلى أنه بنفسه وذاته جاء إلى الوجود لا بغيره وعلى هذا الوجه فيصير تفسير قولهم خدای أنه لذاته كان موجودا (الاسم الحادي عشر السكائن) واعلم أن هذا اللفظ كثير الورود في القرآن بحسب صفات الله تعالى قال تعالى وكان الله على كل شيء قديرا وقال إن الله كان عليما حكما وأما ورود هذا اللفظ بحسب ذات الله تعالى فهو غير وارد في القرآن لكنه وارد في بعض الأخبار روي في الأدعية المأثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم يا كائنا قبل كل كون ويا حاضر مع كل كون ويا باقيا بعد انقضاء كل كون أو لفظ يقرب معناه مما ذكرناه ويناسبه من بعض الوجوه واعلم أن هاهنا مجنا لطيفا نحو ما يؤول أن النورين أطبقا وعلى أن لفظ **كان** على قسمين أحدهما الذي يكون تاما وهو بمعنى حدث ووجد وحصل قال تعالى كنتم خير أمة أي حدثتم ووجدتم خير أمة والثاني الذي يكون ناقصا كقولنا كان الله عليما حكما فان لفظ كان بهذا التفسير لا بد له من مرفوع ومنصوب وانفقوا على أن كان على كلا التقديرين فعل الانتم قالوا أنه على الوجه الأول فعل تام وعلى الثاني فعل ناقص فقلت لا قوم لو كانت هذه اللفظة فعلا لكانت الأعلى حصول حدث في زمان معين ولو كان كذلك لكان إذا أسندناه إلى اسم واحد لكان حينئذ قد دل على حصول حدث لذلك الشيء وحينئذ ينتم الكلام فكان يجب أن يستغنى عن ذكر المنصوب وعلى هذا التقدير يصير فعلا تاما فثبت أن القول بأن هذه الكلمة الناقصة فعل يوجب كونها تامة غير ناقصة وما أفضى ثبوته إلى نفيه كان باطلا فكان القول بأن هذه الكلمة ناقصة كلاما باطلا ولما أوردت هذا السؤال عليهم بقي الإذكاء من النحويين والفضلاء منهم متحيرين فيه زمانا طويلا وما أفلجوا في الجواب ثم لما تأملت فيه وجدت الجواب الحقيقي الذي يزيل الشبهة وتقريره أن نقول لفظ **كان** لا يفيد إلا الحدوث والحصول والوجود إلا أن هذا على قسمين منه ما يفيد حدوث الشيء في نفسه ومنه ما يفيد موصوفاً بشئ آخر أما القسم الأول فان لفظ كان يتم بإسناده إلى ذلك الشيء الواحد لأنه يفيد أن ذلك الشيء قد حدث وحصل وأما القسم الثاني فإنه لا يتم فأنته لا يذكرا لاسمين فإنه إذا ذكر **كان** معناه حصول موصوفاً زيدا بالعلم ولا يمكن ذكر موصوفاً هذا بالذات إلا عند ذكره ما جملته فلا جرم لا يتم المقصود إلا بذكرهما فقولنا **كان** زيدا عالما معناه أنه حدث وحصل موصوفاً زيدا بالعلم فثبت بما ذكرنا أن لفظ الكون يفيد الحصول والوجود فقط إلا أنه في القسم الأول يكفيه إسناده إلى اسم واحد وفي القسم الثاني لا يتم من ذكر الاسمين وهذا من اللطائف النفيسة في علم النحو إذا عرفت هذا فنقول فعلى هذا التقدير لا فرق بين السكائن والموجود فوجب جواز إطلاقه على الله تعالى (القسم الثالث) من أقسام الصفات

قوله عليهم أي على علماء خراسان
كما سألني النص على ذلك بأبسطهما
هنا في تفسير قوله تعالى وإن كان
زوعيرة أه قاله نصير الهوري

وزواله وأما بحسب الاعتقاد فلان اعتقاد وجوده ووجوبه هو الاعتقاد الصواب المطابق الذي لا يتغير عن هذه الصفة وأما بحسب الاخبار والذكر فلان هذا الخبر أحق الاخبار بكونه صدقا وأوجب التقرير فثبت انه تعالى هو الحق بحسب جميع الاعتبارات والمفاهيم والله الموفق الهادي (القسم الثاني من هذا الباب الاسماء الدالة على كيفية الوجود) اعلم ان الكلام في هذا الباب يجب أن يكون مسبوقا بقرينة عقلية (المقدمة الاولى) اعلم ان كونه تعالى أزليا أبديا لا يوجب القول بوجود زمان لا آخر له وذلك لاننا نقول كون الشيء دائما الوجود في ذاته اما ان يتوقف على حصوله في زمان أو لا يتوقف عليه فان لم يتوقف عليه فهو المقصود لان على هذا التقدير يكون تعالى أزليا أبديا من غير حاجة الى القول بوجود زمان آخر واما ان يتوقف عليه فنقول ذلك الزمان اما أن يكون أزليا أو لا يكون فان كان ذلك الزمان أزليا فالتقدير هو ان كونه أزليا لا يتقرر الاسباب زمان آخر فحينئذ يلزم افتقار الزمان الى زمان آخر فيلزم التسلسل وأما ان قلنا ان ذلك الزمان ليس أزليا فحينئذ قد كان الله أزليا موجودا قبل ذلك الزمان وذلك يدل على ان الدوام لا يقتصر الى وجود زمان آخر وهو المطلوب فثبت ان كونه تعالى أزليا لا يوجب الاعتراف بكون الزمان أزليا (المقدمة الثانية) ان الشيء كلما كان أزليا كان باقيا لكن لا يلزم من كون الشيء باقيا كونه أزليا واغفل الباقي ورد في القرآن قال الله تعالى ويبقى وجه ربك وأيضاً قال تعالى كل شيء هالك الا وجهه والذي لا يصير هالكا يكون باقيا لا محالة وأيضاً قال تعالى هو الأول والاخر فجعله أولا لكل ماسواه وما كان أولا لكل ماسواه امتنع ان يكون له أول اذ لو كان له أول لامتنع أن يكون أولا لاول نفسه ولو كان له آخر لامتنع كونه آخر الاخر نفسه فلما كان أولا لكل ماسواه وكان آخر لكل ماسواه امتنع أن يكون له أول وآخر فهذا اللفظ يدل على كونه تعالى أزليا لا أول له أبديا لا آخر له (المقدمة الثالثة) لو كان مانع العالم محذورا لافترق الى صانع آخر ولزم التسلسل وهو محال فهو قديم واذ ثبت انه قديم وجب أن يمنع زواله لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه اذ ثبتت هذه المقدمات فلتشرع في تفسير الاسماء (الاسم الاول القديم) واعلم ان هذا اللفظ يفيد في أصل اللغة طول المدة ولا يفيد في الأولوية يقال دار قديم وبنو قديم اذا طالت مدته قال الله تعالى حتى عاد كالعرجون القديم وقال انك اني ضلالك القديم (الاسم الثاني الأزلي) وهذا اللفظ يفيد الانتساب الى الازل فهذا يوهم ان الازل شيء حصل ذات الله فيه وهذا باطل اذ لو كان الامر كذلك لكانت ذات الله ممتدة الى ذلك الشيء ومحتاجة اليه وهو محال بل المراد وجود لا أول له البتة (الاسم الثالث قولنا لا أول له) وهذا اللفظ صريح في المقصود واختلفا في ان قولنا لا أول له صفة نبوتية أو عدمية قال بعضهم ان قولنا لا أول له اشارة الى نفي العدم السابق وتفي النفي اثبات قولنا لا أول له وان كان بحسب اللفظ عدما لانه في الحقيقة ثبوت وقال آخرون انه مفهوم عدمي لانه نفي لكون الشيء مسبوقا بالعدم وفرق بين العدم وبين كونه مسبوقا بالعدم فـ كونه مسبوقا بالعدم كيفية نبوتية فقولنا لا أول له سبب لتلك الكيفية النبوتية فكان قولنا لا أول له مفهوم ما عدميا وأجاب الاقولون عنه بأن كونه مسبوقا بالعدم لو كان كيفية وجودية زائدة على ذاته لكانت تلك الكيفية الزائدة حادثة فكانت مسبوقا بالعدم فكان كونها كذلك صفة أخرى ولزم التسلسل وهو محال (الاسم الرابع الابدی) وهو يفيد الدوام بحسب الزمان المستقبل (الاسم الخامس السرمدي) واشتهق هذه اللفظة من السرد وهو التوالي والتعاقب قال عليه السلام في صفة الاشهر الحرم واحد فرد وثلاثة سرمد أي متعاقبة ولما كان الزمان انما يتبع بسبب تعاقب أجزائه وتلاحق أبعاضه وكان ذلك التعاقب والتلاحق مسمى بالسرد أدخلوا عليه الميم الزائدة ليمتد المبالغة في ذلك المعنى * اذا عرفت هذا فنقول الأصل في لفظ السرمدي أن لا يقع الاعلى الشيء الذي تحدث أجزاؤه بعضها عقب البعض ولما كان هذا المعنى في حق الله تعالى محالا كان اطلاق لفظ السرمدي عليه مجازا فان ورد في الكتاب والسنة أطلقناه والافلا (الاسم السادس المستتر) وهذا بناء الاستعمال وأصله المرور والذهاب ولما كان بقاء الزمان بسبب مرور أجزائه بعضها عقب البعض لاجرم أطلقوا المستتر الآن هذا انما يصدق في حق

كل مركب ممكن لا واجب (الحجة السادسة) ان الله تعالى كفر النصارى في التشييت فلا يخلو اما أن يكون لانهم قالوا باثبات ذوات ثلاثة أولانهم قالوا بالذات مع الصفات والاول لا يقوله النصارى فيمنع أن يقال ان الله كفرهم بسبب مقالة هم لا يقولون بها فبقي الثاني وذلك يجب أن يكون القول بالصفات كفرا فهذه الوجوه تتمسك بها نفاة الصفات واذا كان الامر كذلك فعلى هذا التقدير يمنع أن يحصل لله تعالى اسم بسبب قيام الصفة الحقيقية به (المسئلة الثانية في دلائل مثبتى القول بالصفات) اعلم انه ثبت ان الله العالم يجب أن يكون عالما قادرا حيا فنقول بمنع أن يكون علمه وقدرته نفس تلك الذات ويدل عليه وجوه الاول ان ذلك تفرقة ضرورية بديهية بين قولنا ذات الله ذات وبين قولنا ذات الله عالمة قادرة وذلك يدل على أن كونه عالما قادرا ليس نفس تلك الذات الثاني انه يمكن العلم بكونه موجودا مع الذهول عن كونه قادرا وعالما وكذلك يمكن أن يعلم كونه قادرا مع الذهول عن كونه عالما وبالعكس وذلك يدل على أن كونه عالما قادرا ليس نفس تلك الذات الثالث أن كونه عالما عام التعلق بالنسبة الى الواجب والممتنع والممكن وكونه قادرا ليس عام التعلق بالنسبة الى الاقسام الثلاثة بل هو مختص بالخاصة فقط ولولا الفرق بين العلم وبين القدرة والالما كان كذلك الرابع أن كونه تعالى قادرا يؤثر في وجود المقدور وكونه عالما لا يؤثر لولا المغايرة والالما كان كذلك الخامس ان قولنا موجود يناقضه قولنا ليس بموجود ولا يناقضه قولنا ليس بعالم وذلك يدل على أن المبنى بقولنا ليس بموجود مغاير للمبنى بقولنا ليس بعالم وكذا القول في كونه قادرا فهذه دلائل واضحة على انه لا بد من الاقرار بوجود الصفات لله تعالى الا انه بقي أن يقال لم لا يجوز أن تكون هذه الصفات صفات نسبية واضافية فالهوى من كونه قادرا كونه بحيث يصح منه اليجاد وتلك الصفة معللة بذاته وكونه عالما معناه الشعور والادراك وذلك حالة نسبية اضافية وتلك النسبية الحاصلة معللة بذاته الخصوصية وهذا تمام الكلام في هذا الباب (المسئلة الثالثة) انا اذا قلنا باثبات الصفات الحقيقية فنقول الصفة الحقيقية اما أن تكون صفة يلزمها حصول النسبة والاضافة وهى مثل العلم والقدرة فان العلم صفة يلزمها كونها متعلقة بالمعلوم والقدرة صفة يلزمها صحة تعاقبها باليجاد المقدور فهذه الصفات وان كانت حقيقية الا انه يلزمها لوازم من باب النسب والاضافات * أما الصفة الحقيقية العارية عن النسبة والاضافة في حق الله تعالى فليست الا صفة الحياة فلنبحث عن هذه الصفة فنقول قالت الفلاسفة الحى هو الدراك الفعال الا أن الدراك صفة نسبية والفعالية أيضا كذلك وحدهم لا تكون الحياة صفة مغايرة للعالم والقدرة على هذا القول وقال المتكلمون انها صفة باعتبارها يصح أن يكون عالما قادرا واحتجوا عليه بأن الذوات متساوية في الذاتية ومختلفة في هذه الصفة فلا بد وأن تكون تلك الذوات مختلفة في قبول صفة الحياة فوجب أن تكون صحيحة لاجل صفة زائدة فيقال لهم قد دللنا على ان ذات الله تعالى مخالفة لسائر الذوات لذاته المخصوصة فسقط هذا الدليل وأيضا الذوات مختلفة في قبول صفة الحياة فوجب أن يكون صحة قبول الحياة اصفة أخرى ولزم التسلسل والاجواب عنه الا أن يقال ان تلك الصحة من لوازم الذات المخصوصة فاذا ذكرنا هذا الكلام في صحة العالمية وقال قوم ثالث معنى كونه حيا انه لا يمنع أن يقدر ويعلم فهذه عبارة عن نفي الامتناع لكن الامتناع عدم نفيه يكون عدم ماله دم فيكون ثبوته نافية قال لهم هذا مسلم لكن لم لا يجوز أن يكون هذا الثبوت هو تلك الذات المخصوصة فان قالوا الدليل عليه اننا نعقل تلك الذات مع الشك في كونها حية فوجب أن يكون كونها حية مغاير لتلك الذات فيقال لهم قد دللنا على اننا لا نعقل ذات الله تعالى تعقلا ذاتيا وانما تعقل تلك الذات تعقلا عرضيا وعند هذا يقطع هذا الدليل فهذا تمام الكلام في هذا الباب (المسئلة الرابعة) لفظ الحى - وارد في القرآن قال الله تبارك وتعالى لا اله الا هو الحى القيوم وقال وعنت الوجوه للحى القيوم وقال هو الحى - لا اله الا هو فادعوه مخلصين له الدين فان قيل الحى - معناه الدراك الفعال أو الذى لا يمنع أن يعلم ويقدر وهذا القدر ليس فيه مدح عظيم فالسبب في أن ذكره الله تعالى في معرض المدح العظيم فالجواب

الحقيقية الصفة التي تكون مغايرة لوجود وليكفيها الوجود واعلم ان هذا البحث مبني على انه هل يجوز
قياس هذه الصفات بذات الله تعالى فالمعتزلة والفلاسفة ينكرونه أشد الانكار ويحتجون عليه بوجوه
(الاول) ان تلك الصفة اتمان تكون واجبة لذاتها أو ممكنة لذاتها والقسمان باطلان فبطل القول بالصفات
وانما قلنا انه يمنع كونها واجبة لذاتها الوجهين الاول انه ثبت في الحقيقة ان واجب الوجود لذاته
لا يكون الا واحدا والثاني ان الواجب لذاته هو الذي يكون غنيا عما سواه والصفة هي التي تكون مفقورة
الى الموصوف فالجمع بين الوجوب الذاتي وبين كونه صفة للغير محال وانما قلنا انه لا يجوز أن يكون ممكلا لذاته
لوجهين الاول ان الممكن لذاته لا بد له من سبب وسببه لا يجوز أن يكون غير ذات الله لان تلك الذات لما
امتنع خلوها عن تلك الصفة وتلك الصفة مفقورة الى الغير لزم ~~كون~~ تلك الذات مفقورة الى الغير وما كان
كذلك كان ممكلا لذاته فيلزم أن يكون الواجب لذاته ممكلا لذاته وهو محال ولا يجوز أن يكون هو ذات الله
تعالى لانها قابلة لتلك الصفة فلو كانت مؤثرة فيه لزم كون الشيء لواحد بالنسبة الى الشيء الواحد فاعلا
وقابلا معا وهو محال لما ثبت ان الشيء الواحد لا يصدر عنه الا أثر واحد والفعل والقبول أثران مختلفان
الثاني ان الاثر مفقور الى المؤثر فافتقاره اليه اتمان يكون بعد حدوثه أو حال حدوثه أو حال عدمه والاول
باطل والالكان تأثر ذلك المؤثر في ايجاده فتحصيلا للحاصل وهو محال فبقى القسمان الاخيران وذلك يقتضي
أن يكون كلما كان الشيء اثر الغيرة كان حادثا فوجب أن يقال الشيء الذي لا يكون حادثا فانه لا يكون أثرا
للغير فثبت ان القول بالصفات باطل (الحجة الثانية على نفي الصفات) قالوا ان تلك الصفات اتمان تكون
قديمة أو حادثة والاول باطل لان القدم صفة ثبوتية على ما بيناه فلو كانت الصفات قديمة لكانت الذات مساوية
للاصفات في القدم ويكون كل واحد منهما ممكلا للآخر بخصوصية ماهيته المعينة وما به المشاركة غير ما به
المخالفة فيكون كل واحد من تلك الاشياء القديمة مركبا من جزئين ثم نقول ويجب أن يكون كل واحد من
ذلك الجزئين قديما لان جزء ماهية القديم يجب أن يكون قديما وحديثا ذلك يكون ذلك الجزآن يتشاركان في
القدم ويختلفان بالخصوصية فيلزم كون كل واحد منهما مركبا من جزئين وذلك محال لانه يلزم أن يكون حقيقة
الذات وحقيقة كل واحدة من تلك الصفات مركبة من أجزاء غير متناهية وذلك محال وانما قلنا انه يمنع
كون تلك الصفات حادثة لوجوه الاول ان قياس الحوادث بذات الله محال لان تلك الذات ان كانت كافية
في وجود تلك الصفة أو دوام عدمها لزم دوام وجود تلك الصفة أو دوام عدمها وذلك الوجود والعدم
تكن كافية فيه فحينئذ تكون تلك الذات واجبة الاتصاف بوجود تلك الصفة أو بعدمها وذلك الوجود والعدم
يكونان موقوفين على شيء منفصل والموقوف على الموقوف على الغير موقوف على الغير والموقوف على الغير
ممكّن لذاته ينتج ان الواجب لذاته ممكن لذاته وهو محال والثاني ان ذاته لو كانت قابلة للحوادث لكانت
قابلية تلك الحوادث من لوازم ذاته فحينئذ يلزم كون تلك القابلية أزلية لاجل كون تلك الذات أزلية لكن
يمنع كون قابلية الحوادث أزلية لان قابلية الحوادث مشروط بامكان وجود الحوادث وامكان وجود
الحوادث في الازل محال فمكان وجود قابليتها في الازل محالا الثالث ان تلك الصفات لما كانت حادثة كان
الاله الموصوف بصفات الالهية موجودا قبل حدوث هذه الصفات فحينئذ تكون هذه الصفات مستغنى
عنها في ثبوت الالهية فوجب نفيها فثبت ان تلك الصفات اتمان تكون حادثة أو قديمة وثبت فسادهما فثبت
امتناع وجود الصفة (الحجة الثالثة) ان تلك الصفات اتمان تكون بحيث يتم الالهية بدونها أو لا يتم فان
كان الاول كان وجودها فضلا زائدا فوجب نفيها وان كان الثاني كان الاله مفقورا في تحصيل صفة الالهية
الى شيء آخر والمحتاج لا يكون الها (الحجة الرابعة) ذاته تعالى اتمان ~~تكون~~ كاملة في جميع الصفات
المعتبرة في المدايح والكمالات واما أن لا تكون فان كان الاول فلا حاجة الى هذه الصفات وان كان الثاني
كانت تلك الذات ناقصة في ذاتها مستكملة بغيرها وهذه الذات لا يليق بها صفة الالهية (الحجة الخامسة)
لما كان الاله هو مجموع الذات والصفات فحينئذ يكون الاله مجزأ بعضا من بعض ذلك بعيد عن العقل لان

وأما المبدع فهو الذي يكون دفعة واحدة وهو ما كنوعين تحت جنس الموجد والمخترع قريب من المبدع
وأما الصانع فيقرب أن يكون اسمان يأتي بالفعل على سبيل التكاف وأما الخالق فهو عبارة عن التقدير
وهو في حق الله تعالى يرجع إلى العلم وأما الفاطر فاشتقاقه من الفطر وهو الشق ويشبهه أن يكون معناه هو
الاحداث دفعة وأما الباري فهو الذي يحدثه على الوجه الموافق للمصلحة يقال برى القلم إذا أصلحه
وجعله موافقا للغرض معين فهذا بيان هذه الالفاظ الدالة على كونه موجد على سبيل العموم أما الانفاط
الدالة على إيجاد شيء بعينه فتكاد أن تكون غير متناهية ويجب أن تذكر في هذا الباب أمثلة *
فالمثال الأول أنه إذا خلق النافع سمي نافعا وإذا خلق المؤلم سمي ضارا * والمثال الثاني إذا خلق الحياة
سمي محييا وإذا خلق الموت سمي مميتا * والمثال الثالث إذا خصهم بالأكرام سمي بزا لطيفا وإذا خصهم
بالقهر سمي قهارا جبارا * والمثال الرابع إذا قل العطاء سمي قابضا وإذا كثره سمي باسطا * والمثال
الخامس أن جازى الذنوب بالعقاب سمي مستقما وإن ترك ذلك الجزاء سمي عفوا وغفورا رحيمًا *
المثال السادس أن حصل المنع والاعطاء في الأموال سمي قابضا باسطا وإن حصل في الجاه والحشمة سمي خافضا
رافعا إذا عرفت هذا فنقول أن أقسام مقدرات الله تعالى بحسب الأنواع والاجناس غير متناهية
فلا جرم يمكن أن يحصل لله تعالى أسماء غير متناهية بحسب هذا الاعتبار وإذا عرفت هذا فنقول هاهنا
دقائق لا بد منها (فالدقيقة الأولى) أن مقابل الشيء تارة يكون ضده وتارة يكون عدمه فقولنا المعز المذل
وقولنا المحي المميت يتقابلان الضدين وأما قولنا القابض الباسط الخافض الرافع فيقرب من أن
يكون تقابلهما تقابل العدم والوجود لأن القبض عبارة عن أن لا يعطيه المال الكثير والخفض عبارة
عن أن لا يعطيه الجاه الكثير أما الاعزاز والاذلال فهما متضادان لأنه فرق بين أن لا يعزه وبين أن يذله *
(والدقيقة الثانية) أنه قد تكون الالفاظ تقرب من أن تكون مترادفة ولكن التأمل التام يدل على الفرق
اللطيف وله أمثلة * المثال الأول الرؤف الرحيم يقرب من هذا الباب لأن الرؤف أميل إلى جانب إيصال
النفع والرحيم أميل إلى جانب دفع الضرر * والمثال الثاني الفاتح والفتاح والنافع والنفاع والواهب
والوهاب فالفاتح يشعربا أحداث سبب الخير والواهب يشعربا إيصال ذلك الخير إليه والنافع يشعربا إيصال
ذلك النفع إليه بقصد أن يتففع ذلك الشخص به وإذا وقفت على هذا القانون المعبري هذا الباب أمكن
الوقوف على حقائق هذا النوع من الأسماء

الباب السادس في الأسماء الواقعة بحسب الصفات السلبية

واعلم أن القرآن مملوء منه وطريق الضبط فيه أن يقال ذلك السلب أمّا أن يكون عائدا إلى الذات أو إلى
الصفات أو إلى الأفعال أما السلوب العائدة إلى الذات فهي قولنا أنه تعالى ليس كذا ولا كذا كقولنا
أنه ليس جوهرًا ولا جسمًا ولا في المكان ولا في الحيز ولا حالًا ولا محلا واعلم أن نقد لنا على أن ذاته مخالفة
لسائر الذوات والصفات بعين ذاته الخصوصية لكن أنواع الذوات والصفات المتغيرة لذاته غير متناهية فلا
جرم يحصل هاهنا سلوب غير متناهية ومن جملتها قوله تعالى والله الغني وأنتم الفقراء وقوله وربك الغني
ذو الرحمة لأن كونه غنيا أنه لا يحتاج في ذاته ولا في صفاته الحقيقية ولا في صفاته السلبية إلى شيء غيره ومنه
أيضا قوله لم يلد ولم يولد وأما السلوب العائدة إلى الصفات فكل صفة تكون من صفات النقائص فإنه يجب
تنزيه الله تعالى عنها فمنها ما يكون من باب اضداد العلم ومنها ما يكون من باب اضداد القدرة ومنها ما يكون من
باب اضداد الاستغناء ومنها ما يكون من باب اضداد الوحدة أما ما يكون من باب اضداد العلم فأقسام
أحد هاتين النعم قال تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم وثانيها في التسميان قال تعالى وما كان ربك نسيا وثالثها
في الجهل قال تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ورابعها أن علمه ببعض المعلومات
لا يمنع عن العلم بغيره فإنه تعالى لا يشغل شأنه عن شأن وأما السلوب العائدة إلى صفة القدرة فأقسام أحدها
أنه منزّه في أفعاله عن التعب والنصب قال تعالى وما مسنا من لغوب وثانيها أنه لا يحتاج في فعله إلى الآلات

ان المدح لم يحصل بمجرد كونه حيا بل بمجموع كونه حيا قيوما وذلك لان القيوام هو القاسم باصلاح حال كل
 ماسواه وذلك لا يتم الا بالعلم التام والقدرة التامة والحي هو الدرء الفاعل فقوله الحي يعني كونه درءا
 فعلا وقوله القيوام يعني كونه درءا كجميع الممكّنات فعلا بالجميع المحدثات والممكّنات فحصل المدح من
 هذا الوجه

الباب الخامس في الاسماء الدالة على الصفات الاضافية

علم ان الكلام في هذا الباب يجب ان يكون مسبوقا بمقدمة علمية وهي ان التكوّن هو هل هو نفس
 المكوّن أم لا قالت المعتزلة والاشعرية التكوّن نفس المكوّن وقال آخرون انه غيره واحتج النفاة بوجوده
 (الحجة الاولى) ان الصفة المسماة بالتكوّن تكوّن امان تؤثر على سبيل الصحة أو على سبيل الوجوب فان كان
 الاول فذلك الصفة هي القدرة لا غير وان كان الثاني لزم كونه تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار
 (الحجة الثانية) ان تلك الصفة المسماة بالتكوّن ان كانت قديمة لزم من قدمها قدم الاثر وان كانت
 محدثة اقتصرت كونه الى تكوّن آخر ولزم التسلسل (الحجة الثالثة) ان الصفة المسماة بالقدرة امان
 يكون لها صلاحية التأثير عند حصول سائر الشرائط من العلم والارادة أو ليس لها هذه الصلاحية فان كان
 الاول فحينئذ تكون القدرة كافية في ترويج الاثر من العدم الى الوجود وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى
 اثبات صفة أخرى وان كان الثاني فيمنع ذلك القدرة لا تكون لها صلاحية التأثير فوجب أن لا تكون القدرة
 قدرة وذلك يوجب التناقض واحتج مثبتو قدم الصفة بأن القادر على الفعل قد يوجد بحدده وقد لا يوجد له الاثر
 ان الله تعالى قادر على خلق ألف شمس وقر على هذه السماء الا انه ما وجد بحدده وصحة هذا النفي والاثبات يدل
 على ان المعقول من كونه وجد امغاير للمعقول من كونه قادر انم نقول كونه وجد امان يكون معناه
 دخول الاثر في الوجود أو يكون أمرا زائدا او الاول باطل لاننا نعلم دخول هذا الاثر في الوجود تكوّن
 الفاعل وجد الله الا ترى انه اذا قيل لم وجد العالم قلنا لا بل ان الله وجد بحدده فلو كان كونه الموجد موجد الله
 معناه نفس هذا الاثر لكان تعديلا وجود الاثر بالموجدية فيقتضي تعديلا وجوده بنفسه ولو كان معالا بنفسه
 لا يمنع اسناده الى الغير فثبت ان تعديلا الوجودية بوجود الاثرية يقتضي نفي الموجدية وما أفضى ثبوته الى
 نفيه كان باطلا فثبت ان تعديلا الوجودية بوجود الاثر كلام باطل فوجب أن يكون تكوّن الموجد
 وجد امغايرا ليكون الفاعل قادرا لوجود الاثر فثبت أن التكوّن غير المكوّن اذا عرفت هذا
 الاصل فنقول القائلون بأن التكوّن نفس المكوّن قالوا معنى كونه تعالى خالق ازا قاصدا بمعية انا فاعلا
 عبارة عن نسبة مخصوصة واضافة مخصوصة وهي تأثير قدرة الله تعالى في حصول هذه الاشياء وأما
 القائلون بأن التكوّن غير المكوّن قالوا معنى كونه خالق ازا قاليس عبارة عن الصفة الاضافية
 فقط بل هو عبارة عن صفة حقيقية موصوفة بصفة اضافية واعلم ان الصفات الاضافية على أقسام
 (أحدها) كونه معلوما تكوّن كورا مسجعا مجعدا فيقال يا أيها المسيح بكني اسمان يا أيها الممدوح عند
 كل انسان يا أيها المرجوع اليه في كل حين وأوان ولما كان هذا النوع من الاضافات غير متناه كانت
 الاسماء الممكنة لله بحسب هذا النوع من الصفات غير متناهية (وثانيها) تكوّن تعالى فاعلا
 للافعال صفة اضافية محضة بقاء على ان تكون الاشياء ليس بصفة زائدة اذا عرفت هذا فانه خبر عنه اما
 أن يكون مجرد تكوّن كونه موجد أو الخبير عنه كونه موجد للنوع انقلاني لاجل الحكمة الغلانية أما
 القسم الاول وهو اللفظ الدال على مجرد كونه موجد فهي هنا ألفاظ تقرب من أن تكون مترادفة مثل
 الموجد والمحدث والمكوّن والمنشئ والمبدع والمخترع والصانع والخالق والفاطر والبارئ فهذه ألفاظ
 عشرة متقاربة ومع ذلك فالفرق حاصل أما الاسم الاول وهو الموجد فعنا ان يؤثر في الوجود وأما المحدث
 فعنا الذي جعله موجودا بعد ان كان معدوما وهذا أنص من مطلق اليجاد وأما المكوّن فيقرب من أن
 يكون مراد قاله موجد وأما المنشئ فاشتقاقه من النشوء والنمو وهو الذي يكون قلبه لا قلبه الاعلى التدريج

أكثر من ورود لفظ المالك والسبب فيه ان المالك أعلى شأن من المالك الثالث مالك الملك قال تعالى قل
 اللهم مالك الملك الرابع المليك قال تعالى عند مليك مقتدر الخامس افظ الملك قال تعالى الملك يومئذ الحق
 للرحمن وقال تعالى له ملك السموات والارض واعلم ان لفظ القوة يقرب من لفظ القدرة وقد جاء هذا اللفظ
 في القرآن على وجوه مختلفة الاول القوى قال تعالى ان الله اقوى عزير الثاني ذو القوة قال تعالى ان
 الله هو الرزاق ذو القوة المتين (الفصل الثاني في الاسماء الحاملة بسبب العلم وفيه ألفاظ) الاول العلم وما
 يشتق منه وفيه وجوه الاول اثبات العلم لله تعالى قال تعالى ولا يحيطون بشئ من علمه وقال تعالى ولا تضع
 الا بعلمه وقال تعالى قد احاط بكل شئ علما وقال تعالى ان الله عنده علم الساعة * الاثم الثاني العالم قال تعالى
 عالم الغيب والشهادة * الثالث العليم وهو كثير في القرآن * الرابع العلام قال تعالى حكاية عن عيسى
 عليه السلام انك انت علام الغيوب * الخامس الاعلم قال تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالاته * السادس
 صيغة الماضي قال تعالى علم الله انكم كنتم تختافون أنفسكم * السابع صيغة المستقبل قال تعالى وما
 تفعلوا من خير فان الله يعلمه وقال والله يعلم ما تسمرون وما تعلمون * الثامن لفظ علم من باب التفعيل قال
 تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وقال في حق الملائكة سبحانه انك لا تعلم لنا الا ما علمنا وقال وعلمك ما لم تكن تعلم
 وقال الرحمن علم القرآن واعلم انه لا يجوز ان يقال ان الله معلم مع كثرة هذه الالفاظ لان لفظ المعلم مشعر
 بتوعد نقيصة * التاسع لا يجوز اطلاق لفظ العلامة على الله تعالى لانها وان افادت المبالغة لكنها تضيد ان
 هذه المبالغة انما حصلت بالكد والعناء وذلك في حق الله محال (اللفظ الثاني) من ألفاظ هذا الباب لفظ
 الخبر والخبرة وهو كما رادف للعلم حتى قال بعضهم في حد العلم انه الخبر اذا عرفت هذا فنقول ورد لفظ الخبر
 في حق الله تعالى كثيرا في القرآن وذلك ايضا يدل على العلم (النوع الثالث) من الالفاظ الشهود والمجاهدة
 ومنه الشهيد في حق الله تعالى اذا فسرناه بكونه مشاهدا لها عالمها بما اذ افسرناه بالشهادة كان من
 صفة الكلام (النوع الرابع) الحكمة وهذه اللفظة قد يراد بها العلم وقد يراد بها ايضاً ترك لما لا ينبغي
 وفعل ما ينبغي (النوع الخامس) اللطيف وقد يراد به العلم بالدقائق وقد يراد به ايصال المنافع الى العباد
 بطرق خفية بحسب (الفصل الثالث في الاسماء الحاصلة بسبب صفة الكلام وما يجري مجراه) (اللفظ
 الاول) الكلام وفيه وجوه الاول لفظ الكلام قال تعالى وان احسد من المشركين استبحارك فاجره
 حتى يسمع كلام الله الثاني صيغة الماضي من هذا اللفظ قال تعالى وكلم الله موسى تكليماً وقال ولما جاء
 موسى لميقاتنا وكلمه ربه الثالث صيغة المستقبل قال تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحياً (اللفظ
 الثاني) القول وفيه وجوه الاول صيغة الماضي قال تعالى واذا قال ربك للملائكة ونظائره كثيرة في القرآن
 الثاني صيغة المستقبل قال تعالى انه يقول انها بقرة الثالث القيل والقول قال تعالى ومن اصدق من الله
 قيلاً وقال تعالى ما يتدل القول لدى (اللفظ الثالث) الامر قال تعالى لله الامر من قبل ومن بعد وقال الاله
 الخلق والامر وقال حكاية عن موسى عليه السلام ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة (اللفظ الرابع) الوعد
 قال تعالى وعدا عليه حقاً في التوراة والانجيل والقرآن وقال تعالى وعدا الله حقاً انه سيد الخلق ثم يعيده
 (اللفظ الخامس) الوحي قال تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحياً وقال فأتوحى الى عبده ما أوحى
 (اللفظ السادس) كونه تعالى شاكراً لعباده قال تعالى فأؤنك كان سعيهم مشكوراً وكان الله شاكراً عليمًا
 (الفصل الرابع في الارادة وما يقرب منها) (اللفظ الاول) الارادة قال تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد
 بكم العسر (اللفظ الثاني) الرضى قال تعالى وان تشكروا يرضه لکم وقال ولا يرضى لعباده الكفر
 وقال لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وقال في صفة السابقين الاولين رضى الله عنهم
 ورضوا عنه وقال حكاية عن موسى وعلت اليك رب اترضى (اللفظ الثالث) المحبة قال يحبهم
 ويحبونه وقال يحب المتطهرين (اللفظ الرابع) الكراهة قال تعالى كل ذلك كان سيئته عند ربك مكروهاً وقال
 ولكن كره الله انبعثهم فنبطهم قالت الاشعرية الكراهة عبارة عن ان يريد أن لا يفعل وقالت المعتزلة بل هي

والادوات وتقدم المادة والمادة قال تعالى انما أمرنا انى اذا أردناه أن نقول له كن فيكون وثالثها انه لا تفاوت في قدرته بين فعل الكثير والقليل قال تعالى وما أمر الساعة الا كلم البصر أو هو أقرب ورابعها نفي آتيا القدرة وحصول الفقه قال تعالى لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن أغنياء وأما السلوب العائدة الى صفة الوحدة وهو مثل نفي الشركاء والاضداد والانداد فالقرآن مملوء منه وأما السلوب العائدة الى الافعال فهو انه لا يفعل كذا وكذا والقرآن مملوء منه أحدها انه لا يخلق الباطل قال تعالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا وقال تعالى كناية عن المؤمنين ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وثانيها انه لا يخلق اللعب قال تعالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا عيين ما خلقناهما الا بالحق وثالثها لا يخلق العيب قال تعالى أفحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لاترجعون فتعالى الله الملك الحق ورابعها انه لا يرضى بالكفر قال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وخامسها انه لا يريد الظلم قال تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وسادسها انه لا يحب الفساد قال تعالى والله لا يحب الفساد وسابعها انه لا يعاقب من غير سابقة جرم قال تعالى ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم واثمنا انه لا يفتق بظاعات المطيعين ولا يضرر بمعاصي المذنبين قال تعالى ان أحسنتم أحسنتم لانفسكم وان أسأتم فلها وتاسعها انه ليس لاحد عليه اعتراض في أفعاله وأحكامه قال تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون وقال تعالى فعال لما يريد وعاشرها انه لا يخلف وعده وعيده قال تعالى ما يدل القول لدى وما أنا بظلام للعبيد اذا عرفت هذا الاصل فنقول أقسام السلوب بحسب الذات وبحسب الصفات وبحسب الافعال غير متناهية فيحصل من هذا الجنس أيضا أقسام غير متناهية من الاسماء اذا عرفت هذا الاصل فلنذكر بعض الاسماء المناسبة لهذا الباب فمنها القدوس والسلام ويشبهه أن يكون القدوس عبارة عن كون حقيقة ذاته مخالفة للماهيات التي هي نقائص في أنفسها والسلام عبارة عن كون تلك الذات غير موصوفة بشيء من صفات النقص فانه قدوس سلب عائد الى الذات والسلام سلب عائد الى الصفات وثانيها العزيز وهو الذي لا يوجد له نظير وثالثها الغفار وهو الذي يسقط العقاب عن المذنبين ورابعها الخليم وهو الذي لا يعاجل بالعقوبة ومع ذلك فانه لا يمتنع من ايصال الرحمة وخامسها الواحد ومعناه انه لا يشارك أحد في حقيقة الخصوصية ولا يشارك أحد في صفة الالهية ولا يشارك أحد في خلق الارواح والاجسام ولا يشارك أحد في نظم العالم وتدبير أحوال العرش مع الذرة وسادسها الغني ومعناه كونه منزها عن الحاجات والفسورات وسابعها الصبور والفرق بينه وبين الخليم ان الصبور هو الذي لا يعاقب المسمى مع القدرة عليه والخليم هو الذي يكون كذلك مع انه لا يمنعه من ايصال نعمته اليه وقس عليه البوابي والله الهادي

الباب السابع في الاسماء الدالة على الصفات الحقيقية مع الاضافة وفيه فصول

(الفصل الاول في الاسماء الحاصلة بسبب القدرة) والاسماء الدالة على صفة القدرة كثيرة الاول القادر قال تعالى قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم أو من تحت أرجلكم وقال في أول سورة الفاتحة يا أرحم الراحمين ان الانسان ان يجمع عظامه على قادرين على أن نسوي بنانه وقال في آخر السورة أليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى الثاني القدير قال تعالى تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير وهذا اللفظ يفيد المبالغة في وصفه بكونه قادرا الثالث المقدر قال تعالى وكان الله على كل شيء مقدرا وقال في مقدمه صدق عند مليك مقتدر الرابع غير عن ذاته بصيغة الجمع في هذه الصفة قال تعالى فقدرناهم القادرون واعلم ان لفظ الملك يفيد القدرة أيضا بشرط خاص ثم ان هذا اللفظ جاء في القرآن على وجوه مختلفة فالاول المالك قال الله تعالى مالك يوم الدين الثاني المالك قال تعالى فتعالى الله الملك الحق وقال هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس وقال ملك الناس واعلم ان ورود لفظ الملك في القرآن

من هاتين اللفظتين مقام الاخرى فقال ولا يؤده حفظهما وهو الـ "العظيم" وقال في آية اخرى حتى اذا فرغ
عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو الـ "الكبير" اذا عرفت هذا فالبحث السابعة مشعرة
بالفرق بين العظيم وبين الكبير وهاتان الايتان مشعرتان بأنه لا فرق بينهما فلهذه العدة يجب البحث عنها
فنعقول ومن الله الإرشاد والتعليم يشبه أن يكون الكبير في ذاته كبيراً سواء استكبره غيره أم لا وسواء عرف
هذه الصفة أحد أو لا وأما العظمة فهي عبارة عن كونه بحيث يستعظمه غيره وإذا كان كذلك كانت الصفة
الاولى ذاتية والثانية عرضية والذاتي أعلى وأشرف من العرضي فهذا هو الممكن في هذا المقام والعلم
عند الله ومن الاسماء المشعرة بالجسمية والجهة الالفاظ المشتقة من العاقل فها قوله تعالى الـ "ومنها قوله"
سبح اسم ربك الاعلى ومنها المتعالى ومنها اللفظ المذكور عند السكك على سبيل الاطباق وهو انهم كلما ذكره
أردفوا ذلك الذكربقولهم تعالى لقوله تعالى في أول سورة النحل سبحانه وتعالى عما يشركون اذا عرفت هذا
فالقاتلون بانه في الجهة والمكان قالوا معنى علوه وتعاليه كونه موجوداً في جهة فوق ثم هؤلاء منهم من قال انه
جالس فوق العرش ومنهم من قال انه مبين للعرش بعد متناه ومنهم من قال انه مبين للعرش ببعده غير متناه
وكيف كان فان المشبهة حلوا اللفظ العظيم والكبير على الجسمية والمقدار وحلوا اللفظ العلى على العلوقى المكان
والجهة وأما أهل التنزيه والتقديس فانهم حلوا العظيم والكبير على وجوه لاتفيد الجسمية والمقدار فأحدها
انه عظيم بحسب مدة الوجود وذلك لانه أزلى أبدي وذلك هو نهاية العظمة والكبرياء في الوجود والبقاء
والدوام وثانيها انه عظيم في العلم والعمل وثالثها انه عظيم في الرحمة والحكمة ورابعها انه عظيم في كمال
القدرة وأما العلوق فأهل التنزيه يحسمون هذا اللفظ على كونه منزهاً عن صفات النقائص والحاجات اذا
عرفت هذا فلفظ العظيم والكبير عند المشبهة من أسماء الذات وعند أهل التوحيد من أسماء الصفات
وأما لفظ العلى فعند السكك من أسماء الصفات الا انه عند المشبهة يفيد الحصول في الخير الذي هو العلوق الاعلى
وعند أهل التوحيد يفيد كونه منزهاً عن كل ما لا يليق بالالهية فهذا تمام البحث في هذا الباب (الفصل
التاسع في الاسماء الحاصلة لله تعالى من باب الاسماء المضمرة) اعلم ان الاسماء المضمرة ثلاثة أنا أنت وهو
وأعرف الاقسام الثلاثة قواماً أنا لان هذا اللفظ لفظي يشير به كل أحد الى نفسه وأعرف المعارف عند كل أحد
نفسه وأوسط هذه الاقسام قواماً أنت لان هذا خطاب للغير بشرط كونه حاضراً فلاجل كونه خطاباً
للغير يكون دون قوله أنا ولاجل أن الشرط فيه كون ذلك المخاطب حاضراً يكون أعلى من قوله هو فثبت ان
أعلى الاقسام هو قوله أنا وأوسطها أنت وأدناها هو وكلمة التوحيد وردت بكل واحدة من هذه الالفاظ
أما لفظ أنا فقال في أول سورة النحل أن أنذروا انه لا اله الا أنا وفي سورة طه انى أنا الله لا اله الا أنا وأما لفظ
أنت فقد جاء في قوله فنادى في الظلمات أن لا اله الا أنت وأما لفظ هو فقد جاء كثيراً في القرآن أولها
في سورة البقرة في قوله والهمكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم وآخرها في سورة المزلزل وهو قوله رب
المشرق والمغرب لا اله الا هو فاتخذ وكلاً وأما ورود هذه الكلمة مقرراً باسم آخر سوى هذه الاربعة
فهو الذى حكاها الله تعالى عن فرعون انه قال آمنت انه لا اله الا الذى آمنت به بنوا اسرائيل ثم بين الله تعالى
ان تلك الكلمة ما قبلت منه اذا عرفت هذا فلنذكر أحكام هذه الاقسام فنقول أما قوله لا اله الا أنا فهذا
الكلام لا يجوز أن يتكلم به أحد الا الله أو من يذكره على سبيل الحكاية عن الله لان تلك الكلمة تقتضى
اثبات الالهية لذلك القائل وذلك لا يليق الا بالله سبحانه واعلم ان معرفة هذه الكلمة مشروطة بمعرفة قوله أنا
وتلك المعرفة على سبيل التمام والكمال لا تحصل الا للحق سبحانه وتعالى لان علم كل أحد بذاته الخصوصية أكل
من علم غيره به لا سيما في حق الحق تعالى فثبت ان قوله لا اله الا أنا لم يحصل العلم به على سبيل الكمال الا للحق تعالى
وأما الدرجة الثانية وهي قوله لا اله الا أنت فهذا يصح ذكره من العبد لكن بشرط أن يكون حاضراً
لا غائباً لكن هذه الحالة انما اتفق حصولها ليوئس عليه السلام عند غيبته عن جميع حظوظ النفس وهذا
تنبيه على ان الانسان ما لم يصبر غائباً عن كل الحظوظ لا يصل الى مقام المشاهدة وأما الدرجة الثالثة وهي

صفة أخرى سوى الإرادة والله أعلم (الفصل الخامس في السمع والبصر) قال تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وقال تعالى لتربيه من آياتنا أنه هو السميع البصير وقال تعالى اتني معك أسمع وأرى وقال لم تعد ما لا يسمع ولا يبصر وقال تعالى لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار فهذا جملته الكلام في الصفات الحقيقية مع الإضافة (الفصل السادس في الصفات الإضافية مع السلبية) اعلم ان (الاول) هو الذي يكون سابقا على غيره ولا يستغربه غيره فكونه سابقا على غيره إضافة وقولنا إنه لا يستغربه غيره فهو سلب فللفظ الاول بقية حالة تركبة من إضافة وسلب و(الاخر) هو الذي يبقى بعد غيره ولا يبقى بعده غيره والحال فيه كما تقدم أما لفظ (الظاهر) فهو إضافة محضة لان معناه كونه ظاهرا بحسب الدلائل وأما لفظ (الباطن) فهو سلب محض لان معناه كونه خفيا بحسب الماهية ومن الاسماء الدالة على مجموع إضافة وسلب القيوم لان هذا اللفظ يدل على المباغة في هذا المعنى وهذه المباغة تحصل عند اجتماع أمرين أحدهما أن لا يكون محتاجا الى شيء سواء البتة وذلك لا يحصل الا اذا كان واجب الوجود في ذاته وفي جملة صفاته والثاني أن يكون كل ما سواه محتاجا اليه في ذواتها وفي جملة صفاتها وذلك بأن يكون مبدءا لكل ما سواه فالاول سلب والثاني إضافة ومجموعهما هو القيوم (الفصل السابع في الاسماء الدالة على الذات والصفات الحقيقية والإضافية والسلبية) فتمنا قولنا الاله وهذا الاسم بقية السلب لانه يدل على كونه موجودا وعلى كيفيات ذلك الوجود أعنى كونه أزليا أبديا واجب الوجود لذاته وعلى الصفات السلبية الدالة على التنزيه وعلى الصفات الإضافية الدالة على الإيجاد والتكوين واختلفو في أن هذا اللفظ هل يطلق على غير الله تعالى أما كفار قريش فكانوا يطلقونه في حق الاصنام وهل يجوز ذلك في دين الاسلام المشهور انه لا يجوز وقال بعضهم انه يجوز لانه ورد في بعض الاذكار يا اله الالهة وهو بعيد وأما قولنا الله فسيأتي بيان انه اسم علم لله تعالى فهل يدل هذا الاسم على هذه الصفات فنقول لاشك أن أسماء الاعلام قائمة مقام الاشارات والمعنى انه تعالى لو كان بحيث يصح أن يشار اليه لكان هذا الاسم قائما مقام تلك الاشارة ثم اختلفوا في أن الاشارة الى الذات المخصوصة هل تتناول الصفات القائمة بتلك الذات فان قلنا انها تتناول الصفات كان قولنا الله دليلا على جملة الصفات فان قالوا الاشارة لا تتناول الصفات السلبية فوجب أن لا يدل عليها لفظ الله قلنا الاشارة في حق الله اشارة عقابية منزوعة عن العلائق الحسية والاشارة العقابية قد تتناول السلب (الفصل الثامن في الاسماء التي اختلف العقلاء فيها انها هل هي من أسماء الذات أو من أسماء الصفات) هذا البحث انما يظهر من المنازعة القائمة بين أهل التشبيه وأهل التنزيه وذلك لان أهل التشبيه يقولون الموجودات إما أن يكون متحيزا وإما أن يكون حاليا في المتحيز أما الذي لا يكون متحيزا ولا حاليا في المتحيز فكان خارجا عن القسمين فذلك محض العدم وأما أهل التوحيد والتفديد فيسقطون أما المتحيز فهو منقسم وكل منقسم فهو محتاج فكل متحيز هو محتاج فما لا يكون محتاجا امتنع أن يكون متحيزا وإما الحال في المتحيز فهو أولى بالاحتياج فوجب الوجود لذاته فيمتنع أن يكون متحيزا أو حاليا في المتحيز اذا عرفت هذا الاصل فمتول هاهنا ألفاظ طواهرها مشعرة بالسلبية والحصول في الحيز والمكان فتمنا العظيم وذلك لان أهل التشبيه قالوا معناه ان ذاته أعظم في الحجمية والمقدار من العرش ومن كل ماتحت العرش ومنها الكبير وما يشق منه وهو لفظ الاكبر ولفظ الكبيراء ولفظ المتكبر واعلم اني ما رأيت أحدا من المحققين بين الفرق بينهما الا أن الفرق حاصل في التحقيق من وجوه الاول انه جاء في الاخبار الالهية انه تعالى يقول اكبر يا مرداء والعظمة ازارى فجعل الكبيراء قائما مقام الرداء والعظمة قائمة مقام الازار ومعلوم ان الرداء أرفع درجة من الازار فوجب أن يكون صفة الكبيراء أرفع حالا من صفة العظمة والثاني ان الشريعة فرق بين الحالين فان المعتاد في دين الاسلام أن يقال في تحريم الصلاة الله أكبر ولم يقل أحد الله أعظم ولولا التفاوت لما حصلت هذه التفرقة الثالث ان الالفاظ المشتقة من الكبير مذكورة في حق الله تعالى كالاكبر والتكبر بخلاف العظيم فان لفظ المتعظم غير مذكور في حق الله واعلم ان الله تعالى أقام كل واحدة

سواء أَدب فُتيت أن مدح الله وثناؤه بالطريقين المذكورين فيه هذه الاعتراضات الآن ها هنا سبعا برخص
 في ذكر هذه المدائح وهو أن النفس صارت مستغرقة في عالم الحس والخيال فالإنسان إذا أراد جذبها إلى
 عبادة عالم القدس احتاج إلى أن ينهها على كمال الحضرة المقدسة ولا سبيل له إلى معرفة كمال الله وجلاله
 إلا بهذين الطريقين أعني ذكر صفات الجلال وصفات الاكرام فيو اطلب على هذين النوعين حتى تعرض
 النفس عن عالم الحس وتألف الوقوف على عبادة القدس فإذا حصلت هذه الحالة فعند ذلك يتنبه لما في ذنبك
 النوعين من الذكرك من الاعتراضات المذكورة وعند ذلك يترك تلك الأذكار ويقول يا هو كان العبد يقول
 أجل حضرتك أن أمدحك وأثنى عليك بسلب نقائص المخلوقات عنك أو بناسخ كمال الخلوقات اليك
 فان كمالك أعلى وجلالك أعظم بل لا أمدحك ولا أثنى عليك إلا بهويتك من حيث هي ولا أخاطبك أيضا
 بلفظة أنت لان تلك اللفظة تفيد التثنية والكبر حيث تقول الروح اني قد بلغت مبلغا صرت كالحاضر
 في حضرة واجب الوجود واكتفى لا أزيد على قولي هو ليكون اقرارا بأنه هو الممدوح لذاته بذاته ويكون
 اقرارا بأن حضرته أعلى وأجل من أن يناسبه حضور المخلوقات فهذه الكلمة الواحدة تنبه على هذه
 الاسرار في مقامات التجلي والمكاشفات فلا يحرم كان هذا الذكرك أشرف الأذكار لكن بشرط التنبيه لهذه
 الاسرار (الفائدة الخامسة) في هذا الذكرك أن المواظبة على هذا الذكرك توثق الشوق إلى الله والشوق
 إلى الله ألد المقامات وأكثرها بهجة وسعادة انما قلنا ان المواظبة على هذا الذكرك توثق الشوق إلى الله
 وذلك لان كلمة هو ضمير الغائب فالعبد اذا ذكر هذه الكلمة علم انه غائب عن الحق ثم يعلم أن هذه الغيبة ليست
 بسبب المكان والجهة وانما كانت بسبب انه موصوف بنقصانات الحدوث والامكان ومعيوب بعيب
 الكون في احاطة المكان والزمان فاذا تنبه العقل لهذه الدقيقة وعلم أن هذه الصفة حاصله في جميع الممكنات
 والمحدثات فعندهذا يعلم أن كل المحدثات والابداعات غائبة عن عبادة عاقل الحق سبحانه وتعالى وعرف
 أن هذه الغيبة انما حصلت بسبب المفارقة في النقصان والكمال والحاجة والاستغناء فعندهذا يعتد أن
 الحق موصوف بأنواع من الكمال متعالية عن مشابهة هذه الكمالات ومتدسة عن مناسبة هذه المحدثات
 واعتد أن تصوره غائب عن العقل والفكر والذكرك صارت تلك الكمالات مشعورا بها من وجه دون وجه
 والشعور بها من بعض الوجوه يشوق إلى الشعور بدرجةاتها ومراتبها واذ كان لانهاية تلك المراتب والدرجات
 فكذلك لانهاية لمراتب هذا الشوق وكلما كان وصول العبد إلى مرتبة أعلى مما كان أسهل كان شوقه إلى الترقى
 عن تلك الدرجة أقوى وأكمل فثبت ان لفظ هو يفيد الشوق إلى الله تعالى وانما قلنا ان الشوق إلى الله أعظم
 المقامات وذلك لان الشوق يفيد حصول الآم ولذا ذات متوالية متعاقبة لان بقدر ما يصل ياتذوق بقدر ما يمنع
 وصوله اليه يتألم والشعور بالذلة حال زوال الألم يوجب مزيدا للتذوق والابتهاج والسرور وذلك يدل على
 أن مقام الشوق إلى الله أعظم المقامات فثبت ان المواظبة على ذكر كلمة هو توثق الشوق إلى الله تعالى
 وثبت أن الشوق إلى الله أعظم المقامات وأكثرها بهجة وسعادة فيلزم أن يقال المواظبة على ذكر هذه
 الكلمة تفيد أعلى المقامات وأسمى الدرجات (الفائدة السادسة) في شرح جلاله هذا الذكرك اعلم ان
 المقصود لا يتم الا بذكر مقدمتين (المقدمة الاولى) ان العلم على قسمين تصور وتصديق أما التصور فهو
 أن تحصل في النفس صورة من غير أن تحكم النفس عليها بحكم البتة لا بحكم وجودي ولا بحكم غدي وأما
 التصديق فهو أن يحصل في النفس صورة مخصوصة ثم ان النفس تحكم عليها اما بوجود شيء أو عدمه اذا
 عرفت هذا فقول التصور مقام التوحيد وأما التصديق فانه مقام التكثير (المقدمة الثانية) ان التصور
 على قسمين تصور يمكن العقل من التصرف فيه وتصور لا يمكنه التصرف فيه * أما القسم الاول
 فهو تصور الماهيات المركبة فانه لا يمكنه تصور الماهيات المركبة الا بواسطة استحضار ماهيات أجزائها ذلك
 المركب وهذا التصرف عمل وفكر وتصرف من بعض الوجوه * وأما القسم الثاني فهو تصور
 الماهيات البسيطة المنزهة عن جميع جهات التركيبات فان الإنسان لا يمكنه أن يعمل عملا يتوصل به إلى

قوله لا اله الا هو فهذا يصح من الفاضلين واعلم ان درجات الحضور مختلفة بالقرب والبعد وكل التبعي
ونقصانه وكل درجة ناقصة من درجات الحضور فهي غيبة بالنسبة الى الدرجة الكاملة ولما كانت درجات
الحضور غير متناهية كانت مراتب الكمالات والنقصانات غير متناهية فكانت درجات الحضور والغيبة
غير متناهية فكل من صدق عليه انه حاضر فباختيار آخر يصدق عليه انه غائب وبالعكس وعن هذا
قال الشاعر

أيا غائباً حاضر في الفؤاد * سلام على الغائب الحاضر

ويحكى أن الشبلي لما قرب وفاته قال بعض الحاضرين قل لا اله الا الله فقال

كل بيت انت حاضر * غير محتاج الى السرج * وجهك المأمول حجتنا * يوم تأتي الناس بالبحر

واعلم ان لفظ هو فيه أمرار مجببة وأحوال عالمة فبعضها يمكن شرحه وتقريره ويانه وبعضها
لا يمكن قال مصنف الكتاب وأنا بنو فيق الله كتب فيه أسرار الطيفه الا اني كلما أقابل تلك
الكمالات المكتوبة بما أجده في القلب من البهجة والسعادة عند ذكر كلمة هو أجده المكتوب
بالنسبة الى تلك الاحوال المشاهدة حقيراً فعند هذا عرفت أن لهذه الكلمة تأثير عجيب في القلب لا يصل
البيان اليه ولا ينهي الشرح اليه فلو كتب ما يمكن ذكره فنقول فيه أسرار الاقول ان الرجل اذا قال يا هو
فكانه يقول من أنا حتى أعرفك ومن أنا حتى أكون مخاطباً لك وما للتراب ورب الارباب وأى مناسبة بين
المتولد عن النطفة والدم وبين الموصوف بالازلية والقدم فأنت أعلى من جميع المناسبات وأنت مقدس عن
علائق العقول والخيالات فلهذا السبب خاطبه العبد بخطاب الغائبين فقال يا هو والفائدة الثانية ان
هذا اللفظ كما دل على اقرار العبد على نفسه بالدناءة والعدم ففيه أيضاً دلالة على أنه أقرب بأن كل ماسوى الله
تعالى فهو محض العدم لان التسائل اذا قال يا هو فلو حصل في الوجود شيئان لكان قولنا هو صالحاً لهـ ما
جميعاً فلا يتعين واحد منهما بسبب قوله هو فلما قال يا هو فقد حكم على كل ماسوى الله تعالى بأنه عدم محض
ونفى صرف كما قال تعالى كل شيء هالك الا وجهه وهذان المقامان في الفناء عن كل ماسوى الله مقامان في
غاية الجلال ولا يحصلان الا عند مواظبة العبد على أن يذكر الله بقوله يا هو والفائدة الثالثة أن العبد متى
ذكر الله بشيء من صفاته لم يكن مستغرقاً في معرفة الله تعالى لانه اذا قال يا رحمن فحينئذ يتذكر رحمة فيميل
طبعه الى طلبها فيكون طالباً للخصه وكذلك اذا قال يا كريم يا رحمن يا غفار يا وهاب يا فتاح واذا قال
يا ملك فحينئذ يتذكر ملكه وملكوته وما فيه من أقسام النعم فيميل طبعه اليه فيطلب شيئاً منها وقس عليه سائر
الاسماء أما اذا قال يا هو فانه يعرف انه هو وهذا الذكر لا يدل على شيء غيره البتة فحينئذ يحصل في قلبه نور
ذكره ولا يتكدر ذلك النور بالظلمة المتولدة عن ذكر غير الله ومنالك يحصل في قلبه النور التام والكشف
الكامل والفائدة الرابعة ان جميع الصفات المعروفة عند الخلق اما صفات الجلال واما صفات الاكرام
اما صفات الجلال فهي قوائم ليس بجسم ولا بجزوه ولا عرض ولا في المكان ولا في المحل وهذا فيه دقيقة لان
من خاطب السلطان فقال أنت لست أعشى ولست أصم ولست كذا ولا كذا وبعد أنواع المعاييب والنقصانات
فانه يستوجب الزجر والتأديب ويقال ان مخاطبته بنفي هذه الاشياء عنه اساءة في الادب واما صفات
الاکرام فهي كونه خالقاً للمخلوقات مرتباً لها على النظم الاكمل وهذا أيضاً فيه دقيقة من وجهين الاول
لاشأن كمال الخالق أعلى وأجل من كمال المخلوق بمراتب لانهاية لها فاذا شرحتنا نعوت كمال الله وصفات
جلاله بكونه خالقاً لهذه المخلوقات فقد جعلنا كمال هذه المخلوقات كالشرح والبيان لكمال جلال الخالق
وذلك يقتضي تعريف الكمال المتعالى بطريق في غاية الخساسة والدناءة وذلك سوء أدب والثاني ان الرجل
اذا أخذ يمدح السلطان القاهر بأنه أعطى الفقير الفلاني كسرة خبز وقطرة ماء فانه يستوجب الزجر والتأديب
وهو يعلم ان نسبة جميع عالم المخلوقات من العرش الى آخر الخلاء الذي لانهاية له الى ما في خزائن قدرة الله
أقل من نسبة كسرة الخبز وقطرة الماء الى جميع خزائن الدنيا فاذا كان ذلك سوء أدب فهذا أولى أن يكون

باكريم كان معناه اكرم واذا قال له يانفعا كان معناه طلب النفع واذا قال يارحم كان معناه ارحم فكانت
 هذه الاذكار جارية مجرى السؤال وقد بينا ان الذكر انما يعظم شرفه اذا كان خالبا عن السؤال والطلب أما
 اذا قال يا حو كان معناه خالبا عن الاشعار بالسؤال والطلب فوجب أن يكون قواما هو أعظم الاذكار ولنختم
 هذا الفصل بذكر شريف رأيته في بعض الكتب يا هو يا من لا هو الا هو يا من لا اله الا هو يا أزل يا أبد يا دهر
 يا ديم يا رايدي وريامن هو الحي الذي لا يموت ومن اطائف هذا الفصل أن الشيخ الغزالي رحمه الله عليه
 كان يقول لا اله الا الله فوحيد العوام ولا اله الا هو فوحيد الخواص واقد استحسن هذا الكلام وقدرته
 بالقرآن والبرهان أما القرآن فانه تعالى قال ولا تدع مع الله الها آخر لا اله الا هو ثم قال بعده **كل شيء**
 هالك الا وجهه معناه الا هو فذكر قوله الا هو بعد قوله لا اله فدل ذلك على ان غاية التوحيد هي هذه
 الكلمة وأما البرهان فهو أن من الناس من قال ان تأثير الفاعل ليس في تحقيق الماهية وتكوينها بل
 لا تأثير له الا في اعطاء صفة الوجود لها فقالت الوجود أيضا ماهية فوجب أن لا يكون الوجود واقعا بتأثيره
 فان التزموا ذلك وقالوا الواقع بتأثير الفاعل موصوفية الماهية بالوجود فنقول تلك الموصوفية ان لم يكن
 مفهوما مغايرا للماهية والوجود امتنع اسنادها الى الفاعل وان كان مفهوما مغايرا فذلك المفهوم المغاير
 لا بد وأن يكون له ماهية وحينئذ يعود الكلام فثبت ان القول بان المؤثر لا تأثير له في الماهيات ينفي التأثير
 والمؤثر وينفي الصنع والصانع بالكية وذلك باطل فثبت أن المؤثر يؤثر في الماهيات فكل ما بالغير فانه يرتفع
 بارتفاع الغير فلو لا المؤثر لم تكن تلك الماهية ماهية ولا حقيقة فقدرته صارت الماهيات ماهيات وصارت
 الحقائق حقائق وقبل تأثير قدرته فلا ماهية ولا وجود ولا حقيقة ولا ثبوت وعند هذا يظهر صدق قولنا
 لا هو الا هو أي لا تقرر رشي من الماهيات ولا تخصص شيء من الحقائق لا بتقريره وتخصيصه فثبت انه
 لا هو الا هو والله أعلم

الباب الثامن في بقية المباحث عن أسماء الله تعالى وفيه مسائل

(المسئلة الاولى) اختلف العلماء في أن أسماء الله تعالى توقيفية أم اصطلاحية قال بعضهم لا يجوز
 اطلاق شيء من الاسماء والصفات على الله تعالى الا اذا كان واردا في القرآن والحديث الصحيحة وقال
 آخرون كل لفظ دل على معنى يليق بجلال الله وصفاته فهو جائز ولا فلا وقال الشيخ الغزالي رحمه الله عليه
 الاسم غير والصفة غير فاسمى محمد واسمك أبو بكر **ف** هذا من باب الاسماء وأما الصفات فدل وصف هذا
 الانسان بكونه طويلا فليها كذا وكذا اذا عرفت هذا الفرق فيقال اما اطلاق الاسم على الله فلا يجوز
 الا عند وروده في القرآن والخبر وأما الصفات فانه لا يتوقف على التوقيف واحتج الاقولون بأن قالوا ان
 العالم له أسماء كثيرة ثم انما نصف الله تعالى بكونه عالما ولا نصفه بكونه طويلا ولا نصفه بكونه متيقنا
 ولا بكونه متينا وذلك يدل على انه لا بد من التوقيف وأجيب عنه فقيل أما الطبيب فقد ورد نقل أن أبا بكر
 لما مرض قيل له نخضر الطبيب قال الطبيب أمرضني وأما الفقيه فهو عبارة عن فهم غرض المتكلم من
 كلامه بعد دخول الشبهة فيه وهذا القيد يمنع الثبوت في حق الله تعالى وأما المتيقن فهو مشتق من يقن
 الماء في الخوض اذا اجتمع فيه فاليقين هو العلم الذي حصل بسبب تعاقب الامارات الكثيرة وترادفها
 حتى بلغ المجموع الى افادة الحزم وذلك في حق الله تعالى محال وأما التبيين فهو عبارة عن الظهور وبعد
 الخفاء وذلك لان التبيين مشتق من البينونة والابانة وهي عبارة عن التفرق بين أمرين متصلين فاذا حصل
 في القلب اشتباه صورة به ورة ثم انفصل احدهما عن الاخرى فقد حصلت البينونة فلهذا السبب سمي
 ذلك بينا وتبيننا ولوم ان ذلك في حق الله تعالى محال واحتج القائلون بأنه لا حاجة الى التوقيف بوجوه
 (الاول) ان أسماء الله وصفاته مذكورة بالفارسية وبالتركية وبالهندية وان شيئا منها لم يرد في القرآن
 ولا في الاخبار مع ان المسلمين أبجعو على جواز اطلاقها (الثاني) ان الله تعالى قال والله الاسماء الحسنى
 فادعوه بها والاسم لا يحسن الادلاله على صفات المدح ونعوت الجلال فكل اسم دل على هذه المعاني كان

استحضار تلك الماهية فنبت بما ذكرنا ان التصديق يجري مجرى التكثير بالنسبة الى التصور وان التصور
 لو حيد بالنسبة الى التصديق وثبت ايضا ان تصورا الماهية البسيطة هو النهاية في التوحيد والبعد عن الكثرة
 اذا عرفت هذا فنقول قولنا في الحق سبحانه وتعالى يا هو هذا تصور محض خال عن التصديق ثم ان هذا التصور
 هو حقيقة منزهة عن جميع جهات التركيب والكثرة فكان قولنا يا هو نهاية في التوحيد والبعد عن الكثرة
 وهو أعظم المقامات (الفائدة السابعة) ان تعريف الشيء اما أن يكون بنفسه أو بالأجزاء الداخلة فيه أو
 بالامور الخارجية عنه * أما القسم الاول وهو تعريفه بنفسه فهو محال لان المعرف سابق على المعترف
 فتعريف الشيء بنفسه يقتضي تقدم العلم به على العلم به وذلك محال * وأما القسم الثاني وهو تعريفه
 بالامور الداخلة فيه فهذا في حق الحق محال لان هذا انما يجري في الماهية المركبة وذلك في حق الحق محال
 وأما القسم الثالث وهو تعريفه بالامور الخارجية عنه فهذا ايضا باطل محال لان أحوال الخلق لا يناسب شيء
 منها شيئا من أحوال القديم الواجب لذاته لانه تعالى مخالف بذاته الخصوصية وبهويته المعينة لكل ماسواه
 ولما كان كذلك امتنع أن يكون أحوال الخلق كالصفة عن ماهية الله تعالى وحقيقته المخصوصة فاذا كان كذلك
 فقد انسدت أبواب التعريفات بالنسبة الى هويته المخصوصة وماهيته المعينة فلم يبق طريق اليه الا من
 جهة واحدة وهو أن يوجه الانسان حقيقة عقله وروحه الى مطالع نور تلك الهوية على رجاء انه ربما أشرق
 ذلك النور حال ما كانت حقيقة عقله متوجهة اليها فيستبعد عطاء العلة ذلك النور فقول الذاكرياهو توجيه
 لحقيقة العقل والروح الى الحضرة القدسية على رجاء انه ربما حصلت له تلك السعادة (الفائدة الثامنة) أن
 الرجل اذا دخل على الملك المهيّب والسلطان القاهر ووقف بعقله على كمال تلك المهابة وعلى جلالة تلك السلطنة
 فقد يصير بحيث تستولى عليه تلك المهابة وتلك السلطنة فيصير غافلا عن كل ماسواه حتى انه ربما كان جائعا
 فينسى جوعه وربما كان به ألم شديد فينسى ذلك الألم في تلك الحالة وربما رأى أباه أو ابنه في تلك الحالة ولا
 يعرفهما وكل ذلك لان استيلاء تلك المهابة عليه أذهله عن الشعور بغيره فكذلك العبد اذا قال يا هو وتجلي
 لعقله وروحه ذرة من نور جلال تلك الهوية وجب أن يستولى على قلبه الدهشة وعلى روحه الحيرة وعلى
 فكره الغفلة فيصير غائبا عن كل ماسوى تلك الهوية معزولا عن الالتفات الى شيء سواه وحينئذ لا يبقى معه
 في تلك الحالة الا أن يقول بعقله هو وبلسانه هو فاذا قال العبد هو وواظب على هذا الذكر فهذا منه تشبه بتلك
 الحالة على رجاء انه ربما وصل الى تلك الحالة فنسأل الله تعالى الكريم أن يبعدنا بها (الفائدة التاسعة) من
 فوائد هذا الذكر العالی روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من جعل هو موهما واحدا ككفاه
 الله هموم الدنيا والآخرة فكان العبد يقول هو موهي في الدنيا والآخرة غير متناهية والحاجات التي هي غير
 متناهية لا يقدر عليها الا الموصوف بقدر غير متناهية ورحمة غير متناهية وحكمة غير متناهية فعلى
 هذا أنا لا أقدر على دفع حاجاتي ولا على تحصيل مهماتي بل ايسر القادر على دفع تلك الحاجات وعلى تحصيل
 تلك المهمات الا الله سبحانه وتعالى فأنا جعل همي مشغولا بذكره فقط واساني مشغولا بذكره فقط فاذا
 فعلت ذلك فهو برحمته يكفيني مهمات الدنيا والآخرة (الفائدة العاشرة) أن العقل لا يمكنه الاشتغال
 بشيء حالة الاستغراق في العلم بشيء آخر فاذا توجه فكره الى شيء بقي معزولا عن غيره فكان العبد يقول كلما
 استحضرت في ذهني العلم بشيء فاتني في ذلك الوقت العلم بغيره فاذا كان هذا لازما فالاولى أن أجعل قلبي
 وفكري مشغولا بعرفة أشرف المعلومات وأجعل لساني مشغولا بذكر أشرف المذكرات فلهذا السبب
 أو اواظب على قوله يا هو (الفائدة الحادية عشر) ان الذاكر أشرف المقامات قال عليه السلام حكاية عن الله
 تعالى اذا ذكرني عبيدي في نفسه ذكرته في نفسي واذا ذكرني في ملائكته ذكرته في ملائكتهم واذا ثبت هذا
 فنقول أفضل الذاكر ذكر الله بالثناء الخالي عن السؤال قال عليه السلام حكاية عن الله تعالى من شغله
 ذكرى عن مسألتى أعطيته أفضل ما أعطى السائلين اذا عرفت هذه المقدمة فنقول العبد فقير محتاج والفقر
 المحتاج اذا نادى بخدومه بخطاب يناسب الطلب والسؤال كان ذلك محمولا على السؤال فاذا قال الفقير للغنى

غير معلومة فقد تكون الكتابة غير معلومة وأقول لاشك ان الكتابة دالة على اللفاظ ولا شك ان اللفاظ
دالة على الصور الذهنية فلكل الرقي ان لم يكن فيها دالة على شيء أصلاً لم يكن فيها فائدة وان كانت دالة على شيء
فدلائلها اما أن تكون على صفات الله ونعوت كبريائه واما أن تكون دالة على شيء آخر أما الثاني فانه لا يقيد
لان ذكر غير الله لا يفيد الا الترغيب ولا الترهيب فبقي أن يقال انها دالة على ذكر الله وصفات المدح والثناء
فمنقول ولما كانت أقسام ذكر الله مضبوطة ولا يمكن الزيادة عليها كان أحسن أحوال تلك الكلمات أن
تكون من جنس هذه الادعية وأما الاختلاف الحاصل بسبب اختلاف اللغات فقليل الاثر فوجب أن
تكون هذه الاذكار المعلومة أدخل في التأثير من قراءة تلك المجهولات لئلا يكون لقايل أن يقول ان نفوس
أثر الخلق ناقصة فاصرة فاذا قرأ هذه الاذكار المعلومة وفهم مواظواها واهلها وليست لهم نفوس
قوية مشرقة الهية لم يقوت تأثيرهم عن الالهيات ولم تتجرد نفوسهم عن هذه الجسمانيات فلا تحصل ان نفوسهم
قوة وقدرة على التأثير أما اذا قرأ تلك الالفاظ المجهولة ولم يفهم مواظواها شيئاً وحصلت عندهم أهوام انها
كلمات عالية استولى الخوف والفرع والرب على نفوسهم فحصل لهم بهذا السبب نوع من التجرد عن عالم
الجسم وقوجه الى عالم القدس وحصل بهذا السبب لنفوسهم من يد قدرة وقدرة على التأثير فهذا ما عتدى
في قراءة هذه الرقي المجهولة (المسئلة الخامسة) ان بين الخلق وبين أسماء الله تعالى مناسبات عجبية
والعاقلة لا بد وأن يعتبر تلك المناسبات حتى ينتفع بالذكر والكلام في شرح هذا الباب مبنى على متامة
عقلية وهي انه ثبت عندنا ان النفوس الناطقة البشرية مختلفة بالجوهر والماهية فبعضها الهية مشرقة حرة
كرية وبعضها سفلية ظلمانية مثله خبيثة وبعضها رحيمة عظيمة الرحمة وبعضها فلسفية فاهرة وبعضها فليزية
الحب لهذه الجسمانيات قليلة الميل اليها وبعضها محبة للرياسة والاستعلاء ومن اعتبر أحوال الخلق علم ان
الامر كما ذكرناه انما ترى هذه الاحوال لازمة لجواهر النفوس وان كل من راعى أحوال نفسه علم ان له
منهجه معيناً وطريقاً معيناً في الارادة والعزيمة والرياسة والرهبة وان الرياضة والمجاهدة لا تقب
النفوس عن أحوالها الاصلية ومناهجها الطبيعية وانما تأثير الرياضة في أن تضعف تلك الاخلاق
ولا تستولى على الانسان فاما أن يتقلب من صفة الى صفة أخرى فذلك محال واليه الاشارة بقوله عليه
السلام الناس معادن كعادن الذهب والفضة ويقول عليه السلام الارواح جنود مجنونة اذا عرفت هذا
فمنقول الجنسية على الضم فكل اسم من أسماء الله تعالى دال على معنى معين فكل نفس غلب عليها ذلك
المعنى كانت تلك النفس شديدة المناسبة لذلك الاسم فاذا واظب على ذكر ذلك الاسم انتفع به سر يعاونه
أن الشيخ أبا النجيب البغدادي السهرودي كان يأمر المريد بالاربعين مرة أو مرتين بقدر ما يراه من المصلحة
ثم كان يقرأ عليه الاسماء التسعة والتسعين وكان ينظر الى وجهه فان رآه عديم التأثير عند قراءتها عليه قال له
اخرج الى السوق واشتغل بجهومات الدنيا فانك ما خلقت لهذا الطريق وان رآه متأثراً عند سماع اسم خاص
من يد التأثير أمره بالماوظبة على ذلك الذكر وأقول هذا هو المعقول فانه لما كانت النفوس مختلفة كان كل
واحد منها مناسباً للحالة مخصوصة فاذا اشتغلت تلك النفس بتلك الحالة التي تناسبها كان خروجها من القوة
الى الفعل سهلاً هيناً يسيراً وليكن هذا آخر كلامنا في البحث عن مطلق الاسماء والله الهادي

الباب التاسع في المباحث المتعلقة بقولنا الله وفيه مسائل

(المسئلة الاولى) المختار عندنا أن هذا اللفظ اسم علم لله تعالى وانه ليس بمشتق البتة وهو قول الخليل
وسيدويه وقول أكثر الاصوليين والفقهاء ويدل عليه وجوه وجميع (الحجة الاولى) انه لو كان لفظاً مشتقاً
لسكان معناه معنى كيا لا يمنع نفساً فهو مه من وقوع الشراكة فيه لان اللفظ المشتق لا يفيد الا الله شيء تمامهم
حصل له ذلك المشتق منه وهذا المذهب لا يمنع من وقوع الشراكة فيه بين كثيرين فثبت ان هذا اللفظ لو كان
مشتقاً لم يمنع وقوع الشراكة فيه بين كثيرين ولو كان كذلك لما كان قولنا لا اله الا الله توحيداً حقيقياً لاننا
وقوع الشراكة فيه بين كثيرين لان بتقدير ان يكون الله لفظاً مشتقاً كان قولنا الله غير مانع من أن يدخل تحته

اسما حسنا فوجب جواز اطلاقه في حق الله تعالى عسكاه هذه الآية (الثالث) انه لا فائدة في الاقتصار الارعاية
 المعاني فاذا كانت المعاني صحيحة كان المنع من اطلاق اللفظة المعينة عبثا وأما الذي قاله الشيخ الغزالي
 رحمة الله عليه فحجته ان وضع الاسم في حق الواحد من مائة تسو أدب في حق الله أولى أما ذكر الصفات
 بالالفاظ المختلفة فهو جائز في حقنا من غير منع فكذلك في حق الباري تعالى (المسئلة الثانية) اعلم
 انه قد ورد في القرآن ألفاظ دالة على صفات لا يمكن اثباتها في حق الله تعالى ونحن نعد منها صورا فاحدها
 الاستهزاء قال تعالى الله يستهزئ بهم ثم ان الاستهزاء جهل والدليل عليه أن القوم لما قالوا موسى عليه السلام
 اتخذنا هزوا قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين وثانيها المكر قال تعالى ومكرروا ومكر الله
 وثالثها الغضب قال تعالى وغضب الله عليهم ورابعها التعجب قال تعالى بل عجبنا ويسخرون من قرأ
 عجبنا بضم التاء كان التعجب منسوب الى الله والتعجب عبارة عن حالة تعرض في القلب عند الجهل بسبب
 الشيء وخامسها التكبر قال تعالى العزيز الجبار المتكبر وهو صفة ذم وسادسها الحياء قال تعالى ان الله
 لا يستحي أن يضرب مثلا لالحياء عبارة عن تغيير يحصل في الوجه والقلب عند فعل شيء قبيح واعلم ان القانون
 الصحيح في هذه الافاظ أن نقول لكل واحد من هذه الاحوال أمور توجد معها في البداية وآثار تصدر
 عنها في النهاية مشالة ان الغضب حالة تحصل في القلب عند غلبان دم القلب وسخونة المزاج والاثار الحاصل
 منها في النهاية ايصال الضرر الى المغضوب عليه فاذا سمعت الغضب في حق الله تعالى فاحمله على نهايات
 الاعراض لا على بدايات الاعراض وقس الباقي عليه (المسئلة الثالثة) رأيت في بعض كتب
 التذكير ان الله تعالى أربعة آلاف اسم ألف منها في القرآن والاخبار الصحيحة وألف منها في التوراة وألف
 في الانجيل وألف في الزبور ويقال ألف آخر في النوح المحفوظ ولم يصل ذلك الالف الى عالم البشر وأقول
 هذا غير مستبعد فانا بينا ان أقسام صفات الله بحسب السلوب والاضافات غير متناهية ونبهنا على تقرير
 هذا الموضوع وشرحناه شرحا يليغا بل نقول كل من كان اطلاعه على آثار حكمة الله تعالى في تدبير العالم
 الاعلى وتدبير العالم الاسفل أكثر كان اطلاعه على أسماء الله تعالى أكثر ووقوفه على الصفات الموجبة
 للمدح والتعظيم أكثر فربما طالع تشريح بدن الانسان ووقف فيه على ما يقرب من عشرة آلاف نوع من
 أنواع الرحمة والحكمة في تخليق بدن الانسان فقد حصل في عقله عشرة آلاف نوع من أسماء الله تعالى
 الدالة على المدح والتعظيم ثم ان من وقف على العدد الذي ذكرناه من أقسام الرحمة والحكمة في بدن
 الانسان صار ذلك منه للعقل على ان الذي لم يعرفه من أقسام الحكمة والرحمة في تخليق هذا البدن أكثر
 مما عرفه وذلك لما عرف ان الارواح الدماغية من العصب سبعة عر اسكل واحد منها فائدة وحكمة ثم لما
 عرف ان كل واحد من هذه الارواح ينقسم الى ثلاثة أقسام أر أربعة عرف بالجللة الشديدة وجه الحكمة
 في كل واحد من تلك الاقسام ثم ان العقل يعلم ان كل واحد من تلك الاقسام ينقسم الى شفايا دقيقة وكل
 واحدة من تلك الشفايا تنقسم الى أقسام أخرى وكل واحد من تلك الاقسام يصل بعضو معين اتصا الامعينا
 ويكون وصول ذلك انقسم الى ذلك العضو في مزمع انهم لما كثرت ودقت خرجت عن ضبط العقل فثبت
 ان تلك العشرة آلاف تنبى العقل على ان أقسام حكمة الله تعالى في تخليق هذا البدن خارج عن التعديد
 والتحديد والاحصاء والاستقصاء كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فكل من وقف على نوع آخر
 من أنواع تلك الحكمة فقد وصل الى معرفة اسم آخر من أسماء الله تعالى ولما كان لانه اية مراتب حكمة الله
 تعالى ورحمته فكذلك لانه اية لاسمائاته الحسنى وصفاته العليا وذو كمال ينوس في كتاب منافع الاعضاء انه لما
 صنف ذلك الكتاب لم يكتب فيه منافع مجمع النور قال وانما تكت كتبت بها ضنة بها اشرفها رأيت في بعض
 اليبالي كان ما كانزل من السماء وقال يا جالينوس ان الهك يقول لم أخفيت حكمتي عن عبادي قال فلما
 انتهت صنف في هذا المعنى كتابا فردا وبالغت في شرحه فثبت بما ذكرنا انه لانه اية لاسماء الله الحسنى
 (المسئلة الرابعة) ان ترى في كتب الطلسمات والعزائم أذكارا غير معلومة ورق غير مفهومة وكان تلك الافاظ

الربوبية وذلة العبودية وحصل الذكر في اللسان وحصلت الخدمة في الجوارح والاعضاء فيتمشرف كل جزء من أجزاء العبد بخدمة الله فقصود العبد حصول هذا الشرف * (الفرع الثالث) من الناس من طعن في قول من يقول الاله هو المعبود من وجوه (الاول) ان الاوثان عسدت مع انها ليست آلهة (الثاني) انه تعالى اله الجسادات والبهائم مع ان صدور العبادة منها محال (الثالث) انه تعالى اله المجانين والاطفال مع انه لا تصدر العبادة عنها (الرابع) ان المعبود ليس له بكونه معبود اصفة لانه لا معنى لـ بكونه معبودا الا انه مذكور بذلك الانسان ومعلوم بعلمه ومرااد خدمته بارادته وعلى هذا التقدير فلا تكون الالهية صفة لله تعالى (الخامس) يلزم ان يقال انه تعالى ما كان اله في الازل (الفرع الرابع) من الناس من قال الاله ليس عبارة عن المعبود بل الاله هو الذي يستحق أن يكون معبودا وهذا القول أيضا مرد عليه أن لا يكون اله الجسادات والبهائم والاطفال والمجانين وأن لا يكون اله في الازل ومنهم من قال انه القادر على أفعال لو فعلها لاستحق العبادة ممن يصح صدور العبادة عنه واعلم اننا فسرنا الاله بالتفسيرين الاولين لم يكن اله في الازل ولو فسرناه بالتفسير الثالث كان اله في الازل (التفسير الثاني) الاله مشتق من الهت الى فلان أي سكنت اليه فالقول لا تسكن الى ذكره والارواح لا تعرج الا بعرفته وبيانه من وجوه الاول ان الكمال محبوب لذاته وماسوى الحق فهو ناقص لذاته لان المحسوس من حيث هو معدوم والعدم أصل النقصان والناقص بذاته لا يكمل الا بتكميل الكمال بذاته فاذا كان الكمال محبوبا لذاته وثبت ان الحق كامل لذاته وجب كونه محبوبا لذاته الثاني أن كل ماسواه فهو ممكن لذاته والممكن لذاته لا يقف عند نفسه بل يبقى متعلقا بغيره لانه لا يوجد الا بوجود غيره فعلى هذا كل ممكن فانه لا يقف عند نفسه بل ما لم يتعلق بالواجب لذاته لم يوجد واذا كان الامر كذلك في الوجود الخارجي وجب أن يكون كذلك في الوجود العقلي فالقول مفرقة الى عتبة رحمة والخواطر متمسكة بذيل فضله وكرمه وهذا الوجهان عليه ما التعويل في تفسير قوله ألبذكر الله نظام من القلوب (التفسير الثالث) انه مشتق من الوله وهو ذهاب العقل واعلم أن الخلق قسمان واصلون الى ساحل بحر معرفته ومحر ومون فالحرم ومون قد بقوا في ظلمات الخيرة وتيه الجهالة فكأنهم فقد واعقولهم وأرواحهم وأما الواجدون فقد وصلوا الى عرصة النور وفسحة الكبرياء والجلال فتأهوا في ميادين الصمدية وبادوا في عرصة الفردانية فثبت أن الخلق كلهم والهمون في معرفته فلا جرم كان الاله الحق للخلق هو وبعبارة أخرى وهي أن الارواح البشرية تسابقت في ميادين التوحيد والتعبد فبعضها تخللت وبعضها سبقت فاتي تخللت بقيت في ظلمات الغبار والتي سبقت وصلت الى عالم الانوار فالاولون بادوا في أودية الظلمات والآخرين طاشوا في أنوار عالم الكرامات (التفسير الرابع) انه مشتق من لاه اذا ارتفع والحق سبحانه وتعالى هو المرتفع عن مشابهة الممككات ومناسبة المحدثات لان الواجب لذاته ليس الا هو والكامل لذاته ليس الا هو والاحد الحق في هويته ليس الا هو والموجد لكل ماسواه ليس الا هو وأيضا فهو وتعالى مرتفع عن أن يقال ان ارتفاعه يحجب المكان لان كل ارتفاع حصل بسبب المكان فهو والمكان بالذات وللممكن بالعرض لاجل حصوله في ذلك المكان وما بالذات أشرف مما بالعرض فلو كان هذا الارتفاع بسبب المكان لمكان ذلك المكان أعلى وأشرف من ذات الرحمن ولما كان ذلك باطلا علمنا انه سبحانه وتعالى أعلى من أن يكون علوه بسبب المكان وأشرف من أن ينسب الى شيء مما حصل في عالم الامكان (التفسير الخامس) من اله في الشيء اذا تحير فيه ولم يتد اليه فالعبد اذا تفكر فيه تحير لان كل ما يتخيله الانسان وتصوره فهو بخلافه فان أنكر العقل وجوده كذبته نفسه لان كل ماسواه فهو محتاج وحصول المحتاج بدون المحتاج اليه محال وان أشار الى شيء بضبطه الحس والتخيل وقال انه هو كذبته نفسه أيضا لان كل ما يضبطه الحس والتخيل فامارات الحدوث ظاهرة فيه فلم يبق في يد العقل الا أن يتزنا للوجود والكمال مع الاعتراف بالعجز عن الادراك فها هنا العجز عن ادراك الادراك ولا شك أن هذا موقف عجيب تحير العقول فيه وتضطرب الالباب في حواشيه (التفسير السادس) من لاه يلوه اذا احتجب ومعنى كونه مخفيا من وجوه الاول انه بكنه

اشخاص كثيرة وحيث لا يكون قولنا لا اله الا الله موجبا للتوحيد المحض وحيث أجمع العقلاء على ان قولنا لا اله الا الله يوجب التوحيد المحض علمنا ان قولنا الله اسم علم موضوع لتلك الذات المعينة وانها ليست من الالفاظ المشقة (الجزء الثانية) أن من أراد أن يذكر ذانا معينة ثم يذكره بالصفات فانه يذكر اسمه أولا ثم يذكر عقيب الاسم الصفات مثل أن يقول زيد الفقيه النحوي الأصولي اذا عرفت هذا فنقول ان كل من أراد أن يذكر الله تعالى بالصفات المقدسة فانه يذكر أولا لفظه الله ثم يذكر عقيب صفات المدائح مثل أن يقول الله العالم القادر الحكيم ولا يمكن أن يكون هذا فلا يقولون العالم القادر الله وذلك يدل على أن قولنا الله اسم علم فإن قيل أليس انه تعالى قال في أول سورة ابراهيم العزيز الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الارض قلنا هاهنا قرأنا من منهم من قرأ الله بالرفع وحيث ينزل السؤال لانه لما جعله مبدءا فقد أخرجه عن جعله صفة لما قبله وأما من قرأ بالجر فهو نظير لقولنا هذه المدارك للفاضل العالم زيد وليس المراد انه جعل قوله زيد صفة للعالم الفاضل بل المعنى انه لما قال هذه المدارك للعالم الفاضل بقي الاشتباه في انه من ذلك العالم الفاضل فقيل عقيب زيد ليس هذا من ذلك لاشتباهه بلزم هاهنا أن يقال اسم العلم صار صفة فكذلك في هذه الآية (الجزء الثالثة) قال تعالى هل تعلم له سميا وليس المراد من الاسم في هذه الآية الصفة والالكذب قوله هل تعلم له سميا فوجب أن يكون المراد اسم العلم في كل من أثبت لله اسم علم قال ليس ذاك الا قولنا الله واجب القائلون بانه ليس اسم علم بوجوه وحجج (الجزء الاولى) قوله تعالى وهو الله في السموات وقوله هو الله الذي لا اله الا هو فان قوله الله لا بد وأن يكون صفة ولا يجوز أن يكون اسم علم بدليل انه لا يجوز أن يقال هو زيد في البلد وهو بكر ويجوز أن يقال هو العالم الزاهد في البلد وبهذا الطريق يعترض على قول النحويين ان الصفة لا يقع موصوفا ولا صفة واذا ثبت كونه صفة امتنع أن يكون اسم علم (الجزء الثانية) ان اسم العلم قائم مقام الاشارة فلما كانت الاشارة متمتعة في حق الله تعالى كان اسم العلم متمتعا في حقه (الجزء الثالثة) ان اسم العلم انما يبصر اليه ليتبين شخص عن شخص آخر يسميه في الحقيقة والمماهية واذا كان هذا في حق الله متمتعا كان القول باثبات الاسم العلم محالا في حقه والجواب عن الاول لم لا يجوز أن يكون ذلك جارا مجرورا أن يقال هذا زيد الذي لا نظيره في العلم والزهد والجواب عن الثاني ان الاسم العلم هو الذي وضع لتعيين الذات المعينة ولا حاجة فيه الى كون ذلك المسمى مشارا اليه بالحق أم لا وهذا هو الجواب عن الجزء الثالثة (المسئلة الثانية) الذين قالوا انه اسم مشتق ذكروا فيه فروعا (الاول) ان الاله هو المعبود سواء عبد بحق أو بباطل ثم غلب في عرف الشرع على المعبود بالحق وعلى هذا التفسير لا يكون اله في الازل واعلم انه تعالى هو المستحق للعبادة وذلك لانه تعالى هو المنعم بجميع النعم أصولها وفروعها وذلك لان الموجودات ما واجب وانما يمكن والواجب واحد وهو الله تعالى وما سواه ممكن والممكن لا يوجد الا بالمرجح فكل الممكنات انما وجدت بايجاده وتكونه انما ابتداء وانما بواسطة الجميع ما حصل له من اقسام النعم لم يحصل الامن الله فثبت ان غاية الانعام صادرة من الله والعبادة غاية التعظيم فاذا ثبت هذا فنقول ان غاية التعظيم لا يليق الا بالامن صدرت عنه غاية الانعام فثبت ان المستحق للعبودية ليس الا الله تعالى * (الفرع الثاني) ان من الناس من يعبد الله لطلب الثواب وهو جهل وسخف ويدل عليه وجوه الاول ان من عبد الله ليتوصل بعبادته الى شيء آخر كان المعبود في الحقيقة هو ذلك الشيء فمن عبد الله لطلب الثواب كان معبوده في الحقيقة هو الثواب وكان الله تعالى وسيله الى الوصول الى ذلك المعبود وهذا جهل عظيم الثاني انه لو قال أصلي لطلب الثواب أو للخوف من العقاب لم تصح صلاته الثالث أن من عمل عملا لغرض آخر كان بحيث لو وجد ذلك الغرض بطريق آخر ترك الواسطة فمن عبد الله للاجر والثواب كان بحيث لو وجد الاجر والثواب بطريق آخر لم يعبد الله ومن كان كذلك لم يكن محبا لله ولم يكن راغبا في عبادة الله وكل ذلك جهل ومن الناس من يعبد الله لغرض أعلى من الاول وهو أن يتشرف بخدمة الله لانه اذا شرع في الصلاة حصلت النية في القلب وتلك النية عبارة عن العلم بعزة

(الفائدة الثالثة) قال صلى الله عليه وسلم ان الله عز وجل يقول يوم القيامة للمذنبين هل اُحبيتم لقائي فيقولون نعم يا رب فيقول الله تعالى ولم فيقولون رجونا عفوك وفضلك فيقول الله تعالى اني قد اوجبت لكم مغفرتي (الفائدة الرابعة) قال عبد الله بن عمر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله عز وجل ينشر على بعض عباده يوم القيامة سبعة وسبعين سجلا كل واحد منها مثل مد البصر فيقول له هل تنكر من هذا شيئا هل ظلمك الكرام الكاتبون فيقول لا يا رب فيقول الله تعالى فهل كان لك عذر في عمل هذه الذنوب فيقول لا يا رب فيضع ذلك العبد قلبه على النار فيقول الله تعالى ان لك عندي حسنة وانه لا ظلم اليوم ثم يخرج بطاقة فيها تشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله فيقول الله فيقول العبد يا رب كيف تقع هذه البطاقة في مقابلة هذه السجلات فتوضع البطاقة في كفة والسجلات في كفة أخرى فطاشت السجلات وثقلت البطاقة ولا يثقل مع ذكر الله شيء (الفائدة الخامسة) وقف صبي في بعض الغزوات ينادي عليه في من يريد في يوم صائف شديد الحر فبصرته به امرأة فعدت الى الصبي وأخذته وأصقته الى بطنها ثم ألقت ظهرها على البطء وأجلسته على بطنها فقبضه الحر وقالت ابني ابني فبكى الناس وتركوا ما هم فيه فاقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى وقف عليهم فأخبروه الخبر فقال أعجبتم من رجة هذه بابنها فان الله تعالى أرحم بكم جميعا من هذه المرأة بابنها فتفرق المسلمون على أعظم أنواع الفرح والبشارة (المسئلة الثالثة) في كيفية اشتقاق هذه اللفظة بحسب اللغة قال بعضهم هذه اللفظة ليست عربية بل عبرانية أو سريانية فانهم يقولون الهارسمانا ومر حيانا فلما عذب جعلى الله الرحمن الرحيم وهذا بعيد ولا يلزم من المشابهة الحاصلة بين اللفتين الطعن في كون هذه اللفظة عربية أصلية والدليل علمه قوله تعالى وثبت ما أنتم من خلق السموات والارض ايقوان الله وقال تعالى هل تعلم له سميا وأطبقوا على أن المراد منه لفظه الله وأما الاكثرون فقد سلموا كونها لفظه عربية أما القائلون بأن هذا اللفظ اسم علم لله تعالى فقد تخلصوا عن هذه المباحث وأما المنكرون لذلك فلهم قولان قال الكوفيون أصل هذه اللفظة الاله فأدخلت الالف واللام عليها للتعظيم فصار الالهة فحذفت الهمزة استئناسا لكثر جريانها على الالف فاجتمع لا مان فأدغمت الاولى فقالوا الله وقال البصريون أصله لاه فألحقوا بها الالف واللام فقبيل الله وأنشدوا

كحفة من أبي رباح * يسمعها الاله الكبار

فأخرجه على الاصل (المسئلة الرابعة) قال الخليل أطبق جميع الخلق على أن قولنا الله مخصوص بالله سبحانه وتعالى وكذلك قولنا الاله مخصوص به سبحانه وتعالى وأما الذين كانوا يطلقون اسم الاله على غير الله فانما كانوا يذكرونه بالاضافة كما يقال اله كذا أو ينكرونه فيقولون اله كما قال الله تعالى خبرا عن قوم موسى اجعل لنا الها كالهكم كالهة قال انكم قوم تجهلون (المسئلة الخامسة) اعلم ان هذا الاسم مختص بخواص لم توجد في سائر أسماء الله تعالى ونحن نسير اليها (الخاصية الاولى) انك اذا حذفت الالف من قولك الله بقي الباقي على صورة الله وهو مختص به سبحانه كافي وقوله ولله جنود السموات والارض ولله خزائن السموات والارض وان حذفت عن هذه البقية اللام الاولى بقيت البقية على صورة له كافي وقوله تعالى له مقلب السموات والارض وقوله له الملك وله الحمد فان حذفت اللام الباقية كانت البقية هي قولنا هو وهو أيضا يدل عليه سبحانه كافي وقوله قل هو الله أحد وقوله هو الحي لا اله الا هو والواو زائدة بدليل سقوطها في اثنتي عشرة الجمع فانك تقول هما هم فلا تبقى الواو فيهما فهذه الخاصية موجودة في لفظه الله غير موجودة في سائر الاسماء وكما حصلت هذه الخاصية بحسب اللفظ فقد حصلت أيضا بحسب المعنى فانك اذا دعوت الله بالرحمن فقد وصفته بالرحمة وما وصفته بالقهر واذا دعوته بالعليم فقد وصفته بالعلم وما وصفته بالقدره وأما اذا قلت يا الله فقد وصفته بجميع الصفات لان الاله لا يكون الها الا اذا كان موصوفا بجميع هذه الصفات فنثبت ان قولنا الله قد حصلت له هذه الخاصية التي لم تحصل لسائر الاسماء (الخاصية الثانية) ان كلمة الشهادة وهي الكلمة التي بسببها ينتقل الكافر من الكفر الى الاسلام لم يحصل فيها الا هذا الاسم فلوان الكافر قال

صمدية محتجب عن العقول الشاني انالوقدرنا أن الشمس كانت واقفة في وسط القللك غير متحركة كانت الانوار باقية على الجدران غير زائلة عنها فحينئذ كان يحظر بالبال أن هذه الانوار الواقعة على هذه الجدران ذاتية لها الا انما شاهدنا أن الشمس تغيب وعند غيبتها تزول هذه الانوار عن هذه الجدران فهذا الطريق علمنا أن هذه الانوار فائضة عن قرص الشمس فكذاها هنا الوجود الواصل الى جميع عالم المخلوقات من جناب قدرة الله تعالى كالتور الواصل من قرص الشمس فلو قدرنا انه كان يصح على الله تعالى الطلوع والغروب والغيبة والحضور واللكان عند غروبه يزول ضوء الوجود عن الممكثات فحينئذ كان يظهر أن نور الوجود منه ولكنه لما كان الغروب والطلوع عليه محالا لا جرم خطر ببال بعض الناقصين أن هذه الاشياء موجودة بذواتها ولذا وثبت انه لا سبب لاحتجاب نوره الا كمال نوره فلماذا قال بعض المحققين سبحانه من احتجب عن العقول بشدة ظهوره واختفى عنها بكمال نوره واذا كان كذلك ظهر ان حقيقة الصمدية محتجبة عن العقول ولا يجوز أن يقال محجوبة لان المحجوب مقهور والمقهور يليق بالعباد أما الحق فظاهر وصفة الاحتجاب صفة القهر فالحق محتجب والخلق محجوبون (التفسير السابع) اشتقاقه من اله الفصل اذا ولع بأتمه والمعنى ان العباد مولعون مولعون بالتضرع اليه في كل الاحوال ويدل عليه أمور (الأول) ان الانسان اذا وقع في بلاء عظيم وآفة قوية فهناك ينسى كل شيء الا الله تعالى فيقول بقلبه ولسانه يا رب يارب فاذا تخلص من ذلك البلاء وعاد الى منازل الآلاء والنعماء أخذ يضيف ذلك الخلاص الى الاسباب الضعيفة والاحوال الخسيسة وهذا فعل متناقض لانه ان كان المخلص عن الآفات والموصل الى الخيرات غير الله وجب الرجوع في وقت نزول البلاء الى غير الله وان كان مصلح المهمات هو الله تعالى في وقت البلاء وجب أن يكون الحال كذلك في سائر الاوقات وأما الفزع اليه عند الضرورات والاعراض عنه عند الراحة فلا يليق بأرباب الهدايات (والثاني) ان الخير والراحة مطلوب من الله (والثالث) أن المحسن في الظاهر اما الله أو غيره فان كان غيره فذلك الغير لا يحسن الا اذا خلق الله في قلبه داعية الاحسان فالحق سبحانه وتعالى هو المحسن في الحقيقة والمحسن مرجوع اليه في كل الاوقات والخلق مشغوفون بالرجوع اليه شك بعض المريدين من كثرة الوسواس فقال الاستاذ كنت حداثا عشر سنين وقصارا عشرة أخرى وبوا عشرة ثالثة فقالوا ما رأيناك فعلت ذلك قال فعلت وابكم ما رأيتم أمار فتم ان القلب كالحديد فيكون كالحديد ائيمه بنار الخوف عشر سنين ثم بعد ذلك شرعت في غلبه عن الاضرار والافذار عشر سنين ثم بعد هذه الاحوال جلست على باب حجرة القلب عشرة أخرى سالا سيف لاله الا الله فلم أزل حتى يخرج منه حب غير الله ولم أزل حتى يدخل فيه حب الله تعالى فلما خلت عرصه القلب عن غير الله تعالى وقويت فيه محبة الله سقطت من بجار عالم الجلال قطرة من النور فغرق القلب في تلك القطرة وفنى عن الكل ولم يبق فيه الا محض سر لا اله الا الله (التفسير الثامن) ان اشتقاق لفظ الاله من اله الرجل بأله اذا فزع من أمر نزل به فآله أي أجاره والمجبر اسكل الخلائق من كل المضار هو الله سبحانه وتعالى لقوله تعالى وهو يجبر ولا يجار عليه ولانه هو المنعم لقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله ولانه هو المطعم لقوله تعالى وهو يطعم ولا يطعم ولانه هو الموجد لقوله تعالى قل كل من عند الله فهو سبحانه وتعالى قهار لعدم الوجود والتحصيل جبارا بالقوة والفعل والتكامل فكان في الحقيقة هو الله ولا شيء سواه وها هنا طائف وفوائد (الفائدة الاولى) عادة المديون انه اذا رأى صاحب الدين من البعد فانه يفر منه والله الكريم يقول عبادي أنتم غرما في بكثرة ذنوبكم واسكن لا تفر وامني بل أقول ففر والى الله فاني أنما الذي أقضى دينونكم واغفر ذنوبكم وأيضا الملوك يغلغون أبوابهم عن الفقراء دون الاعتياء وانا أفعل ضد ذلك (الفائدة الثانية) قال صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى مائة رحمة أنزل منها رحمة واحدة بين الجن والانس والطير والبهائم والهوام فبها يعطفون ويتراحمون وأخر تسعة وتسعين رحمة يرسم بها عباد يوم القيامة وأقول انه صلى الله عليه وسلم انما ذكر هذا الكلام على سبيل التفهيم والافجاء الرحمة غير متناهية فكيف يعقل تحديدها بمحدث معين

المال لطلب الخدمة وثانيها يعطى المال لطلب الاعانة وثالثها يعطى المال لطلب الثناء الجليل ورابعها يعطى المال لطلب الثواب الجزيل وخامسها يعطى المال ليزيل حب المال عن القلب وسادسها يعطى المال لدفع الرقة الجنسية عن قلبه وكل هذه الاقسام أعراض روحانية وبالجملة فكل من أعطى فأنما يعطى لمفوز بواسطة ذلك العطاء بنوع من أنواع الكمال فيكون ذلك في الحقيقة معاوضة ولا يكون جودا ولا هبة ولا عطية أما الحق سبحانه وتعالى فإنه كامل لذاته فيستحيل أن يعطى لشيء فيدبه كما لا فيكون الجواد المطلق والراحم المطلق هو الله تعالى (الحجة الثامنة) ان كل من سوى الله فهو ممكن لذاته والممكن لذاته لا يوجد الا بايجاد واجب الوجود لذاته فكل رحمة تصدر من غير الله فهي انما دخلت في الوجود بايجاد الله فيكون الرحيم في الحقيقة هو الله تعالى (الحجة التاسعة) ان الانسان يمكنه الفعل والترك فيمتنع رجحان الفعل على الترك الا عند حصول داعية جازمة في القلب فعند عدم حصول تلك الداعية يمتنع صدور تلك الرحمة منه وعند حصولها يجب صدور الرحمة منه فيكون الراحم في الحقيقة هو الذي خلق تلك الداعية في ذلك القلب وما ذلك الا الله تعالى فيكون الراحم في الحقيقة هو الله تعالى (الحجة الرابعة) هب أن فلانا يعطى الخنطة ولكن ما لم تحصل المعدة الهاضمة للطعام لم يحصل الانتفاع بتلك الخنطة وهب أنه وهب البستان فما لم تحصل القوة الباصرة في العين لم يحصل الانتفاع بذلك البستان بل الحق أن خالق تلك الخنطة وذلك البستان هو الله تعالى والممكن من الانتفاع بهما هو الله والحاظ له عن أنواع الآفات والمخافات حتى يحصل الانتفاع بتلك الاشياء هو الله تعالى فوجب أن يقال المنعم والراحم في الحقيقة هو الله تعالى (المقام الثاني) في بيان أن تقدير أن تحصل الرحمة من غير الله الا أن رحمة الله أكمل وأعظم وبيانه من وجوه الاول ان الانعام يوجب عاقبة حال المنعم ودناءة حال المنعم عليه بالنسبة الى المنعم فاذا حصل التواضع بالنسبة الى حضرة الله فهذا الخير من حصول هذه الحالة بالنسبة الى بعض الخلق الثاني أن الله تعالى اذا أنعم عليك بنعمة طلب عند هامتك علاتة وصل به الى استحقاق نعم الآخرة فكأنه تعالى يأمر بك بأن تكنسب لنفسك سعادة الابد وأما غير الله فإنه اذا أنعم عليك بنعمة أمر بك بالاستغفال بخدمة الله والانصراف الى تحصيل مقصوده ولا شك أن الحالة الاولى أفضل الثالث أن المنعم عليه يصير كالعبد للمنعم وعبودية الله أولى من عبودية غير الله الرابع أن السلطان اذا أنعم عليك فهو غير عالم بتفاصيل أحوالك فقد ينعم عليك حال ما تكون غنيا عن انعامه وقد يقطع عنك انعامه حال ما تكون محتاجا الى انعامه وأيضا فهو غير قادر على الانعام عليك في كل الاوقات وبجميع المرات أما الحق تعالى فإنه عالم بجميع المعلومات قادر على كل الممكنات فاذا ظهرت بك حاجة عرفها وان طلبت منه شيئا قدر على تحصيله فيكون ذلك أفضل الخامس ان الانعام يوجب المنة وقبول المنة من الخلق أفضل من قبولها من الخلق فثبت بما ذكرنا أن الرحمن الرحيم هو الله تعالى وبتقدير أن يحصل رحمة من غير الله تعالى أكمل وأفضل وأعلى وأجل والله أعلم

الباب الحادى عشر في بعض التكت المستخرجة من قولنا بسم الله الرحمن الرحيم

(التكته الاولى) مرض موسى عليه السلام واشتد وجع بطنه فشكا الى الله تعالى فدل على عشب في المفازة فأكل منه فعوفي باذن الله تعالى ثم عاوده ذلك المرض في وقت آخر فأكل ذلك العشب فازداد مرضه فقال يارب أكلته أولا فانتفعت به وأكلته ثانيا فازداد مرضى فقال لا لك في المرة الاولى ذهبت منى الى السكلا فحصل فيه الشفاء وفى المرة الثانية ذهبت منك الى السكلا فازداد المرض أما علمت ان الدنيا كلها اسم قاتل وتزياقها اسمى (الثانية) بات رابعة ليلة في التهجيد والصلاة فلما انفجر الصبح نامت فدخل السارق دارها وأخذ ثيابها وقصد الباب فلم يمتد الى الباب فوضعهما فوجد الباب ففعل ذلك ثلاث مرات فتودى من زاوية البيت وضع القماش واخرج فان نام الحبيب فالسلطان يقظان (الثالثة) كان بعض العارفين يرمى غنما وحضر في قطيع غنم الذئب وهى لا تنصرا غنما فمر عليه رجل وناداه متى اصطلح الذئب والغنم فقال الراعى من حين اصطلح الراعى مع الله تعالى (الرابعة) قوله بسم الله معناه ابد بأسم الله فأسقط منه قوله ابد

أشهد أن لا إله الا الرحمن والارحيم والاملاك والا القدوس لم يخرج من الكفر ولم يدخل في الاسلام أما
إذا قال أشهد أن لا إله الا الله فانه يخرج من الكفر ويدخل في الاسلام وذلك يدل على اختصاص هذا
الاسم بهذه الخاصية الشريفة والله الهادي الى الصواب

الباب العاشر في البحث الممتع بقوانين الرحمن الرحيم

اعلم ان الاشياء على أربعة أقسام الذي يكون نافعاً وضرورياً معاً والذي يكون نافعاً ولا يكون ضرورياً * أما القسم الاول وهو الذي
يكون نافعاً وضرورياً معاً فاما أن يكون كذلك في الدنيا فقط وهو مثل النفس فانه لو انقطع منك لحظة
واحدة حصل الموت واما أن يكون كذلك في الآخرة وهو معرفة الله تعالى فانها ان زالت عن القلب لحظة
واحدة مات القلب واستوجب عذاب الابد * وأما القسم الثاني وهو الذي يكون نافعاً ولا يكون ضرورياً
فهو كالمال في الدنيا وكسائر العلوم والمعارف في الآخرة * وأما القسم الثالث وهو الذي يكون ضرورياً
ولا يكون نافعاً كما مضت التي لا بد منها في الدنيا كالامراض والموت والفقر والهوى ولا نظير لهذا القسم في
الآخرة فان منافع الآخرة لا يلزمها شيء من المضار * وأما القسم الرابع وهو الذي لا يكون نافعاً ولا ضرورياً
فهو كالفقر في الدنيا والعذاب في الآخرة اذا عرفت هذا فنقول قد ذكرنا ان النفس في الدنيا نافع وضروري
فلو انقطع عن الانسان لحظة لمات في الحال وكذلك معرفة الله تعالى أمر لا بد منه في الآخرة فلوزالت عن
القلب لحظة لمات القلب لا محالة لكن الموت الاول أسهل من الثاني لانه لا يتألم في الموت الاول الا ساعسة
واحدة وأما الموت الثاني فانه يبقى ألمه أبداً لا تباد ويكأن النفس له أثران (أحدهما) ادخال النسيم الطيب
على القلب وابقاء اعتماده وسلامته (والثاني) اخراج الهواء الفاسد الحار المحترق عن القلب كذلك الفكر له
أثران (أحدهما) ايصال نسيم الحجة والبرهان الى القلب وابقاء اعتماده والايمن والمعرفة عليه (والثاني)
اخراج الهواء الفاسد المتولد من الشهوات عن القلب وماذا ان الأبا ن يعرف أن هذه المحسوسات متناهية
في مقاديرها منتهية بالآخرة الى الفناء بعد وجودها فن وقف على هذه الاحوال بقي آمناً من الآفات
واصل الى الخسرات والسررات وكما ل هذين الأمرين ينكشف لعقلك بان تعرف ان كل ما وجدته ووصلت
اليه فهو قطرة من بحار رحمة الله وذرة من أنوار احسانه فعند هذا ينفتح على قلبك معرفة كون الله تعالى
رحماً نارحماً فاذا أردت أن تعرف هذا المعنى على التفصيل فاعلم انك جوهر مركب من نفس وبدن وروح
وجسد (أما نفسك) فلا شئ انما كانت جاهلة في مبدأ القطار كما قال تعالى والله أخرجكم من بطون أمهاتكم
لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون ثم تناقل في مراتب القوى الحساسة
والحركة والمدركة والعاقلة وتناقل في مراتب المعقولات وفي جهاتها واعلم انه لانهاية لها البتة ولو ان العاقل
أخذ في اكتساب العلم بالمعقولات وسرى فيها سريران البرق الخاطف والريح العاصف وبقي في ذلك السير
أبداً لا يدين ودهر الداهرين ليكن الحاصل له من المعارف والعلوم قدراً متناهياً وكانت المعلومات التي
ما عرفها ولم يصل اليها أيضاً غير متناهية والمتناهية في جنب غير المتناهية قلبه في كثير فعند هذا يظهر له أن
الذي قاله الله تعالى في قوله وما أوتيت من العلم الا قليلاً لا حق وصدق (واما بدنك) فاعلم انه جوهر مركب
من الاخلط الاربعة فتناقل كبقية تركيبها ونشر يحها وتعزف ما في كل واحد من الاعضاء والاجزاء من
المنافع العالية والاسرار الشريفة وحينئذ يظهر لك صدق قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وحينئذ
ينجلي لك أثر من آثار كمال رحمة في خلقك وهذا يتكفهم شيئاً قليلاً من معنى قوله الرحمن الرحيم فان قيل
فهل لغير الله رحمة أم لا قلنا الحق ان الرحمة ليست الا لله ثم يتقدرون أن تكون لغير الله رحمة الا أن رحمة الله
أكمل من رحمة غيره وهاهنا مقامان (المقام الاول) في بيان أنه لا رحمة الا لله فنقول الذي يدل عليه وجوه
(الاول) ان الجوده هو افادة ما ينبغي لا عوض فكل أحد غير الله فهو انما يعطى لياخذ عوضاً الا ان الاعراض
أقسام منها جسمانية مثل أن يعطى ديناراً لياخذ كرباساً ومنها روحانية وهي أقسام فأحدها ان يعطى

هذا المطلوب فقال لي اكتب به هذا خطا فكتبته له بذلك خطا فاسلم ومات من ساعته فصلى عليه
ودفناه فرائته في النوم كأنه يتختر فقلت له يا شمعون ما فعل بك ربك قال غفرت لي وأسأت شوقا لي
(وأما السنين) فهو مشتق من اسمه السميع بسمع دعاء الخلق من العرش الى ماتحت الثرى * روى ان
زيد بن حارثة خرج مع منافق من مكة الى الطائف فبلغا خربة فقال المنافق ندخل ههنا ونستريح فدخل
ونام زيد فأوثر المنافق زيدا وأراد قتله فقال زيد لم تقتلني قال لان محمدا يحبك وأنا أبغضه فقال زيد
يا رب احن أعني فسمع المنافق صوتا يقول ويحك لا تقتله فخرج من الخربة ونفاه فلم ير أحدا فرجع وأراد
قتله فسمع صائحا اقرب من الاول يقول لا تقتله فظهر فلم يجد أحدا فرجع الثالثة وأراد قتله فسمع صوتا قريبا
يقول لا تقتله فخرج فرأى فارسا معه رمح فضر به الفارس ضربة فقتله ودخل الخربة وحل وثاق زيد وقال
له أما تعرفني أنا جبريل حين دعوت كنت في السماء السابعة فقال الله عز وجل ادرك عبدك وفي الثانية
كنت في السماء الدنيا وفي الثالثة بلغت الى المنافق وأما الميم فعناء أن من العرش الى ماتحت الثرى
ملكه وملكه قال السدي أصاب الناس خط على عهد سليمان بن داود عليه السلام فأبوه فقالوا له
يا بني الله لو خرجت بالناس الى الاستسقاء فخرجوا واذا بجملة قائمة على رجلا باسطة يديها وهي تقول اللهم
أنا خلق من خلقك ولا غنى لي عن فضلك قال فصب الله تعالى عليهم المطر فقال لهم سليمان عليه السلام
ارجعوا فقد استجب لكم بدعاء غيركم أما قوله الله فاعلموا أيها الناس اني أقول طول حياي الله فاذا مت
أقول الله واذا استقلت في القبر أقول الله واذا اجئت يوم القيامة أقول الله واذا أخذت الكتاب أقول الله واذا
وزنت أعمالي أقول الله واذا جرت الصراط أقول الله واذا دخل الجنة أقول الله واذا رأيت الله قلت الله
(النكتة الثالثة عشر) الحكمة في ذكر هذه الاسماء الثلاثة ان الحسطين في القرآن ثلاثة أصناف كما قال
تعالى فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقصد ومنهم سابق بالخيرات فقال انا لله للسابقين الرحمن لله مقتصدين الرحيم
للظالمين وأيضا الله هو معطي العطاء والرحمن هو المتجاوز عن زلات الاولياء والرحيم هو المتجاوز عن الجفاء
ومن كمال رحمته كأنه تعالى يقول أعلم منك ما لو علمه أبو الفارق لو علمته المرأة لحقتك ولو علمته الامة
لا قدمت على الفراعنة ولو علمه الجمار سعى في تخريب الدار وأنا أعلم كل ذلك وأستره بكرمى لتعلم اني اله كريم
(الرابعة عشر) الله يوجب ولايته قال الله تعالى الله ولي الذين آمنوا والرحمن يوجب محبته قال الله تعالى ان
الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن وذو الرحيم يوجب رحمته وكان بالؤمنين رحيم
(الخامسة عشر) قال عليه السلام من رفع قرطاسا من الارض فيه بسم الله الرحمن الرحيم اجلاله
تعالى كتب عند الله من الصديقين وخفف عن والديه وان كانا مشركين وقصة بشر الحافي في هذا الباب
معروفة وعن أبي هريرة أنه عليه الصلاة والسلام قال يا أبا هريرة اذا توضأت فقل بسم الله فان حفظت
لا تبرح أن تكتب لك الحسنات حتى تفرغ واذا غشيت أهلك فقل بسم الله فان حفظت يكتبون لك
الحسنات حتى تغسل من الجنابة فان حصل من تلك الواقعة ولد كتب لك من الحسنات بعدد نفس ذلك
الولد وبعدد أنفاس أعقابك ان كان له عقب حتى لا يبقى منهم أحدا يا أبا هريرة اذا ركبت دابة فقل بسم
الله والحمد لله يكتب لك الحسنة من كل خطوة واذا ركبت السفينة فقل بسم الله والحمد لله يكتب لك
الحسنات حتى تخرج منها وعن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ستر ما بين أعين الجن
وعورات بني آدم اذا نزعوا ثيابهم أن يقولوا بسم الله الرحمن الرحيم والاشارة فيه انه اذا صار هذا الاسم
حجابا بينك وبين أعدائك من الجن في الدنيا أفلا يصير حجابا بينك وبين الزانية في العقب (السادسة عشر) كتب
قيصر الى عمر رضي الله عنه ان بي صديعا لا يسكن فابعث لي ذرا فبعث اليه عمر فقتلوه فكلان اذا وضعها
على رأسه يسكن صداعه واذا رفعها عن رأسه عاوده الصداخ فحجب منه فقتل في القلنسوة فاذا فيها كاغد
مكتوب فيه بسم الله الرحمن الرحيم (السابعة عشر) قال صلى الله عليه وسلم من توضأ ولم يذكر اسم
الله تعالى كان طهورا لتلك الاعضاء ومن توضأ وذكر اسم الله تعالى كان طهورا لجميع بدنه فاذا كان الذكر

مكتوب في القلنسوة
مكتوب في القلنسوة

تخفية فاذا قلت بسم الله فكذلك قلت ابد ابا بسم الله والمقصود منه التنبيه على أن العبد من أول ما شرع في العمل كان مدار أمره على التسهيل والتخفيف والمساحة فكانه تعالى في أول كلمة ذكرها لك جعلها دليل على الصفح والاحسان (الخامسة) روى أن فرعون قبل أن يدعى الالهية بنى قصر أو أمر أن يكتب بسم الله على بابه الخارج فلما دعى الالهية وأرسل اليه موسى عليه السلام ودعاه فلم يره أثر الرشيد قال الهى كم أدعوه ولا أرى به خيرا فقال تعالى يا موسى اهلك تريد اهلك أنت تنظر الى كفره وأنا أنظر الى ما كتبه على بابه والنكتة أن من كتب هذه الكلمة على بابه الخارج صار آمنا من الهلاك وإن كان كافرا فالذى كتبه على سويداء قلبه من أول عمره الى آخره كيف يكون حاله (السادسة) سمى نفسه رجلا نارا حيا فكيف لا يرحم روى أن سائلا وقف على باب رفيع فسأل شيئا فأعطى قال لا يخاف في اليوم الثاني بفأس وأخذ يخرب الباب فقبل له ولم تفعل قال أما أن يجعل الباب لا تقابا بالعطية أو العطية لا تقابا بالباب الهنا ان بجوار الرحمة بالنسبة الى رحمتك أقل من الذرة بالنسبة الى العرش فكما أقيمت في أول كتابك على عبادة صفة رحمتك فلا تجعلنا محرومين عن رحمتك وفضلك (السابعة) الله اشارة الى القهر والقدرة والعلو ثم ذكر عقيب الرحمة الرحيم وذلك يدل على أن رحمته أكثر وأكمل من قهره (الثامنة) كثيرا ما يتفق لبعض عبادة الملك انهم اذا اشتروا شيئا من الخيل والبغال والجنير وضوا عليهم اسم الملك لا يطاع فيها الا اعداءه فكانه تعالى يقول ان اطاعتك عدوا وهو الشيطان فاذا شرعت في عمل فاجعل عليه سمى وقل بسم الله الرحمن الرحيم حتى لا يطمع العدو فيها (التاسعة) اجعل نفسك قريبين ذكر الله تعالى حتى لا تبعده عنه في الدارين روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه دفع خاتمه الى أبي بكر الصديق رضى الله عنه فقال اكتب فيه لا اله الا الله فدفعه الى النقاش وقال اكتب فيه لا اله الا الله محمد رسول الله فكذب النقاش فيه ذلك فأتى أبو بكر بالخاتم الى النبي صلى الله عليه وسلم فرأى النبي فيه لا اله الا الله محمد رسول الله أبو بكر الصديق فقال يا أبا بكر ما هذه الزوائد فقال أبو بكر يا رسول الله ما رزيت أن أفرق اسمك عن اسم الله وأما الباقي فساقلته ونجل أبو بكر بخاء جبريل عليه السلام وقال يا رسول الله أما اسم أبي بكر فيكتبه أنا لانه ماضى أن يفرق اسمك عن اسم الله فمضى الله أن يفرق اسمه عن اسمك والنكتة أن أبا بكر لما لم يرض بتفريق اسم محمد صلى الله عليه وسلم عن اسم الله عز وجل وجد هذه الكرامة فكيف اذا لم يفارق المرء ذكر الله تعالى (العاشرة) ان نوحا عليه السلام لما ركب السفينة قال بسم الله مجراها ومرساها فوجد النجاة بنصف هذه الكلمة فن واطب على هذه الكلمة طول عمره كيف يقي محروما عن النجاة وأيضا ان سليمان عليه السلام نال مملكة الدنيا والآخرة بقوله انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم فالمرجو أن العبد اذا قاله فانزعك الدنيا والآخرة (الحادية عشر) ان قال قائل لم تقدم سليمان عليه السلام اسم نفسه على اسم الله تعالى في قوله انه من سليمان فالجواب من وجوه (الأول) ان باقيس لما وجدت ذلك الكتاب موضوعا على وسادتها ولم يكن لاحد الهاطر يرق ورات الهدد واقفا على طرف الجدار علمت ان ذلك الكتاب من سليمان فأخذت الكتاب وقالت انه من سليمان فلما فتحت الكتاب ورات بسم الله الرحمن الرحيم قالت وانه بسم الله الرحمن الرحيم فقوله انه من سليمان من كلام باقيس لا كلام سليمان (الثاني) لعل سليمان كتب على عنوان الكتاب انه من سليمان وفي داخل الكتاب ابتداء بقوله بسم الله الرحمن الرحيم كما هو العادة في جميع الكتب فلما أخذت باقيس ذلك الكتاب قرأت ما في عنوانه فقالت انه من سليمان فلما فتحت الكتاب قرأت بسم الله الرحمن الرحيم فقالت وانه بسم الله الرحمن الرحيم (الثالث) ان باقيس كانت كافرة تخاف سليمان أن تشتم الله اذا نظرت في الكتاب فقدم اسم نفسه على اسم الله تعالى ليكون الشتم له لا لله تعالى (الثانية عشر) الباء من بسم مشتق من البر فهو الباس على المؤمنين بأنواع الكرامات في الدنيا والآخرة وأجل بزمه وكرامته أن يكرمهم يوم القيامة برويته من مرض بعضهم جاري يودى قال فدخات عليه للعبادة وقلت له أسلم فقال على ماذا قلت من خوف النار قال لا أبالي بها فقلت لافوز بالجنة فقال لا أريد هاتفت فاذا تزد قال على أن يريني وجهه الكريم قالت أسلم على أن تجدد

ويا لك نستعين وهو إشارة الى اعتراف العبد بالجزو الذلة والمسكنة والرجوع الى الله وأما قوله اهدنا لصراط
المستقيم فهو طلب لامكاشفات والمشاهدات وأنواع الهدايات (السبب الثالث) لتسمية هذه السورة بأتم
الكتاب ان المقصود من جميع العلوم اما معرفة عزة الربوبية أو معرفة ذلة العبودية فقوله الحمد لله رب العالمين
الرحمن الرحيم مالك يوم الدين يدل على انه هو الاله المستولى على كل احوال الدنيا والآخرة ثم من قوله اياك
نعبد وياك نستعين الى آخر السورة يدل على ذل العبودية فانه يدل على ان العبد لا يتم له شيء من الاعمال
الظاهرة ولا من المكاشفات الباطنة الا باعانة الله تعالى وهدايته (السبب الرابع) ان العلوم البشرية اما علم
ذات الله وصفاته وأفعاله وهو علم الاصول واما علم أحكام الله تعالى وتكاليفه وهو علم الفروع واما علم تصفية
الباطن وظهور الانوار الروحية والمكاشفات الالهية والمقصود من القرآن بيان هذه الانواع الثلاثة
وهذه السورة الكريمة مشتملة على تقرير هذه المطالب الثلاثة على أكمل الوجوه فقوله الحمد لله رب العالمين
الرحمن الرحيم مالك يوم الدين إشارة الى علم الاصول لان الدال على وجوده وجوده مخلوقاته فقوله رب
العالمين يجري مجرى الإشارة الى انه لا سبيل الى معرفة وجوده الا بكونه رباً للعالمين وقوله الحمد لله إشارة الى
كونه مستحقاً للحمد ولا يكون مستحقاً للحمد الا اذا كان قادراً على كل الممكنات عالم بكل المعلومات ثم وصفه
بنهاية الرحمة وهو كونه رحماً نارحيماً ثم وصفه بكمال القدرة وهو قوله مالك يوم الدين حيث لا يمل أمر
المظالمين بل يستوفى حقوقهم من الظالمين وعند هذا تم الكلام في معرفة الذات والصفات وهو علم الاصول
ثم شرع بعده في تقرير علم الفروع وهو الاشغال بالخدمة والعبودية وهو قوله اياك نعبد ثم وجه أيضاً بعلم
الاصول مرة أخرى وهو أن أداء وظائف العبودية لا يكمل الا باعانة الربوبية ثم شرع بعده في بيان درجات
المكاشفات وهي على كثرتها محصورة في أمور ثلاثة (أولها) حصول هداية النور في القلب وهو المراد من
قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم (وثانيها) أن يتجلى له درجات الابرار المطهرين من الذين أنعم الله عليهم
بالجلايا القدسية والجواذب الالهية حتى تصير تلك الارواح القدسية كالمرايا المجلوة فينعكس الشعاع من
كل واحدة منها الى الأخرى وهو قوله صراط الذين أنعمت عليهم (وثالثها) أن تبقى مصونة معصومة
عن أوضار الشهوات وهو قوله غير المغضوب عليهم وعن أضرار الشهات وهو قوله ولا الضالين فثبت أن هذه
السورة مشتملة على هذه الاسرار العلية التي هي أنسرف المطالب فلهذا السبب سميت بأتم الكتاب كما ان
الدهان يسمى أم الرأس لاشتماله على جميع الحواس والمنافع (السبب الخامس) قال الشعبي سمعت أبا
القاسم بن حبيب قال سمعت أبا بكر الغفالي قال سمعت أبا بكر بن دريد يقول الاتم في كلام العرب الراية التي
ينصبها العسكر قال قيس بن الخطيم

نصبنا أمتنا حتى ابذعوا • وصاروا بعد الفهم سلالا

فسميت هذه السورة بأتم القرآن لان مفزع أهل الايمان الى هذه السورة كان مفزع العسكر الى الراية
والعرب تسمى الارض أما لان معاد الخلق اليها في حياتهم ومماتهم ولانه يقال أم فلان فلان اذا قصده
(الاسم الرابع) من أسماء هذه السورة السبع المثاني قال الله تعالى واقد آتيناك سبعاً من المثاني وفي سبب
تسميتها بالمثاني وجوه (الاول) أنها مثنى نصفها ثناء العبد للرب ونصفها عطاء الرب للعبد (الثاني)
سميت مثاني لانها تأتي في كل ركعة من الصلاة (الثالث) سميت مثاني لانها مستغفنة من سائر الكتب قال عليه
السلام والذي نفسي بيده ما أنزل في التوراة ولا في الانجيل ولا في الزبور ولا في الفرقان مثل هذه
السورة وانما السبع المثاني والقرآن العظيم (الرابع) سميت مثاني لانها سبع آيات كل آية تعدل قراءتها
قراءة سبع من القرآن فنقرأ الفاتحة أعطاء الله ثواب من قرأ كل القرآن (الخامس) آياتها سبع وأبواب
النيران سبعة فنقرأ آياتها بقرائنها أغلقت عنه الابواب السبعة والدليل عليه ما روى ان جبريل عليه السلام
قال للنبي صلى الله عليه وسلم يا محمد كنت أخشى العذاب على أمتك فلما نزلت الفاتحة امتنت قال لي يا جبريل
قال لان الله تعالى قال وان جهنم لم تعد هم أجعين لها سبعة أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم وآياتها سبع

على الوضوء طهورا لكل البدن فذكره عن صميم القلب أولى أن يكون طهورا للقلب عن الكفر والبدعة
(الثامنة عشر) طاب بعضهم آية من خالد بن الوليد فقال انك تدعى الاسلام فأرنا آية التسليم فقال اتقوني
بالسم القاتل فأتى بطاس من السم فأخذها بيده وقال بسم الله الرحمن الرحيم وأكل الكل وقام سالما باذن
الله تعالى فقال الجوس هذا دين حق (التاسعة عشر) مر عيسى بن مريم عليه السلام على قبر فرأى ملائكة
العذاب يعذبون ميتا فلما انصرف من حاجته مر على القبر فرأى ملائكة الرحمة معهم أطباق من نور فتعجب
من ذلك فصلى ودعا الله تعالى فأوحى الله تعالى اليه يا عيسى كان هذا العبد عاصيا ومذمما كان محبوبا
في عذابي وكان قد ترك امرأة حبلى فولدت ولدا وربته حتى كبر فسلمته الى الكتاب فلحقته المعلم بسم الله
الرحمن الرحيم فاستحييت من عبدي أن أعذبه بناري في بطن الارض وولده يذكر اسمي على وجه الارض
(العشرون) سئلت عمرة القرغانية وكانت من كبار العارفات ما الحكمة في أن الجنب والخنثى منهيان عن
قراءة القرآن دون التسمية فقالت لان التسمية ذكر اسم الحبيب والحبيب لا يمنع من ذكر الحبيب (الحادية
والعشرون) قيل في قوله الرحمن هو تعالى رحيم بهم في ستة مواضع في القبر وحشراته والقيامة وظلماته
والميزان ودرجاته وقراءة الكتاب وفزعائه والصراط ومخافاته والنار ودرجاته (الثانية والعشرون)
كتب عارف بسم الله الرحمن الرحيم وأوصى أن يجعل في كفه فقيل له أي فائدة لك فيه فقال أقول يوم
القيامة الهى بعثت كتابا وجعلت عنوانه بسم الله الرحمن الرحيم فعاملني بعنوان كتابك (الثالثة والعشرون)
قيل بسم الله الرحمن الرحيم تسعة عشر حرفا وفيه فائدتان (أحدهما) أن الزبانية تسعة عشر حرفا لله تعالى
يدفع بأسهم بهم هذه الحروف التسعة عشر (الثانية) خلق الله تعالى الليل والنهار أربعة وعشرين ساعة ثم فرض
خمس صلوات في خمس ساعات فهذه الحروف التسعة عشر تقع كفارات للذنوب التي تقع في تلك الساعات
التسعة عشر (الرابعة والعشرون) لما كانت سورة التوبة مشككة على الامر بالقتال لم يكتب في أولها
بسم الله الرحمن الرحيم وأيضا السنة أن يقال عند الذبح باسم الله والله أكبر ولا يقال بسم الله الرحمن الرحيم
لان وقت القتال والقتل لا يليق به ذكر الرحمن الرحيم فلما وفقك لذكر هذه الكلمة في كل يوم سبع عشرة مرة
في الصلوات المفروضة دل ذلك على أنه ما خلقك للقتل والعذاب وانما خلقك للرحمة والفضل والاحسان
والله تعالى الهامدى الى الصواب

• (الكلام في سورة الفاتحة وفي ذكر أسماء هذه السورة وفيه أبواب) •

الباب الاول

اعلم أن هذه السورة لها أسماء كثيرة وكثرة الاسماء تدل على شرف المسمى (فالاول) فاتحة الكتاب سميت بذلك
الاسم لانه يفتح بها في المصاحف والتعليم والقراءة في الصلاة وقيل سميت بذلك لان الحمد فاتحة كل كلام
على ما سيأتى تقريره وقيل لانها أول سورة نزلت من السماء (والثاني) سورة الحمد والسبب فيه أن أولها
لفظ الحمد (والثالث) أم القرآن والسبب فيه وجوه (الاول) ان أم النبي أصله والمقصود من كل
القرآن تقرير أمور أربعة الالهيات والمعاد والنبوات واثبات القضاء والقدر لله تعالى فقوله الحمد لله رب
العالمين الرحمن الرحيم يدل على الالهيات وقوله مالك يوم الدين يدل على المعاد وقوله اياك نعبد وياك نستعين
يدل على نفي الجبر والقدر وعلى اثبات ان الكل بقضاء الله وقدره وقوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين
أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين يدل أيضا على اثبات قضاء الله وقدره وعلى النبوات وسيأتى
شرح هذه المعاني بالاستقصاء فلما كان المقصد الاعظم من القرآن هذه المطالب الأربعة وكانت هذه السورة
مشتملة عليها اتيت بأمر القرآن (السبب الثاني لهذا الاسم) أن حاصل جميع الكتب الالهية يرجع الى أمور
ثلاثة أما الثناء على الله بالاسان وأما الاشتغال بالخدمة والطاعة وأما طلب المكاشفات والمشاهدات فقوله
الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين كله ثناء على الله وقوله اياك نعبد وياك نستعين اشتغال
بالخدمة والعبودية الا ان الابتداء وقع بقوله اياك نعبد وهو إشارة الى الجهد والاجتهاد في العبودية ثم قال

أقام بمكة بضعة عشر سنة بلا فاتحة الكتاب (القول الثالث) قال بعض العلماء هذه السورة نزلت بمكة مرة وبالمدينة مرة أخرى فهي مكتبة مدنية ولهذا السبب سماها الله بالمثاني لأنه نفي انزالها وانما كان كذلك بمبالغة في تشريفها (المسئلة الثانية) في بيان فضلها عن أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال فاتحة الكتاب شفاء من السم وعن حذيفة بن اليمان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان القوم يلبعث الله عليهم العذاب حتمامة ضياء فيقرأ صبي من صبيانهم في المكتب الحمد لله رب العالمين فيسمعه الله تعالى فيرفع عنهم بسببه العذاب أربعين سنة وعن الحسين قال أنزل الله تعالى مائة وأربعة كتب من السماء فأودع علوم المائة في أربعة وهي التوراة والإنجيل والزبور والفرقان ثم أودع علوم هذه الأربعة في الفرقان ثم أودع علوم الفرقان في الفصل ثم أودع علوم الفصل في الفاتحة فن علم تفسير الفاتحة كان كمن علم تفسير جميع كتب الله المنزلة ومن قرأها فكأنما قرأ التوراة والإنجيل والزبور والفرقان قلت والسبب فيه أن المقصود من جميع الكتب الإلهية علم الأصول والفروع والمكاشفات وقد بينا أن هذه السورة مشقة على تمام الكلام في هذه العلوم الثلاثة فلما كانت هذه المطالب العالية الشريفة حاصلتها فيها لاجرم كانت كالمشقة على جميع المطالب الإلهية (المسئلة الثالثة) فالواحدة السورة لم يحصل فيها سبعة من الحروف وهي التاء والجيم والحاء والزاي والشين والظاء والقاف والسبب فيه أن هذه الحروف السبعة مشعرة بالعذاب قالوا تدل على الويل والنبور قال تعالى لا تدعوا اليوم نبورا واحدا وادعوا نبورا كثيرا والجيم أول حروف اسم جهنم قال تعالى وان جهنم اوسعهم أجمعين وقال تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس وأسقط النجاء لأنه يشبه بالخزي قال تعالى يوم لا يحزى الله النبي والذين آمنوا معه وقال تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وأسقط الزاي والشين لأنهما أول حروف الزفير والشهيق قال تعالى لهم فيها زفير وشهيق وأيضاً الزاي تدل على الزقوم قال تعالى ان شجرة الزقوم طعام الاثيم والشين تدل على الشقاوة قال تعالى فأما الذين شقوا ففي النار وأسقط الظاء لقوله انطلقوا الى ظل ذي ثلاث شعب لا ظليل ولا يغني من اللهب وأيضاً يدل على انفي قال تعالى كلا انهم الظن نزاعة للشوى وأسقط القاف لأنه يدل على الفراق قال تعالى يومئذ يفتقر قون وأيضاً قال لا تدعوا على الله كذباً فيسحقكم بعذاب وقد حاب من افترى فان قالوا لا حرف من الحروف الا وهو مذكور في شيء يوجب نوعاً من العذاب فلا يبقى لما ذكرتم فائدة فتقول الفائدة فيه انه تعالى قال في صفة جهنم لها سبعون أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم والله تعالى أسقط سبعة من الحروف من هذه السورة وهي أوائل ألفاظ الدالة على العذاب تنبيهاً على ان من قرأ هذه السورة وآمن بها وعرف حقها صار آمناً من الدركات السبع في جهنم والله أعلم

الباب الثالث في الاسرار العقلية المستنبطة من هذه السورة وفيه مسائل

(المسئلة الاولى) اعلم انه تعالى لما قال الحمد لله فكان اثلاً يقول الحمد لله منبئاً عن أمرين (أحدهما) وجود الاله (والثاني) كونه مستحقاً للحمد في الدليل على وجود الاله وما الدليل على انه مستحق الحمد ولما توجه هذا السؤال لاجرم ذكر الله تعالى ما يجري مجرى الجواب عن هذين السؤالين فأجاب عن السؤال الاول بقوله رب العالمين وأجاب عن السؤال الثاني بقوله الرحمن الرحيم مالك يوم الدين أما تقرير الجواب الاول ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ان علمنا بوجود الله تعالى انما يكون ضرورياً أو نظرياً لا جائزاً يقال العلم بوجود الاله ضروري لاننا نعلم بالضرورة أننا لانعرف وجود الاله بالضرورة فبقي أن يكون العلم نظرياً والعلم النظري لا يمكن تحصيله الا بالدليل ولا دليل على وجود الاله الا أن هذا العالم المحسوس بما فيه من السموات والارضين والجمال والبحار والمعادن والنبات والحيوان محتاج الى مدبر يديره وموجد يوجده ومربي يربيه ومبقي يبقيه فكان قوله رب العالمين اشارة الى الدليل الدال على وجود الاله القادر الحكيم ثم فيه لطائف (اللطيفة الاولى) ان العالمين اشارة الى كل ما سوى الله فقلوه رب العالمين اشارة الى ان كل ما سواه فهو مفتقر اليه محتاج في وجوده الى ايجاده وفي بقائه الى ابقائه فكان

فمن قرأها صارت كل آية طبقاً على باب من أبواب جهنم فتمت آياتها عليهم السلام (السادس) سميت مثاني لأنها تقرأ في الصلاة ثم أنها تنفي بسورة أخرى (السابع) سميت مثاني لأنها أثنى على الله تعالى ومدائح له (الثامن) سميت مثاني لأن الله أنزلها مرتين واعلم أنا قد بالغنا في تفسير قوله تعالى سبعاً من المثاني في سورة الحجر (الاسم الخامس) الوافية كان سفيان بن عيينة يسميها بهذا الاسم قال الثعلبي وتفسيرها أنها لا تقبل التنصيف لا ترى أن كل سورة من القرآن لو قرئ نصفها في ركعة والنصف الثاني في ركعة أخرى بلماز هذا التنصيف غير جائز في هذه السورة (الاسم السادس) الكافية سميت بذلك لأنها تكفي عن غيرها وأما غيرها فلا تكفي عنها روى محمود بن الربيع عن عباد بن الصامت قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ألم أتم القرآن عوض عن غيرها وليس غيرها عوضاً عنها (الاسم السابع) الأساس وفيه وجوه (الاول) أنها أول سورة من القرآن فهي كالأساس (الثاني) أنها مشتملة على أشرف المطالب كما بيناه وذلك هو الأساس (الثالث) أن أشرف العبادات بعد الإيمان هو الصلاة وهذه السورة مشتملة على كل ما لا بد منه في الإيمان والصلاة لا تتم إلا بها (الاسم الثامن) الشفاء عن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتحة الكتاب شفاء من كل سم ومر بعض العجالة برجل مصروع فقرأ هذه السورة في أذنه فبرأ فذكره رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هي أم القرآن وهي شفاء من كل داء وأقول الأمراض منها روحانية ومنها جسمانية والدليل عليه أنه تعالى سمى الكافر مرضاً فقال تعالى في قلوبهم مرض وهذه السورة مشتملة على معرفة الأصول والفروع والمكاشفات فهي في الحقيقة سبب لحصول الشفاء في هذه المقامات الثلاثة (الاسم التاسع) الصلاة قال عليه السلام يقول الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين والمراد هذه السورة (الاسم العاشر) السؤال روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حكى عن رب العزة سبحانه وتعالى أنه قال من شغلته ذكرى عن سؤال أعطيته أفضل ما أعطى السائلين وقد فعل الخليل عليه السلام ذلك حيث قال الذي خلقني فهو يهدين إلى أن قال رب هب لي حكماً والحقني بالصالحين ففي هذه السورة أيضاً وقعت البداية بالثناء عليه سبحانه وتعالى وهو قوله الحمد لله إلى قوله مالك يوم الدين ثم ذكر العبودية وهو قوله أياك نعبد وأياك نستعين ثم وقع الختم على طلب الهداية وهو قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم وهذا يدل على أن أكل المطالب هو الهداية في الدين وهو أيضاً يدل على أن جنة المعرفة خير من جنة النعيم لأنه تعالى ختم الكلام هنا على قوله اهدنا ولم يقل أرزقنا الجنة (الاسم الحادي عشر) سورة الشكر وذلك لأنها ثناء على الله بالفضل والكرام والاحسان (الاسم الثاني عشر) سورة الدعاء لاشتمالها على قوله اهدنا الصراط المستقيم فهذا تمام الكلام في شرح هذه الأسماء والله أعلم

الباب الثاني في فضائل هذه السورة وفيه مسائل

(المسئلة الاولى) ذكرنا في كيفية نزول هذه السورة ثلاثة أقوال (الاول) أنها مكية روى الثعلبي بإسناده عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال نزلت فاتحة الكتاب بمكة من كنز تحت العرش ثم قال الثعلبي وعليه أكثر العلماء وروى أيضاً بإسناده عن عمرو بن شرحبيل أنه قال أول ما نزل من القرآن الحمد لله رب العالمين وذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أسرى إلى خديجة فقال لقد خشيت أن يكون خاطني شيء فقلت وماذا قال لي إذا خلوت سمعت النداء بأقرا ثم ذهب إلى ورقة بن نوفل وسأله عن تلك الواقعة فقال له ورقة إذا أتاك النداء فابت له فاتاه جبريل عليه السلام وقال له قل بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين بإسناده عن أبي صالح عن ابن عباس قال قام رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بسم الله الرحمن الرحيم فقالت قريش دق الله فاك (والقول الثاني) أنها نزلت بالمدينة روى الثعلبي بإسناده عن مجاهد أنه قال فاتحة الكتاب أنزلت بالمدينة قال الحسين بن الفضل لكل عالم حقرة وهذه حقرة مجاهد لأن العلماء على خلافه ويدل عليه وجهان (الاول) أن سورة الحجر مكية بالاتفاق ومنها قوله تعالى ولقد آتيناك سبعاً من المثاني وهي فاتحة الكتاب وهذا يدل على أنه تعالى آتاه هذه السورة في مكة (الثاني) أنه يبعد أن يقال أنه

للمكان والزمان وخالفه الله ما وجد الله ما من من المعلوم ان الخالق لا بد وأن يكون سابقا وجوده
 على وجود المخلوق ومتى كان الامر كذلك كانت ذاته موجودة قبل حصول الفضاء والفرغ والحيز
 متعالية عن الجهة والحيز فلو حصلت ذاته بعد حصول الفضاء في جزء من أجزاء الفضاء لانقلب حقيقة
 ذاته وذلك محال فقول رب العالمين يدل على تزيه ذاته عن المكان والجهة به هذا الاعتبار (المسئلة
 الثامنة) هذه اللفظة تدل على ان ذاته منزهة عن الحلول في المحل كما تقول النصارى والحلولية لانه لما
 كان رب العالمين كان خالقا لكل ما سواه والخالق سابق على المخلوق فكانت ذاته موجودة قبل كل محل
 فكانت ذاته غنية عن كل محل فبعد وجود المحل امتنع احتياجه الى المحل (المسئلة الرابعة) هذه
 الآية تدل على ان الله العالم ليس موجبا بالذات بل هو فاعل مختار والدليل عليه ان الموجب بالذات
 لا يستحق على شيء من أفعاله الحمد والثناء والتعظيم ألا ترى ان الانسان اذا انتفع بسخونة النار أو ببرودة
 الجمد فانه لا يحمدهم النار ولا الجمد لما ان تأثير النار في التسخين وتأثير الجمد في التبريد ليس بالقدر
 والاختيار بل بالطبع فلما حكم بكونه مستحقا للحمد والثناء ثبت انه فاعل بالاختيار وانما عرفنا كونه فاعلا
 مختارا لانه لو كان موجبا لدامت الآثار والمعلولات بدوام المؤثر الموجب ولا تمتنع وقوع التغير فيها
 وحيث شاهدنا حصول التغيرات علمنا ان المؤثر فيها قادر بالاختيار لا موجب بالذات ولما كان الامر كذلك
 لاجرم ثبت كونه مستحقا للحمد (المسئلة الخامسة) لما خلق الله العالم مطابقة لمصالح العباد موافقا
 لما فهم كان الاحكام والاتقان ظاهرين في العالم الاعلى والعالم الاسفل وفاعل الفعل المحكم المتقن يجب
 أن يكون عالما فثبت بما ذكرناه ان قوله الحمد لله يدل على وجود الاله ويدل على كونه منزها عن الحيز والمكان
 ويدل على كونه منزها عن الحلول في المحل ويدل على كونه في نهاية القدرة ويدل على كونه في نهاية العلم
 ويدل على كونه في نهاية الحكمة (وأما السؤال الثاني) وهو قوله هب انه ثبت القول بوجود الاله القادر
 فلم قلتم انه يستحق الحمد والثناء والجواب هو قوله الرحمن الرحيم مالك يوم الدين وتقرير هذا الجواب ان العبد
 لا يخلو حاله في الدنيا عن أمرين اما أن يكون في السلامة والسعادة واما أن يكون في الالم والفقر والمكاره
 فان كان في السلامة والكرامة فأسباب تلك السلامة وتلك الكرامة لم تحصل الا بخلق الله وتوحيده
 واجياده فكان رحمانا رحيمًا وان كان في المكاره والآفات فتلك المكاره والآفات اما أن تكون من العباد أو من
 الله فان كانت من العباد فالله سبحانه وتعالى وعد بأنه ينتصف للمظلومين من الظالمين في يوم الدين وان كانت
 من الله فالله تعالى وعد بانواب الجزيل والفضل الكثير على كل ما أنزله بعباده في الدين من المكرهات
 والخسافات واذا كان الامر كذلك ثبت انه لا بد وأن يكون مستحقا للحمد الذي لانهاية له والثناء الذي لا غاية له
 فظهر بالبيان الذي ذكرناه ان قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين مرتب ترتيبا لا يمكن
 في العقل وجود كلام أكمل وأفضل منه واعلم انه تعالى لما تم الكلام في الصفات المعبرة في الربوبية أردفه
 بالكلام المعبر في العبودية واعلم ان الانسان مركب من جسد ومن روح والمقصود من الجسد أن
 يكون آلة للروح في اكتساب الاشياء النافعة للروح فلا جرم كان أفضل أحوال الجسد أن يكون آتيا بأعمال
 تعين الروح على اكتساب السعادات الروحية الباقية وتلك الاعمال هي أن يكون الجسد آتيا بأعمال تدل
 على تعظيم المعبود وخدمته وتلك الاعمال هي العبادة فأحسن أحوال العبد في هذه الدنيا أن يكون
 مواظبا على العبادات وهذه أول درجات عبادة الانسان وهو المراد بقوله اياك نعبد فاذا واطب على هذه
 الدرجة مدة فمده هذا يظهر له شيء من أنوار عالم الغيب وهو انه وحده لا يشترك بالاتيان به هذه العبادات
 والطاعات بل ما لم يحصل له توفيق الله تعالى واعاينته وعصمته فانه لا يمكنه الاتيان بشيء من العبادات
 والطاعات وهذا المقام هو الدرجة الوسطى في الكالات وهو المراد من قوله واياك نستعين ثم اذا تجاوز عن
 هذا المقام لاح له أن الهداية لا تحصل الا من الله وأنوار المكاشفات والتجلي لا تحصل الا بهداية الله وهو
 المراد من قوله اهتدنا الصراط المستقيم وفيه لطائف (اللطيفة الاولى) ان المنهج الحق في الاعتقادات

هذا اشارة الى ان كل جز لا يتجزأ وكل جوهر فرد وكل واحد من احاد الاعراض فهو برهان باهر ودليل قاطع على وجود الاله القديم القادر القديم كما قال تعالى وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم (الطيفة الثانية) انه تعالى لم يقل الحمد لله خالق العالمين بل قال الحمد لله رب العالمين والسبب فيه ان الناس اطيعوا على ان الحوادث مقتصرة الى الموجد والمحدث حال حدوثها والى المصنوعين منهم اختلافوا في انها حال بقائها هل تبقى محتاجة الى المبقى أم لا فقال قوم الشئ حال بقائه يستغنى عن السبب والمربى هو القائم ببقاء الشئ واصلاح حاله حال بقائه فقول رب العالمين تنبيه على ان جميع العالمين مقتصرة اليه في حال بقائهم والمقصود ان افتقارها الى الموجد في حال حدوثها أمر متفق عليه اما افتقارها الى المبقى والمربى حال بقائهم هو الذي وقع فيه الخلاف فخصه سبحانه بالذكورية تنبيه على ان كل ماسوى الله فانه لا يستغنى عنه لا في حال حدوثه ولا في حال بقائه (الطيفة الثالثة) ان هذه السورة مسمية بأتم ان قرآن فوجب كونها كالاصول والمعدن وأن يكون غيرها كالحدود المتشعبة منه فقول رب العالمين تنبيه على ان كل موجود سواء فانه دليل على الهيته ثم انه تعالى افتتح سوراً أربعة بعد هذه السورة بقوله الحمد لله فأولها سورة الانعام وهو قوله الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور واعلم ان المذكور ههنا قسم من أقسام قوله رب العالمين لان لفظ العالم يتناول كل ماسوى الله والسموات والارض والنور والظلمة قسم من أقسام ماسوى الله فالمدكور في أول سورة الانعام كانه قسم من أقسام ما هو مذكور في أول سورة الفاتحة وأيضاً فالمدكور في أول سورة الانعام انه خلق السموات والارض والمذكور في أول سورة الفاتحة كونه رباً للعالمين وقد بينا انه متى ثبت ان العالم محتاج حال بقائه الى ابقاء الله كان القول باحتياجه حال حدوثه الى المحدث أولى اماً لا يلزم من احتياجه الى المحدث حال حدوثه احتياجه الى المبقى حال بقائه فثبت بهذين الوجهين ان المذكور في أول سورة الانعام مجرى مجرى قسم من أقسام ما هو مذكور في أول سورة الفاتحة وثانيها سورة الكهف وهو قوله الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب والمقصود منه تربية الارواح بالاعراف فان الكتاب الذي أنزل على عبده سبب لحصول المكاشفات والمشاهدات فكان هذا اشارة الى التربية الروحانية فقط وقوله في أول سورة الفاتحة رب العالمين اشارة الى التربية العامة في حق كل العالمين ويدخل فيه التربية الروحانية للملائكة والانس والجن والشياطين والتربية الجسمانية الحاصلة في السموات والارضين فكان المذكور في أول سورة الكهف نوعاً من أنواع ما ذكره في أول الفاتحة وثالثها سورة سبأ وهو قوله الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الارض فبين في أول سورة الانعام ان السموات والارض له وبين في أول سورة سبأ ان الاشياء الحاصلة في السموات والارض له وهذا أيضاً قسم من الاقسام الداخلة تحت قوله الحمد لله رب العالمين ورابعها قوله الحمد لله فاطر السموات والارض والمذكور في أول سورة الانعام كونه خالقاً لها والخلق هو التقدير والمذكور في هذه السورة كونه فاطراً لها ومحدثاً لذواتها وهذا غير الاول الا انه أيضاً قسم من الاقسام الداخلة تحت قوله الحمد لله رب العالمين ثم انه تعالى لما ذكر في سورة الانعام كونه خالقاً للسموات والارض ذكر كونه جاعلاً للظلمات والنور أما في سورة الملائكة فلما ذكر كونه فاطراً للسموات والارض ذكر كونه جاعلاً للملائكة رسلاً في سورة الانعام ذكر بعد تخليق السموات والارض جعل الانوار والظلمات وذكر في سورة الملائكة بعد كونه فاطراً للسموات والارض جعل الروحانيات وهذه أسرار مجيبية واطائف عالية الانها بأسرها تجري مجرى الانواع الداخلة تحت البحر الاعظم المذكور في قوله الحمد لله رب العالمين فهذا هو التنبيه على ان قوله رب العالمين مجرى ذكر الدليل على وجود الاله القديم (المسئلة الثانية) ان هذه الكلمة كمادات على وجود الاله فهي أيضاً مشقة على الدلالة على كونه متمماً لباقي ذاته عن المكان والحيز والجهة لاننا من لفظ العالمين يتناول كل موجود سوى الله ومن جملة ماسوى الله المكان والزمان فالمكان عبارة عن الفضاء والحيز والفراغ الممتد والزمان عبارة عن المدة التي يحصل بسببها القبلية والبعدية فقول رب العالمين يدل على كونه رباً

في العلة وجب أن يحصل الاشتراك في المعلول فهذا يقتضي كونه رب العالمين والهال السعوات والارضين ومدبرا لكل الخلائق أجمعين ولما تقرر هذا المعنى ظهر ان الموجود الذي يقدر على خلق هذه العوالم على عظمتهما ويقدر على خلق العرش والكرسي والسموات واليكواكب لابد وأن يكون قادرا على اهلاكلها ولا بد وأن يكون غنيا عنها فهذا القادر القاهر الغني يكون في غاية العظمة والجلال وحينئذ يقع في قلب العبد أني مع نهاية ذاتي وحقاري كيف يمكنني أن أتقرب اليه وبأي طريق أتوسل اليه فعند هذا ذكر الله ما يجري مجرى العلاج الموافق لهذا المرض فسكانه قال أيها العبد الضعيف أنا وان كنت عظيم القدرة والهبة والالهية الا اني مع ذلك عظيم الرحمة أنا الرحمن الرحيم وأنا مالك يوم الدين فادمت في هذه الحماة الدنيا لا أخليك عن أقسام رحمتي وانواع نعمتي واذا مت فأنا مالك يوم الدين لا أضيع عملا من أعمالك فان أتيتني بالخير قابلت الخير الواخذ بما لانهاية له من الخيرات وان أتيتني بالمعصية قابلتها بالصفيح والاحسان والمغفرة ثم لما تقرر أمر الربوبية بهذا الطريق أمره بثلاثة أشياء (أولها) مقام الشريعة وهو أن يواظب على الاعمال الظاهرة وهو قوله اياك نعبد (وثانيها) مقام الطريقة وهو أن يحاول السفر من عالم الشهادة الى عالم الغيب فيرى عالم الشهادة كالمسحور لعالم الغيب فيعلم انه لا يتيسر له شئ من الاعمال الظاهرة الا بعد ان يصل اليه من عالم الغيب وهو قوله اياك نستعين (وثالثها) انه يشاهد عالم الشهادة معزولا بالكلية ويكون الامر كله لله وحينئذ يقول اهدنا الصراط المستقيم ثم ان هاهنا دقة وهي ان الروح الواحد يكون أضعف قوة من الارواح الكثيرة المجتمعة على تحصيل مطلوب واحد فحينئذ علم العبد ان روحه وحده لا يكفي في طلب هذا المقصود فعند هذا أدخل روحه في زمرة الارواح المقدسة المطهرة المتوجهة الى طلب المكاشفات الروحانية والافوار الربانية حتى اذا اتصل بهم وانخرط في سلكهم صار اطلب أقوى والاستعداد اتم فحينئذ يفوز في تلك الجمعية بما لا يقدر على الفوز به حال الوحدة فلهذا قال صراط الذين أنعمت عليهم ثم لما بين ان الاتصال بالارواح المطهرة يوجب مزيد القوة والاستعداد يبين أيضا ان الاتصال بالارواح الخبيثة يوجب الخسار والخذلان والحرمان فلهذا قال غير المغضوب عليهم وهم الفاسق ولا الضالين وهم الكفار ولما تمت هذه الدرجات الثلاث وكملت هذه المقامات الثلاثة أعنى الشريعة المدلول عليها بقوله اياك نعبد والطريقة المدلول عليها بقوله اياك نستعين والحقيقة المدلول عليها بقوله اهدنا الصراط المستقيم ثم لما حصل الاستعداد بالاتصال بأرباب الصفا والاستكمال بسبب المساعدة عن أرباب الحقا والشقا فعند هذا كملت المعارج البشرية والكمالات الانسانية (المسئلة الثالثة) في تقرير مشرع آخر من لطائف هذه السورة اعلم ان الانسان خلق محمنا جالي جز الخيرات والذات ودفع المكروهات والخفافات ثم ان هذا العالم عالم الاسباب فلا يمكنه تحصيل الخيرات والذات ابواسطة اسباب معينة ولا يمكنه دفع الآفات والخفافات ابواسطة اسباب معينة ولما كان جلب النفع ودفع الضرر محجوبا بالذات وكان استقراء أحوال هذا العالم يدل على انه لا يمكن تحصيل الخير ولا دفع الشر الا بتلك الاسباب المعينة ثم تقرر في العقول ان ما لا يمكن الوصول الى المحبوب ابواسطته فهو محبوب صار هذا المعنى سببا لوقوع الحب الشديد لهذه الاسباب الظاهرة واذا علم انه لا يمكنه الوصول الى الخيرات والذات ابواسطة خدمة الامير والوزير والاعوان والانصار بقي الانسان متعلق القلب بهذه الاشياء شديد الحب لها عظيم الميل والرغبة اليها ثم قد ثبت في العلوم الحكمية ان كثرة الافعال سبب لحدوث المالكات الراسخة وثبت أيضا ان حب التشبه غالب على طباع الخلق (أما الاول) فكل من واظب على صناعة من الصنائع وحرفة من الحرف مديدة صارت تلك الحرفة والصناعة ملكة راسخة قوية وكلما كانت المواظبة عليها أكثر كانت الملكة أقوى وأرسخ * (وأما الثاني) فهو ان الانسان اذا جالس الفساق مال طبيعه الى الفسق وماذا الا لان الارواح جبات على حب المحاسكة واذا عرفت هذا فنقول انما بينا ان استقراء حال الدنيا يوجب نعلق القلب بهذه الاسباب الظاهرة التي بها يمكن التوسل الى جز المنافع ودفع المضار وبيننا أنه كلما كانت مواظبة الانسان عليها أكثر كان استحكام هذا الميل والطلب في قلبه أقوى وأثبت

وفي الاعمال هو الصراط المستقيم اما في الاعتقادات فبنيانه من وجوه (الاول) ان من توغل في التنزيه
وقع في التعطيل ونفي الصفات ومن توغل في الاثبات وقع في التشبيه واثبات الجسمية والمكان فهما طرفان
معوجان والصراط المستقيم الاقرار بالخالي عن التشبيه والتعطيل (الثاني) ان من قال فعل العبد كله
منه فقد وقع في القدر ومن قال لا فعل للعبد فقد وقع في الجبر وهما طرفان معوجان والصراط المستقيم
اثبات الفعل للعبد مع الاقرار بأن الكل بقضاء الله وأما في الاعمال فنقول من بالغ في الاعمال الشهوانية
وقع في الفجور ومن بالغ في تركها وقع في الجود والصراط المستقيم هو الوسط وهو العفة وأيضاً من بالغ في
الاعمال الغضبية وقع في التهور ومن بالغ في تركها وقع في الجبن والصراط المستقيم هو الوسط وهو
التشجاعة (اللاطفة الثمانية) ان ذلك الصراط المستقيم وصفه بصفتين أولاهما ايجابية والاخرى سلبية أما
الايجابية فكأن ذلك الصراط صراط الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وأما
السلبية فهي أن تكون بخلاف صراط الذين فسدت قواهم العملية بارتكاب الشهوات حتى استوجبوا
غضب الله عليهم وبخلاف صراط الذين فسدت قواهم النظرية حتى ضلوا عن العقائد الحقيقية والمعارف
اليقينية (اللاطفة الثالثة) قال بعضهم انه لما قال اهدنا الصراط المستقيم لم يقتصر عليه بل قال صراط
الذين أنعمت عليهم وهذا يدل على ان المريد لا سبيل له الى الوصول الى مقامات الهداية والمكاشفة
الا اذا اقتدى بشيخ يهديه الى سواء السبيل ويجنبه عن مواقع الاغاليط والاضاليل وذلك لان النقص غالب
على أكثر الخلق وعقولهم غير وافية بادر الحق وتمييز الصواب عن الغلط فلا بد من كامل يقتدى به الناقص
حتى يتقوى عقل ذلك الناقص بنور عقل ذلك الكامل فحينئذ يصل الى مدارج السعادات ومعارج
الكمالات وقد ظهر عما ذكرنا ان هذه السورة وافية ببيان ما يجب معرفته من عهد الربوبية وعهد العبودية
المذكورين في قوله تعالى وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم (المسئلة الثمانية) في تقرير مشرع آخر من لطائف
هذه السورة اعلم ان أحوال هذا العالم ممزوجة بالخير والشر والمحبوب والمكر وههنا المعاني ظاهرة
لاشك فيها الا انا نقول الشر وان كان كثيراً الا ان الخير أكثر والمرض وان كان كثيراً الا ان الصحة
أكثر منه والجوع وان كان كثيراً الا ان الشبع أكثر منه واذا كان الامر كذلك فكل عاقل اعتبر أحوال
نفسه فانه يجد هادئاً في التغيرات والاتقال من حال الى حال ثم انه يجد الغالب في تلك التغيرات هو السلامة
والكرامة والراحة والبهجة اما الاحوال المكروهة فهي وان كانت كثيرة الا انها أقل من أحوال
اللذة والبهجة والراحة اذا عرفت هذا فنقول ان تلك التغيرات لا جيل انها تقتضي حدوث أمر بعد عدمه
تدل على وجود الاله القادر ولا جيل ان الغالب فيها الراحة والخير تدل على ان ذلك الاله رحيم محسن
كريم أماد لالة التغيرات على وجود الاله فلان الفطرة السليمة تشهد بأن كل شيء وجد بعد عدمه فانه لا بد له
من سبب ولذلك فاما اذا سمعنا يتأحدث بعد ان لم يكن فأن صريح العقل شاهد بأنه لا بد له من فاعل تولى
بناء ذلك البيت ولو اننا مشككاً فيه لم تشكك فانه لا بد وأن يكون فاعل تلك الاحوال المتغيرة
قادر اذ لو كان موجبا بالذات لدام الاثر بدوامه فحدث الاثر بعد عدمه يدل على وجود مؤثر قادر وأما
دلالة تلك التغيرات على كون المؤثر رحيماً محسناً فلاننا ان الغالب في تلك التغيرات هو الراحة
والخير والبهجة والسلامة ومن كان غالب أفعاله راحة وخيراً وكرامة وسلامة كان رحيماً محسناً ومن
كان كذلك كان مستحقاً للحمد مدولاً كانت هذه الاحوال معلومة لكل أحد وحاضرة في عقل كل
أحد عاقل كان موجب حمد الله وشأنه حاضر في عقل كل أحد فلهذا السبب علمهم كيفية الحمد فقال
الحمد لله وبإني على هذا المقام بنيت على مقام آخر أعلى وأعظم من الاول وكأنه قيل لا ينبغي أن تفتقد ان
الاله الذي استغاث بحمده هو الهك فقط بل هو اله كل العالمين وذلك لانك انما حكمت بانفتقار نفسك الى
الاله ما حصل فيك من الفقر والحاجة والحدوث والامكان وهذه المعاني قائمة في كل العالمين فانها محل
الحركات والسكنات وأنواع التغيرات فتكون علة احتياجك الى الاله المدبر القائمة بها واذا حصل الاشتراك

القراءة والنقدير أقدم قراءة الفجر وظاهر الامر للوجوب (الناسي) عن أبي الدرداء ان رجلا سأل النبي
 صلى الله عليه وسلم فقال في الصلاة قراءة فقال نعم فقال السائل رجبت فأقر النبي صلى الله عليه وسلم
 ذلك الرجل على قوله وجبت (الثالث) عن ابن مسعود ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل أيقرأ في الصلاة
 فقال عليه السلام أتكون صلاة بغير قراءة وهذا الخبران نقلتهما من تعليق الشيخ أبي حامد الاسفرايني
 (حجة الاصح) قوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي جعل الصلاة من الاشياء المربية والقراءة ليست
 بمربية فوجب كونها خارجة عن الصلاة والجواب ان الرؤية اذا كانت متعديّة الى مقعولين كانت بمعنى العلم
 (المسئلة الثانية) قال الشافعي رحمه الله قراءة الفاتحة واجبة في الصلاة فان ترك منها حرفا واحدا هو
 يحسنه لم تصح صلاته وبه قال الاكثر ون قال أبو حنيفة لا تجب قراءة الفاتحة لنا وجوه (الاول) انه عليه
 السلام واطب طول عمره على قراءة الفاتحة في الصلاة فوجب أن يجب علينا ذلك لقوله تعالى واتبعوه واقوله
 فليحذر الذين يخالفون عن أمره واوله تعالى فاتبعوني يحببكم الله وباللهجب من أبي حنيفة انه تمسك في
 وجوب مسح النامية بخبر واحد وذلك ما رواه المغيرة بن شعبه رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
 أتى سباطة قوم فبأل ونوضاً ومسح على ناصيته وخفيه في انه عليه السلام مسح على النامية فجعل ذلك اقدار
 من المسح ثم طام الصلاة وها هنا نقل أهل العلم نقل متواتر انه عليه السلام واطب طول عمره على
 قراءة الفاتحة ثم قال ان حجة الصلاة غير وقوفة عليها وهذا من الجواب (الحجة الثانية) قوله تعالى أقيموا
 الصلاة والصلاة نفظة مفردة محلاة بالالف واللام فيكون المراد منها المعهود السابق واما عند المسلمين
 معهود سابق من لفظ الصلاة الا الاعمال التي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأتي بها واذا كان كذلك كان
 قوله أقيموا الصلاة جارياً مجرى قوله أقيموا الصلاة التي كان يأتي بها الرسول والتي أتى بها الرسول عليه السلام
 هي الصلاة المشتملة على الفاتحة فيكون قوله أقيموا الصلاة أمراً بقراءة الفاتحة وظاهر الامر للوجوب ثم ان
 هذه اللفظة تكررت في القرآن أكثر من مائة مرة فكان ذلك دليلاً قاطعاً على وجوب قراءة الفاتحة في الصلاة
 (الحجة الثالثة) ان الخلفاء الراشدين واطبوا على قراءتها طول عمرهم ويدل عليه أيضاً ما روى في الصحيحين
 ان النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر رضي الله عنهم كانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين واذا
 ثبت هذا وجب أن يجب علينا ذلك لقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وقوله
 عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر والعجب من أبي حنيفة رضي الله عنه انه تمسك في مسئلة
 طلاق الفار بأثر عثمان مع ان عبد الرحمن وعبد الله بن الزبير كانا يحذفانه ونص القرآن أيضاً بوجوب عدم
 الارث فلم لم يتمسك بعمل كل الصحابة على سبيل الاتباع والاتفاق على وجوب قراءة الفاتحة مع ان هذا
 القول على وفق القرآن والاخبار والمعقول (الحجة الرابعة) ان الامة وان اختلفت في انه هل تجب قراءة
 الفاتحة أم لا لكنهم اتفقوا عليه في العمل فانك لا ترى أحداً من المسلمين في المشرق والمغرب الا يقرأ
 الفاتحة في الصلاة اذا ثبت هذا فنقول ان من صلى ولم يقرأ الفاتحة كان تاركاً لمبطل المؤمنين فيدخل تحت
 قوله ومن يتبع غير سبيل المؤمنين فله ما تولى ونص له جهنم وساءت مصيراً فان قالوا ان الذين اعتقدوا انه
 لا يجب قراءتها لم يقرؤوها لا على اعتقاد الوجوب بل على اعتقاد الندية فلم يحصل الاجماع على وجوب قراءتها
 فنقول اعمال الجوارح غير اعمال القلوب ونحن قد بينا طابق الكل على الاتيان بالقراءة فمن لم يأت بالقراءة
 كان تاركاً طريقة المؤمنين في هذا العمل فدخل تحت الوعيد وهذا القدر يكفي في الدليل ولا حاجة بنا
 في تقرير هذا الدليل الى ادعاء الاجماع في اعتقاد الوجوب (الحجة الخامسة) الحديث المشهور وهو انه
 سبحانه وتعالى قال قسمت الصلاة بيني وبين عبدتي نصفين فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله
 تعالى حمدني عبدتي الى آخر الحديث وجه الاستدلال انه تعالى حكم على كل صلاة بكونها بينه وبين العبد
 نصفين ثم بين ان هذا النصف لم يحصل الا بسبب آيات هذه السورة فنقول الصلاة لا تنفك عن هذا النصف
 وهذا النصف لا يحصل الا بسبب هذه السورة ولازم الا لازم فوجب كون هذه السورة من لوازم

وأيضاً أكثر أهل الدينام وصور فون بهذه الصفة واظنون على هذه الحالة وبينان النفوس مجبولة على حب
المحاكاة وذلك أيضاً يوجب استحكام هذه الحالة فتدظهر بالبيانات التي ذكرناها ان الاسباب الموجبة لحب
الدينام والمرغبة في التماثل بأسبابها كثيرة قوية شديدة جداً ثم نقول انه اذا اتفق للانسان هداية الهية تهديه
الى سواء السبيل وقع في قلبه أن يتأمل في هذه الاسباب تأملاً شافياً وافياً فيقول هذا الامير المستولى على
هذا العالم استولى على الدنيا بفرط قوته وكمال حكمته أم لا (الاول) باطل لان ذلك الامير ربما كان أكثر
الناس عجزاً وأقلهم عقلاً فعند هذا يظهر له ان تلك الامارة والرياسة ما حصلت له بقوته وما هيئت له بسبب
حكمته وانما حصلت تلك الامارة والرياسة لاسباب لا لعل قسمه قسماً وقضاء ~~بهم~~ علام لا دافع لحكمه ولا مرد
اقتضائه ثم ينضم الى هذا النوع من الاعتبار أنواع أخرى من الاعتبارات تعاضدها وتقويه فعند حصول
هذه المكافحة ينقطع قلبه عن الاسباب الظاهرة وينقل منها الى الرجوع في كل المهمات والمطلوبات الى
سبب الاسباب ومفتاح الابواب ثم اذا نالت هذه الاعتبارات وتواترت هذه المكافحة صار الانسان
بحيث كلما وصل اليه نفع وخير قال هو النافع وكلما وصل اليه شر ومكره قال هو الضار وعند هذا لا يحمد
أحد ا على فعل الا الله ولا يوجه قلبه في طلب أمر من الامور الا الى الله فيصير الحمد كله لله والشكر كله لله
فعند هداية قول العبد الحمد لله واعلم ان الاستقراء المذكور يدل العبد على ان أحوال هذا العالم لا تنظم الا
بتقدير الله ثم يتدبر في من العالم الصغير الى العالم الكبير فيعلم انه لا تنظم حاله من أحوال العالم الاكبر الا بتقدير
الله وذلك هو قوله رب العالمين ثم ان العبد يتأمل في أحوال العالم الاسفل وأحوال العالم الاعلى فيشاهد أن
أحوال العالمين متقاومة على الرصف الا تقن والترتيب الا قوم والكمال الاعلى والمنهج الاسنى فيرى
الذرات ناطقة بالاقرار بكل رحمة وفضله واحسانه فعند ذلك يقول الرحمن الرحيم فعند هذا يظهر للعبد
ان جميع مصالحه في الدنيا انما هيأت برحمة الله وفضله واحسانه ثم يبق العبد متعلق القلب بسبب انه كيف
يكون حاله بعد الموت فيمكنه يقال ما لك يوم الدين ليس الا الذي عرفته بأنه هو الرحمن الرحيم فيختم فيشرح
صدر العبد وينفسح قلبه ويعلم ان المتكفل باصلاح ماله في الدنيا والاخرة ليس الا الله وحينئذ
ينقطع التفاته عما سوى الله ولا يبقى متعلق القلب بفير الله ثم ان العبد حين كان متعلق القلب بالامير والوزير
كان مشغولاً بخدمة ما وبعد الفراغ من تلك الخدمة كان يستعين في تحصيل المهمات بما وكان يطلب الخير
منه ما فعند زوال ذلك التعلق يعلم انه لما كان مشغولاً بخدمة الامير والوزير فلان يشغل بخدمة المعبود كان
أولى فعند هذا يقول اياك نعبد والمعنى اني كنت قبل هذا أعبد غيرك وأما الآن فلا أعبد أحد سواك
ولما كان يستعين في تحصيل المهمات بالامير والوزير فلان يستعين بالعبود الخلق في تحصيل المراتب كان أولى
فيقول اياك نستعين والمعنى اني كنت قبل هذا استعين بغيرك وأما الآن فلا استعين بأحد سواك ولما كان
يطلب المال والجاه الذين هما على شفا حفرة الانقراض والانقضاء من الامير والوزير فلان يطلب الهداية
والمعرفة من رب السماء والارض أولى فيقول اهدنا الصراط المستقيم ثم ان أهل الدنيا فرقتان (أحدهما)
الذين لا يعبدون أحد الا الله ولا يستعينون الا بالله ولا يطلبون الا غرض والمقاصد الا من الله (والفرقة
الثانية) الذين يخدمون الخلق ويستعينون بهم - هم يطلبون الخير منهم فلا جرم العبد يقول الهى اجعلنى
في زمرة الفرقة الاولى وهم الذين أنعمت عليهم بهذه الانوار الربانية والبلاب النورية ولا تجعلنى في زمرة
الفرقة الثانية وهم المغضوب عليهم والضالون فان متابعة هذه الفرقة لا تفيده الا الخسار والهلاك كما قال
ابراهيم عليه السلام لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئاً والله أعلم

الباب الرابع في المسائل الفقهية المستنبطة من هذه السورة

(المسئلة الاولى) أجمع الاكثرون على ان القراءة واجبة في الصلاة وعن الاصم والحسن بن صالح انها
لا تجب لئلا يندكره في بيان ان قراءة الفاتحة واجبة فهو يدل على ان أصل القراءة واجب وزيد
ها هنا وجوهاً (الاول) قوله تعالى أقم الصلاة لذلول الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر والمراد بالقرآن

تعالى انما سمي قراءة الفاتحة سمي من القرآن لان هذه السورة محفوظة لجميع المكلفين من
 المسلمين فهي متيسرة لكل * وأما سائر السور فقد تكون محفوظة وقد لا تكون وحينئذ لا تكون متيسرة
 لكل (الحجة الثانية عشر) الامر بالصلاة كان ثابتا والاصل في الثابت البقاء خالفنا هذا الاصل عند الاتيان
 به الامثلة المشتملة على قراءة الفاتحة لان الاخبار الدالة على أن سورة الفاتحة أفضل من سائر السور ولان
 المسلمين أطبقوا على أن الصلاة مع قراءة هذه السورة أفضل من الصلاة الخالية عن قراءة هذه السورة فعند
 عدم قراءة هذه السورة وجب البقاء على الاصل (الحجة الثالثة عشر) قراءة الفاتحة توجب الخروج عن
 العهدة باليقين فكانت أحوط فوجب القول بوجود النص والمعقول أما النص فقول عليه السلام دع
 ما يربيك الى ما لا يربيك وأما المعقول فهو أنه يفيد دفع ضرر الخوف عن النفس ودفع الضرر عن النفس
 واجب فان قالوا فلما اعتقدنا الوجوب لاحتمل كوننا نخطئين فيه فيبقى الخوف قلنا اعتقاد الوجوب يورث
 الخوف المحتمل واعتقاد عدم الوجوب يورثه أيضا فثبت ان هذا الضرر ان * وأما في العمل فان القراءة
 لا توجب الخوف أما تركه فيفيد الخوف فثبت ان الاحوط هو العمل (الحجة الرابعة عشر) لو كانت الصلاة بغير
 الفاتحة جائزة وكانت الصلاة بالفاتحة جائزة لما كانت الصلاة بالفاتحة أولى لان المواظبة على قراءة الفاتحة
 توجب هجران سائر السور وذلك غير جائز لكانهم أجتمعوا على ان الصلاة بهذه السورة أولى فثبت ان الصلاة
 بغير هذه السورة غير جائزة (الحجة الخامسة عشر) أجتمعنا على انه لا يجوز ابدال الركوع والسجود بغيرهما
 فوجب أن لا يجوز ابدال قراءة الفاتحة بغيرها والجامع رعاية الاحتمال (الحجة السادسة عشر) الاصل بقاء
 التكليف فالقول بأن الصلاة بدون قراءة الفاتحة تقتضي الخروج عن العهدة إنما أن يعرف بالنص أو القياس
 أمّا الأول فباطل لان النص الذي يتسكون به هو قوله تعالى فاقرأ ما تيسر من القرآن وقد بينا انه دليلنا
 وأما القياس فباطل لان التعبدات غالبية على الصلاة وفي مثل هذه السورة يجب ترك القياس (الحجة السابعة
 عشر) لما ثبت ان النبي عليه السلام واطب على القراءة طول عمره فحينئذ تكون قراءة غير الفاتحة ايتداعا
 وترك الاتباع وذلك حرام لقوله عليه السلام اتبعوا ولا تبدعوا واقلوه عليه السلام وأحسن الهدى هدى
 محمد ونبر الامور محمد ثمتا (الحجة الثامنة عشر) الصلاة مع الفاتحة وبدون الفاتحة اتما أن يقاسوا في
 الفضيلة أو الصلاة مع الفاتحة أفضل والاوّل باطل بالاجماع لانه عليه السلام واطب على الصلاة بالفاتحة
 فتعين الثاني فنقول الصلاة بدون الفاتحة توجب فوات الفضيلة الزائدة من غير جابر فوجب أن لا يجوز
 المصير اليه لانه قبيح في العرف فيكون قبيحا في الشرع واحتج أبو حنيفة بالقرآن والخبر أمّا القرآن فقوله
 تعالى فاقرأ ما تيسر من القرآن وأما الخبر فيروى أبو عثمان النهدي عن أبي هريرة انه قال أمرني رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ان أخرج وأنا أداي لا صلاة الا بقراءة ولو بفاتحة الكتاب والجواب عن الاول اننا ان هذه
 الآية من أقوى الدلائل على قوائمه وذلك لان قوله فاقرأ ما تيسر من القرآن أمر والا امر لا وجوب فهذا
 يقتضي ان قراءة ما تيسر من القرآن واجبة فنقول المراد بما تيسر من القرآن اما أن يكون هو الفاتحة أو غير
 الفاتحة أو المراد التخيير بين الفاتحة وبين غيرها والاوّل يقتضي أن يكون الفاتحة بعينها واجبة وهو
 المطلوب والثاني يقتضي أن يكون قراءة غير الفاتحة واجبة بعينها وهو باطل بالاجماع والثالث يقتضي
 أن يكون المكلف مخيرا بين قراءة الفاتحة وبين قراءة غيرها وذلك باطل بالاجماع لان الامة مجمعة على ان قراءة
 الفاتحة أولى من قراءة غيرها وسلم أبو حنيفة ان الصلاة بدون قراءة الفاتحة خداج ناقص والتخيير بين
 الناقص والكامل لا يجوز واعلم انه تعالى انما سمي قراءة الفاتحة قراءة لما تيسر من القرآن لان هذه السورة
 محفوظة لجميع المكلفين من المسلمين فهي متيسرة لكل * وأما سائر السور فقد تكون محفوظة وقد لا تكون
 وحينئذ لا تكون متيسرة لكل وعن الثاني انه معارض بما نقل عن أبي هريرة انه قال أمرني رسول الله صلى
 الله عليه وسلم ان أخرج وأنا أداي لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وأيضا لم لا يجوز أن يقال المراد من قوله لا صلاة
 الا بقراءة ولو بفاتحة الكتاب هو انه لو اقتصر على الفاتحة لكانت التعارض فالتجريح بها لانه أحوط

الصلاة وهذا لزوم لا يحصل الا اذا قلنا قراءة الفاتحة شرط لصحة الصلاة (الحجة السادسة) قوله عليه السلام لا صلاة الا بقراءة الكتاب قالوا حرف النفي دخل على الصلاة وذلك غير ممكن فلا بد من صرفه الى حكم من أحكام الصلاة وليس صرفه الى الصلة أولى من صرفه الى الكمال والجواب من وجوه (الاول) انه جاء في بعض الروايات لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب وعلى هذه الرواية فالنفي ما دخل على الصلاة وانما دخل على حصولها للرجل وحصولها للرجل عبارة عن انتفاعهم بها وخروجهم عن عهدة التكليف بسببها وعلى هذا التقدير فانه يمكن اجراء حرف النفي على ظاهره (الثاني) من اعتقاد ان قراءة الفاتحة جزء من اجزاء مأهية الصلاة فعند عدم قراءة الفاتحة لا توجد مأهية الصلاة لان المأهية يتنوع حصولها حال عدم بعض أجزائها واذا ثبت هذا فقوله ان لا يمكن ادخال حرف النفي على معنى الصلاة انما يصح لو ثبت ان الفاتحة ليست جزءا من الصلاة وهذا هو أول المسئلة فثبت ان على قولنا يمكن اجراء هذا اللفظ على ظاهره (الثالث) يجب ان لا يمكن اجراء هذا اللفظ على ظاهره لانهم أجمعوا على انه متى تعذر العمل بالحقيقة وحصل للحقيقة مجازان أحدهما أقرب الى الحقيقة والثاني أبعد فانه يجب حمل اللفظ على المجاز الاقرب اذا ثبت هذا فنقول المشابهة بين المعدوم وبين الموجود الذي لا يكون صحيحا أتم من المشابهة بين المعدوم وبين الموجود الذي يكون صحيحا لكنه لا يكون كاملا فكان حمل هذا اللفظ على نفي الصلة أولى (الوجه الرابع) ان الحمل على نفي الصلة أولى لوجوه أحدها ان الاصل ابقاء ما كان على ما كان الثاني ان جانب الحرمة راجح والثالث ان هذا أحوط (الحجة السابعة) عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كل صلاة لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج غير غمام قالوا الخداج هو النقصان وذلك لا يدل على عدم الجواز قلنا بل هذا يدل على عدم الجواز لان التكليف بالصلاة قائم والاصل في الثابت ابقاء ما كان هذا الاصل عند الاتيان بالصلاة على صفة الكمال فعند الاتيان بها على سبيل النقصان وجب أن لا يخرج عن العهدة والذي يقوى هذا ان عند أبي حنيفة يصح الصوم في يوم العيد الا انه قال لو صام يوم العيد قضاء عن رمضان لم يصح قال لان الواجب عليه هو الصوم الكامل والصوم في هذا اليوم ناقص فوجب أن لا يفيد هذا القضاء الخروج عن العهدة واذا ثبت هذا فنقول فلم يقل بمثل هذا الكلام في هذا المقام (الحجة الثامنة) نقل الشيخ أبو حامد في تعليقه عن ابن المنذر انه روى بأسناده عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تجزى صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب (والحجة التاسعة) روى رفاعه بن مالك ان رجلا دخل المسجد وصلى فلما فرغ من صلاته وذكر المنبر الى ان قال الرجل علمني الصلاة يا رسول الله فقال عليه السلام اذا توجهت الى القبلة فكبر واقرأ بفاتحة الكتاب وجه الدليل ان هذا أمر والامر للوجوب وأيضا الرجل قال علمني الصلاة فكل ما ذكره الرسول صلى الله عليه وسلم وجب أن يكون من الصلاة فلما ذكر قراءة الفاتحة وجب أن تكون قراءة الفاتحة جزءا من اجزاء الصلاة (الحجة العاشرة) روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ألا أخبركم بسورة ليس في التوراة ولا في الانجيل ولا في الزبور مثلها قالوا نعم قال فما تقرؤن في صلاتكم قالوا الحمد لله رب العالمين فقال هي هي وجه الدليل انه عليه السلام لما قال ما تقرؤن في صلاتكم فقالوا الحمد لله وهذا يدل على انه كان مشهورا عند الصحابة انه لا يصلي أحد الا بهذه السورة فكان هذا اجماعا معلوما عندهم (الحجة الحادية عشر) التمسك بقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وجه الدليل ان قوله فاقرؤا أمر والامر للوجوب فهذا يقتضي ان قراءة ما تيسر من القرآن واجبة فتقول المراد بما تيسر من القرآن اما أن يكون هو الفاتحة أو غير الفاتحة أو المراد التخيير بين الفاتحة وبين غيرها والاول يقتضي أن تكون الفاتحة بعينها واجبة وهو المطلوب والثاني يقتضي أن تكون قراءة غير الفاتحة واجبة عينها وهو باطل بالاجماع والثالث يقتضي أن يكون المكاف مخيرا بين قراءة الفاتحة وبين قراءة غيرها وذلك باطل بالاجماع لان الامة مجمعة على ان قراءة الفاتحة أولى من قراءة غيرها وسلم أبو حنيفة ان الصلاة بدون قراءة الفاتحة خداج ناقص والتخيير بين الناقص والكامل لا يجوز واعلم انه

عليهم ولا الضالين آية وهذا نص صريح (الحجة الثانية) روى سعيد المقبري عن أبيه عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فاتحة الكتاب سبع آيات أولاهن بسم الله الرحمن الرحيم (الحجة الثالثة) روى الثعلبي في تفسيره بأسناده عن أبي بريدة عن أبيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ألا أخبرك بأية لم تنزل على أحد بعد سليمان بن داود غيري فقلت بلى فقال بآية تنبئ بفتح القرآن إذا افتتحت الصلاة قلت بسم الله الرحمن الرحيم قال هي هي فهذا الحديث يدل على أن التسمية من القرآن (الحجة الرابعة) روى الثعلبي بأسناده عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر بن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له كيف تقول إذا قلت إلى الصلاة قال أقول الحمد لله رب العالمين قال قل بسم الله الرحمن الرحيم وروى أيضا بأسناده عن أم سلمة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وروى أيضا بأسناده عن علي بن أبي طالب عليه السلام أنه كان إذا افتتح السورة في الصلاة يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم وكان يقول من ترك قراعتها فقد نقص وروى أيضا بأسناده عن سعيد بن جبيرة عن ابن عباس في قوله ولقد أنزلنا سبعها من المثنى قال فاتحة الكتاب فقبل لابن عباس فأين السابعة فقال بسم الله الرحمن الرحيم وبأسناده عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إذا قرأتم أم القرآن فلاتدعوا بسم الله الرحمن الرحيم فإنها إحدى آياتها وبأسناده أيضا عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال يقول الله تعالى سمعت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فإذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم قال الله سبحانه مجدي في عبدي وإذا قال الحمد لله رب العالمين قال الله تبارك وتعالى مجدي في عبدي وإذا قال الرحمن الرحيم قال الله عز وجل أثنى على عبدي وإذا قال مالك يوم الدين قال الله فوض إلى عبدي وإذا قال إياك نعبد وإياك نستعين قال الله تعالى هذا الصراط المستقيم قال الله تعالى هذا العبدى ولعبدى ما سال وبأسناده عن أبي هريرة قال كنت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسجد والنبي صلى الله عليه وسلم يحدث أصحابه إذ دخل رجل يصلي فاتح الصلاة وتعدو ثم قال الحمد لله رب العالمين فسمع النبي صلى الله عليه وسلم ذلك فقال له يارجل قطع على نفسك الصلاة أما علمت أن بسم الله الرحمن الرحيم من الحمد من تركها فقد ترك آية منها ومن ترك آية منها فقد قطع صلاته فإنه لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب فمن ترك آية منها فقد بطلت صلاته وبأسناده عن طلحة بن عبيد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك آية من كتاب الله وأعلم أني نقلت جملة هذه الأحاديث من تفسير الشيخ أبي اسحاق الثعلبي رحمه الله (الحجة الخامسة) قراءة بسم الله الرحمن الرحيم واجبة في أول الفاتحة وإذا كان كذلك وجب أن تكون آية منها بيان الأول قوله تعالى اقرأ باسم ربك ولا يجوز أن يقال البسملة زائدة لأن الأصل أن يكون لكل حرف من كلام الله تعالى فائدة وإذا كان هذا الحرف مفيدا كان التقدير اقرأ مفتتحا باسم ربك وظاهر الأمر لا وجوب ولم يشك هذا الوجوب في غير القراءة في الصلاة فوجب إثباته في القراءة في الصلاة صونا للنص عن التعطيل (الحجة السادسة) التسمية مكتوبة بخط القرآن وكل ما ليس من القرآن فإنه غير مكتوب بخط القرآن ألا ترى أنهم منعوا من كتابة أسامي السور في المحف ومنعوا من العلامات على الأعراس والأجناس والغرض من ذلك كله أن يمنعوا من أن يختلط بالقرآن ما ليس منه فلو لم تكن التسمية من القرآن لما كتبوها بخط القرآن ولما أجمعوا على كتبها بخط القرآن علمنا أنها من القرآن (الحجة السابعة) أجمع المسلمون على أن ما بين الفتحين كلام الله والتسمية موجودة بين الفتحين فوجب جعلها من كلام الله تعالى ولهذا السبب حكينا أن يعلى لما أورد هذا الكلام على محمد بن الحسن بن سكاكا وأعلم أن مذهب أبي بكر الرازي أن التسمية من القرآن وليكنها ليست آية من سورة الفاتحة بل المقصود من تنزيلها إظهار الفصل بين السور وهذا دليلان لا يطلان قول أبي بكر الرازي (الحجة الثامنة) أطبق الاكترون على أن سورة الفاتحة سبع آيات إلا أن الشافعي رضي الله تعالى عنه قال قوله بسم الله الرحمن الرحيم آية واحدة وقوله صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية واحدة وأما أبو حنيفة رحمه الله تعالى فإنه

ولانه أفضل والله أعلم (المسئلة الثالثة) لما كان قول أبي حنيفة وأصحابه ان قراءة الفاتحة غير واجبة لاجرم اختلافوا في مقدار القراءة فقال أبو حنيفة اذا قرأ آية واحدة كفت مثل قوله ألم وحم والطور ومد هاتمان وقال أبو يوسف ومحمد لا بد من قراءة ثلاث آيات قصار أو آية واحدة طويلة مثل آية الدين (المسئلة الرابعة) قال الشافعي رضى الله عنه بسم الله الرحمن الرحيم آية من أول سورة الفاتحة وتجب قراءتها مع الفاتحة وقال مالك والاوزاعي انه ليس من القرآن الا في سورة النمل ولا يقرأ لاسر ولا جهر الا في قيام شهر رمضان فانه يقرأها وأما أبو حنيفة فلم ينص عليه وانما قال يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ويسر بها ولم يقل انها آية من أول السورة أم لا قال به على سأت محمد بن الحسن عن بسم الله الرحمن الرحيم فقال ما بين الدفتين قرآن قال قلت فلم تسره قال فلم يجبي وقال الكرخي لا أعرف هذه المسئلة بعينها المقتضى أصحابنا الا أن أمرهم بالخفاها يدل على انها ليست من السورة وقال بعض فقهاء الحنفية تورع أبو حنيفة وأصحابه عن الوقوع في هذه المسئلة لان الخوض في اثبات أن التسمية من القرآن اولست منه أمر عظيم فالأولى السكوت عنه واعلم ان هذه المسئلة تشتمل على ثلاث مسائل (احداها) ان هذه المسئلة هل هي مسئلة اجتهادية حتى يجوز الاستدلال فيها بالظواهر وأخبار الآحاد اولست من المسائل الاجتهادية بل هي من المسائل القطعية (وثانيها) ان يتقدروا بانهم من المسائل الاجتهادية فما الحق فيها (وثالثها) الكلام في انها تقرأ بالاعلان أو بالاسرار فانتكحتم في هذه المسائل الثلاث (المسئلة الخامسة) في تقرير ان هذه المسئلة ليست من المسائل القطعية وزعم القاضي أبو بكر انهم من المسائل القطعية قال والخطأ فيها ان لم يبلغ الى حد التكفير فلا أقل من التفسير واحتج عليه بان التسمية لو كانت من القرآن لكان طريق اثباتها اما التواتر أو الآحاد والاول باطل لانه لو ثبت بالتواتر كون التسمية من القرآن لحصل العلم الضروري بأنها من القرآن ولو كان كذلك لا تمنع وقوع الخلاف فيه بين الامة والثاني أيضا باطل لان خبر الواحد لا يفيد الا الظن فلو جعلناه طريقا الى اثبات القرآن لخرج القرآن عن كونه حجة يقينية وصار ذلك ظنيا ولو جاز ذلك لجاز ادعاء الروافض في ان القرآن دخله الزيادة والنقصان والتغيير والتحريف وذلك يطل الاسلام واعلم ان الشيخ الغزالي عارض القاضي فقال نفى كون التسمية من القرآن ان ثبت بالتواتر لم يبق الخلاف وان ثبت بالآحاد فحينئذ يصير القرآن ظنيا ثم أورد على نفسه سؤالاً وهو انه لو قال قائل ليس من القرآن عدم فلا حاجة في اثبات هذا العدم الى النقل لان الاصل هو العدم أما قولنا انه قرآن فهو ثبوت فلا بد فيه من النقل ثم أعجب عنه بأن قال هذا وان كان عدما الا ان كون التسمية مكتوبة بخط القرآن يوم كونها من القرآن فها هنا لا يمكننا الحكم بأنها ليست من القرآن الابدليل منفصل وحينئذ يعود التقسيم المذكور من ان ذلك الطريق اما أن يكون تواتراً أو آحاداً ثبت ان الكلام الذي أوردته القاضي لازم عليه فهذا آخر ما قيل في هذا الباب والذي عندي فيه ان النقل المتواتر ثابت بأن بسم الله الرحمن الرحيم كلام أنزله الله على محمد وبأنه مثبت في المصحف بخط القرآن وعند هذا ظهر انه لم يبق لقولنا انه من القرآن أو ليس من القرآن فائدة الا انه حصل فيها أحكام شرعية هي من خواص القرآن مثل انه هل يجب قراءتها في الصلاة أم لا وهل يجوز للجنب قراءتها أم لا وهل يجوز للمحدث مسها أم لا ومعلوم ان هذه الاحكام اجتهادية فلما رجع حاصل قولنا ان التسمية هل هي من القرآن الى ثبوت هذه الاحكام وعدمها وثبت ان ثبوت هذه الاحكام وعدمها أمور اجتهادية تظهر ان البحث اجتهادي لا قطعي وسقط تمويل القاضي (المسئلة السادسة) في بيان ان التسمية هل هي من القرآن وانها آية من الفاتحة قال قراء المدينة والبصرة وفقهاء الكوفة انها ليست من الفاتحة وقال قراء مكة والكوفة وأكثر فقهاء الحجاز انها آية من الفاتحة وهو قول ابن المبارك والثوري ويدل عليه وجوه (الحجة الاولى) روى الشافعي رضى الله عنه عن مسلم عن ابن جريج عن ابن أبي مليكة عن أم سلمة انها قالت قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتحة الكتاب فعذب بسم الله الرحمن الرحيم آية الحمد لله رب العالمين آية الرحمن الرحيم آية مالك يوم الدين آية اياك نعبد واياك نستعين آية اهدنا الصراط المستقيم آية صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب

تعالى انما سمي قراءة الفاتحة قراءة لما تيسر من القرآن لان هذه السورة محفوظة لجميع المكلفين من
 المسلمين فهي متيسرة للكل * وأما سائر السور فقد تكون محفوظة وقد لا تكون وحينئذ لا تكون متيسرة
 للكل (الحجة الثانية عشر) الامر بالصلاة كان ثابتا والاصل في الثابت البقاء خالفنا هذا الاصل عند الاتيان
 به الصلاة المنسجلة على قراءة الفاتحة لان الاخبار الدالة على أن سورة الفاتحة أفضل من سائر السور ولان
 المسلمين أطبقوا على أن الصلاة مع قراءة هذه السورة أكمل من الصلاة الخالية عن قراءة هذه السورة فعند
 عدم قراءة هذه السورة وجب البقاء على الاصل (الحجة الثالثة عشر) قراءة الفاتحة توجب الخروج عن
 العهدة باليتين فكانت أحوط فوجب القول بوجودها للنص والمعقول أما النص فقوله عليه السلام دع
 ما يرييك الى ما لا يرييك وأما المعقول فهو أنه يفيد دفع ضرر الخوف عن النفس ودفع الضرر عن النفس
 واجب فان قالوا فلما اعتقدنا الوجوب لاحتمل كوننا خطئين فيه فيبقى الخوف قلنا اعتقاد الوجوب يورث
 الخوف المحتمل واعتقاد عدم الوجوب يورثه أيضا فثبت ان هذا الضرر ان * وأما في العمل فان القراءة
 لا توجب الخوف أما تركه فيفيد الخوف فثبت ان الاحوط هو العمل (الحجة الرابعة عشر) لو كانت الصلاة بغير
 الفاتحة جائزة وكانت الصلاة بالفاتحة جائزة لما كانت الصلاة بالفاتحة أولى لان المواظبة على قراءة الفاتحة
 توجب هجران سائر السور وذلك غير جائز لئلا يجمعوا على ان الصلاة بهذه السورة أولى فثبت ان الصلاة
 بغير هذه السورة غير جائزة (الحجة الخامسة عشر) أجمعنا على انه لا يجوز ابدال الركوع والسجود بغيرهما
 فوجب أن لا يجوز ابدال قراءة الفاتحة بغيرها والجامع رعاية الاحتمال (الحجة السادسة عشر) الاصل بقاء
 التكليف فالقول بأن الصلاة بدون قراءة الفاتحة تقتضي الخروج عن العهدة أمان أن يعرف بالنص أو القياس
 أما الاول فباطل لان النص الذي يتسكون به هو قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن وقد بينا انه دليلنا
 وأما القياس فباطل لان التعبدات غالبية على الصلاة وفي مثل هذه الصورة يجب ترك القياس (الحجة السابعة
 عشر) لما ثبت ان النبي عليه السلام واطب على القراءة طول عمره فحينئذ تكون قراءة غير الفاتحة ابتداعا
 وترك الاتباع وذلك حرام لقوله عليه السلام اتبعوا ولا تبدعوا وقوله عليه السلام وأحسن الهدى هدى
 محمد ونبر الامور محمد ثابها (الحجة الثامنة عشر) الصلاة مع الفاتحة وبدون الفاتحة أمان أن يتساوى في
 الفضيلة أو الصلاة مع الفاتحة أفضل والاوّل باطل بالاجماع لانه عليه السلام واطب على الصلاة بالفاتحة
 فتعين الثاني فنقول الصلاة بدون الفاتحة توجب فوات الفضيلة الزائدة من غير جابر فوجب أن لا يجوز
 المصير اليه لانه يبيع في العرف فيكون قبيحا في الشرع واحتج أبو حنيفة بالقرآن والخبر أما القرآن فقوله
 تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن وأما الخبر فباري أبو عثمان النهدي عن أبي هريرة انه قال أمرني رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ان أخرج وأنادي لا صلاة الا بقراءة ولو بفاتحة الكتاب والجواب عن الاول اننا بينا أن هذه
 الآية من أقوى الدلائل على قولنا وذلك لان قوله فاقروا ما تيسر من القرآن أمر والامر للوجوب فهذا
 يقتضي ان قراءة ما تيسر من القرآن واجبة فنقول المراد بما تيسر من القرآن أمان أن يكون هو الفاتحة أو غير
 الفاتحة أو المراد التخيير بين الفاتحة وبين غيرها والاوّل يقتضي أن يكون الفاتحة بعينها واجبة وهو
 المطلوب والثاني يقتضي أن يكون قراءة غير الفاتحة واجبة بعينها وهو باطل بالاجماع والثالث يقتضي
 أن يكون المكلف مخيرا بين قراءة الفاتحة وبين قراءة غيرها وذلك باطل بالاجماع لان الامة مجمعة على ان قراءة
 الفاتحة أولى من قراءة غيرها وسلم أبو حنيفة ان الصلاة بدون قراءة الفاتحة خداج ناقص والتخيير بين
 الناقص والكامل لا يجوز واعلم انه تعالى انما سمي قراءة الفاتحة قراءة لما تيسر من القرآن لان هذه السورة
 محفوظة لجميع المكلفين من المسلمين فهي متيسرة للكل وأما سائر السور فقد تكون محفوظة وقد لا تكون
 وحينئذ لا تكون متيسرة للكل وعن الثاني انه معارض بما نقل عن أبي هريرة انه قال أمرني رسول الله صلى
 الله عليه وسلم ان أخرج وأنادي لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وأيضالم لا يجوز أن يقال المراد من قوله لا صلاة
 الا بقراءة ولو بفاتحة الكتاب هو انه لو اقصر على الفاتحة لكفى وإذا ثبت التعارض فالترجيح معنا لانه أحوط

الصلاة وهذا لزوم لا يحصل الا اذا قلنا قراة الفاتحة شرط لصحة الصلاة (الحجة السادسة) قوله عليه
 السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب قالوا حرف النبي دخل على الصلاة وذلك غير ممكن فلا بد من صرفه الى
 حكم من أحكام الصلاة وليس صرفه الى الصلة أولى من صرفه الى الكمال والجواب من وجوه (الاول) انه
 جاء في بعض الروايات لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب وعلى هذه الرواية فالنبي ما دخل على الصلاة وانما دخل
 على حصولها للرجل وحصولها للرجل عبارة عن انتفاعهم بها وخروجهم عن عهدة التكليف بسببها وعلى هذا
 التقدير فانه يمكن اجراء حرف النبي على ظاهره (الثاني) من اعقد ان قراة الفاتحة جزء من اجزاء
 ما هيبة الصلاة فعند عدم قراة الفاتحة لا توجد ما هيبة الصلاة لان ما هيبة يمنع حصولها حال عدم بعض
 اجزائها واذا ثبت هذا فقولهم انه لا يمكن ادخال حرف النبي على مسمى الصلاة انما يصح لو ثبت ان الفاتحة
 ليست جزءا من الصلاة وهذا هو قول المسئلة فثبت ان على قولنا ~~يمكن~~ اجراء هذا اللفظ على ظاهره
 (الثالث) يجب انه لا يمكن اجراء هذا اللفظ على ظاهره الا انهم اجمعوا على انه متى تعذر العمل بالحقيقة
 وحصل للحقيقة مجازان أحدهما أقرب الى الحقيقة والثاني أبعد فانه يجب حمل اللفظ على المجاز الاقرب
 اذا ثبت هذا فنقول المشابهة بين المعدوم وبين الموجود الذي لا يكون صحيحا ثم من المشابهة بين المعدوم
 وبين الموجود الذي يكون صحيحا لكنه لا يكون كاملا فلا يمكن حمل هذا اللفظ على نفي الصلة أولى (الوجه الرابع)
 ان الحمل على نفي الصلة أولى لوجوه أحدها ان الاصل ابقاء ما كان على ما كان الثاني ان جانب الحرمة
 راجح والثالث ان هذا أحوط (الحجة السابعة) عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كل صلاة
 لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج غير عام قالوا الخداج هو النقصان وذلك لا يدل على عدم الجواز
 قلنا بل هذا يدل على عدم الجواز لان التكليف بالصلاة قائم والاصل في الثابت البقاء فافنا هذا الاصل
 عند الاتيان بالصلاة على صفة الكمال فعند الاتيان بها على سبيل النقصان وجب أن لا يخرج عن العهدة
 والذي يقوى هذا ان عند أبي حنيفة يصح الصوم في يوم العيد الا انه قال لو صام يوم العيد قضاء عن رمضان
 لم يصح قال لان الواجب عليه هو الصوم الكامل والصوم في هذا اليوم ناقص فوجب أن لا يفيد هذا
 القضاء الخروج عن العهدة واذا ثبت هذا فنقول فلم يقل بثل هذا الكلام في هذا المقام (الحجة الثامنة)
 نقل الشيخ أبو حامد في تعليقه عن ابن المنذر انه روى بأسناده عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى
 الله عليه وسلم قال لا تجزى صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب (والحجة التاسعة) روى رفاعه بن مالك ان
 رجلا دخل المسجد وصلى فلما فرغ من صلاته وذكر الخبر الى ان قال الرجل علمني الصلاة يا رسول الله فقال
 عليه السلام اذا توجهت الى القبلة فكبر واقرأ بفاتحة الكتاب وجه الدليل ان هذا أمر والامر للوجوب
 وأيضا الرجل قال علمني الصلاة فكل ما ذكره الرسول صلى الله عليه وسلم وجب أن يكون من الصلاة فلما ذكر
 قراة الفاتحة وجب أن تكون قراة الفاتحة جزءا من اجزاء الصلاة (الحجة العاشرة) روى ان النبي
 عليه السلام قال ألا أخبركم بسورة ليس في التوراة ولا في الانجيل ولا في الزبور مثلها قالوا نعم قال فما
 تقرأون في صلاتكم قالوا الحمد لله رب العالمين فقال هي وجه الدليل انه عليه السلام لما قال ما تقرأون
 في صلاتكم فقالوا الحمد لله وهذا يدل على انه كان مشهورا عند الصحابة انه لا يصلي أحد الا بهذه السورة
 فكان هذا اجماعا معولما عندهم (الحجة الحادية عشر) التمسك بقوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن
 وجه الدليل ان قوله فاقروا أمر والامر للوجوب فهذا يقتضي ان قراة ما تيسر من القرآن واجبة فنقول
 المراد بما تيسر من القرآن اما أن يكون هو الفاتحة أو غير الفاتحة أو المراد التغيير بين الفاتحة وبين
 غيرها والاول يقتضي أن تكون الفاتحة بعينها واجبة وهو المطلوب والثاني يقتضي أن تكون قراة
 غير الفاتحة واجبة عينا وهو باطل بالاجماع والثالث يقتضي أن يكون المكاف مخيرا بين قراة الفاتحة
 وبين قراة غيرها وذلك باطل بالاجماع لان الامة مجمعة على ان قراة الفاتحة أولى من قراة غيرها وسلم
 أبو حنيفة ان الصلاة بدون قراة الفاتحة خداج ناقص والتغيير بين الناقص والكامل لا يجوز واعلم انه

عليهم ولا الضالين آية وهذا نص صريح (الحجة الثامنة) روى سعيد المقبري عن أبيه عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فاتحة الكتاب سبع آيات أولهن بسم الله الرحمن الرحيم (الحجة التاسعة) روى الثعلبي في تفسيره بإسناده عن أبي بريدة عن أبيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ألا أخبرك بآية لم تنزل على أحد بعد سليمان بن داود غيري فقلت بلى فقال بأى آية تفتح القرآن إذا افتتحت الصلاة قلت بسم الله الرحمن الرحيم قال هي هي فهذا الحديث يدل على أن التسمية من القرآن (الحجة الرابعة) روى الثعلبي بإسناده عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر بن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له كيف تقول إذا قلت إلى الصلاة قال أقول الحمد لله رب العالمين قال قل بسم الله الرحمن الرحيم وروى أيضا بإسناده عن أم سلمة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وروى أيضا بإسناده عن علي بن أبي طالب عليه السلام أنه كان إذا افتتح السورة في الصلاة يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم وكان يقول من ترك قراءتها فقد نقص وروى أيضا بإسناده عن سعيد بن جبيرة عن ابن عباس في قوله ولقد آتيناك سبعاً من المثاني قال فاتحة الكتاب فقبل ابن عباس فأين السابعة فقال بسم الله الرحمن الرحيم وبإسناده عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إذا قرأتم أم القرآن فلاتدعوا بسم الله الرحمن الرحيم فإنها إحدى آياتها وبإسناده أيضا عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال يقول الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فإذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم قال الله سبحانه مجدي في عبدي وإذا قال الحمد لله رب العالمين قال الله تبارك وتعالى حمد في عبدي وإذا قال الرحمن الرحيم قال الله عز وجل أثني على عبدي وإذا قال مالك يوم الدين قال الله فوض إلى عبدي وإذا قال إياك نعبد وإياك نستعين قال الله تعالى هذا الصراط المستقيم قال الله تعالى هذا العبدى ولعبدى ما سأل وبإسناده عن أبي هريرة قال كنت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسجد والنبي صلى الله عليه وسلم يحدث أصحابه إذ دخل رجل يصلي فاتتح الصلاة وتعوذ ثم قال الحمد لله رب العالمين فسمع النبي صلى الله عليه وسلم ذلك فقال له يارجل قطع على نفسك الصلاة أم أغتات أن بسم الله الرحمن الرحيم من الحمد من تركها فقد ترك آية منها ومن ترك آية منها فقد قطع صلاته فإنه لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب فمن ترك آية منها فقد بطلت صلاته وبإسناده عن طلحة بن عبيد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك آية من كتاب الله وأعلم أني نقلت جملة هذه الأحاديث من تفسير الشيخ أبي اسحاق الثعلبي رحمه الله (الحجة الخامسة) قراءة بسم الله الرحمن الرحيم واجبة في أول الفاتحة وإذا كان كذلك وجب أن تكون آية منها بيان القول قوله تعالى اقرأ باسم ربك ولا يجوز أن يقال البسملة زائدة لأن الأصل أن يكون لكل حرف من كلام الله تعالى فائدة وإذا كان هذا الحرف مفيداً كان التقدير اقرأ مقتحماً باسم ربك وظاهر الأمر لا وجوب ولم يثبت هذا الوجوب في غير القراءة في الصلاة فوجب إثباته في القراءة في الصلاة صواباً لنص عن التعطيل (الحجة السادسة) التسمية مكتوبة بخط القرآن وكل ما ليس من القرآن فإنه غير مكتوب بخط القرآن ألا ترى أنهم ممنوعون من كتابة أسامي السور في المصحف ومنعوا من العلامات على الأعشار والأجناس والغرض من ذلك كله أن يمنعوا من أن يختلط بالقرآن ما ليس منه فلو لم تكن التسمية من القرآن لما كتبوها بخط القرآن ولما أجمعوا على كتبها بخط القرآن علمنا أنها من القرآن (الحجة السابعة) أجمع المسلمون على أن ما بين الفتيين كلام الله والتسمية موجودة بين الفتيين فوجب جعلها من كلام الله تعالى ولهذا السبب حكينا أن يعلى لما أورد هذا الكلام على محمد بن الحسن بن سكاكا وأعلم أن مذهب أبي بكر الرازي أن التسمية من القرآن وليكن البسملة من سورة الفاتحة بل المقصود من تنزيلها إظهار الفصل بين السور وهذا الذي لا يسلطان قول أبي بكر الرازي (الحجة الثامنة) أطبق الاكثرون على أن سورة الفاتحة سبع آيات إلا أن الشافعي رضى الله تعالى عنه قال قوله بسم الله الرحمن الرحيم آية واحدة وقوله صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية واحدة وأما أبو حنيفة رحمه الله تعالى فإنه

ولانه أفضل والله أعلم (المسئلة الثالثة) لما كان قول أبي حنيفة وأصحابه ان قراءة الفاتحة غير واجبة لاجرم
اختلافوا في مقدار القراءة فقال أبو حنيفة اذا قرأ آية واحدة كفت مثل قوله ألم وحم والطور ومد هامتان
وقال أبو يوسف ومحمد لابد من قراءة ثلاث آيات قصار أو آية واحدة طويلة مثل آية الدين (المسئلة الرابعة)
قال الشافعي رضي الله عنه بسم الله الرحمن الرحيم آية من أول سورة الفاتحة وتجب قراءتها مع الفاتحة وقال
مالك والاوزاعي انه ليس من القرآن الا في سورة النمل ولا يقرأ لاسر أو لاجهرا الا في قيام شهر رمضان فانه
يقرأها وأما أبو حنيفة فلم ينص عليه وانما قال يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ويسر بها ولم يقل انها آية من
أول السورة أم لا قال يعلى سأب محمد بن الحسن عن بسم الله الرحمن الرحيم فقال ما بين الدفتين قرآن قال قلت
فلم تسره قال فلم يجبي وقال الكرخي لا أعرف هذه المسئلة بعينها المتقدمة أصحابنا الا أن أمرهم باخفاؤها
يدل على انها ليست من السورة وقال بعض فقهاء الحنفية تورع أبو حنيفة وأصحابه عن الوقوع في هذه
المسئلة لان الخوض في اثبات أن التسمية من القرآن اوليست منه أمر عظيم فالاولى السكوت عنه واعلم ان
هذه المسئلة تشتمل على ثلاث مسائل (احداها) ان هذه المسئلة هل هي مسئلة اجتهادية حتى يجوز
الاستدلال فيها بالظواهر وأخبار الاحاد وليست من المسائل الاجتهادية بل هي من المسائل القطعية
(وثانيها) ان بتقدير انها من المسائل الاجتهادية فما الخلق فيها (وثالثها) الكلام في انها تقرأ بالاعلان
أو بالامر فامتسككم في هذه المسائل الثلاث (المسئلة الخامسة) في تقرير ان هذه المسئلة ليست من
المسائل القطعية وزعم القاضي أبو بكر انها من المسائل القطعية قال والخطأ فيها ان لم يبلغ الى حد التكفير فلا
أقل من التفسير واحتج عليه بان التسمية لو كانت من القرآن لكان طريق اثباته اما التواتر أو الاتحاد
والاقل باطل لانه لو ثبت بالتواتر كون التسمية من القرآن لحصل العلم الضروري بأنها من القرآن ولو كان
كذلك لا يمنع وقوع الخلاف فيه بين الامة والشافعي أيضا باطل لان خبر الواحد لا يفيد الا الظن فلو جعلناه
طريقا الى اثبات القرآن فخرج القرآن عن كونه حجة يقينية واصار ذلك ظنيا ولو جاز ذلك لجاز دعاء الروافض
في ان القرآن دخله الزيادة والنقصان والتغيير والتحريف وذلك يطل الاسلام واعلم ان الشيخ الغزالي عارض
القاضي فقال نفي كون التسمية من القرآن ان ثبت بالتواتر لزم أن لا يبقى الخلاف وان ثبت بالاتحاد فحينئذ
يصير القرآن ظنيا ثم أورد على نفسه سؤالاً وهو انه لو قال قائل ليس من القرآن عدم فلا حاجة في اثبات هذا
العدم الى النقل لان الاصل هو العدم أما قولنا انه قرآن فهو ثبوت فلا بد فيه من النقل ثم أجاب عنه بأن
قال هذا وان كان عدمه الا ان كون التسمية مكتوبة بخط القرآن يوجب كونها من القرآن فها هنا لا يصح كتماننا
الحكمم بأنها ليست من القرآن الا بدليل منفصل وحينئذ يعود التقسيم المذكور من ان ذلك الطريق اما أن
يكون تواتراً أو اتحاداً ثبت ان الكلام الذي أوردته القاضي لازم عليه فهذا آخر ما قيل في هذا الباب والذي
عندي فانه ان النقل المتواتر ثابت بأن بسم الله الرحمن الرحيم كلام أنزله الله على محمد وبأنه مثبت في المصحف
بخط القرآن وعنده هذا ظهر انه لم يبق لقولنا انه من القرآن أو ليس من القرآن فائدة الا انه حصل فيها أحكام
شرعية هي من خواص القرآن مثل انه هل يجب قراءتها في الصلاة أم لا وهل يجوز للجنب قراءتها أم لا وهل
يجوز للمحدث مسحها أم لا ومعلوم ان هذه الاحكام اجتهادية فلما رجع حاصل قولنا ان التسمية هل هي من
القرآن الى ثبوت هذه الاحكام وعدمها وثبت ان ثبوت هذه الاحكام وعدمها أمور اجتهادية تظهر ان
البحث اجتهادي لا قطعي وسقط تهويل القاضي (المسئلة السادسة) في بيان ان التسمية هل هي من القرآن
وانها آية من الفاتحة قال قراء المدينة والبصرة وفقهاء الكوفة انها ليست من الفاتحة وقال قراء مكة والكوفة
وأكثر فقهاء الحجاز انها آية من الفاتحة وهو قول ابن المبارك والثوري ويدل عليه وجوه (الحجة الاولى) روى
الشافعي رضي الله عنه عن مسلم عن ابن جريج عن ابن أبي مليكة عن أم سلمة انها قالت قرأ رسول الله صلى الله
عليه وسلم فاتحة الكتاب فعذب بسم الله الرحمن الرحيم آية الحمد لله رب العالمين آية الرحمن الرحيم آية مالك يوم
الدين آية اياك نعبد واياك نستعين آية اهدنا الصراط المستقيم آية صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب

الفاتحة لانه لا فائز بالفرق (الحجة الخامسة عشر) ان بسم الله الرحمن الرحيم لاشك انه من القرآن
 في سورة النمل ثم ان انزاه مكررا يحفظ القرآن فوجب أن يكون من القرآن كما اننا لما رأينا قوله تعالى
 في أي آية يكذبك ذناب وقوله تعالى ويل يويل يويل لكذابين مكررا في القرآن بخط واحد وصورة واحدة قلنا
 ان الكل من القرآن (الحجة السادسة عشر) روى انه صلى الله عليه وسلم كان يكتب في أول الامر على
 رسم قريش باسمك اللهم حتى نزل قوله تعالى اركبوا فيها بسم الله مجراها ومرساها فكتب بسم الله فنزل قوله
 قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن فكتب بسم الله الرحمن فلما نزل قوله انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن
 الرحيم كتب مثلها ووجه الاستدلال ان اجزاء هذه الكلمة كلها من القرآن ومجموعها من القرآن ثم انه ثبت
 في القرآن فوجب الجزم بأنه من القرآن اذ لو جازا خراجه من القرآن مع هذه الموجبات الكثيرة ومع
 الشهرة لما اخرج سائر الآيات كذلك وذلك يوجب الطعن في القرآن (الحجة السابعة عشر) قد بينا انه
 ثبت بالتواتر ان الله تعالى كان ينزل هذه الكلمة على محمد عليه السلام وكان يأمر بكتبه بخط المصحف وبينما
 ان حاصل الخلاف في انه هل هو من القرآن فرجع الى أحكام مخصوصة مثل انه هل يجب قراءته وهل يجوز
 للجنب قراءته وللمحدث مسه فنقول ثبوت هذه الاحكام أحوط فوجب المصير اليه لقوله عليه السلام دع
 ما يربك الى ما لا يربك واحتج المخالف بأشياء (الأول) تعلقوا بخبر أبي هريرة وهو ان النبي صلى الله عليه
 وسلم قال يقول الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله
 تعالى حمدي في عبدي واذا قال الرحمن الرحيم يقول الله تعالى أثني على عبدي واذا قال مالك يوم الدين
 يقول الله تعالى حمدي في عبدي واذا قال اياك نعبد واياك نستعين يقول الله تعالى هذا بيني وبين عبدي
 والاستدلال بهذا الخبر من وجهين (الأول) انه عليه السلام لم يذكر التسمية ولو كانت آية من الفاتحة
 لذكرها (والثاني) انه تعالى قال جعلت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين والمراد من الصلاة الفاتحة
 وهذا التصنيف انما يحصل اذا قلنا ان التسمية ليست آية من الفاتحة لان الفاتحة سبع آيات فيجب أن يكون
 فيها ثلاث آيات ونصف وهي من قوله الحمد لله الى قوله اياك نعبد وللعبد ثلاث آيات ونصف وهي من قوله
 واياك نستعين الى آخر السورة اما اذا جعلنا بسم الله الرحمن الرحيم آية من الفاتحة حصل لله أربع آيات
 ونصف وللعبد آيتان ونصف وذلك يبطل التصنيف المذكور (الحجة الثامنة) روت عائشة رضي الله تعالى
 عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يفتح الصلاة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين وهذا يدل على ان
 التسمية ليست آية من الفاتحة (الحجة التاسعة) لو كان قوله بسم الله الرحمن الرحيم آية من هذه السورة لزم
 التكرار في قوله الرحمن الرحيم وذلك بخلاف الدليل والجواب عن الحجة الاولى من وجوه (الأول) اننا قلنا
 ان الشيخ أبابا إسحاق الثعلبي روى باسمه ان النبي صلى الله عليه وسلم لما ذكره هذا الحديث عد بسم الله
 الرحمن الرحيم آية تامة من سورة الفاتحة ولما تعارضت الروايتان فالترجيح معنا لان رواية الأئمة مقدمة
 على رواية النبي (الثاني) روى أبو داود السجستاني عن النخعي عن مالك عن العلاء بن عبد الرحمن عن
 أبيه عن أبي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال واذا قال العبد مالك يوم الدين يقول الله تعالى حمدي
 في عبدي وهو بيني وبين عبدي اذ اعرفت هذا فنقول قوله في مالك يوم الدين هذا بيني وبين عبدي يعني
 في القسم وانما يكون كذلك اذا حصلت ثلاثة قبلها وثلاثة بعدها وانما يحصل ثلاثة قبلها ولو كانت التسمية
 آية من الفاتحة فصار هذا الخبر حجة لنا من هذا الوجه (الثالث) ان لفظ النصف كما يحتمل النصف في عدد
 الآيات فهو أيضا يحتمل النصف في المعنى قال عليه السلام الفرائض نصف العلم سماه بالنصف من حيث انه
 بحث عن أحوال الاموات والموت والحياة قسمان وقال شريح أصبحت ونصف الناس على غضبان سماه
 نصفان من حيث ان بعضهم راضون وبعضهم ساخطون (الرابع) ان دلالتنا في ان بسم الله الرحمن الرحيم
 آية من الفاتحة صريحة وهذا الخبر الذي تمسكوا به ليس المقصود منه بيان ان بسم الله الرحمن الرحيم هل هي
 من الفاتحة أم لا لكن المقصود منه بيان ثبوت خبر فكانت دلالتنا أقوى وأظهر (الخامس) اننا

قال بسم الله ليس بأية منها لكن قوله صراط الذين أنعمت عليهم آية وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية
أخرى وسنبين في مسئلة مفردة ان قول أبي حنيفة مرجوح ضعيف خفيش يتيقن ان الآيات لا تكون سبعة
الا اذا اعتقدنا ان قوله بسم الله الرحمن الرحيم آية منها تامة (الحجة التاسعة) أن نقول قراءة التسمية قبل
الفاتحة واجبة فوجب أن تكون آية منها بيان الاول ان أبا حنيفة يسلّم ان قراءتها أفضل واذا كان كذلك
فالظاهر ان النبي صلى الله عليه وسلم قرأها فوجب أن يجب علينا قراءتها لقوله تعالى واتبعوه واذا ثبت
وجوب قراءتها ثبت انها من السورة لانه لا قائل بالفرق (الحجة العاشرة) قوله عليه السلام كل أمر ذي بال
لا يدأ فيه بسم الله فهو أبتأ وأجزم وأعظم الاعمال بعد الايمان بالله الصلاة فقراءة الفاتحة فيها بدون قراءة
بسم الله يوجب كون هذه الصلاة براء ولفظ الابتديل على غاية النقصان والخلل بدليل انه تعالى ذكره
في معرض الذم للكافر الذي كان عدوا للرسول عليه السلام فقال ان شئت لكان هو الابتديل فلو لم يقل الصلاة
انما هي عن قراءة بسم الله الرحمن الرحيم تكون في غاية النقصان والخلل وكل من أقترن هذا الخلل والنقصان
قال بفساد هذه الصلاة وذلك يدل على انها من الفاتحة وانه يجب قراءتها (الحجة الحادية عشر) ما روى ان
النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يبيّن كعب ما أعظم آية في كتاب الله تعالى فقال بسم الله الرحمن الرحيم فصدقه
النبي عليه السلام في قوله وجه الاستدلال ان هذا الكلام يدل على ان هذا القدر آية تامة ومعلوم انها
ليست آية تامة في قوله انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم بل هذا بعض آية فلا بد وان يكون آية تامة
في غير هذا الموضع وكل من قال بذلك قال انه آية تامة في أول سورة الفاتحة (الحجة الثانية عشر) ان
معروفة قدم المدينة صلى بالناس صلاة يجهر فيها فقرأ أم القرآن ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم فلما قضى
صلاته ناداه المهاجرون والانصار من كل ناحية أنسيت أين بسم الله الرحمن الرحيم حين استفتحت القرآن
فأعاد معارفة الصلاة وقرأ بسم الله الرحمن الرحيم وهذا الخبر يدل على اجماع الصحابة رضي الله عنهم على انه
من القرآن ومن الفاتحة وعلى ان الاولى الجهر بقراءتها (الحجة الثالثة عشر) ان سائر الانبياء عليهم
السلام كانوا عند الشروع في أعمال الخير يتدثرون بكربسم الله فوجب أن يجب على رسولنا ذلك واذا ثبت
هذا الوجوب في حق الرسول ثبت أيضا في حقنا واذا ثبت الوجوب في حقنا ثبت انه آية من سورة الفاتحة
أما المقدمة الاولى فالدليل عليها ان نوحا عليه السلام لما أراد ركوب السفينة قال اركبوها فيها بسم الله
مجراها ومرساها وان سليمان لما كتب الى بلقيس كتب بسم الله الرحمن الرحيم فان قالوا ليس ان قوله تعالى
انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم يدل على ان سليمان قدم اسم نفسه على اسم الله تعالى قلنا معاذ الله
أن يكون الامر كذلك وذلك لان الطير أتى بكتاب سليمان ووضع على صدر بلقيس وكانت المرأة في بيت
لا يقدر أحد على الدخول فيه لكثرة من أحاط بذلك البيت من العساكر والحفظة فعملت بلقيس ان ذلك الطير
هو الذي أتى بذلك الكتاب وكانت قد سمعت باسم سليمان فلما أخذت الكتاب قالت هي من عند نفسها انه من
سليمان فلما فتحت الكتاب رأت التسمية مكتوبة فقالت وانه بسم الله الرحمن الرحيم فثبت ان الانبياء عليهم
السلام كلما نزعوا في عمل من أعمال الخير ابتدؤا بكربسم الله الرحمن الرحيم (والمقدمة الثانية) انه
لما ثبت هذا في حق سائر الانبياء وجب أن يجب على رسولنا ذلك لقوله تعالى أولئك الذين هدى الله فبهداهم
أقنعه واذا ثبت ذلك في حق الرسول وجب أن يجب علينا ذلك لقوله تعالى واتبعوه واذا ثبت وجوب قراءته
علينا ثبت انه آية من الفاتحة لانه لا قائل بالفرق (الحجة الرابعة عشر) انه تعالى مقدم بالوجود على وجود
سائر الموجودات لانه تعالى قديم وخالق وغيره محدث ومخلوق والقديم الخالق يجب أن يكون سابقا على
المحدث المخلوق واذا ثبت انه تعالى سابق على غيره وجب بحكم المناسبة العقلية أن يكون ذكره سابقا على ذكر
غيره وهذا السابق في الذكر لا يحصل الا اذا كان قراءة بسم الله الرحمن الرحيم سابقة على سائر الاذكار
والقرآن واذا ثبت ان القول بوجوب هذا التقدم حسن في العقول وجب أن يكون معتبرا في الشرع
لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واذا ثبت وجوب القراءة ثبت أيضا انها آية من

دعواهم أن الحمد لله رب العالمين آية واحدة فكذا همنا وأيضاً قوله سورة الكوثر ثلاث آيات بمعنى ما هو خاصية
 هذه السورة ثلاث آيات وأما التسمية فهي كالشيء المشترك فيه بين جميع السور فسقط هذا السؤال (المسئلة
 التاسعة) يروى عن أحمد بن حنبل أنه قال التسمية آية من الفاتحة إلا أنه يسر بها في كل ركعة وأما
 الشافعي فإنه قال إنها آية منها ويجهز بها وقال أبو حنيفة ليست آية من الفاتحة إلا أنها يسر بها في كل ركعة
 ولا يجهز بها أيضاً فنقول الجهر بها سنة ويدل عليه وجوده وحجج (الحجة الأولى) قد دللنا على أن التسمية آية من
 الفاتحة وإذا ثبت هذا فنقول الاستقراء دل على أن السورة الواحدة إما أن تكون بتماها سرية أو جهرية
 فأما أن يكون بعضها سرية وبعضها جهرية فهذا مفقود في جميع السور وإذا ثبت هذا كان الجهر بالتسمية
 مشروعا في القراءة الجهرية (الحجة الثانية) أن قوله بسم الله الرحمن الرحيم لاشك أنه ثناء على الله وذكر له
 بالتعظيم فوجب أن يكون الإعلان به مشروعا لقوله تعالى فاذكروا الله كذا كرم آباءكم أو أشد ذكرا ومعلوم
 أن الإنسان إذا كان مفتخرا بأبيه غير مستنكف منه فإنه يعلن بذكره ويبالغ في إظهاره أما إذا خفي ذكره
 أو أسر به دل ذلك على كونه مستنكفا منه فإذا كان المفتخر بأبيه يبالغ في الإعلان والظهار وجب أن يكون
 إعلان ذكر الله أولى من إعلان بقوله فاذكروا الله كذا كرم آباءكم أو أشد ذكرا (الحجة الثالثة) هي أن الجهر
 بذكر الله يدل على كونه مفتخرا بذلك الذكر غير مبال بأنكار من ينكره ولا شك أن هذا مستحسن في العقل
 فيكون في الشرع كذلك لقوله عليه السلام ما رأاه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ومما يقوى هذا الكلام
 أيضا أن الإخفاء والسر لا يليق إلا بما يكون فيه عيب ونقصان فيخفيه الرجل ويسره لئلا ينكشف ذلك العيب
 أما الذي يفيد أعظم أنواع الفخر والفضيلة والمنفعة فكيف يليق بالعقل إخفاؤه ومعلوم أنه لا منقبة للعبد
 أعلى وأكمل من كونه ذا كرامة لله بالتعظيم ولهذا قال عليه السلام طوبى لمن مات ولسانه رطب من ذكر الله
 وكان على بن أبي طالب عليه السلام يقول يا من ذكره شرف للذاكرين ومثل هذا كيف يليق بالعاقل أن
 يسعى في إخفائه ولهذا السبب نقل أن عليا رضى الله عنه كان مذهبه الجهر بسم الله الرحمن الرحيم في جميع
 الصلوات وأقول إن هذه الحجة قوية في نفسى راسخة في عقل لا تزول البتة بسبب كلمات المخالفين (الحجة
 الرابعة) ما رواه الشافعي بإسناده أن معاوية قدم المدينة فبصر بهم ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ولم يكبر
 عند الخفض إلى الركوع والسجود فلما سلم ناداه المهاجرون والانصار يا معاوية سرقت من الصلاة أين
 بسم الله الرحمن الرحيم وأين التكبير عند الركوع والسجود ثم إنه أعاد الصلاة مع التسمية والتكبير قال
 الشافعي إن معاوية كان سلطانا عظيم القوة شديد الشوكة فلو كان الجهر بالتسمية كان كالامر المتقرر عند
 كل الصحابة من المهاجرين والانصار والامجاد وروا على إظهار الانكار عليه بسبب ترك التسمية (الحجة
 الخامسة) روى البيهقي في السنن الكبير عن أبي هريرة قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجهز في الصلاة
 بسم الله الرحمن الرحيم ثم إن الشيخ البيهقي روى الجهر عن عمر بن الخطاب وابن عباس وابن عمر وابن الزبير
 وأما ما أن علي بن أبي طالب رضى الله عنه كان يجهز بالتسمية فقد ثبت بالتواتر ومن اقتدى في دينه بعلي بن
 أبي طالب فقد اهتدى والادلة عليه قوله عليه السلام اللهم أدر الحق مع علي حيث دار (الحجة السادسة)
 أن قوله بسم الله الرحمن الرحيم يتعلق بفعل لا بد من إضماره والتقدير براءة اسم الله امرعوا في الطاعات
 أو ما يجري مجرى هذا المظهر ولا شك أن استماع هذه الكلمة ينبه العقل على أنه لا حول عن معصية الله
 إلا بصحة الله ولا قوة على طاعة الله إلا بتوفيق الله وينبه العقل على أنه لا يتم شيء من الخيرات والبركات
 إلا إذا وقع الابتداء فيه بذكر الله ومن المعلوم أن المقصود من جميع العبادات والطاعات حصول هذه
 المعاني في العقل فإذا كان استماع هذه الكلمة يفيد هذه الخيرات الرفيعة والبركات العالية دخل هذا
 القائل تحت قوله كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر لأن هذا القائل
 بسبب إظهار هذه الكلمة أمر بها وأحسن أنواع الأمر بالمعروف وهو الرجوع إلى الله بالكلية
 والاستعانة بالله في كل الخيرات وإذا كان الأمر كذلك فكيف يليق بالعاقل أن يقول إنه بدعة واجتراح

صلى الله عليه وسلم وان أنسا وابن المغنل ما سمعاه (الرابع) قال الشافعي اعل المراد من قول أنس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستفتح الصلاة بالحمد لله رب العالمين انه كان يقدم هذه السورة في القراءة على غيرها من السور فقوله الحمد لله رب العالمين المراد منه تمام هذه فجعل هذه اللفظة اسمها لهذه السورة (الخامس) اعل المراد من عدم الجهر في حديث ابن المغنل عدم المبالغة في رفع الصوت كما قال تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها (السادس) الجهر كيفية ثبوتية والاختفاء كيفية عدمية والرواية المبنية أولى من النافية (السابع) ان الدلائل العقلية موافقة لنا وعمل على بن أبي طالب عليه السلام معنا ومن اتخذ علما ما مله منه فقد استمسك بالعروة الوثقى في دينه ونفسه وأما التمسك بقوله تعالى واذكروا ربك في نفسك تضرعا وخيفة فالحجاب اننا نحمل ذلك على مجرد الذكر أما قوله بسم الله الرحمن الرحيم فالمراد منه قراءة كلام الله تعالى على سبيل العبادة والخضوع فكان الجهرية أولى (المسئلة العاشرة) في تفاريع التسمية وفيه فروع (الفرع الأول) قالت الشيعة السنة هي الجهر بالتسمية سواء كانت في الصلاة الجهرية أو السرية وجهها الفقهاء يحالفونهم فيه (الفرع الثاني) الذين قالوا بالتسمية ليست آية من أوائل السور اختلفوا في سبب اثباتها في المصحف في أول كل سورة وفيه قولان (الأول) ان التسمية ليست من القرآن وهو لا يفرقان منهم من قال انها كتبت لافصل بين السور وهذا الفصل قد صار الآن معلوما فلا حاجة الى اثبات التسمية فعلى هذا لولم تكتب بل اوزمعتهم من قال انه يجب اثباتها في المصاحف ولا يجوز تركها أبدا (والقول الثاني) انها من القرآن وقد أنزلها الله تعالى ولكنما آية مستقلة بنفسها وليست آية من السورة وهو لا يفرقان منهم من قال ان الله تعالى كان ينزلها في أول كل سورة على حدة ومنهم من قال لا بل أنزلها مرة واحدة وأمر بآياتها في أول كل سورة والذي يدل على ان الله تعالى أنزلها وعلى انها من القرآن ما روى عن أم سلمة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعد بسم الله الرحمن الرحيم آية فاصلة وعن ابراهيم بن يزيد قال قلت لعمر بن دينار ان الفضل الرقاشي يزعم ان بسم الله الرحمن الرحيم ليس من القرآن فقال سبحان الله ما أجراً هذا الرجل سمعت سعيد بن جبيرة يقول سمعت ابن عباس يقول كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا أنزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم علم ان تلك السورة قد خفت وفتح غيرها وعن عبد الله بن المبارك انه قال من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك مائة وثلاث عشرة آية وروى مثله عن ابن عمر وأبي هريرة (الفرع الثالث) القائلون بأن التسمية آية من الفاتحة وان الفاتحة يجب قراءتها في الصلاة لاشك انهم يوجبون قراءة التسمية أما الذين لا يقولون به فقد اختلفوا فقال أبو حنيفة وأتباعه والحسن بن صالح بن جني وسفيان الثوري وابن أبي ايلي يقرأ التسمية سرا وقال مالك لا ينبغي أن يقرأها في المكتوبة لاسرا ولا جهرا وأما في النافلة فان شاء قرأها وان شاء ترك (الفرع الرابع) مذهب الشافعي يقتضي وجوب قراءتها في كل الركعات أما أبو حنيفة فعنه روايتان روى يعلى عن أبي يوسف عن أبي حنيفة انه يقرأها في كل ركعة قبل الفاتحة وروى أبو يوسف ومحمد والحسن بن زياد ثلاثهم جميعا عن أبي حنيفة انه قال اذا قرأها في أول ركعة عند ابتداء القراءة لم يكن عليه أن يقرأها في تلك الصلاة حتى يفرغ منها قال وان قرأها مع كل سورة فحسن (الفرع الخامس) ظاهر قول أبي حنيفة انه لما قرأ التسمية في أول الفاتحة فانه لا يعيدها في أوائل سائر السور وعند الشافعي ان الافضل اعادتها في أول كل سورة لقوله عليه السلام كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله فهو أتم (الفرع السادس) اختلفوا في انه هل يجوز للعائض والجنب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم والصحيح عندنا انه لا يجوز (الفرع السابع) أجمع العلماء على ان تسمية الله على الوضوء مندوبة وعادة العلماء على انها غير واجبة لقوله صلى الله عليه وسلم توشأ كما أمرك الله به والتسمية غير مذكورة في آية الوضوء وقال أهل الظاهر انها واجبة فلوتر كما عهدا وسهوا لم تصح صلاته وقال اسحاق ان تركها عامدا لم يجز وان تركها سهوا جاز (الفرع الثامن) متروكة التسمية عند التذكية هل يحل أكله أم لا المسئلة في غاية الشهرة قال الله

المخالف بوجه صحيح (الحجة الاولى) روى البخاري باسمه عن أنس انه قال صليت خلف رسول الله
 صلى الله عليه وسلم وخلف أبي بكر وعمر وعثمان وكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين وروى
 مسلم هذا الخبر في صحيحه وفيه انهم لم يذكروا بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية أخرى ولم أسمع أحدا منهم
 قال بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية رابعة فلم يجهر أحد منهم بسم الله الرحمن الرحيم (الحجة الثانية)
 ما روى عبد الله بن المغفل انه قال سمعت أبي وأنا أقول بسم الله الرحمن الرحيم فقال يا بني أياك والحدث في
 الاسلام فقد صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف أبي بكر وخلف عمر وعثمان فاستدوا القراءة
 بالحمد لله رب العالمين فاذا صليت فقل الحمد لله رب العالمين وأقول ان أنسا وابن المغفل خصصا عدم ذكر بسم
 الله الرحمن الرحيم بالخلفاء الثلاثة ولم يذكرا عليا وذلك يدل على اطلاق الكل على ان عليا كان يجهر بسم الله
 الرحمن الرحيم (الحجة الثالثة) قوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية واذكر ربك في نفسك تضرعا
 وخفية وبسم الله الرحمن الرحيم ذكر الله فوجب اخفاؤه وهذه الحجة استنبطها الفقهاء واعتمادهم على
 كلامين الاولين والجواب عن خبر أنس من وجوه (الاول) قال الشيخ أبو حامد الاسفرايني
 روى عن أنس في هذا الباب ست روايات أما الحنفية فقد رووا عنه ثلاث روايات (احداها) قوله
 صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف أبي بكر وعمر وعثمان فكانوا يستفتحون الصلاة بالحمد لله
 رب العالمين (وثانيها) قوله انهم كانوا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم (وثالثها) قوله لم أسمع
 أحدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم فهذه الروايات الثلاث تقوى قول الحنفية وثلاث أخرى تناقض
 قوالهم (احداها) ما ذكرنا ان أنسا روى ان معاوية لما ترك بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة أنكروا
 عليه المهاجرون والانصار وقد بينا ان هذا يدل على ان الجهر بهذه الكلمات كالامر المتواتر فيما بينهم
 (وثانيها) روى أبو قلابة عن أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر كانوا يجهرون بسم الله
 الرحمن الرحيم (وثالثها) انه سئل عن الجهر بسم الله الرحمن الرحيم والاسرار به فقال لا أدري هذه
 المسألة فثبت ان الرواية عن أنس في هذه المسألة قد عظم فيها الخطب والاضطراب فثبتت متعارضة فوجب
 الرجوع الى سائر الدلائل وأيضا ففيها تهمة أخرى وهي ان عليا عليه السلام كان يبالغ في الجهر بالتسمية فلما
 وصلت الدولة الى بني أمية بالغوا في المنع من الجهر سعيافي ابطال آثاره على عليه السلام فاعل أنسا خاف منهم
 فلهذا السبب اضطربت أقواله فيه ونحن وان شككنا في شيء فانا لا نشك انهما وقع التعارض بين
 قول أنس وابن المغفل وبين قول علي بن أبي طالب عليه السلام الذي بقي عليه طول عمره فان اخذ بقول
 علي أولى فهذا جواب قاطع في المسألة ثم نقول هب انه حصل التعارض بين دلائلكم ودلائلنا الا ان
 الترجيح معنا وبينا من وجوه (الاول) ان راوى أخباركم أنس وابن المغفل وراوى قوائنا علي بن أبي
 طالب عليه السلام وابن عباس وابن عمر وأبو هريرة وهؤلاء كانوا أكثر علما وقربا من رسول الله من أنس
 وابن المغفل (والثاني) ان مذهب أبي حنيفة ان خبر الواحد اذا ورد على خلاف القياس لم يقبل ولهذا
 السبب فانه لم يقبل خبر المصرة مع انه لنظر رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لان القياس يحالفه اذا ثبت
 هذا فنقول قد بينا ان صريح العقل ناطق بأن اظهار هذه الكلمة أولى من اخفائها فلا يوجب سبب ربح قول
 أنس وقول ابن المغفل على هذا البيان الجلي البديهي (والثالث) ان من المعلوم بالضرورة ان النبي عليه
 السلام كان يقدم الاكبر على الاصغر والعلماء على غير العلماء والاشراف على الاعراب ولا شك ان عليا
 وابن عباس وابن عمر كانوا أعلى حالا في العلم والشرف وعلو الدرجة من أنس وابن المغفل والغالب على
 الظن ان عليا وابن عباس وابن عمر كانوا يقفون باقرب من رسول الله وكان أنس وابن المغفل يقفان بالبعد
 منه وأيضا الله عليه السلام ما كان يبالغ في الجهر امثال قوله تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تتخافت بها وأيضا
 فالانسان أول ما بشرع في القراءة انما يشرع فيها بصوت ضعيف ثم لا يزال يقوى صوته ساعة فساعة
 فهذه أسباب ظاهرة في أن يكون علي وابن عباس وابن عمر وأبو هريرة سمعوا الجهر بالتسمية من رسول الله

الاول وذلك باطل (الحجة السابعة) روى عبد الله بن أبي أوفى ان رجلا قال يا رسول الله اني لا أستطيع
 أن أحفظ القرآن كما يحسن في الصلاة فقال صلى الله عليه وسلم قل سبحان الله والحمد لله الى آخر هذا الذي
 وجه الدليل ان الرجل لما سأله عما يجزئه في الصلاة عند الحجز عن قراءة القرآن العربي أمره الرسول عليه
 السلام بالتسبيح وذلك يطل قول من يقول انه يكفيه أن يقول دوستان درهم شئت (الحجة الثامنة) يقال ان
 أول الانجيل هو قوله بسم الاهار حنانا ورحمنا وهذا هو عين ترجمة بسم الله الرحمن الرحيم فلو كانت ترجمة
 القرآن نفس القرآن لكانت انصارى ان هذا القرآن انما أخذته من عين الانجيل ولما لم يقل أحد هذا
 علمنا ان ترجمة القرآن لا تكون قرآنا (الحجة التاسعة) انا اذ ترجمنا قوله تعالى فابعثوا احداكم بورقكم
 هذه الى المدينة فليظروا بها أركى طعاما فليأتكم برزق منه كان ترجمته بفرستيد بكي از شما با نقره بشهر پس
 ينكر ذلك كداه طعام بهترست پاره ازان بياورد ومعلوم ان هذا الكلام من جنس كلام الناس لفظا ومعنى
 فوجب أن لا تجوز الصلاة به لقوله عليه الصلاة والسلام ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس
 واذ لم تنعقد الصلاة بترجمة هذه الآية فكذلك بترجمة سائر الآيات لانه لا قابل للفرق وأيضا فهذه الحجة جارية
 في ترجمة قوله تعالى هما زمراء يمشيان بنعيم الى قوله عمل بعد ذلك زعيم فان ترجمتها تكون شتما من جنس كلام الناس
 في اللفظ والمعنى وكذلك قوله تعالى ادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الارض من بقلها وقناتها فان ترجمة هذه
 الآية تكون من جنس كلام الناس لفظا ومعنى وهذا بخلاف ما اذا قرأنا عين هذه الآيات بهذه اللفاظ لانها
 بحسب تركيبها المجزوء ونظمها البديع تتماز عن كلام الناس والعجب من المصوم انهم قالوا انه لو ذكر في آخر
 التشهد دعاء يكون من جنس كلام الناس فسدت صلاته ثم قالوا تصح الصلاة بترجمة هذه الآيات مع ان
 ترجمتها عين كلام الناس لفظا ومعنى (الحجة العاشرة) قوله عليه الصلاة والسلام أنزل القرآن على
 سبعة أحرف كلها شاف كاف ولو كانت ترجمة القرآن بحسب كل لغة قرآنا لكان قد أنزل القرآن على
 أكثر من سبعة أحرف لان على مذهبهم قد حصل بحسب كل لغة قرآن على حدة وحينئذ لا يصح حصر
 حروف القرآن في السبعة (الحجة الحادية عشر) ان عند أبي حنيفة تصح الصلاة بجميع الآيات ولا شك
 انه قد حصل في التوراة آيات كثيرة مطابقة لما في القرآن من الثناء على الله ومن تعظيم أمر الآخرة وتوبيخ
 الدنيا فلهي قول المصنف تكون الصلاة صحيحة بقراءة الانجيل والنوراة وقراءة زبد وانسان ولو انه
 دخل الدنيا وعاش مائة سنة ولم يقرأ من القرآن بل كان مواظبا على قراءة زبد وانسان فانه يلقى الله
 تعالى مطيعا ومعلوما بالضرورة ان هذا الكلام لا يليق بدين المسلمين (الحجة الثانية عشر) انه لا ترجمة
 للفاتحة الا أن نقول الثناء لله رب العالمين ورحمات المحتاجين والقادر على يوم الدين أنت المعبود وأنت
 المستعان امدنا الى طريق أهل العرفان لا الى طريق أهل الضلال واذ اثبت ان ترجمة الفاتحة ليست الا هذا
 القدر أو ما يقرب منه فمعلوم انه لا خطبة الا وقد حصل فيها هذا القدر فوجب أن يقال الصلاة صحيحة بقراءة
 جميع الخطب ولما كان ذلك باطلا علمنا فساد هذا القول (الحجة الثالثة عشر) لو كان هذا الجائز لكان قد
 أذن رسول الله صلى الله عليه وسلم لاسلمان الفارسي في أن يقرأ القرآن بالفارسية ويصلي بهم او لكان قد أذن
 لاصميين في أن يقرأ بالرومية والبلال في أن يقرأ بالحبشية ولو كان هذا الامر منبروعا لاشتهر جوازه
 في الخلق فانه يعظم في أسماع أرباب اللغات بهذا الطريق لان ذلك يزيل عنهم آتاع النفس في تعلم اللغة العربية
 ويحصل لكل قوم نفع عظيم في أن يحصل لهم قرآن بلغتهم الخاصة ومعلوم ان تجديزه يفضي الى اندراس
 القرآن بالكلمة وذلك لا بقوله مسلم (الحجة الرابعة عشر) لو جازت الصلاة بالقراءة بالارسية لما جازت
 بالقراءة بالعربية وهذا جزئ والغير جائز بيان الملازمة ان الفارسي الذي لا يفهم من العربية شيئا لم يفهم
 من القرآن العربي شيئا البتة أما اذا قرأ القرآن بالفارسية ففهم المعنى وأحاط بالمقصود وعرف ما فيه من
 الثناء على الله ومن الترفع في الآخرة والتفكير عن الدنيا ومعلوم ان المقصد الاقصى من إقامة الصلوات
 حصول هذه المعاني قال تعالى أقم الصلاة لذكري وقال تعالى أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها

تعالى فاذا كروا اسم الله عليهم امواف وقال تعالى ولاتأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه (الفرع التاسع)
أجمع العلماء على انه يستحب أن لا ينشر ع في عمل من الاعمال الا ويقول بسم الله فاذا نام قال بسم الله واذا
قام من مقامه قال بسم الله واذا قصد العبادة قال بسم الله واذا دخل الدار قال بسم الله أو خرج منها قال
بسم الله واذا أكل أو شرب أو أخذ أو أعطى قال بسم الله ويستحب للقبالة اذا أخذت الولد من الام أن
تقول بسم الله وهذا أول أحواله من الدنيا واذا مات وأدخل القبر قيل بسم الله وهذا آخر أحواله من الدنيا
واذا قام من القبر قال أيضا بسم الله واذا حضر الموقف قال بسم الله فتباعد عنه النار ببركة قوله بسم الله
(المسئلة الحادية عشر) قال الشافعي ترجع القراءة في صحة الصلاة لافي حق من يحسن القراءة
ولافي حق من لا يحسنها وقال أبو حنيفة انها كافية في حق القادر والعاجز وقال أبو يوسف ومحمد انها
كافية في حق العاجز وغير كافية في حق القادر واعلم ان مذهب أبي حنيفة في هذه المسئلة بعيد جدا
ولهذا السبب فان الفقيه أبا الليث السمرقندي والقاضي أبا زيد الدبوسي صرحا بتركه * لنا حجة ووجوه (الحجة
الاولى) انه صلى الله عليه وسلم انما صلى بالقرآن المنزل من عند الله تعالى باللفظ العربي وواظب عليه طول
عمره فوجب أن يجب علينا مثله لقوله تعالى فاتبعوه والحجج انه احتج بأنه عليه السلام مسح على ناصيته
مزة على كونه شرفا في صحة الوضوء ولم يلتفت الى مواظبته طول عمره على قراءة القرآن باللسان العربي
(الحجة الثانية) ان الخلفاء الراشدين صلوا بالقرآن العربي فوجب أن يجب علينا ذلك لقوله عليه السلام
اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر ولقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي
عضوا عليهم بالانواجذ (الحجة الثالثة) ان الرسول وجميع الصحابة ماقروا في الصلاة الا هذا القرآن
العربي فوجب أن يجب علينا ذلك لقوله عليه السلام سنة فتقرق أمتي على نيف وسبعين فرقة كلهم في النار
الا فرقة واحدة قيل ومن هم يارسل الله قال ما أنا عليه وأصحابي وجه الدليل انه عليه السلام هو
وجميع أصحابه كانوا متفقين على القراءة في الصلاة بهذا القرآن العربي فوجب أن يكون القاري بالفارسية
من أهل النار (الحجة الرابعة) ان أهل ديار الاسلام مطبقون بالكلمة على قراءة القرآن في الصلاة كما أنزل
الله تعالى فمن عدل عن هذا الطريق دخل تحت قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين (الحجة الخامسة) ان
الرجل أمر بقراءة القرآن في الصلاة ومن قرأ بالفارسية لم يقرأ القرآن فوجب أن لا يخرج عن العهدة انما
قلنا انه أمر بقراءة القرآن لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن ولقوله عليه السلام لا اعرابي ثم اقرأ بما
تيسر معك من القرآن وانما قلنا ان الكلام المرتب بالفارسية ليس بقرآن لوجوه (الاول) قوله تعالى
واته انزل رب العالمين الى قوله بلسان عربي مبين (الثاني) قوله تعالى وما أرسلنا من رسول الا بلسان
قومه (الثالث) قوله تعالى ولو جعلناه قرآنا أعجميا وكلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره وهذا يدل على
انه تعالى ما جعله قرآنا أعجميا فيلزم أن يقال ان كل ما كان أعجميا فهو ليس بقرآن (الرابع) قوله تعالى قل انني
اجتعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو هم سكان بعضهم لبعض ظهيرا فهذا
الكلام المنظوم بالفارسية اما أن يقال انه عين الكلام العربي أمثله أو لا عينه ولا مثله والاول معلوم
البطلان بالضرورة والثاني باطل اذ لو كان هذا النظم الفارسي مثالا لذلك الكلام العربي لكان الاتي به
آتيا بمثل القرآن وذلك يوجب تكذيب الله سبحانه في قوله لا يأتون بمثله ولما ثبت ان هذا الكلام المنظوم
بالفارسية ليس عين القرآن ولا مثله ثبت ان قارئه لم يكن قارئ القرآن وهو المطلوب فثبت ان المكاف أمر
بقراءة القرآن ولم يأت به فوجب أن يبقى في العهدة (الحجة السادسة) ما رواه ابن المنذر عن أبي هريرة
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تجزى صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فتقول هذه الكلمات المنظومة
بالفارسية اما أن يقول أبو حنيفة انها قرآن أو يقول انها ليست بقرآن والاول جهل عظيم وخروج عن
الاجماع وبيان من وجوه (الاول) ان أحدا من العلماء لا يجوز في عقله ودينه أن يقول ان قول
القائل دوستان درمشت قرآن (الثاني) يلزم أن يكون القادر على ترجمة القرآن آتيا بقرآن مثل

الربيع عن عبادة بن الصامت قال قرأ النبي عليه السلام في الصبح فثقت عليه القراءة فلما انصرف قال
 مالي أراكم تقرؤن خف امامكم قلنا لا والله قال لا تفعلوا الا بآتم القرآن فانه لا صلاة لمن لم يقرأ بها قال
 أبو عيسى الترمذي هذا حديث حسن (الحجة السابعة) روى مالك في الموطأ عن العلاء بن عبد الرحمن
 انه سمع أبا السائب مولى هشام يقول سمعت أبا هريرة يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى
 صلاة لم يقرأ فيها بآتم القرآن فهي خداج غير تمام قال فقالت يا أبا هريرة اني أكون احبنا خلف الامام قال
 اقرأها يا فارسي في نفسك والاستدلال بهذا الخبر من وجهين (الاول) ان صلاة المقتدي بدون القراءة
 مبرأة عن الخداج عند الخصم وهو على خلاف النص (الثاني) ان السائل أورد الصلاة خلف الامام
 على أبي هريرة وأفتى أبو هريرة بوجوب القراءة عليه في هذه الحالة وذلك يؤيد المطلوب (الحجة الثامنة)
 روى أبو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله تعالى يقول قسمت الصلاة بيني وبين عبدتي نصفين
 بين ان التنصيف من لوازم الصلاة وبين أن هذا التنصيف انما يحصل بسبب القراءة فوجب أن تكون قراءة
 الفاتحة من لوازم الصلاة وهذا التنصيف قائم في صلاة المنفرد وفي صلاة المقتدي (الحجة التاسعة)
 روى الدارقطني بسنده عن عبادة بن الصامت قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم لم بعض الصلوات
 التي يجهر فيها بالقراءة فلما انصرف أقبل علينا بوجهه الكريم فقال هل تقرؤن اذا جهرت بالقراءة فقال
 بعضنا اننا لنصنع ذلك فقال وأنا أقول مالي أنارزع القرآن لا تقرؤا شيئا من القرآن اذا جهرت بقراءتي الا
 آتم القرآن فانه لا صلاة لمن لم يقرأ بها (الحجة العاشرة) ان الاخبار الكثيرة دلالة على ان قراءة القرآن
 توجب الثواب العظيم وهي متناولة للمنفرد والمقتدي فوجب أن تكون قراءتها في الصلاة خلف الامام
 موجبة للثواب العظيم وكل من قال بذلك قال بوجوب قراءتها (الحجة الحادية عشر) وافق أبو حنيفة
 رضي الله عنه على ان القراءة خلف الامام لا تبطل الصلاة وأما عدم قراءتها فهو عندنا يبطل الصلاة
 فثبت ان القراءة أحوط فكانت واجبة لقوله عليه السلام دع ما يرييك الى ما لا يرييك (الحجة الثانية
 عشر) اذا بقي المقتدي ساكنا عن القراءة مع انه لا يسمع قراءة الامام بقي معطلا فوجب أن يكون حال
 القارئ أفضل منه لقوله عليه السلام أفضل الاعمال قراءة القرآن واذا ثبت ان القراءة أفضل من
 السكوت في هذه الحالة ثبت القول بالوجوب لانه لا قائل بالفرق (الحجة الثالثة عشر) لو كان الاقصداء
 مانعا من القراءة لكان الاقصداء حراما لان قراءة القرآن عبادة عظيمة والممانع من العبادة الشريفة محرم
 فيلزمه أن يكون الاقصداء حراما وحيث لم يكن كذلك علمنا ان الاقصداء لا يمنع من القراءة واحتج أبو حنيفة
 بالقرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا واعلم اننا بيننا في تفسير هذه
 الآية انها لا تدل على قولهم وبأننا فليطالع ذلك الموضع من هذا التفسير وأما الاخبار فقد ذكرنا أخبارا
 كثيرة والشيخ أحمد البيهقي بين ضعفها ثم نقول هب انما الصحيحة ولكن الاخبار لما تعارضت وكثرت فلا بد
 من الترجيح وهو معنا من وجوه (الاول) ان قولنا بوجوب الاشتغال بقراءة القرآن وهو من أعظم
 الطاعات وقولهم بوجوب العطله والسكوت عن ذكر الله ولا شك ان قولنا أولى (الثاني) ان قولنا أحوط
 (الثالث) ان قولنا بوجوب شغل جميع أجزاء الصلاة بالطاعات والاذكار الجبلية وقولهم بوجوب تعطيل
 الوقت عن الطاعة والذكر (المسئلة الثالثة عشر) قال الشافعي رضي الله عنه قراءة الفاتحة واجبة في كل
 ركعة فان تركها في ركعة بطلت صلاته قال الشيخ أبو حامد الاسفرايني وهذا القول مجمع عليه بين الصحابة
 قال به أبو بكر وعمر وعلي وابن مسعود واعلم ان المذاهب في هذه المسئلة ستة (أحدها) قول الاصم
 وابن عليه وهو ان القراءة غير واجبة أصلا (والثاني) قول الحسن البصري والحسن بن صالح بن جني
 ان القراءة انما تجب في ركعة واحدة لقوله عليه السلام لا صلاة الا بقراءة الكتاب والاستثناء من النبي
 اثبات فاذا حصلت قراءة الفاتحة في الصلاة مرة واحدة وجب القول بصحة الصلاة بحكم الاستثناء (والثالث)
 قول أبي حنيفة وهو ان القراءة في الركعتين الاقلتين واجبة وهو في الاخبار بين بالخيار ان شاء قرأ وان شاء

فثبت ان قراءة الترجمة تفيد هذه الفوائد العظيمة وقراءة القرآن باللفظ العربي تنفع من حصول هذه
 الفوائد فلو كانت القراءة بالفارسية قائمة مقام القراءة بالعربية في الصحة ثم ان القراءة بالفارسية تفيد
 هذه الفوائد العظيمة والقراءة بالعربية ممانعة منها لوجب أن تكون القراءة بالعربية محرمة وحيث لم يكن
 الامر كذلك علمنا ان القراءة بالفارسية غير جائزة (الحجة الخامسة عشر) المقتضى لبقاء الامر بالصلاة
 قائم والفارق ظاهر أما المقتضى فلان التكليف كان ثابتاً والاصل في الثابت البقاء وأما الفارق فهو ان
 القرآن العربي كما انه يطلب قراءته لمعناه كذلك يطلب قراءته لاجل لفظه وذلك من وجهين (الاول) ان
 اليجاز في فصاحته وفصاحته في لفظه (والثاني) ان توقيف صحة الصلاة على قراءة لفظه يوجب حفظ
 تلك الالفاظ وكثرة الحفظ من الخلق العظيم يوجب بقاءه على وجه الدهر مصوناً عن التحريف وذلك يوجب
 تحقيق ما وعد الله تعالى بقوله اننا نحن نزلنا الذكر واناله لحافظون أما اذا قلنا انه لا يتوقف صحة الصلاة على
 قراءة هذا النظم العربي فانه يختل هذا المقصود فثبت ان المقتضى قائم والفارق ظاهر واحتج المخالف على
 صحة مذهبه بأنه أمر بقراءة القرآن وقراءة الترجمة قراءة القرآن ويدل عليه وجوه (الاول) روى ان
 عبد الله بن مسعود كان يعلم رجلاً القرآن فقال ان شجرة الزقوم طعام الاثيم وكان الرجل أجمعياً فكان
 يقول طعام اليتيم فقال قل طعام الفاجر ثم قال عبد الله انه ليس الخطأ في القرآن أن يقرأ مكان العليم
 الحكيم بل أن يضع آية الرحمة مكان آية العذاب (الثاني) قوله تعالى وانه اني زبر الاولين فأخبر ان
 القرآن كان في زبر الاولين وقال تعالى ان هذا اني الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى ثم أجمعنا على انه
 ما كان القرآن في زبر الاولين بهذا اللفظ لكن كان بالعبرانية والسريانية (الثالث) انه تعالى قال وأوحى
 الى هذا القرآن لا نذكركم به ثم ان العجم لا يفهمون اللفظ العربي الا اذا ذكر تلك المعاني اهم بلسانهم ثم انه تعالى
 سماهم قرأنا فثبت ان هذا المنظوم بالفارسية قرآن والجواب عن الاول أن نقول ان أحوال هؤلاء مجيبة جداً
 فان ابن مسعود نقل عنه انه كان يقول أنا مؤمن ان شاء الله ولم ينقل عن أحد من الصحابة المبالغة في نصرته
 هذا المذهب كما نقل عن ابن مسعود ثم ان الحنفية لا تلتفت الى هذا بل تقول ان القائل به شاك في دينه
 والشاك لا يكون مؤمناً فان قول ابن مسعود حجة فلم لم يقبلوا قوله في تلك المسئلة وان لم يكن حجة فلم
 عولوا عليه في هذه المسئلة ولعمري هذه المناقضات مجيبة وأيضاً قد نقل عن ابن مسعود حذف المعوذتين
 وحذف الفاتحة عن القرآن ويجب علينا احسان الظن به وأن نقول انه رجع عن هذه المذاهب وأما قوله
 تعالى وانه اني زبر الاولين فالمعنى ان هذه القصص موجودة في زبر الاولين وقوله تعالى لا نذكركم به فالمعنى
 لا نذكركم بمعناه وبهذا القدر القليل من الجواز يجوز تحمله لاجل الدلائل القاهرة القاطعة التي ذكرناها
 (المسئلة الثامنة عشر) قال الشافعي في القول بالسيد يجب القراءة على المقتدى سواء أقرأ الامام
 بالقراءة أو جهر بها وقال في القديم يجب القراءة اذا أقرأ الامام ولا يجب اذا جهر وهو قول مالك وابن
 المبارك وأحمد وقال أبو حنيفة تكرر القراءة خلف الامام بكل حال لنسأله وجوه (الحجة الاولى) قوله تعالى
 فاقروا ما تبسم من القرآن وهذا الامر يتناول المنفرد والمأموم (الحجة الثانية) انه صلى الله عليه وسلم
 كان يقرأ في الصلاة فيجب علينا ذلك لقوله تعالى فاتبعوه الا أن يقال ان كونه مأموماً يمنع منه الا انه
 معارضة (الحجة الثالثة) اننا بينا ان قوله تعالى وأقيموا الصلاة أمر بجميع موع الافعال التي كان رسول
 الله صلى الله عليه وسلم يفعلها ومن جلة تلك الافعال قراءة الفاتحة فكان قوله أقيموا الصلاة يدخل فيه
 الامر بقراءة الفاتحة (الحجة الرابعة) قوله عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وقد ثبت تقرير وجه
 الدليل فان قالوا هذا الخبر مخصوص بحال الانفراد لانه روى جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من صلى
 صلاة لم يقرأ فيها بآتم القرآن فلم يصل الا أن يكون وراء الامام قلنا هذا الحديث طعنوا فيه (الحجة
 الخامسة) قوله عليه الصلاة والسلام لا اعرابي الذي علمه اعمال الصلاة ثم اقرأ بما تبسم معك من القرآن
 وهذا يتناول المنفرد والمأموم (الحجة السادسة) روى أبو عيسى الترمذي في جامعه بإسناده عن محمود بن

بمتواتر في الاصل وذلك يخرج القرآن عن كونه حجة يقينية ولا غلب على الظن ان نقل هذا المذهب عن ابن مسعود ونقل ~~كذاب~~ باطل وبه يحصل الخلاص عن هذه العقدة وهاهنا آخر الكلام في المسائل الفقهية المفترعة على سورة الفاتحة والله الهادي للصواب

الباب الخامس في تفسير سورة الفاتحة وفيه فصول

(الفصل الاول) في تفسير قوله تعالى الحمد لله وفيه وجوه (الاول) ما هنا ألفاظ ثلاثة الحمد والمدح والشكر فنقول الفرق بين الحمد والمدح من وجوه (الاول) ان المدح قد يحصل للحي وغير الحي ألا ترى ان من رأى أولوة في غاية الحسن أو يافوتة في غاية الحسن فانه قديم حسنها ويسخيل أن يحمد مدحها فنبت ان المدح أعم من الحمد (الوجه الثاني) في الفرق ان المدح قد يكون قبل الاحسان وقد يكون بعده أما الحمد فانه لا يكون الا بعد الاحسان (الوجه الثالث) في الفرق ان المدح قد يكون منهيًا عنه قال عليه الصلاة والسلام احشوا التراب في وجوه المداحين أما الحمد فانه مأثور به مطلقا قال صلى الله عليه وسلم من لم يحمد الناس لم يحمد الله (الوجه الرابع) ان المدح عبارة عن القول الدال على كونه مختصا بنوع من أنواع القضايل وأما الحمد فهو القول الدال على كونه مختصا بفضيلة معينة وهي فضيلة الانعام والاحسان فنبت بما ذكرنا ان المدح أعم من الحمد وأما الفرق بين الحمد وبين الشكر فهو ان الحمد يعم ما اذا وصل ذلك الانعام اليك او الى غيرك وأما الشكر فهو مختص بالانعام الواصل اليك اذا عرفت هذا فنقول قد ذكرنا ان المدح حاصل للحي وغير الحي وللفاعل المختار وغيره فلو قال المدح لله لم يدل ذلك على كونه تعالى فاعلا مختارا اما لما قال الحمد لله فهو يدل على كونه مختارا فقلوه الحمد لله يدل على كون هذا القائل مقرا بأن الله العالم ليس موجبا بالذات كما تقول الفلاسفة بل هو فاعل مختار وأيضا فقلوه الحمد لله أولى من قوله الشكر لله لان قوله الحمد لله ثناء على الله بسبب كل انعام صدر منه ووصل الى غيره وأما الشكر لله فهو ثناء بسبب انعام وصل الى ذلك القائل ولا شك ان الاول أفضل لان التقدير كان العبد يقول سواء اعطيتني أو لم تعطني فانه عامك واصل الى كل العالمين وأنت مستحق للحمد العظيم وقيل الحمد على ما دفع الله من البلاء والشكر على ما أعطى من النعماء فان قيل النعمة في الاعطاء أكثر من النعمة في دفع البلاء فلماذا ترك الأكثر وذكر الأقل قلنا فيه وجوه (الاول) كانه يقول أنا شاكر لا دني النعمتين فكيف لاعلاهما (الثاني) المنع غير منتهى والاعطاء منتهى فكان الابتداء بشكر دفع البلاء الذي لانهاية له أولى (الثالث) ان دفع الضرر أهم من جلب النفع فلهذا قدمه (الرابعة الثانية) انه تعالى لم يقل أحمده الله ولكن قال الحمد لله وهذه العبارة الثانية أولى لوجوه (أحدها) انه لو قال أحمده الله أفاد ذلك كون ذلك القائل قادرا على حمده أما لما قال الحمد لله فقد أفاد ذلك انه كان مجبورا قبل حمد الحامدين وقبل شكر الشاكرين فهو لا يواحدوا أو لم يحمدوا وسواء شكر أو لم يشكر وافهو تعالى مجبور من الازل الى الابد بحمده القديم وكلامه القديم (وثانيها) ان قولنا الحمد لله معناه ان الحمد والثناء حق لله وما لك فانه تعالى هو المستحق للحمد بسبب كثرة أباديه وأنواع آلائه على العباد فتقوانا الحمد لله معناه ان الحمد حق لله يستحقه لذاته ولو قال أحمده الله لم يدل ذلك على كونه مستحقا للحمد لذاته ومعلوم أن اللفظ الدال على كونه مستحقا للحمد أولى من اللفظ الدال على ان شخصا واحدا حمده (وثانيها) انه لو قال أحمده الله لكان قد حمد لكن لاحد ايلقي به وأما اذا قال الحمد لله فكانه قال من أنا حتى أحمده لكنه مجبور بحمد جميع حمد الحامدين مثاله ما لو سئلت هل افلان عليك نعمة فان قلت نعم فقد حمدته ولكن حمد اضيقا ولوقات في الجواب بل نعمه على كل الخلائق فقد حمدته بأكثر الحامد (ورابعها) ان الحمد عبارة عن صفة القلب وهي اعتقاد كون ذلك المجهود مستغلا منة ما مستحقا للتعظيم والاحلال فاذا نلفظ الانسان بقوله أحمده الله مع انه كان قلبه غافلا عن معنى التعظيم اللائق بحلال الله كان كاذبا لانه أخبر عن نفسه بكونه حامدا مع انه ليس كذلك أما اذا قال الحمد لله واه كان غافلا أو مستحضرا المعنى التعظيم فانه يكون صادقا لان معناه ان الحمد حق لله وما لك وهذا المعنى حاصل سواء كان العبد مستغلا بمعنى التعظيم والاحلال أو لم يكن فنبت ان قوله الحمد لله أولى من قوله أحمده

سبح وان شاء سكت وذكر في كتاب الاستحباب ان القراءة واجبة في الركعتين من غير تعيين (والرابع)
نقل ابن الصباغ في كتاب الشامل عن سفيان انه قال تجب القراءة في الركعتين الاولين وتكره في الاخيرين
(والخامس) وهو قول مالك ان القراءة واجبة في أكثر الركعات ولا تجب في جميعها فان كانت الصلاة
أربع ركعات كفت القراءة في ثلاث ركعات وان كانت مغرباً كفت في ركعتين وان كانت صباحاً وجبت
القراءة فيهما (والسادس) وهو قول الشافعي وهو ان القراءة واجبة في كل الركعات ويدل على
صحته وجوه (الحجة الاولى) انه صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في كل الركعات فيجب علينا مثله لقوله تعالى
واتبعوه (الحجة الثانية) ان الاعرابي الذي علمه عليه السلام الصلاة أمره أن يقرأ بالقرآن ثم قال وكذلك
فافعل في كل ركعة والامر للوجوب فان قالوا قوله فافعل في كل ركعة راجع الى الافعال لا الى الاقوال قلنا
القول فعل اللسان فهو داخل في الافعال (الحجة الثالثة) نقل الشيخ أبو نصر بن الصباغ في كتاب الشامل عن
أبي سعيد الخدري انه قال أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نقرأ فاتحة الكتاب في كل ركعة فربضة
كانت أو نأفل (الحجة الرابعة) القراءة في كل الركعات أحوط فوجب القول بوجوبها (الحجة الخامسة) أمر
بالصلاة والاصل في الثابت البقاء حكمنا بالنزول عن العهد عند القراءة في كل الركعات لاجل ان هذه
الصلاة أكمل فعند عدم القراءة في الكل وجب أن يبقى في العهدة واحتج الخالف بما روى عن عائشة انها
قالت فرضت الصلاة في الاصل ركعتين فأقرت في السفر وزيدت في الحضر واذ ثبت هذا فنقول الركعتان
الاوليان أصل والاخيران تبع ومدار الامر في التبعية على التخفيف ولهذا المعنى فانه لا يقرأ لسورة الزائدة
فيهما ولا يجهر بالقراءة فيهما والجواب ان دلائلنا أكثر وأقوى ومذهبنا أحوط فسكان أربع (المسئلة
الرابعة عشر) اذا ثبت ان قراءة الفاتحة شرط من شرائط الصلاة فله فروع (الفرع الاول) قد بينا انه
لو ترك قراءة الفاتحة أو ترك حرفاً من حروفها عمداً بطلت صلاته أما لو تركها سهواً قال الشافعي في القديم
لا تفسد صلاته واحتج بما روى أبو سبرة بن عبد الرحمن قال صلى بنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه المغرب
فترك القراءة فلما انقضت الصلاة قيل له تركت القراءة قال كيف كان الركوع والسجود قالوا حسبنا قال فلا
بأس قال الشافعي فلما وقعت هذه الواقعة بمحضر من الصحابة كان ذلك اجماعاً ورجع الشافعي عنه في الجديد
وقال تفسد صلاته لان الدلائل المذكورة عامة في العمد والسهو ثم أجاب عن قصة عمر من وجهين (الاول)
ان الشعبي روى ان عمر رضي الله عنه أعاد الصلاة (والثاني) انه لعلة ترك الجهر بالقراءة لانفس القراءة
قال الشافعي هذا هو الظن بعمر (الفرع الثاني) تجب الرعاية في ترتيب القراءة فلو قرأ النصف الاخير
ثم النصف الاول يحسب له الاول دون الاخير (الفرع الثالث) الرجل الذي لا يحسن تمام الفاتحة
امان يحفظ بعضها واما أن لا يحفظ شيئاً منها أما الاول فانه يقرأ تلك الآية ويقرأ معها ست آيات على
الوجه الاقرب وأما الثاني وهو أن لا يحفظ شيئاً من الفاتحة فها هنا ان حفظ شيئاً من القرآن لزمه قراءة
ذلك المحفوظ لقوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن وان لم يحفظ شيئاً من القرآن فها هنا يلزمه أن يأتي
بالذكر وهو التكبير والتحميد وقال أبو حنيفة لا يلزمه شيء حجة الشافعي ما روى رفاعه بن مالك ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال اذا قام أحدكم الى الصلاة فليستوضأ كما أمره الله ثم يكبر فان كان معه شيء من القرآن
فليقرأ وان لم يكن معه شيء من القرآن فليحمد الله وليكبر بقى هاهنا قسم واحد وهو أن لا يحفظ الفاتحة
ولا يحفظ شيئاً من القرآن ولا يحفظ أيضاً شيئاً من الاذكار العربية وعندى انه يؤمر بذكر الله تعالى بأى لسان
قدر عليه تمسك بقوله عليه السلام اذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم (المسئلة الخامسة عشر) نقل
في الكتب القديمة ان ابن مسعود كان يتكرر كون سورة الفاتحة من القرآن وكان يتكرر كون المعوذتين من
القرآن واعلم ان هذا في غاية الصعوبة لانا قلنا ان النقل المتواتر كان حاصله في عصر الصحابة بكون
سورة الفاتحة من القرآن فحينئذ كان ابن مسعود عالماً بذلك فانكاره يوجب الكفر ونقصان العقل وان
قلنا ان النقل المتواتر في هذا المعنى ما كان حاصله في ذلك الزمان فهذا يقتضي أن يقال ان نقل القرآن ليس

بسبب كونه منعمًا متفضلًا وما لم يحصل شعور الإنسان بوصول النعمة اليه امتنع تكليفه بالحمد والشكر إذا
عرفت هذا فنقول وجب كون الإنسان عاجزًا عن حمد الله وشكره ويدل عليه وجوه (الاول) ان نعم الله
على الانسان كثيرة لا يتوى عقل الانسان على الوقوف عليها كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها
واذا امتنع وقوف الانسان عليها امتنع اقتداره على الحمد والشكر والثناء اللائق بها (الثاني) ان الانسان
انما يمكنه القيام بحمد الله وشكره اذا أقدره الله تعالى على ذلك الحمد والشكر واذا خلق في قلبه داعية الى فعل
ذلك الحمد والشكر واذا زال عنه العوائق والحوائل فكل ذلك انعام من الله تعالى فعلى هذا لا يمكنه القيام
بشكر الله تعالى الا بواسطة نعم عظيمة من الله تعالى عليه وتلك النعم ايضا توجب الشكر وعلى هذا التقدير
فالعبد لا يمكنه الاتيان بالشكر والحمد الا عند الاتيان به مرارا لانهاية لها وذلك محال والموقوف على المحال
محال فكان الانسان يمتنع منه الاتيان بحمد الله وبشكره على ما يليق به (الثالث) ان الحمد والشكر
ليس معناه مجرد قول القائل بلسانه الحمد لله بل معناه علم المنعم عليه بكون المنعم موصوفا بصفات الكمال
والجلال وكل ما خطر ببال الانسان من صفات الكمال والجلال فيكامل الله وجلاله أعلى وأعظم من ذلك
المختل والمصور واذا كان كذلك امتنع كون الانسان آتيا بحمد الله وشكره وبالثناء عليه (الرابع) ان
الاشتغال بالحمد والشكر معناه ان المنعم عليه يقابل الانعام الصادر من المنعم بشكر نفسه وبحمد نفسه وذلك
بعمد لوجوه (أحدها) ان نعم الله كثيرة لا حد لها فقايلتها بهذا الاعتقاد الواحد وبهذه اللفظة
الواحدة في غاية البعد (وثانيها) ان من اعتقد ان حمده وشكره يساوي نعم الله تعالى فقد أشرك وهذا
معنى قول الواسطي الشرك (وثالثها) ان الانسان محتاج الى انعام الله في ذاته وفي صفاته
وفي أحواله والله تعالى غني عن شكر الشاكرين وحمد الحامدين فكيف يمكن مقابلة نعم الله بهذا الشكر
وبهذا الحمد فثبت بهذه الوجوه ان العبد عاجز عن الاتيان بحمد الله وبشكره فلهذه الدقة لم يقل الحمدوا
الله بل قال الحمد لله لانه لو قال الحمدوا الله فقد كانوا هم ما لا طاقة لهم به أما ما قال الحمد لله كان المعنى ان كمال
الجد حقه وملاكمه سواء قدر الخلق على الاتيان به أو لم يقدروا عليه ونقل ان داود عليه السلام قال يا رب
كيف أشكرك وشكري لك لا يتم الا بانعامك علي وهو أن توفقني لذلك الشكر فقال يا داود لما علمت عجزك
عن شكرى فقد شكرتني بحسب قدرتك وطاقتك (الفائدة الثامنة) عن النبي عليه السلام انه قال اذا
أنعم الله على عبده نعمة فيقول العبد الحمد لله فيقول الله تعالى انظروا الى عبدى اعطيته ما لا قدر له
فأعطاني ما لا قيمة له ونفسير ان الله اذا أنعم على العبد كان ذلك الانعام أحد الاشياء المعتادة مثل انه كان
جائعا فأطعمه أو كان عطشا فأرواه أو كان عريانا فكساه أما اذا قال العبد الحمد لله كان معناه ان كل حمد
أتى به أحد من الحامدين فهو لله وكل حمد لم يأت به أحد من الحامدين وأم مكن في حكم العقل دخوله
في الوجود فهو لله وذلك يدخل فيه جميع الحامدات التي ذكرها ملائكة العرش والكرسي وسائر الطوائف
السموات وجميع الحامدات التي ذكرها جميع الانبياء من آدم الى محمد صلوات الله عليهم وجميع الحامدات التي
ذكرها جميع الاولياء والعلماء وجميع الخلق وجميع الحامدات التي سبقتهم الى وقت قولهم دعواهم فيها
سبحانك اللهم وتحميتهم فيها سلام وآخروا هم أن الحمد لله رب العالمين ثم جميع هذه الحامدات متناهية اما
الحامدات التي لانهاية لها هي التي سبقتهم بها أبدا لا يباد ودهر الداهرين فكل هذه الاقسام التي لانهاية لها
داخلة تحت قول العبد الحمد لله رب العالمين فلهذا السبب قال تعالى انظروا الى عبدى قد اعطيته نعمة
واحدة لا قدر لها فأعطاني من الشكر ما لا حد له ولا نهاية له أقول هاهنا دقة أخرى وهي ان نعم الله
تعالى على العبد في الدنيا متناهية وقوله الحمد لله حمد غير متناه ومعلم ان غير المتناهي اذا سقط منه المتناهي
بقي الباقي غير متناه فبكانه تعالى يقول عبدى اذا قلت الحمد لله في مقابلة تلك النعمة فالذى بقي لك من تلك
الكلمة طاعات غير متناهية فلا بد من مقابلتها بنعمة غير متناهية فلهذا السبب يستحق العبد الثواب
الابدی والخير المرمدي فثبت ان قول العبد الحمد لله يوجب سعادات لا آخر لها وخيرات لانهاية لها

الله ونظيره قولنا لا اله الا الله فانه لا يدخله التكذيب بخلاف قولنا أشهد أن لا اله الا الله لانه قد يكون كاذبا
في قوله أشهد ولهذا قال تعالى في تكذيب المنافقين والله يشهد ان المنافقين لكاذبون ولهذا السر أمر
في الاذان بقوله أشهد ثم وقع الختم على قوله لا اله الا الله (الفائدة الثالثة) اللام في قوله الحمد لله يحتمل
وجوها كثيرة (أحدها) الاختصاص اللائق كقولك الجبل للفرس (وثانيها) الملك كقولك المدار
لزيد (وثالثها) القدرة والاستيلاء كقولك البلاد للسلطان واللام في قولك الحمد لله يحتمل هذه الوجوه
الثلاثة فان حملته على الاختصاص اللائق فن المعلوم انه لا يليق الحمد الا به لغاية جلالة وكثرة فضله وحسنه
وان حملته على الملك فمعلوم انه تعالى مالك لكل فوجب أن يملك منهم كونهم مشغولين بحمده وان حملته على
الاستيلاء والقدرة فالحق سبحانه وتعالى كذلك لانه واجب لذاته وما سواه ممكن لذاته والواجب لذاته
مستول على الممكن لذاته فالحمد لله بمعنى ان الحمد لا يليق الا به وبمعنى ان الحمد ملكه وملكه وبمعنى انه هو
المستولى على الكل والمستعمل على الكل (الفائدة الرابعة) قوله الحمد لله ثمانية أحرف وأبواب الجنة
ثمانية فن قال هذه الثمانية عن صفاته استحق أبواب الجنة (الفائدة الخامسة) الحمد لفظه
مفردة دخل عليها حرف التعريف وفيه قولان (الاول) انه ان كان مسبوقا بهود سابق انصرف اليه
والايحتمل على الاستغراق صونا للكلام عن الاجمال (والقول الثاني) انه لا يفيد العموم الا انه يفيد
المباهمة والحقيقة فقط اذا عرفت هذا فنقول قوله الحمد لله ان قلنا بالقول الاول أفاد ان كل ما كان حمدا
وثناء فهو لله وحقه وملكه وحيث يذنب لم أن يقال ان ما سوى الله فانه لا يستحق الحمد والثناء البتة وان قلنا
بالقول الثاني كان معناه ان ما هيبة الحمد حق لله تعالى وملك له وذلك ينفي كون فرد من أفراد هذه الماهية
لغير الله فثبت على القولين ان قوله الحمد لله ينفي حصول الحمد لغير الله فان قيل أليس ان المنعم يستحق الحمد من
المنعم عليه والاستعداد يستحق الحمد من التلميذ والسلطان المال يستحق الحمد من الرعية وقال عليه السلام
من لم يحمد مد الناس لم يحمد الله قلنا ان كل من أنعم على غيره بانعام فالمنعم في الحقيقة هو الله تعالى
لانه لولا انه تعالى خلق تلك الداعية في قلب ذلك المنعم والالم يقدم على ذلك الانعام ولولا انه تعالى خلق
تلك النعمة وساطة ذلك المنعم عليها وممكن المنعم عليه من الاتضاع لما حصل الاتضاع بتلك النعمة
فثبت ان المنعم في الحقيقة هو الله تعالى (الفائدة السادسة) ان قوله الحمد لله كإدلال على انه لا محمود
الا لله ف كذلك العقل دل عليه وبيانه من وجوه (الاول) انه تعالى لو لم يخلق داعية الانعام في قلوب
المنعم لم ينعم فيكون المنعم في الحقيقة هو الله الذي خلق تلك الداعية (وثانيها) ان كل من أنعم على الغير
فانه يطلب بذلك الانعام عوضا أو ثوابا أو ثناء أو تحصيل حق أو تخليصا للنفس من خلق البخل وطالب
العوض لا يكون ممنوعا فلا يكون مستحقا للحمد في الحقيقة أما الله سبحانه وتعالى فانه كامل لذاته والكامل
لذاته لا يطلب الكمال لان تحصيل الحاصل محال فيكاف عطاياه جودا محضوا واحسانا محضوا فلا جرم كان
مستحقا للحمد فثبت انه لا يستحق الحمد الا الله تعالى (وثالثها) ان كل نعمة فهي من الموجودات الممكنة
لوجود وكل يمكن الوجود فانه وجد بايجاد الحق اما ابتداء واما بواسطة ينتج ان كل نعمة فهي من الله تعالى
ويؤ كذا لك بقوله تعالى وما لكم من نعمة فمن الله والحمد لامعنى له الا الثناء على الانعام فلما كان لا انعام
الا من الله تعالى وجب القطع بأن أحدا لا يستحق الحمد الا الله تعالى (ورابعها) النعمة لا تكون كاملة
الا عند اجتماع أمور ثلاثة (أحدها) أن تكون منفعة والاتضاع بالشئ مشروط بكونه حيا مدركا
وكونه حيا مدركا لا يحصل الا بايجاد الله تعالى (وثانيها) ان المنفعة لا تكون نعمة كاملة الا اذا كانت
خالية عن شوائب الضرر والغم وإخلاء المنافع عن شوائب الضرر لا يحصل الا من الله تعالى (وثالثها) ان
المنفعة لا تكون نعمة كاملة الا اذا كانت آمنة من خوف الانقطاع وهذا الامر لا يحصل الا من الله تعالى
اذ ثبت هذا فالنعممة الكاملة لا تحصل الا من الله تعالى فوجب أن لا يستحق الحمد الكامل الا الله تعالى
فثبت بهذه البراهين صحة قوله تعالى الحمد لله (الفائدة السابعة) قد عرفت ان الحمد عبارة عن مدح الغير

آدم هو قوله الحمد لله وآخر كلمة يذكرها أهل الجنة هو قولنا الحمد لله أما الأول فلأنه لما بلغ الروح إلى
 سرته عطس فقال الحمد لله رب العالمين وأما الثاني فهو قوله تعالى وآخردعواهم أن الحمد لله رب العالمين
 فاستحقة العالم مبنية على الحمد وخاتمة مبنية على الحمد فاجتهد حتى يكون أول أعمالك وآخرها مقرونا
 به هذه الحكمة فإن الإنسان عالم صغير فيجب أن تكون أحواله موافقة لأحوال العالم الكبير (الفائدة
 الرابعة عشر) من الناس من قال تقدير الكلام قولوا الحمد لله وهذا عندي ضعيف لأن الاضمار إنما يصار
 إليه ليصح الكلام وهذا الاضمار يوجب فساد الكلام والذي يدل عليه وجوه (الأول) أن قوله الحمد لله
 خبر عن كون الحمد حقاً له وملاكه وهذا الكلام تام في نفسه فلا حاجة إلى الاضمار (الثاني) أن قوله الحمد
 لله يدل على كونه تعالى مستحقاً للحمد بحسب ذاته وبحسب أفعاله سواء جدد أو لم يحمده لأن ما بالذات
 أعلى وأجل مما بالغير (الثالث) ذكرنا مسئلة في الواجبات وهي أنه لا ينبغي للوالد أن يقول لولده اعل
 كذا وكذا لأنه يجوز أن لا يمثل أمراً فيأثم بل يقول ان كذا وكذا يجب أن يفعل ثم إذا كان الولد كريماً فإنه
 يحسبه ويطيعه وإن كان عاقلاً يشافهه بالرذ فيكون الله أقول فكذلك ههنا قال الله تعالى الحمد لله فمن كان مطعماً
 حمده ومن كان عاصياً كان الله أقول (الفائدة الخامسة عشر) تمسكت الجبرية والقدرية بقوله الحمد لله أما
 الجبرية فقد تمسكوا به من وجوه (الأول) أن كل من كان فعله أشرف وأكمل وكانت النعمة الصادرة عنه
 أعلى وأفضل كان استحقاقه للحمد أكثر ولا شك أن أشرف المخلوقات هو الأيمان فلو كان الأيمان فعلاً للعبد
 لكان استحقاق العبد للحمد أولى وأجل من استحقاق الله له ولما لم يكن كذلك علمنا أن الأيمان حصل بخلق
 الله لا بخلق العبد (الثاني) أجمعت الأمة على قولهم الحمد لله على نعمة الأيمان فلو كان الأيمان فعلاً للعبد وما
 كان فعل الله لكان قولهم الحمد لله على نعمة الأيمان باطلاً فإن حمد الفاعل على ما لا يكون فعلاً باطل قبيح
 أقوله تعالى ويحبون أن يحمدهم وبالحال يفعلوا (الثالث) أنا قد دللنا على أن قوله الحمد لله يدل ظاهره على
 أن كل الحمد لله وأنه ليس لغير الله حمد أصلاً وإنما يكون كل الحمد لله لو كان كل النعم من الله والأيمان أفضل
 النعم فوجب أن يكون الأيمان من الله (الرابع) أن قوله الحمد لله مدح من نفسه ومدح النفس مستقيم
 فيما بين الخلق فلما بدأ كتابه بمدح النفس دل ذلك على أن حاله بخلاف حال الخلق وأنه يحسن من الله ما يصح
 من الخلق وذلك يدل على أنه تعالى مقدس عن أن تقاس أفعاله على أفعال الخلق فقد تقبح أشياء من العباد
 ولا تقبح تلك الأشياء من الله تعالى وهذا يهدم أصول الاعتزال بالكيفية (والخامس) أن عند المعتزلة أفعاله
 تعالى يجب أن تكون حسنة ويجب أن تكون لها صفة زائدة على الحسن والا كانت عبثاً وذلك في حقه محال
 والزائدة على الحسن إما أن تكون واجبة وإما أن تكون من باب التفضل أما الواجب فهو مثل إيصال الثواب
 والعرض إلى المكلفين وأما الذي يكون من باب التفضل فهو مثل أنه يريد على قدر الواجب على سبيل
 الإحسان فنقول هذا قدح في كونه تعالى مستحقاً للحمد ويطل صحة قولنا الحمد لله وتقديره أن نقول أما
 أداء الواجبات فإنه لا يفيد استحقاق الحمد ألا ترى أن من كان له على غيره دين ديناً فإدائه فانه لا يستحق الحمد
 فلو وجب على الله فعل لكان ذلك الفعل مخلصاً له عن الذم ولا يوجب استحقاقه للحمد وأما فعل التفضل فعند
 الخضم أنه يستفيد بذلك مزيداً له لولم يصدر عنه ذلك الفعل لما حصل له ذلك الحمد وإذا كان كذلك كان
 ناقصاً لذاته مستكملاً بغيره وذلك يمنع من كونه تعالى مستحقاً للحمد والمدح (السادس) قوله الحمد لله يدل
 على أنه تعالى محمود فنه قول استحقاقه للحمد والمدح إما أن يكون أمراً ثابتاً له لذاته أو ليس ثابتاً له لذاته فإن
 كان الأول امتنع أن يكون شيء من الأفعال موجباً له استحقاق المدح لأن ما ثبت لذاته امتنع ثبوته لغيره
 وامتنع أيضاً أن يكون شيء من الأفعال موجباً له استحقاق الذم لأن ما ثبت لذاته امتنع ارتضاعه بسبب غيره
 وإذا كان كذلك لم يقر في حقه تعالى وجوب شيء عليه فوجب أن لا يجب للعباد عليه شيء من الأعراض
 والثواب وذلك يهدم أصول المعتزلة وأما القسم الثاني وهو أن يكون استحقاق الحمد لله ليس ثابتاً له لذاته
 فنقول فيلزم أن يكون ناقصاً لذاته مستكملاً بغيره وذلك على الله محال أما المعتزلة فقالوا أن قوله الحمد لله

(الفائدة التاسعة) لا شك ان الوجود خير من العدم والدليل عليه ان كل موجود حي فانه يكره عدم نفسه ولولا ان الوجود خير من العدم والا لما كان كذلك اذا ثبت هذا فقول وجود كل شيء بما سوى الله تعالى فانه حصل بايجاد الله وجوده وفضله واحسانه وقد ثبت ان الوجود نعمة فثبت انه لا موجود في عالم الارواح والاجسام والعلويات والسفليات الا والله عليه نعمة ورحمة واحسان والنعمة والرحمة والاحسان موجبة للحمد والشكر فاذا قل العبد الحمد لله فليس مراده الحمد لله على النعم الواصلة الى بل المراد الحمد لله على النعم الصادرة منه وقد بينا ان انعامه واصل الى كل ماسواه فاذا قل العبد الحمد لله كان معناه الحمد لله على انعامه على كل مخلوق خلقه وعلى كل محدث أحدثه من نور وطملة وسكون وحركة وعرش وكرسى وجنى وانسى وذات وصفة وجسم وعرض الى ابد الابد ودهر الداهرين وأنا نشهد أنها بأمرها حقت وملكت وليس لاحد معك فيها منكر ومنازعة (الفائدة العاشرة) لقائل أن يقول التسبيح مقدم على التمجيد لانه يقال سبحان الله والحمد لله فما السبب هنا في وقوع البداية بالتمجيد والجواب أن التمجيد يدل على التسبيح دلالة التضمن فان التسبيح يدل على كونه مبرأ في ذاته وصفاته عن النقائص والآفات والتمجيد يدل مع حصول تلك الصفة على كونه محسناً الى انطلق منعماً عليهم رحيمهم فالتسبيح اشارة الى كونه تعالى تاماً والتمجيد يدل على كونه تعالى فوق القام فلهذا السبب كان الابتداء بالتمجيد أولى وهذا الوجه مستفاد من القوانين الحكمية وأما الوجه الاثني بالقوانين الاصولية فهو ان الله تعالى لا يكون محسناً بالعباد الا اذا كان عالم بجميع المعلومات اعلم أصناف حاجات العباد والا اذا كان قادراً على كل المقدورات لم يقدر على تحصيل ما يحتاجون اليه والا اذا كان غنيا عن كل الحاجات اذ لو لم يكن كذلك لكان اشتغاله بدفع الحاجة عن نفسه يمنعه عن دفع حاجة العبد فثبت ان كونه محسناً لا يتم الا بعد كونه منزهاً عن النقائص والآفات فثبت ان الابتداء بقوله الحمد لله أولى من الابتداء بقوله سبحان الله (الفائدة الحادية عشر) الحمد لله له تعلق بالماضي وتعلق بالمستقبل أما تعلقه بالماضي فهو انه يقع شكره على النعم المتقدمة وأما تعلقه بالمستقبل فهو انه يوجب تحبذ النعم في الزمان المستقبلي لقوله تعالى اثن شكرتم لازيدنكم والعقل ايضا يدل عليه وهو ان النعم السابقة توجب الاقدام على الخدمة والقيام بالطاعة ثم اذا اشتغل بالشكر انتحى على العقل والقلب أبواب نعم الله تعالى وأبواب معرفته ومحبته وذلك من أعظم النعم فلهذا المعنى كان الحمد بسبب تعلقه بالماضي يغلق عنك أبواب النيران وبسبب تعلقه بالمستقبل يفتح لك أبواب الجنان فتأثيره في الماضي سداً لأبواب الحجاب عن الله تعالى وتأثيره في المستقبل فتح أبواب معرفة الله تعالى ولما كان لانهاية لدرجات جلال الله فكذلك لانهاية للعبادة في معارج معرفة الله ولا مفتاح لها الا قولنا الحمد لله فلهذا السبب سميت سورة الحمد بسورة النافحة (الفائدة الثانية عشر) الحمد لله كلمة شريفة جليلة لكن لا بد من ذكرها في موضعها والالم يحصل المقصود منها * قيل السرى السقطى كيف يجب الايمان بالطاعة قال أنا منذ ثلاثين سنة استغفرت الله عن قولي مرة واحدة الحمد لله فقيل كيف ذلك قال وقع الحريق في بغداد واحترقت الدكاكين والدور فأخبروني ان دكاني لم يحترق فقلت الحمد لله وكان معناه اني فرحت ببقائه دكاني حال احترق دكاكين الناس وكان حق الدين والمروءة أن لا أفرح بذلك فأنا في الاستغفار منذ ثلاثين سنة عن قولي الحمد لله فثبت بهذا ان هذه الكلمة وان كانت جليلة القدر الا انه يجب رعاية موضعها ثم ان نعم الله على العبد كثيرة الا انها بحسب القسمة الاولى محصورة في نوعين نعم الدنيا ونعم الدين ونعم الدين أفضل من نعم الدنيا لوجوه كثيرة وقولنا الحمد لله كلمة جليلة شريفة فيجب على العاقل اجلال هذه الكلمة من أن يذكرها في مقابلة نعم الدنيا بل يجب أن لا يذكرها الا عند الفوز بنعم الدين ثم نعم الدين قسمان اعمال الجوارح واعمال القلوب والقسم الثاني أشرف ثم نعم الدنيا قسمان تارة تعتبر تلك النعم من حيث هي نعم ونارة تعتبر من حيث انها عطية النعم والقسم الثاني أشرف فهذه مقاسمات يجب اعتبارها حتى يكون ذكر قولنا الحمد لله موافقاً لموضعه لا نقاباً بسببه (الفائدة الثالثة عشر) أول كلمة ذكرها أبو نوح

يكون واجب لذاته وأما أن يكون ممكلاً لذاته أما الواجب لذاته فهو الله تعالى فقط وأما الممكن لذاته فهو كل ما سوى الله تعالى وهو العالم لأن المتكلمين قالوا العالم كل موجود سوى الله وسبب تسمية هذا القسم بالعالم أن وجود كل شيء سوى الله يدل على وجود الله تعالى فلهذا السبب سمي كل موجود سوى الله بأنه عالم إذا عرفت هذا فنقول كل ما سوى الله تعالى إما أن يكون متخيزاً وإما أن يكون صفة للتخيز وأما أن لا يكون متخيزاً ولا صفة للتخيز فهذه أقسام ثلاثة (القسم الأول) المتخيز وهو إما أن يكون قابلاً للقسم الأول لا يكون فإن كان قابلاً للقسم فهو الجسم وإن لم يكن كذلك فهو الجوهر الفرد أما الجسم فإما أن يكون من الأجسام العلوية أو من الأجسام السفلية أما الأجسام العلوية فهي الأفلاك والكواكب وقد ثبت بالنسبة إلى أشياء أخرى سوى هذين القسمين مثل العرش والكروبي وسدرة المنتهى والروح والعلم والجنة وأما الأجسام السفلية فهي إما بسيطة أو مركبة أما البسيطة فهي العناصر الأربعة واحداً ككرة الأرض بما فيها من الماء واليابس والبلد المعصورة (وثانيها) كرة الماء وهي البحر المحيط وهذه الأجزاء الكبيرة الموجودة في هذا الربع المعمور وما فيه من الأودية العظيمة التي لا يعلم عددها إلا الله تعالى (وثالثها) كرة الهواء (ورابعها) كرة النار وأما الأجسام المركبة فهي النبات والمعادن والحيوان على كثرة أقسامها وتباين أنواعها (وأما القسم الثاني) وهو الممكن الذي يكون صفة للتخيزات فهي الأعراض والتمكنون ذكرها ما يقرب من أربعين جنساً من أجناس الأعراض (أما الثالث) وهو الممكن الذي لا يكون متخيزاً ولا صفة للتخيز فهو الأرواح وهي إما سفلية وإما علوية أما السفلية فهي إما خيرة وهم الصالحون وإما شريرة خبيثة وهي مردة الشياطين والأرواح العلوية إما متعلقة بالأجسام وهي الأرواح الفلكية وإما غير متعلقة بالأجسام وهي الأرواح المطهرة المقدسة فهذا هو الإشارة إلى تقسيم موجودات العالم ولوان الإنسان كتب ألف ألف مجلد في شرح هذه الأقسام لما وصل إلى أقل مرتبة من مراتب هذه الأقسام إلا أنه لما ثبت أن واجب الوجود لذاته وأحدثت له كل ما سواه بممكن لذاته فيكون محتاجاً في وجوده إلى إيجاد الواجب لذاته وأيضاً ثبت أن الممكن حال بقائه لا يستغنى عن المتيقن والله تعالى الله العالمين من حيث أنه هو الذي أخرجهم من العدم إلى الوجود وهو رب العالمين من حيث أنه هو الذي يقيم حال دواهم واستقرارها وإذا عرفت ذلك ظهر عندك شيء قليل من تفسير قوله الحمد لله رب العالمين وكل من كان أكثر احاطة بأحوال هذه الأقسام الثلاثة كان أكثر وقفاً على تفسير قوله رب العالمين (الفائدة الثانية) المربي على قسمين (أحدهما) أن يربي شيئاً البرح عليه المربي (والثاني) أن يربي البرح المربي وتربية كل الخلق على القسم الأول لأنهم إنما يربون غيرهم ليربحوا عليه إما ثواباً أو ثناء والقسم الثاني هو الحق سبحانه كما قال خالقكم تربيكم على ألا يربح عليكم فهو تعالى يربي ويحسن وهو بخلاف سائر المربين وبخلاف سائر المحسنين واعلم أن تربيته تعالى مخالفة لتربية غيره وبنيانه من وجوه (الأول) ما ذكرناه أنه تعالى يربي عبده لا لغرض نفسه بل لغرضهم وغيره يربون لغرض أنفسهم لا لغرض غيرهم (الثاني) أن غيره إذا ربي فبقدر تلك التربية يظهر النقصان في خزانته وفي ماله وهو تعالى متعال عن النقصان والضرر كما قال تعالى وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم (الثالث) أن غيره من المحسنين إذا نال الفقير عليه أبغضه وحرمه ومنعه والحق تعالى بخلاف ذلك كما قال عليه السلام إن الله تعالى يحب المحيى في الدعاء (الرابع) أن غيره من المحسنين ما لم يطلب منه الإحسان لم يعط أما الحق تعالى فإنه يعطي قبل السؤال ألا ترى أنه رب العالمين ما كنت جنيناً في رحم الأم وحال ما كنت جاهلاً غير عاقل يحسن أن تسأل منه ووقالوا حسبن اليك مع أنك ما سألته وما كان لك عقل ولا هداية (الخامس) أن غيره من المحسنين ينقطع إحسانه إما بسبب الفقر أو الغيبة أو الموت والحق تعالى لا ينقطع إحسانه البتة (السادس) أن غيره من المحسنين يختص إحسانه بقوم دون قوم ولا يمكنه التعميم أما الحق تعالى فقد وصل تربيته وإحسانه إلى الكل كما قال ورحمتي وسعت كل شيء فثبت أنه تعالى رب العالمين ومحسن إلى

لا يتم الاعلى قوائنا لان المستحق للحمد على الاطلاق هو الذي لا يقيح في فعله ولا جور في اقصيته ولا ظلم في احكامه وعندنا ان الله تعالى كذلك فكان مستحقا لا عظم المحامد والمدائح اما على مذهب الجبرية لا يقيح الا وهو فعله ولا جورا الا وهو حكمه ولا عيب الا وهو صنعه لانه يخلق الكافر ثم يعذبه عليه ويؤلم الحيوانات من غير ان يعرضها فكيف يعقل على هذا التقدير كونه مستحقا للحمد وايضا فذلك الحمد الذي يستحقه الله تعالى بسبب الالهية اما ان يستحقه على العبد او على نفسه فان كان الاول وجب كون العبد قادرا على الفعل وذلك يبطل القول بالجبر وان كان الثاني كان معناه ان الله يجب عليه ان يحمد نفسه وذلك باطل قالوا فثبت ان القول بالحمد لله لا يصح الاعلى قوائنا (الفائدة السادسة عشر) اختلافوا في ان وجوب الشكر ثابت بالعقل او بالسمع من الناس من قال انه ثابت بالسمع اقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومنهم من قال انه ثابت قبل مجيء الشرع وبعد مجيئه على الاطلاق والدليل عليه قوله تعالى الحمد لله وبينانه من وجوه (الاول) ان قوله الحمد لله يدل على ان هذا الحمد حقه ومليك على الاطلاق وذلك يدل على ثبوت هذا الاستحقاق قبل مجيء الشرع (الثاني) انه تعالى قال الحمد لله رب العالمين وقد ثبت في اصول الفقه ان ترتب الحكم على الوصف المناسب يدل على كون ذلك الحكم معلا بذلك الوصف فهنا ثبت الحمد لنفسه ووصف نفسه بكونه تعالى رب العالمين رحمانا رحيمنا بما مال كالعاقبة امرهم في القيامة فهذا يدل على ان استحقاق الحمد انما يحصل لكونه تعالى مرييا لهم رحمانا رحيمنا بما واذ كان كذلك ثبت ان استحقاق الحمد ثابت لله تعالى في كل الاوقات سواء كان قبل مجيء النبي او بعده (الفائدة السابعة عشر) يجب علينا ان نبحث عن حقيقة الحمد وما هيته فنقول تحميد الله تعالى ليس عبارة عن قولنا الحمد لله لان قولنا الحمد لله اخبار عن حصول الحمد والاخبار عن النبي مغاير للخبر عنه فوجب ان يكون تحميد الله مغايرا لقولنا الحمد لله فنقول حمد المنعم عبارة عن كل فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعمما وذلك الفعل اما ان يكون فعل القلب او فعل اللسان او فعل الجوارح اما فعل القلب فهو ان يعتد فيه بكونه موصوفا بصفات الكمال والجلال واما فعل اللسان فهو ان يذكر الفاظ دالة على كونه موصوفا بصفات الكمال واما فعل الجوارح فهو ان يأتي بأفعال دالة على كون ذلك المنعم موصوفا بصفات الكمال والجلال فهذا هو المراد من الحمد واعلم ان اهل العلم اختلفوا في هذا المقام فريقتين * الفريق الاول الذين قالوا انه لا يجوز ان يامر الله عبيده بان يحمدوه واحتجوا عليه بوجوه (الاول) ان ذلك التعميد اما ان يكون بناء على انعام وصل اليهم او لابتناء عليه والاول باطل لان هذا يقتضي انه تعالى طلب منهم على انعامه جزاء ومكافأة وذلك يقدح في كمال الكرم فان الكريم اذا ائتمهم لم يطلب المكافأة * وأما الثاني فهو اتعاب للغير ابتداء وذلك يوجب الظلم (الثاني) قالوا الاشتغال بهذا الحمد متعب للعامد وغير نافع للمحمود لانه كامل لذاته والكمال لذاته يستحيل ان يستكمل بغيره فثبت ان الاشتغال بهذا التعميد عبث وضرر فوجب ان لا يكون مشروعا (الثالث) ان معنى الايجاب هو انه لو لم يفعل لاستحق العقاب فايجب حمد الله تعالى معناه انه قال لو لم تشغل بهذا الحمد لعاقبتك وهذا الحمد لا تنفع له في حق الله فكان معناه ان هذا الفعل لا فائدة فيه لاحد ولو تركته لما قبلك ابد الاباد وهذا لا يليق بالحكيم الكريم * الفريق الثاني قالوا الاشتغال بحمد الله سوء أدب من وجوه (الاول) انه يجري مجرى مقابلة احسان الله بذلك الشكر القليل (والثاني) ان الاشتغال بالشكر لا يتأني الامع استحضار تلك النعم في القلب واشتغال القلب بالنعم عنه من الاستغراق في معرفة المنعم (الثالث) ان الثناء على الله تعالى عند وجدان النعمة يدل على انه انما اتى عليه لاجل الفوز بتلك النعم وذلك يدل على ان مقصوده من العبادة والحمد والثناء الفوز بتلك النعم وهذا الرجل في الحقيقة معبوده ومطلوبه انما هو تلك النعمة وحظ النفس وذلك مقام نازل والله أعلم (الفصل الثاني) في تفسير قوله رب العالمين وفيه فوائد (الفائدة الاولى) اعلم ان الموجود اما ان

يحرسونه عن أن تنزل به البليات أما الحق تعالى فإنه يجرسه من الآفات ويصونه من المخافات بعد أن كان قد
 زبح أول الليل في أنواع المظهورات وأقسام المحرمات والمنكرات فبدأ كبير هذه التربية وما أحسنها أليس
 من التربية أنه صلى الله عليه وسلم قال لا ادعى نبينا الرب ملعون من هدم نبينا الرب فلهذا المعنى قال تعالى
 قل من يكأؤكم بالليل والنهار من الرحمن ما ذاك إلا الملك الجبار والواحد القهار ومقلب القلوب والابصار
 والمطلع على الضمائر والاسرار (الفائدة السابعة) قالت القدرية انما يكون تعالى رباً للعالمين ومربياً
 لهم لو كان محسناً اليهم دافعاً للمضار عنهم أما إذا خلق الكفر في الكافر ثم يعذبه عليه ويأمر بالآيمان ثم ينعمه
 منه لم يكن رباً ولا مربياً بل كان ضاراً أو مؤذياً وقالت الجبرية انما يكون رباً ومربياً لو كانت النعمة صادرة
 منه والاطاف فائضة من رحمته ولما كان الآيمان أعظم النعم وأجلها وجب أن يكون حصولها من الله
 تعالى ليكون رباً للعالمين ومحسناً اليهم يخلق الآيمان فيهم (الفائدة الثامنة) قولنا الله أشرف من
 قولنا رب على ما ينشأ ذلك بالوجوه الكثيرة في تفسير أسماء الله تعالى ثم ان الداعي في أكثر الأمر يقول
 يا رب يا رب والسبب فيه النكت والوجوه المذكورة في تفسير أسماء الله تعالى فلان عبادها (الفصل الثالث)
 في تفسير قوله الرحمن الرحيم وفيه فوائد (الفائدة الأولى) الرحمن هو المنعم بما لا يتصور صدور جنسه
 من العباد والرحيم هو المنعم بما يتصور جنسه من العباد حكى عن إبراهيم بن آدم أنه قال كنت ضيفاً
 لبعض القوم فقدم المائدة فنزل غراب وسلب رغيفاً فتبعته نجماً فنزل في بعض التلال واذا هو برجل مقيد
 مشدود اليدين فألقى الغراب ذلك الرغيف على وجهه وروى عن ذي النون أنه قال كنت في البيت
 اذ وقعت ولولة في قاي وصرت بحيث ما ملكت نفسي فخرجت من البيت واتهمت الى شط النيل فرأيت
 عقرباً قويا يعدو فتبعته فوصل الى طرف النيل فرأيت ضفدعاً واقفاً على طرف الوادي فوثب العقرب
 على ظهر الضفدع وأخذ الضفدع يسبح ويذهب فركبت السفينة وتبعته فوصل الضفدع الى الطرف الآخر
 من النيل ونزل العقرب من ظهره وأخذ يعدو فتبعته فرأيت شاباً نائماً تحت شجرة ورأيت افعى يقصده فلما
 قربت الافعى من ذلك الشاب وصل العقرب الى الافعى فوثب العقرب على الافعى فلدغته والافعى أيضاً
 لدغ العقرب فماتاً معاً وسلم ذلك الانسان منه ما ويحكى ان ولداً الغراب كما يخرج من قشر البصلة يخرج من
 غير ريش فيكون كانه قطعة لحم أحمر والغراب يفر منه ولا يقوم بتربيته ثم ان البعوض يجتمع عليه لانه يشبه
 قطعة لحم ميت فاذا وصلت البعوض اليه التقم تلك البعوض واعتدى بها ولا يزال على هذه الحال الى أن
 يقوى وينبت ريشه ويخفى لجمه تحت ريشه فعند ذلك تعود أتمه اليه ولهذا السبب جاء في أدعية العرب
 يا رازق النعاب في عشه فظهر به هذه الامثلة ان فضل الله عام واحسانه شامل ورحمته واسعة واعلم ان
 الحوادث على قسمين منه ما يظن انه رحمة مع انه لا يكون كذلك بل يكون في الحقيقة عذاباً ونقمة ومنه ما يظن
 في الظاهر انه عذاب ونقمة مع انه يكون في الحقيقة فضلاً واحساناً ورحمة * أما القسم الاوّل فالوالد اذا
 أهمل ولده حتى يفعل ما يشاء ولا يؤدبه ولا يحمله على التعلم فهذا في الظاهر رحمة وفي الباطن نقمة *
 وأما القسم الثاني كالوالد اذا حبس ولده في المكتب وسجله على التعلم فهذا في الظاهر نقمة وفي الحقيقة رحمة
 وكذلك الانسان اذا وقع في يده الاكلة فاذا قطعت تلك اليد فهذا في الظاهر عذاب وفي الباطن راحة ورحمة
 فالاب لا يغتر بالظواهر والعاقلة ينظر في السرائر اذا عرفت هذا فكل ما في العالم من محنة وبلية وألم ومشقة
 فهو وان كان عذاباً وألماً في الظاهر الا انه حكمه ورحمة في الحقيقة وتحقيقة ما قيل في الحكمة ان ترك الخير
 الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فالمتصور من التكليف تطهير الارواح عن العلائق الجسدانية كما قال
 تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم والمقصود من خلق النار صرف الاشراق الى أعمال البرار وجذبها من
 دار القرار الى دار القرار كما قال تعالى ففروا الى الله وأقرب مثال لهذا الباب قصة موسى والخضر
 عليهم السلام فان موسى كان يبنى الحكم على ظواهر الامور فاستنبرك بالخزير في السفينة وقتل الغلام
 وعمرارة الجدار المائل وأما الخضر فانه كان يبنى أحكامه على الحقائق والاسرار فقال أما السفينة فكانت

الخلاق أجمعين فلهذا قال تعالى في حق نفسه الحمد لله رب العالمين (الفائدة الثامنة) ان الذي يحمده
 ويمدح ويعظم في الدنيا انما يكون كذلك لاحد وجوه أربعة اما لكونه كاملا في ذاته وفي صفاته منزها عن جميع
 النقائص والآفات وان لم يكن منه احسان اليك واما لكونه محسنا اليك ومنعم عليك واما لانك ترجو
 وصول احسانه اليك في المستقبل من الزمان واما لاجل انك تكون خائفا من قهره وقدرته وكمال سطوته
 فهذه الحالات هي الجهات الموجبة للتعظيم فكأنه سبحانه وتعالى يقول ان كنتم ممن تعظمون الكمال الذاتي
 فاحمدوني فاني اله العالمين وهو المراد من قوله الحمد لله وان كنتم ممن تعظمون الاحسان فأنا رب العالمين وان
 كنتم تعظمون للطمع في المستقبل فأنا الرحمن الرحيم وان كنتم تعظمون للخوف فأنا مالك يوم الدين
 (الفائدة الرابعة) وجوه تربية الله للعبد كثيرة غير متناهية ونحن نذكر منها أمثلة (المثال الاول) لما
 وقعت قطرة النظفة من صلب الأب الى رحم الأم فانظر كيف انما صارت علفة أولا ثم مضغة ثانيا ثم تولدت
 منها أعضاء مختلفة مثل العظام والغصاريف والرباطات والاوراق والاوردة والشرابين ثم اتصل البعض
 ببعض ثم حصل في كل واحد منها نوع خاص من أنواع القوى لخصات القوة الباصرة في العين والسماعة
 في الاذن والناطقة في اللسان فسبحان من أسمع بعظم وبصر بشحم وأنطق بلحم واعلم ان كتاب التشریح
 لبدين الانسان مشهور وكل ذلك يدل على تربية الله تعالى للعبد (المثال الثاني) ان الحبة الواحدة اذا
 وقعت في الارض فاذا واصلت نداوة الارض انما انتفخت ولا تنشق من شئ من الجوانب الا من أعلاها
 وأسفلها مع ان الانتفاخ حاصل من جميع الجوانب اما الشق الاعلى فيخرج منه الجزء الصاعد من الشجرة
 وأما الشق الاسفل فيخرج منه الجزء الغائص في الارض وهو عروق الشجرة فأما الجزء الصاعد فبعبء
 صعوده يحصل له ساق ثم ينفصل من ذلك الساق أغصان كثيرة ثم يظهر على تلك الأغصان الانوار أولا ثم الثمار
 ثانيا ويحصل لتلك الثمار أجزاء مختلفة بالكتانة واللطافة وهي القشور ثم اللبوب ثم الادهان وأما
 الجزء الغائص من الشجر فان تلك العروق تنتهي الى أطرافها وتلك الأطراف تكون في اللطافة كلها امية
 منعقدة ومع غاية لطافتها فانها تغوص في الارض الصلبة الخشنة وأودع الله فيها قوى جاذبة تجذب الاجزاء
 اللطيفة من الطين الى نفسها والحكمة في كل هذه التدبيرات تحصيل ما يحتاج العبد اليه من الغذاء والادام
 والقواكه والاشربة والادوية كما قال تعالى انا صببنا الماء صبا ثم شققنا الارض شقا الايات (المثال
 الثالث) انه وضع الافلاك والكواكب بحيث صارت أسبابا للحصول مصالح العباد فخلق الليل ليكون
 سببا للراحة والسكون وخلق النهار ليكون سببا للعاش والحركة وهو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا
 وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك الا بالحق وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا
 بها في ظلمات البر والبحر واقرأ قوله ألم نجعل الارض مهادا والجبال أوتادا الى آخر الآية واعلم انك اذا
 تأملت في عجائب أحوال المعادن والنبات والحيوان وآثار حكمة الرحمن في خلق الانسان قضى صريح
 عقلك بأن أسباب تربية الله كثيرة ودلائل رحمته لأئحة ظاهرة وعند ذلك يظهر لك قطرة من بحار أسرار قوله
 الحمد لله رب العالمين (الفائدة الخامسة) أضاف الحمد الى نفسه فقال تعالى الحمد لله ثم أضاف نفسه الى
 العالمين والتقدير اني أحب الحمد فنسبته الى نفسي بكونه ملاكالي ثم لما ذكرت نفسي عرفت نفسي بكوني ربا
 للعالمين ومن عرفت ذاتا نابضة فانه يحاول ذكر أحسن الصفات وأكملها وذلك يدل على ان كونه ربا للعالمين
 أكمل الصفات والامر كذلك لان أكمل المراتب أن يكون تاما وفوق التمام فقولنا لله يدل على كونه
 واجب الوجود لذاته في ذاته وبذاته وهو التمام وقوله رب العالمين معناه ان وجود كل ما سواه فائض عن
 تربيته واحسانه وجوده وهو المراد من قولنا انه فوق التمام (الفائدة السادسة) انه يملك عبادا غيرك
 كما قال وما يعلم جنود ربك الا هو وانت ليس لك رب سواه ثم انه يريك كانه ليس له عبد سواك وانت تخدمه
 كل لك ربا غيره فاحسن هذه التربية أليس انه يحفظك في النهار عن الآفات من غير عوض وبالليل عن
 المخافات من غير عوض واعلم ان الحراس يحرسون الملك كل ليلة فلهذه ليل يحرسونه عن لدغ الحشرات وهل

(الفائدة السابعة) قالت القدسية كيف يكون رجاء نار حيمان خلق الخلق للنار ولعذاب الابد وكيف يكون رجاء نار حيمان يخلق الكفر في الكافر وبعذبه عليه وكيف يكون رجاء نار حيمان أمر بالايان ثم صد ومنع عنه وقالت الجبرية أعظم أنواع النعمة والرحمة هو الايمان فلولم يكن الايمان من الله بل كان من العبد لكان اسم الرحمن الرحيم بالعباد أولى منه بالله والله أعلم (الفصل الرابع) في تفسير قوله مالك يوم الدين وفيه فوائد (الفائدة الاولى) قوله مالك يوم الدين أى مالك يوم البعث والجزاء وتقريره انه لا بد من الفرق بين المحسن والمسي والمطيع والعاصي والموافق والمخالف وذلك لا يظهر الا في يوم الجزاء كما قال تعالى ليجزي الذين أساءوا بما عملوا ويجزي الذين أحسنوا بالحق وقال تعالى أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض أم نجعل المتقين كالفجار وقال ان الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى واعلم ان من سلط الظالم على المظلوم ثم انه لا ينتقم منه فذلك اما للجهل أو لكونه راضيا بذلك الظالم وهذه الصفات الثلاث على الله تعالى محال فوجب أن ينتقم للمظلومين من الظالمين والمسلم يحصل هذا الانتقام في دار الدنيا وجب أن يحصل في دار الاخرى بعد دار الدنيا وذلك هو المراد بقوله مالك يوم الدين وقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره الآية روى انه يجاء برجل يوم القيامة فينظر في أحوال نفسه فلا يرى لنفسه حسنة البتة فيأتيه الله ايا فلان ادخل الجنة بعملك فيقول الهى ماذا عملت فيقول الله تعالى ألت ما كنت تأثمنا فقلت من جنب الى جنب ليس لك كذا افعلت في خلال ذلك الله ثم غلبك النوم في الحال فبيت ذلك أما أنا فلانا أخذنى سنة ولا نوم فيما نسيت ذلك وأيضا يؤتى برجل وتوزن حسنةاته وسبائنه فتخف حسنةاته فتأثبه بطافة فتثقل ميزانه فاذا فيها شهادة أن لا اله الا الله فلا يثقل مع ذكر الله غيره واعلم ان الواجبات على قسمين حقوق الله تعالى وحقوق العباد اما حقوق الله تعالى فبما شاعلى المسامحة لانه تعالى غنى عن العبادين وأما حقوق العباد فهي التي يجب الاترازا عنها روى ان أبا حنيفة رضى الله عنه كان له على بعض الجوس مال فذهب الى داره ايطالبه به فلما وصل الى باب داره وقع على نعله فنجاسة فنفض نعله فارتفعت النجاسة عن نعله ووقعت على حائط دار الجوسى فخبى أبو حنيفة وقال ان تركتها كان ذلك سببا للقيح جدار هذا الجوسى وان حكمتهم انخدعوا التراب من الحائط فندق الباب فخرجت الجارية فقال لها قولى اولاك ان ابا حنيفة بالباب فخرج اليه ووطن انه يطالبه بالمال فأخذ به تذرف فقال أبو حنيفة رضى الله عنه ههنا ما هو أولى وذکر قصة الجدار وانه كيف السبيل الى تطهيره فقال الجوسى فأنا أبدأ بتطهير نفسي فأسلم في الحال والنية فيه ان أبا حنيفة لما احتز عن ظلم الجوسى في ذلك القدر القليل من الظلم فلاجل ترك ذلك اتقل الجوسى من الكفر الى الايمان فن احتز عن الظلم كيف يكون حاله عند الله تعالى (الفائدة الثمانية) اختلف القراء في هذه الكلمة فمنهم من قرأ مالك يوم الدين ومنهم من قرأ مالك يوم الدين حجة من قرأ مالك وجوه (الاول) ان فيه حرفا زائدا فكانت قراءته أكثر ثوبا (الثاني) انه يحصل في القيامة ملوك كثيرون أما المالك الحق ليوم الدين فليس الا الله (الثالث) المالك قد يكون مملوكا وقد لا يكون كما ان الملك قد يكون مملوكا وقد لا يكون فالملكية والمالكية قد تنفك كل واحدة منهما عن الاخرى الا ان المالكية سبب لاطلاقها التصرف والملكية ليست كذلك فكان المالك أولى (الرابع) ان الملك ملاك للرعية والمالك مالك للعبيد والعبيد أدون حالامن الرعية فوجب أن يكون القهر في المالكية أكثر منه في الملكية فوجب أن يكون المالك أعلى حالامن الملك (الخامس) ان الرعية يمكنهم اخراج أنفسهم عن كونهم رعية لذلك الملك باختيار أنفسهم أما المملوك لا يمكنه اخراج نفسه عن كونه مملوكا لذلك الملك باختيار نفسه فثبت ان القهر في المالكية أكمل منه في الملكية (السادس) ان الملك يجب عليه رعاية حال الرعية قال عليه السلام كما لكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ولا يجب على الرعية خدمة الملك أما المملوك فانه يجب عليه خدمة المالك وأن لا يستقل بأمر الا باذن مولاه حتى انه لا يصح منه القضاء والامامة والشهادة واذا نوى مولاه السفر بصير هو مسافرا وان نوى مولاه الإقامة صار هو مقيفا فعلمنا ان الانقياد والخضوع في المملوكية أتم منه في كونه رعية فهذه

لمساكين يعملون في البحر فأردت أن أعيبها وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا وآما الغلام فكان
أبواه مؤمنين فغضبنا أن يرهقه ما طغى أنا وكفرنا أن يبدله ما ربه ما خبر منه زكاة وأقرب رحما
وأما الحداد فكان لغلامين يتيمين في المدينة وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحا فأراد ربك أن يبلغا أشدهما
ويسخر جاكزهما ما رحمة من ربك يظهر به هذه القصة أن الحكيم المحقق هو الذي يبنى أمره على الحقائق
لا على الظاهر فإذا رأيت ما يكرهه طبعك وينفر عنه عقلك فاعلم أن تحته أسرار أخفية وحكايا باغة وأن
حكمة ورحمة اقتضت ذلك وعند ذلك يظهر لك أثر من بحار أسرار قوله الرحمن الرحيم (الفائدة الثانية)
الرحمن اسم خاص بالله والرحيم يطلق عليه وعلى غيره فإن قيل فعلى هذا الرحمن أعظم فلم ذكر الادي بعد
ذكر الأعلى والجواب لأن الكبير العظيم لا يطلب منه الشيء الحقير اليسير حكى أن بعضهم ذهب إلى بعض
الأكاب فقال جئتكم بهم يسير فقال اطلب للمهم اليسير جلا يسيرا كأنه تعالى يقول لو اقتصر على ذكر
الرحمن لا حشمت عني ولتعدركم سؤال الأمور البسيطة ولكن كما علمتني رحمانا تطلب متى الأمور العظيمة
فأنا أيضا رحيم فاطلب متى شئ الذنوعك ولمح قدرك كما قال تعالى موسى يا موسى سألني عن لمح قدرك وعلف
شائك (الفائدة الثالثة) وصف نفسه بكونه رحمانا رحيمنا ثم أنه أعطى مريم عليها السلام رحمة واحدة حيث
قال ورحمة منا وكان أمرا مقضيا فذلك الرحمة صارت سببا لنجاتها من توبيخ الكفار والفجار ثم أناصفه كل يوم
أربعة وثلاثين مرة أنه رحمن وأنه رحيم وذلك لأن الصلوات سبع عشرة ركعة ويقرأ لفظ الرحمن الرحيم في كل
ركعة مرتين مرة في بسم الله الرحمن الرحيم ومرة في قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم فلما صار ذكر الرحمة
مرة واحدة سببا لخلاص مريم عليها السلام عن المكروهات أفلا يصير ذكر الرحمة هذه المرات الكثيرة طول
العمر سببا لنجاة المسلمين من النار والعار والدمار (الفائدة الرابعة) أنه تعالى رحمن لأنه يخلق ما لا يقدر
العبد عليه رحيم لأنه يفعل ما لا يقدر العبد على جنسه فكانه تعالى يقول أنا رحمن لأنك تسلم إلى نقطة مذرة
فأسلمها إليك مودة حسنة كما قال تعالى وصوركم فأحسن صوركم وأنا رحيم لأنك تسلم إلى طاعة ناقصة
فأسلم إليك الجنة خالصة (الفائدة الخامسة) روى أن في قرب وفاته واعتقل لسانه عن شهادة أن لا إله
إلا الله أتوا النبي صلى الله عليه وسلم وأخبروه به فقام ودخل عليه وجعل يعرض عليه الشهادة وهو يتحرك
ويضطرب ولا يعمل لسانه فقال النبي صلى الله عليه وسلم أما كان يصلي أما كان يصوم أما كان يركي فقالوا بلى
فقال هل علق والديه فقالوا بلى فقال عليه السلام ها أتوا بأمة فجاءت وهي عجوز عوراء فقال عليه السلام هلا
عفوت عنه فقالت لا أعفو لأنه لطمني فقفا عيني فقال عليه السلام ها أتوا بالخطب والنار فقالت وما تصنع
بالنار فقال عليه السلام أحرقه بالنار بين يديك جرا ما عمل بك فقالت عفوت عفوت ألا نار حلت تسعة
أشهر بالنار أرصعته سنتين فأين رحمة الائم فعند ذلك انطلق لسانه وذكر أشهد أن لا إله إلا الله والنكتة أنها
كانت رحمة وما كانت رحمة فلاجل ذلك القدر القليل من الرحمة ما جوزت الاحراق بالنار فالرحمن
الرحيم الذي لم يضر رجينايات عبده مع عنايته بعباده كيف يستخير أن يحرق المؤمن الذي واظب على
شهادة أن لا إله إلا الله سبعين سنة بالنار (الفائدة السادسة) لقد استمران النبي صلى الله عليه وسلم
كسرت رباعيته قال اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فظهر أنه يوم القيامة يقول أمتي أمتي فهذا كرم
عظيم منه في الدنيا وفي الآخرة وإنما حصل فيه هذا الكرم وهذا الاحسان لكونه رحمة كما قال تعالى
وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين فإذا كان أثر الرحمة الواحدة بالغ هذا المبلغ فكيف كرم من هو رحمن رحيم
وأيضا روى أنه عليه السلام قال اللهم اجعل حساب أمتي على يدي ثم أنه امتنع عن الصلاة على الميت
لاجل أنه كان مديونا بدروهمين وأخرج عائشة عن النبي بسبب الأفك فكأنه تعالى قال له إن لك رحمة
واحدة وهي قوله وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين والرحمة الواحدة لا تمنعني في إصلاح عالم الخلق لو كان
فذكرني وعبدي وائر كفى وأنتك فاني أنا الرحمن الرحيم فرجتي لانهايه لها ومعصيتهم متناهية والمتناهي
في جنب غير المتناهي يصير فاني لا جرم معاصي جميع الخلق تفنى في بحار رحمتي لاني أنا الرحمن الرحيم

وحصول المقاسد وتعماد تقريره انه تعالى بين ان الكفر بسبب ظراب العالم قال تعالى تكاد السموات يتفطرن
منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدأ ان دعوا للرجن ولدا وبين ان طاعته سبب للمصالح قال تعالى وأمر
أهلكت بالصلاة واصطبر عليها لانسألك رزقا نحن نرزقك والعاقبة للمتقوى فيها الرعية كوفوا مطيعين
المولوككم وبأهلها المولوك كوفوا مطيعين ملك المولوك حتى تنظم مصالح العالم * (الحكم الخامس) انه لما
وصف نفسه بكونه ملكا ليوم الدين أظهر للعالمين كمال عدله فقال وما ربك بظلام للعبيد ثم بين كيفية العدل
فقال ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا فظهر به هذا ان كونه ملكا حق اليوم الدين انه
يظهر بسبب العدل فان كان الملك المجازى عادلا كان ملكا حقا والا كان ملكا باطلا فان كان ملكا عادلا حقا
حصل من بركة عدله الخير والراحة في العالم وان كان ملكا ظالما ارتفع الخير من العالم يروى ان أنوشروان
خرج الى الصيد يوما وغل في الركض وانقطع عن عسكره واستولى العطش عليه ووصل الى بستان فلما
دخل ذلك البستان رأى أشجار الرمان فقال لصبي حضر في ذلك البستان أعطني رمانة واحدة فأعطاه رمانة
فشققها وأخرج حبها وعصرها فخرج منه ماء كثير فشربه وأعجبه ذلك الرمان فعزم على أن يأخذ ذلك
البستان من مالكه ثم قال لذلك الصبي اعطني رمانة أخرى فأعطاه فعصرها فخرج منها ماء قليل فشربه فوجده
عفصا مؤذيا فقال أيها الصبي لم صار الرمان هكذا فقال الصبي لعل ملك البلد عزم على الظلم فلاجل شؤم ظلمه
صار الرمان هكذا فتساب أنوشروان في قلبه عن ذلك الظلم وقال لذلك الصبي اعطني رمانة أخرى فأعطاه
فعصرها فوجدها أطيب من الرمانة الاولى فقال للصبي لم بدأت هذه الحالة فقال الصبي لعل ملك البلد تاب عن
ظلمه فلما سمع أنوشروان هذه القصة من ذلك الصبي وكانت مطابقة لحوال قلبه تاب بالكلية عن الظلم فلاجرم
بقي اسمه مخلدا في الدنيا بالعدل حتى ان من الناس من يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ولدت
في زمن الملك العادل * أما الاحكام المفترعة على كونه مالكا فهي أربعة (الحكم الاول) قراءة المالك أرحى من
قراءة المالك لان أقصى ما يرجى من الملك العدل والانصاف وأن يخجو الانسان منه رأسا برأس أما المالك
فالعبيد يطلب منه الكسوة والطعام والرحمة والتربة فسكانه تعالى يقول أنا مالكمكم فعلى طعامكم وثيابكم
وثوابكم وجنتكم * (الحكم الثاني) المالك وان كان أغنى من المالك غير ان الملك يطعم فيك والمالك أنت تطعم
فيه وابتست لسا طاعات ولا خيرات فلا يريد أن يطلب منا يوم القيامة أنواع الخيرات والطاعات بل يريد أن
نطلب منه يوم القيامة الصغى والمغفرة واعطاء الجنة بمجرد الفضل فلهذا السبب قال الكسائي اقرأ مالك يوم
الدين لان هذه القراءة هي الدالة على الفضل الكثير والرحمة الواسعة (الحكم الثالث) ان الملك اذا عرض عليه
العسكر لم يقبل الا من كان قوى البدن صحيح المزاج أما من كان مريضاً فانه يرده ولا يعطيه شيئا من الواجب
أما المالك اذا كان له عبد فان مرض عاجله وان ضعف أعانه وان وقع في بلاء خلصه فالقراءة بالفظ المالك
أوفق للمدني والمساكين * (الحكم الرابع) الملك له هيبة وسياسة والممالك له رافة ورجة واختيارا جنائلى
الرافة والرجة أشد من اختيارا جنائلى الهيبة والسياسة (الفائدة الثالثة) الملك عبارة عن القدرة فكونه
مالكا وملكا عبارة عن القدرة وهما هنا بحث وهو انه تعالى اما أن يكون ملكا للموجودات أو لاهل معدومات
والاول باطل لان إيجاد الموجودات محال فلا قدرة لله على الموجودات الا بالاعدام وعلى هذا التقرير فلا
ملك الا للعدم والثاني باطل أيضا لانه يقتضى أن تكون قدرته وملكه على العدم ويلزم أن يقال انه ليس لله
في الموجودات مالكية ولا ملك وهذا بعيد والجواب ان الله تعالى مالك الموجودات وملكها بمعنى انه
تعالى قادر على نقلها من الوجود الى العدم أو بمعنى انه قادر على نقلها من صفة الى صفة وهذه القدرة ليست
الا لله تعالى فالملك الحق هو الله سبحانه وتعالى اذا عرفت انه الملك الحق فنقول انه الملك ليوم الدين وذلك
لان القدرة على احياء الخلق بعد موتهم ليست الا لله والعلم بتلك الاجزاء المتفرقة من أبدان الناس ليس
الا لله فاذا كان الحشر والقشر والبعث والقيامة لا يتأتى الا بعلم متعلق بجميع المعالمات وقدرة
متعلقة بجميع الامكانات ثبت انه لا مالك ليوم الدين الا الله وتعماد الكلام في هذا الفصل متعلق بمسئلة

هي الوجوه الدالة على ان المالك أكرم من الملك وحجة من قال ان الملك أولى من المالك وجوه (الاول) ان كل واحد من أهل البلد يكون مالكاً ما المالك لا يكون الا أعظم الناس وأعلامهم فكان الملك أشرف من المالك (الثاني) انهم أجمعوا على ان قوله تعالى قل أعوذ برب الناس ملك الناس افظ الملك فيه متعين ولولا ان الملك أعلى حالا من المالك والالم يتعين (الثالث) الملك أولى لانه أقصر والظاهر انه يدرك من الزمان ما تذكر فيه هذه الكلمة بتمامها بخلاف المالك فانها أطول فاحتمل أن لا يجد من الزمان ما يتم فيه هذه الكلمة هكذا نقل عن أبي عمرو وأجاب الكسائي بأن قال اني أشترع في ذكر هذه الكلمة فان لم أبلغها فقد بلغت حيث عرفت عليها نظيره في الشرعيات من نوى صوم الغد قبل غروب الشمس من اليوم في أيام رمضان لا يجزيه لانه في هذا اليوم مشغول بصوم هذا اليوم فاذا نوى صوم الغد كان ذلك تطويلاً للامل أما اذا نوى بعد غروب الشمس فانه يجزيه لانه وان كان ذلك تطويلاً للامل الا انه خرج عن الصوم بسبب غروب الشمس ويجوز أن يموت في تلك الليلة فيقول ان لم أبلغ الى اليوم فلا أقل من أن أكون على عزم الصوم كذا ها هنا بشرع في ذكر قوله مالك فان تمها فذلك وان لم يقدر على اتمامها كان عازماً على الاتمام وهو المراد ثم نقول انه يتفرع على كونه ملكاً أحكام وعلى كونه مالكاً أحكام أخرى أما الاحكام المنفردة على كونه ملكاً فوجوه (الاول) ان السياسات على أربعة أقسام سياسة الملك وسياسة الملوك وسياسة الملائكة وسياسة ملك الملوك فسياسة الملوك أقوى من سياسة الملك لانه لو اجتمع عالم من المالكين فانهم لا يقاومون ملكاً واحداً ألا ترى ان السيد لا يملك إقامة الحد على مملوكه عند أبي حنيفة وأجمعوا على ان الملك يملك إقامة الحدود على الناس وأما سياسة الملائكة فهي فوق سياسات الملوك لان عالماً من أكبر الملوك لا يمكنهم دفع سياسة ملك واحد وأما سياسة ملك الملوك فانها فوق سياسات الملائكة ألا ترى الى قوله تعالى يرم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من أذن له الرحمن وقال صواباً وقوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه وقال في صفة الملائكة ولا يشفعون الا لمن ارتضى فيها المملوك لا تغتروا بما لكم من المال والملك فانكم أسرء في قبضة قدرة مالك يوم الدين وبأيها الرعية اذا كنتم تخافون سياسة الملك أفما تخافون سياسة ملك الملوك الذي هو مالك يوم الدين * (الحكم الثاني) من أحكام كونه تعالى مالكاً انه ملك لا يشبه سائر الملوك لانهم ان تصدقوا بشئ انقص مالكهم وقتل خزائنها أما الحق سبحانه وتعالى فلا يملكه لا ينقص بالعطاء والاحسان بل يزداد بيبانه انه تعالى اذا أعطاك ولداً واحداً لم توجه حكمه الا على ذلك الولد الواحد أما لو أعطاك عشرة من الاولاد كان حكمه وتكليفه لازماً على الكل فثبت انه تعالى كلما كان أكثر عطاء كان أوسع ملكاً * (الحكم الثالث) من أحكام كونه ملكاً كمال الرحمة والدليل عليه آيات (احداها) ما ذكر في هذه السورة من كونه بارجحنا نارحيماً (وثانيها) قوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم ثم قال بعده هو الله الذي لا اله الا هو الملك ثم ذكر بعده كونه قديراً عن الظلم والجور ثم ذكر بعده كونه سلاماً وهو الذي سلم عباده من ظلمه وجوره ثم ذكر بعده كونه مؤمناً وهو الذي يؤمن عبيده عن جوره وظلمه فثبت ان كونه ملكاً لا يتم الا مع كمال الرحمة (وثالثها) قوله تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن لما أثبت لنفسه الملك أردفه بأن وصف نفسه بكونه راحماً يعني ان كان نبوت الملك له في ذلك اليوم يدل على كمال القهر فكونه راحماً يدل على زوال الخوف وحصول الرحمة (ورابعها) قوله تعالى قل أعوذ برب الناس ملك الناس فذكر أولاً كونه رباً للناس ثم أردفه بكونه ملكاً للناس وهذه الآيات دالة على ان الملك لا يحسن ولا يكمل الا مع الاحسان والرحمة فيها المملوك اسمعوا هذه الآيات وارجوا هؤلاء المساكين ولا تطلبوا مرتبة زائدة في الملك على ملك الله تعالى * (الحكم الرابع) للملك انه يجب على الرعية طاعته فان خافوه ولم يطيعوه وقع الهرج والمرج في العالم وحصل الاضطراب والتشويش ودعا ذلك الى تخريب العالم وفناء الخلق فلما شاهدتم ان مخالفة الملك الجبازي تفضي آخر الامر الى تخريب العالم وفناء الخلق فانظروا الى مخالفة ملك الملوك كيف يكون تأثيرها في زوال المصالح

العبد في الماضي والحاضر والمستقبل لا يتم ولا يكمل الا بالله وفضله واحسانه فلما كان الامر كذلك وجب
 أن لا يشتغل العبد بعبادة شيء الا بعبادة الله تعالى فلا جرم قال العبد اياك نعبد واياك نستعين على سبيل المحضر
 (الوجه الثالث) في دليل هذا المحضر وهو انه قد دل الدليل القاطع على وجوب كونه تعالى قادرا على ما لا يحسن
 جوادا كريما حلما وأما كون غيره كذلك فشكوك فيه لانه لا أثر يضاف الى الطبع والفلك والكواكب والعقل
 والنفس الا ويحتمل اضافته الى قدرة الله تعالى ومع هذا الاحتمال صار ذلك الانتساب مشكوكا فيه فثبت
 ان العلم بكون الاله تعالى معبودا للخلق امر يقيني وأما كون غيره معبودا للخلق فهو امر مشكوك فيه
 والاخذ باليقين أولى من الاخذ بالشك فوجب طرح المشكوك والاخذ بالمعلوم وعلى هذا لا معبود الا الله
 تعالى فلهذا المعنى قال اياك نعبد واياك نستعين (الوجه الرابع) ان العبودية ذلة ومهانة الا انه كلما كان
 المولى أشرف وأعلى كانت العبودية أهنا وأمرا ولما كان الله تعالى أشرف الموجودات وأعلىها فكانت
 عبوديته أولى من عبودية غيره وأيضاً قدرة الله تعالى أعلى من قدرة غيره وعلمه أكمل من علم غيره وجوده
 أفضل من جوده غيره فوجب القطع بأن عبوديته أولى من عبودية غيره فلهذا السبب قال اياك نعبد واياك
 نستعين (الوجه الخامس) ان كل ما سوى الواجب لذاته يكون ممكلاً لذاته وكل ما كان ممكلاً لذاته كان
 محتاجاً فقيراً والمحتاج مشغول بحاجة نفسه فلا يمكنه القيام بدفع الحاجة عن الغير والشيء ما لم يكن غنياً
 في ذاته لم يقدر على دفع الحاجة عن غيره والغنى لذاته هو الله تعالى فدفع الحاجات هو الله تعالى فثبت حق
 العبادات هو الله تعالى فلهذا السبب قال اياك نعبد واياك نستعين (الوجه السادس) استحقاق العبادة
 يستدعي قدرة الله تعالى بأن يمسك السماء بلا علقاقه وأرضاً لا تدور ويسير الشمس والقمر ويسكن القطبين
 ويخرج من السحاب نارة النار وهو البرق ونارة الهواء وهو الريح ونارة الماء وهو المطر وأما في الارض
 فتارة يخرج الماء من الجبر وهو ظاهر وتارة يخرج الحجر من الماء وهو الجمد ثم جعل في الارض أجساماً مقيمة
 لا تنافروا وهي الجبال وأجساماً مسافرة لا تقيم وهي الانهار وخسف بقارون فجعل الارض فوقه ورفع محمداً
 عليه السلام فجعل قاب قوسين تحته وجعل الماء ناراً على قوم فرعون اغرقوا فادخلوا ناراً وجعل النار
 برداً وسلاماً على ابراهيم ورفع موسى فوق الطور وقال له اخلع نعليك ورفع الطور على موسى وقومه ورفعنا
 فوقكم الطور وغرق الديان من التنور الياسية لقوله وفار التنور وجعل البحر يساً لموسى عليه السلام فن
 كانت قدرته هكذا كيف يسوق في العبادة بينه وبين غيره من الجمادات أو النبات أو الحيوان أو الانسان
 أو الفلك أو الملك فان التسوية بين الناقص والكامل والخسيس والنفيس تدل على الجهل والسفه (القاعدة
 الثانية) قوله اياك نعبد يدل على انه لا معبود الا الله ومتى كان الامر كذلك ثبت انه لا اله الا الله فقوله اياك
 نعبد واياك نستعين يدل على التوحيد المحض واعلم ان المشركين طوائف وذلك لان كل من أثبت شر بكان لله
 فذلك الشريك اما أن يكون جسمياً وأما أن لا يكون أما الذين أثبتوا شر بكان جسمانياً فذلك الشريك
 اما أن يكون من الاجسام السفلية أو من الاجسام العلوية أما الذين أثبتوا الشر بكان من الاجسام
 السفلية فذلك الجسم اما أن يكون مركباً أو بسيطاً أما المركب فاما أن يكون من المعادن أو من النبات أو من
 الحيوان أو من الانسان أما الذين أثبتوا الشر بكان من الاجسام المعدنية فهم الذين يتخذون الاصنام اما من
 الاججار أو من الذهب أو من الفضة ويعبدونها وأما الذين أثبتوا الشر بكان من الاجسام النباتية فهم الذين
 يتخذوا شجرة معينة معبوداً لانفسهم وأما الذين يتخذوا الشر بكان من الحيوان فهم الذين يتخذوا العجل
 معبوداً لانفسهم وأما الذين يتخذوا الشر بكان من الناس فهم الذين قالوا عزير ابن الله والمسيح ابن الله وأما
 الذين يتخذوا الشر بكان من الاجسام البسيطة فهم الذين يعبدون النار وهم الجحوس وأما الذين يتخذوا
 الشر بكان من الاجسام العلوية فهم الذين يعبدون الشمس والقمر وسائر الكواكب ويضيفون السعادة
 والنحوسة اليها وهم الصابئة وأكثر النجسين وأما الذين أثبتوا الشر بكان لله من غير الاجسام فهم أيضاً
 طوائف (الطائفة الاولى) الذين قالوا مدبر العالم هو النور والظلمة وهؤلاء هم المانوية والثنوية (الطائفة

الحشر والنشر فان قيل ان المال لا يكون مالاً الا اذا كان المملوك موجوداً والقيامة غير موجودة في المال فلا يكون الله مالاً كما يوم الدين بل الواجب ان يقال مالاً يوم الدين بدليل انه لو قال أنا قاتل زيد فهو هذا اقرار ولو قال أنا قاتل زيد بالنسبة لمن كان ثم سديداً ووعيداً قلنا الحق ما ذكرتم الا ان قيام القيامة لما كان أمراً حقاً لا يجوز الاخلال به في الحكمة جعل وجود القيامة مكلاً الامر القاسم في الحال الحاصل في الحال وأيضاً من مات فقد فات قيامته فكانت القيامة حاصلة في الحال فزال السؤال (الفائدة الرابعة) انه تعالى ذكر في هذه السورة من أسماء نفسه خمسة الله والرحمن والرحيم والمالك والسبب فيه كانه يقول خلفك أولاً فأناله ثم ربيتك بوجوه النعم فأنا رب ثم عصيت فسترت عليك فأنا الرحمن ثم ثبت فقشرت لك فأنا رحيم ثم لا يتم ابصار الجزاء اليك فأنا مالك يوم الدين فان قيل انه تعالى ذكر الرحمن الرحيم في التسمية مرة واحدة وفي السورة مرة ثانية فالتكرير فيها حاصل وغير حاصل في الاسماء الثلاثة فما الحكمة قلنا التقدير كانه قيل اذكر اني اله ورب مرة واحدة واذا كراني رحمن رحيم مرتين لتعلم ان العناية بالرحمة أكثر منها بسائر الامور ثم لما بين الرحمة المضاعفة فكانه قال لا تغتر وابدلك فاني مالك يوم الدين وظاهر قوله تعالى غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذي الطول (الفائدة الخامسة) قالت القدريه ان كان خالق أعمال العباد هو الله امتنع القول بالثواب والعقاب والجزاء لان ثواب الرجل على ما لم يعمل به عبت وعقابه على ما لم يعمل به ظلم وعلى هذا التقدير فيبطل كونه مالاً كاليوم الدين وقالت الجبرية لو لم تكن أعمال العباد بتقدير الله وترجيحه لم يكن مالاً كما هو الحال وما اجمع المسلمون على كونه مالاً كالعباد ولا أعمالهم علمنا انه خالقها مقدرها والله أعلم (الفصل الخامس) في تفسير قوله اياك نعبد واياك نستعين وفيه فوائد (الفائدة الاولى) العبادة عبارة عن الفعل الذي يؤدي به لغرض تعظيم الغير وهو مأخوذ من قولهم طريق معبد أي مذل واعلم ان قولك اياك نعبد معناه لا أعبد أحد سواك والذي يدل على هذا الحصر وجوه (الاول) ان العبادة عبارة عن نهاية التعظيم وهي لا تليق الا بمن صدر عنه غاية الانعام وأعظم وجوه الانعام الحياة التي تفيد المكنة من الانتفاع وخلق المتفجع به فالمرتبة الاولى وهي الحياة التي تفيد المكنة من الانتفاع واليها الاشارة بقوله تعالى وقد خلقناك من قبل ولم تكن شيئاً وقوله كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فحياكم الآية والمرتبة الثانية وهي خلق المتفجع به واليها الاشارة بقوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعاً ولما كانت المصالح الحاصلة في هذا العالم السفلي انما تنتظم بالحركات الفلكية على سبيل اجراء العادة لا يحرم اتبعه بقوله ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شئ عليم فثبت بما ذكرنا ان كل النعم حاصل بايجاد الله تعالى فوجب أن لا تحسن العبادة الا لله تعالى فلهذا المعنى قال اياك نعبد فان قوله اياك نعبد يفيد الحصر (الوجه الثاني) في دلائل هذا الحصر والتعيين وذلك لانه تعالى سمي نفسه هاهنا بخمسة أسماء الله والرب والرحمن والرحيم ومالك يوم الدين والعباد احوال ثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل أما الماضي فقد كان معدوماً محضاً كما قال تعالى وقد خلقناك من قبل ولم تكن شيئاً وكان ميتاً فاحياه الله تعالى كما قال كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم وكان جاهلاً فعمله الله كما قال والله أخرجهكم من بطون أمماتكم لانه لم يكون شيئاً وجعل لكم السمع والابصار والافئدة والعبادة انما انتقل من العدم الى الوجود ومن الموت الى الحياة ومن العجز الى القدرة ومن الجهل الى العلم لاجل ان الله تعالى كان قد عيماً أزلياً بقدرة الازلية وعلمه الازلي أحدثه ونقله من العدم الى الوجود فهو اله لهذا المعنى وأما الحال الحاضرة للعباد فحاجته شديدة لانه كلما كان معدوماً كان محتاجاً الى الرب الرحيم الرحيم اتملاً داخل في الوجود انقصت عليه أبواب الحاجات وحصلت عنده أسباب الضرورات فقال الله تعالى أنا اله لاجل اني أخرجتكم من العدم الى الوجود أما بعد ان صرت موجوداً فقد كثرت حاجاتك الى فأنا رب رحمن رحيم وأما الحال المستقبل للعباد فهي حال ما بعد الموت والصفة المتعلقة بتلك الحالة هي قوله مالك يوم الدين فصارت هذه الصفات الخمس من صفات الله تعالى متعلقة بهذه الاحوال الثلاثة للعباد فظهر ان جميع مصالح

ذكر الخلق (وسادها) قال بعض المحققين من كان نظره في وقت النعمة الى المنعم لا الى النعمة كان
 غافرا في وقت البلاء الى المبتلى لا الى البلاء وحينئذ يكون غرقا في كل الاحوال في معرفة الحق سبحانه وكل
 من كان كذلك كان أبدا في أعلى مراتب السعادات أما من كان نظره في وقت النعمة الى النعمة لا الى المنعم
 كان نظره في وقت البلاء الى البلاء لا الى المبتلى فكان غرقا في كل الاوقات في الاشتغال بغير الله فكان
 أبدا في الشقاوة لان في وقت وجدان النعمة يكون خائفا من زوالها فكان في العذاب وفي وقت فوات النعمة
 كان مبتلى بالخزي والنكال فكان في محض السلاسل والاغلال ولهذا التحقيق قال لامته موسى اذكروا
 نعمتي وقال لامته محمد عليه السلام اذكروني أذكركم اذا عرفت هذا فقول انما قدم قوله اياك على قوله نعبده
 ليكون مستغرفا في مشاهدة نور جلال اياك ومتى كان الامر كذلك كان في وقت أداء العبادة مستقرا
 في عين الفردوس كما قال تعالى لا يزال العبد يتقرب الى بالنوافل حتى أحبه فاذا أحبته كنت له شهيدا
 وبصيرا (وسابعها) لو قيل نعبدك لم يفدني عبادتهم لغيره لانه لا امتناع في أن يعبدوا الله ويعبدوا غير الله
 كما هو دأب المنكرين أما لما قال اياك نعبد فأدانهم يعبدونه ولا يعبدون غير الله (وثامنهما) ان هذه
 النون نون العظمة فكانه قيل له متى كنت خارج الصلاة فلا تنقل فحن ولو كنت في ألف ألف من العبيد أما
 لما اشتغلت بالصلاة وأظهرت العبودية لتساقط نعبد ليظهر للكل ان كل من كان عبدا لنا كان ملكا الدنيا
 والآخرة (وتاسعها) لو قال اياك نعبد لكان ذلك تكبرا ومنعنا اني أأنا العباد أما لما قال اياك نعبد كان
 منعنا اني واحد من عبيدك فالأول تكبر والثاني تواضع ومن تواضع لله رفعه الله ومن تكبر وضعه الله فان
 قال فائل جميع ما ذكرتم قائم في قوله الحمد لله مع انه قد تم فيه ذكر الحمد على ذكر الله فالجواب ان قوله الحمد
 يحتمل أن يكون لله وغير الله فاذا قلت لله فقد تقيد الحمد بأن يكون لله أما لو قدم قوله نعبد احتمل أن يكون لله
 واحتمل أن يكون غير الله وذلك كفر والتكلمة ان الحمد لما جاز غير الله في ظاهر الامر كما جاز لله لاجرم حسن
 تقدم الحمد أما ما هنا فالعبادة لما تجز غير الله لاجرم تقدم قوله اياك على نعبد فنعين الصبر للعبادة فلا يبقى
 في الكلام احتمال أن تقع العبادة لغير الله (الفائدة الرابعة) اقاتل أن يقول النون في قوله نعبد أما أن
 تكون نون الجمع أو نون التعظيم والأول باطل لان الشخص الواحد لا يكون جمعا والثاني باطل لان عند
 أداء العبادة للاتق بالانسان أن يذكر نفسه بالهجر والذلة لا بالعظمة والرفعة واعلم انه يمكن الجواب عنه
 من وجوه كل واحد من تلك الوجوه يدل على حكمة بالغة (فالوجه الاول) ان المراد من هذه النون
 نون الجمع وهو تنبيه على ان الاولى بالانسان أن يؤدي الصلاة بالجماعة واعلم ان فائدة الصلاة بالجماعة
 معلومة في موضعها ويدل عليه قوله عليه السلام التكبير الاولى في صلاة الجماعة خير من الدنيا وما فيها ثم
 نقول ان الانسان لو أكل الثوم أو البصل فليس له أن يحضر الجماعة لئلا يتأذى منه انسان فكانه تعالى
 يقول هذه الطاعة التي اياها هذا الثواب العظيم لا ينبغي ثوابها بأن يتأذى واحد من المسلمين برائحة الثوم
 والبصل فاذا كان هذا الثواب لا ينبغي بذلك فكيف ينبغي بايذاء المسلم وكيف ينبغي بالنميمة والغيبة والسعاية
 (الوجه الثاني) ان الرجل اذا كان يصلي بالجماعة فيقول نعبد والمراد منه ذلك الجمع وان كان يصلي وحده
 كان المراد الى أعبدك والملائكة هي في العبادة فكان المراد بقوله نعبد هو جميع الملائكة الذين يعبدون الله
 (الوجه الثالث) ان المؤمنين اخوة فلو قال اياك نعبد لكان قد ذكر عبادة نفسه ولم يذكر عبادة
 غيره أما لما قال اياك نعبد كان قد ذكر عبادة نفسه وعبادة جميع المؤمنين شرقا وغربا فكانه سعى في اصلاح
 مهمات سائر المؤمنين واذا فعل ذلك قضى الله مهماته لقوله عليه السلام من قضى لمسلم حاجة قضى الله له جميع
 حاجاته (الوجه الرابع) كانه تعالى قال لأعبدن ما أثبت علينا بقوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك
 يوم الدين وفوضت اليها جميع محامد الدنيا والآخرة فقد عظم قدرك عندنا وتمكنت منزلتك في حضرتنا
 فلا تقتصر على اصلاح مهماتك وحدها وانما صلح حوائج جميع المسلمين فقل اياك نعبد واياك نستعين
 (الوجه الخامس) كان العبد يقول الهى ما بلغت عبادتي الى حيث أستحق أن أذكركها وحدها لانها عز وجل

الثانية) هم الذين قالوا الملائكة عبارة عن الارواح الفلكية وليس كل اقليم روح معين من الارواح الفلكية
 يدبره وليس كل نوع من أنواع هذا العالم روح فليكن يدبره ويتخذون تلك الارواح صوراً وعنايل ويعبدونها
 وهؤلاء هم عبدة الملائكة (والطائفة الثالثة) الذين قالوا للعالم الهان (أحدهما) خير والآخر شرير وقالوا
 مدبر هذا العالم هو الله تعالى وابليس وهما أخوان فيسكن ما في العالم من الخيرات فهو من الله وكل ما فيه من
 الشر فهو من ابليس اذا عرفت هذه التفاصيل فنقول كل من أثبت لله شريكاً فإنه لا بد وأن يكون مقدماً على
 عبادة ذلك الشريك من بعض الوجوه اما طلباً لنافعه أو هرباً من ضرره وأما الذين أصروا على التوحيد
 وأبطلوا القول بالشركاء والاضداد ولم يعبدوا الا الله ولم يلتفتوا الى غير الله فكان رجاؤهم من الله وخوفهم
 من الله ورغبتهم في الله ورهبتهم من الله فلا جرم لم يعبدوا الا الله ولم يستعينوا بالاياه فلما قالوا اياك نعبد
 واياك نستعين فكان قوله اياك نعبد واياك نستعين قائماً مقام قوله لا اله الا الله واعلم ان الذكر المشهور هو ان
 تقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وقد دللنا على ان
 قولنا الحمد لله يدخل فيه معنى قولنا سبحان الله لان قوله سبحان الله يدل على كونه كاملاً تاماً في ذاته وقوله
 الحمد لله يدل على كونه مكملًا ممتماً لغيره والشئ لا يكون مكملًا ممتماً لغيره الا اذا كان قبل ذلك تاماً كاملاً في
 ذاته فثبت ان قولنا الحمد لله دخل فيه معنى قولنا سبحان الله ولما قال الحمد لله فثبت جميع أنواع الحمد ذكر
 ما يجري مجرى العلة لا ثبات جميع أنواع الحمد لله فوصفه بالصفات الخمس وهي التي لاجلها تتم مصالح العبد
 في الاوقات الثلاثة على ما بيناه ولما بين ذلك ثبت صحة قولنا سبحان الله والحمد لله ثم ذكر بعده قوله اياك نعبد وقد
 دللنا على انه قائم مقام قوله لا اله الا الله ثم ذكر قوله واياك نستعين ومعناه ان الله تعالى أعلى وأجل وأكبر من
 أن يتم مقصود من المقاصد وغرض من الاغراض الاباعاته وتوفيقه واحسانه وهذا هو المراد من قولنا
 ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم فثبت ان سورة الفاتحة من أولها الى آخرها منطبقة على ذلك الذكر
 وآيات هذه السورة جارية مجرى الشرح والتفصيل للمراتب الخمس المذكورة في ذلك الذكر (الفائدة
 الثالثة) قال اياك نعبد فقدم قوله اياك على قوله نعبد ولم يقل نعبدك وفيه وجوه (أحدها) انه تعالى
 قدم ذكر نفسه ليشبه العابد على ان المعبود هو الله الحق فلا يترك كماله في التعظيم ولا يلتفت بعينه وشمالاً يحكي
 ان واحداً من المصارعين الاساذين صار عرساً قانياً جلفاً فصرع الرستاق في ذلك الاسناد مراراً فقبل للرستاق
 انه فلان الاسناد فانصرع في الحال منه وما ذاك الا لاشتياؤه منه فكذلك اها هنا عزفه ذاته أولاً حتى تحصل
 العبادة مع الخشعة فلا تتمتع بالعقل (وثانيها) انه ان ثقلت عليك الطاعات وصعبت عليك العبادات من القيام
 والركوع والسجود فاذا ذكر أولاً قوله اياك نعبد لتذكرني وتحضرنى في قلبك معرفتي فاذا ذكرت جلالي وعظمي
 وعزتي وعلمت اني مولاك وانك عبدى سهلت عليك تلك العبادات ومثاله ان من أراد حمل الجسم الثقيل
 تناول قبل ذلك ما يزيد قوة وشدة فالعبد لما أراد حمل التكليف الشاق الشديدة تناول أولاً مجنون معرفة
 الربوبية من بسطة قوله اياك حتى يقوى على حمل ثقل العبودية ومثال آخر هو ان العاشق الذي يضرب
 لاجل معشوقه في ضربة معشوقه يسهل عليه ذلك الضرب فكذلك اها هنا اذا شاهد جمال اياك سهل عليه تحمل
 ثقل العبودية (وثالثها) قال الله تعالى ان الذين اتقوا اذا مسهم طيف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون
 فالنفس اذا مسها طائف من الشيطان من الكسل والغفلة والبطالة تذكروا حضرة جلال الله من مشرق
 قوله اياك نعبد فيصرون مبصرين مستعدين لاداء العبادات والطاعات (ورابعها) انك اذا قلت نعبدك
 فبدأت أولاً بذكر عبادة نفسك ولم تذكر ان تلك العبادة لمن فيجسم ان ابليس يقول هذه العبادة للاصنام
 اولاً لاجسام أول الشمس أو القمر أما اذا غيرت هذا الترتيب وقلت أولاً اياك ثم قلت ثانياً نعبدك كان قولك أولاً
 اياك صريحاً بأن المقصود والمعبود هو الله تعالى فكان هذا البليغ في التوحيد وأبعد عن احتمال الشرك
 (وخامسها) وهو ان القديم الواجب لذاته مقدم في الوجود على المحدث الممكن لذاته فوجب أن يكون
 ذكره متقدماً على جميع الاذكار فهذا السبب قدم قوله اياك على قوله نعبد ليعلم ان ذكر الحق متقدماً على

والعبودية واليه الإشارة بقول المصلي في أول الصلاة أملي لله فانه لو قال أملي لنواب الله أوله هرب من عقابه فسدت صلاته واعلم ان العبادة والعبودية مقام عال شريف ويدل عليه آيات (الاول) قوله تعالى في آخر سورة الحجر واقدن علم انك يضيق صدرك بما يقولون فسبح بحمد ربك وكن من الساجدين واعبد ربك حتى يأتيك اليقين والاستدلال بهما من وجهين (أحدهما) انه قال واعبد ربك حتى يأتيك اليقين فأمر محمد عليه السلام بالمواطبة على العبادة الى أن يأتيه الموت ومعناه انه لا يجوز له الاخلال بالعبادة في شيء من الاوقات وذلك يدل على غاية جلالة أمر العبادة (وثانيهما) انه قال واقدن علم انك يضيق صدرك بما يقولون ثم انه تعالى أمره بأربعة أشياء التسبيح وهو قوله فسبح والتحميد وهو قوله بحمد ربك والسجود وهو قوله وكن من الساجدين والعبادة وهي قوله واعبد ربك حتى يأتيك اليقين وهذا يدل على ان العبادة تزيد ضيق القلب وتفيد انشراح الصدر وما ذاك الا لان العبادة توجب الرجوع من الخلق الى الحق وذلك يوجب زوال ضيق القلب (الآية الثانية) في شرف العبودية قوله تعالى سبحان الذي أسرى بعبده ليلا ولولا ان العبودية أشرف المقامات والامنا وصفه الله بهذه الصفة في أعلى مقامات المعراج ومنهم من قال العبودية أشرف من الرسالة لان العبودية ينصرف من الخلق الى الحق وبالرسالة ينصرف من الحق الى الخلق وأيضاً بسبب العبودية ينزعز عن التصرفات وبسبب الرسالة يقبل على التصرفات واللائي بالعباد الانعزال عن التصرفات وأيضاً العبد يتكفل المولى باصلاح مهماته والرسول هو المتكفل باصلاح مهمات الامة وشتان ما بينهما (الآية الثالثة) في شرف العبودية ان عيسى أول ما نطق قال اني عبد الله وصار ذكره لهذه الحكمة سبباً لطهارة أتمه ولبراءة وجوده عن الطعن وصار مقفاً حاكماً لكل الخيرات ودافعاً لكل الاثامات وأيضاً لما كان أول كلام عيسى ذكر العبودية كانت عاقبته الرفعة كما قال تعالى ورافعك الى النكتة ان الذي ادعى العبودية بالقول رفع الى الجنة والذي يدعيها بالاعمال سبعين سنة كيف يبقى محروماً عن الجنة (الآية الرابعة) قوله تعالى اوحى عليه السلام اني أنا الله لا اله الا أنا فاعبدني أمره بعد التوحيد بالعبودية لان التوحيد أصل والعبودية فرع والتوحيد شجرة والعبودية ثمرة ولا قوام لاحدهما الا بالآخر فهذه الآيات دالة على شرف العبودية وأما المعقول فظاهر وذلك لان العبد محدث ممكن الوجود لذاته فلولاً تأثير قدرة الحق فيه لم يبق في ظلمة العدم وفي فناء القضاء ولم يحصل له الوجود فضلاً عن كمالات الوجود فلما تعلقت قدرة الحق به وفاضت عليه آثار وجوده واجباؤه حصل له الوجود وكمالات الوجود فلا معنى لكونه مقدور قدرة الحق ولكونه متعلقاً بيجاد الحق الا العبودية فكل شرف وكل بهجة وفضيلة ومسرة ومنفعة حصلت للعبد فأنما حصلت بسبب العبودية فثبت ان العبودية مفتاح الخيرات وعنوان السعادات ومطلع الدرجات وينبوع الكرامات فهذا السبب قال العبد اياك نعبد واياك نستعين وكان على كرم الله وجهه يقول كفى بي نخراً ان أكون لك عبداً وكفى بي شرفاً ان تكون لي رباً اللهم اني وجدتك الهياً كما أردت فاجعلني عبداً كما أردت (الفائدة السادسة) اعلم ان المقامات محصورة في مقامين معرفة الربوبية ومعرفة العبودية وعند اجتماعهما يحصل العهد المذکور في قوله وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم أمام معرفة الربوبية فكما لها مذکور في قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين فكون العبد منتظلاً من العدم السابق الى الوجود يدل على كونه الهياً وحصول الخيرات والسعادات للعبد حال وجوده يدل على كونه رباً راجعاً نارحماً وأحوال معاد العبد تدل على كونه مالك يوم الدين وعند الاطاعة بهذه الصفات حصلت معرفة الربوبية على أقصى الغايات وبعد حاجات معرفة العبودية وانها مبدأ وكما وأول وآخر أمامها وأولها فهو الاشتغال بالعبودية وهو المراد بقوله اياك نعبد وأما كمالها فهو أن يعرف العبد انه لا حول عن معصية الله الا بمعصية الله ولا قوة على طاعة الله الا بتوفيق الله فعند ذلك يستعين بالله في تحصيل كل المطالب وذلك هو المراد بقوله واياك نستعين وانما تتم الوفاء بعهد الربوبية وبعهد العبودية بترتيب عليه طاب الفائدة والثمرة وهو قوله اهدنا الصراط المستقيم وهذا ترتيب شريف رفيع عال

بجهاز التقصير ولكني أخطأها بعبادات جميع العابدين واذكر الكل بمباراة واحدة وأقول أياك نعبد وهاهنا
مسئلة شرعية وهي ان الرجل اذا باع من غيره عشرة من العبيد فاشتري اماناً أن يقبل الكل أو لا يقبل
واحد امنها امان ليس له أن يقبل البعض دون البعض في تلك الصفة فكذا هاهنا اذا قال العبد أياك نعبد فقد
عرض على حضرة الله جميع عبادات العابدين فلا يليق بكرمه أن يميز البعض عن البعض ويقبل البعض
دون البعض فاما أن يرد الكل وهو غير جائز لأن قوله أياك نعبد دخل فيه عبادات الملائكة وعبادات الانبياء
والاولياء واما ان يقبل الكل وحينئذ تصير عبادة هذا القائل مقبولة ببركة قبول عبادة غيره والتقدير كان
العبد يقول الهي ان لم تكن عبادتي مقبولة فلا تردني لاني لست بوحيد في هذه العبادة بل نحن ~~كثيرون~~
فان لم استحق الاجابة والقبول فاشتفع اليك بعبادات ساير المتعبدين فأجبنى (الفائدة الخامسة) اعلم
ان من عرف فوائد العبادة طاب له الاشتغال بها ونقل عليه الاشتغال بغيرها وبإنيانه من وجوه (الاول)
ان السكال محبوب بالذات وأكمل أحوال الانسان وأقواها في كونها ساعدة اشتغاله بعبادة الله فانه يستنير
قلبه بنور الالهية ويتشرف لسانه بشرف الذكر والقراءة وتجهل اعضاؤه بحمال خدمة الله وهذه
الاحوال أشرف المراتب الانسانية والدرجات البشرية فاذا كان حصول هذه الاحوال أعظم السعادات
الانسانية في الحال وهي موجبة أيضا لأكمل السعادات في الزمان المستقبلي فمن وقف على هذه الاحوال
زال عنه ثقل الطاعات وعظمت حلاوتها في قلبه (الثاني) ان العبادة أمانة بدليل قوله تعالى انا عرضنا
الامانة على السموات الالهية رأوا الامانة واجب عقلا وشرعا بدليل قوله ان الله يأمركم أن تؤدوا الامانات
الى أهلها وأداء الامانة صفة من صفات الكمال محبوبة بالذات ولأن أداء الامانة من أحد الجانبين
سبب لأداء الامانة من الجانب الثاني • قال بعض الصحابة رأيت اعرابيا أتى باب المسجد فنزل عن ناقته
وتركها ودخل المسجد وصلى بالسكينة والوقار ودعا بما شاء فتعجبنا فلما خرج لم يجد ناقته فقال الهي أديت
أمانتك فأين أمانتي قال الراوي فزدنا تعجبا فلم يكف حتى جاء رجل على ناقته وقد قطع يده وسلم الناقة اليه
والنكة انه لما حفظ أمانة الله حفظ الله أمانته وهو المراد من قوله عليه السلام لابن عباس يا غلام احفظ
الله في الخيلوات يحفظك في القلوات (والثالث) ان الاشتغال بالعبادة انتقال من عالم الغرور الى عالم
السرور ومن الاشتغال بالخلق الى حضرة الحق وذلك يوجب كمال اللذة والبهجة يحكي عن أبي حنيفة ان
جبة سقطت من السقف وتفرق الناس وكان أبو حنيفة في الصلاة ولم يشعر بهما ووقعت الاكلة في بعض
أعضاء عمرو بن الزبير واحتاجوا الى قطع ذلك العضو فلما سرع في الصلاة قطعوا منه ذلك العضو فلم يشعر
عروة بذلك القطع وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان حين يشرع في الصلاة كانوا يسمعون من صدره
أزيزا كأزيز المبرجل ومن استبعد هذا فليقرأ قوله تعالى فلما رأيته أكبره وقطعن أيديهن فإن التسوية لما غلب
على قلوبهن جمال يوسف عليه السلام وصلت تلك الغلبة الى حيث قطعن أيديهن وماشعرن بذلك فاذا جاز
هذا في حق البشر فلان يجوز عند استيلاء عظمة الله على القلب أولى ولأن من دخل على ملك مهيب فرمى
ربه أبواه وبنوه وهو ينظر اليهم ولا يعرفهم لاجل ان استيلاء هيبة ذلك الملك غنغ القلب عن الشعور بهم
فاذا جاز هذا في حق ملك مخلوق مجازي فلان يجوز في حق خالق العالم أولى ثم قال أهل التحقيق العبادة
لها ثلاث درجات (الدرجة الاولى) أن يعبد الله طمعا في الثواب أو هربا من العقاب وهذا هو المسمى بالعبادة
وهذه الدرجة نازلة ساقطة جدا لان معبوده في الحقيقة هو ذلك الثواب وقد جعل الحق وسيلة الى نيل
المطلوب ومن جعل المطلوب بالذات شيئا من أحوال الخلق وجعل الحق وسيلة اليه فهو خسيس جدا
(والدرجة الثانية) أن يعبد الله لاجل أن يتشرف بعبادته أو يتشرف بقبول تكليفه أو يتشرف
بالإنتساب اليه وهذه الدرجة أعلى من الاولى لانها أيضا ليست كاملة لان المقصود بالذات
غير الله (والدرجة الثالثة) أن يعبد الله لكونه الها وخالقا واسما لكونه عبدا له والالهية توجب
الهيبة والعزة والعبودية توجب الخضوع والذلة وهذا أعلى المقامات وأشرف الدرجات وهذا هو المسمى

عليه السلام بعيرك معيناً كذلك لا أريد معيناً غيرك فإياك نعبد وإياك نستعين فكأنه تعالى يقول أثبت
بفعل الخليل وزدت عليه فتحني زيدا أيضاً في الجزء لأن ثمة قلنا يا نار كوني برداً وسلاماً على إبراهيم وأما
أنت فقد نجيتنا من النار وأوصلتنا إلى الجنة وزدناك سماع الكلام القديم ورؤية الموجد القديم وكما أنا
قلنا النار غمر وذيانار كوني برداً وسلاماً على إبراهيم فكذلك تقول لك نار جهنم جزيماً مؤثراً قد أطفأ نورك لهي
(الرابع) إياك نستعين أي لا نستعين بغيرك وذلك لأن ذلك الغير لا يمكنه اعانتني إلا إذا أعنته على تلك الاعانة
فإذا كانت اعانة الغير لا تتم إلا باعانتك فلنقطع هذه الواسطة ولنقتصر على اعانتك (الوجه الخامس)
قوله إياك نعبد يقتضي حصول رتبة عظيمة للنفس بعبادة الله تعالى وذلك يورث العجب فاردف بقوله وإياك
نستعين ليدل ذلك على أن تلك الرتبة الحاصلة بسبب العبادة ما حصلت من قوة العبد بل إنما حصلت باعانة
الله فالمعنى ودمن ذكر قوله وإياك نستعين إزالة العجب وإفناء تلك الخشوع والكبر (الفصل السابع)
في قوله أهدنا الصراط المستقيم وفيه فوائد (الفائدة الأولى) لقائل أن يقول المصلي لا بد وأن يكون
مؤمناً وكل مؤمن مهتد فالمصلي مهتد فإذا قال أهدنا كان جارياً مجرى أن من حصلت له الهداية فإنه يطلب
الهداية فكان هذا طلباً للحصول الحاصل وأنه محال والعلماء أجابوا عنه من وجوه (الأول) المراد منه
صراط الأولين في تحمل المشاق العظيمة لأجل مرضاة الله تعالى يحكي أن نوحاً عليه السلام كان يضرب
في كل يوم كذا مرات بحيث يغشى عليه وكان يقول في كل مرة اللهم اهد قومي فإنهم لا يعلمون فإن قيل إن
رسولاً عليه السلام ما قال ذلك إلا مرة واحدة وهو كان يقول كل يوم مرات فلزم أن يقال إن نوحاً عليه
السلام كان أفضل منه والجواب لما كان المراد من قوله أهدنا الصراط المستقيم طلب تلك الأخلاق الفاضلة
من الله تعالى والرسول عليه السلام كان يقرأ الفاتحة في كل يوم كذا مرة كان تكلم الرسول بهذه الكلمة
أكثر من تكلم نوح عليه السلام بها (الوجه الثاني) في الجواب إن العلماء يذنبون أن في كل خلق من
الأخلاق طرفي تقريظ وأفراط وهما مذمومان والحق هو الوسط ويتأكد ذلك بقوله تعالى وكذلك
جعلناكم أمة وسطاً وذلك الوسط هو العدل والصواب فالؤمن بعد أن عرف الله بالدليل صار مؤمناً مهتدياً
أما بعد حصول هذه الحالة فلا بد من معرفة العدل الذي هو الخط المتوسط بين طرفي الإفراط والتقريط
في الأعمال الشهوانية وفي الأعمال الغضبية وفي كيفية اتفاق المال فالؤمن يطلب من الله تعالى أن يهديه
إلى الصراط المستقيم الذي هو الوسط بين طرفي الإفراط والتقريط في كل الأخلاق وفي كل الأعمال وعلى
هذا التفسير فالسؤال زائل (الوجه الثالث) أن المؤمن إذا عرف الله بالدليل واحد فلا موجود من
أقسام الممكّنات الا وفيه دلالة على وجود الله وعلمه وقدرته وجوده ورحمته وحكمته ورياسته دين الإنسان
بالدليل الواحد وبقي غافلاً عن سائر الدلائل فقوله أهدنا الصراط المستقيم معناه عزفنا يا الهنا ما في كل شيء
من كيفية دلالة على ذاتك وصفاتك وقدرتك وعلمك وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل (الوجه الرابع)
أنه تعالى قال وإن كنت تهدي إلى صراط مستقيم صراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض وقال أيضاً
لمحمد عليه السلام وإن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه وذلك الصراط المستقيم هو أن يكون الإنسان
معرضاً عما سوى الله مقبلاً بكلمة قلبه وفكره وذكره على الله فقوله أهدنا الصراط المستقيم المراد أن يهديه
إلى الصراط المستقيم الموصوف بالصفة المذكورة مثاله أن يصير بحيث لو أمر ببيع ولده لاطاع كما فعله
إبراهيم عليه السلام ولو أمر بأن يتفاد ليدبحه غيره لاطاع كما فعله اسمعيل عليه السلام ولو أمر بأن يرى
نفسه في البحر لاطاع كما فعله يونس عليه السلام ولو أمر بأن يتلذذ ما هو أعلم منه بعد بلوغه في المنصب إلى
أعلى الغايات لاطاع كما فعله موسى مع الخضر عليه السلام ولو أمر بأن يصبر في الأمر بالمعروف والنهي عن
المنكر على القتل والتفريق نصفين لاطاع كما فعله يحيى وزكريا عليهم السلام فالمراد بقوله أهدنا الصراط
المستقيم هو الاقتداء بأنبياء الله في الصبر على الشدائد والثبات عند نزول البلاء ولا شك أن هذا مقام شديد
هائل لأن أكثر الخلق لا طاقة لهم به إلا أنا نقول أيها الناس لا تخافوا ولا تحزنوا فإنه لا يضيركم أمر في دين

يتمتع في العقول حصول ترتيب آخر أشرف منه (الفائدة السابعة) لقائل أن يقول قوله الخديت رب
 العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين كله مذكور على لفظ الغيبة وقوله اياك نعبد واياك نستعين انتال من
 لفظ الغيبة الى لفظ الخطاب فما الفائدة فيه قلنا فيه وجوه (الاول) ان المصلي كان أجنيا عند الشروع في
 الصلاة فلا حرم أثنى على الله بالفاظ المغيبة الى قوله مالك يوم الدين ثم انه تعالى كانه يقول له جدي وأقررت
 بكوفي الهارب ارجا نار حيم مال كاليوم الدين فتم العبد أنت قدر فنة الجباب وأبد لنا البعد بالقرب فتكلم
 بالخطابة وقول اياك نعبد (الوجه الثاني) ان أحسن السؤل ما وقع على سبيل المشافهة ألا ترى ان
 الانبياء عليهم السلام لما سألو اربهم شافهم بالسؤل فقالوا ربنا ظلمنا أنفسنا وربنا اغفر لنا ورب هبلى
 ورب أرنى والنسب فيه ان الرد من الكرم على سبيل المشافهة والخطابة بعبد وأيضاً العبادة خدمة
 والخدمة في الحضور أولى (الوجه الثالث) ان من أول السورة الى قوله اياك نعبد ثناء والثناء في الغيبة
 أولى ومن قوله اياك نعبد واياك نستعين الى آخر السورة دعاء والدعاء في الحضور أولى (الوجه الرابع)
 العبد لما سرع في الصلاة وقال نويت أن أسمى تقربا الى الله فينوي حصول القرية ثم انه ذكر بعد هذه النية
 أنواعا من الثناء على الله فاقضى كرم الله اجابته في تحصيل تلك القرية فثقله من مقام الغيبة الى مقام
 الحضور فقال اياك نعبد واياك نستعين (الفصل السادس) في قوله واياك نستعين اعلم انه ثبت
 بالدلائل العقلية انه لا حول عن معصية الله الا بعصمة الله ولا قوة على طاعة الله الا بتوفيق الله ويدل عليه
 وجوه من العقل والنقل أما العقل فن وجوه (الاول) ان القادر يمكن من الفعل والتكليف على السوية
 فما لم يحصل المرجح لم يحصل الرجحان وذلك المرجح ليس من العبد والاعادى الطلب فهو من الله تعالى
 فثبت ان العبد لا يمكنه الاقدام على الفعل الا باعانة الله (الثاني) ان جميع الخلائق يطلبون الدين الحق
 والاعتقاد الصديق مع استوائهم في القدرة والعقل والحد والطلب ففوز البعض بدرك الحق لا يكون
 الا باعانة معين وما ذاك المعين الا الله تعالى لان ذلك المعين لو كان بشرا او ملكا اعاد الطلب فيه (والثالث)
 ان الانسان قد يطالب بشئ مدة مديدة ولا يأتي به ثم في اناء حال أو وقت يأتي به ويقدم عليه ولا يتفق له تلك
 الحالة الا اذا وقعت داعية جازمة في قلبه تدعوه الى ذلك الفعل فالقاء تلك الداعية في القلب وازالة الدواعي
 المعارضة لها ليست الا من الله تعالى ولا معنى للاعانة الا ذلك وأما النقل فيدل عليه آيات (أولها) قوله واياك
 نستعين (وثانيها) قوله استعينوا بالله وقد اضطربت الجبرية والقدرية في هذه الآية أما الجبرية فقالوا
 لو كان العبد مستقلا بالفعل لما كان للاستعانة على الفعل فائدة وأما القدرية فقالوا الاستعانة انما تحسن
 لو كان العبد متمكنا من أصل الفعل فتبطل الاعانة من الغير اما اذا لم يقدر على الفعل لم تكن للاستعانة فائدة
 وعندى ان القدرة لا تؤثر في الفعل الامع الداعية الجازمة فالاعانة المطلوبة عبارة عن خلق الداعية
 الجازمة وازالة الداعية الصارفة ولذا كرما في هذه الكلمة من اللطائف والفوائد (الفائدة الاولى) لقائل
 أن يقول الاستعانة على العمل انما تحسن قبل الشروع في العمل وها هنا ذكر قوله اياك نعبد ثم ذكر عقبيه
 واياك نستعين فما الحكمة فيه والجواب من وجوه (الاول) كان المصلي يقول شرعت في العبادة فاستعين
 بك في اتمامها فلا تمنعني من اتمامها بالموت ولا بالمرض ولا بقلب الدواعي وتغيرها (الثاني) كان الانسان
 يقول يا الهى انى آتيت بنفسى الا انى قلبا يفر منى فاستعين بك في احضاره وكيف وقد قال عليه السلام
 قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن فدل ذلك على ان الانسان لا يمكنه احضار القلب الا باعانة الله
 (الثالث) لا تريد في الاعانة غيرك لا جبريل ولا ميكائيل بل اريدك وحدك وافتدى في هذا المذهب بالخليل عليه
 السلام لانه لما قيد ودرج عليه ويديه ورماه في النار جاء جبريل عليه السلام وقال له هل لك من حاجة فقال
 أما اليك فلا فقال له قال حسي من سؤالي علمه بحالى بل رعبا أزيد على الخليل في هذا الباب وذلك لانه قيد
 رجلاه ويده لا غير وأما أنا فقيدت رجلى فلا أسير ويدي فلا أحرهما وعيني فلا أنظر بهما وأذنى فلا أسمع
 بهما ولسانى فلا أتكلم به وكان الخليل مشرفا على نار غرود وأنا مشرف على نار جهنم فكما يرض الخليل

من الكل فقلت غير المغضوب عليهم ولا الضالين فإلم أفارق الانبياء والعالمين في الدنيا فأرجو أن لا أفارقهم في القيامة قال تعالى فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين الآتية (الفائدة الثالثة) اعلم أن أهل الهندسة قالوا الخط المستقيم أقصر خط يصل بين نقطتين فالخط المستقيم أقصر من جميع الخطوط المعوجة فكان العبد يتولى الهدى الصراط المستقيم لوجوه (الأول) أنه أقرب الخطوط وأقصرها وأنا عاجز فلا يليق بضعفي إلا الطريق المستقيم (والثاني) أن المستقيم واحد وما عداها معوجة وبعضها يشبهه بعضا في الأعوجاج فيشبهه الطريق على أمما المستقيم فلا يشابه غيره فيمكن أبعد عن الخوف والآفة وأقرب إلى الأمان (والثالث) الطريق المستقيم يوصل إلى المقصود والعوج لا يوصل إليه (الرابع) المستقيم لا يتغير والمعوج يتغير فلهذا الأسباب سأل الصراط المستقيم والله أعلم

(الفصل الثامن) في تفسير قوله صراط الذين أنعمت عليهم وفيه فوائد (الفائدة الأولى) في حذ النعمة وقد اختلف فيها فتنهم من قال إنها عبارة عن المنفعة المفعولة على جهة الاحسان إلى الغير ومنهم من يقول المنفعة الحسننة المفعولة على جهة الاحسان إلى الغير قالوا وانما زادنا هذا القيد لأن النعمة يستحق بها الشكر وإذا كانت قبحة لا يستحق بها الشكر والحق أن هذا القيد غير معتبر لأنه يجوز أن يستحق الشكر بالاحسان وإن كان فعله مخظورا لأن جهة استحقاق الشكر غير جهة استحقاق الذنب والعقاب فأى امتناع في اجتماعهما ألا ترى أن الفاسق يستحق بانعامه الشكر والذم بمعصية الله فلم يجوز أن يكون الأمر هاهنا كذلك وترجع إلى تفسير الحد المذكور فنقول أما قولنا المنفعة فلا أن المضرة المحضة لا تكون نعمة وقولنا المفعولة على جهة الاحسان لأنه لو كان نفعا حقا وقصد القاعل به نفع نفسه لا نفع المفعول به لا يكون نعمة وذلك كمن أحسن إلى جاريته ليربح عليها إذا عرفت حذ النعمة في فرع عليه فروع (الفرع الأول) اعلم أن كل ما يصل إلى الخلق من النفع ودفع الضرر فهو من الله تعالى على ما قال تعالى وما بكم من نعمة فمن الله ثم إن النعمة على ثلاثة أقسام (أحدها) نعمة تفردها الله بإيجادها نحو أن خلق ورزق (وثانيها) نعمة وصلت إليهم من جهة غير الله في ظاهر الأمر وفي الحقيقة فهي أيضا انعامات من الله تعالى وذلك لأنه تعالى هو الخالق لتلك النعمة والخالق لذلك المنعم والخالق لداعية الانعام بتلك النعمة في قلب ذلك المنعم إلا أنه تعالى لما أجرى تلك النعمة على يد ذلك العبد كان ذلك العبد مشكورا ولو كان المشكور في الحقيقة هو الله تعالى وهذا قال إن أشكر لى ولو الذي إلى الصيرفة بدأ بنفسه تنبيه على أن انعام الخلق لا يتم إلا بانعام الله (وثالثها) نعم وصلت من الله إليهم بسبب طاعتنا وهي أيضا من الله تعالى لأنه لو لا أن الله سبحانه وتعالى وفقنا لطاعات وأعتنا عليها وهدايانا إليها وأزاح الأعداء عنا والامساكنا إلى شئ منها فظهر بهذا التقرير أن جميع النعم في الحقيقة من الله تعالى (الفرع الثاني) أن أول نعم الله على العبد هو أن خلقهم أحياء وبذل عليهم العقل والنقل أما العقل فهو أن الشئ لا يكون نعمة إلا إذا كان بحيث يمكن الانتفاع به ولا يمكن الانتفاع به إلا عند حصول الحياة فإن الجاد والميت لا يمكن أن ينتفع بشئ فثبت أن أصل جميع النعم هو الحياة وأما النقل فهو أنه تعالى قال كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم قال عقيبته هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا فبدأ بذكر الحياة ونهى بذكر الأشياء التي ينتفع بها وذلك يدل على أن أصل جميع النعم هو الحياة (الفرع الثالث) اختلفوا في أنه هل لله تعالى نعمة على الكافر نعمة دينية ونعمة دنيوية واحتج الأصحاب على صحة قولهم بالقرآن والمعقول أما القرآن فآيات (أحدها) قوله تعالى صراط الذين أنعمت عليهم وذلك لأنه لو كان لله على الكافر نعمة لكانوا إذا خلب تحت قوله أنعمت عليهم ولو كان كذلك لكان قوله أهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم طلبا للصراط الكفار وذلك باطل فثبت بهذه الآية أنه ليس لله نعمة على الكفار فإن قالوا إن قوله الصراط يدفع ذلك قلنا إن قوله صراط الذين أنعمت عليهم يدل على قوله

الله الاتسع لان في هذه الآية ما يدل على اليسر والسهولة لانه تعالى لم يقل صراط الذين ضربوا وقتلوا بل
 قال صراط الذين أنعمت عليهم فلتكن نيتك عند قراءة هذه الآية أن تقول يا الهي ان والدي رأيتك ارتكبت
 الكبائر كما ارتكبتها وأقدم على المعاصي كما أقدمت عليها ثم رأيتك لما قرب موته تاب وأتاب فحكمت له بالنجاة
 من النار والفوز بالجنة فهو بمن أنعمت عليه بأن وفقته للتوبة ثم أنعمت عليه بأن قبلت توبته فأنا أقول
 اهدنا الى مثل ذلك الصراط المستقيم طلبا لمرتبة التائبين فاذا وجدتم افاطلب الاقتداء بدرجات الانبياء
 عليهم السلام فهذا تفسير قوله اهدنا الصراط المستقيم (الوجه الخامس) كان الانسان يقول في الطرق
 كثيرة الاحباب يحجرونني الى طريق والاعداء الى طريق ثان والشیطان الى طريق ثالث وكذا القول
 في الشهوة والغصب والحقد والحسد وكذا القول في التعطيل والتشبيه والجهل والقدر والارباب والوعيد
 والرفض والخروج والعقل ضعيف والعمر قصير والصناعة طويلة والتجربة خطيرة والقضاء عسير وقد تحيرت
 في الكل فاهدني الى طريق أخرج منه الى الجنة والمستقيم السوي الذي لا غلط فيه يحكي عن ابراهيم بن
 آدم انه كان يسير الى بيت الله فاذا اعرابي على ناقه فقال يا شيخ الى أين فقال ابراهيم الى بيت الله قال
 كانك مجنون لا أرى لك مريكا ولا زادا ولا سفر طویل فقال ابراهيم ان لي مراكب كثيرة ولكنك لاتراها
 قال وما هي قال اذا نزلت على بابية ركبت مراكب الصبر واذا نزلت على نومة ركبت مراكب الشكر واذا نزلت
 في القضاء ركبت مراكب الرضا واذا دعيتي النفس الى شيء علمت ان ما بقى من العمر أقل مما مضى فقال
 الاعرابي من ياذن الله فأنت الراكب وأنا الراجل (الوجه السادس) قال بعضهم الصراط المستقيم
 الاسلام وقال بعضهم القرآن وهذا لا يصح لان قوله صراط الذين أنعمت عليهم يدل من الصراط المستقيم
 واذا كان كذلك كان التقدير اهدنا صراط من أنعمت عليهم من المتقدمين ومن تقدمنا من الامم ما كان
 لهم القرآن والاسلام واذا بطل ذلك ثبت ان المراد اهدنا صراط المحققين المستحقين للجنة وانما قال الصراط
 ولم يقل السبيل ولا الطريق وان كان الكل واحدا ليكون لفظ الصراط مذكرا للصراط جهنم فيكون الانسان
 على مزيد خوف وخشية (القول الثاني) في تفسير اهدنا أي يتنا على الهداية التي وهبتها منا ونظيره
 قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا أي يتنا على الهداية فكلم من عالم ووقت له شبهة ضعيفة في خاطره
 فزاع وذلل وانحرف عن الدين القويم والمنهج المستقيم (الفائدة الثانية) لقائل أن يقول لم قال
 اهدنا ولم يقل اهدني والجواب من وجهين (الاول) ان الدعاء مهمما كان أعم كان الى الاجابة أقرب
 كان بعض العلماء يقول اتلأمة اذ اقرأتم في خطبة السبق ورضى الله عنك وعن جماعة المسلمين ان نويتني
 في قولك رضى الله عنك فمن والا فلا حرج ولكن اياك وان تنساني في قولك وعن جماعة المسلمين لان قوله
 رضى الله عنك تخصيص بالدعاء فيجوز أن لا يقبل وأما قوله وعن جماعة المسلمين فلا بد وأن يكون في المسلمين
 من يستحق الاجابة واذا أجاب الله الدعاء في البعض فهو أكرم من أن يرد في الباقي ولهذا السبب فان
 السنة اذا أراد ان يذكر دعاء أن يصلي أوله على النبي صلى الله عليه وسلم ثم يدعو ثم يختم الكلام بالصلاة
 على النبي صلى الله عليه وسلم ثانيا لان الله تعالى يجيب الدعاء في صلواته على النبي صلى الله عليه وسلم ثم اذا
 أجيب في طرفي دعائه امتنع أن يرد في وسطه (والثاني) قال عليه السلام ادعوا الله بالله سنة
 ما عصى قومهم اقلوا يا رسول الله ومن انسا تلك السنة قال يدعو بعضكم لبعض لانك ما عصيت بالله وهو
 ما عصى بلسانك (والثالث) كانه يقول أيها العبد ألسبت قلت في أول السورة الحمد لله وما قلت أحمدا لله
 فذكرت أو لا جد جميع الحامدين فكذلك في وقت الدعاء اشركهم فقل اهدنا (الرابع) كان العبد يقول
 سمعت رسولك يقول الجماعة رحمة والفرقة عذاب فلما أردت تحميدك لذكرت حمد الجميع فقلت الحمد لله ولما
 ذكرت العبادة ذكرت عبادة الجميع فقلت اياك نعبد ولما ذكرت الاسمة عانة ذكرت اسمة عانة الجميع فقلت
 واياك نستعين فلما جرم ما طلبت الهداية طلبتها للجميع فقلت اهدنا الصراط المستقيم وما طلبت الاقتداء
 بالصالحين طلبت الاقتداء بالجميع فقلت صراط الذين أنعمت عليهم وما طلبت الفرار من المردودين فررت

خلاف الاصل ويحتمل أن يقال المغضوب عليهم هم الكفار والضالون هم المنافقون وذلك لأنه تعالى
 بدأ بذكر المؤمنين والمنافقين ثم أتى بالكفار والكفار هم الذين كفروا
 ثم أتى بالمنافقين وهو قوله ومن الناس من يقول آمنا فكذبنا بعد آذاننا بذكر المؤمنين وهو قوله
 أنهم على ما هم ثم أتى بالكفار وهو قوله غير المغضوب عليهم ثم أتى بمنافقين وهو قوله ولا
 الضالين (الفائدة الثانية) لما هم الله عليهم بكونهم ضالين امتنع كونهم مؤمنين والالزم
 انقلاب خبر الله الصادق كذباً وذلك محال والمفضى الى المحال محال (الفائدة الثالثة) قوله غير
 المغضوب عليهم ولا الضالين يدل على أن أحداً من الملائكة والانبياء عليهم السلام ما أقدم على عمل يخالف
 قول الذين أنعم الله عليهم ولا على اعتقاد يخالف اعتقاد الذين أنعم الله عليهم لأنه لو صدر عنه ذلك لكان
 قد ضل عن الحق لقوله تعالى فإذا بعد الحق الا الضلال ولو كانوا ضالين لما جاز الاقدام بهم ولا الاحتداد
 بطريقهم ولما كانوا خارجين عن قوله أنعمت عليهم ولما كان ذلك باطلاً علمناهم هذه الآية عصمة الانبياء
 والملائكة عليهم السلام (الفائدة الرابعة) الغضب تغير يحصل عند غلبان دم القلب شهوة الالتقام
 واعلم أن هذا على الله تعالى محال لكن هاهنا قاعدة كلية وهي أن جميع الاعراض النفسانية أعنى الرحمة
 والفرح والسرور والغضب والحيا والغيرة والمكر والخداع والتكبر والاستهزاء أوائل ولها غايات ومثاله
 الغضب فإن أوله غلبان دم القلب وغايته ارادة ايصال الضرر الى المغضوب عليه فلفظ الغضب في حق الله
 تعالى لا يحمل على أوله الذي هو غلبان دم القلب بل على غايته الذي هو ارادة الاضرار وأيضاً الحياء له أول
 وهو انكسار يحصل في النفس وله غرض وهو ترك الفعل فلفظ الحياء في حق الله يحمل على ترك الفعل لا على
 انكسار النفس وهذه قاعدة شريفة في هذا الباب (الفائدة الخامسة) قالت الممتزلة غضب الله عليهم
 يدل على كونهم فاعلين للتعاطي باختيارهم والالكان الغضب عليهم ظلمات من الله تعالى وقال أصحابنا لما ذكر
 غضب الله عليهم وأتبعه بذكر كونه ضالين دل ذلك على أن غضب الله عليهم على كونهم ضالين وحينئذ
 تكون صفة الله تعالى مؤثرة في صفة العبد أم لا قلنا ان كونهم ضالين يوجب غضب الله عليهم لزم أن تكون
 صفة العبد مؤثرة في صفة الله تعالى وذلك محال (الفائدة السادسة) أول السورة مشتمل على الحمد لله
 والثناء عليه والمدح له وآخرها مشتمل على الذم لأمراض عن الايمان به والاقرار بطاعته وذلك يدل على أن
 مطلع الخيرات وعنوان السعادات هو الاقبال على الله تعالى ومطلع الآفات ورأس المخافات هو الاعراض
 عن الله تعالى والبعد عن طاعته والاجتناب عن خدمته (الفائدة السابعة) ذات هذه الآية على
 أن المكلفين ثلاث فرق أهل الطاعة والهم الاشارة بقوله أنعمت عليهم وأهل المعصية والهم الاشارة بقوله
 غير المغضوب عليهم وأهل الجهل في دين الله والكفر والهم الاشارة بقوله ولا الضالين فإن قيل لم تقدم ذكر العصاة
 على ذكر الكفرة قلنا لان كل واحد يحترز عن الكفر اما قد لا يحترز عن الفسق فكان أهم فلهذا السبب قدم
 (الفائدة الثامنة) في الآية سؤال وهو ان غضب الله انما هو له عن علمه بصدور القبيح والجنابة عنه فهذا
 العلم اما ان يقال انه قديم أو محدث فإن كان هذا العلم قديماً لم خلقه ولم أخرجه من الغم الى الوجود مع علمه
 بأنه لا يستفيد من دخوله في الوجود الا العذاب الدائم ولأن من كان غضبان على الشيء كيف بهقل اقدامه
 على ايجاده وعلى تكوينه وأما ان كان ذلك العلم حادثاً كان الباري تعالى محالاً للحوادث ولانه يلزم أن
 يفقد احداث ذلك العلم الى سبب علم آخر ويتبدل وهو محال وجوابه بفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد
 (الفائدة التاسعة) في الآية سؤال آخر وهو ان أنعم الله عليه امتنع أن يكون مغضوباً عليه وأن
 يكون من الضالين فلماذا ذكر قوله أنعمت عليهم في الفائدة في أن ذكر عقبيه غير المغضوب عليهم ولا الضالين
 والجواب الايمان انما يكمل بالرجاء والخوف كما قال عليه السلام لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لا اعتدلا قوله
 صراط الذين أنعمت عليهم يوجب الرجاء الكامل وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين يوجب الخوف
 الكامل وحينئذ يقوى الايمان بركبته وطريقه وينتهي الى حد الكمال (الفائدة العاشرة) في الآية

الصرط المسـتقيم فكان التقدير اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم - م - وحينئذ يدعوا المحذوران المذـكور
 (والآية الثانية) قوله تعالى ولا تحسبن الذين كسروا وغانوا على اهلهم خيراً لانفسهم انما غالى لهم ليزدادوا غمّاً
 وأما المعقول فهو ان نعم الدنيا في مقابلة عذاب الآخرة على الدوام قليلة كقطرة في البحر ومثل هذا
 لا يكون نعمة بديلة لان من جعل السم في الخلواء لم يعد النفع الحاصل منه نعمة لاجل ان ذلك النفع حقير
 في مقابلة ذلك الضرر الكثير فكذا هاهنا وأما الذين قالوا ان الله على الكافر نعماً كثيرة فقد احتجوا بآيات
 (احداها) قوله تعالى يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذي جعل
 لكم الارض فراشاً والسماء بناءً فمنبه على انه يجب على الكل طاعة الله لمساكن هذه النعم العظيمة (وثانيها)
 قوله كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً حياً كما ذكر ذلك في معرض الامتنان وشرح النعم (وثالثها) قوله
 تعالى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم (ورابعها) قوله تعالى وقيل من عبادى الشكور وقول
 ابليس ولا تجحد أكثرهم شاكرين ولولم تحصل النعم لم يلزم الشكور ولم يلزم من عدم اقدارهم على الشكر محذور
 لان الشكر لا يمكن الا عند حصول النعمة (الفائدة الثانية) قوله اهدنا الصراط المسـتقيم صراط الذين
 أنعمت عليهم - م - يدل على امامة أبى بكر رضى الله عنه لانا ذكرنا ان تقدير الآية اهدنا صراط الذين أنعمت
 عليهم والله تعالى قد بين في آية أخرى ان الذين أنعم الله عليهم من هم فقال أولئك الذين أنعم الله عليهم - م - من
 النبيين والصدّيقين الآية ولا شك ان رأس الصدّيقين ورئيسهم أبو بكر الصدّيق رضى الله عنه فكان معنى
 الآية ان الله أمرنا أن نطلب الهداية التي كان عليها أبو بكر الصدّيق وسائر الصدّيقين ولو كان أبو بكر ظالمًا لما
 جاز الاقتداء به فثبت بما ذكرناه دلالة هذه الآية على امامة أبى بكر رضى الله عنه (الفائدة الثالثة) قوله
 أنعمت عليهم يتناول كل من كان لله عليه نعمة وهذه النعمة اما أن يكون المراد منها انعمه الدنيا وانعمه الدين
 ولا يطل الاول ثبت ان المراد منه نعمة الدين فنقول كل نعمة دينية سوى الايمان فهي مشروطة بحصول
 الايمان وأما النعمة التي هي الايمان فيمكن حصولها خالصاً عن سائر النعم الدينية وهذا يدل على ان المراد
 من قوله أنعمت عليهم - م - هو نعمة الايمان فرجع حاصل القول في قوله اهدنا الصراط المسـتقيم صراط الذين
 أنعمت عليهم - م - انه طلب لنعمة الايمان واذا ثبت هذا الاصل فنقول يتفرع عليه أحكام (الحكم
 الاول) انه لما ثبت ان المراد من هذه النعمة نعمة الايمان والفظ الآية صريح في ان الله تعالى هو المنعم بهم - م -
 النعمة ثبت ان خالق الايمان والمعطى للايمان هو الله تعالى وذلك يدل على فساد قول المعتزلة ولان الايمان
 أعظم النعم فلو كان فاعله هو العبد لكان انعام العبد أشرف وأعلى من انعام الله ولو كان كذلك لما حسن
 من الله أن يذكر انعامه في معرض التعظيم (الحكم الثاني) يجب أن لا يلقى المؤمن محظناً في النصار لان
 قوله أنعمت عليهم مذكور في معرض التعظيم لهذا الانعام ولولم يكن له أثر في دفع العقاب المؤبد لكان قليل
 الفائدة بما كان يحسن من الله تعالى ذكره في معرض التعظيم (الحكم الثالث) دلّت الآية على انه
 لا يجب على الله رعاية الصلاح والاصح في الدين لانه لو كان الارشاد واجباً على الله لم يكن ذلك انعاماً لان
 أداء الواجب لا يكون انعاماً وحيث سماه الله تعالى انعاماً علمنا انه غير واجب (الحكم الرابع) لا يجوز أن
 يكون المراد بالانعام هو ان الله تعالى أقدر المكاف عليه وأرشده اليه وأراح اعذاره وعلمه عنه لان كل ذلك
 حاصل في حق الكفار فلما خص الله تعالى بعض المكافين بهذا الانعام مع ان هذا الاقدار وازاحة العلل عام
 في حق الكل علمنا ان المراد من الانعام ليس هو اقدار عليه وازاحة لموانع عنه

(الفصل التاسع) في قوله تعالى غير المغضوب عليهم ولا الضالين وفيه فوائد (الفائدة الاولى) المشهور ان
 المغضوب عليهم هم اليهود لقوله تعالى من لعنه الله وغضب عليه والضالين هم النصارى لقوله تعالى قد ضلوا
 من قبل وأضلوا كثيراً وضلوا عن سواء السبيل وقيل هذا ضعيف لان منكري الصانع والمشر كين أحببت دينا
 من اليهود والنصارى فكان الاحتراز عن دينهم أولى بل الاولى أن يحمل المغضوب عليهم على كل من أخطأ
 في الاعمال الظاهرة وهم الفساق ويحمل الضالون على كل من أخطأ في الاعتقاد لان اللفظ عام والتقييد

ربنا ولا يتجملنا ما لا طاعة لتسايه وذلك اشارة الى كمال رحمته وذلك هو قوله الرحمن الرحيم (ورابعها) قوله
واعف عنا لانك أنت المالك للقضاء والحكومة في يوم الدين وهو قوله مالك يوم الدين (وخامسها) قوله
تعالى واغفر لنا لاننا في الدنيا عبدناك واستعنا بك في كل المهمات وهو قوله اياك نعبد واياك نستعين
(وسادسها) قوله وارحمنا لاننا طلبنا الهداية منك في قولنا اهدنا الصراط المستقيم (وسابعها) قوله أنت
مولانا فانصرنا على القوم الكافرين وهو المراد من قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين فهذه المراتب السبع
المذكورة في آخر سورة البقرة ذكرها محمد عليه السلام في عالم الروحانيات عند صعوده الى المعراج فلما نزل
من المعراج فاض أثر المصدر على المظهر فوقع التعبير عنها بسورة الفاتحة فنقرأها في صلواته صعدت هذه
الانوار من المظهر الى المصدر كما نزلت هذه الانوار في عهد محمد عليه السلام من المصدر الى المظهر فلهذا
السبب قال عليه السلام الصلاة معراج المؤمن

(الفصل الثاني) في مداخل الشيطان اعلم ان المداخل التي يأتي الشيطان من قبلها في الاصل
ثلاثة الشهوة والغضب والهوى فالشهوة بهيمة والغضب سباعية والهوى شيطانية فالشهوة آفة
لكن الغضب أعظم منه والغضب آفة لكن الهوى أعظم منه فقوله تعالى ان الصلاة تنهي عن الفحشاء
المراد آثار الشهوة وقوله والمنكر المراد منه آثار الغضب وقوله والبغى المراد منه آثار الهوى فبالشهوة
يصير الانسان ظما لنفسه وبالغضب يصير ظما للغير وبالهوى يتعدى ظلمه الى حاضرة جلال الله تعالى
ولهذا قال عليه السلام الظلم ثلاثة ظلم لا يغفر وظلم لا يترك وظلم عسى الله أن يتركه فالظلم الذي لا يغفر هو
الشرك بالله والظلم الذي لا يترك هو ظلم العباد بعضهم بعضا والظلم الذي عسى الله أن يتركه هو ظلم الانسان
نفسه فغشأ الظلم الذي لا يغفر هو الهوى ومنشأ الظلم الذي لا يترك هو الغضب ومنشأ الظلم الذي عسى الله أن
يتركه هو الشهوة ثم لها نتائج فالحرص والجلل نتيجة الشهوة والعجب والكبر نتيجة الغضب والكفر والبدعة
نتيجة الهوى فاذا اجتمعت هذه السبعة في بني آدم تولد منها سابع وهو الحسد وهو نهاية الاخلاق الذميمة
كما ان الشيطان هو النهاية في الاشخاص الذمومة ولهذا السبب ختم الله مجامع الشرور الانسانية بالحسد
وهو قوله ومن شر حسد اذ حسد كما ختم مجامع الخبائث الشيطانية بالوسوسة وهو قوله يوسوس في صدور
الناس من الجنة والناس فليس في بني آدم أشد من الحسد كما انه ليس في الشياطين أشد من الوسواس بل
قبل الحسد أشد من ابليس لان ابليس روى انه اتى باب فرعون وقرع الباب فقال فرعون من هذا فقال
ابليس لو كنت الها لما جهلتني فلما دخل قال فرعون أتعرف في الارض شر امي ومنك قال نعم الحسد
وبالحسد وقعت في هذه المحنة اذ اعرفت هذا فنقول أصول الاخلاق القيحة هي تلك الثلاثة والاولاد
والنتائج هي هذه السبعة المذكورة فأنزل الله تعالى سورة الفاتحة وهي سبع آيات لحسم هذه الاقاف
السبع وأيضا أصل سورة الفاتحة هو التسمية وفيها الاسماء الثلاثة وهي في مقابلة تلك الاخلاق الاصلية
القاسدة فالاسماء الثلاثة الاصلية في مقابلة الاخلاق الثلاثة الاصلية والآيات السبع التي هي الفاتحة
في مقابلة الاخلاق السبعة ثم ان جملة القرآن كالنتائج والشعب من الفاتحة وكذا جميع الاخلاق الذميمة
كالنتائج والشعب من تلك السبعة فلا جرم القرآن كله كالعلاج لجميع الاخلاق الذميمة اما بيان ان
الامهات الثلاثة في مقابلة الامهات الثلاثة فنقول ان من عرف الله وعرف انه لا اله الا الله تباعد عنه
الشيطان والهوى لان الهوى الهوى الهوى الله يعبد بدليل قوله تعالى أفرأيت من اتخذ الهه هواه وقال تعالى
لموسى يا موسى خاف هو القاني ما خلقت خلقا فانا نزعني في ملكي الا الهوى ومن عرف انه رحيم لا يغضب لان
منشأ الغضب طلب الولاية والولاية للرحمن لقوله تعالى المالك يومئذ الحق للرحمن ومن عرف انه رحيم وجب
انه يتشبه به في كونه رحيمًا واذا صار رحيمًا لم يظلم نفسه ولم يظلمها بالافعال البهيمية وأما الاولاد السبعة
فهي في مقابلة الآيات السبع وقبل أن نخوض في بيان تلك المعارض نذكر دقيقة أخرى وهي انه تعالى ذكر تلك
الاسماء الثلاثة المذكورة في التسمية في نفس السورة وذكر معها اسمين آخرين وهما الرب والمالك فالرب

سؤال آخر ما الحكم في انه تعالى جعل المتقربين طائفة واحدة وهم الذين أنعم الله عليهم والمرادون
فريقين المغضوب عليهم والضالين والجواب ان الذين كانت نعم الله عليهم هم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته
والخبر لاجل العمل به فولا هم المرادون بقوله أنعمت عليهم فان اختلف قيد العمل فهم الفسقة وهم المغضوب
عليهم كما قال تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وان اختلف قيد
العلم فهم الضالون لقوله تعالى فإذ ابعد الحق الاضلال وهذا آخر كلامنا في تفسير كل واحدة من آيات
هذه السورة على التخصيل والله أعلم

(القسم الثاني) الكلام في نفسه - بر مجموع هذه السورة وفيه فصول

(الفصل الاول) في الاسرار العقائدية المستنبطة من هذه السورة اعلم ان عالم الدنيا عالم التكبدورة وعالم الآخرة عالم الصفا فالآخرة بالنسبة الى الدنيا كالاصل بالنسبة الى الفرع وكل جسم بالنسبة الى الظل فكل ما في الدنيا فلا بد له في الآخرة من اصل والا كان ~~ك~~ السراب الباطل والخيال العاطل وكل ما في الآخرة فلا بد له في الدنيا من مثال والا كان كالشجرة بلا ثمرة ومثل اولاد ايل فعالم الروحانيات عالم الاضواء والانوار والبهجة والسرور واللذة والحبور ولا شك ان الروحانيات مختلفة بالكمال والنقصان ولا بد وان يكون منها واحد هو اشرفها وأعلىها وأكملها وأبهاها ويكون ماسوا في طاعته وتحت أمره ونهيه كما قل ذى قرة عند ذى العرش ~~م~~ كين مطاع ثم أمين وأيضا فلا بد في الدنيا من شخص واحد هو اشرف أنجب من هذا العالم وأكملها وأعلىها وأبهاها ويكون كل ماسوا في هذا العالم تحت طاعته وأمره فاطماع الاول هو المطاع في عالم الروحانيات والمطاع الثاني هو المطاع في عالم الجسمانيات فذا المطاع العالم الاعلى وهذا مطاع العالم الاسفل وما ذكرنا ان عالم الجسمانيات كاطل لعالم الروحانيات وكالاتر وجب أن يكون بين هذين المطاعين ملاقات ومقارنة ومجانسة فالمطاع في عالم الارواح هو المصدر والمطاع في عالم الاجسام هو المظهر والمصدر هو الرسول المسمى والمظهر هو الرسول البشري وبهم ما يتم أمر السعادات في الآخرة وفي الدنيا واذا عرفت هذا فنقول كمال حال الرسول البشري انما يظهر في الدعوة الى الله وهذه الدعوة انما تتم بأمر وسبعة ذكرها الله تعالى في خاتمة سورة البقرة وهي قوله والمؤمنون كل آمن بالله الآية ويندرج في أحكام الرسل قوله لا نفرز بين أحد من رسله فهذه الاربعة متعاقبة معرفة المبدأ وهي معرفة الربوبية ثم ذكر بعد ما ياتى على معرفة العبودية وهو ~~م~~ في على أمرين أحدهما المبدأ والثاني الكمال فالبداية قوله تعالى وقالوا سمعنا وأطعنا لان هذا المعنى لا بد منه لمن يريد الذهاب الى الله وأما الكمال فهو التوكل على الله والاتجاء بالكلية اليه وهو قوله غفرانك ربنا وهو قطع النظار عن الاعمال البشرية والطاعات الانسانية والاتجاء بالكلية الى الله تعالى وطلب الرحمة منه وطلب المغفرة ثم اذا تمت معرفة الربوبية بسبب معرفة الاصول الاربعة المذكورة وتمت معرفة العبودية بسبب معرفة هذين الاصلين المذكورين لم يبق بعد ذلك الا الذهاب الى حضرة الملك الوهاب والاسبغ عداد للذهاب الى المعاد وهو المراد من قوله واليك الميعاد ويظهر من هذا ان المراتب ثلاثة المبدأ والوسط والمعاد أما المبدأ فانه يكمل معرفته بمعرفة أمور أربعة وهي معرفة الله والملائكة والكتب والرسول وأما الوسط فانه يكمل معرفته بمعرفة أمرين معناه وأطعنا فببدء الاجساد وغفرانك ربنا نصيب عالم الارواح وأما النهاية فهي انما تتم بأمر واحد وهو قوله واليك المصير فببدء الامر أربعة وفي الوسط صار اثنين وفي النهاية صار واحدا ولما ثبتت هذه المراتب السبع في المعرفة تفرع عنها سبع مراتب في الدعا والتضرع فأولها قوله ربنا لا تؤاخذنا ان نسئنا أو اخطأنا وخذنا نسيان هو الذكر كما قال تعالى يا ايها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كبيرا وقوله واذا ذكر ربك اذا نسيت وقوله تذكر واذا هم مبصرون وقوله واذا كرام ربك وهذا الذكر انما يحصل بقوله بسم الله الرحمن الرحيم (وثانيها) قوله ربنا ولا تصعب علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا ودفع الاصرار والاصرار هو النقل بوجب الحمد وذلك انما يحصل بقوله الحمد لله رب العالمين (وثالثها) قوله

علمه بأن لا يـ ~~كنه~~ الايمان به الا باعانة الله واليه الاشارة بقوله واياك نستعين وهاهنا يفتح البحر الواسع في الجبر والقدر وأما الاستمرار المتفرعة على تلك الاعمال فهي حصول الهداية والاكتشاف والتجلي واليه الاشارة بقوله اهدنا الصراط المستقيم ثم أن أهل العالم ثلاث طوائف (الطائفة الاولى) الكمالون المحقون المحاصون وهم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته ومعرفة الخير لاجل العمل به واليه الاشارة بقوله أنعمت عليهم (والطائفة الثانية) الذين أدخلوا بالاعمال الصالحة وهم الفسقة واليه الاشارة بقوله غير المغضوب عليهم (الطائفة الثالثة) الذين أدخلوا بالاعتقادات الصحيحة وهم أهل البدع والكفر واليه الاشارة بقوله ولا الضالين اذا عرفت هذا فنقول استكمال النفس الانسانية بالمعارف والعلوم على قسمين (أحدهما) أن يحاول تخصصها بالفكر والتفكر والاستدلال (والثاني) أن تصل اليه محصولات المتقدمين فنستكمل نفسه وقوله اهدنا الصراط المستقيم اشارة الى القسم الاول وقوله صراط الذين أنعمت عليهم اشارة الى القسم الثاني ثم في هذا القسم طلب أن يكون اقتداؤه بأقوال الطائفة المحقة الذين جمعوا بين العقائد الصحيحة والاعمال الصالحة وتبرأ من أن يكون اقتداؤه بالطائفة الذين أدخلوا بالاعمال الصحيحة وهم المغضوب عليهم أو بالطائفة الذين أدخلوا بالعقائد الصحيحة وهم الضالون وهذا آخر السورة وعند الوقوف على ما تلخصناه يظهر أن هذه السورة جامعة لجميع المقامات المعبرة في معرفة الربوبية ومعرفة العبودية

(الفصل الرابع) قال عليه السلام حكاية عن الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله تعالى ذكرني عبدي واذا قال الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدني عبدي واذا قال الرحمن الرحيم يقول الله عظمي عبدي واذا قال مالك يوم الدين يقول الله مجدي عبدي وفي رواية أخرى فوض الى عبدي واذا قال اياك نعبد يقول الله عبدي عبدي واذا قال واياك نستعين يقول الله تعالى نوكل على عبدي وفي رواية أخرى فاذا قال اياك نعبد واياك نستعين يقول الله تعالى هذا بيني وبين عبدي واذا قال اهدنا الصراط المستقيم يقول الله هذا عبدي وعبدي ما سأله فوائدها الحديث (الفائدة الاولى) قوله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين يدل على ان مدار الشرائع على رعاية مصالح الخلق كما قال تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان أسأتم فلها وذلك لان أهم المهمات للعباد أن يستنير قلبه بمعرفة الربوبية ثم بمعرفة العبودية لانه اذا خلق لرعاية هذا العهد كما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقال انا خلقنا الانسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سمعاً بصيراً وقال يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم وما كان الامر كذلك لاجرم أنزل الله هذه السورة على محمد عليه السلام وجعل النصف الاول منها في معرفة الربوبية والنصف الثاني منها في معرفة العبودية حتى يكون هذه السورة جامعة لكل ما يحتاج اليه في الوفاء بذلك العهد (الفائدة الثانية) الله تعالى سمى الفاتحة باسم الصلاة وهذا يدل على أحكام (الحكم الاول) ان عند عدم الفاتحة وجب أن لا تحصل الصلاة وذلك يدل على ان قراءة الفاتحة ركن من أركان الصلاة كما يقوله أصحابنا ويتأكد هذا الدليل بدلائل أخرى (أحدها) انه عليه السلام واظب على قراءتها فوجب أن يجب علينا ذلك لقوله تعالى فاتبعوه ولقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي (وثانيها) ان الخلفاء الراشدين واظبوا على قراءتها فوجب أن يجب علينا ذلك لقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي (وثالثها) ان جميع المسلمين شرقاً وغرباً لا يصلون الا بقراءة الفاتحة فوجب أن تكون متابعتهم واجبة في ذلك لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين قوله ما تولى ونص له جهنم (ورابعها) قوله عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب (وخامسها) قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله فاقرؤا أمر وظاهر الوجوب فكانت قراءة ما تيسر من القرآن واجبة وقراءة غير الفاتحة ليست واجبة فوجب أن تكون قراءة الفاتحة واجبة عملاً بظاهر الامر (وسادسها) ان قراءة الفاتحة أحوط فوجب المصير اليها

قريب من الرحيم لقوله سلام قولاً من رب رحيم والمالك قريب من الرحمن لقوله تعالى الملك يومئذ الحق
لارحم فخصت هذه الاسماء الثلاثة الرب والمالك والاله فلهذا السبب ختم الله آخر سور القرآن عليها والتقدير
كانه قيل ان أئمة الشيطان من قبل الشهوة فقل أعوذ برب الناس وان أئمة من قبل الغضب فقل ملك
الناس وان أئمة من قبل الهوى فقل اله الناس وان أئمة من قبل الشهوة فقل ملك الناس وان أئمة من قبل الغضب فقل ملك
فقد شكر الله واكتفى بالحاصل فزالتموه ومن عرف انه رب العالمين زال حرصه فيما لم يجهد وبخلة فيما وجد
فاندفعت عنه آفة الشهوة ولذا تم ما ومن عرف انه مالك يوم الدين بعد ان عرف انه الرحمن الرحيم زال غضبه
ومن قال اياك نعبد واياك نستعين زال كبره بالاول وعجبه بالثاني فاندفعت عنه آفة الغضب بولائها فاذا قال
اهدنا الصراط المستقيم اندفع عنه شيطان الهوى واذا قال صراط الذين أنعمت عليهم لم زال عنه كفره
وشبهته واذا قال غير المغضوب عليهم ولا الضالين اندفعت عنه بدعته فثبت ان هذه الآيات السبع دافعة
لتلك الاخلاق القبيحة السبعة

(الفصل الثالث) في تقرير ان سورة الفاتحة جامعة لكل ما يحتاج الانسان اليه في معرفة
المبدأ والوسط والمعاد اعلم ان قوله الحمد لله اشارة الى اثبات الصانع المختار وتقريره ان المعتمد في اثبات
الصانع في القرآن هو الاستدلال بخلقه الانسان على ذلك ألا ترى ان ابراهيم عليه السلام قال ربي الذي يحيي
ويميت وقال في موضع آخر الذي خلقني فهو يهدين وقال موسى عليه السلام ربنا الذي أعطى كل شيء
خلقته ثم هدى وقال في موضع آخر ربكم ورب آبائكم الاولين وقال تعالى في أول سورة البقرة يا ايها الناس
اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون وقال في أول ما أنزله على محمد عليه السلام اقرأ
باسم ربك الذي خلق الانسان من علق فهذه الآيات الست تدل على انه تعالى استدل بخلق الانسان
على وجود الصانع تعالى واذا تأملت في القرآن وجدت هذا النوع من الاستدلال فيه كثيراً جداً واعلم
ان هذا الدليل كما انه في نفسه هو دليل فكذلك هو ونفسه انعام عظيم فهذه الحالة من حيث انها تعترف
العبد بوجود الاله دليل ومن حيث انه نفع عظيم وصل من الله الى العبد انعام فلابد ان يكون دليل من وجه
وانعام من وجه والانعام متى وقع بقصد الفاعل الى ايقاعه انما كان يستحق هو الحمد وحدث بدن
الانسان أيضاً كذلك وذلك لان تولد الاعضاء المختلفة للطبائع والصور والاشكال من النطفة المتشابهة
الاجزاء لا يمكن الا اذا قصد الخالق ايجاد تلك الاعضاء على تلك الصور والطبائع فحدث هذه الاعضاء
المتنوعة يدل على وجود صانع عالم بالمعلومات قادر على كل المقدورات قصد بحكم رحمة واحسانه خالق هذه
الاعضاء على الوجه المطابق لمصالحنا الموافق لمنافعنا ومتى كان الامر كذلك كان مستحقاً للحمد والثناء فقوله
الحمد لله يدل على وجود الصانع وعلى علمه وقدرته ورحمته وبكال حكمته وعلى كونه مستحقاً للحمد والثناء
والتعظيم فيكون قوله الحمد لله دالاً على جملة هذه المعاني وأما قوله رب العالمين فهو يدل على ان ذلك الاله
واحد وان كل العالمين ملكه وملكه وليس في العالم اله سواه ولا معبود غيره وأما قوله الرحمن الرحيم فيدل
على ان الاله الواحد الذي لا اله سواه موصوف بكل الرحمة والكرام والفضل والاحسان قبل الموت
وعند الموت وبعد الموت وأما قوله مالك يوم الدين فيدل على ان من لوازم حكمته ورحمته ان يحصل بعد هذا
اليوم يوم آخر يظهر فيه تمييز المحسن عن المسيء ويظهر فيه الاتصاف للامثالومين من الظالمين ولولم يحصل
هذا البعث والخمسة اذ قد ذلك في كونه رحماناً رحيماً اذا عرفت هذا فظهر ان قوله الحمد لله يدل على وجود
الصانع المختار وقوله رب العالمين يدل على وحدانيته وقوله الرحمن الرحيم يدل على رحمته في الدنيا والآخرة
وقوله مالك يوم الدين يدل على كمال حكمته ورحمته بسبب خلق الدار الآخرة والى هاهنا تم ما يحتاج اليه
في معرفة الربوبية أما قوله اياك نعبد واياك نستعين اشارة الى الامور التي لا بد من معرفتها في تقرير
العبودية وهي محصورة في نوعين الاعمال التي يأتي بها العبد والاثار المتفرعة على تلك الاعمال أما الاعمال
التي يأتي بها العبد فلها ركبان (أحدهما) اتيانه بالعبادة واليه الاشارة بقوله اياك نعبد (والثاني)

وإذا قال مالك يوم الدين يقول الله مجدى عبدى أى نزهنى وقد سنى عما لا ينبغي وتقريره ان ترى في دار الدنيا
 كون الظالمين متسلطين على المظلومين وكون الاقوياء مستولين على الضعفاء ونرى العالم الزاهد الكامل
 في أصبغ العيش ونرى الكافر الفاسق في أعظم أنواع الراحة والغبطة وهذا العمل لا يليق برحلة أرحم
 الراحمين وأحكم الحاكمين فلو لم يحصل المعاد والبعث والحشر حتى ينتصف الله فيه لاهل ظلومين من الظالمين
 ويوصل الى أهل الطاعة النواب والى أهل الكفر العقاب لكان هذا الاله مال والامهال ظلاما من الله على
 العباد أما ما حصل يوم الجزاء ويوم الدين اندفع وهم الظلم فلهذا السبب قال تعالى ليجزي الذين أساءوا بما
 عملوا ويجزي الذين أحسنوا بالحق وهذا هو المراد من قوله تعالى مجدى عبدى الذى نزهنى عن الظلم وعن
 شيمه وأما قوله وإذا قال العبد اياك نعبد واياك نستعين قال الله هذا بينى وبين عبدى فهو إشارة الى سر مسئلة
 الجبر والقدر فان قوله اياك نعبد معناه اخبار العبد عن اقدامه على عمل الطاعة والعبادة ثم جاء بحث الجبر
 والقدر وهو انه مستعمل بالاثبات بذلك العمل أو غير مستعمل به والحق انه غير مستعمل به وذلك لان قدرة العبد
 أما أن تكون ماحلة للفعل والتزلز واما أن لا تكون كذلك فان كان الحق هو الاول امتنع أن تصير تلك القدرة
 مصدرا للفعل دون التزلز الامر بجمع ذلك المبرح ان كان من العباد عاد البحث فيه وان لم يكن من العبد فهو من
 الله تعالى فخلق تلك الداعية الخاصة عن المعارض هو الاعانة وهو المراد من قوله واياك نستعين وهو المراد
 من قولنا ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا أى لا تخلق في قلوبنا داعية تدعونا الى العقائد الباطلة والاعمال
 الفاسدة وهب انسانا لتلك رحمة وهذه الرحمة خلق الداعية التى تدعونا الى الاعمال الصالحة والعقائد
 الحقة فهذا هو المراد من الاعانة والاستعانة وكل من لم يقل بهم هذا القول لم يفهم البتة معنى قوله اياك نعبد
 واياك نستعين واذا ثبت هذا ظهر صحة قوله تعالى هذا بينى وبين عبدى أما الذى منه فهو خلق الداعية
 الجازمة وأما الذى من العبد فهو ان عند حصول مجموع القدرة والداعية يصدر الانزعاع وهذا كلام دقيق
 لا بد من التأمل فيه وأما قوله وإذا قال اهدنا الصراط المستقيم يقول الله تعالى هذا العبدى ولعبدى ما سأل
 وتقريره ان ترى أهل العالم مختلفين في النبی والاثبات في جميع المسائل الالهية وفي جميع مسائل النبوات
 وفي جميع مسائل المعاد والشبهات غالبية والظلمات مستولية ولم يصل الى كنه الحق الا القليل القليل من
 الكثير الكثير وقد حصلت هذه الحالة مع استواء الكل في العقول والافكار والبحث الكثير والتأمل الشديد
 فلو لا هداية الله تعالى واعانته وانه يزين الحق في عين عقل الطالب ويقبح الباطل في عينه كما قال ولكن الله
 حبيب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان واللامتنع وصول أحد الى
 الحق فتقوله اهدنا الصراط المستقيم إشارة الى هذه الحالة ويدل عليه ايضا ان المبطل لا يرضى بالباطل وانما
 طالب الاعتقاد الحق والدين المتين والقول الصحيح فلو كان الامر باختياره لوجب أن لا يقع أحد في الخطأ ولما
 رأينا الاكثرين غرقوا في بحر الضلالات علمنا ان الوصول الى الحق ليس الا بهداية الله تعالى وعما يقوى ذلك
 ان كل الملائكة والانبياء أطبقوا على ذلك أما الملائكة فقالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك أنت العليم
 الحكيم وقال آدم عليه السلام وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين وقال ابراهيم عليه السلام لئن
 لم يهدني ربى لاكونن من القوم الضالين وقال يوسف عليه السلام توفني مسلما والحقى باله الحين وقال
 موسى عليه السلام رب انشرح لى صدرى الآية وقال محمد عليه السلام ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا
 وهب لنا من لدنك رحمة انك أنت الوهاب فهذا هو الكلام في لطائف هذا الخبر والذي تركناه أكثر مما ذكرناه
 (الفائدة الرابعة) من فوائد هذا الخبر ان آيات الفاتحة سمع والاعمال المحسوسة أيضا في الصلاة سبعة
 وهي القيام والركوع والانتصاب والسجود الاول والانتصاب فيه والسجود الثاني والقعدة نصار
 عدد آيات الفاتحة مساويا لعدد هذه الاعمال فصارت هذه الاعمال كالشخص والفاتحة لها كروح
 والكمال انما يحصل عند اتصال الروح بالجسد فقوله بسم الله الرحمن الرحيم بارز القيام ألا ترى ان الباء في
 بسم الله ما اتصل بامه الله بى قائما مرتفعاً وأيضا فالتسبيح لبداية الامور قال عليه السلام كل أمر ذى بال

لقوله عليه السلام دع ما يريك الى ما لا يريك (وسابعها) ان الرسول عليه السلام وانظروا على قراءتها
فوجب أن يكون العدول عنه محرما لقوله تعالى فيحذر الذين يخالفون عن أمره (وثالثها) انه لا نزاع
بين المسلمين ان قراءة الفاتحة في الصلاة أفضل وأكمل من قراءة غيرها اذا ثبت هذا فنقول التكليف كان
متوجها على العبد باقامة الصلاة والاصل في الثابت البقاء حكمنا بالخروج عن هذه العهدة عند الايتاء
بالصلاة مؤداة بقراءة الفاتحة وقد دللنا على ان هذه الصلاة أفضل من الصلاة المؤداة بقراءة غير الفاتحة
ولا يلزم الخروج عن العهدة بالعمل الكامل الخروج عن العهدة بالعمل الناقص فعند اقامة الصلاة
المشقة على قراءة غير الفاتحة وجب البقاء في العهدة (وتاسعها) ان المقصود من الصلاة حصول ذكر
القلب لقوله تعالى وأقم الصلاة لذكري وهذه السورة مع كونها مختصرة جامعة لمقامات الربوبية والعبودية
والمقصود من جميع التكليف حصول هذه المعارف ولهذا السبب جعل الله هذه السورة معادلة لكل
القرآن في قوله ولقد آتيناك تسبيحا من المثاني والقرآن العظيم فوجب أن لا يقوم غيرها مقامها البتة
(وعاشرها) ان هذا الخبر الذي روينا يدل على ان عند فقدان الفاتحة لا تحصل الصلاة (الفائدة الثالثة)
انه قال اذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم بقول الله تعالى ذكرني عبدى وفيه أحكام (أحدها) انه تعالى
قال فاذا كروني أذكركم فيها هذا ما أقدم العبد على ذكر الله لا بجمد ذكره تعالى في ملائكة خير من ملائكة
(وثانيها) ان هذا يدل على ان مقام الذكر مقام عال شريف في العبودية لانه وقع الابتداء به وبما يدل على
كمال انه تعالى أمر بالذكر فقال اذكر كرم ثم قال يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا ثم
قال الذين يذكرون الله قيسا ما وقعوا على جنوبهم ثم قال ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشياطين
تذكروا فاذا هم مبصرون فلم يبالغ في تقرير شيء من مقامات العبودية مثل ما بالغ في تقرير مقام الذكر
(وثالثها) ان قوله ذكرني عبدنى يدل على ان قولنا الله اسم علم لذاته المخصوصة اذ لو كان اسما متعلقا بكان
مفهوما مفهوما كذا ولو كان كذلك لما صارت ذاته المخصوصة المعينة مذكورة بهذا اللفظ فظاهر ان لفظي
الرحمن الرحيم لفظان كليان ثبت ان قوله ذكرني عبدى يدل على قولنا الله اسم علم أما قوله اذا قال الحمد لله
بقول الله تعالى حمدني عبدى فهذا يدل على ان مقام الحمد أعلى من مقام الذكر ويدل عليه ان أول كلام
ذكرني أول خلق العالم هو الحمد بدليل قول الملائكة قبل خلق آدم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وآخر
كلام يذكركم فناء العالم هو الحمد أيضا بدليل قوله تعالى في صفة أهل الجنة وآخروا هم ان الحمد لله رب
العالمين والعقل أيضا يدل عليه لان الفكر في ذات الله غير ممكن لقوله عليه السلام تفكروا في الخلق ولا
تفكروا في الخالق ولان الفكر في الشيء مسبوق بسبق تصورته وورثته حقيقة الحق غير ممكن فالفكر فيه غير
ممكن فعلى هذا الفكر لا يمكن الا في أفعاله ومخلوقاته ثبت بالدليل ان الخير مطلوب بالذات والشر بالعرض
فكل من تفكر في مخلوقاته ومصنوعاته كان وقوفه على رحمته وفضله واحسانه أكثر فلا جرم كان اشتغاله
بالحمد والثناء أكثر فلما قال الحمد لله رب العالمين وعند هذا يقول حمدني عبدى فشمم الحق سبحانه
بوقوف العبد بعقله وفكره على وجود فضله واحسانه في ترتيب العالم الاعلى والعالم الاسفل وعلى ان اسانه
صار موافقا لعقله ومطابقا له وان غرق في بحر الايمان به والاقراء بكرمه بقلبه واسانه وعقله وبسانه فمأجل
هذه المسألة وأما قوله واذا قال الرحمن الرحيم يقول الله عظمى عبدى ولقائل أن يقول انه لما قال بسم الله
الرحمن الرحيم فقد ذكر الرحمن الرحيم وهما لم يقل الله عظمى عبدى وهما لما قال الرحمن الرحيم قال
عظمى عبدى فما الفرق وجوابه ان قوله الحمد لله دل على اقرار العبد بكماله في ذاته وبكونه مكملا لا غيره ثم قال
بعده رب العالمين وهذا يدل على ان الاله الكامل في ذاته المكمل لغيره واحد ليس له شريك فلما قال بعده
الرحمن الرحيم دل ذلك على ان الاله الكامل في ذاته المكمل لغيره المتزعم عن الشريك والنظير والمثل والضد
والنقيض غاية الرحمة والفضل والكرم مع عباده ولا شك ان غاية ما يصل العقل والفهم والوهم اليه من تصور
معنى الكمال والجلال ليس الا هذا المقام فلهذا السبب قال الله تعالى ها هنا عظمى عبدى وأما قوله

تسبيح في سجدة

لا يستكبرون عن عبادته ويقول له يسجدون الليل والنهار لا يغفرون ثم لهم أيضا درجات متفاوتة ومراتب متباينة والعقول البشرية قاصرة عن الاطاحة بأحوالها والوقوف على شرح صفاتها ولا يزال هذا الترقى والتصاعد حاصلًا كما قال تعالى وفوق كل ذي علم عليم إلى أن يقتهى الأمر إلى نور الأنوار ومسبب الأسباب ومبدأ الكل وينبوع الرحمة ومبدأ الخير وهو الله تعالى فثبت أن عالم الأرواح هو عالم الغيب وحضرة جلال الربوبية هي غيب الغيب ولذلك قال عليه السلام إن الله سبعين مجابا من النور لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل مأدرك البصر وتقدير عدد ذلك الحجب بالسبعين مما لا يعرف إلا بنور النبوة فقد ظهر بما ذكرنا من المعراج على قسمين (أولهما) المعراج من عالم الشهادة إلى عالم الغيب (والثاني) المعراج من عالم الغيب إلى عالم غيب الغيب وهذه كلمات برهانية يقينية حقيقية إذا عرفت هذا فلترجع إلى المقصود فنقول إن محمد عليه السلام لما وصل إلى المعراج وأراد أن يرجع قال يارب العزة إن المسافر إذا أراد أن يعود إلى وطنه احتاج إلى محمولات يتخف بها أصحابه وأحبابه فقل له إن تحفة أمك الصلاة وذلك لأنهم جامعة بين المعراج الجسماني وبين المعراج الروحاني أما الجسماني فبالأفعال وأما الروحاني فبالأذكار فإذا أردت أيها العبد الشروع في هذا المعراج فتطهر أولاً لأن المقام مقام القدس فليكن ثوبك طاهرا وبدنك طاهرا لأنك بالوادي المقدس طوى وأيضا فعندك ملك وشيطان فانظر أيهما اتصاحب ودين ودنيا فانظر أيهما اتصاحب وعقل وهوى فانظر أيهما اتصاحب وخير وشر وصدق وكذب وحق وباطل وحلم وطيش وقناعة وحرص وكذا القول في كل الأخلاق المتضادة والصفات المتنافية فانظر انك تصاحب أي الطرفين وتوافق أي الجانبين فإنه إذا استصحبك المرافقة تعذرت المفارقة ألا ترى أن الصديق اختار صحبة محمد عليه السلام فلزمه في الدنيا وفي القبر وفي القيامة وفي الجنة وإن كلبا صاحب أصحاب الكهف فليزعمهم في الدنيا وفي الآخرة ولهذا السر قال تعالى يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين ثم إذا تطهرت فارق يدك وذلك الرفع إشارة إلى توديع عالم الدنيا وعالم الآخرة فاقطع نظرك عن ما بالكلية ووجه قلبك وروحك وسمرك وعقلك وفهمك وذكرك وفكرك إلى الله ثم قل الله أكبر والمعنى أنه أكبر من كل الموجودات وأعلى وأعظم وأعز من كل المعلومات بل هو أكبر من أن يقاس إليه شيء أو يقال إنه أكبر ثم قل سبحانك اللهم وبحمدك وفي هذا المقام تجلي لك نور سبحات الجلال ثم ترقيت من التوسيع إلى التخصيص ثم قل تبارك اسمك وفي هذا المقام انكشف لك نور الازل والابدان قوله تبارك إشارة إلى الدوام المنزه عن الافناء والاعدام وذلك يتعلق بمطالعة حقيقة الازل في العدم ومطالعة حقيقة الابد في البقاء ثم قل وتعالى جلت وهو إشارة إلى أنه أعلى وأعظم من أن تكون صفات جلالة ونعوت كماله محصورة في القدر المذكور ثم قل ولا اله غيرك وهو إشارة إلى أن كل صفات الجلال والسمات الكمال لله لا لغيره فهو الكامل الذي لا كامل الا هو والمقدس الذي لا مقدس الا هو وفي الحقيقة لا هو الا هو ولا اله الا هو والعقل هاهنا ينقطع واللسان يعتقل والفهم يتبلد والخيال يتحير والعقل يصير كزمن ثم عد إلى نفسك وحالك وقل وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض فقل سبحانك اللهم وبحمدك معراج الملائكة المقررين وهو المذكور في قوله ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وهو أيضا معراج محمد عليه السلام لأن معراجهم مفتوح بقوله سبحانك اللهم وبحمدك وأما قولك وجهت وجهي فهو معراج إبراهيم الخليل عليه السلام وقولك إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله فهو معراج محمد الحبيب عليه السلام فإذا قرأت هذين الذكرين فقد جمعت بين معراج أكبر الملائكة المقررين وبين معراج عظماء الأنبياء والمرسلين ثم إذا فرغت من هذه الحالة فقل أعوذ بالله من الشيطان الرجيم لتدفع ضرر العجب من نفسك واعلم أن للجنة ثمانية أبواب ففي هذا المقام انفتح لك باب من أبواب الجنة وهو باب المعرفة والباب الثاني هو باب الذكر وهو قولك بسم الله الرحمن الرحيم والباب الثالث باب الشكر وهو قولك الحمد لله رب العالمين والباب الرابع باب الرجاء وهو قولك الرحمن الرحيم والباب الخامس باب الخوف وهو قولك مالك يوم الدين والباب السادس باب الاخلاص المتولد من معرفة العبودية ومعرفة الربوبية

لا يدأ فيه بسم الله فهو أبتى وقال تعالى قد أفلح من ترك ذكرا بسم ربه فصل وأيضاً القيام لبداية الاعمال
 لخصات المناسبة بين التسمية وبين القيام من هذه الوجوه وقوله تعالى الحمد لله رب العالمين بأزاء الركوع
 وذلك لان العبد في مقام التمجيد ناظر الى الحق والى الخالق لان التمجيد عبارة عن الثناء عليه بسبب الانعام
 الصادر منه والعبد في هذا المقام ناظر الى المنعم والى النعمة فهو حالة متوسطة بين الاعراض وبين الاستغراق
 والركوع حالة متوسطة بين القيام وبين السجود وأيضاً الحمد يدل على النعم الكثير والنعم الكثيرة
 مما تنقل ظهره فينتجى ظهره للركوع وقوله الرحمن الرحيم مناسب للالتصاف لان العبد لما تضرع الى الله
 في الركوع فيليق برحمته أن يردّه الى الالتصاف ولذلك قال عليه السلام اذا قال العبد سمع الله لمن حمده
 نظر الله اليه بالرحمة وقوله مالك يوم الدين مناسب للسجدة الاولى لان قوله مالك يوم الدين يدل على كمال
 القهر والجلال والكبرياء وذلك يوجب الخوف الشديد فيليق به الاتيان بغاية الخضوع والخشوع وهو
 السجدة وقوله اياك نعبد واياك نستعين مناسب للقعدة بين السجدة لان قوله اياك نعبد اخبار عن السجدة
 التي تقدمت وقوله واياك نستعين استعانة بالله في أن يوفقه للسجدة الثانية وأما قوله اهدنا الصراط
 المستقيم فهو سؤال لاهم الاشياء فيليق به السجدة الثانية الدالة على نهاية الخضوع وأما قوله صراط
 الذين أنعمت عليهم الى آخره فهو مناسب للقعدة وذلك لان العبد لما أتى بغاية التواضع قابل الله تواضعه
 بالاكرام وهو أن أمره بالتعود بين يديه وذلك انعام عظيم من الله على العبد فهو شديد المناسبة لقوله أنعمت
 عليهم وأيضاً ان محمد عليه السلام لما أنعم الله عليه بأن رفعه الى قاب قوسين قال عند ذلك التحيات
 المباركات الصلوات الطيبات لله والصلوة معراج المؤمن فلما وصل المؤمن في معراجة الى غاية الاكرام وهي ان
 جالس بين يدي الله وجب أن يقرأ الكلمات التي ذكرها محمد عليه السلام فهو أيضاً يقرأ التحيات ويصير هذا
 كالتمني على ان هذا المعراج الذي حصل له شعله من شمس معراج محمد عليه السلام وقطرة من بحره وهو
 تحقيق قوله فأوليك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين الاية واعلم ان آيات الفاتحة وهي سبع صارت
 كالروح لهذه السبعة وهذه الاعمال السبعة صارت كالروح للمراتب السبعة المذكورة في خلقه
 الانسان وهي قوله ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين الى قوله فتبارك الله أحسن الخالقين وعند هذا
 ينكشف أن مراتب الاجساد كثيرة ومراتب الارواح كثيرة وروح الارواح ونور الانوار هو الله تعالى
 كما قال سبحانه ونعالي وان الى ربك المنتهى

(الفصل الخامس) في ان الصلاة معراج العارفين اعلم انه كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم معراجان
 أحدهما من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى والاخر من الاقصى الى أعالي ملائكة الله تعالى
 فهذا ما يتعلق باظهار وأما ما يتعلق بعالم الارواح فله معراجان أحدهما من عالم الشهادة الى عالم الغيب
 والثاني من عالم الغيب الى عالم غيب الغيب وهو ما بمنزلة قاب قوسين متلاصقين فيخطاهما محمد عليه السلام
 وهو المراد من قوله تعالى فمكان قاب قوسين أو أدنى وقوله وأدنى اشارة الى قنائه في نفسه أما الانتقال من
 عالم الشهادة الى عالم الغيب فاعلم ان كل ما يتعلق بالجسم والجهانيات فهو من عالم الشهادة لانك تشاهد
 هذه الاشياء بعينك فانتقال الروح من عالم الاجساد الى عالم الارواح هو السفر من عالم الشهادة الى عالم
 الغيب وأما عالم الارواح فعالم لانهاية له وذلك لان آخر مراتب الارواح هو الارواح البشرية ثم انها تترقى
 في معارج الكمالات ومصاعد السعادات حتى تصل الى الارواح المتعلقة بسمااء الدنيا ثم تصير أعلى وهي
 ارواح السمااء الثانية وهكذا حتى تصل الى الارواح الذين هم سكان درجات الكرسي وهي أيضاً متفاوتة
 في الاستعلاء ثم تصير أعلى وهم الملائكة المشار اليهم بقوله تعالى وترى الملائكة حافين من حول العرش ثم تصير
 أعلى وأعظم وهم المشار اليهم بقوله تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية وفي عدد الثمانية أمرار
 لا يجوز ذكرها هنا ثم تترقى فتنتهي الى الارواح المقدسة عن العلاقات بالاجسام وهم الذين طاعهم ذكر
 الله وشرابهم محبة الله وأنهم بالثناء على الله ولذتهم في خدمة الله واليهم اشارة بقوله ومن عنده

الرحمن الرحيم فالخلق سبحانه وسع المكان ظاهرا وباطنا وسع الزمان أولا وآخرا وإذا كان مدبر المكان
 والزمان هو الحق تعالى كان منزها عن المكان والزمان إذا عرفت هذا فنقول الحق سبحانه وتعالى له عرش
 وكريسي فعقد المكان بالكريسي فقال وسع كرسية السموات والارض وعقد الزمان بالعرش فقال وكان
 عرشه على الماء لان جري الزمان يشبه جري الماء فلا مكان وراء الكريسي ولا زمان وراء العرش فالعلاقة
 الكريسي وهو قوله وسع كرسية السموات والارض والعظمة صفة العرش وهو قوله فقل حسبي الله لا اله الا هو
 عليه توكلت وهو رب العرش العظيم وكما العلو والعظمة لله كما قال ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم
 واعلم ان العلو والعظمة درجتان من درجات الكمال الا ان درجة العظمة أكمل وأقوى من درجة العلو
 وفوقها درجة الكبرياء قال تعالى الكبرياء رداي والعظمة ازارى ولا شك ان الرداء أعظم من الازار وفوق
 جميع هذه الصفات بالرتبة والشرف صفة الجلال وهي تقتسم في حقيقة الخصوصية وهو بته المعينة عن
 مناسبة شيء من الممكنات وهول تلك الهوية الخصوصية استحق صفة الالهية فلهذا المعنى قال عليه السلام
 اطلبوا يا ابناء الجلال والاكرام وقال ويقي وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقال تبارك اسم ربك ذي الجلال
 والاكرام إذا عرفت هذا الاصل فاعلم ان المصل اذا قصد الصلاة صار من جملة من قال الله في صفتهم يريدون
 وجهه ومن أراد الدخول على السلطان العظيم وجب عليه أن يظهر نفسه من الادناس والانجاس ولهذا
 التطهير مراتب (المرتبة الاولى) التطهير من دنس الذنوب بالتوبة كما قال تعالى يا أيها الذين آمنوا
 توبوا الى الله توبة نصوحا ومن كان في مقام الزهد كانت طهارته من الدنيا حلالها وحرماها ومن كان في مقام
 الاخلاص كانت طهارته من الالتفات الى اعماله ومن كان في مقام المحاسبة كانت طهارته من الالتفات
 الى حسناته ومن كان في مقام الصديقين كانت طهارته من كل ما سوى الله وبالجمله فالمقامات كثيرة
 والدرجات متفاوتة كأنها غير متناهية كما قال تعالى فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس
 عليها لا تبدل الخلق الله فإذا أردت أن تكون من جملة من قال الله فيهم يريدون وجهه فقم قائما واستحضر
 في نفسك جميع مخلوقات الله تعالى من عالم الاجسام والارواح وذلك بأن تبدى من نفسك وتستحضر
 في عقلك جملة أعضائك البسيطة والمركبة وجميع قوالت الطبيعية والحيوانية والانسانية ثم استحضر في عقلك
 جملة ما في هذا العالم من أنواع المعادن والنبات والحيوان من الانسان وغيره ثم ضم اليه البحار والجبال
 والتملال والمقار وجملة ما فيها من بحائب النبات والحيوان وذرات الهباء ثم ترق منها الى سماء الدنيا على
 عظمها واتساعها ثم لا تزال ترقى من سماء الى سماء حتى تصل الى سدرة المنتهى والرفرف والوحي والقلم
 والجنة والنار والكريسي والعرش العظيم ثم انتقل من عالم الاجسام الى عالم الارواح واستحضر في عقلك
 جميع الارواح الارضية السفلية البشرية وغير البشرية واستحضر جميع الارواح المتعلقة بالجبال والبحار
 مثل ما قال الرسول عليه السلام عن ملك الجبال وملك البحار ثم استحضر ملائكة سماء الدنيا وملائكة جميع
 السموات السبع كما قال عليه السلام ما في السموات موضع شبر الا وفيه ملك قائم أو قاعد واستحضر جميع
 الملائكة الخافين حول العرش وجميع جملة العرش والكريسي ثم انتقل منها الى ما هو خارج هذا العالم كما قال
 تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو فإذا استحضرت جميع هذه الاقسام من الروحانيات والجسمانيات فقل
 الله أكبر وتريد بقولك الله الذات التي خصل بايجادها وجود هذه الاشياء وحصلت لها كالاتما في صفاتها
 وأفعالها وتريد بقولك أكبرانه منزّه عن مشابهتها ومشاكلها بل هو منزّه عن أن يحكم العقل بجواز مقايسته
 بها ومناسبة اليها فهذا هو المراد من قوله في أول الصلاة الله أكبر (والوجه الثاني) في تفسير هذا التكبير
 انه عليه السلام قال الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك فقول الله أكبر من أن
 لا يراني ومن أن لا يسمع كلامي (والوجه الثالث) أن يكون المعنى الله أكبر من أن تصل اليه عقول الخلق
 وأوهامهم وأفهامهم قال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه التوحيد أن لا تتوهمه (الوجه الرابع)
 أن يكون المعنى الله أكبر من أن يقدر الخلق على قضاء حتى عبوديته فطاعتهم قاصرة عن خدمته وثناؤهم

وهو قولك اياك نعبد واياك نستعين والباب السابع باب الدعاء والتضرع كما قال آمن بحبيب المصطفى اذا دعاه وقال ادعوني استجب لكم وهو هاهنا قولك اعدنا الصراط المستقيم والباب الثامن باب الاقتداء بالارواح الطيبة الطاهرة والاقتداء بأنوارهم وهو قولك صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين وبهذا الطريق اذا قرأت هذه السورة ووقفت على أمرها انفتحت لك ثمانية أبواب الجنة وهو المراد من قوله تعالى جنات عدن مفتحة لهم الابواب بجنات المعارف الربانية انفتحت أبوابها بهم هذه المقابلة الروحانية فهذا هو الاشارة الى ما حصل في الصلاة من المعراج الروحاني وأما المعراج الجسماني فالمرتبة الاولى أن تقوم بين يدي الله مثل قيام أصحاب الكهف وهو قوله تعالى اذ قاموا فقلوا ربنا رب السموات والارض بل قم قيام أهل القيامة وهو قوله تعالى يوم يقوم الناس لرب العالمين ثم اقرأ سبحانه الله هم وبعد وجهت وجهي وبعدة الفاتحة وبعدها ما تيسر لك من القرآن واجتهد في أن تنظر من الله الى عبادك حتى تستحقها واياك أن تنظر من عبادك الى الله فانك ان فعلت ذلك صرت من الهالكين وهذا سر قوله اياك نعبد واياك نستعين واعلم ان نفسك الآن جارية بجمري خشبة عرضتها على نار خوف الجلال فلا نت فاجعلها مخنية بالركوع فقل سمع الله لمن حمده ثم اتركه التسليم مرة أخرى فان هذا الدين متين فأرغل فيه بروق ولا تبغض الى نفسك عبادة الله فان المنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى فاذا عادت الى استقامتها فاستجدر الى الارض بنهاية التواضع واذكر ربك بغاية العاروقل سبحان ربى الاعلى فاذا أتييت بالسجدة الثانية فقد حصل لك ثلاثة أنواع من الطاعة **الركوع** الواحد والسجودان وبها تنجون من العقبات الثلاثة المهلكة **فبالركوع** تنجون عن عقبة الشهوات وبالسجود الاول تنجون عن عقبة الغضب الذي هو رئيس المؤذيات وبالسجود الثاني تنجون عن عقبة الهوى الذي هو الداعي الى كل المهلكات والمضلات فاذا تجاوزت هذه العقبات وتخلصت عن هذه الدرجات فقد وصلت الى الدرجات العاليات وما كنت الباقيات الصالحات وانهيت الى عتبة جلال مدبر الارض والسموات فقل عند ذلك التحيمات المباركات الصلوات الطيبات لله فالتحيات المباركات باللسان والصلوات بالاركان والطيبات بالجنان وقوة الايمان ثم في هذا المقام يصعد نور روحك وينزل نور روح محمد فنية تلاقى الروحان ويحصل هنالك الروح والراحة والريحان فلا بد لروح محمد عليه السلام من محمودة وتحيية فقل السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته فعند ذلك يقول محمد عليه السلام السلام عليكم عليا وعلى عباد الله الصالحين وكانه قيل لك فهذه الخيرات والبركات بأى وسيلة وجدت بها وبأى طريق وصلت اليها فقل بقولى أشهد أن لا اله الا الله وأشهد أن محمدا رسول الله فقل لك ان محمدا هو الذى هدك اليه فأى شئ هديتك له فقل اللهم صل على محمد وعلى آل محمد فقل لك ان ابراهيم هو الذى طلب من الله أن يرسل اليك مثل هذا الرسول فقل ربنا وابعث فيهم رسولا منهم فاجز أولك فقل كما حصلت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم فيقال لك فكل هذه الخيرات من محمد أو من ابراهيم أو من الله فقل بل من الجيد الجيد يدلك جيد مجيد ثم ان العبد اذا ذكر الله بهذه الانية والمدائح ذكره الله تعالى فى محافل الملائكة بدليل قوله عليه السلام حكاية عن الله عز وجل اذا ذكرنى عبدى فى ملائكة فى ملائكة فى ملائكة فى ملائكة فادع الملائكة ذلك استأقوا الى هذا العبد فقال الله ان ملائكة السموات استأقوا الى زيارتك وأحبوا القرب منك وقد جاؤك فابدأ بالسلام عليهم لتحصل لك فيه مرتبة السابقين فيقول العبد عن يمينه وعن شماله السلام عليكم ورحمة الله وبركاته فلا جرم انه اذا دخل الجنة الملائكة يدخلون عليه من كل باب فيقولون سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار

(الفصل السادس) فى الكبرياء والعظمة أعظم المخلوقات جلالة ومهابة المكان والزمان أما المكان فهو الفضاء الذى لانهاية له والخلع الذى لا غاية له وأما الزمان فهو الامتداد المتوهم الخارج من قعر ظلمات عالم الازل الى ظلمات عالم الابد كأنه نهر يخرج من قعر جبل الازل وامتد حتى دخل فى قعر جبل الابد فلا يعرف لانفجاره مبدأ ولا لاستقراره منزل فالاول والاخر صفة الزمان والظاهر والباطن صفة المكان وكما هذه الاربعة

الله (الثالث) السجدة الاولى فناه الكل في نفسها والسجدة الثانية بقاء الكل بقاء الله تعالى كل شئ
هالك الاوجهه (الرابع) السجدة الاولى تدل على اقياد عالم الشهادة لقدرة الله والسجدة الثانية تدل
على اقياد عالم الارواح لله تعالى كما قال الاله الخالق والامر (والخامس) السجدة الاولى سجدة الشكر
بقدر ما أعطانا من معرفته ذاتة وصفاته والسجدة الثانية سجدة العجز والخوف مما لم يصل اليه من أداء
حقوق جلالة وكبريائه واعلم ان الناس يفهمون من العظمة كبر الجنة ويفهمون من العلو علو الجهة
يفهمون من الكبر طول المدة وجل الحق سبحانه عن هذه الاوهام فهو عظيم لا بالجنة على لا بالجهة كبر
لا بالمدة وكيف يقال ذلك وهو فرد أحد فكيف يكون عظيما بالجنة وهو منزوع عن الجسمية وكيف يكون عاليا
بالجهة وهو منزوع عن الجهة وكيف يكون كبيرا بالمدة والمدة متغيرة من ساعة الى ساعة فهي محدثة فتحدثها
موجود قبلها فكيف يكون كبيرا بالمدة فهو تعالى عال عن المكان لا بالمكان وسابق على الزمان لا بالزمان
فكبريائه عظمة وعظمة عظمته علو وعلو علو جلال فهو أجل من أن يشابه المحسوسات ويناسب
الخيالات وهو أكبر مما يتوهمه المتوهمون وأعظم مما يصفه الواصفون وأعلى مما يعجزه المجددون فاذا
مقررت ذلك مثالا فقل الله أكبر واذا عين خيالك صورة فقل سبحانه اللهم وبحمده واذا زان رجل
طلبك في مهواة التعطيل فقل وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض واذا جال روحك في ميادين
العزة والجلال تم ترقى الى الصفات العلى والاسماء الحسنى وطالع من مرقومات القلم على سطح اللوح نقشا
وسكن عند سماع تسبيحات المقرئين وتنزيهات الملائكة الروحانيين الى صورة فاقرأ عند كل هذه
الاحوال سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين

(الفصل السابع) في لطائف قوله الحمد لله وفوائد الاسماء الخمسة المذكورة في هذه السورة أما لطائف قوله
الحمد لله فأربع نكت (النكتة الاولى) روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ان ابراهيم الخليل عليه السلام
سأل ربه وقال يا رب ما جاز من حمدك فقال الحمد لله فقال تعالى الحمد لله فاتحة الشكر وخاتمة قال أهل التحقيق
لما كانت هذه الكلمة فاتحة الشكر جعلها الله فاتحة كلامه ولما كانت خاتمة جعلها الله خاتمة كلام أهل
الجنة فقال وآخروا هم أن الحمد لله رب العالمين وروى عن علي عليه السلام انه قال خلق الله العقل من
نور مكنون مخزون من سابق علمه فجعل العلم نفسه والفهم روحه والزهد رأسه والحياة عينه والحكمة لسانه
والخير سمعه والرفقة قلبه والرحمة همه والصبر بطنه ثم قيل له تكلم فقال الحمد لله الذي ليس له نذ ولا ضد
ولا مثل ولا عدل الذي ذل كل شئ لعزته فقال الرب وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا أعز علي منك وأيضا
نقل ان آدم عليه السلام لما عطي فقال الحمد لله فكان أول كلامه ذلك اذا عرفت هذا فانه قول أول مراتب
الخلوقات والعقل وآخر مراتبها آدم وقد نقلنا ان أول كلام العقل هو قوله الحمد لله وأول كلام آدم
هو قوله الحمد لله فثبت ان أول كلام لفاتحة المحدثات وهذه الكلمة وأول كلام لخاتمة المحدثات هو هذه
الكلمة فلا جرم جعلها الله فاتحة كتابه فقال الحمد لله رب العالمين وأيضا ثبت ان أول كلمات الله قوله
الحمد لله وآخر انبياء الله محمد رسول الله وبين الاول والاخر مناسبة فلا جرم جعل قوله الحمد لله أول آية
من كتاب محمد رسوله ولما كان كذلك وضع محمد عليه السلام من كلمة الحمد اسمان أحدهم محمد وعند هذا قال
عليه السلام أنا في السماء أحمد وفي الارض محمد فأهل السماء في تحميد الله ورسول الله أحمد هم والله تعالى
في تحميد أهل الارض كما قال تعالى فأولئك كان سعيهم مشكورا ورسول الله محمد هم (والنكتة
الثانية) ان الحمد لا يحصل الا عند الفوز بالنعمة والرجة فلما كان الحمد أول الكلمات وجب أن تكون
النعمة والرجة أول الافعال والاحكام فلهذا السبب قال سبحانه رحمتي غصبي (النكتة الثالثة) ان الرسول
اسمه أحمد ومعناه انه أحمد الجاهدين أى أكثرهم حمدا فوجب أن تكون نعم الله عليه أكثر ما يبين ان كثرة الحمد
يجب كثرة النعمة والرجة واذا كان كذلك لزم أن تكون رجعة الله في حق محمد عليه السلام أكثر منها
في حق جميع العالمين فلهذا السبب قال وما أرسلناك الا رحمة للعالمين (النكتة الرابعة) ان المرسل

قاصر عن كبريائه وعلومهم قاصرة عن كنه صمديته واعلم أيها العبد أنك لو بلغت إلى أن يحيط عقلك بجميع عجائب عالم الاجسام والارواح فايالك أن تحتك نفسك بأنك بلغت مبادئ مبادي جلال الله فضلا عن أن تبلغ الغور والمنتهى ونعم ما قال الشاعر

أسامية الم تزده معرفة * وانما لذة ذكرناها

ومن دعوات رسول الله عليه السلام وثنائه على الله لا ينالك غوص الفكر ولا ينتهي اليك نظر الناظر ارتفعت عن صفة المخلوقين صفات قدرتك وعلا عن ذلك كبرياء عظمتك واذا قلت الله أكبر فاجعل عين عقلك في آفاق جلال الله وقل سبحانك اللهم وبحمدك ثم قل وجهت وجهي ثم انتقل منها إلى عالم الامر والتكليف واجعل سورة الفاتحة مرآة لك تبصر فيها عجائب عالم الدنيا والآخرة وتطالع فيها أنوار أسماء الله الحسنى وصفاته العليا والاديان السالفة والمذاهب الماضية وأسرار الكتب الالهية والشرائع النبوية وتصل إلى الشريعة ومنها إلى الطريقة ومنها إلى الحقيقة وتطالع درجات الانبياء والمرسلين ودركات الملائكة والمردودين والضالين فاذا قلت بسم الله الرحمن الرحيم فأبصر به الدنيا اذ باسمه قامت السموات والارضون واذا قلت الحمد لله رب العالمين أبصر به الآخرة اذ بكلمة الحمد قامت الآخرة كما قال وأخرد عواهم أن الحمد لله رب العالمين واذا قلت الرحمن الرحيم فأبصر به عالم الجمال وهو الرحمة والفضل والاحسان واذا قلت مالك يوم الدين فأبصر به عالم الجلال وما يحصل فيه من الاحوال والاهوال واذا قلت اياك نعبر فأبصر به عالم الثمينة واذا قلت اياك نستعين فأبصر به الطريقة واذا قلت اهدنا الصراط المستقيم فأبصر به الحقيقة واذا قلت صراط الذين أنعمت عليهم فأبصر به درجات أرباب السعادات وأصحاب الكرامات من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين واذا قلت غير المغضوب عليهم فأبصر به مراتب فساق أهل الاتقاق واذا قلت ولا الضالين فأبصر به درجات أهل الكفر والشقاق والخزي والنفاق على كثرة درجاتهم وتباين أطرافها وكثافتها ثم اذا انكشفت لك هذه الاحوال العالية والمرتبات السامية فلا تظن أنك بلغت الغور والغاية بل عد إلى الاقرار للعق بالكبرياء ولنفسك بالذلة والمسكنة وقل الله أكبر ثم انزل من صفة الكبرياء إلى صفة العظمة فقل سبحان ربّي العظيم وان أردت أن تعرف ذرّة من صفة العظمة فاعرف اننا بينان العظمة صفة العرش ولا يبلغ مخلوق بعقله كنهه عظمة العرش وان بقي إلى آخر أيام العالم ثم اعرف ان عظمة العرش في مقابلة عظمة الله كالأقطة في البحر فكيف يمكنك أن تصل إلى كنهه عظمة الله ثم هاهنا سر عجيب وهو انه ما جاء سبحان ربّي الاعظم وانما جاء سبحان ربّي العظيم وما جاء سبحان ربّي العالی وانما جاء سبحان ربّي الاعلی ولهذا التفاوت أسرار عجيبة لا يجوز ذكرها فاذا ركعت وقلت سبحان ربّي العظيم فعد إلى القيام ثانيا وادع لمن وقف موقفك وحمد حمدك وقل سمع الله لمن حمده فانك اذا سألتها غيرك وجدت نفسها منك وهو المراد من قوله عليه السلام لا يزال الله في عون العبد مادام العبد في عون أخيه المسلم فان قيل ما السبب في انه لم يحصل في هذا المقام التكبير قلنا لأن التكبير مأخوذ من الكبرياء وهو مقام الهيبة والخوف وهذا المقام مقام الشفاعة وهم امتبائين ثم اذا فرغت من هذه الشفاعة فعد إلى التكبير واتخذ ربه إلى صفة العلو وقل سبحان ربّي الاعلی وذلك لان السجود أكثر واضعاً من الركوع لاجرم الذكر المذكور في السجود هو بناء المبالغة وهو الاعلی والذكر المذكور في الركوع هو لفظ العظيم من غير بناء المبالغة روى ان الله تعالى ملكاً تحت العرش اسمه جبرئيل أوحى الله اليه أيها الملك طر فطار مقدار ثلاثين ألف سنة ثم ثلاثين ثم ثلاثين فلم يبلغ من أحد طرفي العرش إلى الثاني فأوحى الله اليه لو طرت إلى نفخ الصور لم تبلغ الطرف الثاني من العرش فقال الملك عند ذلك سبحان ربّي الاعلی فان قيل فما الحكمة في السجدة الثانية فوجوه (الاول) ان السجدة الاولى للازل والثانية للابد والارتفاع فيما بينهما الإشارة إلى وجود الدنيا فيما بين الازل والابد وذلك لانك تعرف بأزمته انه هو الاول لا أول قبله فتسجد له وتعرف بأبديته انه الآخر لا آخر بعده فتسجد له ثانياً (الثاني) قيل اعلم بالسجدة الاولى فناء الدنيا في الآخرة وبالسجدة الثانية فناء عالم الآخرة عند ظهور نور جلال

القبلة خمسة بيت المقدس والكعبة والبيت المعمور والعرش وحضرة جلال الله فوزع هذه الاسماء الخمسة على الانواع الخمسة من القبلة (النكتة الخامسة) الحواس خمس أدب البصر بقوله فاعتبروا يا أولي الابصار والسمع بقوله الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه والذوق بقوله يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا والشم بقوله اني لا جدر يحج يوسف لولا أن نفنسدون واللمس بقوله والذين هم لفروجهم حافظون فاستعن بأنوار هذه الاسماء الخمسة على دفع مضار هذه الاعداء الخمسة (النكتة السادسة) اعلم ان الشطر الاول من الفاتحة مشتمل على الاسماء الخمسة فتنبض الانوار على الامرار والشطر الثاني منها مشتمل على الصفات الخمسة للعبد فتعده منها أمرارا الى مضاعفة تلك الانوار وبسبب هاتين الحالتين يحصل للعبد معراج في صلاته فالاول هو النزول والثاني هو الصعود والحد المشترك بين القسمين هو الحد الفاصل بين قوله مالك يوم الدين وبين قوله اياك نعبد ونقرير هذا الكلام ان حاجة العبد اتماما في طلب الدنيا وهو قسمان اما دفع الضرر أو جلب النفع واما في طلب الاسرة وهو أيضا قسمان دفع الضرر وهو الهرب من النار وطلب الخير وهو طلب الجنة فالجموع أربعة والقسم الخامس وهو الاشرف طلب خدمة الله وطاعته وعبوديته لما هو ولا لاجل رغبة ولا لاجل رهبة فان شأهت نور اسم الله لم تطلب من الله شيئا سوى الله وان طالعت نور الرب طلعت منه خيرات الجنة وان طالعت منه نور الرحمن طلعت منه خيرات هذه الدنيا وان طالعت نور الرحيم طلعت منه أن يعصمك عن مضار الاسرة وان طالعت نور مالك يوم الدين طلعت منه أن يصونك عن آفات هذه الدنيا وقبائح الاعمال فيها الثلاثة تقع في عذاب الاسرة (النكتة السابعة) يمكن أيضا تنزيل هذه الاسماء الخمسة على المراتب الخمس المذكورة في الذكر المشهور وهو قوله سبحانه الله والحمد لله والاله الا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم أما قولنا سبحانه الله فهو فاتحة سورة واحدة وهي سبحانه الذي أمرى بعبادته ليللا وأما قولنا الحمد لله فهو فاتحة خمس سور وأما قولنا لا اله الا الله فهو فاتحة سورة واحدة وهي قوله لا اله الا الله وأما قولنا الله أكبر فهو مذكور في القرآن لا بالتصريح في موضعين مضافا الى الذكر تارة والى الرضوان أخرى فقال ولذكر الله أكبر وقال ورضوان من الله أكبر وأما قولنا لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم فهو غير مذكور في القرآن صريحا لانه من كنوز الجنة والكثير يكون مخفيا ولا يكون ظاهرا فالاسماء الخمسة المذكورة في سورة الفاتحة مباداه هذه الاذكار الخمسة فقولنا الله مبدء لقولنا سبحانه الله وقولنا رب مبدء لقولنا الحمد لله وقولنا الرحمن مبدء لقولنا لا اله الا الله فان قولنا لا اله الا الله انما يليق بمن يحصل له كمال القدرة وكمال الرحمة وذلك هو الرحمن وقولنا الرحيم مبدء لقولنا الله أكبر ومعناه انه أكبر من أن لا يرحم عباده الضعفاء وقولنا مالك يوم الدين مبدء لقولنا لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم لان الملك والمالك هو الذي لا يقدر عبده على أن يعملوا شيئا على خلاف ارادته والله أعلم

(الفصل الثامن) في السبب المقضى لاشتمال بسم الله الرحمن الرحيم على الاسماء الثلاثة وفيه وجوه (الاول) لاشك انه تعالى يتجلى له قول الخلق الا أن لذلك التجلي ثلاث مراتب فانه في أول الامر يتجلى بأفعاله وآياته وفي وسط الامر يتجلى بصفاته وفي آخر الامر يتجلى بذاته قيل انه تعالى يتجلى لعامة عباده بأفعاله وآياته قال ومن آياته الجوارى في البحر كالاعلام وقال ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لمن يتجلى لا وليا له بصفاته وقال يتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا ويتجلى لأكابر الانبياء ورؤساء الملأكة بذاته قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون اذا عرفت هذا فنقول اسم الله عز وجل أقوى الاسماء في تجلي ذاته لانه أظهر الاسماء في اللفظ وأبعد هاهنا عن العقول فهو ظاهر باطن بعمرانكاره ولا تدرى أسرارها قال الحسين بن منه ورالحلاج

اسم مع الخلق قد تهاو به ولها * ليعلموا منه معنى من معانيه
والله ما وصلوا منه الى سبب * حتى يكون الذي أبداه مبدء

له اسمان مشتقان من الرحمة وهما الرحمن الرحيم وهما يفيدان المباغة والرسول له أيضا اسمان مشتقان من الرحمة وهما محمد وأحمد لا ينافيان حصول الحمد مشروط بحصول الرحمة فقولنا محمد وأحمد جار مجرى قوائنا من حوم وأرحم وجاء في بعض الروايات ان من أسماء الرسول الحمد والحامد والمحمد فهذه خمسة أسماء للرسول دالة على الرحمة اذ ثبت هذا فنقول انه تعالى قال نبي عبادي انا الغفور الرحيم فقوله نبي اشارة الى محمد صلى الله عليه وسلم وهو مذكور قبل العباد والياء في قوله عبادي ضمير عائد الى الله تعالى والياء في قوله انا عائد اليه وقوله انا عائد اليه وقوله الغفور الرحيم صفتان لله فهي خمسة ألفاظ دالة على الله الكريم الرحيم فالعبد يمشي يوم القيامة وقد امه الرسول عليه السلام مع خمسة أسماء تدل على الرحمة وخلفه خمسة ألفاظ من أسماء الله تدل على الرحمة ورحمة الرسول كثيرة كما قال تعالى وما أرسلناك الا رحمة للعالمين ورحمة الله غير متناهية كما قال تعالى ورحمتي وسعت كل شيء فكيف يعقل أن يضمع المذهب مع هذه البحار الزاخرة العشرة المملوكة من الرحمة وأما فرائد الاسماء الخمسة المذكورة في هذه السورة فأشياء (التمكة الاولى) ان سورة الفاتحة فيها عشرة أشياء منها خمسة من صفات الربوبية وهي الله والرب والرحمن والرحيم والممالك وخمسة أشياء من صفات العبد وهي العبودية والاستعانة وطلب الهداية وطلب الاستقامة وطلب النعمة كما قال صراط الذين أنعمت عليهم فانطبقت تلك الاسماء الخمسة على هذه الاحوال الخمسة فكانه قيل اياك تعبد لانك أنت الله واياك نستعين لانك أنت الرب اهدنا الصراط المستقيم لانك أنت الرحمن وارزقنا الاستقامة لانك أنت الرحيم وأفض علينا سبحانه بحال نعمك وكرمك لانك مالك يوم الدين (التمكة الثانية) الانسان مركب من خمسة أشياء بدنه ونفسه الشيطانية ونفسه الشهوانية ونفسه الغضبية وجوهره الملكي العقلي فتجلى الحق سبحانه بأسمائه الخمسة اهذه المراتب الخمسة فتجلى اسم الله للروح الملكية العقلية الملكية القدسية تخضع وأطاع كما قال ألابذكر الله تطمئن القلوب وتجلى للنفس الشيطانية بالبر والاحسان وهو اسم الرب فترك العصيان وانقاد لطاعة الديان وتجلى للنفس الغضبية السبعية باسم الرحمن وهذا الاسم مركب من القهر واللاطف كما قال الملك يومئذ الحق للرحمن فترك الخصومة وتجلى للنفس الشهوانية البهيمية باسم الرحيم وهو انه أطلق المباحات والطيبات كما قال أحل لكم الطيبات فلان وترك العصيان وتجلى للاجساد والابدان بقهر وقوله مالك يوم الدين فان البدن غليظ كثيف فلا بد من قهر شديد وهو القهر الحاصل من خوف يوم القيامة فلما تجلى الحق سبحانه بأسمائه الخمسة لهذه المراتب انفلقت أبواب النيران وانفتحت أبواب الجنان ثم هذه المراتب ابتدأت بالرجوع كما جاءت فأطاعت الابدان وقالت اياك تعبد وأطاعت النفوس الشهوانية فقالت واياك نستعين على ترك اللذات والاعراض عن الشهوات وأطاعت النفوس الغضبية فقالت اهدنا وارشدنا وعلى دينك فقيمتنا وأطاعت النفس الشيطانية وطلبت من الله الاستقامة والصون عن الانحراف فقالت اهدنا الصراط المستقيم وتواضعت الارواح القدسية المملوكة فطلبت من الله أن يوصلها بالارواح القدسية العالية المطهرة المعظمة فقالت صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين (التمكة الثامنة) قال عليه السلام بنى الاسلام على خمس شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت فشهادة أن لا اله الا الله حاصله من تجلى نور اسم الله واقام الصلاة من تجلى اسم الرب لان الرب مشفق من التربية والعبد يربي ايمانه بجدد الصلاة وايتاء الزكاة من تجلى اسم الرحمن لان الرحمن مباغة في الرحمة وايتاء الزكاة لاجل الرحمة على الفقراء ووجوب صوم رمضان من تجلى اسم الرحيم لان الصائم اذا جاع تذكر جوع الفقراء فيعطهم ما يحتاجون اليه وأبضا اذا جاع حصل له فطام عن الالتذات بالمحسوسات فعند الموت بسمل عليه مفارقة لها ووجوب الحج من تجلى اسم مالك يوم الدين لان عند الحج يجب هجرة الوطن ومفارقة الاهل والولد وذلك يشبه سفر يوم القيامة وأبضا الحاج يصير حافيا حاسرا عاريا وهو يشبه حال أهل القيامة وبالجملة فالنسبة بين الحج وبين أحوال القيامة كثيرة جدا (التمكة الرابعة) أنواع

(سورة البقرة مائتان وثمانون وست آيات مدنية)

(بسم الله الرحمن الرحيم)

(ألم) فيه مسمتان (المسئلة الأولى) اعلم أن الالفاظ التي يتهجى بها الأسماء مسمياتها الحروف
المبسوطة لان الضاد مثلا لفظ مفردة بالتراطوع على معنى مستقل بنفسه من غير دلالة على الزمان
المعين لذلك المعنى وذلك المعنى هو الحرف الاول من ضرب فثبت أنها أسماء ولا نها يتصرف فيها بالامالة
والتفخيم والتعريف والتذكير والجمع والتصغير والوصف والاستناد والاضافة فكانت لا محالة أسماء
فان قيل قد روى أبو عيسى الترمذى عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لم من قرأ
حرفا من كتاب الله تعالى فله حسنة والحسنة بعشر أمثالها الا أقول ألم حرف لكن ألف حرف ولا حرف
وميم حرف الحديث والاستدلال به يناقض ما ذكرتم قلنا أسماء حرفا مجازا لكونه اسما للحرف واطلاق اسم
أحد الملازمين على الآخر مجاز مشهور (فروع) (الاول) انهم راعوا هذه التسمية لعان لطيفة وهى ان
المسميات لما كانت ألفاظا كاسماءها وهى حروف مفردة والاسامى ترتقى عدد حروفها الى الثلاثة اتجه لهم
طريق الى أن يدلوا فى الاسم على المسمى فجعلوا المسمى صدر كل اسم منها الا الالف فانهم استعاروا الهمزة
مكان مسمائها لانه لا يكون الاسا كذا (الثانى) حكمهم ما لم تلها العوامل أن تكون ساكنة الابعاز
كاسماء الاعداد فيقال ألف لام ميم كما نقول واحدا ثلثان ثلاثة فاذا وليتها العوامل أدركها الاعراب
كقولك هذه ألف وكتب ألفا ونظرت الى ألف وهكذا كل اسم عمدت الى تأدية مسميا فثبت لان جوهر
اللفظ موضوع لجوهر المعنى وحركات اللفظ دالة على أحوال المعنى فاذا أريد افادة جوهر المعنى وجب
اخلاء اللفظ عن الحركات (الثالث) هذه الاسماء معربة وانما سكنت سكون سائر الاسماء حيث لا يميزها
اعراب لفقد موجبها والدليل على ان سكوتها وقف لبناء اسم الوينيت لحدى بها حذو وكيف وأين وهؤلاء
ولم يقل صاد قاف نون مجموع فيها بين الساكنين (المسئلة الثانية) للناس فى قوله تعالى ألم وما يجرى
مجرأه من الفواحق قولان (أحدهما) ان هذا علم مستنور وسر محبوب استأثر الله تبارك وتعالى به قال
أبو بكر الصديق رضى الله عنه فى كل كتاب سر وسره فى القرآن أوائل السور وقال على رضى الله عنه
ان لكل كتاب صفوة وصفوة هذا الكتاب حروف التهجي وقال بهض العارفين العلم بمنزلة البحر فاجرى منه
وادى أجرى من الوادى نهر ثم أجرى من النهر جدول ثم أجرى من الجدول ساقية فلو أجرى الى الجدول ذلك
الوادى لغرقه وأفتتده ولو سأل البحر الى الوادى لافستده وهو المراد من قوله تعالى أنزل من السماء ماء
فسالت أودية بقدرها فنجور العلم عند الله تعالى فأعطى الرسل منها أودية ثم أعطى الرسل من أوديتهم انهارا
الى العلماء ثم أعطى العلماء الى العامة جداول صفار على قدر طاقتهم ثم أجرت العامة سواقي الى أهاليهم
بقدر طاقتهم وعلى هذا ما روى فى الخبر للعلماء سر وللخلفاء سر وللانبياء سر وللملائكة سر ولله من بعد
ذلك كله سر فلواطلع الجهال على سر العلماء لآبادوهم ولواطلع العلماء على سر الخلفاء لتأبذوهم ولواطلع
الخلفاء على سر الانبياء فلو اطلع الانبياء على سر الملائكة لآتهم وهم ولواطلع الملائكة على سر
الله تعالى اطاحوا حائرين وبادوا باثرين والسبب فى ذلك ان العقول الضعيفة لا تتجمل الاسرار القوية
كما لا يتجمل نور الشمس أبصار الخفافيش فلما زيدت الانبياء فى عقولهم قدروا على احتمال أسرار النبوة
ولما زيدت العلماء فى عقولهم قدروا على احتمال أسرار ما عجزت العامة عنه وكذلك علماء الباطن وهم
الحكماء زيد فى عقولهم قدروا على احتمال ما عجزت عنه علماء الظاهر وسئل الشعبي عن هذه الحروف
فقال سر الله فلا تطالبوه وروى أبو ظبيان عن ابن عباس قال عجزت العلماء عن إدراكها وقال الحسين بن
الفضل هو من المتشابه واعلم ان المتكلمين أنكر وا هذا القول وقالوا لا يجوز أن يرد فى كتاب الله
تعالى ما لا يكون مفهوما للخلق واحتجوا عليه بالآيات والخبار والعقول أما الآيات فأربعة عشر
(أحدها) قوله تعالى أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها أم هم بالتدبر فى القرآن ولو كان غير

وقال أيضا

يا سرير يدق حتى * يعني على وهم كل حي * فظاهر باطننا تجلي * لكل شيء بكل شيء
وأما اسمه الرحمن فهو يفيد تجلي الحق بصفاته العلية ولذلك قال قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعوا
فله الاسماء الحسنى وأما اسمه الرحيم فهو يفيد تجلي الحق بأفعاله وآياته ولهذا السبب قال ربنا وسعت كل
شيء رحمة وعلم

(الفصل التاسع) في سبب اشتغال الفاتحة على الاسماء الخمسة السبب فيه ان مراتب أحوال
الخلق خمسة (أولها) الخلق (وثانيها) التربية في مصالح الدنيا (وثالثها) التربية في تعريف
المبدأ (ورابعها) التربية في تعريف المعاد (وخامسها) نقل الارواح من عالم الاجساد الى دار المعاد
فاسم الله منبع الخلق والايحاد والتكوين والابداع واسم الرب يدل على التربية بوجوه الفضل والاحسان
واسم الرحمن يدل على التربية في معرفة المبدأ واسم الرحيم في معرفة المعاد حتى يحتز عزالا ينبغي ويقدم على
ما ينبغي واسم الملك يدل على انه ينقلهم من دار الدنيا الى دار الجزاء ثم عند وصول العبد الى هذه المقامات
انتقل الكلام من الغيبة الى الحضور فقال اياك نعبد اياك نعبد كأنه يقول انك اذا انتفعت بهذه الاسماء الخمسة في هذه
المراتب الخمس وانتقلت الى دار الجزاء صرت بحيث ترى الله فحينئذ تكلم معه على سبيل المشاهدة لا على سبيل
الغائبة ثم قل اياك نعبد وياك نستعين كأنه قال اياك نعبد لانك الله الخالق وياك نستعين لانك الرب
الرازق اياك نعبد لانك الرحمن وياك نستعين لانك الرحيم اياك نعبد لانك الملك وياك نستعين لانك المالك
واعلم ان قوله مالك يوم الدين دل على ان العبد منتقل من دار الدنيا الى دار الآخرة ومن دار الشرور الى دار
السرور فقال لا بد لذلك اليوم من زاد واستعداد وذلك هو العبادة فلا جرم قال اياك نعبد ثم قال العبد الذي
اكتسبه بوقوفى وقد رقى قليل لا يكفيني في ذلك اليوم الطويل فاستعان بربه فقال ما معي قليل فاعطاني من
خزائن رحمتك ما يكفيني في ذلك اليوم الطويل فقال وياك نستعين ثم لما حصل الزاد ليوم المعاد قال هذا سفر
طويل شاق والطرق كثيرة والخلق قد تاهوا في هذه البادية فلا طريق الا أن أطلب الطريق ممن هو بارشاد
السالكين تحقيق فقال اهدنا الصراط المستقيم ثم انه لا بد لسالك لطريق من رفيق ومن بدرقة ودليل
فقال صراط الذين أنعمت عليهم والذين أنعم الله عليهم هم النبيون والصديقون والشهداء والصالحون
فالانبياء هم الادلاء والصديقون هم البدرقة والشهداء هم الرفقاء ثم قال غير المغضوب
عليهم ولا الضالين وذلك لان الحجب عن الله قسمان الحجب النارية وهي عالم الدنيا ثم الحجب النورية وهي عالم
الارواح فاعتصم بالله سبحانه وتعالى من هذين الامرين وهو أن لا يبق مشغول السر لا بالحجب النارية
ولا بالحجب النورية

(الفصل العاشر) في هذه السورة كلمتان مضافتان الى اسم الله واسمان مضافان الى غير الله
أما الكلمتان المضافتان الى اسم الله فهما قوله بسم الله وقوله الحمد لله فقوله بسم الله لبداية الامور وقوله
الحمد لله لخواتيم الامور فبسم الله ذكر الحمد لله شكر فلما قال بسم الله استحق الرحمة ولما قال الحمد لله استحق
رحمة أخرى فبقوله بسم الله استحق الرحمة من اسم الرحمن وبقوله الحمد لله استحق الرحمة من اسم الرحيم
فلهذا المعنى قيل يا رحمن الدنيا ورحيم الآخرة وأما قوله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين
فالربوبية لبداية حالهم بدليل قوله اناست بربكم قالوا بلى وصفة الرحمن لوسط حالهم وصفة الملك لنهاية
حالهم بدليل قوله لمن الملك اليوم لله الواحد القهار والله أعلم بالصواب وهو الهادي الى الرشاد

تم تفسير سورة الفاتحة

بحمد الله وعونه

قسمان منها ما يعرف وجه الحكمة فيها على الجمله بقولنا كاصلاة والزكاة والصوم فان الصلاة واضع محض
وتضرع للخالق والزكاة سعي في دفع حاجة الفقير والصوم سعي في كسر الشهوة ومنها ما لا يعرف وجهه
الحكمة فيه كافعال الحج فانما لا يعرف بقوه واتساع وجه الحكمة في رمي الجمرات والسعي بين الصفا والمروة
والرمل والاضطباع ثم اتفق المحققون على انه كما يحسن من الله تعالى أن يأمر عباده بالنوع الاول فكذا
يحسن الامر منه بالنوع الثاني لان الطاعة في النوع الاول لا تدل على كمال الانقياد لاحتمال ان
الأمور انما أتت به للمعارف بعقله من وجه المصلحة فيه أما الطاعة في النوع الثاني فانه يدل على كمال الانقياد
ونهاية التسليم لانه المالم يعرف فيه وجه مصلحة البتة لم يكن اتيانه به الا محض الانقياد والتسليم فاذا كان
الامر كذلك في الافعال فلم لا يجوز ايضا أن يكون الامر كذلك في الاقوال 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 لا أمر بل فيه فائدة أخرى وهي ان الانسان اذا وقف على المعنى وأحاط به سقط وقع من القلب
واذا لم يقف على المقصود مع قطعه بأن المتكلم بذلك أحكم الخا لم يكن فانه يبقى قلبه ملتفتا اليه أبدا ومتفكرا
فيه أبدا ولباب التكليف اشغال السر بذكر الله تعالى والتفكير في كلامه فلا يعلم أن يعلم الله تعالى ان
في بقاء العبد ملتفت الذهن مشتغل الخاطر بذلك أبدا مصلحة عظيمة له فبذلك تحصيل هذه المصلحة فهذا
ملخص كلام الفريقية في هذا الباب (القول الثاني) قول من زعم ان المراد من هذه القوايح معلوم
ثم اختلافوا فيه وذكرها وجوها (الاول) انها أسماء السور وهو قول أكثر المتكلمين واختصار الخليل
وسيدويه قال القفال وقد سميت العرب بهذه الحروف أشياء فسموا بالام والدحاة بن لام الطائي وكقولهم
للنحاس صداد ولله نقد عين ولله صاب غين وقالوا جيل قاف وسموا الحوت نونا (الثاني) انها أسماء الله تعالى
روى عن علي عليه السلام انه كان يقول يا كهي بعض يا حم عسق (الثالث) انها بعض أسماء الله تعالى
قال سعيد بن جبيرة قوله الرحمن مجموعها هو اسم الرحمن والكتا لا تقدر على كيفية تركيبها في البواقي (الرابع)
انها أسماء القرآن وهو قول الكلبي والسدي وقناة (الخامس) ان كل واحد منها دال على اسم من
أسماء الله تعالى وصفة من صفاته قال ابن عباس رضي الله عنهما في ألم الالف اشارة الى انه تعالى أحد
أول آخر أزلي أبدي واللام اشارة الى انه لطيف والميم اشارة الى انه ملك مجيد منان وقال في كهي بعض انه
ثنا من الله تعالى على نفسه والكاف يدل على كونه كافيا والها م يدل على كونه هاديا والعين يدل على
العالم والصاد على الصادق وذكر ابن جرير عن ابن عباس انه حمل الكاف على الكبير والكريم والياء على
انه يجبر والعين على العزيز والعدل والفرق بين هذين الوجهين انه في الاول 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 ألم انا الله أعلم وفي المص انا الله أفضل وفي الرا انا الله أرى وهذا رواية أبي صالح
وسعيد بن جبيرة عنه (السابع) كل واحد منها يدل على صفات الافعال فالآل والآؤه واللام لطيف والميم
مجيد قاله محمد بن كعب القرظي وقال الربيع بن أنس ما منها حرف الا في ذكر آلائه ونعماته (الثامن)
بعضها يدل على أسماء الله تعالى وبعضها يدل على أسماء غير الله فقال النخاسك الالف من الله واللام من
جبريل والميم من محمد أي أنزل الله الكتاب على اسان جبريل الى محمد صلى الله عليه وسلم (التاسع) كل
واحد من هذه الحروف يدل على فصل من الافعال فالآل معنا ألف الله محمد افع به نبيا واللام أي لامة
الجاحدون والميم أي ميم الكافرون غيظوا وكيثوا بظهور الحق وقال بعض الصوفية الالف معناه انا
واللام معناه الى والميم معناه بنى (العاشر) ما قاله المبرد واختاره جمع عظيم من المحققين ان الله تعالى اغما
ذكرها احتجاجا على الكفار وذلك ان الرسول صلى الله عليه وسلم لما تحداهم أن يأثروا بمثل القرآن أو بعشر سور
أو بسورة واحدة فججزوا عنه أنزلت هذه الحروف تنبيها على ان القرآن ليس الا من هذه الحروف وأنتم
قادرين عليها وعارفون بقوانين الفصاحة فكان يجب أن تأثروا بمثل هذا القرآن فلما عجزتم عنه دل ذلك على

مفهوم فكيف بأمرهم بالتدبر فيه (وثانيها) قوله أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً فكيف بأمرهم بالتدبر فيه لمعرفة نفي التناقض والاختلاف مع انه غير مفهوم للخلق (وثالثها) قوله وانه انزله رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين فلو لم يكن مفهوماً بطل كون الرسول صلى الله عليه وسلم منذر به وايضا قوله بلسان عربي مبين يدل على انه نازل باللغة العرب واذ كان الامر كذلك وجب أن يكون مفهوماً (ورابعها) قوله لعلمه الذين يستنبطونه منهم والاستنباط منه لا يمكن الا مع الاحاطة بعنايه (وخامسها) قوله تبينا بالكل شيء وقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء (سادسها) قوله هدى للناس هدى للمتقين وغير المعلوم لا يكون هدى (وسابعها) قوله حكمة بالغة وقوله وشفا 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 انا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ان في ذلك لرسالة وذكرى اقوم يؤمنون وكيف يكون الكتاب كافياً وكيف يكون ذكرى مع انه غير مفهوم (وعاشرها) قوله تعالى هذا بلاغ للناس ولينذروا به فكيف يكون بلاغاً وكيف يقع الانذار به مع انه غير معلوم وقال في آخر الآية وليذكر أولوا الالباب وانما يكون كذلك لو كان معلوماً (الحادي عشر) قوله قد جاءكم برهان من ربكم واترانا اليكم نوراً مبيناً فكيف يكون برهاناً ونوراً مبيناً مع انه غير معلوم (الثاني عشر) قوله فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى ومن أعرض عن ذكري فان له معيشة ضحكت فكيف يمكن اتباعه والاعراض عنه غير معلوم (الثالث عشر) ان هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم فكيف يكون هادياً مع انه غير معلوم (الرابع عشر) قوله تعالى آمن الرسول الى قوله سمعنا وأطعنا والطاعة لا يمكن الا بعد الفهم فوجب كون القرآن مفهوماً وأما الاخبار فقول عليه السلام اني تركت فيكم ما انتم بحكمه ان تمسكتم به ان تضلوا كتاب الله وسنتي فكيف يمكن التمسك به وهو غير معلوم وعن علي رضي الله عنه انه عليه السلام قال علمكم بكتاب الله فيه نبأ 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 الذي لا تزغ به الالهواء ولا تشيع منه العلماء ولا يخاف على كثرة الرد ولا تنقض عجايبه من قال به صدق ومن حكم به عدل ومن خاص به فلي ومن دعا اليه هدى الى صراط مستقيم أما المعقول فمن وجوه (أحدها) انه لو ورد شيء لاسيما الى العلم به لكانت الخطاطبة به تجري مجرى مخاطبة العربي باللغة الرنحية ولما لم يجز ذلك فكذلك هذا (وثانيها) ان المقصود من الكلام الانهام فلو لم يكن مفهوماً لكانت الخطاطبة به عبثاً وسفهاً وانه لا يليق بالحكيم (وثالثها) ان التحذير وقع بالقرآن وما لا يكون معلوماً لا يجوز وقوع التحذير به فهذا مجموع كلام المتكلمين واحتج مخالفوهم بالآية والخبر والمعقول أما الآية فهو ان المتشابه من القرآن وانه غير معلوم اقوله تعالى وما يدركه تأويله الا الله والوقوف هاهنا واجب لوجوه (أحدها) ان قوله تعالى والراشدين في العلم لو كان معطوفاً على قوله الا الله لبقى يقولون آمنا به منقطعاً عنه وانه غير جائز لانه وحده لا يفيد لا يقال انه حال لانا نقول حينئذ نرجع الى كل ما تقدم فيسلم أن يكون الله تعالى قائلاً آمنا به كل من عند ربنا وهذا كفر (وثانيها) ان الراشدين في العلم لو كانوا علمين تأويله لما كان تخصيصهم بالايمان به وجه فانهم لم يعرفوه بالدلالة لم يكن الايمان به الا كالايان بالتحكم فلا يكون في الايمان به مزيد مدح (وثالثها) ان تأويله لو كان مما يجب أن يعلم لما كان طلب ذلك التأويل ذمماً فكيف جعله الله تعالى ذمماً حيث قال فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وأما الخبر فقد روي في أول هذه المسئلة خبر ايدل على قولنا وروى انه عليه السلام قال ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العلماء بالله فاذا انطقوا به أنكره أهل الغربة بالله ولان القول بأن هذه الفواقيح غير معلومة مروى عن أكابر الصحابة فوجب أن يكون حقاً قوله عليه السلام أمحبابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وأما المعقول فهو ان الافعال التي كان لها

من طرف اللسان وهو وسط المخارج والميم من الشفة وهو آخر المخارج فهذه اشارة الى انه لا بد وأن يكون
 أول ذكر العبد ووسطه وآخره ليس الا الله تعالى على ما قال فقررنا الى الله والمختار عند أكثر المجتهدين من هذه
 الاقوال انها أسماء السور والدليل عليه ان هذه الالفاظ اما أن لا تكون مفهومة أو تكون مفهومة والاول
 باطل اما اولها فلا يجوز ذلك لجواز التكلم مع العربي بلغة الرزج واما ثانيا فلا نه تعالى وصف القرآن أجمع بأنه
 هدى وبيان وذلك بنا في كونه غير معلوم واما القسم الثاني فنقول اما أن يكون مراد الله تعالى منها جملها
 أسماء الاقصاب أو أسماء المعاني والناس في بطلان هذه الالفاظ غير موضوع في لغة العرب لهذه المعاني
 التي ذكرها المفسرون فيمنع حملها على القرآن لان هذه الالفاظ غير موضوع في لغة العرب فلا يجوز حملها على ما لا يكون حاملا
 في لغة العرب ولان المفسرين ذكرها وجوها مختلفة وليست دلالة هذه الالفاظ على بعض ما ذكره أولى
 من دلالتها على الباقي فاما أن يحصل على الكل وهو مذهب بالاجماع لان كل واحد من المفسرين انما حمل
 هذه الالفاظ على معنى واحد من هذه المعاني المذكورة وليس فيهم من حملها على الكل أو لا يحمل على شيء
 منها وهو الباقي ولما بطل هذا القسم وجب الحكم بأنها من أسماء الاقصاب فان قيل لم لا يجوز أن يقال هذه
 الالفاظ غير معلومة قوله لجواز ذلك لجواز التكلم مع العربي بلغة الرزج قلنا ولم لا يجوز ذلك وبيان ان الله تعالى
 تكلم بالمشكاة وهو بلسان الحبشة والسجيل والاستبرق فارسيان قوله وصف القرآن أجمع بأنه هدى وبيان
 قلنا لا نزاع في اشارة القرآن على الجملات والمتشابهات فاذا لم يقدح ذلك في كونه هدى وبيانا فكذلك
 ههنا سلمنا انها مفهومة لكن قولك انها اما أن تكون من أسماء الاقصاب أو من أسماء المعاني انما يصح لو ثبت
 كونها موضوعا لفائدة أمر ما وذلك ممنوع واعل الله تعالى تكلم بها بالحكمة أخرى مثل ما قال قطرب من
 انهم لما تواضعوا في الابتداء على أن لا يلتفتوا الى القرآن أمر الله تعالى رسوله بأن يتكلم بهذه الحروف
 في الابتداء حتى يتجبروا عند سماعها فيسكتوا حينئذ يجمع القرآن على أسماءهم سلمنا انها موضوعا
 لأمر ما فلم لا يجوز أن يقال انها من أسماء المعاني قوله انها في اللغة غير موضوعا لشيء البتة قلنا لا نزاع في انها
 وحدها غير موضوعا لشيء لكن لم لا يجوز أن يقال انها مع القرينة المخصوصة نفيد معنى معيناً وبيان من
 وجوه (أحدها) انه عليه السلام كان يقدهم بالقرآن مرة بعد أخرى فلماذا كر هذه الحروف ذات
 قرينة الحال على ان مراده تعالى من ذكرها أن يقول لهم ان هذا القرآن انما تركب من هذه الحروف التي
 أنتم قادرون عليها فلو كان هذا من فعل البشر لوجب أن تقدروا على الاتيان بمثله (وثانيها) ان كل هذه
 الحروف على حساب الجمل عادة معلومة عند الناس (وثالثها) ان هذه الحروف لما كانت أصول
 الكلام كانت شريفة عزيزة فله تعالى أقسم بها كما أقسم بسائر الاشياء (ورابعها) ان الاكتفاء من
 الاسم الواحد بحرف واحد من حروفه عادة معلومة عند العرب فذكر الله تعالى هذه الحروف تنبيها على
 أسمائه تعالى سلمنا دليلكم لكنه معارض بوجوه (أحدها) اننا وجدنا السور والكثيرة اتفقت في ألم
 وحكم فالاشتباه حاصل فيها والمقصود من اسم العلم ازالة الاشتباه فان قيل يشبه كل هذا بجماعة كثيرين يسمون
 بمحمد فان الاشتراك فيه لا ينافي العملية قلنا قولنا ألم لا يفيد معنى البتة فلو جعلناه علما لم يكن فيه فائدة سوى
 التعمين وازالة الاشتباه فاذا لم يحصل هذا الغرض امتنع جعله علما بخلاف التسمية بمحمد فان في التسمية به
 مقاصد أخرى سوى التعمين وهو التبرك به لكونه اسما للرسول وكونه دالا على صفة من صفات الشرف
 بخلاف أن يقصد التسمية به لغرض آخر من هذه الأغراض سوى التعمين بخلاف قولنا ألم فانه لا فائدة فيه سوى
 التعمين فاذا لم يفد هذه الفائدة كانت التسمية به عبثا محضا (وثانيها) لو كانت هذه الالفاظ أسماء
 للسور لوجب أن يعلم ذلك بالتواتر لان هذه الأسماء ليست على قوانين أسماء العرب والامور العجيبة تتوفر
 الدواعي على نقلها الاسميما فيما يتعلق باخفائه رغبة أو رهبة ولو توفرت الدواعي على نقلها الصار ذلك معلوما
 بالتواتر وارتفع الخلاف فيه فلما لم يكن الامر كذلك علمنا انها ليست من أسماء السور (وثالثها) ان
 القرآن نزل بلسان العرب وهم ما تجاوزوا ما هو به مجموع اسمين فهو معدى كرب وبعلبك ولم يسم أحد منهم

انه من عند الله لا من البشر (الحادي عشر) قال عبد العزيز بن يحيى ان الله تعالى اغناذ كرها لان في التقدير كانه تعالى قال اسمعوا هاهنا قطعة حتى اذا وردت عليكم مؤلفة كنتم قد عرفتموها قبل ذلك كما ان الصبيان يتعلمون هذه الحروف أو لا مفردة ثم يتعلمون المركبات (الثاني عشر) قول ابن روق وقطرب ان الكفار لما قالوا لا تسمعوا له - هذا القرآن والخوافيه لعلمكم تغلبون وتواصوا بالاعراض عنه أراد الله تعالى لما أحب من صلاحهم ونفعهم ان يورد عليهم ما لا يعرفونه ليكون ذلك سببا لاسكاتهم واستماعهم لما يرد عليهم من القرآن فأنزل الله تعالى عليهم هذه الحروف فكانوا اذا سمعوها قالوا كالتجيين اسمعوا الى ما يحيى به محمد عليه السلام فاذا أمغوا هجم عليهم القرآن فكان ذلك سببا لاستماعهم وطريقا الى انتفاعهم (الثالث عشر) قول أبي العالية ان كل حرف منها في مدة أقوام وآجال آخرين قال ابن عباس رضى الله عنه مراً أبو ياسر بن أخطب برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يتلو سورة البقرة ألم ذلك الكتاب ثم أتى أخوه يحيى بن أخطب وكعب بن الأشرف فسألوه عن ألم وقالوا انشدك الله الذي لا اله الا هو ألم انتم انتم من السماء فقال النبي صلى الله عليه وسلم نعم كذلك نزلت فقال يحيى ان كنت صادقاً فاني لا علم بأجل هذه الامة من المسلمين ثم قال كيف ندخل في دين رجل دلت هذه الحروف بحساب الجمل على ان منتهى أجل أمة احدى وسبعون سنة فضحك النبي صلى الله عليه وسلم فقال يحيى فهل غير هذا فقال نعم المص فقال يحيى هذا أكثر من الأول هذا مائة واحدة وستون سنة فهل غير هذا قال نعم الرف قال يحيى هذا أكثر من الأولى والثانية ففحق نشهد ان كنت صادقاً فاما ملكك أمتك الامة اثنين واثنتين سنة فهل غير هذا فقال نعم المرف قال يحيى فحق نشهد اننا من الذين لا يؤمنون ولا ندري باى أقوالك تأخذ فقال أبو ياسر أما أنا فأشهد على ان أبدأ بما قد أخبرونا عن ملك هذه الامة ولم يبينوا انهم انكم تكون فان كان محمد صادقاً فليما يقول اني لا راى يستجمع له هذا كله فقام اليهود وقالوا اشتبه علينا أمرك كله فلا ندري أبا القليل تأخذ أم بالكثير فذلك قوله تعالى هو الذي أنزل عليك الكتاب (الرابع عشر) هذه الحروف تدل على انقطاع كلام واستئناف كلام آخر قال أحمد بن يحيى بن ثعلب ان العرب اذا استأنفت كلاماً من شأنهم أن يأتوا بشئ غير الكلام الذي يريدون استئنافه فيجعله لونه تنبيهاً للمخاطب - ين على قطع الكلام الأول واستئناف الكلام الجديد (الخامس عشر) روى ابن الجوزى عن ابن عباس ان هذه الحروف ثمانية عشر على الله عز وجل به على نفسه (السادس عشر) قال الاخفش ان الله تعالى أقسم بالحروف المججمة لشرفها وفضلها ولانها مباني كتبه المنزلة بالاسنة المختلفة ومباني أسماء الله الحسنى وصفاته العليا وأصول كلام الامم بهياتها يعرفون ويذكرون الله ويؤحدونه ثم انه تعالى اقتصر على ذكر البعض وان كان المراد هو الكل كما تقول قرأت الحمد وتزيد السورة بالكلمة فكانه تعالى قال أقسم بهذه الحروف ان هذا الكتاب هو ذلك الكتاب المنبث في اللوح المحفوظ (السابع عشر) ان التسكيم بهذه الحروف وان كان معقداً لكل أحد الا ان كونها سماعة بهذه الاسماء لا يعرفه الا من اشتغل بالتعلم والاستفادة فلما أخبر الرسول عليه السلام عنها من غير سبق تعلم واستفادة كان ذلك اخباراً 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 ان الله تعالى علم ان طائفة من هذه الامة تقول بقدم القرآن فذكر هذه الحروف تنبيهاً على ان كلامه مؤلف من هذه الحروف فيجب أن لا يكون قديماً (التاسع عشر) قال القاضي الماوردى المراد من ألم انه ألم بكم ذلك الكتاب أى نزل عليكم والامام الزياره وانما قال تعالى ذلك لان جبريل عليه السلام نزل به نزول الزائر (العاشر) الف إشارة الى ما لا بد منه من الاستعانة في أول الامر وهو رعاية الشريعة قال تعالى ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا واللام إشارة الى الانحواء الحاصل عند المجاهدات وهو رعاية الطريقة قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا والميم إشارة الى أن يصير العبد في مقام المحبة كالداثرة التي يكون فيها بينا عين بدايتها وبدايتها عين نهايتها وذلك انما يكون بالفناء في الله تعالى بالكلمة وهو مقام الحقيقة قال تعالى قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون (الحادي والعشرون) الف من أقصى الخلق وهو أول مخارج الحروف واللام

لوقوفه على المحكمات المخلصة له عن الضلالات فاذا جاز انزال المتشابهات التي توهم الضلالات لمثل هذا الغرض فلان يجوز انزال هذه الحروف التي لا توهم شيئا من الخطأ والضللال لمثل هذا الغرض كان أولى * أقصى ما في الباب أن يقال لوجاز ذلك فليجزان بكلام بالزنجية مع العربي وأن يتكلم بالهذيان لهذا الغرض وأيضا فهذا يقدح في كون القرآن هدى وبيانا لكأنقول لم لا يجوز أن يقال إن الله تعالى إذا تكلم بالزنجية مع العربي وكان ذلك متضمنا لمثل هذه المصلحة فإن ذلك يكون جائزا وتحققه أن الكلام فعل من الأفعال والداعي اليه قد يكون هو الافادة وقد يكون غيرها قوله أنه يكون هذا بناقلنا ان عنت بالهذيان الفعل الخالي عن المصلحة بالكلمة فليس الامر كذلك وان عنت به الالفاظ الخاطئة عن الافادة فلم قلت ان ذلك يقدح في الحكمة اذا كان فيها وجوه أخرى من المصلحة سوى هذا الوجه وأما وصف القرآن بكونه هدى وبيانا فذلك لا ينافي ما قلناه لانه اذا كان الغرض ما ذكرناه كان اسماءهما من أعظم وجوه البيان والهدى والله أعلم (فروع على القول بأنها أسماء السور) الاول هذه الاسماء على ضربين (أحدهما) يتأتى فيه الاعراب وهو ان يكون اسماء مفردا كصاد وقاف ونون أو أسماء عدة مجموعها على زنة مفرد كهم وطس ويس فانها موازنة لقائيل وهابيل وأما طسم فهو وان كان مركبا من ثلاثة أسماء فهو كدرا يجرد وهو من باب ما لا ينصرف لاجتماع سيبين فيها وهما العلمية والتأنيث (والثاني) ما لا يتأتى فيه الاعراب نحو كهيمص والمر اذا عرفت هذا فنقول أما المفردة ففيه قرأتان (أحدهما) قراءة من قرأ صاد وقاف ونون بالفتح وهذه الحركة يحتمل أن تكون هي النصب بفعل مضمر نحو اذكر وانما لم يصحبه التنوين لاستناع الصرف كما تقدم بيانه وأجاز سيبويه مثله في هم وطس ويس لوقرئ به وحكى السيرافي ان بعضهم قرأ يس بفتح النون وأن يكون الفتح جزا وذلك بأن يقدرها مجرورة باضمار الباء القسمية فقد جاء عنهم الله لافعال غير انها فتحت في وضع الجزاء لكونها غير مصروفة ويتأكد هذا بما روينا عن بعضهم ان الله تعالى أقسم بهذه الحروف (وثانيتهما) قراءة بعضهم صاد بالكسر وسببه التحريك لالتقاء الساكنين أما القسم الثاني وهو ما لا يتأتى الاعراب فيه فهو يجب أن يكون محكيًا ومعناه أن يجاء بالقول بعد ذلك على استبقاء صورته الاولى كهقولك دعنى من قرنان (الثاني) ان الله تعالى أورد في هذه الفواتح نصف أسامي حروف المعجم أربعة عشر سواء هو 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 وطه وطس ويس وحم على حرفين والم والراء وطسم على ثلاثة أحرف والمص والمر على أربعة أحرف وكهيمص وحمسق على خمسة أحرف والسبب فيه ان أبنية كلماتهم على حرف وحرفين الى خمسة أحرف فقط فكذاها هنا (الرابع) هل لهذه الفواتح محل من الاعراب أم لا فنقول ان جعلناها أسماء للسور فنعلم ان محتمل الاوجه الثلاثة اما الرفع على الابتداء واما النصب والجزء فلما مر من صحة القسم بهم ومن لم يجعلها أسماء للسور لم يتصور أن يكون لها محل على قوله كما لا محل للجهل المبتدأة وللمفردات المعدودة قوله تعالى (ذلك الكتاب) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) لئلا أن يقول المشار اليه ههنا حاضر وذلك اسم مهم بشاربه الى البعيد والجواب عنه من وجهين (الاول) لا نسب ان المشار اليه حاضر وبيانه من وجوه (أحدها) ما قاله الاصم وهو ان 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 فوله ذلك اشارة الى تلك السور التي نزلت قبل هذه السورة وقد يسمى بعض القرآن قرآنا قال الله تعالى واذا قرأ القرآن فاستمعوا له وقال جاك عن الجن اناسمعا قرآنا بحسبنا وقوله اما سمعنا كتابا أنزل من بعد موسى وهم ما سمعوا الا البعض وهو الذي كان قد نزل الى ذلك الوقت (وثانيهما) انه تعالى وعد رسوله عند بعثته أن ينزل عليه كتابا لا يعجزه الماسي وهو عليه السلام أخبر أنه بذلك وروى الأئمة ذلك عنه ويؤيده قوله اناسمعتك قولنا ثقيل وهذا في سورة المزمل وهي انما نزلت في ابتداء المبعث

بمجموع ثلاثة أسماء وأربعة وخمسة فالقول بأنها أسماء السور خروج عن لغة العرب وأنه غير جائز
 (ورابعها) انه لو كانت أسماء هذه السور لوجب اشتها هذه السور بها لاسائر الاسماء ~~لكنها~~ انما
 اشترت بسائر الاسماء ~~فكقوا~~ قواهم سورة البقرة وسورة آل عمران (وخامسها) هذه الالفاظ داخله
 في السورة وجزء منها وجزء الشيء مقدم على الشيء بالرتبة واسم الشيء متأخر عن الشيء بالرتبة فلو جعلناها
 أسماء السور لزم التقدم والتأخر معا وهو محال فان قيل مجموع قواها صاد اسم للحرف الاول منه فاذا جاز
 أن يكون المركب اسم البعض مفرداته فلم لا يجوز أن تكون بعض مفردات ذلك المركب اسم ذلك المركب
 قلنا الفرق ظاهر لان المركب يتأخر عن المفرد والاسم يتأخر عن المسمى فلو جعلنا المركب اسم للمفرد لم يلزم
 الا تأخر ذلك المركب عن ذلك المفرد من وجهين وذلك غير مستحيل أما لو جعلنا المفرد اسم للمركب لزم من
 حيث انه مفرد كونه متقدما ومن حيث انه اسم كونه متأخرا وذلك محال (وسادسها) لو كان كذلك لوجب
 أن لا تختص سورة من سور القرآن من اسم على هذا الوجه وعلوهم انه غير حاصل الجواب قوله المشرك
 والسبيل ليس من لغة العرب قلنا عنه جوابان (أحدهما) ان كل ذلك عربي لكنه موافق لاسائر
 اللغات وقد يتفق مثل ذلك في اللغتين (الثاني) أن المسمى بهذه الاسماء لم يوجد أولا في بلاد العرب فلما
 عرفوه عرفوا منها أسماء هاتيكلام وابتلك الاسماء فصارت تلك الالفاظ عربية أيضا قوله وجدان الجممل
 في كتاب الله لا يقدح في كونه بيانا قلنا كل مجمل وجد في كتاب الله تعالى قد وجد في العقل أو في الكتاب أو في
 السنة بيانه وحيث يخرج عن كونه غير فبيد انما البيان فيما لا يمكن معرفة مراد الله منه وقوله لم لا يجوز أن
 يكون المقصود من ذكر هذه الالفاظ اسكاتهم عن الشغب قلنا لو جاز ذكر هذه الالفاظ لهذا الغرض فليجز
 ذكر سائر الهذيان مثل هذا الغرض وهو بالاجماع باطل وأما سائر الوجوه التي ذكرها فقد بينا ان قولنا
 ألم غير موضوع في لغة العرب لفائدة تلك المعاني فلا يجوز استعمالها فيه لان القرآن انما نزل بلغة العرب
 ولا نهامة معارضة فليس حمل اللفظ على بعضها أولى من البعض ولاننا لو فتحنا هذا الباب لانفتح أبواب
 تأويلات الباطنية وسائر الهذيان وذلك مما لا سيل اليه (أما الجواب عن المعارضة الاولى) فهو أن لا يعد
 أن يكون في تسمية السور الكثرة باسم واحد ثم يميز كل واحد منها عن الآخر بعلامة أخرى حكمه خفية
 (وعن الثاني) ان تسمية السورة بلفظة معينة ليست من الامور اعظام فجاز أن لا يبلغ في الشهرة الى حد
 التواتر (وعن الثالث) ان التسمية بثلاثة أسماء خروج عن كلام العرب اذا جعلت اسما واحدا على طريقة
 حزموت فاما غير مركبة بل صورة تثرأ أسماء الاعداد ذلك جائز فان سيبويه نص على جواز التسمية بالجله
 والبيت من الشعر والتسمية بطائفة من أسماء حروف المعجم (وعن الرابع) انه لا يعد أن يصير اللقب أكثر
 شهرة من الاسم الا على نكذاهنا (وعن الخامس) ان الاسم لفظ دال على امر مستقل بنفسه من غير دلالة
 على زمانه المعين ولفظ الاسم كذلك فيكون الاسم اسم لنفسه فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون جزء الشيء
 اسم له (وعن السادس) ان وضع الاسم انما يكون بحسب الحكمة ولا يعد أن تقتضي الحكمة وضع الاسم
 لبعض السور دون البعض على ان القول الحق انه تعالى يفعل ما يشاء فهذا انتهى الكلام في نصره هذه
 الطريقة واعلم ان بعد هذا المذهب الذي نصرناه بالاقتوال التي حكيناها قول قطرب من أن المشركين قال
 بعضهم لبعض لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه فيكأن اذا تكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم في أول هذه
 السورة بهذه الالفاظ ما فهموا منها شيئا والانسان حريص على ما منع فيكأنوا يصغفون الى القرآن ويتفكرون
 ويتدبرون في مقاطعه ومطالعهم رجاء انه ربما جاء كلام يفسر ذلك المبهم ويوضح ذلك المشكل فصارت ذلك
 وسيلة الى أن يصيروا مسقعين للقرآن ومتدبرين في مطالعهم ومقاطعهم والذي يؤكده هذا المذهب أمران
 (أحدهما) ان هذه الحروف ما جاءت الا في أوائل السور وذلك يوهم ان الغرض ما ذكرنا (والثاني)
 أن العلماء قالوا ان الحكمة في انزال المتشابهات هي ان المعال لما علم استعمال القرآن على المتشابهات فانه
 يتأمل القرآن ويبحث في التفكير فيه على رجاء انه ربما وجد شيئا يقوى قوله وينصر مذهبه فيصير ذلك سببا

قولان (أحدهما) قول ابن عباس ان القرآن والقراءة واحد كلحسran والخسارة واحد والدليل
عليه قوله فاذا قرأناه فاتبع قرآنه أى تلاوته أى اذا تلاوته عليك فاتبع تلاوته (الثاني) وهو قول قيادة
انه مصدر من قول القائل قرأت الماء في الحوض اذا جمعه وقال سفيان بن عيينة سمي القرآن قرآنا لان
الحروف جمعت فصارت كلمات والكلمات جمعت فصارت آيات والآيات جمعت فصارت سورا والسور
جمعت فصارت قرآنا ثم جمع فيه علوم الاولين والآخرين فالخصل ان الشـتقاق لفظ لقرآن اتمام التلاوة
أو من الجمعية (وثالثها) الفرقان تبارك الذي نزل الفرقان على عبده وبينات من الهدى والفرقان
واختلفوا في تفسيره فقيل سمي بذلك لان نزوله كان مقفرا أنزله في نيف وعشرين سنة ودليله قوله تعالى
وقرآننا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا ونزلنا سائر الكتب جملة واحدة ووجه الحكمة
فيه ذكرناه في سورة الفرقان في قوله تعالى وقالوا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لثبت به فؤادك
وقيل سمي بذلك لانه يفرق بين الحق والباطل والحلال والحرام والمجمل والمبين والمحكم والمؤول وقيل الفرقان
هو النجاة وهو قول عكرمة والسدي وذلك لان الخلق في ظلمات الضلالات فبنا القرآن وجدوا النجاة وعليه
حمل المفسرون قوله واذا تدبروا في الكتاب والفرقان الحكيم تهتدون (ورابعها) الذكر والتذكرة والذكرى
أما الذكر فقوله وهذا ذكر مبارك أنزلناه انا نحن نزلنا الذكر وانزلناه لكرلك وقولك وفيه وجهان
(أحدهما) انه ذكر من الله تعالى ذكر به عباده فعرّفهم تسكيفا وأمرهم (والثاني) انه ذكر وشرف
ونفخ لمن آمن به وانه شرف لمحمد صلى الله عليه وسلم وأمته وأما التذكرة فقوله وانه لتذكرة للمؤمنين وأما
الذكرى فقوله تعالى وذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين (وخامسها) التنزيل وانه لتنزيل رب العالمين نزل
به الروح الامين (وسادسها) الحديث الله نزل أحسن الحديث كتابا سماه حديث الان وصوله اليك حديث
ولانه تعالى شـبهه بما يتحدث به فان الله خاطب به المكافين (وسابعها) الموعظة يأمر الناس قد جاءكم
موعظة من ربكم وهو في الحقيقة موعظة لان القائل هو الله تعالى والاخذ جبريل والمستمع محمد صلى الله
عليه وسلم فكيف لا تقع به الموعظة (وثامنها) الحكم والحكمة والحكيم والمحكم اما الحكم فقوله وكذلك
أنزلناه حكما عربيا وأما الحكمة فقوله حكمة بالغة واذا كرن مايتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة
وأما الحكمين فقوله يس والقرآن الحكيم وأما المحكم فقوله كتاب أحكمت آياته واختلفوا في معنى الحكمة
فقال الخليل هو مأخوذ من الاحكام والالزام وقال المورج هو مأخوذ من حكمة اللجام لانهم انضبط
الدابة والحكمة تمتع من السفة (وتاسعها) الشفاء وتنزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين وقوله
وشفاء لما في الصدور وفيه وجهان (أحدهما) انه شفاء من الامراض (والثاني) انه شفاء من مرض
الكفر لانه تعالى وصف الكفر والشك بالمرض فقال في قلوبهم مرض وباقرآن ينزل كل شك عن القلب فصح
وصفه بأنه شفاء (وعاشرها) الهدى والهادى اما الهدى فقوله هدى للمؤمنين هدى للناس وشفاء لما في
الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين وأما الهادى ان هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم وقالت الحق انا معكما
قرآننا يهدي الى الرشـد (الحادي عشر) الضراط المستقيم قال ابن عباس في تفسيره انه القرآن وقال
وان هذا صراطى مستقيما فاتبعوه (والثاني عشر) الحبل واعتصموا بحبل الله جميعا في التفسير انه القرآن
وانما سمي به لان المعتصم به في أمور دينه يخلص به من عقوبة الآخرة ونكال الدنيا كما ان المتمسك بالحبل ينجو
من الفرق والمهالك ومن ذلك سماه النبي عصمة فقال ان هذا القرآن عصمة لمن اعتصم به لانه يضم 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 اليك روحا من أمرنا ننزل الملائكة بالروح
من أمره وانما سمي به لانه سبب حياة الارواح وسمى جبريل بالروح فأرسلنا اليهم اروحا وعيسى بالروح ألقاها
الى مريم وزوج منه (الخامس عشر) القصص نحن ننص عليك أحسن القصص سمي به لانه يجب اتباعه
وقالت لاخته قصصه أى اتبعي أثره أولان القرآن يتبع قصص المتقين ومنه قوله تعالى ان هذا هو

(وثالثها) انه تعالى خاطب بني اسرائيل لان سورة البقرة مدينية واكثرها احتجاج على اليهود وعلى بني اسرائيل وقد كانت بنو اسرائيل اخبرهم موسى وعيسى عليهما السلام ان الله يرسل محمدا صلى الله عليه

الناس لرب العالمين والزلزلة عظيمة ان زلزلة الساعة شيء عظيم وخلق الرسول عليهما وانك اعلى خلق عظيم
والعلم عظيم وكان فضل الله عليك عظيما وكيد النساء عظيما ان كيد كن عظيم وصهر صخرة فرعون عظيما
وجاؤا بصخر عظيم وسعى نفس الثواب عظيما وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة وأجرا
عظيما وسعى عقاب المنافقين عظيما وله سم عذاب عظيم (الثاني والثلاثون) المبارك وهذا ذكر مبارك
وسمى الله تعالى به أشيا فسعى الموضع الذي كلم فيه موسى عليه السلام مبارك في البقعة المباركة من الشجرة
وسمى شجرة الزيتون مبارك يود من شجرة مباركة زينة كثيرة منافقها وسعى عيسى مبارك وجعلني مباركا
وسمى المطر مباركا وأنزلنا من السماء ماء مباركا لئلا يلهي من المنافع وسعى ليلة القدر مباركة انا أنزلنا في ليلة
مباركة فالقرآن ذكر مبارك أنزل ملك مبارك في ليلة مباركة على نبي مبارك لامة مبارك (المسئلة الرابعة)
في بيان اتصال قوله الم بقوله ذلك الكتاب قال صاحب الكشاف ان جعلت الم اسما للسورة ففي التأليف
وجوه (الاول) أن يكون الم مبتدا وذلك مبتدا ثانيا والكتاب خبره والجملة خبر المبتدأ الاول ومعناه ان ذلك
هو الكتاب الكامل كان ما عداه من الكتب في مقابلته ناقص وانه الذي يستاهل أن يكون كتابا كما نقول هو
الرجل أي الكامل في الرجولة الجامع لما يكون في الرجال من مميزات الخصال وأن يكون الكتاب صفة
ومعناه هو ذلك الكتاب الموعود وأن يكون الم خبر مبتدأ محذوف أي هذه الم ويكون ذلك الكتاب خبرا ثانيا
أوبدا على ان الكتاب صفة ومعناه هو ذلك وأن تكون هذه الم جملة وذلك الكتاب جملة أخرى وان جعلت الم
بمنزلة الصوت كان ذلك مبتدا وخبره الكتاب أي ذلك الكتاب المنزل هو الكتاب الكامل أو الكتاب صفة والخبر
ما بعده أو قدر مبتدأ محذوف أي هو يعني المواقف من هذه الحروف ذلك الكتاب وقرأ عبد الله الم تنزيل
الكتاب لا ريب فيه وتأليف هذا ظاهر قوله تعالى (لا ريب فيه) فيه مسألتان (المسئلة الاولى) الريب
قريب من الشك وفيه زيادة كانه ظن سوء نقول رايي أمر فلان اذا ظننت به سوءا ومنه قوله عليه السلام
دع ما يريك الى ما لا يريك فان قيل قد يستعمل الريب في قولهم ريب الدهر وريب الزمان أي حوادثه قال
الله تعالى تنزيص به ريب المنون ويستعمل أيضا في معنى ما يحتج في القلب من أسباب الغيظ كقول الشاعر
فصينا من تهامة كل ريب وخير ثم أجمعنا السيموفا

قلنا هذان قد يرجعان الى معنى الشك لان ما يخاف من ريب المنون محتمل فهو كالمشكوك فيه
وكذلك ما اختلج بالقلب فهو غير متيقن فقوله تعالى لا ريب فيه المراد منه في كونه مظنة للريب بوجه من
الوجوه والمقصود انه لا شبهة في محتمله ولا في كونه من عند الله ولا في كونه معجزا ولو قلت المراد لا ريب
في كونه معجزا على الجمهور كان أقرب لتأكيد هذا التأويل بقوله وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا
وما هنا سؤالات (السؤال الاول) طعن بعض المحدث فيهم فقال ان عني انه لا شك فيه عندنا فنحن قد نشك
فيه وان عني انه لا شك فيه عنده فلا فائدة فيه (الجواب) المراد انه بلغ في الوضوح الى حيث لا ينبغي لمرتاب
أن يرتاب فيه والامر كذلك لان العرب مع بلوغهم في الفصاحة الى النهاية معجزوا عن معارضة أقصر سورة
من القرآن وذلك يشهد بأنه بلغت هذه المحجة في الظهور الى حيث لا يجوز للعاقل أن يرتاب فيه (السؤال
الثاني) لم قال هاهنا لا ريب فيه وفي موضع آخر لا فيها غول (الجواب) لانهم يقدمون الالهام فالاهم وهاهنا
الاهم في الريب بالكلية عن الكتاب ولو قلت لافيه ريب لا وهم ان هناك كتابا آخر حصل الريب فيه لاهاهنا
كما قصد في قوله لا فيها غول فتضليل خبر الجحنة على خور الدنيا فانها لا تقتال العقول كما اغتالها خيرة الدنيا
(السؤال الثالث) من أين يدل قوله لا ريب فيه على نفي الريب بالكلية (الجواب) قرأ أبو الشعثاء لا ريب
فيه بالرفع واعلم ان القراءة المشهورة توجب ارتفاع الريب بالكلية والدليل عليه ان قوله لا ريب في الماهية
الريب ونفي الماهية يقتضي نفي كل فرد من أفراد الماهية لانه لو ثبت فرد من أفراد الماهية لثبت الماهية
وذلك يناقض نفي الماهية وهذا السر كان قولنا لا اله الا الله نقيا لجميع الالهة سوى الله تعالى وأما
قولنا لا ريب فيه بالرفع فهو نقيض لقوله لا ريب فيه وهو يقيد بثبوت فرد واحد فذلك النفي يوجب اتقاء

القمص الحق (السادس عشر) البيان والتبيان والمبين اما البيان فقوله هذا بيان للناس والتبيان فهو
 قوله ونزلنا عليه الكتاب نبيا فاما الكل شي واما المبين فقوله تلك آيات الكتاب المبين (السابع عشر) البصائر
 هذا بصائر من ربكم أي هي أدلة يهديهم بها الحق تشبيها بالبصر الذي يرى به طريق الخلاص (الثامن عشر)
 الفصل انه لقول فصل وما هو بالهزل واختلفوا فيه فقبل معناه القضاء لان الله تعالى يقضى به بين الناس
 بالحق قيل لانه يفصل بين الناس يوم القيامة فيهدي قوما الى الجنة ويسوق آخرين الى النار فمن جعله امامه في
 الدنيا فاده الى الجنة ومن جعله وراءه ساقه الى النار (التاسع عشر) النجوم فلا أقسم بواقع النجوم والنجم
 اذا هوى لانه نزل نجما نجما (العشرون) المثنى مثنى تقسمه منه جلود الذي يخشون ربهم قيل لانه مثنى فيه
 القمص والاختبار (الحادي والعشرون) النعمة وأما نعمة ربك فحدث قال ابن عباس يعني به القرآن
 (الثاني والعشرون) البرهان قد جاءكم برهان من ربكم وكيف لا يكون برهانا وقد عجزت الفصحاء عن أن
 يأتوا به (الثالث والعشرون) البشيرة والنذير وبه هذا الاسم وقعت المشاركة بينه وبين الانبياء قال
 تعالى في صفة الرسل مبشرين ومنذرين وقال في صفة محمد صلى الله عليه وسلم انا أرسلنا بالمشاهد او مبشرا
 ونذيرا وقال في صفة القرآن في حم السجدة بشيرا ونذيرا فاعترض أنكم هم يعني مبشرون بالجنة ان أطاع
 وبالنار منذرا ان عصي ومن هاهنا تذكر الاسماء المشتركة بين الله تعالى وبين القرآن (الرابع والعشرون)
 القيم قيم المنيذر بأشادي والدين أيضا قيم ذلك الدين القيم والله سبحانه هو القيوم الله لا اله الا هو المحي
 القيوم وانما سمي قيما لانه قائم بذاته في البيان والافادة (الخامس والعشرون) المهين وأتينا اليك
 الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه وهو مأخوذ من الامين وانما وصف به لانه
 من تمسك بالقرآن أمن الضر في الدنيا والآخرة والرب المهين أنزل الكتاب المهين على النبي الامين
 لاجل قوم هم أممنا الله تعالى على خلقه كما قال وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس
 (السادس والعشرون) الهادي ان هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم وقال يهدي الى الرشدا والله تعالى هو
 الهادي لانه جاء في التبر النور الهادي (السابع والعشرون) النور الله نور السموات والارض وفي القرآن
 واتبعوا النور الذي أنزل معه يعني القرآن وسمى الرسول نورا قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يعني محمد اوسى
 دينه نورا يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم وسمى بيانه نورا أفن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من
 ربه وسمى التوراة نورا انا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور وسمى الانجيل نورا واثباتنا الانجيل فيه هدى
 ونور وسمى الايمان نورا يسمي نورهم بين أيديهم (الثامن والعشرون) الحق ورد في الاسماء البعات
 الشهيد الحق والقرآن حق وانه لخلق اليقين فسماء الله حق لانه ضد الباطل فيزيل الباطل كما قال بل تقذف
 بالحق على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق أي ذاهب زائل (والثاسع والعشرون) العزيز ان ربك الهو
 العزيز الرحيم وفي صفة القرآن وانه لكتاب عزيز والنبي عزيز قد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه والا لآفة
 عزيزة والله العزيز (رسوله) وللمؤمنين قرب عزير أنزل كتابا عزيزا على نبي عزيز لآفة عزيزة وللعزير معنيان
 أحدهما القاهر والقرآن كذلك لانه هو الذي قهر الاعداء وامتنع على من أراد معارضته والثاني أن
 لا يوجد مثله (الثلاثون) الكريم انه اقرآن كريم في كتاب مكنون واعلم انه تعالى سمي سبعة أسماء
 بالكريم سمي نفسه بالكريم ما غزل بربك الكريم اذ لا جواد أجود منه والقرآن بالكريم لانه لا يستفاد من
 كتاب من الحكيم والعلوم ما يستفاد منه وسمى موسى كريما وجاءهم رسول كريم وسمى نواب الاعمال كريما
 فبشره بغفرة وأجر كريم وسمى عرشه كريما الله لا اله الا هو رب العرش الكريم لانه نزل الرحمة وسمى جبريل
 كريما انه اقول رسول كريم ومعناه انه عزيز وسمى كتاب سليمان كريما اني أتقى الى كتاب كريم فهو كتاب كريم من
 رب كريم نزل به ملك كريم على نبي كريم لاجل أمة كريمة فاذا تمسكوا به نالوا نوابا كريما (الحادي والثلاثون)
 العظيم واقتدأتنا لسبعة من المثنى والقرآن العظيم واعلم انه تعالى سمي نفسه عظيما فقال وهو العلي العظيم
 وعرشه عظيم وهو رب العرش العظيم وكتابه عظيم والقرآن العظيم ويوم القيامة عظيم اليوم عظيم يوم يقوم

انذروا انه لا اله الا انا فانقون وفيه ايضا انقير الله تنقون وفي المؤمنين وانار بكم فانقون واما ترك المعصية
 فقولوا وانوا البيوت من ابوابها واتقوا الله اى فلا تعصوه واما الاخلاص فقولوا في الحج فانها من تقوى
 القلوب اى من اخلاص القلوب فكذلك اقولوا واي فانقون واعلم ان مقام التقوى مقام شريف قال تعالى
 ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون وقال ان اكرمكم عند الله اتقاكم وعن ابن عباس قال عليه
 السلام من احب ان يكون اكرم الناس فليتق الله ومن احب ان يكون اقوى الناس فليستوكل على الله
 ومن احب ان يكون اغنى الناس فليكن بما في يده الله اودن مما في يده وقال علي بن ابي طالب التقوى
 ترك الاصرار على المعصية وترك الاعتزاز بالطاعة وقال الحسن التقوى ان لا تختار على الله سوى الله وتعلم
 ان الامور كلها بيد الله وقال ابراهيم بن ادهم التقوى ان لا يجد الخلق في اسالك عيبا ولا الملائكة في افعالك
 عيبا ولا ملك العرش في سرلك عيبا وقال الواقدى التقوى ان تزين سرلك للحق كما زينت ظاهرك للخلق
 ويقال التقوى ان لا يراك مولاك حيث تهلك ويقال المتقى من مثلك سبيل المصطفى وتبذل الدنيا وراء القفا
 وكلف نفسه الاخلاص والوفا واجتنب الحرام والحلوا ولولم يكن للمتقى فضيلة الا ما في قوله تعالى هدى
 لامة متقين كفا لانه تعالى بين ان القرآن هدى للناس في قوله شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن هدى للناس
 ثم قال هادنا في القرآن انه هدى لامة متقين فهذا يدل على ان الامة متقين هم كل الناس فمن لا يكون متقيا كانه ليس
 بالناس (المسئلة الثالثة) في السؤالات (السؤال الاول) صكون الشيء هدى ودلالة لا يختلف
 بحسب شخص دون شخص فلما زاد جعل القرآن هدى لامة متقين فقط وايضا فالمتقى مهتدى والمهمتدى لا يهتدى
 مايا والقرآن لا يكون هدى للامة متقين (الجواب) القرآن كما انه هدى لامة متقين ودلالة لهم على وجود الصانع
 وعلى دينه وصدق رسوله فهو ايضا دلالة للكافرين لان الله تعالى ذكر الامة متقين مدح السليبين انهم هم الذين
 اهتدوا واتقوا به كما قال انما انت منذر من يخشاها وقال انما تنذرون ان تبسح الذكر وقد كان عليه السلام
 منذر لكل الناس فذكر هؤلاء الناس لا يجل ان هؤلاء هم الذين اتقوا واما نذره وامامه فمصر الهدى بالدلالة
 الموصلة الى المقصود فهذا السؤال زائل عنه لان كون القرآن موصلا الى المقصود وليس الا في حق الامة متقين
 (السؤال الثاني) كيف وصف القرآن كله بأنه هدى وفيه بهج ومثابه كثير ولولا دلالة العقل لما تميز الحكم
 عن المتشابه فيه ككون الهدى في الحقيقة هو الدلالة العقلية لا القرآن ومن هذا نقل عن علي بن ابي طالب
 رضى الله عنه انه قال لابن عباس حين بعثه رسولا الى النصارى لا تخرج عليهم بالقرآن فانه ختمهم ذو وجهين
 ولو كان هدى لما قال علي بن ابي طالب ذلك فيه ولا تخاري جميع فرق الاسلام يحتجون به ونرى القرآن
 معلوم من آيات بعضها صريح في الجبر وبعضها صريح في القدر فلا يمكن التوفيق بينهما الا بالتعسف الشديد
 فكيف يكون هدى (الجواب) ان ذلك التشابه والمجمل المالم ينفك عما هو المراد على التعيين وهو اما
 دلالة العقل او دلالة السمع صار كانه هدى (السؤال الثالث) كل ما يتوقف صحة كونه القرآن حجة على
 صحته لم يكن القرآن هدى فيه فاذن استحبال كون القرآن هدى في معرفة ذات الله تعالى وصفاته
 وفي معرفة النبوة ولا شك ان هذه المطالب اشرف المطالب فاذا لم يكن القرآن هدى فيها فكيف جوده الله
 تعالى هدى على الاطلاق (الجواب) ليس من شرط كونه هدى ان يكون هدى في كل شيء بل يكفي فيه
 ان يكون هدى في بعض الاشياء وذلك بان يكون هدى في تعريف الشرائع او كونه هدى في تأكيد
 ما في العقول وهذه الامة من اقوى الدلائل على ان المطلق لا يقتضى العموم فان الله تعالى وصفه بكونه
 هدى من غير تقييد في اللفظ مع انه يستحيل ان يكون هدى في اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة فثبت
 ان المطلق لا يفيد العموم (السؤال الرابع) الهدى هو الذي بلغ في البيان والوضوح الى حيث بين غيره
 والقرآن امين كذا قال المفسرين ما يذكر آية الا وذكروا فيها اقوالا كثيرة متعارضة وما يكون
 كذلك لا يكون مبينا في نفسه فضلا عن ان يكون مبينا غير فكيف يكون هدى قلنا من تكلم في التفسير
 بحيث يورد الاقوال المتعارضة ولا يرجع واحد منها على الباقى توجه عليه هذا هو السؤال واما نحن فقد

جميع الأفراد ليتحقق التناقض (المسئلة الثانية) الوقف على فيه هو المشهور وعن مانع وعاصم انهما
وقفا على لاريب ولا بد لا واقف من أن ينوي خبرا ونظيره قوله قالوا لا ضير وقول العرب لا بأس وهي كثيرة
في لسان أهل الجواز والتقدير لاريب فيه فيه هدى واعلم ان القراءة الاولى أولى لان على القراءة الاولى
يكون الكتاب نفسه هدى وفي الثانية لا يكون الكتاب نفسه هدى بل يكون فيه هدى والاول أولى
لانه كثر في القرآن من ان القرآن نور وهدى والله أعلم قوله تعالى (هدى للمتقين) فيه مسائل
(المسئلة الاولى) في حقيقة الهدى الهدى عبارة عن الدلالة وقال صاحب الكشف الهدى هو الدلالة
الموصله الى البغية وقال آخرون الهدى هو الاعتدال والم الذي يدل على صحة القول الاول وفساد القول
الثاني والثالث انه لو كان كون الدلالة موصله الى البغية معبرا في معنى الهدى لامتنع حصول الهدى
هنا عدم الاعتدال لان كون الدلالة موصله الى الاعتدال حال عدم الاعتدال محال لكنه غير ممنوع بدليل قوله
تعالى وأما مودفهم ديناهم فاستحبوا العمى على الهدى أثبت الهدى مع عدم الاعتدال مولا انه يصح في لغة
العرب أن يقال هديته فلم يمتد وذلك يدل على قولنا واحض صاحب الكشف بأمور ثلاثة (أولها) وقوع
الاضلال في مقابلة الهدى قال تعالى أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى وقال لعلي هدى أو في ضلال مبين
(وثانيها) يقال مهدي في موضع المدح كهدى قلوم يمكن من شرط الهدى كون الدلالة موصله الى البغية
لم يكن الوصف بكونه مهديا مدحا لاحتقال انه هدى فلم يمتد (وثالثها) ان اعتدلى مطاوع هدى يقال
هديته فاعتدلى كما يقال كسرتة فانتكسروا وطمعته فانتقطع فكما ان الانكسار والانتقطاع لازمان للكسر والقطع
وجب أن يكون الاعتدال من لوازم الهدى (والجواب عن الاول) ان الفرق بين الهدى وبين الاعتدال
معلوم بالضرورة فقابل الهدى هو الاضلال ومقابل الاعتدال هو المضلال فعمل الهدى في مقابلة المضلال
ممنوع (وعن الثاني) ان المنتفع بالهدى سمي مهديا وغير المنتفع به لا يسمى مهديا ولان الوسيلة اذا لم تفض الى
المقصود كانت فائضة منزلة المهدوم (وعن الثالث) ان الانتصار لمطاوع الاخر يقال أسرته فانتصر ولم يلزم منه
أن يكون من شرط كونه أمر حصول الانتصار فكذلك هذا لا يلزم من كونه هدى أن يكون مغضيا الى
الاعتدال وعلى انه معارض بقوله هديته فلم يمتد ويعدل على فساد قول من قال الهدى هو العلم خاصة ان الله
تعالى وصف القرآن بأنه هدى ولا شك انه في نفسه ليس بعلم فدل على ان الهدى هو الدلالة لا الاعتدال
والعلم (المسئلة الثانية) المتقى في اللغة اسم فاعل من قواهـم وقواهـم فائق والوقاية قرط الصيانة
اذ اعرفت هذا فقل ان الله تعالى ذكر المتقى هاهنا في معبر من المدح ومن يكون كذلك أولى بأن يكون
متقيا في أمور الدنيا بل بأن يكون متقيا فيما يصل بالدين وذلك بان يكون آتيا بالعبادات محترزا عن
المغفورات واختلافوا في انه 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 اغما النزاع في انه اذا لم يتوب
الصغائر هل يسقط هذا الاسم فروى عنه عليه السلام انه قال لا يبلغ العبد درجة المتقين حتى يدع ما لا بأس به
حذرا مما به الأس ومن ابن عباس رضي الله عنهم ما اتهم الذين يحذرون من الله العقوبة في ترك ما يبطل الهوى
اليه ويربسون رحمة الله بصدق بما جاء منه واعلم ان التقوى هي الخشية قال في أول النساء يا أيها الناس اتقوا
ربكم وانه في أول الحج وفي الشعراء اذ قال الله لهم أخوهـم نوح الاستغفون يعني الاغتسلون الله وكذلك قال
هود وصالح ولوط وشعيب اقومهم وفي العنكبوت قال إبراهيم اقومه اعبدوا الله واتقوه يعني خشوه وكذلك
قوله واتقوا الله حتى تقاتوه وتزودوا فان خير الزاد التقوى واتقوا وما لا يجزي نفس عن نفس شيئا واعلم
ان حقيقة التقوى وان كانت هي التي ذكرناها الا انها اقد جاءت في القرآن والغرض الاصل من اعلان
تأمره والتوبة أخرى والطاعة ثالثا وترك المعصية رابعا والاحلاس خامسا أما الايمان فقوله تعالى وألزمهم
كلمة التقوى أي التوحيد وأولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى وفي الشعراء قوم فرعون ألا يتقون أي
الايؤمنون وأما التوبة فقوله ولأن أهل القرى آمنوا واتقوا أي تابوا وأما الطاعة فقوله في النحل أن

وصام بل يقال فلان آمن بالله كما يقال صام وصلى لله فلا إيمان المعنى بالبهاء يجري على طريقة
أهل اللغة أما إذا ذكر مطلقا غير معدي فقد اتفقوا على أنه منقول من المسمى الغوى 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 وأصل بن عطاء
وأبي الهذيل والقاضي عبد الجبار بن أحمد (وثانيها) أنه عبارة عن فعل الواجبات فقط دون النوافل
وهو قول أبي علي وأبي هانم (وثالثها) أن الإيمان عبارة عن اجتناب كل ما جاء فيه الوعيد
فالؤمن عند الله كل من اجتنب كل الكاثر والمؤمن عندنا كل من اجتنب كل ما ورد فيه الوعيد وهو
قول النظام ومن أصحابه من قال شرط كونه مؤمنا عندنا وعند الله اجتناب الكاثر 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 شئ منها إيمانا إذا كانت مرتبة على الأصل الذي هو المعرفة وزعموا
أن الجود وإنكار القلب كفر ثم كل معصية بعده كفر على حدة ولم يجمعوا شيئا من الطاعات إيمانا ما لم توجد
المعرفة والإقرار ولا شيئا من المعاصي كفرا ما لم يوجد الجود والانكار لأن الفرق 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 شيئا 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 معا وقد اختلف هؤلاء على مذاهب (الأول) أن الإيمان إقرار 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 اعتقادا تقليديا أو كان علما صادرا عن الدلائل
وهم الأكثرون الذين يحكمون بأن المقلد مسلم ومنهم من فسرها بالعالم الصادر عن الاستدلال (وثانيهما)
اختلفوا في أن العلم المعتبر في تحقق الإيمان علم عبادا قال بعض المتكلمين هو العلم بالله وبصفاته على سبيل
التمام والكمال ثم إنه لما كثرت اختلاف الخلق في صفات الله تعالى لاجرم أقدم كل طائفة على تكفير من
عداه من الطوائف وقال أهل الانصاف المعتبر هو العلم بكل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله
عليه وسلم فعلى هذا القول العلم بكونه تعالى عالما بالعلم أو عالما لذاته وبكونه مرتباً أو غير مرتب لا يكون
داخلا في مسمى الإيمان (القول الثاني) أن الإيمان هو التصديق بالقلب واللسان معا وهو قول بشر
ابن عتاب المرئسي وأبي الحسن الأشعري والمراد من التصديق بالقلب الكلام القائم بالافس (القول
الثالث) قول طائفة من الصوفية الإيمان إقرار باللسان وإخلاص بالقلب (الفرقة الثالثة) الذين قالوا
الإيمان عبارة عن عمل القلب فقط هؤلاء قد اختلفوا على قولين (أحدهما) أن الإيمان عبارة عن معرفة
الله بالقلب حتى أن من عرف الله بقلبه ثم جحد بلسانه ومات قبل أن يقتربه فهو مؤمن كامل الإيمان وهو قول
جهم بن صفوان أمّا معرفة الكتب والرسول واليوم الآخر فقد زعم أنها غير داخلة في حد الإيمان وحكي
الكعبى عنه أن الإيمان معرفة الله مع معرفة كل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله عليه وسلم
(وثانيهما) أن الإيمان مجرد التصديق بالقلب وهو قول الحسين بن الفضل الجبلي (الفرقة الرابعة)
الذين قالوا الإيمان هو الإقرار باللسان فقط وهم فريقان (الأول) أن الإقرار باللسان هو الإيمان فقط
لكن شرط كونه إيمانا حصول المعرفة في القلب فالمعرفة شرط للإقرار باللسان إيمانا لا أنها داخلة
في مسمى الإيمان وهو قول غيلان بن مسلم الدمشقي والفضل الرقائشي وإن كان الكعبى قد أنكر كونه قولاً
لغيلان (الثاني) أن الإيمان مجرد الإقرار باللسان وهو قول الكرامية وزعموا أن المناق ومؤمن
الظاهر كافر الضريرة ثبت له حكم المؤمن في الدنيا وحكم الكافر في الآخرة فهذا مجموع أقوال
الناس في مسمى الإيمان في عرف الشرع والذي نذهب إليه أن الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب ونفقة

ونحن واحد على البواقي بالدليل فلا يتوجه علينا هذا السؤال (المسئلة الرابعة) قال صاحب الكشف
 محمد بن هدى لامة عين الرفع لانه خبر مبدأ محذوف او خبر مع لاريب فيه لذلك أو مبتدأ اذا جعل الطرف
 المتقدم خبرا عنه ويجوز أن ينصب على الحال والعمال فيه الاشارة أو الطرف والذي هو أرسخ عرفا
 في البلاغة أن يضرب من هذا الحال صفحا وأن يقال ان قوله المجله برأسها وطائفة من حروف المجسم
 مسئلة يتفهمها وذلك الكتاب مجله ثمانية ولا ريب فيه ثالثة وهدي للمعتقين رابعة وقد أصيب بترتيبها مفصل
 البلاغة حيث جى بها مناسقة كذا من غير حرف نسق وذلك لمجيباتها من أخية أخذ بعضها بعين بعض
 والثانية متحدة بالاولى وهلم جرا الى الثالثة والرابعة بيانه انه نية أو لا على انه الكلام المتحدى به ثم أشير
 اليه بأنه الكتاب المنعوت بقاية الكمال فكان تقرير الجهة التحدى ثم نفي عنه أن ينشئ به طرف من الرب
 فكان ثمادة بكلمة ثم أخبر عنه بأنه هدى للمعتقين فقرر بذلك كونه يقينيا لا يحوم اليه ثم لم يخل كل
 واحدة من هذه الأربع بعد ان رتب هذا الترتيب الا ينق من نكتة في الاولي المحذوف والرمز الى الغرض
 بالطف وجه وفي الثانية ما في التعريف من الغضامة وفي الثالثة ما في تقديم الرب على الطرف وفي الرابعة
 المحذوف ووضع المصدر الذي هو هدى موضع الوصف الذي هو هاد وابراده منكرا • قوله تعالى (الذين
 يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم يتقون) اعلم ان فيه مسائل (المسئلة الاولى) قال
 صاحب الكشف الذين يؤمنون اما موصول بالمعتقين على انه صفة مجرورة أو منصوب أو مدح مرفوع بتقدير
 أم في الذين يؤمنون أو هم الذين واما منقطع عن المعتقين مرفوع على الابتداء مخبر عنه بأولئك على هدى
 فاذا كان موصولا كان الوقف على المعتقين حسنا غير تام واذا كان منقطعا كان وقفا تاما (المسئلة
 الثانية) قال بعضهم الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم يتقون يحتمل أن يكون
 كالتفسير لكونهم متقين وذلك لان المتقى هو الذي يكون فاعلا للمحسنات وتاركا للمسيئات 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 في الصلاة لقوله تعالى ان الصلاة تنهى
 عن الفحشاء والمنكر والا قرب أن لا تكون هذه الاشياء تفسيرا لكونهم متقين وذلك لان كمال السعادة
 لا يحصل الا بترك ما لا ينبغي وقبلى ما ينبغي فان تركه هو التقوى والفعل اما فعل القلب وهو الايمان أو فعل
 الجوارح وهو الصلاة والزكاة واما قدم التقوى الذي هو الترك على الفعل الذي هو الايمان والصلاة
 والزكاة لان القلب كالروح القابل للنفوس العاقلة للحقة والاخلاق الفاضلة والروح يجب تطهيره أولا عن
 النفوس الفاسدة حتى يمكن اثبات النفوس الجيدة فيه وكذا القول في الاخلاق فلهذا السبب قدم
 التقوى وهو ترك ما لا ينبغي ثم ذكر بعده فعل ما ينبغي (المسئلة الثالثة) قال صاحب الكشف الايمان
 افعال من الامن ثم يقال آمنه اذا صدقه وحقيقته آمنه من التكذيب والمخالفة وأما تعديته بالباء
 فلهذه معنى أقر واعترف وأما ما حكى أبو زيد ما آمنتم ان أحد أصحابه أي ما وثقت بحقيقته صرت ذا
 امن أي ذا سكون وطمأنينة وكلا الوجهين حسن في يؤمنون بالغيب أي يعترفون به أو يثقون بأنه حتى
 وأقول اختلف أهل القبلة في معنى الايمان في عرف الشرع وجمعه هم فرق أربع (الفرقة الاولى)
 الذين قالوا الايمان اسم لافعال القلوب والجوارح والاقوال باللسان وهم المعتزلة والجوارح والزيادة
 وأهل الحديث أما الجوارح فقد اتفقت على ان الايمان بالله يتناول المعرفة بالله وبكل ما وضع الله عليه
 دليل العقل أو نقلها من الكتاب والسنة ويتناول طاعة الله في جميع ما أمر الله به من الافعال والترك صغيرا
 كان أو كبيرا فقالوا بجموع هذه الاشياء هو الايمان وترك كل خصله من هذه الخصال كفر وأما المعتزلة فقد
 اتفقت على ان الايمان اذا هدى بالباء فالمراد به التصديق ولذلك يقال فلان آمن بالله وبرسوله وبهكون
 المراد التصديق اذا الايمان بمعنى أداء الواجبات لا يمكن فيه هذه التعدي فلا يقال فلان آمن بكذا اذا صلى

(الصورة الاولى) من عرف الله تعالى بالدلائل والبرهان ولما تم العرفان مات ولم يجد من الزمان والوقت ما يلفظ فيه بكلمة الشهادة فها هنا ان حكمته انه مؤمن فقد حكمته بأن الاقرار بالاساني غير معتبر في تحقيق الايمان وهو خرق للاجماع وان حكمته بأنه غير مؤمن فهو باطل لقوله عليه السلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من ايمان وهذا قلبه طافح بالايمان فكيف لا يكون مؤمنا (الصورة الثانية) من عرف الله تعالى بالدلائل ووجد من الوقت ما يمكنه أن يلفظ بكلمة الشهادة ولكنه لم يلفظ بها فان قلتم انه مؤمن فهو خرق للاجماع وان قلتم ليس بمؤمن فهو باطل لقوله عليه السلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان ولا يتقن الايمان من القلب بالسكوت عن النطق والجواب ان الغزالي منع من هذا الاجماع في صورتين وكم يكونهما مؤمنين وان الامتناع عن النطق يجري مجرى المعاصي التي يوق بها مع الايمان (المسئلة الرابعة) قيل الغيب مصدر أقيم مقام اسم الفاعل كالعلوم بمعنى الصائم والزور بمعنى الزائر ثم في قوله يؤمنون بالغيب قولان (الاول) وهو اختيار أبي مسلم الاصفهاني ان قوله بالغيب صفة المؤمنين معناه انهم يؤمنون بالله حال الغيب كما يؤمنون به حال الحضور لا كلمة فاقين الذين اذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذ خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن منه تزلزلون ونظيره قوله تعالى ذلك ليعلم اني لم أخنه بالغيب ويقول الرجل اغيره نعم الصديق لك فلان يظهر الغيب وكل ذلك مدح له ومؤمنين يكون ظاهرا هم موافقا لباطنهم ومباينين لحال المنافقين الذين يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم (والثاني) وهو قول جمهور المفسرين ان الغيب هو الذي يكون غائبا عن الحاسة ثم هذا الغيب ينقسم الى ما عليه دلائل والى ما ليس عليه دليل فالمراد من هذه الآية مدح المتقين بأنهم يؤمنون بالغيب الذي دل عليه دلائل بأن يفكروا ويستدلوا فيه ومناوياه وعلى هذا يدخل فيه العلم بالله تعالى وبصفاته والعلم بالآخرة والعلم بالنبوة والعلم بالاحكام وبالشرائع فان في تحصيل هذه العلوم بالاستدلال مشقة فيصلح أن يكون سببا لاستحقاق الثناء العظيم واحتج أبو مسلم على قوله بأمور (الاول) ان قوله والذين يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون ايمان بالاشياء الغائبة فلو كان المراد من قوله الذين يؤمنون بالغيب هو الايمان بالاشياء الغائبة لكان المعطوف نفس المعطوف عليه وانه غير جائز (الثاني) لو حملناه على الايمان بالغيب يلزم اطلاق القول بأن الانسان يعلم الغيب وهو خلاف قوله تعالى وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو أما لو فسرنا الآية بما قلنا لا يلزم هذا المحذور (الثالث) لفظ الغيب انما يجوز اطلاقه على من يجوز عليه الحضور فعلى هذا لا يجوز اطلاق لفظ الغيب على ذات الله تعالى وصفاته فقول الذين يؤمنون بالغيب لو كان المراد منه الايمان بالغيب لما دخل فيه الايمان بذات الله تعالى وصفاته ولا يبقى فيه الا الايمان بالآخرة وذلك غير جائز لان الركن الاعظم في الايمان هو الايمان بذات الله وصفاته فكيف يجوز حمل اللفظ على معنى يقتضي خروج الاصل أما لو حملناه على التفسير الذي اخترناه لم يلزمنا هذا المحذور (والجواب عن الاول) ان قوله يؤمنون بالغيب يتناول الايمان بالغائبات على الاجمال ثم بعد ذلك قوله والذين يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك يتناول الايمان ببعض الغائبات فكان هذا من باب عطف التخصيص على الجملة وهو جائز كما في قوله وملائكته وجبريل وميكال (وعن الثاني) انه لا نزاع في اننا تؤمن بالاشياء الغائبة عننا فكان ذلك التخصيص لازما على الوجهين جميعا فان قيل أفه قولون العبد يعلم الغيب أم لا قلنا قد بينا ان الغيب ينقسم الى ما عليه دلائل والى ما لا دلائل عليه أما الذي لا دليل عليه فهو سبحانه وتعالى العالم به لا غيره وأما الذي عليه دليل فلا يتبع أن تقول نعلم من الغيب ما لنا عليه دليل ونفيد الكلام فلا يلتبس وعلى هذا الوجه قال العلماء الاستدلال بالشاهد على الغائب أحد أقسام الأدلة (وعن الثالث) لا نسلم ان لفظ الغيبة لا يستعمل الا فيما يجوز عليه الحضور والدلائل على ذلك ان المتكلمين يقولون هذا من باب الحاق الغائب بالشاهد ويريدون الغائب ذات الله تعالى وصفاته والله أعلم (المسئلة الخامسة) قال بعض الشيعة المراد بالغيب

هاهنا الى شرح ماهية التصديق بانقلاب فتقول ان من قال العالم محدث فليس مدلول هذه اللفاظ 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 بافظ خاص
واختلاف الصيغ والعبارات مع كون الحكم الذهني أمرا واحدا يدل على ان الحكم الذهني أمر مغاير لهذه
الصيغ والعبارات ولان هذه الصيغ دالة على ذلك الحكم والدال غير المدلول ثم نقول هذا الحكم الذهني غير
العلم لان الجاهل بالشئ قد يحكم به فعلمنا ان هذا الحكم الذهني مغاير للعلم فالمراد من التصديق بالقلب هو
هذا الحكم الذهني بقى هاهنا بحيث افطى وهو ان المسمى بالتصديق في اللغة هو ذلك الحكم الذهني أم الصيغة
الدالة على ذلك الحكم الذهني وتحقيق القول فيه قد ذكرناه في أصول الفقه اذا عرفت هذه المقدمة فنقول
الايمان عبارة عن التصديق بكل ما عرف بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله عليه وسلم مع الاعتقاد
فنفقه في اثبات هذا المذهب الى اثبات قيود أربعة (القيود الاوّل) ان الايمان عبارة عن التصديق
ويدل عليه وجوه (الاول) انه كان في أصل اللغة للتصديق فلو صار في عرف الشرع غير التصديق لزم
أن يكون المتكلم به متكلما بغير كلام العرب وذلك يناقض وصف القرآن بكونه عربيا (الثاني) ان الايمان
أكثر اللفاظ دورا على السنة المسلمين فلو صار منقولا الى غير مسماه الاصل لتوفرت الدواعي على معرفة
ذلك المسمى ولا شئهر وبلغ الى حد التواتر فلما لم يكن كذلك علمنا انه بقى على أصل الوضع (الثالث)
أجمعنا على ان الايمان المعنى بحرف الباء مبقى على أصل اللغة فوجب أن يكون غير المعنى كذلك
(الرابع) ان الله تعالى كلما ذكر الايمان في القرآن أضافه الى القلب قال من الذين قالوا آمنا بأفواههم
ولم تؤمن قلوبهم وقوله وقلبه مطعون بالايمان كتب في قلوبهم الايمان ولكن قولوا أسلمنا وما يدخل الايمان
في قلوبكم (الخامس) ان الله تعالى أينما ذكر الايمان قرن العمل الصالح به ولو كان العمل الصالح
داخلا في الايمان لكان ذلك تكرارا (السادس) انه تعالى كثيرا ذكر الايمان وقرنه بالمعاصي قال الذين
آمَنُوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحو بينهما ما كان بغت احدهما على
الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفي الى أمر الله واحتج ابن عباس على هذا بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا
كتب عليكم القصاص في القتلى من ثلاثة أوجه (أحدها) ان القصاص انما يجب على القاتل المتعمد
ثم انه خاطبه بقوله يا أيها الذين آمنوا فدل على انه مؤمن (وثانيها) قوله فمن عني له من أخيه شئ وهذه
الاخوة ليست الاخوة الايمان لقوله تعالى انما المؤمنون اخوة (وثالثها) قوله ذلك تخفيف من ربكم
ورحمة وهذا لا يليق الا بالمؤمن ومما يدل على المطلوب قوله تعالى والذين آمنوا ولم يهاجروا هذا البقي اسم
الايمان لمن لم يهاجر مع عظم الوعيد في ترك الهجرة في قوله تعالى الذين تنوفاهم الملائكة تطامى أنفسهم وقوله
ما اكتم من ولايتهم من شئ حتى يهاجروا ومع هذا جعلهم مؤمنين ويدل ايضا عليه قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا
لا تتخذوا عداوتي وعدوكم أولياء وقال يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا ما ناطقكم
وقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اتوبوا الى الله توبة نصوحا ولا توبوا الى الله توبة لذنوبكم محال وقوله وتوبوا الى
الله جميعا أيها المؤمنون لا يقال فهذا يقتضي أن يكون كل مؤمن مذنبا وليس كذلك قلنا سبب انه خص فيما
عدا المذنب فبقى فيهم حجة (القيود الثاني) ان الايمان ليس عبارة عن التصديق اللساني والدليل عليه
قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين فليكن كونه مؤمنين ولو كان
الايمان بالله عبارة عن التصديق اللساني لما صح هذا النبي (القيود الثالث) أن الايمان ليس عبارة عن مطلق
التصديق لان من صدق بالحب والطاغوت لا يسمى مؤمنا (القيود الرابع) ليس من شرط الايمان التصديق
بجميع صفات الله عز وجل لان الرسول عليه السلام كان يحكم بايمان من لم يخطر بباله كونه تعالى عالما
لذاته أو بالعلم ولو كان هذا القيد أمثاله شرطا معتبرا في تحقق الايمان لما جاز أن يحكم الرسول بايمانه قبل
أن يجربه في انه هل يعرف ذلك أم لا فهذه احوال بيان القول في تحقيق الايمان فان قال قائل هاهنا صورتان

رزقناكم فلو كان الرزق هو الذي يؤكل لما أمكن انتفاعه وقال آخرون الرزق هو ما يملك وهو أيضا باطل لان الانسان قد يقول اللهم ارزقني ولدا صالحا وزوجة سالحة وهو لا يملك الولد ولا الزوجة ويقول اللهم ارزقني عقلا يعيش به وليس العقل بملوك وأيضا البهيمة يكون لها رزق ولا يكون لها ملك وأما في عرف الشرع فقد اختلفوا فيه فقال أبو الحسين البصري الرزق هو يمكن الحيوان من الانتفاع بالنبأ والحظ على غيره أن ينعمه من الانتفاع به فاذا قلنا قدر رزقنا الله تعالى الاموال فعني ذلك انه ~~ممكن~~ ننال من الانتفاع به واذا سألنا تعالى أن يرزقنا ما لا فائدة صد بذلك أن يجعلنا بالمال أخص واذا سألنا أن يرزق البهيمة فائدة صد بذلك أن يجعلها به أخص وانما تكون به أخص اذا مكنتها من الانتفاع به ولم يكن لاحد أن ينعمها من الانتفاع به واعلم ان المعتزلة لما فسروا الرزق بذلك لاجرم قالوا الحرام لا يكون رزقا وقال أصحابنا الحرام قد يكون رزقا فحجة الاصحاب من وجهين (الاول) ان الرزق في أصل اللغة هو الحظ والنصيب على ما ينال من انتفاع بالحرام فذلك الحرام صار حظا ونصيبا له فوجب أن يكون رزقا له (الثاني) انه تعالى قال وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقد يعيش الرجل طول عمره لا يأكل الا من السرقة فوجب أن يقال انه طول عمره لم يأكل من رزقه شيئا أما المعتزلة فقد احتجوا بالكتاب والسنة والمعنى أما الكتاب فوجوه (أحدها) قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون مدحهم على الانفاق مما رزقهم الله تعالى فلو كان الحرام رزقا لوجب أن يستحقوا المدح اذا أنفقوا من الحرام وذلك باطل بالانفاق (وثانيها) لو كان الحرام رزقا لجاز أن ينفق الغاصب منه لقوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم وأجمع المسلمون على انه لا يجوز للغاصب أن ينفق مما أخذه بل يجب عليه رده فدل على ان الحرام لا يكون رزقا (وثالثها) قوله تعالى قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا قل الله أذن لكم فبين ان من حرم رزق الله فهو مفتر على الله فثبت ان الحرام لا يكون رزقا وأما السنة فخاروا أبو الحسين في كتاب الغرر بإسناده عن صفوان بن أمية قال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاء عمر بن قرة فقال له يا رسول الله ان الله كتب على الشقة فلا أراني أرزق الا من دني بكفي فأذن لي في الغنم من غير فاحشة فقال عليه السلام لا اذن لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت أي عدو الله لقد رزقك الله رزقا طيبا فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما أحل الله لك من حلاله أما لك لو قلت بعد هذه المقدمة شيئا ضربت به ضربة واحدة وأما المعنى فان الله تعالى منع المكاف من الانتفاع بالحرام وأمر غيره بنعمه من الانتفاع به ومن منع من أخذ الشيء والانتفاع به لا يقال انه رزقه اياه ألا ترى انه لا يقال ان السلطان قد رزق جنده ما لا قدمه منهم من أخذه وانما يقال انه رزقهم ما ~~ممكن~~ منهم من أخذه ولا ينعمهم منه ولا أمر بنعمهم منه أجاب أصحابنا عن التمسك بالآيات بانه وان كان الكل من الله لكنه كما يقال يا خالق المحدثات والعرش والكرسي ولا يقال يا خالق الكلاب والخنازير وقال عينا يشرب بها عباد الله نخس اسم العباد بالمؤمنين وان كان الكفار أيضا من العباد وكذا هاهنا خص اسم الرزق بالحلال على سبيل التنزيه وان كان الحرام رزقا أيضا وأجابوا عن التمسك بالخبر بأنه حجة لنا لان قوله عليه السلام ما اخترت ما حرم الله عليك من رزقه صريح في ان الرزق قد يكون حراما وأجابوا عن المعنى بأن هذه المسئلة محض اللغة وهو ان الحرام هل يسمى رزقا أم لا ولا مجال للدلائل العقلية في الانفاظ والله أعلم (المسئلة التاسعة) أصل الانفاق اخراج المال من اليد ومنه نفق المبيع نفقا اذا ~~كثر~~ المشترون له ونفقت الدابة اذا ماتت أي خرج روحها وناقض الفارة لانها تخرج منها ومنه النفق في قوله تعالى ان تبقي نفقا في الارض (المسئلة العاشرة) في قوله ومما رزقناهم ينفقون فوائد (أحدها) أدخل من التبعية صيانة لهم وكفا عن الاسراف والتبذير انتهى عنه (وثانيها) قدم مفعول الفعل دلالة على كونه أهم كانه قال ويخصون بعض المال بالتصدق به (وثالثها) يدخل في الانفاق المذكور في الآية الانفاق الواجب والانفاق المنسوب والانفاق الواجب أقسام (أحدها) الزكاة وهي قوله في آية الكثر ولا ينفقونها في سبيل الله (وثانيها) الانفاق على النفس وعلى

المهدي المنتظر الذي وعد الله تعالى به في القرآن والحبر أما القرآن فقوله وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وأما الخبر فقوله عليه السلام لو لم يبق من الدنيا الا يوم واحد طاول الله ذلك اليوم حتى يخرج رجل من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي وكنيته كنييتي عيلاً الأرض عدلاً وطلاً كما مثلت جوراً وظلماً واعلم ان تخصيص المطلق من غير الدليل باطل (المسئلة السادسة) ذكر وافي تفسير إقامة الصلاة وجوهاً (أحدها) ان إقامتها عبارة عن تعديل أركانها وحفظها من ان يقع خلل في فرائضها وسننها وآدابها من أقام العود اذا قومه (وثانيها) انها عبارة عن المداومة عليها كما قال تعالى والذين هم على صلاتهم يحافظون وقال الذين هم على صلاتهم دائمون من قامت السوق اذا انفتحت وإقامتها انفاقها لانها اذا حوفظ عليها كانت كالشيء النافق الذي تتوجه اليه الرغبات واذا أضيعت كانت كالشيء السكاسد الذي لا يرغب فيه (وثالثها) انها عبارة عن التجرد لادائها وأن لا يكون في مؤديها افتور من قولهم قام بالامر وقامت الحرب على ساقها وفي ضده قعد عن الامر وتقاعد عنه اذا تقاعس وتباط (ورابعها) إقامتها عبارة عن أدائها وانما عبر عن الاداء بالاقامة لان القيام بعض أركانها كما عبر عنها بالقنوت وبالركوع وبالسجود وقالوا سجد اذا صلى لوجود التسبيح فيها قال تعالى فلو لا اركانها كان من المسبحين واعلم ان الاولى حمل الكلام على ما يحصل معه الشناء العظيم وذلك لا يحصل الا اذا حملنا الاقامة على ادامة فعلها من غير خلل في أركانها وشرائطها ولذلك فان القيم بارزاق الجنه انما يوصف بكونه فيما اذا أعطى الحقوق من دون بخس ونقص ولهذا يوصف الله تعالى بأنه قائم وقبوم لانه يجب دوام وجوده ولانه يديم اذرار الرزق على عباده (المسئلة السابعة) ذكر وافي لفظ الصلاة في أصل اللغة وجوهاً (أحدها) انها الدعاء قال الشاعر

وقابلها الريح في دنها * وصلى على دنها وارثتم

(وثانيها) قال الخازن نجى اشتقاقها من الصلي وهي النار من قولهم صليت العصا اذا قومتها بالصلي فالصلي كانه يسعى في تعديل باطنه وظاهره مش من يحاول تقويم المشية بعرضها على النار (وثالثها) ان الصلاة عبارة عن الملازمة من قوله تعالى تصلي نار اذا ناله وبسمى الفرس الثاني من أفراس المسابقة مصابداً (ورابعها) قال صاحب الكشاف الصلاة فعله من صلى كالزكاة من زكى وكاتبها بالواو على لفظ المفخم وحقيقة صلى حرّك الصلوي لان المصلي يفعل ذلك في ركوعه وسجوده وقيل لاداعي مهلى تشبيهه في تحشعه بالراكع والساجد وأقول هاهنا جثمان (الاول) ان هذا الاشتقاق الذي ذكره صاحب الكشاف يفضي الى طعن عظيم في كون القرآن حجة وذلك لان لفظ الصلاة من أشد الاقفاط شهرة وأكثرها دوراً على السنة المسلمين واشتقاقه من تحريك الصلوي من أبعد الاشياء شهرة الاقفاط شهرة وأهل النقل ولو جوزنا أن يقال مسمى الصلاة في الأصل ما ذكره ثم انه خفي واندرس حتى صار بحيث لا يعرفه الا الاحاد ليكن مثله في سائر الاقفاط جائزاً ولو جوزنا ذلك لما قطعنا بأن مراد الله تعالى من هذه الاقفاط ما يتبادر أذهاننا اليه من المعاني في زماننا هذا لاحتمال انها كانت في زمان الرسول موضوعاً للمعانى آخر وكان مراد الله تعالى منها تلك المعانى الان تلك المعانى خفيت في زماننا واندرست كما وقع مثله في هذه اللفظة فلما كان ذلك باطلاً باجماع المسلمين علمنا ان الاشتقاق الذي ذكره مردود باطل (الثاني) الصلاة في الشرع عبارة عن أفعال مخصوصة تلويح بعضها ببعضاً مفتحة بالتحريم مختمة بالتعليل وهذا الاسم يقع على الفرض والنفل لكن المراد بهذه الآية الفرض خاصة لانه الذي يقف الفلاح عليه لانه عليه السلام لما بين للإعرابي صفة الصلاة المفروضة قال والله لا أزيد عليه ولا أنقص منها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أفلح ان صدق (المسئلة الثامنة) الرزق في كلام العرب هو الحظ وما هو خاص له دون غيره ثم قال انكم تكذبون أي حظكم من هذا الامر والحظ هو نصيب الرجل وما هو خاص له دون غيره ثم قال بعضهم الرزق كل شيء يؤكل أو يستعمل وهو باطل لان الله تعالى أمر نأبأ أن تنفق مما رزقنا فقال وانفقوا مما

مدحهم على كونهم متيقنين بالآخرة ومعلوم انه لا يدح المرء بأن يتيقن وجود الآخرة فقط بل لا يستحق المدح الا اذا اتيقن وجود الآخرة مع ما فيها من الحساب والسؤال وادخال المؤمنين الجنة والكافرين النار روى عنه عليه السلام انه قال يا عجباً كل العجب من الشاكي في الله وهو يرى خلقه وعجبا من يعرف النساء الاولى ثم ينكر النساء الآخرة وعجبا من ينكر البعث والنشور وهو في كل يوم وليله يموت ويحيى يعنى النوم واليقظة وعجبا من يؤمن بالجنة وما فيها من النعيم ثم يسبى لدار الغرور وعجبا من المتكبر الفخور وهو يعلم أن اوله نطفة مذرة وآخره جيفة قد ذرة قوله تعالى (أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون) اعلم ان في الآية مسائل (المسئلة الاولى) في كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها وجوه ثلاثة (أحدها) أن ينوى الابتداء بالذين يؤمنون بالغيب وذلك لانه لما قيل هدى للمتقين فخص المتقين بأن الكتاب هدى لهم كان لسائل أن يسأل فيقول ما السبب في اختصاص المتقين بذلك فوقع قوله الذين يؤمنون بالغيب الى قوله وأولئك هم المفلحون جوابا عن هذا السؤال كانه قيل الذي يكون مستغلا بالايان واقامة الصلاة وايتاء الزكاة والفوز بالفلاح والخياة لا بد 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 كانه قيل أى سبب في ان صار الموصوفون بهذه الصفات محتصين بالهدى فأجيب بأن أولئك الموصوفين غير مستبعد أن يفوزوا دون الناس بالهدى عاجلا وبالفلاح آجلا (وثالثها) أن يجعل الموصول الاول صفة للمتقين ويرفع الثاني على الابتداء وأولئك خبره ويكون المراد جعل اختصاصهم بالفلاح والهدى تعريضا بأهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بقوة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم ظالمون انهم على الهدى وظالمعون انهم ينالون الفلاح عند الله تعالى (المسئلة الثانية) معنى الاستعلاء في قوله على هدى بيان لتمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه حيث شبهت حالهم بحال من اعتلى الشيء وركبه وتطيره فلان على الحق وعلى الباطل وقد صرحت جوابه في قولهم جعل الغواية مراكبا وامتطى الجهل وتحقيق القول في كونهم على الهدى تمسكهم بوجوب الدليل لان الواجب على المتمسك بالدليل ان يدوم على ذلك ويحرسه عن المطاعن والشبه فمكانه تعالى مدحهم بالايان بما أنزل عليه أولا ومدحهم بالاقامة على ذلك والمواظبة على حراسته عن الشبه ثانيا وذلك واجب على المكلف لانه اذا كان متقدا في الدين خائفا وحلا فلا بد من أن يحاسب نفسه في عمله وعمله ويتأمل حاله فيهم ما اذا حرس نفسه عن الاخلال كان مدوحا بأنه على هدى وبصيرة وانما تذكر هدى ليفيد ضربا بها ما لا يبلغ كتمه ولا يقدر قدره كما يقال لو أبصرت فلانا لا بصرت رجلا قال عون بن عبد الله الهدى من الله كثير ولا يصبره الابصير ولا يعمل به الابصير ألا ترى ان نجوم السماء يصبرها البصير ولا يصبرها الا العلماء (المسئلة الثالثة) في تكرير أولئك تنبيه على انهم كما ثبت لهم الاختصاص بالهدى ثبت لهم الاختصاص بالفلاح أيضا فقد تميزوا عن غيرهم بهذين الاختصاصين فان قيل فلم جاء مع العاطف وما الفرق بينه وبين قوله أولئك كالا نعم بل هم أفضل أولئك هم الغافلون قلنا قد اختلف الخبران هاهنا فلذلك دخل العاطف بخلاف الخبرين ثم فانه ما متفقان لان التسجيل عليهم بالغفلة وتشبيههم بالبهائم شيء واحد وكان الجملة الثانية مقررة لما في الاولى فهي من العطف بعزل (المسئلة الرابعة) هم فصل وله فائدتان (احدهما) الدلالة على ان الوارد بعده خبر لاصفة (وثانيهما) حصر الخبر في المبتدأ فأنك لو قلت الانسان ضاحك فهذا لا يفيد ان الضاحك لا يتحصل الا في الانسان أما لو قلت الانسان هو الضاحك فهذا يفيد ان الضاحك لا يتحصل الا في الانسان (المسئلة الخامسة) معنى التعريف في المفلحون الدلالة على ان المتقين هم الناس الذين بالغت انهم يفلحون في الآخرة كما اذا بالغت ان انسانا قد تاب من أهل بلدك فاستخبرت من هو فقلت زيد التائب أي هو الذي أخبرت بتوبته أو على انهم الذين انحصرت صفة المفلحين فهم هم كما تقول اصاحبك هل عرفت الاسد وما جبل عليه من فرط الاقدام ان زيدا هو هو (المسئلة السادسة) المفلح الطاهر بالمطوب كانه الذي انتخب

من تجب عليه نفقته (وثالثها) الاتفاق في الجهاد وأما الاتفاق المندوب فهو أيضا اتفاق لقوله وانفقوا مما
 رزقناكم من قبل أن يأتي أحدكم الموت وأراد به الصدقة لقوله بعده فأصدقوا كن من الصالحين في كل هذه
 الانفاقات داخله تحت الآية لأن كل ذلك سبب لاستحقاق المدح قوله تعالى (والذين يؤمنون بما أنزل
 اليك وما أنزل من قبلك وبالاخرة هم يوقنون) اعلم ان قوله الذين يؤمنون بالغيب عام يتناول كل من آمن
 بحمد 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 يحتمل فلما كانت هذه السورة مدينة وقد شرف الله تعالى المسلمين بقوله
 هدى للذين يؤمنون بالغيب فذكر بعد ذلك أهل الكتاب الذين آمنوا بالرسول كعبد الله بن
 سلام وأمثاله بقوله والذين يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك لأن في هذا التخصيص بالذكر مزيد
 تشريف لهم كما في قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال ثم تخصيص عبد الله
 ابن سلام وأمثاله بهذا التشريف ترغيب لأمثاله في الدين فهذا هو السبب في ذكر هذا الخاص بعد ذلك
 العام ثم نقول أما قوله والذين يؤمنون بما أنزل اليك ففيه مسائل (المسئلة الاولى) لانزعاب أصحابنا
 وبين المعتزلة في ان الايمان اذا عدى بالبهاء فالمراد منه التصديق فاذا قلنا فلان آمن بكذا فالمراد انه صدق
 به ولا يكون المراد انه صام وصلى فالمراد بالايمان هاهنا التصديق بالاتفاق لكن لا بد معه من المعرفة لأن
 الايمان هاهنا خرج مخرج المدح والمصدق مع الشك لا يأمن أن يكون كاذبا فهو الى الذم أقرب
 (المسئلة الثانية) المراد من انزال الوحي وكون القرآن منزلا ومنزلا وجبريل عليه السلام
 سمع في السماء كلام الله تعالى فنزل على الرسول به وهذا كما يقال نزلت رسالة الامير من القصر والرسالة
 لا تنزل لكن المستمع يسمع الرسالة من عاقل فينزل ويؤدى في سفل وقول الامير لا يفارق ذاته ولو كان السامع
 يسمع فينزل ويؤدى بلفظ نفسه ويقال فلان ينقل الكلام اذا سمع في موضع وأداء في موضع آخر فان قيل
 كيف سمع جبريل كلام الله تعالى وكلامه ليس من الحروف والاصوات عندكم قلنا لا 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 كتابه بهذا النظم المخصوص فقرأه جبريل عليه السلام فحفظه ويجوز أن يخلق الله أصواتا
 مقطعة بهذا النظم المخصوص في جسم مخصوص فيسلفه جبريل عليه السلام ويخلق له عما ضروريا بأنه هو
 العبارة المؤدية بمعنى ذلك الكلام القديم (المسئلة الثالثة) قوله والذين يؤمنون بما أنزل اليك هذا
 الايمان واجب لانه قال في آخره وأولئك هم المفلحون فثبت أن من لم يكن له هذا الايمان وجب أن لا يكون
 مفلحا واذا ثبت انه 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 الا اذا علمه على سبيل التفصيل لانه ان لم يعلمه كذلك
 امتنع عليه القيام به الا ان تحصيل هذا العلم واجب على سبيل الكفاية فان تحصيل العلم بالشرائع المنزلة على
 محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل غير واجب على العامة وأما قوله وما أنزل من قبلك فالمراد به
 ما أنزل على الانبياء الذين كانوا قبل محمد والايمان به واجب على الجملة لأن الله تعالى ما تعبدنا الا به حتى
 يلزنا معرفته على التفصيل بل ان عرفنا شيئا من تفاصيله فهذا لا يجب علينا الايمان بتلك التفاصيل وأما
 قوله وبالاخرة هم يوقنون ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الآخرة صفة الدار الآخرة وسميت بذلك
 لانها آخرة عن الدنيا وقيل للديناء لانها أدنى من الآخرة (المسئلة الثانية) اليقين هو العلم بالشئ
 بعد ان كان صاحبه شاك فيه فالذلك لا يقول القائل يتيقن وجود نفسه وبيقنت ان السماء فوق المائات
 العلم به غير مستدرك ويقال ذلك في العلم بالحادث بالامور سواء كان ذلك العلم ضروريا واستدل بالافية قول
 القائل يتيقن ما أردته بهذا الكلام وان كان قد علم مراده بالاضطرار ويقول يتيقن ان الاله واحد وان
 كان قد علمه بالاكتساب ولذلك لا يوصف الله تعالى بأنه يتيقن الاشياء (المسئلة الثالثة) ان الله تعالى

بإقتضاء الرفع فتكون الخبرية رافعة وإذا كانت الخبرية رافعة استحبال ارتقاؤه بهذه الحروف فهذه مقدمات
ثلاثة (أحداها) قولنا الخبرية باقية وذلك ظاهر لان المراد من الخبرية كون الخبر مستندا الى المبتدا
وبعد دخول حرف ان عليه فذلك الاسناد باق (وثانيها) قولنا الخبرية باقية مقتضية للرفع وذلك لان
الخبرية كانت قبل دخول ان مقتضية للرفع ولم يكن عدم الحرف هناك جزءا من المقتضى لان العدم لا يصلح أن
يكون جزءا له لانه لا يدخل في هذه الحروف كانت الخبرية مقتضية للرفع لان المقتضى بتمامه لو حصل ولم
يؤثر لكان ذلك مانعا وهو خلاف الاصل (وثالثها) قولنا الخبرية أولى بالاقضاء وبإنيانه من وجهين
(الاول) ان كونه خبرا وصف حقيقي قائم بذاته وذلك الحرف أجنبى مبين عنه وكما انه مبين عنه بغير مجاور
له لان الاسم يتخالفهما (الثاني) ان الخبر يشابه الفعل مشابهة حقيقية معنوية وهو كون كل واحد
منهم مستندا الى الغير أما الحرف فانه لا يشابه الفعل في وصف حقيقي معنوي فانه ليس فيه اسناد فكانت
مشابهة الخبر للفعل أقوى من مشابهة هذا الحرف للفعل فاذا ثبت ذلك كانت الخبرية باقتضاء الرفع
لاجل مشابهة الفعل أولى من الحرف بسبب مشابهة الفعل (ورابعها) لما كانت الخبرية أقوى
في اقتضاء الرفع استحبال كون هذا الحرف رافعا لان الخبرية بالنسبة الى هذا الحرف أولى واذا كان كذلك
فقد حصل الحكم بالخبرية قبل حصول هذا الحرف فبعد وجود هذا الحرف لو أسند هذا الحكم اليه لكان
ذلك تحصيله للعامل وهو محال (الوجه الثاني) ان سبويه وافق على ان الحرف غير أصل في العمل
فيه كون اعماله على خلاف الدلائل ومثبت على خلاف الدلائل بقدر الضرورة والضرورة تندفع
بأعمالها في الاسم فوجب أن لا يعملها في الخبر (المسئلة الثالثة) روى الانباري ان الكندي
المتفلسف ركب الى المبرد وقال اني أجدي في كلام العرب حشا وأجد العرب تقول عبد الله قائم ثم تقول ان
عبد الله قائم ثم تقول ان عبد الله لقائم فقال المبرد بل المعاني مختلفة لاختلاف الالفاظ فقوله م عبد الله
قائم اخبار عن قيامه وقوله ان عبد الله قائم جواب عن سؤال سائل وقوله م ان عبد الله قائم جواب
عن انكار منكر لقيامه واحتج عبد القاهر على صحة قوله بأنها انما تتركب جوابا لسؤال السائل بأن قال
انما رأيناهم قد ألزموها الجملة من المبتدا والخبر اذا كان جوابا للقسمة نحو والله ان زيدا منطلق ويدل عليه
من التنزيل قوله ويسألونك عن ذي القرنين قل سأتلوا عليكم منه ذكرا انما كماله في الارض وقوله في أول
السورة نحن نقص عليك نبأهم بالحق انهم قتيمة آمنوا بربهم وقوله فان عسول فقل اني بري بما تعاملون وقوله
قل اني نهيتم أن أعبد الذين تدعون من دون الله وقوله وقل اني أنا النذير المبين واشبه ذلك مما يعلم انه يدل
على أمر النبي صلى الله عليه وسلم بأن يجب به الكفار في بعض ما جادلوا ونظر واقع عليه وقوله فأتيا
فرعون فقولا اننا رسول رب العالمين وقوله وقال موسى يا فرعون اني رسول من رب العالمين وفي قصة
السحرة اننا الى ربنا منقلبون اذ من الظاهر انه جواب فرعون عن قوله آمنتم له قبل ان آذن لكم وقال عبد
القاهر والتحقق انهم التمسك به واذا كان الخبر بأمر ليس للمخاطب ظن في خلافه لم يحتج هناك الى ان
وانما يحتاج اليها اذا كان السامع ظن الخلاف ولذلك تراها تزداد حسنا اذا كان الخبر بأمر يبعد مثله
كقول أبي نواس

عليك باليأس من الناس * ان غنى نفسك في اليأس

وانما حسن موقعها لان الغالب ان الناس لا يحملون أنفسهم على اليأس وأما جعلها مع اللام جوابا
لامنكر في قولك ان زيدا لقائم لجيد لانه اذا كان الكلام مع المنكر كانت الحاجة الى التأكيد أشد وكما
يحتمل أن يكون الانكار من السامع احتمل أيضا أن يكون من الحاضرين واعلم انها قد تنجي اذا ظن
المتكلم في الذي وجد انه لا يوجد مثل قولك انه كان مني اليه احسان فعا ملني بالسوء فكانك ترد على نفسك
ظنك الذي ظننت وتبين الخطأ في الذي توهمت وعليه قوله تعالى حكايه عن أم مريم قالت رب اني وضعتها
أنثى والله أعلم بما وضعت وكذلك قول نوح عليه السلام قال رب ان قومي كذبون انما قوله تعالى الذين

له وجودا ظفر ولم تستغلق عليه والمفلج بالجيم مثله والتركيب دال على معنى الشق والفتح ولهذا سمي الزراع
فلاسا ومشتق الشفة السفلى أفلح وفي المثل الحديد بالحديد يفلح وتحقيقه ان الله تعالى لما وصفهم بالقيام بما
يلزمهم علما وعلايين نتيجة ذلك وهو الظفر المطلوب الذي هو النعيم الدائم من غير شوب على وجه الاجلال
والاعظام لان ذلك هو الثواب المطلوب بالعبادات (المسئلة السابعة) هذه الايات تمسك الوعيدية
بها من وجه والمرجئة من وجه آخر أما الوعيدية فن وجهين (الاول) ان قوله وأولئك هم المفلحون
يقضي الحصر فوجب فيمن أخل بالصلاة والزكاة أن لا يكون مفلحا وذلك يوجب القطع على وعيد تارك
الصلاة والزكاة (الثاني) ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون ذلك الوصف له لذلك الحكم فيلزم أن
تكون علة الفلاح هي فعل الايمان والصلاة والزكاة فن أخل بهذه الاشياء 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 الاشياء مفلحا وان رنى وسرق وشرب الخمر واذا ثبت في هذه الطائفة
تحقق العفويت في غيرهم ضرورة اذا قاتل بالفرق والجواب ان كل واحد من الاحتجاجين معارض
بالآخر فيتساقطان ثم الجواب عن قول الوعيدية ان قوله وأولئك هم المفلحون يدل على انهم السكاملون في
الفلاح فيلزم أن يكون صاحب الكبيرة غير كامل في الفلاح ونحن نقول بوجبه فانه كيف يكون كاملا
في الفلاح وهو غير جازم بالخلاص من العذاب بل يجوز له ان يكون خائفا منه وعن الثاني نفي ان السبب
الواحد لا يقتضي نفي المسبب فعندنا من أسباب الفلاح عفو الله تعالى والجواب عن قول المرجئة ان
وصفهم بالتقوى يكفي في نيل الثواب لانه يتضمن اتقاء المعاصي واتقاء ترك الواجبات والله أعلم بقوله تعالى
(ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون) اعلم ان في الآية مسائل نحوية ومسائل
أصولية ونحن نأتي عليها ان شاء الله تعالى أما قوله ان فقيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان حرف
والحرف لا أمل له في العمل لكن هذا الحرف أشبهه الفعل صورة ومعنى وتلك المشابهة تقتضي كونها عاملة
وفيه مقدمات (المقدمة الاولى) في بيان المشابهة واعلم ان هذه المشابهة حاصلة في اللفظ والمعنى أما في
اللفظ فلا انها تركبت من ثلاثة أحرف وانفتح آخرها وزلت الاسماء كالافعال ويدخلها نون الوقاية نحو اني
وكانني كما يدخل على الفعل نحو أعطاني وأكرمني وأما المعنى فلا انها تفيد حصول معنى في الاسم وهو تأكد
موصوفيته بالخبر كما انك اذا قلت قام زيد فقلت قام أفاد حصول معنى في الاسم (المقدمة الثانية) انها
لما أشبهت الافعال وجب أن تشبهها في العمل وذلك ظاهر بناء على الدوران (المقدمة الثالثة) في انها
لم تنصب الاسم ورفعت الخبر وتقرره أن يقال انها الماصرات عامة فالما أن ترفع المبتدأ والخبر معا أو تنصبهما
معا أو ترفع المبتدأ وتنصب الخبر وبالعكس والاول باطل لان المبتدأ والخبر كانا قبل دخول ان عليهما
مرفوعين فلو بقيا كذلك بعد دخولها عليهما لما اظهر له أثر البتة ولانها أعطيت عمل الفعل والفعل لا يرفع
الاسمين فلامعنى للاشترار والفرع لا يكون أقوى من الاصل والقسم الثاني أيضا باطل لان هذا أيضا
مخالف لعمل الفعل لان الفعل لا ينصب شيئا مع خلقه عما يرفعه والقسم الثالث أيضا باطل لانه يؤدي
الى التسوية بين الاصل والفرع فان الفعل يكون عمله في الفاعل أو لا يرفع ثم في المفعول بالنصب فلو جعل
الحرف هاهنا كذلك لحصلت التسوية بين الاصل والفرع وبما بطلت الاقسام الثلاثة تعين القسم الرابع
وهو انها تنصب الاسم وترفع الخبر وهذا مما ينفى على ان هذه الحروف دخيلة في العمل لأصلية لان تقديم
المنصوب على المرفوع في باب الفعل عدول عن الاصل فذلك يدل قاهنا على ان العمل لهذه الحروف ليس
بثابت بطريق الاصال بل بطريق عارض (المسئلة الثانية) قال البصريون هذا الحرف ينصب الاسم
ويرفع الخبر وقال الكوفيون لا أثر له في رفع الخبر بل هو مرفوع عما كان مرفوعا به قبل ذلك حجة البصريين ان
هذه الحروف تشبه الفعل مشابهة تامة على ما تقدم بيانه والفعل له تأثير في الرفع والنصب فهذه الحروف
يجب أن تكون كذلك حجة الكوفيين من وجهين (الاول) ان معنى الخبرية باقية في خبر المبتدأ وهو أولى

والعلم بأن العالم غير موجود وأنه سيوجد لوبقي حال وجود العالم لكان ذلك جهلا لاعلماء وإذا كان كذلك
وجب تغير ذلك العلم وعلى هذا سقطت هذه المعارضة (وعن الثاني) ان خبر الله تعالى وكلامه أصوات
مخصوصة فقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام من أي باب تشاءن قال ان قوله ان الذين كفروا تكلم الله
دخول المسجد لانه تكلم به بعد دخول المسجد فظنهم في مسئلتنا ان يقال ان قوله ان الذين كفروا تكلم الله
تعالى به بعد صدور الكفر عنهم لا قبله الا انه متى قيل ذلك كان اعترافا بأن تكلمه بذلك لم يكن حاصله في الازل
وهذا هو المقصود أجاب القائلون بالقدم باننا قلنا ان العلم يتغير بتغير المعلوم لكنك اتينا أن نقول بأن العالم
سيوجد كان حاصله في الازل أو ما كان فان لم يكن حاصله في الازل كان ذلك نصرا بجهل الجاهل وذلك كفر
وان قلنا انه كان حاصله في الازل فيقتضي زوال القديم وذلك سبب إثبات حدوث العالم والله أعلم
(المسئلة الثالثة) قوله ان الذين كفروا صيغة للجمع مع لام التعريف وهي للاستغراق بظاهره ثم انه
لأنزاع في انه ليس المراد منها هذا الظاهر لان كثير من الكفار أسلموا فعلمنا ان الله تعالى قديم تكلم بالعالم
ويكون مراده الخاص اما لاجل ان القرينة الدالة على ان المراد من ذلك العموم ذلك الخصوص كانت ظاهرة
في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم فحسن ذلك لعدم التلبس وظهور المقصود ومثاله ما اذا كان للانسان
في البلد جمع مخصوص من الأعداء فاذا قال ان الناس يؤذونني فهم كل أحد من مراده من الناس ذلك الجمع
على التعمين واما لاجل ان التكلم بالعالم لا رادة الخاص جائز وان لم يكن البيان مقروفا به عند من يجوز
تأخير بيان التخصيص عن وقت الخطاب واذا ثبت ذلك ظهر انه لا يمكن التمسك بشئ من صيغة العموم على
القطع بالاستغراق لاحتمال ان المراد منها هو الخاص وكانت القرينة الدالة على ذلك ظاهرة في زمان الرسول
صلى الله عليه وسلم فلا جرم حسن ذلك وأقصى ما في الباب أن يقال لو وجدت هذه القرينة لعرفنا ما هو حيث
لم نعرفها علمنا انها ما وجدت الا ان هذا الكلام ضعيف لان الاستدلال بعدم الوجود ان على عدم الوجود
من أضعف الامارات المقتضية للظن فضلا عن القطع واذا ثبت ذلك ظهر ان استدلال المعتزلة بعدم ومات
الوعد على القطع بالوعيد في نهاية الضعف والله أعلم ومن المعتزلة من احتال في دفع ذلك فقال ان قوله ان
الذين كفروا لا يؤمنون كالنقيض لقوله ان الذين كفروا يؤمنون وقوله ان الذين كفروا يؤمنون لا يصدق
الا اذا آمن كل واحد منهم فاذا ثبت انه في جانب الثبوت يقتضي العموم وجب أن لا يتوقف في جانب النفي
على العموم بل يكفي في صدقه أن لا يصدر الايمان عن واحد منهم لانه متى لم يؤمن واحد من ذلك الجمع ثبت
ان ذلك الجمع لم يصدر منهم الايمان فثبت ان قوله ان الذين كفروا لا يؤمنون يكفي في اجرانه على ظاهره
أن لا يؤمن واحد منهم فكيف اذ لم يؤمن الكثير منهم (والجواب) ان قوله ان الذين كفروا صيغة
الجمع وقوله لا يؤمنون أيضا صيغة جمع والجمع اذا قول بالجمع توزع الفرد على الفرد فغناه ان كل واحد منهم
لا يؤمن وحينئذ يعود الكلام المذكور (المسئلة الرابعة) اختلاف أهل التفسير في المراد منها
بقوله الذين كفروا فقال قائلون انهم رؤساء اليهود المعاندون الذين وصفهم الله تعالى بأنهم يكفون
الحق وهم يعلمون وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما وقال آخرون بل المراد قوم من المشركين كابي لهب
وأبي جهل والوليد بن المغيرة وأضرابهم وهم الذين يحدوا بعد البينة وأنكروا بعد المعرفة ونظيره
ما قال تعالى فأعرض أكرمهم فهم لا يسمعون وقالوا لولينا في أكنة عما تدعوننا اليه وكان عليه السلام
حر يصا على أن يؤمن قومه جميعا حيث قال الله تعالى له فاعلم انك باخع نفسك على أيديهم ان لم يؤمنوا بهذا
الحديث أسفا وقال أنا أنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين ثم انه سبحانه وتعالى بين له عليه السلام انهم
لا يؤمنون ليقطع طمعه عنهم ولا يتأذى بسبب ذلك فان اليأس احدى الراحةين أما قوله تعالى سواء عليهم
أأندرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال صاحب الكشف سواء اسم يعنى
الاستواء وصف به كما يوصف بالصادر ومنه قوله تعالى تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم في أربعة أيام سواء
للسائلين معنى مستوية فذكره قيل ان الذين كفروا مستو عليهم انذارك وعدمه (المسئلة الثانية)

كفروا ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم انه صعب على المتكلمين ذكر حدة الكفر وتحقيق القول فيه ان كل ما ينقل عن محمد صلى الله عليه وسلم انه ذهب اليه وقال به فاما ان يعرف صحة ذلك النقل بالضرورة أو بالاستدلال أو بخبر الواحد (أما القسم الاول) وهو الذي عرف بالضرورة بحجج الرسول عليه السلام به فمن صدقه في كل ذلك فهو مؤمن ومن لم يصدقه في ذلك فاما بأن لا يصدقه في جميعها أو بأن لا يصدقه في البعض دون البعض فذلك هو الكافر فاذا الكافر عديم تصديق الرسول في شئ سمع علم بالضرورة بحججه به ومثاله من أنكر وجود الصانع أو كونه عالما قادرًا مختارًا أو كونه واحداً أو كونه منزهاً عن النقائص والافات 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 لانه ترك تصديق الرسول فيما علم بالضرورة انه من دينه فاما الذي يعرف بالدليل انه من دينه مثل كونه عالماً بالعلم أو لادانته وأنه مرفى أو غير مرفى وأنه خالق أعمال العباد أم لا فلم ينقل بالتواتر القاطع للعدر بحججه عليه السلام بأحد القولين دون الثاني بل انما يعلم صحة أحد القولين وبطلان الثاني بالاستدلال فلا جرم لم يكن انكاره ولا الاقرار به داخل في ماهية الايمان فلا يصدق كون موجبا للكفر والدليل عليه أنه لو كان ذلك جزءاً ماهية الايمان لكان يجب على الرسول صلى الله عليه وسلم أن لا يحكم بايمان أحد الا بعد أن يعرف انه هل يعرف الحق في تلك المسئلة ولو كان الامر كذلك لاشتهر قوله في تلك المسئلة بين جميع الامة ولنقل ذلك على سبيل التواتر فلما لم ينقل ذلك دل على انه عليه السلام ما وقف الايمان عليه واذا كان كذلك وجب أن لا تكون معرفتها من الايمان ولا انكارها موجبا للكفر ولا جيل هذه المساعدة لا يكفر أحد من هذه الامة ولا تكفر أرباب التأويل وأما الذي لا سبيل اليه الا برواية الاتحاد فظاهر انه لا يمكن توقف الكفر والايمان عليه فهذا هو انما في حقيقة الكفر فان قيل يطل ما ذكرتم من جهة العكس بل ليس الغيار وشدة الزناد وأما لما فانه كفر مع ان ذلك شئ آخر سوى ترك تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما علم بالضرورة بحججه به قلنا هذه الاشياء في الحقيقة ليست ككفر لان التصديق وعدمه أمر باطن لا اطلاع للخلق عليه ومن عادة الشرع انه لا يبنى الحكم في أمثال هذه الامور على نفس المعنى لانه لا سبيل الى الاطلاع بل يجعل لها معارف وعلامات ظاهرة ويجعل تلك المظان الظاهرة مدار الاحكام الشرعية وليس الغيار وشدة الزناد من هذا الباب فان الظاهر ان من يصدق الرسول عليه السلام فانه لا يأتي بهذه الافعال بحيث أتى بهاد على عدم التصديق فلا جرم الشرع يفرع الاحكام عليها لانها في أنفسها كفر فهذا هو الكلام المختص في هذا الباب والله أعلم (المسئلة الثانية) قوله ان الذين كفروا اخبار عن كفرهم بصيغة الماضي والاخبار عن الشئ بصيغة الماضي يقتضي كون الخبر عنه متقدماً على ذلك الاخبار اذا عرفت هذا فنقول احتجت المعتزلة بكل ما أخبر الله عن شئ ما من مثل قوله ان الذين كفروا أو انما نحن نزلنا الذي ذكرناه لخالقنا اننا أنزلناه في الله القدر اننا أرسلنا نوحا على ان كلام الله محدث سواء كان الكلام هذه الحروف والاصوات أو كان شيئاً آخر قالوا لان الخبر على هذا الوجه لا يكون صدقاً الا اذا كان مسبوقاً بالخبر عنه والقديم يستحيل أن يكون مسبوقاً بالخبر فهذا الخبر يستحيل أن يكون قديماً فيجب أن يكون محدثاً أجاب القائلون بقديم الكلام عنه من وجهين (الاول) ان الله تعالى كان في الازل عالماً بأن العالم سيوجد فلما وجدته انتظب العلم بأنه سيوجد في المسئلة قبل علمه بأنه قد حدث في الماضي ولم يلزم حدوث علم الله تعالى فلم لا يجوز أيضاً أن يقال ان خبر الله تعالى في الازل كان خبراً بأنهم سيكفرون فلما وجد كفرهم صار ذلك الخبر خبراً عن انهم قد كفروا ولم يلزم حدوث خبر الله تعالى (الثاني) ان الله تعالى قال لتدخلن المسجد الحرام فاما دخلوا المسجد لا بد وأن ينقلب ذلك الخبر الى انهم قد دخلوا المسجد الحرام من غير أن يتغير الخبر الاول فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز في مثلنا مثله أجاب المستدل أولاً عن السؤال الاول فقال عند أبي الحسين البصري وأصحابه العلم يتغير عند تغير المعلومات وكيف لا

ألفا قال صاحب الكشف هو لاحق خارج عن كلام العرب (المسئلة السادسة) الاذار هو التخويف من عقاب الله بالزجر عن المعاصي وانما ذكر الاذار دون البشارة لان تأثير الاذار في القلب والتترك أقوى من تأثير البشارة لان اشتغال الانسان بدفع الضرر أشد من اشتغاله بحصول المنفعة وهذا الموضع موضع المبالغة وكان ذكر الاذار أولى أما قوله لا يؤمنون ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قال صاحب الكشف هذه اما أن تكون جملة مؤكدة للجملة قبلها أو خبرا لان الجملة قبلها اعتراض (المسئلة الثانية) احتج أهل السنة بهذه الآية وكل ما أشبهها من قوله لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون وقوله ذرني ومن خلقت وحيدا الى قوله سأرقعه صعد أو قوله ثبت يد أبي لهب على تكليف ما لا يطاق وتقريره انه تعالى أخبر عن شخص معين انه لا يؤمن قط فلو صدر منه الايمان لزم انقلاب خبر الله تعالى الصادق كذبا والكذب عند الخصم قبيح وفعل القبيح يستلزم اما الجهل واما الحاجة وهذه محال لان على الله والمقتضى الى المحال محال فصدور الايمان منه محال فالتكليف به تكليف بالمحال وقيد كرهذا في صورة العلم وهو انه تعالى لما علم منه انه لا يؤمن فكان صدوره الايمان منه يستلزم انقلاب علم الله تعالى جهلا وذلك محال ومستلزم المحال محال فالامر واقع بالمحال ونذكر هذا على وجه ثالث وهو ان وجود الايمان يستحيل أن يوجد مع العلم بعدم الايمان لانه انما يكون عالما لو كان مطابقا للمعلوم والعلم بعدم الايمان انما يكون مطابقا للوحصل عدم الايمان فلو وجد الايمان مع العلم بعدم الايمان لزم أن يجتمع في الايمان كونه موجودا وعدمه معا وهو محال فالامر 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 انه تعالى كاف هؤلاء الذين أخبر عنهم بأنهم لا يؤمنون بالايمان البتة والايمان يعتبر فيه تصديق الله تعالى في كل ما أخبر عنه ومما أخبر عنه انهم لا يؤمنون قط فقد صاروا مكافين بأن يؤمنوا بأنهم لا يؤمنون قط وهذا تكليف بالجمع بين النفي والاثبات ونذكر هذا على وجه خامس وهو انه تعالى عاب الكفار على انهم حاولوا فعل شيء على خلاف ما أخبر الله عنه في قوله يريدون أن يبدلوا كلام الله قل إن تتبعونا كدلكم قال الله من قبل فثبت ان القصد الى تكوين ما أخبر الله تعالى عن عدم تكوينه قصد لتبديل كلام الله تعالى وذلك منهى عنه ثم ههنا أخبر الله تعالى عنهم بأنهم لا يؤمنون البتة فحالة الايمان منهم تكون قصد الى تبديل كلام الله وذلك منهى عنه وترك محاولة الايمان يكون أيضا مخالفة لامر الله تعالى فيكون الذم حاصل على الترك والفعل فهذه هي الوجوه المذكورة في هذا الموضع وهذا هو الكلام الهادم لاصول الاعتزال ولقد كان السلف والخلف من المحققين معولين عليه في دفع أصول المعتزلة وهدم قواعدهم واقدفاموا وقعدوا واحتملوا على دفعه فبأنوا بشئ مقنع وأنما ذكر أقصى ما ذكره بعون الله تعالى وتوقيفه قالت المعتزلة لنا في هذه الآية مقامان (المقام الاول) بيان انه لا يجوز أن يكون علم الله تعالى وخبر الله تعالى عن عدم الايمان مانعا من الايمان (المقام الثاني) بيان الجواب العقلي على سبيل التخصيص أما المقام الاول فقالوا الذي يدل عليه وجوه (أحدها) ان القرآن مملوء من الآيات الدالة على انه لا مانع لاحد من الايمان قال وما منع الناس أن يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وهوانكار بلفظ الاستفهام ومعلوم ان رجلا لو حس آخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج عنه ثم يقول ما منعك من التصرف في حوائجي كان ذلك منه مستقيما وكذا قوله وماذا علمهم لو آمنوا وقوله لا بليس ما منعك أن تسجد وقول موسى لا تخف ما منعك اذ رأيتهم ضلوا وقوله فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين عفا الله عنكم لم أذنت لهم لم تحترم ما أحل الله لك قال صاحب بن عباد في فصل له في هذا الباب كيف يأمره بالايمان وقد منعه عنه وبنهاه عن الكفر وقد حله عليه وكف يصرفه عن الايمان ثم يقول اني تصرفون ويخافون فيهم الا فلك ثم يقول اني تؤفكون وأنشأ فيهم الكفر ثم يقول لم تكفرون وخلق فيهم ليس الحق بالباطل ثم يقول لم تلبسون الحق بالباطل وصدتهم عن السبيل ثم يقول لم تصدقون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان ثم قال وماذا علمهم لو آمنوا وذهب بهم عن الرشد ثم قال

في ارتفاع سواء قولان (أحدهما) ان ارتفاعه على انه خبرلان وأنذرهم أم لم تنذرهم في موضع
الرفع به على الغاءية كأنه قيل ان الذين كفروا مستوعبهم انذارك وعدمه كما تقول ان زيدا مختصم أخوه
وابن عمه (الثاني) أن تكون أنذرهم أم لم تنذرهم في موضع الابتداء وسواء خبره مقدما على سواء عليهم
انذارك وعدمه والجملة خبرلان واعلم ان الوجه الثاني أولى لان سواء اسم وتزيله بمنزلة الفعل يكون تركا
للظاهر من غير ضرورة وانه لا يجوز واذا ثبت هذا فتقول من المعلوم ان المراد وصف الانذار وعدم الانذار
بالاستواء فوجب أن يكون سواء خبرا فيكون الخبر مقدما وذلك يدل على ان تقديم الخبر على المبتدأ جائز
ونظيره قوله تعالى سواء بحياهم ومماتهم وروى سيبويه قوله سمعني انا ومثنون من يشنؤك أما
الكو فيون فانهم لا يجوزونه واحتجوا عليه من وجهين (الاول) المبتدأ ذات والخبر صفة والذات قبل
الصفة بالاستسقاء فوجب أن يكون قبلها في اللفظ قياسا على نواحي الاعراب والجامع التبعية المعنوية
(الثاني) ان الخبر لابد وأن يتضمن الضمير فلو قدم الخبر على المبتدأ لوجد الضمير قبل الذكروانه غير جائز لان
الضمير هو اللفظ الذي أشير به الى أمر معلوم فقبل العلم به امتنعت الإشارة اليه فكان الاضمار قبل الذكروانه
محالا لأجاب البصريون عن الاول بأن ما ذكرتم يقتضي أن يكون تقدم المبتدأ أولى لأن يكون واجبا
(وعن الثاني) ان الاضمار قبل الذكروانه في كلام العرب كقولهم في يمينه يؤتى الحكيم قال تعالى
فاوحى في نفسه خيفة موسى وقال زهير

من يلق يوما على علته هرما • يلق السماحة منه والتدى خلفا

واقطع أعلم (المسئلة الثالثة) اتفقوا على ان الفعل لا يخبر عنه لان من قال خرج ضرب لم يكن انما
بكلام منظم ومنهم من قدح فيه بوجوه (أحدها) ان قوله أنذرهم أم لم تنذرهم فعل وقد أخبر عنه بقوله
سواء عليهم وتطيره قوله ثم يداهمهم من بعد مارا والايات ليسيجننه حتى حين فاعل بداهوليسيجننه (وثانيها)
ان الخبر عنه بأنه فعل لابد وأن يكون فعلا فالفعل قد أخبر عنه بأنه فعل فان قيل الخبر عنه بأنه فعل هو تلك
الكلمة وتلك الكلمة اسم قلنا فاعلى هذا الخبر عنه بأنه فعل اذ لم يكن فعلا بل اسما كان هذا الخبر كذبا
والتحقيق ان الخبر عنه بأنه فعل اما أن يكون اسما أو لا يكون فان كان الاول كان هذا الخبر كذبا لان الاسم
لا يكون فعلا وان كان فعلا فقد صار الفعل مخبرا عنه (وثالثها) انا اذا قلنا الفعل لا يخبر عنه فقد أخبرنا
عنه بأنه لا يخبر عنه والخبر عنه بهذا الخبر لو كان اسما لم نأفد أخبرنا عن الاسم بأنه لا يخبر عنه وهذا
خطأ وان كان فعلا صار الفعل مخبرا عنه ثم قال هؤلاء لما ثبت انه لا امتناع في الاخبار عن الفعل لم يكن يشا
حاجة الى ترك الظاهر أما جهوالتحويين فقد أطبقوا على انه لا يجوز الاخبار عن الفعل فلا جرم كان
التقدير سواء عليهم انذارك وعدم انذارك فان قيل العدول عن الحقيقة الى المجاز لابد وأن يكون افسادة
زائدة اما في المعنى أو في اللفظ فماتلك الفائدة هاهنا قلنا قوله سواء عليهم أنذرهم أم لم تنذرهم معناه سواء
عليهم انذارك وعدم انذارك لهم بعد ذلك لان القوم كانوا قد باغوا في الاصرار والججاج والاعراض عن
الايات والدلائل الى حالة ما بقي فيهم البتة رجا القبول بوجه وقبل ذلك ما كانوا كذلك ولو قال سواء عليهم
انذارك وعدم انذارك لما أفاد ان هذا المعنى انما حصل في هذا الوقت دون ما قبله ولما قال أنذرهم أم لم تنذرهم
أفاد ان هذه الحالة انما حصلت في هذا الوقت فيمكن ذلك بفيد حصول اليأس وقطع الرجاء منهم وقد بينا ان
المقصود من هذه الآية ذلك (المسئلة الرابعة) قال صاحب الكشاف الهمة وأما مجردتان المعنى الاستفهام
وقد انسج عنهما معنى الاستفهام رأسا قال سيبويه جرى هذا على حرف الاستفهام كما جرى على حرف النداء
كقوله اللهم اغفر لنا آياتها العصايع يعني ان هذا جرى على صورة الاستفهام ولا استفهام كما ان ذلك جرى
على صورة النداء ولاندا (المسئلة الخامسة) في قوله أنذرهم ست قرأت اما به مزتين محقتين بينهما ألف
أولاً ألف بينهما أو بأن تكون الهمة الاولى قوية والثانية بين بين بينهما ألف أولاً ألف بينهما وبجذف حرف
الاستفهام وبجذفه والقاء حركته على الساكن قبله كما قرئ قد افلح فان قيل فاقول فيمن يعاقب الثانية

الكاذبين ولا انزال الا كاذب والباطيل وعلى هذا التقدير لا يبق وثوق بصحة نبوة الانبياء ولا بصحة القرآن بل يجوز أن يكون كله كذبا وسفها وباطلا ذلك علمنا ان العلم بعدم الايمان والخبر عن عدم الايمان لا يمنع من الايمان (وسامعها) انه لو جاز ورود الامر بالمحال في هذه الصورة لجاز ورود امر الاعبى بنقط المصاحف والزمن بالطيران في الهواء وأن يقال لمن قبيد يده ورجلاه وأتى من شاقق جبل لم لا نظير الى فوق ولما لم يجزئ شي من ذلك في القول علمنا انه لا يجوز الامر بالمحال فثبت ان العلم بعدم الايمان لا يمنع من الوجود (وثامنها) لو جاز ورود الامر بذلك لجاز بعثة الانبياء الى الجحادات وانزال الكتب عليها وانزال الملائكة لتبليغ التكليف اليها حالها بعد حال ومعلوم ان ذلك مخبرية وتلاعب بالدين (وناسعها) ان العلم بوجود الشيء لواقتضى وجوبه لا غنى العلم عن القدرة والارادة فوجب أن لا يكون الله تعالى قادرا ومختارا وذلك قول الفلاسفة القائلين بالوجوب (وعاشرها) الايات الدالة على ان تكليف ما لا يطاق لم يوجد قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقال وما جعل عليكم في الدين من حرج وقال ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم وأي حرج ومشقة فوق التكليف بالمحال (المقام الثالث) الجواب على سبيل التفصيل والله مبتليكم فيه طريقان (الاول) طريقة أبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار فانما قلنا لوقع خلاف معلوم الله تعالى لا ينقلب علمه جهلا قالوا خطأ قول من يقول انه ينقلب علمه جهلا وخطأ أيضا قول من يقول انه لا ينقلب ولكن يجب الامسالك عن القولين (والثاني) طريقة الكعبي واختيار أبي الحسين البصري ان العلم تتبع المعلوم فاذا فرضت الواقع من العبد هو الايمان عرفت ان الحاصل في الازل لله تعالى هو العلم بالايمان ومتى فرضت الواقع منه هو الكفر بدلائل الايمان عرفت ان الحاصل في الازل هو العلم بالكفر بدلائل الايمان فهذا فرض علم بدلائل الايمان علم آخر لانه تغير العلم فهذان الجوابان هما اللذان عليهم ما اعتمد به وجهور المعتزلة واعلم ان هذا المبحث صار منشأ لاضلالات عظيمة فمنها أن منكري التكليف والنبوات قالوا قد سمعنا كلام أهل الخبر فوجدناه قويا قاطعا وهذا الجوابان اللذان ذكرهما المعتزلة مجريان مجرى الخرافة ولا يلتفت العاقل اليهما وسمعنا كلام المعتزلة في ان مع القول بالخبر لا يجوز التكليف ويقبح والجواب الذي ذكره أهل الخبر ضعيف جدا فصار مجموع الكلامين كلاما قويا في نفي التكليف ومتى بطل ذلك بطل القول بالنبوات ومنها ان الطاعنين في القرآن قالوا الذي قاله المعتزلة من الايات الكثيرة الدالة على انه لا يمنع من الايمان ومن الطاعة فقد صدقوا فيه والذي قاله الخبرية من ان العلم بعدم الايمان مانع منه فقد صدقوا فيه فدل على ان القرآن ورد على ضد العقل وعلى خلافه وذلك من أعظم المطاعن وأقوى القوادح فيه ثم من سلم من هؤلاء ان هذا القرآن هو القرآن الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم وتوسل به الى الطعن فيه وقال قوم من الرافضة ان 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 الخبر وأهل القدر ومنها ان المقلدة الطاعنين في النظر والاستدلال احتجوا بهذه المناظرة وقالوا لو جوزنا التمسك بالدلائل العقلية لزم القدح في التكليف والنبوة بسبب هذه المناظرة فان كلام أهل الخبر في نهاية القوة في اثبات الخبر وكلام أهل القدر في بيان انه متى ثبت الخبر بطل التكليف بالكلية في نهاية القوة فينبول من مجموع الكلامين أعظم شبهة في القدح والتكليف والنبوة فثبت ان الرجوع الى العقليات يورث الكفر والضلال وعند هذا قيل من تعمق في الكلام تزندق ومنها ان هشام بن الحكم زعم انه سبحانه لا يعلم الاشياء قبل وقوعها وجوز البدء على الله تعالى وقال ان قوله ان الذين كفروا ساء عليهم أئذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون انما وقع على سبيل الاستدلال بالامارة ويجوز له أن يظهر خلاف ما ذكره وانما قال بهذا المذهب فرار من تلك الاشكال المتقدمة واعلم ان جملة الوجوه التي رويناها عن المعتزلة كلمات لاتعلق لها بالكشف عن وجه الجواب بل هي جارية مجرى التشنيعات فأما الجوابان اللذان اعتمد القوم في نهاية الضعف أمّا قول أبي علي وأبي هشام والقاضي خطأ قول من يقول انه يذل وخطأ قول من يقول انه لا يذل

فأين تذهبون وأضلهم عن الدين حتى أعرضوا ثم قال فإلههم عن التذكرة معرضين (وثانيهما) ان الله تعالى قال رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقال ولولا أنا أهل كلهم بعذاب من قبله لفلأولوا ربنا لولا أرسلنا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى فلما بين أنه ما أبقى لهم عذرا الا وقد أزاله عنهم فلو كان علمه بكفرهم وخبرهم 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) انه تعالى حكى عن الكفار في سورة حم السجدة أنهم قالوا فلو بنا في أكنة عمائدونا ليه وفي آذاننا وقروا نأذركم الله تعالى ذلك ذمنا لهم في هذا القول فلو كان العلم مانعا لكانوا صادقين في ذلك فلم ذمهم عليه (ورابعها) انه تعالى أنزل قوله ان الذين كفروا الى آخره ذمنا لهم وزجرنا عن الكفر وتقيحوا الفعلهم فلو كانوا ممنوعين عن الايمان غير قادرين عليه لما استحقوا الذم البتة بل كانوا معذورين كما يكون الاعشى معذورا في أن لا يشي (وخامسها) القرآن انما أنزل لئلا يكون حجة الله ورسوله عليهم لأن يكون لهم حجة على الله وعلى رسوله فلو كان العلم والخبر مانعا لكان لهم أن يقولوا اذا علمت الكفر واخبرت عنه كان ترك الكفر محالا منا فلم تطلب المحال مناهم تأمرنا بالمحال ومعلوم ان هذا مما لا جواب لله ولا رسوله عنه لو ثبت ان العلم والخبر يمنع (وسادسها) قوله تعالى نعم المولى ونعم النصير ولو كان مع قيام المانع عن الايمان كاف به لما كان نعم المولى بل كان ينس المولى ومعلوم ان ذلك كفر قالوا فثبت به هذه الوجوه انه 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 ان الذي يدل على ان العلم بعدم الايمان لا يمنع من وجود الايمان وجوه (أحدها) انه لو كان كذلك لوجب أن لا يكون الله تعالى قادرا على شيء لان الذي علم وقوعه يكون واجب الوقوع والذي علم عدم وقوعه يكون ممتنع الوقوع والواجب لا قدرة له عليه لانه اذا كان واجب الوقوع لا بالقدرة فسواء حصلت القدرة أو لم تحصل كان واجب الوقوع والذي يكون كذلك لم يكن للقدرة فيه أثر وأما الممتنع فلا قدرة عليه فيلزم أن لا يكون الله تعالى قادرا على شيء أصلا وذلك كفر بالانفاق فثبت ان العلم بعدم الشيء لا يمنع من امكان وجوده (وثانيهما) ان العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه فان كان ممكنا علمه ممكنا وان كان واجبا علمه واجبا ولا شك ان الايمان والكفر بالنظر الى ذاته ممكن الوجود فلو صار واجب الوجود يسبب العلم كان العلم مؤثرا في المعلوم وقد بينا انه محال (وثالثها) لو كان الخبر والعلم مانعا لما كان العبد قادرا على شيء أصلا لان الذي علم الله تعالى وقوعه كان واجب الوقوع والواجب لا قدرة عليه والذي علم عدمه كان ممتنع الوقوع والممتنع لا قدرة عليه فوجب أن لا يكون العبد قادرا على شيء أصلا فكانت حركته وسكاته جارية بحرى حركات الجمادات والحركات الاضطرابية للحيوانات لكانا بالبدية فعلم فساد ذلك فان رعى انسانا بالاجرة حتى شجبه فانانذم الرأى ولا نذم الاجرة ونذكر بالبدية تفرقة بين ما اذا سقطت الاجرة عليه وبين ما اذا لكمه انسان بالاختيار ولذلك فان العقلاء بعبادته عقولهم يدركون الفرق بين مدح المحسن وذم المسيء ويلتمسون ويأمرون ويعاتبون ويقولون لم فعلت ولم تركت فدل على ان العلم والخبر غير مانع من الفعل والترك (ورابعها) لو كان العلم بعدم مانعا للوجود لكان أمر الله تعالى لا كافر بالايمان أمرا باعدام علمه وكما انه لا يلقى به أن يأمر عباده بأن يعدموه فكذلك لا يلقى به أن يأمرهم بأن يعدموا علمه لان اعدام ذات الله وصفاته غير معقول والامر به سفه وعيب فدل على ان العلم بالعدم لا يكون مانعا من الوجود (وخامسها) ان الايمان في نفسه من قبيل الممكنات الجائزات نظرا الى ذاته وعينه فوجب أن يعلم الله تعالى من الممكنات الجائزات اذ لو لم يعلم كذلك لكان ذلك العلم جهلا وهو محال واذا علم الله تعالى من الممكنات الجائزات التي لا يمتنع وجوده وعدمه البتة فلو صار بسبب العلم واجبا لزم أن يجتمع مع على الشيء الواحد كونه من الممكنات وهو ليس من الممكنات وذلك محال (وسادسها) ان الامر بالمحال سفه وعيب فلو جاز ورود الشرع به لجاز وروده أيضا بكل أنواع السفه فما كان يمتنع وروده باظهار المجزأة على يد

وهب يقول هذا ما أحبيته ولو سمعت عبد الله بن مسعود يقول هذا ما قبلته ولو سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هذا الرددته ولو سمعت الله عز وجل يقول هذا لقات ليس على هذا أخذت ميثاقا وأما الحديث الثاني فهو مناظرة آدم وموسى عليهما السلام فان موسى قال لا آدم أنت الذي أشقيت الناس وأخرجتهم من الجنة فقال آدم أنت الذي اصطفاك الله لرسالته وكنى كلامه وأنزل عليك التوراة فهل سجد لله قدره على قال نعم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج آدم موسى والمعتزلة طعنوا فيه من وجوه (أحدها) ان هذا الخبر يقتضي أن يكون موسى قد ذم آدم على الصغيرة وذلك يقتضي الجهل في حق موسى عليه السلام وأنه غير جائز (وثانيها) ان الولد كيف يشافه والده بالقول الغليظ (وثالثها) انه قال أنت الذي أشقيت الناس وأخرجتهم من الجنة وقد علم موسى ان شقاء الخلق واخراجهم من الجنة لم يكن من جهة آدم بل الله أخرجه منها (ورابعها) ان آدم عليه السلام احتج بما ليس بحجة اذ لو كان حجة لكان افرعون وهامان وسائر الكفار أن يحتجوا بها ولما بطل ذلك علمنا فساد هذه الحجة (وخامسها) ان الرسول عليه السلام صوب آدم في ذلك مع اننا نمانه ليس بصواب اذ ثبت هذا وجب حمل الحديث على أحد ثلاثة أوجه (أحدها) انه عليه السلام حكى ذلك عن اليهود لا انه حكاه عن الله تعالى وعن نفسه والرسول عليه السلام كان قد ذكر هذه الحكاية الا ان الراوى حين دخل ما سمع الا هذا الكلام فظن انه عليه السلام ذكره عن نفسه لا عن اليهود (وثانيها) انه قال فخرج آدم منصوبا أي ان موسى عليه السلام غلبه وجهه فخرجوا وان الذي أتى به آدم ليس بحجة ولا بعذر (وثالثها) وهو المعتقد انه ليس المراد من المناظرة الذم على المعصية ولا الاعتذار منه بل علم الله بل موسى عليه السلام سأله عن السبب الذي حمله على تلك الزلة حتى خرج بسببها من الجنة فقال آدم ان خروجي من الجنة لم يكن بسبب تلك الزلة بل بسبب ان الله تعالى كان قد كتب على أن أخرج من الجنة الى الارض وأكون خليفة فيها وهذا المعنى كان مكتوبا في التوراة فلا جرم كانت حجة آدم قوية وصار موسى عليه السلام في ذلك كالمغلوب واعلم ان الكلام في هذه المسئلة طويل جدا والقرآن مملوء منه وسنستقصى القول فيها في هذا التفسير ان قدر الله تعالى ذلك وفيما ذكرناه هنا كفاية قوله تعالى

(ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم) اعلم انه تعالى لما بين في الآية الاولى انهم لا يؤمنون أخبر في هذه الآية بالسبب الذي لاجله لم يؤمنوا وهو الختم والكلام ههنا يقع في مسائل (المسئلة الاولى) الختم والكنم اخوان لان في الاستيناق من الشيء بضرب الخاتم عليه كقوله وتغطيتم لتلاي توصل اليه ولا يطالع عليه والغشاوة الغطاء فعالة من غشاها اذا غطاه وهذا البناء لما يشتمل على الشيء كالغصاة والعمامة (المسئلة الثانية) اخلف الناس في هذا الختم أما القائلون بان أفعال العباد مخلوقة لله تعالى فهذا الكلام على مذهبهم ظاهر ثم لهم قولان منهم من قال الختم هو خلق الكفر في قلوب الكفار ومنهم من قال هو خلق الداعية التي اذا انضمت الى القدرة صار مجموع القدرة معها سببا موجبا لوقوع الكفر وتقريره ان القادر على الكفر اما أن يكون قادرا على تركه أو لا يكون فان لم يقدر على تركه كانت القدرة على الكفر موجبة للكفر فخلق القدرة على الكفر يقتضي خلق الكفر وان قدر على الترك كانت نسبة تلك القدرة الى فعل الكفر والى تركه على السواء فاما أن يكون صيرورتها مصدرا للفعل بدلا عن الترك يتوقف على انضمام مرجح اليها أو لا يتوقف فان لم يتوقف فقد وقع الممكن لا عن مرجح ويجوز به يقتضي القبح في الاستدلال بالممكن على المؤثر وذلك يقتضي نفى الصانع وهو محال واما ان يتوقف على المرجح فذلك المرجح اما أن يكون من فعل الله أو من فعل العبد أو لا من فعل الله ولا من فعل العبد لا جائز أن يكون من فعل العبد والالزم التسلسل ولا يائز أن يكون لا بفعل الله ولا بفعل العبد لانه يلزم حدوث شيء لا مؤثر وذلك يطل القول بالصانع فثبت ان كون قدرة العبد مصدرا للمقدور المعين يتوقف على أن ينضم اليها مرجح هو من فعل الله تعالى فنقول اذا انضم ذلك المرجح الى تلك القدرة فاما أن يصير تأثير القدرة في ذلك الاثر واجبا أو جائزا أو ممتنعا والثاني والثالث باطل فتمعين الاول وانما

ان كان المراد منه الحكم بفساد القسمين كان ذلك حكما بفساد النبي والاثبات وذلك لا يرتضي به العقل وان كان
معناه ان أحدهما - قى لكن لا أعرف ان الحق هو انه يدل او لا يدل كفى في دفعه تقرير وجه الاستدلال فانما لما
بين ان العلم بالعدم لا يحصل الا مع العلم بالوجود فلو حصل الوجود معه لكان قد اجتمع العدم والوجود معا ولا يمكن
العقل من تقرير كلام أوضح من هذا وأقل مقدمات فيه وأما قول الكعبي في نهاية الضعف لانا وان كالا
ندري ان الله تعالى كان في الازل عالما بوجود الايمان أو بعدمه لكننا لم نعلم ان العلم بأحد هذين الامرين كان
سائلا وهو الا ان أيضا حاضر فلو حصل مع العلم بأحد النقيضين ذلك النقيض الآخر لم اجتماع النقيضين
ولو قيل بأن ذلك العلم لا يبيح كان ذلك اعترافا بقلب العلم جهلا وهذا آخر الكلام في هذا البحث واعلم ان
الكلام المعنوي هو الذي تقدم وبقي في هذا الباب أمور أخرى اقناعية ولا بد من ذكرها وهي خمسة (أحدها)
روى الخطيب في كتاب تاريخ بغداد عن معاذ بن معاذ العنبري قال كنت جالسا عند عمرو بن عبيد فأتاه رجل
فقال يا أبا عثمان سمعت والله اليوم بالكفر فقال لا تعجل بالكفر وما سمعت قال سمعت هاشما الاوقص يقول
ان ثبت يد أبي لهب وقوله ذرني ومن خلقت وحيدا الى قوله سأصليه سقر ان هذا ليس في أم الكتاب والله
تعالى يقول حم والكتاب المبين الى قوله وانه في أم الكتاب لدينا العلي - حكيم في الكفر الا هذا يا أبا عثمان فسكت
عمرو وهشمة ثم أقبل علي فقال والله لو كان القول كما يقول ما كان علي أبي لهب من لوم ولا علي الوليد من لوم فلما
سمع الرجل ذلك قال أتقول يا أبا عثمان ذلك هذا والله الذي قال معاذ فدخل بالاسلام وخرج بالكفر وحكي
أيضا انه دخل رجل علي عمرو بن عبيد وقرأ عنده بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ فقال له اخبرني عن ثبت
أكانت في اللوح المحفوظ فقال هو وليس هكذا كانت بل كانت ثبت يد من عمل بمثل ما عمل أبو لهب فقال له
الرجل هكذا ينبغي أن نقرأ اذا قلنا الى الصلاة فغضب عمرو وقال ان علم الله ليس بشيطان ان علم الله لا يضمر
ولا ينفع وهذه الحكاية تدل على شدة عمرو بن عبيد في صحة القرآن (وثانيها) روى القاضي في كتاب
طبقات المتزلة عن ابن عمر ان رجلا قام اليه فقال يا أبا عبد الرحمن ان أقواما يزنون ويسرقون ويشربون الخمر
ويقتلون النفس التي حرم الله الابالحق ويقولون كان ذلك في علم الله فلم نجد منه بداف غضب ثم قال سبحان الله
العظيم قد كان في علمه انهم يفعلونها فلم يحمله - م علم الله على فعلها حدثني أبي عمر بن الخطاب انه سمع رسول
الله صلى الله عليه وسلم يقول مثل علم الله فيكم كمثل السماء التي أظلمت لكم والارض التي أقلتكم فيكم فكما
لا تستطيعون الخروج من السماء والارض فكذلك لا تستطيعون الخروج من علم الله تعالى وكما لا تحملكم
السماء والارض على الذنوب فكذلك لا يحملكم علم الله تعالى عليها واعلم ان في الاخبار التي يرويها
الخبيرية والقدرية كثرة والغرض من رواية هذا الحديث بيان انه لا يليق بالرسول أن يقول مثل ذلك
وذلك لانه متناقض وفاسد أما المتناقض فلان قوله وكذلك لا يستطيعون الخروج من علم الله صريح
في الخبر وما قبله صريح في القدر فهو متناقض وأما انه فاسد فلا يبين ان العلم بعدم الايمان ووجود
الايمان متناقضان فالتكليف بالايمان مع وجود العلم بعدم الايمان تكليف بالجمع مع بين النبي والاثبات أما
السماء والارض فانهم لا ينافيان شيئا من الاعمال فظهر أن تشبيه احدى صورتين بالآخرى لا يصدر الا
عن جاهل أو متجاهل وجل منصب الرسالة عنه (وثالثها) الحديثان المشهوران في هذا الباب أما الحديث
الاول فهو ما روى في الصحيحين عن الامش عن زيد بن وهب عن عبيد الله بن مسعود قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم وهو الصادق المصدوق ان أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوما نطفة ثم يكون علقة
مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل الله اليه ملكا فينفخ فيه الروح فيؤمر بأربع كلمات فيكتب
رزقه وأجله وعمله وشقي أم سعيد فوالله الذي لا اله غيره ان أحدكم لم يعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون
بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها وان أحدكم لم يعمل بعمل أهل
النار حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها وحكي
الخطيب في تاريخ بغداد عن عمرو بن عبيد انه قال لو سمعت الامش يقول هذا لكذبة ولو سمعت زيد بن

وتشهد بأنه حق فآخبر الله تعالى في الآية الأولى بأنهم لا يؤمنون وأخبر في هذه الآية بأنه قد شهد بذلك وحفظه عليهم (وسابعها) قال بعضهم هذه الآية انما جاءت في قوم مخصوصين من الكفار فعل الله تعالى بهم هذا الختم والطبع في الدنيا عقابا لهم في العاجل كما جعل الكثير من الكفار عقوبات في الدنيا فقال ولقد علم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين وقال انها محرومة عليهم أربعين سنة يتيهون في الارض فلا تأس على القوم الفاسقين ونحوه هذا من العقوبات المجلجلة لما علم الله تعالى فيها من العبرة لعباده والصلاح لهم فيكون هكذا ما فعل بهم ولا من الختم والطبع الا انهم اذا صاروا بذلك الى أن لا يفهموا سقط عنهم التكليف كسقوطه عن مسخ وقد أسقط الله التكليف عن بعض العقل كن قارب البلوغ واسنانا تنكر أن يخلق الله في قلوب الكافرين مانعا عنهم عن الفهم والاعتبار اذا علم أن ذلك أصلح لهم كما قد يذهب بعقولهم ويعمي أبصارهم ولكن لا يكونون في هذا الحال مكلفين (وثامنها) يجوز أن يجعل الله على قلوبهم الختم وعلى أبصارهم الغشاوة من غير أن يكون ذلك حائلا بينهم وبين الايمان بل يكون ذلك كالبلادة التي يجدها الانسان في قلبه والقذى في عينه والطنين في أذنه فيفعل الله كل ذلك بهم ليس يبق صدورهم ويورثهم الكرب والغم فيكون ذلك عقوبة مانعة من الايمان كما قد فعل بنى اسرائيل فتساهاوا ثم يكون هذا الفعل في بعض الكفار ويكون ذلك آية للنبي صلى الله عليه وسلم ودلالة كالحجر الذي أنزل على قوم فرعون حتى استغاثوا منه وهذا كله مقيد بما يعلم الله تعالى أنه أصلح للعباد (وثاسعها) يجوز أن يفعل هذا الختم بهم في الآخرة كما قد أخبرناهم به قال ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم غمما وبكا وصما وقال ونحشر الجرمين يومئذ ذرهما وقال اليوم نختم على أفواههم وقال لهم فيها زفير وهم فيها لا يسمعون (وعاشرها) ما حكوه عن الحسن البصري وهو اختيار أبي علي الجبائي والقاضي أن المراد بذلك علامة وسمة يجعلها في قلب الكفار وسمعتهم فتسقط الملائكة بذلك على أنهم كفار وعلى أنهم لا يؤمنون أبدا فلا يبعد أن يكون في قلوب المؤمنين علامة تعرف الملائكة بها كونهم مؤمنين عند الله كما قال أولئك كتب في قلوبهم الايمان حينئذ الملائكة يحبونه ويستغفرون له ويكتبون لقلوب الكفار علامة تعرف الملائكة بها كونهم ملعونين عند الله فيبغضونه ويبغضونه وتلك العلامة امامهم حادثة الى الملائكة لانهم متى علموا تلك العلامة كونه كافرا ملعونا عند الله تعالى صار ذلك منقرا لهم عن الكفر والى المكلف فانه اذا علم أنه متى آمن فقد أحبه أهل السموات صار ذلك مرغبا له في الايمان واذا علم أنه متى أقدم على الكفر عرف الملائكة منه ذلك فيبغضونه ويبغضونه صار ذلك زاجرا له عن الكفر قالوا والختم بهذا المعنى لا يمنع لانا نتكلم بعد ختم الكتاب أن نفكر ونقرأ ولان الختم هو بمنزلة أن يكتب على جبين الكافر انه كافر فاذا لم يمنع ذلك من الايمان فكذلك هذا الكافر يمكنه أن يزيل تلك السمة عن قلبه بأن يأتي بالايمان ويترك الكفر قالوا وانما خص القلب والسمع بذلك لان الأدلة السمعية لاتستفيد الا من جهة السمع والأدلة العقلية لاتستفيد الا من جانب القلب ولهذا خصهما بالذكور فان قيل افخم لكون الغشاوة في البصر أيضا على معنى العلامة قلنا لا لانا انما جعلنا ما تقدم على السمة والسلامة لان حقيقة اللغة تفهم ذلك ولا مانع منه فوجب اثباته أما الغشاوة فحقيقةها الغطاء المانع من الابصار ومعلوم من حال الكفار خلاف ذلك فلا بد من جعله على الجواز وهو تشبيه حالهم بحال من لا يتفهم بصره في باب الهداية فهذا مجموع أقوال الناس في هذا الموضع (المسئلة الثالثة) الالفاظ الواردة في القرآن القرينة من معنى الختم هي الطبع والكنان والرين على القلب والوقر في الآذان والغشاوة في البصر ثم الآيات الواردة في ذلك مختلفة (فالقسم الاول) وردت دلالة على حصول هذه الاشياء قال كلاب ران على قلوبهم وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا وطبع على قلوبهم بل طبع الله عليها بكفرهم فأعرض أكثرهم فهم لا يسمعون لينذر من كان حيا أنك لاتسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء آموات غير أحياء في قلوبهم مرض (والقسم الثاني) وردت دلالة على أنه لا مانع البتة وما منع الناس أن يؤمنوا فغن شاء فليؤمن ومن شاء

فلما انه لا يجوز أن يكون جائزا لانه لو كان جائزا لكان يصح في العقل أن يحصل مجموع القدرة مع ذلك
المرجح تارة مع ذلك الاثر واخرى منفكاً عنه فلنفرض وقوع ذلك لأن كل ما كان جائزا لا يلزم من فرض
وقوعه محال فذلك المجموع تارة يترتب عليه الاثر واخرى لا يترتب عليه الاثر فاختصاص أحد الوقتين
بترتب ذلك الاثر عليه أمّا أن يتوقف على انضمام قرينة اليه أو لا يتوقف فان توقف كان المؤثر هو ذلك
المجموع مع هذه القرينة الزائدة لذلك المجموع وكذا قد فرضنا أن ذلك المجموع هو المستقل هذا خلف
وأيضاً فيعود التقسيم في هذا المجموع الثاني فان توقف على قيد آخر لزم التسلسل وهو محال وان لم يتوقف
فحينئذ حصل ذلك المجموع تارة بحيث يكون مصدر الاثر واخرى بحيث لا يكون مصدره مع انه لم يتميز
أحد الوقتين عن الآخر بأمر ما البتة فيكون هذا قولاً بترجح الممكن لأن مرجح وهو محال فثبت أن عند
حصول ذلك المرجح يستحيل أن يكون صدور ذلك الاثر جائزاً وأمّا انه لا يكون مستغافراً والالكان مرجح
الوجود مرجحاً للعدم وهو محال واذا بطل القسمان ثبت أن عند حصول مرجح الوجود يكون الاثر واجب
الوجود عن المجموع الحاصل من القدرة ومن ذلك المرجح واذا ثبت هذا كان القول بالجبر لازماً لأن قبل
حصول ذلك المرجح كان صدور الفعل مستغافراً بعد حصوله يكون واجباً واذا عرفت هذا كان خلق الداعية
الموجبة للكفر في القلب ختماً على القلب ومنعاً له عن قبول الايمان فانه سبحانه لما حكم عليهم بأنهم
لا يؤمنون ذكر عقبيه ما يجري مجرى السبب الموجب له لأن العلم بالعلّة يفيد العلم بالمعلول والعلم بالمعلول
لا يكمل الا اذا استفيد من العلم بالعلّة فهذا قول من أضاف جميع المحذورات الى الله تعالى وأمّا المعتزلة فقد
قالوا انه لا يجوز ابراء هذه الآية على المنع من الايمان واحتجوا فيه بالوجوه التي حكيناها عنهم في الآية
الاولى وزادوا ههنا بأن الله تعالى قد كذب الكفار الذين قالوا ان على قلوبهم سمّاً وكأولئك هم
الايمان وقالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلاً وقال فاعرض أكرمهم فهم
لا يسمعون وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا اليه وهذا كله عيب وذم من الله تعالى فيما ادعوا انهم ممنوعون
عن الايمان ثم قالوا بل لا بد من حمل الختم والغشاوة على أمور أخر ثم ذكروا فيه وجوهاً (أحدها) ان القوم لما
أعرضوا وتركوا الاهتداء بدلائل الله تعالى حتى صار ذلك كالألف والطبيعة لهم أشبه حالهم حال من منع عن
الشيء وصد عنه وكذلك هذا في عيونهم حتى كأنها مسدودة لا تبصر شيئاً وكان بأذانهم وقراحتي لا يخلص
اليها الذكر وانما أضيف ذلك الى الله تعالى لأن هذه الصفة في حكمها وقوة ثباتها كالشيء الخلق ولهذا قال تعالى بل
طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون كالأبصار ان على قلوبهم ما كانوا يكسبون فأعقبهم نفاقاً في قلوبهم الى يوم
يلقونه (وثانيها) انه يكفي في حسن الاضافة أدنى سبب فالسيطان هو الخاتم في الحقيقة أو الكافر الا ان
الله تعالى لما كان هو الذي أقدره أسند اليه الختم كما يسند الفعل الى السبب (وثالثها) انهم لما
أعرضوا عن التدبر ولم يصغوا الى الذكرو كان ذلك عند ابراء الله تعالى عليهم كقوله تعالى في سورة براءة زادتهم رجساً الى
تعالى لان حدوته انما اتفق عند ابراءه تعالى دلائل عليهم كقوله تعالى في سورة براءة زادتهم رجساً الى
رجسهم أي ازدادوا بها كفر الى كفرهم (ورابعها) انهم بلغوا في الكفر الى حيث لم يبق طريق الى تحصيل
الايمان لهم الا بالقسر والالقاء الا ان الله تعالى ما أقرهم عليه لتلاييل التكليف فغير ترك القسر
والالقاء بالختم اشعاراً بأنهم الذين اتهموا في الكفر الى حيث لا يتناهون عنه الا بالقسر وهي الغاية القصوى
في وصف لجأهم في الغي (وخامسها) أن يكون ذلك حكاية لما كان الكفرة يقولونه تهكم به من قولهم
قلوبنا في أكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقرو من 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 منهم عليهم بأنهم لا يؤمنون وعلى قلوبهم ما بأنهم لا تسمع الحق
وعلى أسماعهم بأنهم لا تصغي الى الحق كما يقول الرجل لصاحبه أريد أن تختم على ما يقول فلان أي تصدقه

الكشاف البصر نور العين وهو ما يصر به الرائي ويدركه المرئيات كما ان البصيرة نور القلب وهو ما يستبصر به ويتأمل فكأنه ما جوهر ان لطيفان خلق الله تعالى فيهما آلتين للابصار والاستبصار أقول ان أحماهم من المعتزلة لا يرضون منه بهذا الكلام وتحقيق القول في الابصار يستدعي اجماعا غامضا لا تليق بهذا الموضوع (المسئلة العاشرة) قرئ غشاوة بالكسر والنصب وغشاوة بالضم والرفع وغشاوة بالفتح والنصب وغشاوة بالكسر والرفع وغشاوة بالفتح والرفع والنصب وغشاوة بالعين غير المججمة والرفع من العشا والغشاوة هي الغطاء ومنه الغاشية ومنه غشي عليه اذا زال عقله والغشيان كناية عن الجماع (المسئلة الحادية عشرة) العذاب مثل النكال بناء ومعنى لانك تقول أعذب عن الشيء اذا امسك عنه كما تقول نكل عنه ومنه العذب لانه يقمع العطش ويردعه بخلاف الملح فانه يزيد ويدل عليه تسميتهم اياه نقلا لانه ينقح العطش أي يكسره وفرا تالانه يرفقه على القلب ثم اتسع فيه فسمى كل ألم فادح عذابا وان لم يكن فكالا أي عقابا يرتدع به الجاني عن المعاودة والفرق بين العظيم والكبير ان العظيم نقيض الصغير والكبير نقيض الصغير فكان العظيم فوق الكبير كما ان الحقير دون العسير ويستعملان في الجنت والاحداث جبرأت قول رجل عظيم وكبير تريد جنته او خطره ومعنى التكثير أن على ابصارهم نوعا من الاغطية غير ما تعارفه الناس وهو غطاء التعامى عن آيات الله ولهم من بين الآلام العظام نوع عظيم لا يعلم كنهه الا الله تعالى (المسئلة الثانية عشرة) اتفق المسلمون على انه يحسن من الله تعالى تعذيب الكفار وقال بعضهم لا يحسن وفسروا قوله ولهم عذاب عظيم بأنهم يستحقون ذلك لكن كرمه بوجوب عليه العفو وانذ كرهنا ذلك لاثل الفريقين أما الذين لا يجوزون التعذيب فقد تمسكوا بأموار (أحدها) ان ذلك التعذيب ضرر خال عن جهات المنفعة فوجب أن يكون قبيحا اما انه ضرر فلا شك فيه واما انه خال عن جهات المنفعة فلان تلك المنفعة اما أن تكون عائدة الى الله تعالى أو الى غيره والاوّل باطل لانه سبحانه متعال عن النفع والضرر بخلاف الواحد مناهي الشاهد فان عبده اذا أساء اليه أذبه لانه يستلذ بذلك التأديب لما كان في قلبه من حب الانتقام ولانه اذا أذبه فانه ينزجر بعد ذلك عما بضره والثاني أيضا باطل لان تلك المنفعة اما أن تكون عائدة الى المعذب أو الى غيره أما الى المعذب فهو محال لان الاضرار لا يكون عين الانتفاع وأما الى غيره فمحال لان دفع الضرر أولى بالرعاية من ايصال النفع فايصال الضرر الى شخص لغرض ايصال النفع الى شخص آخر ترجيح للمرجوح على الراجح وهو باطل وأيضا فلا منفعة يريد الله تعالى ايصالها الى أحد الا وهو قادر على ذلك الايصال من غير توسيط الاضربا بالغير فيكون توسيط ذلك الاضربا عديم الفائدة فنبت ان التعذيب ضرر خال عن جميع جهات المنفعة وانه معلوم القبح يهيمه العقل بل قبحه أجلي في القول من قبح الكذب الذي لا يكون ضارا والجهل الذي لا يكون ضارا بل من قبح الكذب الضار والجهل الضار لان ذلك الكذب الضار وسيلة الى الضرر وقبح ما يكون وسيلة الى الضرر دون قبح نفس الضرر واذ اثبت قبحه امتنع صدوره من الله تعالى لانه حكيم والحكيم لا يفعل القبيح (وثانيها) انه تعالى كان عالما بأن الكافر لا يؤمن على ما قال ان الذين كفروا سوا عليهم أنذرهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون اذا ثبت هذا ثبت انه متى كاف الكافر لم يظهر منه الا العصيان فلو كان ذلك العصيان سببا للعقاب لكان ذلك التكليف مستعقبا لاستحقاق العقاب اما لانه تمام العلة أو لانه شرط 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 والقبح لا يفعل الحكيم فلم يبق ههنا الا أحد امرين اما أن يقال لم يوجد هذا التكليف أو ان وجد لكنه لا يستعقب العقاب وكيف كان فالمقصود حاصل (وثالثها) انه تعالى اما أن يقال خلق الخلق للانفاع أو لا لاضرار أو لا لانفاع ولا لاضرار فان خلقهم للانفاع وجب أن لا يكلفهم ما يؤذيهم الى الضرر الخالص لان الحكيم اذا أراد أمر الاستحالة أن يفعل فعلا يؤذي به الى ضده مقصوده مع علمه بكونه كذلك ولما علم اقديهم على العصيان لو كلفهم كان التكليف فعلا يؤذي بهم الى العقاب فاذا كان قاصدا لانفاعهم وجب أن لا يكلفهم

فليكثر لا يكاف الله نفسا الاوسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج كيف تكفرون بالله لم تلبسون الحق
 بالباطل والقرآن مملوء من هذين القسمين وصار لكل قسم منهم ما تمسكوا طائفة فصارت الدلائل السبعة
 لكونهم من الطرفين واقعة في حيز التعارض أما الدلائل العقلية فهي التي سبقت الإشارة اليها وبالجملة فهذه
 المسئلة من أعظم المسائل الإسلامية وأكثرها شغبا وأشد حاشغا ويحكي ان الامام أبا القاسم الانصارى
 سئل عن تكفير المعتزلة في هذه المسئلة فقال لا لانهم نزوه فسئل عن أهل السنة فقال لا لانهم عظموه والمعنى
 ان كلا الفريقين ما طلب الا اثبات جلال الله وعلو كبريائه الا ان أهل السنة وقع نظرهم على العظمة فقالوا
 ينبغي أن يكون هو الموجد ولا موجد سواه والمعتزلة وقع نظرهم على الحكمة فقالوا لا يليق بجلال حضرته
 هذه القبايح وأقول ههنا سر آخر وهو ان اثبات الاله يلجئ الى القول بالجبر لان الفاعلية لو لم تتوقف على
 الداعية لزم وقوع الممكن من غير مرجع وهو في الصانع ولو توقفت لزم الجبر واثبات الرسول يلجئ الى القول
 بالقدرية لانه لو لم يقدر العبد على الفعل فأى فائدة في بعثة الرسل وانزال الكتب بل ههنا سر آخر هو فوق الكل
 وهو انما يرجعنا الى الفطرة السليمة والعقل الاول وجدنا ان ما استوى الوجود والعدم بالنسبة اليه لا يترج
 أحدهما على الآخر الامرج وهذا يقتضي الجبر ونجد ايضا تفرقة بديهية بين الحركات الاختيارية والحركات
 الاضطرارية وجز ما بديهيا بحسن المدح وقبح الذم والامر والنهي وذلك يقتضي مذهب المعتزلة فكان هذه
 المسئلة وقعت في حيز التعارض بحسب العلوم الضرورية وبحسب العلوم النظرية وبحسب تعظيم الله تعالى
 نظرا الى قدرته وحكمته وبحسب التوحيد والتنزيه وبحسب الدلائل السبعة فلهذه المآخذ التي شرحتها
 والاسرار التي كشفتنا عن حقائقها صعبت المسئلة ونحمت وعظمت ففسأل الله العظيم أن يوفقنا للحق وأن
 يحتم عاقبتنا بالخير آمين رب العالمين (المسئلة الرابعة) قال صاحب الكشف اللفظي يحتم أن تكون الاسماع
 داخلية في حكم الختم وفي حكم التغطية الا ان الاولى ادخلها في حكم الختم لقوله تعالى وختم على سمعه
 وقلبه وجعل على بصره غشاوة ولو قفهم على سمعهم دون قلوبهم (المسئلة الخامسة) الفائدة في تكرير
 الجار في قوله وعلى سمعهم انها لما أريدت للاسماع كان أدل على شدة الختم في الموضوعين (المسئلة
 السادسة) انما جمع القلوب والابصار ووجد السمع لوجوه (أحدها) انه وجد السمع لان لكل واحد
 منهم سمعا واحدا كما يقال أنا في رأس الكلبين يعني رأس كل واحد منهم كما وجد البطن في قوله
 كانوا في بعض بطونكم موتعشوا يضعون ذلك اذا أمثوا اللبس فاذا لم يؤمن كقولك فرمهم وثوبهم وأنت تريد
 الجمع رفضوه (الثاني) ان السمع مصدر في أصله والمصادر لا تتجمع يقال رجلان صوم ورجلان صوم فروعى
 الاصل يدل على ذلك جمع الاذن في قوله وفي آذاننا وقر (الثالث) ان نقدر مضافا محذوف أى وعلى حواس
 سمعهم (الرابع) قال سيبويه انه وجد لفظ السمع الا انه ذكر ما قبله وما بعده بلفظ الجمع وذلك يدل
 على ان المراد منه الجمع أيضا قال تعالى يخرجهم من الظلمات الى النور عن اليقين والشمائل قال
 الراعى

بها جيف الحيدى فأما عظامها فبيض وأما جلد هاف صليب

وانما أراد جلودها وقرأ ابن أبي عمير وعلى سمعهم (المسئلة السابعة) من الناس من قال السمع أفضل
 من البصر لان الله تعالى حيث ذكرهما قدم السمع على البصر والتقديم دليل على التفضيل ولان السمع شرط
 النبوة بخلاف البصر ولذلك ما بعث الله رسولا أصم وقد كان فيهم من كان مبتلى بالعمى ولان بالسمع تصل نتائج
 عقول البعض الى البعض فالسمع كانه سبب لاستكمال العقل بالاعراف والبصر لا يوفقك الا على المحسوسات
 ولان السمع متصرف في الجهات الست بخلاف البصر ولان السمع متى بطل بطل النطق والعلمى اذا بطل
 لم يطل النطق ومنهم من قدم البصر لان آلة القوة الباصرة أشرف ولان متعلق القوة الباصرة هو النور
 ومتعلق القوة السامعة الريح (المسئلة الثامنة) قوله ختم الله على قلوبهم يدل على ان محل العلم هو القلب
 واستقصينا في بيانه في قوله نزل به الروح الامين على قلبك في سورة الشعرا (المسئلة التاسعة) قال صاحب

دعاه وقبل توبته ألا ترى أن هذا الكريم العظيم مابق في الآخرة أو يقول أولئك المعذنين ما بقيت فلم
لا يربون عن معاصيهم وإذا تابوا فلم لا يقبل الله تعالى منهم توبتهم ولم لا يسمع نداهم ولم لا يجيب دعاهم
ولم يعذب رجاءهم ولم كان في الدنيا في الرحمة والكريم إلى حيث قال ادعوني استجب لكم أم من يجيب المضطر
إذا دعاه وفي الآخرة صار بحيث كلما كان نصرته هم إليه أشد فانه لا يخاطبهم إلا بقوله اخشوا فيها
ولا تكلمون قالوا هذه الوجوه مما توجب القطع بعدم العقاب * ثم قال من آمن من هؤلاء بالقرآن العذر
كما ورد في القرآن من أنواع العذاب من وجوه (أحدها) أن التمسك بالدلائل اللفظية لا يفسد اليقين
والدلائل العقلية تفسد اليقين والمفطنون لا يعارض المقطوع انما قلنا ان الدلائل اللفظية لا تفسد اليقين لان
الدلائل اللفظية مبنية على أصول كاهناظنية والمبني على الظني ظني انما قلنا انها مبنية على أصول ظنية
لانها مبنية على نقل اللغات ونقل النصوص والتصريف ورواة هذه الاشياء لا يعلم بلوغهم إلى حد التواتر فكأنات
روايتهم مظنونة وأيضا فهي مبنية على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم التخصصيص وعدم الاضمار
بالزيادة والنقصان وعدم التقديم والتأخير وكل ذلك أمور ظنية وأيضا فهي مبنية على عدم المعارض
العقلي فان تقدير وجوده لا يمكن القول بصدقه ما ولا بكذبهم مناهما ولا يمكن ترجيح النقل على العقل لان
العقل أصل النقل والظن في العقل يوجب الطعن في النقل معالكن عدم المعارض العقلي مظنون
هذا اذا لم يوجد فكيف وقد وجدنا ههنا دلائل عقلية على خلاف هذه الظواهر فنثبت ان دلالة هذه الدلائل
العقلية ظنية وامان الظني لا يعارض اليقيني فلا شك فيه (وثانيهما) وهوان التجاوز عن الوعيد مستحسن
فيما بين الناس قال الشاعر

واني اذا أوعدته أو وعده * تخلف ابعدى ومتحيز موعدي

بل الاصرار على تحقيق الوعيد كأنه يعدل ما وإذا كان كذلك وجب أن لا يصح من الله تعالى وهذا بناء على
حرف وهوان أهل السنة يجوزوا نسخ الفعل قبل مضي مدة الامتثال وحاصل حرفهم فيه ان الامر بحسن
تارة لحكمة تنشأ من نفس المأمورية وتارة لحكمة تنشأ من نفس الامر فان السيد قد يقول لعبد افعل
الفعل الغلاني غدا وان كان يعلم في الحال انه سينهاه عنه غدا ويكون مقصوده من ذلك الامر أن يظهر العبد
الانقياد للسيد في ذلك ويوطن نفسه على طاعته فكذلك اذا علم الله من العبد انه سيموت غدا فانه يحسن
عند أهل السنة أن يقول صل غدا ان عشت ولا يكون المقصود من هذا الامر تحصيل المأمورية لانه ههنا
محال بل المقصود حكمة تنشأ من نفس الامر فقط وهو حصول الانقياد والطاعة وترك التردد اذا ثبت هذا
فنقول لم لا يجوز أن يقال الخبر أيضا كذلك فتارة يكون منشأ الحكمة من الاخبار هو النفي الخبر عنه وذلك
في الوعد وتارة يكون منشأ الحكمة هو نفس الخبر لا الخبر عنه كما في الوعيد فان الاخبار على سبيل الوعيد
مما يفسد الزجر عن المعاصي والاقدام على الطاعات فاذا حصل هذا المقصود جاز أن لا يوجد الخبر عنه
كما في الوعيد وعند هذا قالوا ان وعده الله بالثواب حق لازم وأما وعده بالعقاب فغير لازم وانما قصده به
صلاح المكافين مع رحمته الشاملة لهم كالوالد يمدد ولده بالقتل والسمل والقطع والضرب فان قبل الولد أمره
فقد انتفع وان لم يفعل فبقي قلب الوالد من الشفقة يردّه عن قتله وعقوبته فان قبل فعلى جميع المقادير
يكون ذلك كذبا والكذب قبيح قلنا لا نسلم ان كل كذب قبيح بل القبيح هو الكذب الضار فاما الكذب النافع
فلا نعلم ان سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه كذب أليس ان جميع عموما القرآن مخصوصة ولا يسمى ذلك كذبا أليس
ان كل التشابهات مبررة عن ظواهرها ولا يسمى ذلك كذبا فكذا ههنا (وثالثها) أليس ان آيات الوعيد
في حق العصاة مشروطة بعدم التوبة وان لم يكن هذا الشرط مذكورا في صريح النص فهي أيضا عندنا
مشروطة بعدم العفو وان لم يكن هذا الشرط مذكورا بصريح النص صريحا ونقول معناه ان العاصي
يستحق هذه الأنواع من العقاب فيحمل الاخبار عن الوقوع على الاخبار عن استحقاق الوقوع فهذه اجلة
ما يقال في تقرير هذا المذهب * وأما الذين أثبتوا وقوع العذاب فقالوا انه نقل المتاعل على سبيل التواتر من

وحيث كفهم دل على ان العاصيان لا يكون سببا لاستحقاق العذاب ولا جائز أن يقال خلقهم لئلا نفاع
 ولا لأضرار لان الترتل على العدم يكفي في ذلك ولانه على هذا التقدير يكون عبثا ولا جائز أن يقال خلقهم
 للأضرار لان مثل هذا لا يكون رحيمًا كريمًا وقد تطابقت العقول والشرايع على كونه رحيمًا كريمًا وعلى
 انه نعم المولى ونعم النصير وكل ذلك يدل على عدم العقاب (ورابعها) انه سبحانه هو الخالق للدواعي التي
 توجب المعاصي فيكون هو المخلق اليها فيجب منه أن يعاقب عليها انما قلنا انه هو الخالق لتلك الدواعي لما بينا
 ان مدور الفعل عن القدرة يتوقف على انضمام الداعية التي يخلقها الله تعالى اليها وبيننا ان ذلك يوجب الجبر
 وتعذيب المجبور فيجب في العقول وربما قرروا هذا من وجه آخر فقالوا اذا كانت الاوامر والنواهي
 الشرعية قد جاءت الى شخصين من الناس فبها أحدهما وما خالفها الاخر فأصيب أحدهما وعوقب
 الاخر فاذا قيل لم قبل هذا وخالف الاخر فيقال لان التقابل أحب الثواب وحذر العقاب فأطاع والاخر
 لم يجب ولم يحذر فعصى أو ان هذا أصح الى من وعظه وفهم عنه مقاتله فأطاع وهذا لم يصغ ولم يفهم فعصى
 فيقال ولم أصح هذا وفهم ولم يصغ ذلك ولم يفهم فتقول لان هذا حازم لبيب فطن وذلك أخرق جاهل غبي
 فيقال ولم يختص هذا بالحزم والفطنة دون ذلك ولا شك ان الفطنة والبلاهة من الاحوال الغريبة فان
 الانسان لا يختار لنفسه العساة والخرق ولا يعلمها في نفسه بنفسه فاذا انتهت التعليمات الى امور خلقها
 الله تعالى اضطرار علمنا ان كل هذه الامور بقضاء الله تعالى وليس يمكن ان نسوي بين الشخصين اللذين
 أطاع أحدهما وعصى الاخر في كل حال أعني في العقل والجهل والفطنة والغباوة والحزم والخرق والمعلمين
 والجاهلين والزاجرين ولا يمكن أن تقول انهما الواسعويان في ذلك كله لما استويا في الطاعة والمعصية فاذن
 سبب الطاعة والمعصية من الاشخاص امور وقعت بتخليق الله تعالى وقضائه وعند هذا يقال أين من العدل
 والرحمة والكرم أن يخلق العاصي على ما خلقه عليه من الفظاظة والجساسة والغباوة والقساوة والطيش
 والخرق ثم يعاقبه عليه ويهلا خلقه مثل ما خلق الطائع ليبيح حازما عارفا عالما وأين من العدل أن يسجن
 قلبه موبة ويغضبه ويلهب دماغه ويكثر طيشه ولا يرزقه ما رزق غيره من مؤدب أدب ومعلم عالم وواعظ
 مبلغ بل يقبض له اخدا دهل لا في أفعالههم وأخلاقهم فيعلم منهم ثم يؤاخذهم بماؤاخذ به اللبيب الحازم
 والعاقلي العالم البارد الرأس المعتدل مزاج القلب اللطيف الروح الذي رزقه من بياض شقيقا ومعلمًا كاملا
 ما هذا من العدل والرحمة والكرم والرافة في شيء فنثبت بهذه الوجوه ان القول بالعقاب على خلاف قضايها
 العقول (وسامسها) انه تعالى انما كافنا النفع لغوده البنا لانه قال ان أحسنتم أحسنتم لانفسكم وان
 أسأتم فلها فاعاد اعصينا فافتدنا على أنفسنا تلك المنافع فهل يحسن في العقول أن يأخذ الحكيم انسانا
 ويقول له اني أعذبك العذاب الشديد لاني قوت على نفسك بعض المنافع فانه يقال له ان تحصليل النفع
 مرجوح بالنسبة الى دفع الضرر فذهب اني قوت على نفسي أدون المطلوبين أفتتوت على لا جيل ذلك
 أعظمه ما وهل يحسن من السيد أن يأخذ عبده ويقول انك قدرت على أن تكسب دينارا لنفسك
 ولتنتفع به خاصة من غير أن يكون لي فيه غرض البتة فلما لم تكسب ذلك الدينار ولم تنتفع به فانا آخذك
 واقطع أعضائك اربا اربا لاشك ان هذا انما به السفاهة فكيف يليق بأحكم الحاكمين ثم قالوا هب اناسلنا هذا
 العقاب فمن أين القول بالدوام وذلك لان أقصى الناس قلبا وأشدهم غلظة وفظاظة وبعداعن التبر اذا
 أخذ من بالغ في الاساءة اليه وعذبه يوما وشهر اوسنة فانه يشبع منه ويعمل فلو بقي مواظبا عليه لانه كل أحد
 ويقال هب انه بالغ هذا في اضراره ولا يمكن الى متى هذا التعذيب فاما أن نقوله وترحمه واما أن نتخلصه
 فاذا قبح هذا من الانسان الذي يلتذ بالانتقام فالغنى عن الكل كيف يليق به هذا الدوام الذي يقال
 (وسادسها) انه سبحانه نهى عباده عن استيفاء الزيادة فقال فلا يسرف في القتل انه كان منصورا وقال
 ونبرأ من سبئية شبيهة مثلها ثم ان العبد ذهب انه عصى الله تعالى طول عمره فأين عمره من الابد فيكون العقاب
 المؤبد ظلما (وسابعها) ان العبد ولو اخطأ على الكفر طول عمره فاذا تاب ثم مات عفا الله عنه وأجاب

أما أن يوجد معه الاقرار أو الانكار أو السكوت (القسم الأول) اذا وجد الاقرار فهذا الاقرار اما أن يكون اختياريا أو اضطراريا فان كان اختياريا فان كان صاحبه في مهلة النظر لم يلزمه الكفر لكنه فعل ما لا يجوز حيث أخبر عما لا يدري انه هل هو صادق فيه أم لا وان كان في مهلة النظر فففيه نظر اما اذا كان اضطراريا لم يكفر صاحبه لان توقفه اذا كان في مهلة النظر وكان يخاف على نفسه من ترك الاقرار 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 ان كان في مهلة النظر فذاك هو الواجب وان كان خارجا عن مهلة النظر وجب تكفيره ولا يحكم عليه بالنفاق البتة فهذه هي الاقسام الممكنة في هذا الباب وقد ظهر منه ان النفاق ما هو وانه الذي لا يطابق ظاهره باطنه سواء كان في باطنه ما يضاد ما في ظاهره أو كان باطنه خاليا عما يشعر به ظاهره واذا عرفت هذا ظهر ان قوله ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر المراد منه المنافقون والله أعلم (المسئلة الثانية) اختلفوا في ان كفر الكافر الاصلی أقبح أم كفر المنافق قال قوم كفر الكافر الاصلی أقبح لانه جاهل بالقلب كاذب باللسان والمنافق جاهل بالقلب صادق باللسان وقال آخرون بل المنافق أيضا كاذب باللسان فانه يخبر عن كونه على ذلك الاعتقاد مع انه ليس عليه ولذلك قال تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الایمان في قلوبكم وقال والله يشهد ان المنافقين لكاذبون ثم ان المنافق اختص بمزيد أمور منكرة (أحدها) انه قصد التلبس والكفر الاصلی ما قصد ذلك (وثانيها) ان الكافر على طمع الرجال والمنافق على طمع الخفوة (وثالثها) ان الكافر مريض لنفسه بالكذب بل استنكف منه ولم يرض الا بالصدق والمنافق رضى بذلك (ورابعها) ان المنافق ضم الى كفره الاستهزاء بخلاف الكافر الاصلی ولاجل غلظ كفره قال تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار (وخامسها) قال مجاهد انه تعالى ابتدأ بذكر المؤمنين في أربع آيات ثم بذكر الكفار في آيتين ثم بذكر المنافقين في ثلاث عشرة آية وذلك يدل على ان المنافق أعظم جرما وهذا لا بد لان كثرة الاقتصاص بخبرهم لا يوجب كون جرهم أعظم فان عظم فغير ذلك وهو وضعهم الى الكفر وجوها من المعاصي كالخداعة والاستهزاء وطلب الغوائل الى غير ذلك ويمكن أن يجاب عنه بأن كثرة الاقتصاص بخبرهم تدل على ان الاهتصاص يدفع شرهم أشد من الاهتمام بدفع شر الكفار وذلك يدل على انهم أعظم جرما من الكفار (المسئلة الثالثة) هذه الآية دالة على أمرين (الأول) انها تدل على ان من لا يعرف الله تعالى وأقربه فانه لا يكون مؤمنا لقوله وما هم بمؤمنين وقالت الكرامية انه يكون مؤمنا (الثاني) انها تدل على بطلان قول من زعم ان كل المكافين عارفون بالله ومن لم يكن به عارفا لا يكون مكافا أما الأول فلان هؤلاء المنافقين لو كانوا عارفين بالله وقد أقروا به لكان يجب أن يكون اقرارهم بذلك ايمانا لان من عرف الله تعالى وأقربه لا بد وأن يكون مؤمنا وأما الثاني فلان غير العارفين لو كان معذورا لما ذم الله هؤلاء على عدم العرفان فبطل قول من قال من المتكلمين ان من لا يعرف هذه الاشياء يكون معذورا (المسئلة الرابعة) ذكروا في اشتقاق لفظ الانسان وجوها (أحدها) يروي عن ابن عباس انه قال سمي انسانا لانه عهد اليه قنسى وقال الشاعر
سميت انسانا لانك ناسي * وقال أبو الفتح البستي

يا أكر الناس احسانا الى الناس * وأكر الناس افضالا على الناس
نسيت عهدك والنسيان مغتفر * فاعف عن أول ناس أول الناس

(وثانيها) سمي انسانا لاستئناسه بمثله (وثالثها) قالوا الانسان انما سمي انسانا لظهورهم وانهم يؤمنون أي يصرون من قوله أنس من جانب الطور نارا كما سمي الجن لاجتنانهم واعلم انه لا يجب في كل لفظ أن يكون مشتقا من شيء آخر والالزم التسلسل وعلى هذا لا حاجة الى جعل لفظ الانسان مشتقا من شيء آخر (المسئلة الخامسة) قال ابن عباس انها نزلت في منافق أهل الكتاب منهم عبيد الله بن أبي

رسول الله صلى الله عليه وسلم وقوع العذاب فانكاره **يكون** تكذيبا للرسول وأما الشبهة التي تمسكت
بها في نفي العقاب فهي مبنية على الحسن والقبح وذلك مما لا نقول به والله أعلم قوله تعالى (ومن الناس
من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين) اعلم ان المفسرين أجمعوا على ان ذلك في وصف المنافقين
قالوا وصف الله الاصناف الثلاثة من المؤمنين والكافرين والمنافقين فبدأ بالمؤمنين المخلصين الذين
صحت سرائرهم وسبب ضمائرهم ثم اتبعهم بالكافرين الذين من صفتهم الاقامة على الجود والعناد ثم وصف
حال من يقول باسائه انه مؤمن وضميره يخالف ذلك وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان الكلام في
حقيقة النفاق لا يتخلص الا بتقسيم تذكره فنقول أحوال القلب أربعة وهي الاعتقاد المطابق المستفاد عن
الدليل وهو العلم والاعتقاد المطابق المستفاد لا عن الدليل وهو اعتقاد المقلد والاعتقاد الغير المطابق
وهو الجهل وخلق القلب عن كل ذلك فهذه أقسام أربعة وأما أحوال اللسان فتلاثة الاقرار والانكار
والسكوت فيحصل من تركيبات اثنا عشر قسمًا (النوع الاول) ما اذا حصل العرفان القلبي فهنا ثمان
ينضم اليه الاقرار باللسان أو الانكار باللسان أو السكوت (القسم الاول) ما اذا حصل العرفان بالقلب
والاقرار باللسان فهذا الاقرار ان كان اختياريا فصاحبه مؤمن حقا بالنفاق وان كان اضطراريا وهو ما اذا
عرف بقلبه ولكنه يجحد من نفسه انه لولا الخوف لما أقتر بل أنكره فهذا يجب أن يعد منافقا لانه بقلبه متكر
مكذب فاذا كان باللسان مقترامه مقترامه فواجب أن يعد منافقا لانه بقلبه متكر مكذب بوجوب الاقرار (القسم
الثاني) أن يحصل العرفان القلبي والانكار باللسان فهذا الانكار ان كان اضطراريا كان صاحبه مسلما
اقوله تعالى الامن أكره وقلبه مطمئن بالايمان وان كان اختياريا كان كافرا معاندا (القسم الثالث)
أن يحصل العرفان القلبي ويكون اللسان خاليا عن الاقرار والانكار فهذا السكوت اما أن يكون اضطراريا
أو اختياريا وبان كان اضطراريا فذلك اذا خاف ذكره باللسان فهذا مسلم حقا وكذا اذا عرف الله بقلبه ثم لما تم
النظر مات فجأة فهذا مؤمن قطعا لانه أتى بكل ما كلف به ولم يجحد زمان الاقرار والانكار فكان معه ذرأته
وأما ان كان اختياريا فهو كمن عرف الله بقلبه ثم لم يأت بالاقرار فهذا يحمل البحث وميل الغزالي رحمه الله
الى انه يكون مؤمنا قوله عليه السلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وهذا الرجل
قلبه ملؤه من نور الايمان فكيف لا يخرج من النار (النوع الثاني) أن يحصل في القلب الاعتقاد
التقليدي فاما أن يوجد معه الاقرار والانكار أو السكوت (القسم الاول) أن يوجد معه الاقرار
ثم ذلك الاقرار ان كان اختياريا فهو ذاهر المسئلة المشهورة من ان المقلد هل هو مؤمن أم لا وان كان
اضطراريا فهو ذاهب فترجع على الصورة الاولى فان حكمنا في العورة الاولى بالكفر فهو الكلام وان حكمنا
هناك بالايمان وجب أن نحكم هنا بالنفاق لان في هذه الصورة لو كان القلب عارفا لكان هذا الشخص
منافقا فبان يكون منافقا عند التقليد **كان** أولى (القسم الثاني) الاعتقاد التقليدي مع الانكار
اللساني ثم هذا الانكار ان كان اختياريا فلا شك في الكفر وان كان اضطراريا وحكمنا بايمان المقلد وجب أن
نحكم بالايمان في هذه الصورة (القسم الثالث) الاعتقاد التقليدي مع السكوت اضطراريا كان
أو اختياريا وحكمه حكم القسم الثالث من النوع الاول اذا حكمنا بايمان المقلد (النوع الثالث)
الانكار القلبي فاما أن يوجد معه الاقرار اللساني أو الانكار اللساني أو السكوت (القسم الاول) أن
يوجد معه الاقرار اللساني فذلك الاقرار ان كان اضطراريا فهو المنافق وان كان اختياريا فهو مثل أن يعتقد
بناء على شبهة ان العالم قديم ثم بالاختيار اقرار باللسان ان العالم محدث وهذا غير مستبعد لانه اذا جاز أن
يعرف بالقلب ثم ينكر باللسان وهو كفر الجود والعناد فلم لا يجوز أن يجهل بالقلب ثم يقر باللسان فهذا القسم
أيضا من النفاق (القسم الثاني) أن يوجد الانكار القلبي ويوجد الانكار اللساني فهذا كافر وليس
بمنافق لانه ما أظهر شيئا بخلاف باطنه (القسم الثالث) أن يوجد الانكار القلبي مع السكوت اللساني
فهذا كافر وليس بمنافق لانه ما أظهر شيئا (النوع الرابع) القلب الخالي عن جميع الاعتقادات فهذا

يا ايكون الله وقال في عكسه واعلموا انهم غفتم من شيء فان الله غفتم من شيء فاعلموا انهم غفتم من شيء فاعلموا انهم غفتم من شيء فاعلموا انهم غفتم من شيء
 نفسه فالتا فكون لما خادعوا الرسول قبل انهم خادعوا الله تعالى (الثاني) أن يقال صورة حالهم مع الله
 حيث يظهر من الايمان وهم كافرين صورة من يخادع وصورة صانع الله معهم حيث أمر باجراء أحكام
 المسايين عليهم وهم عند في عداد الكفرة صورة صانع الخادع وكذلك صورة صانع المؤمنين معهم حيث
 امتثلوا أمر الله فيهم فأجروا أحكامهم عليه (المسئلة الثالثة) فهي في بيان الغرض من ذلك الخداع
 وفيه وجوه (الاول) انهم ظنوا ان النبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنين يحرونهم في التعظيم والاکرام بحجى
 سائر المؤمنين اذا اظهروا لهم الايمان وان أمر واخلافه فقصودهم من الخداع هذا (الثاني) يجوز
 أن يكون مرادهم انشاء النبي صلى الله عليه وسلم اليهم أسرارهم وافشاء المؤمنين أسرارهم فينبغي انهم الى
 أعدائهم من الكفار (الثالث) انهم دفعوا عن أنفسهم أحكام الكفار مثل القتل لقوله عليه السلام
 أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله (الرابع) انهم كانوا يطعمون في أموال الغنائم فان
 قيل فالله تعالى كان قادر على أن يوحى الى محمد صلى الله عليه وسلم كيفية مكرهم وخداعهم فلم يفعل
 ذلك هتك أسرارهم قلنا انه تعالى قادر على استئصال ابليس وذريته والله تعالى أبقاهم وقواهم اتمالانه
 يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد والحكمة لا يطاع عليها الا هو فان قيل هل لا قصاص بخادعت على واحد وجه
 صحيح قلنا قال صاحب الكشف وجهه أن يقال عني به فاعل الا انه أخرج في زنة فاعلمت لان الزنة في أصلها
 للمغالبة والفضل متى غواب فيه فاعله جاء أبلغ وأحكم منه اذا زاوله وحده من غير مغالب لزيادة قوة الداعي
 اليه وبعضه قراءة أبي حيوة يخدعون الله ثم قال يخادعون بيان ليقول ويجوز أن يكون مستأنفاً كأنه
 قيل ولم يدعون الايمان كاذبين وما نفعهم فيه فقبل يخادعون (المسئلة الرابعة) قرأنا نافع وابن كثير
 وأبو عمرو وما يخادعون والباقيون يخدعون وحجة الا وبن مطابقة اللفظ حتى يكون مطابقة للفظ الاول
 وحجة الباقي ان الخداعة انما تكون بين اثنين فلا يكون الانسان الواحد مخادعاً لنفسه ثم ذكر وافي قوله وما
 يخدعون الا أنفسهم وجهين (الاول) أنه تعالى يجازيهم على ذلك ويعاقبهم عليه فلا يـكـونون
 في الحقيقة خادعين الا أنفسهم عن الحسن (والثاني) ما ذكره أكثر المفسرين وهو ان وبال ذلك راجع
 اليهم في الدنيا لان الله تعالى كان يدفع ضرر خداعهم عن المؤمنين ويصرفه اليهم وهو كقوله ان المشافقين
 يخادعون الله وهو خادعهم وقوله انما نحن مستهزون الله يستهزئ بهم أنؤمن كما آمن السفهاء الا انهم هم
 السفهاء ومكرهم ومكرناهم كرا انهم يكيدون كيدا وكيد كيد انما جازاء الذين يحاربون الله
 ورسوله ان الذين يؤذون الله ورسوله وبقي في الآية بعد ذلك ابجاث (أحدها) قرئ وما يخدعون من
 أخذع ويخدعون بفتح اليا بمعنى يعتدعون ويخدعون ويخدعون على لفظ ما لم يسم فاعله (وثانيها)
 النفس ذات الشيء وحقيقته ولا تختص بالاجسام لقوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك والمراد
 بمخادعتهم ذواتهم ان الخداع لا يعدوهم الى غيرهم (وثانيها) ان الشعور على الشيء اذا حصل بالحس
 ومشاعر الانسان حواسه والمعنى ان لحوق ضرر ذلك بهم كالحسوس لكنهم التماذيه في الغفلة كالذي لا يحس
 أماقوله تعالى في قلوبهم مرض فاعلم ان المرض صفة توجب وقوع الضرر في الافعال الصادرة عن موضع
 تلك الصفة ولما كان الاثر الخاص بالقلب انما هو معرفة الله تعالى وطاعته وعبوديته فاذا وقع في القلب من
 الصفات ما صار مانعاً من هذه الآثار كانت تلك الصفات أمراضاً للقلب فان قيل الزيادة من جنس المزيدي عليه
 فلو كان المراد من المرض ههنا الكفر والجهل لكان قوله فزادهم الله مرضاً محمولاً على الكفر والجهل فيلزم
 أن يكون الله تعالى فاعلاً للكفر والجهل قالت المعتزلة لا يجوز أن يكون مراد الله تعالى منه فعل الكفر
 والجهل لوجود (أحدها) ان الكفار كانوا في غاية الحرص على الطعن في القرآن فلو كان المعنى ذلك
 لقالوا الحمد لله صلى الله عليه وسلم اذا فعل الله الكفر فيما فكيف تأمرنا بالايمان (وثانيها) انه تعالى
 لو كان فاعلاً للكفر لجازمه اظهار المعجز على يد الكذاب فيمكن أن يبقى كون القرآن حجة فكيف تتشابه

ومعقب بن قشير وجد بن قيس كانوا اذا اقوا المؤمنين يظهرون الايمان والتصديق ويقولون انا لنجد
في كتابنا نعمة وصفته ولم يذكروا كذلك اذا اخلا بعضهم الى بعض (المسئلة السادسة) لفظة من لفظة
صاحبة للتثنية والجمع والواحد اتمافي الواحد نقوله تعالى ومنهم من يستمع اليك وفي الجمع كقوله ومنهم من
يستمعون اليك والسبب فيه انه موحد اللفظ مجموع المعنى فعند التوحيد يرجع الى اللفظ وعند الجمع يرجع
الى المعنى وحصل الامر ان في هذه الآية لان قوله تعالى يقول لفظ الواحد واما لفظ الجمع وبقي من مباحث
الآية أسئلة (السؤال الاول) المنافقون كانوا مؤمنين بالله وباليوم الآخر ولكنهم كانوا منكبين
لنقوته عليه السلام فلم كذبهم في ادعائهم الايمان بالله وباليوم الآخر والجواب ان حملنا هذه الآية على
منافي المشركين فلا اشكال لان أكثرهم كانوا جاهلين بالله ومنهم من البعث والنشور وان حملناه على
منافي أهل الكتاب وهم اليهود فانما كذبهم الله تعالى لان ايمان اليهود بالله ليس بايمان لانهم لم يعتقدوه
جسما وقالوا عزير ابن الله وكذلك ايمانهم باليوم الآخر ليس بايمان فلما قالوا آمنا بالله كان خبثهم فيه
مضاعفا لانهم كانوا يقولون هم يؤمنون به على ذلك الوجه الباطل وبالله ان يؤمنون المسلمون بهذا الكلام انا
آمنا بالله مثل ايمانكم فلهذا كذبهم الله تعالى فيه (السؤال الثاني) كيف طابق قوله وما هم بمؤمنين
قوله آمنا بالله والاول في ذكر شأن الفعل لا الفاعل والثاني في ذكر شأن الفاعل لا الفعل والجواب ان
من قال فلان ناظر في المسئلة الفلانية فلو قلت انه لم يناظر في تلك المسئلة كنت قد كذبت أمالوقات انه
ليس من المناظرين كنت قد بالغت في تكذيبه يعني انه ليس من هذا الجنس فكيف يظن به ذلك فكذا همنا
اما قالوا آمنا بالله فلو قال الله ما آمنوا كان ذلك تكذيبا لهم اما ما 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 الوقت الذي لاحظه وهو الابد
الدام الذي لا ينقطع له امد ويجوز أن يراد به الوقت المحدود من النشور الى أن تدخل أهل الجنة الجنة وأهل
النار النار لانه آخر الاوقات المحدودة وما بعده فلاحظه قوله تعالى (يحسبون الله والذين آمنوا وما

يخدعون الا أنفسهم وما يشعرون في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون)
اعلم ان الله تعالى ذكر من قبائح أفعال المنافقين أربعة أشياء (أحدها) ما ذكره في هذه الآية وهو
انهم يخادعون الله والذين آمنوا فيجب أن يعلم أولا ما الخادعة ثم ثانيا ما المراد بخادعة الله وثالثا انهم
لما كانوا يخادعون الله ورابعاً انه ما المراد بقوله وما يخدعون الا أنفسهم (المسئلة الاولى) اعلم انه
لا شبهة في ان الخديعة مذمومة والمذموم يجب أن يميز عن غيره لكي لا يفعل وأصل هذه اللفظة الاخفاء
وسميت الخزانة المخدع والاخذعان عرقان في العنق لانهم ما خفيان وقالوا اخدع الضب خدعا اذا توارى
في جحره فلم يظهر الا قليلا وطريق خيدع وخادع اذا كان مخالفا لما قصد بحيث لا يقطن له ومنه المخدع وأما
خدها فهو اظهار ما يورثهم السلامة والسداد وابطان ما يقتضي الاضرار بالغير والتخلص منه فهو بمنزلة
النفاق في الكفر والرياء في الافعال الحسنة وكل ذلك بخلاف ما يقتضيه الدين لان الدين يوجب الاستقامة
والعدول عن الغرور والاساءة كما يوجب الخالص لله تعالى في العبادة ومن هذا الجنس وصفهم المراءى بأنه
مدلس اذا ظهر خلاف مراده ومنه أخذ التدليس في الحديث لان الراوي يورثهم السماع ممن لم يسمع واذا
أعلن ذلك لا يقبل انه مدلس (المسئلة الثانية) وهي انهم كيف خادعوا الله تعالى فلقائل أن يقول ان
مخادعة الله تعالى ممنوعة من وجهين (الاول) انه تعالى يعلم الغما والسر امر فلا يجوز أن يخادع لان الذي
فعلوه لو أظهر وا ان الباطن بخلاف الظاهر لم يكن ذلك خدعا فاذا كان الله تعالى لا يخفى عليه الباطن
لم يصح أن يخادع (الثاني) ان المنافقين لم يعتقدوا ان الله بعث الرسول اليهم فلم يكن قصدهم في نفاقهم
مخادعة الله تعالى فنبت انه لا يمكن اجراء هذا اللفظ على ظاهره بل لا بد من التأويل وهو من وجهين (الاول)
انه تعالى ذكر نفسه وأراد به رسوله على عادته في تفخيم أمره وتعظيم شأنه قال ان الذين يساءلوك انما

والكلام فيه من وجوه (أحدها) أن يقال من القائل لا تفسدوا في الأرض (وثانيها) ما الفساد في الأرض (وثالثها) من القائل انما نحن مصلحون (ورابعها) ما الإصلاح (أما المسئلة الاولى) 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 وان كان الاقرب هو ان القائل لهم ذلك من شافهم بذلك فاما أن يكون الرسول عليه السلام بلغه عنهم التفات ولم يقطع بذلك فصحهم فأجابوا بما يحق ايمانهم وانهم في الإصلاح بمنزلة سائر المؤمنين واما أن يقال ان بعض من كانوا يلقون اليه الفساد كان لا يقبله منهم وكان يقلب واعظا لهم قائلنا لهم لا تفسدوا فان قيل انما كانوا يخبرون الرسول عليه السلام بذلك قلنا نعم الا ان المنافقين كانوا اذا عوتبوا عادوا الى اظهار الاسلام والندم وكذبوا النافقين عنهم وحلفوا بالله عليه كما أخبر تعالى عنهم في قوله يحلفون بالله ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر وقال يحلفون لكم لتروا عنهم (المسئلة الثانية) الفساد خروج النسي عن كونه متفقا عليه ونقيضه الإصلاح فاما كونه فسادا في الأرض فانه بعيد امر ازائد وفيه ثلاثة أقوال (أحدها) قول ابن عباس والحسن وقتادة والسدي ان المراد بالفساد في الأرض اظهار معصية الله تعالى وتقريره ما ذكره القفال رحمه الله وهو ان اظهار معصية الله تعالى انما كان افسادا في الأرض لان الشرائع سنن موضوعية بين العباد فاذا تمسك الخلق بها زال العدوان وزلزم كل أحد شأنه فحقت الهدى وسكنت الفتن وكان فيه صلاح الأرض وصلاح أهلها أما اذا تركوا التمسك بالشرائع وأقدم كل أحد على ما يهواه لم يزلزم الهرج والمرج والاضطراب ولذلك قال تعالى فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الأرض نبههم على انهم اذا أعرضوا عن الطاعة لم يحصلوا الا على الافساد في الأرض به (وثانيها) أن يقال ذلك الفساد هو مداراة المنافقين للكافرين ومخاطبتهم معهم لانهم لما مالوا الى الكفار مع انهم في الظاهر مؤمنون أو هم ذلك ضعف الرسول صلى الله عليه وسلم وضعف أنصاره فكان ذلك يجري الكفرة على اظهار عداوة الرسول ونصب الحرب له وطمههم في الغلبة وفيه فساد عظيم في الأرض (وثالثها) قال الاصم كانوا يدعون في السر الى تكميزه وبجده الاسلام والقاء الشبهة (المسئلة الثالثة) الذين قالوا انما نحن مصلحون هم المنافقون والاقرب في مرادهم أن يكون نقيض المانهم واما كان الذي هو اعنه هو الفساد في الأرض كان قواهم انما نحن مصلحون كالمقابل له وعند ذلك بظهور احتمالان (أحدهما) انهم اعتقدوا في دينهم انه هو الصواب وكان سعيهم لاجل تقوية ذلك الدين لاجرم قالوا انما نحن مصلحون لانهم في اعتقادهم ما سعوا الى تطهير وجه الأرض عن الفساد (وثانيها) اننا اذا فسرنا لا تفسدوا بمدارة المنافقين للكفار فقولهم انما نحن مصلحون يعني به ان هذه المدارة تسعى في الإصلاح بين المسلمين والكفار ولذلك حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا ان أردنا الا احسانا ونوفيقا فقولهم انما نحن مصلحون أي نحن نصلح أمور أنفسنا واعلم ان العلماء استدلوا بهذه الآية على ان من أظهر الايمان وجب اجراء حكم المؤمنين عليه وتحويل خلافه لا يطعن فيه وتوبة الزنديق مقبولة والله أعلم وأما قوله ألا انهم هم المفسدون فخرج على وجوه ثلاثة (أحدها) انهم مفسدون لان الكفر فساد في الأرض اذ فيه كفران نعمة الله واقدام كل أحد على ما يهواه لانه اذا كان لا يعتد بوجود الاله ولا يرجو نوابا ولا عقابا تارج الناس ومن هذا ثبت ان التفات فسادا وهذا قال فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الأرض على ما تقدم تقريره قوله تعالى (واذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء ألا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون) اعلم ان هذا هو النوع الثالث من قبائح أفعال المنافقين وذلك لانه سبحانه لما نهاهم في الآية المتقدمة عن الفساد في الأرض أمرهم في هذه الآية بالايمان لان كمال حال الانسان لا يحصل الا بجمع نوع الامرين (أولهما) ترك ما لا ينبغي وهو قوله لا تفسدوا (وثانيهما) فعل ما ينبغي وهو قوله آمنوا وهاهنا مسائل (المسئلة الاولى) قوله آمنوا كما آمن الناس أي ايمانا مقرونا بالاخلاص بعيدا عن التفات ولقائل ان يستدل بهذه الآية على ان مجرد الاقرار بايمان فانه لو لم يكن ايمانا

بمعانيه وتفسيره (وثالثها) انه تعالى ذكر هذه الايات في معرض الذم لهم على كفرهم فكيف يذمهم على شئ خلقه فيهم (ورابعها) قوله ولهم عذاب أليم فان كان الله تعالى خلق ذلك فيهم كما خلق لوهم وطولهم فأى ذنب لهم حتى يعذبهم (وخامسها) انه تعالى أضافه اليهم بقوله بما كانوا يكذبون وعلى هذا وصفهم تعالى بأنهم مفسدون في الارض وانهم السقهاء وانهم اذا دخلوا الى شياطينهم قالوا اننا معكم اذا ثبت هذا فنقول لا بد من التأويل وهو من وجوه (الاول) يحمل المرض على الغم لانه يقال مرض قاي من أمر كذا والمعنى ان المنافقين مرضت قلوبهم لما رأوا ثبات أمر النبي صلى الله عليه وسلم واستعلاء شأنه يوم القيامة وذلك كان يؤثر في زوال رياستهم كما روى انه عليه السلام مرتب بعد الله بن أبي ابن سلول على حمار فقال له شح حمارك يا محمد فقد آذنتني ربحه فقال له بعض الانصار اعزده يا رسول الله فقد كذا عز منا على أن توجه الرياسة قبل ان تقدم علينا فهو لا ما الشبهة عليهم الغم وصف الله تعالى ذلك فقال فزادهم الله مرضا أي زادهم غما على غمهم بما يزيد في اعلاء أمر النبي صلى الله عليه وسلم وتعظيم شأنه (الثاني) ان مرضهم وكفرهم كان يزاد بسبب ازدياد التكليف فهو كقوله تعالى في السورة في سورة التوبة فزادهم رجسا الى رجسهم والسورة لم تفعل ذلك ولكنهم لما ازدادوا رجسا عند نزولها لما فرواها قبل ذلك وكقوله تعالى كناية عن نوح انى دعوت قومي ليسلا ونهارا فلم يزدتهم دعوى الافرار او الدعا لم يفعل شيئا من هذا ولكنهم ازدادوا فرارا عنده وقال ومنهم من يقول ان ذلك لا يتفق والنبي عليه السلام ان لم يأذن له لم يقتنه ولكنه كان يقتن عند خروجه فنسبت الفتنة اليه وقال ولينزيدن كثيرا منهم ما أنزل اليك من ربك طغيانا وكفرا وقال فلما جاءهم نذير ما زادهم الا نفورا وكقولك لمن وعظته فلم ينعظ وتغادى في فساد ما زادتك وعظتي الا شرا وما زادتك الا فسادا فكذا هؤلاء المنافقون لما كانوا اكثر من ثم دعاهم الله الى شرائع دينه فكفروا بذلك الشرائع وازدادوا بسبب ذلك كفرا لاجرم اضيفت زيادة كفرهم الى الله (الثالث) المراد من قوله فزادهم الله مرضا المنع من زيادة الاطاف فيكون بسبب ذلك المنع خالدا لهم وهو كقوله فالتهم الله انى يوفىكون (الرابع) ان العرب تصف فتورا اطراف بالمرض فيقولون جارية مريضة اطراف قال جرير

ان العميون التي في طرفها مرض فالتهمنا لم يحيين قتلانا

فكذا المرض ههنا انما هو الفتور في النية وذلك لانهم في أول الامر كانت قلوبهم قوية على المحاربة والمنازعة واطهار الخصومة ثم انكسرت شوكتهم فأخذوا في النفاق بسبب ذلك الخوف والانكسار فقال تعالى فزادهم الله مرضا أي زادهم ذلك الانكسار والخبث والضعف واقد حقق الله تعالى ذلك بقوله وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين (الخامس) أن يحمل المرض على ألم القلب وذلك ان الانسان اذا صار مبتلى بالحسد والنفاق ومشاهدة المكروه فاذا دام به ذلك فرعاصر ذلك سببا لتغير مزاج القلب وتألمه وحمل اللفظ على هذا الوجه حمل له على حقيقة فكان أولى من سائر الوجوه أما قوله ولهم عذاب أليم قال صاحب الكشف يقال ألم فهو أليم كوجع فهو وجيع ووصف العذاب به فهو شحو قوله تحية بينهم ضرب وجيع وهذا على طريقة قولهم جد جده والالم في الحقيقة للمؤلم كما ان الجد للعباد أما قوله بما كانوا يكذبون ففيه اباحت (أحدها) ان الكذب هو الخبر عن الشيء على خلاف ما هو به والملاحظ لا يسميه كذبا الا اذا علم المخبر كون الخبر عنه مخالفا للخبر وهذه الآية نجحة عليه (وثانيها) ان قوله ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون صريح في ان كذبهم علم للعذاب الالم وذلك يقتضى أن يكون كل كذب حراما فأما ما روى ان ابراهيم عليه السلام كذب ثلاث كذبات فالمراد التعريض ولكن لما كانت صورته صورة الكذب سمى به (وثالثها) في هذه الآية قراءتان (أحدها) يكذبون والمراد بكذبهم قولهم آمنا بالله وباليوم الآخر (والثانية) يكذبون من كذبه الذي هو نقيض صدقه ومن كذب الذي هو بالغة في كذب كما يبالغ في صدق فقل صدق قوله تعالى (واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض قالوا انما نحن معملون الا انهم هم المفسدون ولم يكن لا يشعرون) اعلم ان هذا هو النوع الثاني من قبائح أفعال المنافقين

ومن يقول في الشياطين المراد بهم الكفار لم يمنع إضافة هذا القول الى كل المنافقين ولا شبهة في ان المراد
بشياطينهم أكبرهم وهم أمّا الكفار وأمّا أكبر المنافقين لأنهم هم الذين يقدرّون على الافساد في الارض
وأما اصغرهم فلا (السؤال الثاني) لم كانت مخاطبتهم المؤمنين بالجملة الفعلية وشياطينهم بالجملة الاسمية
محققة بأن (الجواب) ليس ما خاطبوا به المؤمنين جديراً بأقوى الكلامين لأنهم كانوا في ادعاء حدوث الايمان
منهم لا في ادعاء انهم في الدرجة الكاملة منه اما لان أنفسهم لا تساعد على المباغة لان القول الصادر عن
النفاق والكرهه قلما يحصل معه المباغة واما العلمهم بأن ادعاء الكمال في الايمان لا يروج على المسلمين وأما
كلامهم مع اخوانهم فهم كانوا يقولونه عن الاعتقاد وعلما ان المستمعين يقبلون ذلك منهم فلا جرم كان
التأكيدهم لا تقا به أما قوله انما نحن مستهزؤون ففيه سؤالان (السؤال الاول) ما الاستهزاء (الجواب)
أصل الباب الخفة من الهز وهو العدو السريع وهز أيمزأ مات على مكانه وناقته تهزأ به أي تسرع وحده
انه عبارة عن اظهار موافقة مع ابطان ما يجري مجرى السوء على طريق السخرية فعلى هذا اقوالهم انما نحن
مستهزؤون يعني نظهر لهم الموافقة على دينهم لنا من شرهم ونقف على أمرهم ونأخذ من صدقاتهم
وغنائمهم (السؤال الثاني) كيف تعلق قوله انما نحن مستهزؤون بقوله انما معكم الجواب هو تو كيد
له لان قوله انما معكم معناه الثبات على الكفر وقوله انما نحن مستهزؤون رد للاسلام ورد تقيض الشيء تأكيده
لثباته أو بدل منه لان من حقر الاسلام فقد عظم الكفر واستثناف كانهم اعترضوا عليهم حين قالوا انما معكم
فقالوا ان صح ذلك فكيف نوافقون أهل الاسلام فقالوا انما نحن مستهزؤون واعلم انه سبحانه وتعالى لما
سكى عنهم ذلك أجابهم بأشياء (أحدها) قوله الله يستهزئ بهم وفيه أسئلة (الاول) كيف يجوز وصف
الله تعالى بأنه يستهزئ وقد ثبت ان الاستهزاء لا ينقل عن التلبس وهو على الله محال ولانه لا ينقل عن
الجهل لقوله قالوا اتخذنا هزواً قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين والجهل على الله محال والجواب
ذكر وفي التأويل خمسة أوجه (أحدها) ان ما فعله الله بهم جزاء على استهزائهم بهما بالاستهزاء لان جزاء
الشيء يسمى باسم ذلك الشيء قال تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعمدوا عليه بمثل
ما اعتدى عليكم فيجادعون الله وهو خادعهم ومكر واو مكر الله وقال عليه السلام اللهم ان فلانا هجاني وهو
يعلم اني استبشع فاهجه اللهم والعنه عدد ما هجاني أي اجره جزاء هجائه وقال عليه السلام تسكفوا من
الاعمال ما تطيقون فان الله لا يمل حتى تغلوا (وثانيها) ان ضرر استهزائهم بالمؤمنين راجع اليهم وغير ضار
بالمؤمنين فيصير كان الله استهزأ بهم (وثالثها) ان من آثار الاستهزاء حصول الهوان والحقارة فذكر
الاستهزاء والمراد حصول الهوان لهم تعبيرا بالسبب عن المسبب (ورابعها) ان الاستهزاء بالله بهم أن يظهر
لهم من أحكامه في الدنيا ما لهم عند الله خلافاً في الآخرة كما انهم أظهروا للنبي والمؤمنين
أمرام مع ان الحاصل منهم في السر خلافه وهذا التأويل ضعيف لانه 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) ان الله تعالى يعاملهم معاملة المستهزئ في الدنيا وفي الآخرة أما
في الدنيا فلانه تعالى أطلع الرسول على أمرهم مع انهم كانوا يبالغون في اخفائهم عنه وأما في الآخرة
فقال ابن عباس اذا دخل المؤمن الجنة والكافرون النار فتح الله من الجنة بابا على الجحيم في الموضع
الذي هو مسكن المنافقين فاذا رأى المنافقون الباب مفتوحا أخذوا يخرجون من الجحيم ويتوجهون الى
الجنة وأهل الجنة ينظرون اليهم فاذا وصلوا الى باب الجنة فهناك يغلقونهم الباب فذلك قوله تعالى ان
الذين أخرجوا كانوا من الذين آمنوا بضمهم الذين آمنوا من الكفار يضحكون فهذه أحوالهم
الاستهزاء بهم (السؤال الثاني) كيف ابتدأ قوله الله يستهزئ بهم ولم يعطف على الكلام الذي قبله
الجواب هو استثناف في غاية الجزالة والفتخامة وفيه ان الله تعالى هو الذي يستهزئ بهم الاستهزاء العظيم
الذي يصير استهزأؤهم في مقابلته كالعدم وفيه أيضا ان الله هو الذي يتولى الاستهزاء بهم اتقاما للمؤمنين

لما تحقق مسعى الايمان الا اذا حصل فيه الاخلاص فكان قوله آمنا كافيا في تحصيل المطلوب وكان ذكر
قوله كما آمن الناس لغوا والجواب ان الايمان الحقيقي عند الله هو الذي يقترن به الاخلاص أما في الظاهر
فلا سبيل اليه الا باقرار الطاهر فلا جرم افترقه الى تأكيده بقوله كما آمن الناس (المسئلة الثانية)
اللام في الناس فيها وجهان (أحدهما) انها للعهد أى ~~كما~~ آمن رسول الله ومن معه وهم ناس
معهودون أو عبد الله بن سلام وأشياعه لانهم من أبناء جنسهم (والثاني) انها للجنس ثم ههنا أيضا وجهان
(أحدهما) ان الاوس والخزرج أكثرهم كانوا مسلمين وهؤلاء المنافقون كانوا منهم وكانوا قليلين واغظ
العموم قد يطلق على الأكثر (والثاني) ان المؤمنين هم الناس في الحقيقة لانهم هم الذي أعطوا الانسانية
حقها لان فضيلة الانسان على سائر الحيوانات بالعقل المرشد والفكر الهادي (المسئلة الثالثة) القائل
آمنوا كما آمن الناس اما الرسول أو المؤمنون ثم كان بعضهم يقول لبعض أنؤمن كما آمن سفيه بنى فلان
وسفيه بنى فلان والرسول لا يعرف ذلك فقال تعالى ألا انهم هم السفهاء (المسئلة الرابعة) السفه الخفة
يقال سفهت الريح الشئ اذا حركته قال ذو الرمة

جرين كما هتزت رياح نسفحت • أهالها مـز الرياح الروابيع
وقال أبو تمام الطائي

سفيه الريح جاهله اذا ما • بد افضل السفيه على الحليم

أراد به مريع الطعن بالرخ خفيفه وانما قيل بسذى اللسان سفيه لانه خفيف لارزاقه وقال تعالى
ولا تؤنقوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما وقال عليه السلام شارب الخمر سفيه لقله عقله وانما معنى
المنافقون المسلمين بالسفهاء لان المنافقين كانوا من أهل الخطر والرياسة وأكثر المؤمنين كانوا فقراء وكان عند
المنافقين ان دين محمد صلى الله عليه وسلم باطل والباطل لا يقبله الا السفيه فلهذه الاسباب نسبواهم الى
السفاهة ثم ان الله تعالى قلب عليهم هذا اللقب وقوله الحق لوجوه (أحدها) ان من أعرض عن الدليل ثم
نسب المنسك به الى السفاهة فهو والسفيه (وثانيها) ان من باع آخرته بديار فهو السفيه (وثالثها) ان من
عادى محمد عليه الصلاة والسلام فقد عادى الله وذلك هو السفيه (المسئلة الخامسة) انما قال في آخر هذه
الآية لا يعلمون وفيما قبلها لا يشعرون لوجهين (الاول) ان الوقوف على ان المؤمنين على الحق وهم على
الباطل أمر عقلي نظري وأمان الذمخاق وما فيه من البغى يقضى الى الفساد في الارض فضروري جار
مجرى المحسوس (الثاني) انه ذكر السفه وهو وجهل فكان ذكر العلم أحسن طباقا له والله أعلم قوله

تعالى (واذ قالوا الذين آمنوا قالوا آمنوا واذا دخلوا الى شياطينهم قالوا انامعكم انما نحن مستهزؤن الله
يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم بعمهون) هذا هو النوع الرابع من أفعالهم القبيحة يقال لفيته ولاقيه
اذا استقبلته قريبا منه وقرأ أبو حنيفة واذا لا قوا ما قوله قالوا آمنوا فالمراد اخلصنا بالقلب والدليل عليه
وجهان (الاول) ان الاقرار باللسان كان معلوما منهم فما كانوا يحتاجون الى بيانه انما المشكوك فيه
هو الاخلاص بالقلب فيجب أن يكون مرادهم من هذا الكلام ذلك (الثاني) ان قولهم لهم للمؤمنين
آمنوا يجب أن يحمل على نقيض ما كانوا يظهرونه لشياطينهم واذا كانوا يظهرون لهم التكذيب بالقلب فيجب
أن يكون مرادهم فيما ذكره للمؤمنين التصديق بالقلب أما قوله واذا دخلوا الى شياطينهم فقال صاحب
الكشاف يقال خلوت بفلان واليه اذا انفردت معه ويجوز أن يكون من خلاف معنى مضى ومنه القرون
الخالية ومن خلوت به اذا سخرت منه من قولك خلا فلان بعرض فلان أى يعبت به ومعناه انه هم أنهم
السخرية بالمؤمنين الى شياطينهم وحدوهم بما كانوا يقولون أحمد اليك فلانا وأذمه اليك وأما شياطينهم فهم الذين
ماثلوا الشياطين في تمردهم أما قوله انامعكم ففيه سؤالان (السؤال الاول) هذا القائل اهم كل المنافقين
أو بعضهم الجواب في هذا خلاف لان من يحمل الشياطين على كبار المنافقين يحمل هذا القول على انه من
مخارهم وكانوا يقولون للمؤمنين آمنوا واذا عادوا الى أكابرهم قالوا انامعكم أملايتوهم موافقهم المباشرة

(السؤال الثاني) هب ان شراء الضلالة بالهدى وقع مجازا في معنى الاستبدال فسامعني ذكر الربح والتجارة وما كان ثم مباحة على الحقيقة (الجواب) هذا مما يقوى امر المجاز ويحسنه كما قال الشاعر
وما رأيت النسر عز ابن داية * وعشش في وكره جاش له صدرى

لما شبه الشيب بالنسر والشعر الفاحم بالغراب اتبعه بذكر التعشيش والوكر فكذا ههنا لما ذكر سبحانه الشراء اتبعه ما يشاكله ويواخيه ثم تلا للناس آية وتصور الحقيقة أما قوله وما كانوا مهتمين فالمعنى ان الذى يطلبه التجارى منصرفا ثم امر ان سلامة رأس المال والربح وهو لا قد أضاعوا الامرين لان رأس مالهم هو العقل الخالى عن المانع فلما اعتقدوا هذه الضلالات صارت تلك العقائد الفاسدة الكسبية مانعة من الاشتغال بطلب العقائد الحققة فهو لا مع انهم لم يرجحوا فقد أفسدوا رأس مال العقل السليم الهادى الى العقائد الحققة وقال قتادة اتفقوا من الهدى الى الضلالة ومن الطاعة الى المعصية ومن الجماعة الى التفرقة ومن الامن الى الخوف ومن السنة الى البدعة والله أعلم قوله تعالى (مثلهم

كمثل الذى استوقد ناراً فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون) اعلم أنا قبل الخوض في تفسير ألفاظ هذه الآية تتكلم في شيئين (أحدهما) ان المقصود من ضرب الامثال انها تؤثر في القلوب ما لا يؤثره وصف الشيء في نفسه وذلك لان الغرض من المثل تشبيه الخفى بالجلي والغائب بالشاهد فبما كذا الوقوف على ماهيته وبصير الحس مطابقا للعقل وذلك هو النهاية في الايضاح ألا ترى ان الترغيب اذا وقع في الايمان مجردا عن ضرب مثل له لم يتأكد وقوعه في القلب كإيتاء كد ووقوعه اذا مثل بالنور واذا زهد في الكفر مجردا عن كد لم يتأكد قبحه في العقل كإيتاء كد اذا مثل بالظلمة واذا أخبر بضعف أمر من الامور وضرب مثله بنسج العنكبوت كان ذلك أبلغ في تقرير صورته من الاخبار بضعفه مجردا ولهذا ذكر الله تعالى في كتابه المبين وفي سائر كتبه أمثاله قال تعالى وتلك الامثال نضرب بها للناس ومن سور الانجيل سورة الامثال وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) المثل في أصل كلامهم بمعنى المثل وهو الظاهر ويقال مثل ومثل ومثيل كشيء وشبهه وشبيه ثم قيل للقول السائر امثال مضمرة بمرورده مثل وشرطه أن يكون قولاً فيه غرابية من بعض الوجوه (المسئلة الثانية) انه تعالى لما بين حقيقة صفات المنافقين عقيماً بضمير مثنى زيادة في الكشف والبيان (أحدهما) هذا المثل وفيه اشكالان (أحدها) أن يقال ما وجه التمثيل عن أعطى نورا ثم سلب ذلك النور منه مع ان المتناقض ليس له نور (وثانيها) أن يقال ان من استوقد ناراً فأضاءت قلبه لا فقد انتفع بها بنورها ثم حرم فأما المنافقون فلا تنفع لهم البتة بالايمان فما وجه التمثيل (وثالثها) ان مستوقد النار قد اكتسب لنفسه النور والله تعالى ذهب بنوره وتركه في الظلمات والمنافق لم يكتسب خيراً وما حصل له من الخيبة والخيرة فقد أتى فيه من قبل نفسه فما وجه التشبيه والجواب ان العلماء ذكروا في كيفية التشبيه وجوهاً (أحدها) قال السدى ان ناساً دخلوا في الاسلام عند وصوله عليه السلام الى المدينة ثم انهم نافقوا واتشبهوا بها في نهاية الصحة لانهم بايمانهم أولاً اكتسبوا نورا ثم بنفاقهم ثانياً أبطلوا ذلك النور ووقعوا في حيرة عظيمة فانه لا حيرة أعظم من حيرة الدين لان المتحيز في طريقه لا لجل الظلمة لا يحسم الا القليل من الدنيا وأما التحيز في الدين فانه يحسم نفسه في الآخرة أبداً لا بد من (وثانيها) ان لم يصح ما قاله السدى بل كانوا منافقين أبداً من أول أمرهم فهم ناساً تأويل آخر ذكره الحسن رحمه الله وهو انهم لما أظهروا الاسلام فقد نظفروا بحسن دماهم وسلامة أموالهم عن الغنية وأولادهم عن السبي وظفروا بغنائم الجهاد وسائر أحكام المسلمين وعند ذلك نورا من أنوار الايمان ولما كان ذلك بالإضافة الى العذاب الدائم قليلا قدره شبههم بمستوقد النار الذى انتفع بضوئها قليلا ثم سلب ذلك فدامت حيرته وحسرتة للظلمة التي جاءت في أعقاب النور فكان يسيراً تنفعهم في الدنيا يشبه النور وعظيم ضررهم في الآخرة يشبه الظلمة (وثالثها) أن نقول ليس وجه التشبيه ان للمنافق نورا بل وجه التشبيه بهذا المستوقد انه لما زال النور عنه تحيزا والتحيز في نورا

ولا يجوز المؤمنين الى ان يعارضوههم باستنزائهم (السؤال الثالث) هل قيل ان الله مستهزئ بهم
ليكون مطابقا لقوله انما نحن مستهزون الجواب لان يستهزئ يفيد حدوث الاستهزاء وتجدده وقتا بعد وقت
وهكذا كانت نكبات الله فيهم ولا يرون انهم يفقدون في كل عام مرة أو مرتين وأيضاً كانوا يخجلون في أكثر
أوقاتهم من تهتك أسمائهم وتكشف أسرار واستهزاء حذر من أن تنزل عليهم آية يحذر الممافقون أن تنزل عليهم
سورة تنبئهم بما في قلوبهم قل استهزؤا ان الله يخرج ما تحذرون الجواب الثاني قوله تعالى ويمتد بهم في
طغيانهم يعمهون قال صاحب الكشف انه من مد الجيش وأمدّه اذا زاده وألحق به ما يقويه ويكثره وكذلك
مد الدواء وأمدّه اذا زاده ما يصلحها ومددت السراج والارض اذا اصبحت ما بالزيت والسماد ومدّه
الشیطان في الخي وأمدّه اذا واصل بالوسواس ومدّه وأمدّ بمعنى واحد وقال بعضهم مدّ يستعمل في الأمر
وأمدّ في النهر قال تعالى ونغله من العذاب مدّاً وقال في النعمة وأمددناكم بأموال وبنين وقال تعالى
أعجب سمعون انما نخدّهم به من مال وبنين ومن الناس من زعم انه من المد في العمر والاملاء والامهال وهذا
خطأ الوجهين (الاول) ان قراءة ابن كثير وابن محيص ونغدهم وقراءه فنافع واخوانهم يمدّونهم في الخي يدل على
انه من المدد دون المد (والثاني) ان الذي بمعنى أمهله انما هو مدّه كما ملّى له قالت المعتزلة هذه الآية لا يمكن
ايرادها على ظاهرها لوجوه (أحدها) قوله تعالى واخوانهم يمدّونهم في الخي أضاف ذلك الخي الى اخوانهم
فكيف يكون مضافاً الى الله تعالى (وثانيها) ان الله تعالى ذمهم على هذا الطغيان فلو كان فعلاً لله تعالى
فكيف يذمهم عليه (وثالثها) لو كان فعلاً لله تعالى لبطأت النبوة وبطل القرآن فكان الاشتغال بتفسيره
عبثاً (ورابعها) انه تعالى أضاف الطغيان اليهم بقوله في طغيانهم ولو كان ذلك من الله لما أضافه اليهم
فظهر انه تعالى انما أضافه اليهم ليعرف انه تعالى غير خالق لذلك ومصدقه انه حين أسند المد الى الشياطين
أطلق الخي ولم يصدقه بالاضافة في قوله واخوانهم يمدّونهم في الخي اذا ثبت هذا فنقول التأويل من وجوه
(أحدها) وهو تأويل الكسبي وأبي مسلم بن يحيى الاصفهاني ان الله تعالى لما منعهم أطافه التي ينحسرها المؤمنون
وخذلهم بسبب كفرهم واصرارهم عليه بقيت قلوبهم مظلمة يتزايد الظلمة فيها وتزايد النور في قلوب المسلمين
فسمى ذلك التزايد مدداً وأسند الى الله تعالى لانه مسبب عن فعلهم (وثانيها) أن يحمل على منع القصر
والإبطاء كما قيل ان السفينة اذا لم يصبها فهو مأثور (وثالثها) أن يسند فعل الشيطان الى الله تعالى لانه يملكه
واقداره والتخليقة بين اغواء عباده (ورابعها) ما قاله الجبائي فانه قال ويمدّهم أي يمدّ عمرهم ثم انهم
مع ذلك في طغيانهم يعمهون وهذا ضعيف من وجهين (الاول) لما فينا انه لا يجوز في اللغة نفس يمدّهم
بالمدة في العمر (الثاني) هب انه يصح ذلك ولكنه يفيد انه تعالى يمدّهم هم لغرض أن يكونوا في طغيانهم
يعمهون وذلك يفيد الاشكال أجاب القاضي عن ذلك بأنه ليس المراد انه تعالى يمدّهم لغرض أن يكونوا
في الطغيان بل المراد انه تعالى يبيتهم ويلطف بهم في الطاعة فيأبون الا أن يعمهوا واعلم ان الكلام في هذا
الباب تقدم في قوله ختم الله على قلوبهم فلا فائدة في الاعادة واعلم ان الطغيان هو الغلو في الكفر ومجاوزة
الحد في العتو قال تعالى انما لاطفي الماء أي جاوز قدره وقال اذهب الى فرع عن انه طغى أي أسرف وتجاوز
الحد وقرأ زيد بن علي في طغيانهم بالكسر وهما الغتان كقيمان ولقيمان والعمه مثل العمى الا ان العمى عام
في البصر والرأى والعمه في الرأى خاصة وهو التردد والتخبر لا يدري أين توجه قوله تعالى (أولئك الذين
اشتروا الضلالة بالهدى فسارحت تجارتهم وما كانوا مهتدين) واعلم ان اشتراء الضلالة بالهدى اختيارها
عليه واستبداله الهابة فان قيل كيف اشتروا الضلالة بالهدى وما كانوا على هدى قلنا جعلوا ~~لهم~~ منهم
كانه في أيديهم فاذا تركوه ومالوا الى الضلالة فقد استبدلوا هدايتهم والضلالة بالهدى والخروج عن القصد وفقد
الاهتداء فاستعير للذهاب عن الصواب في الدين أما قوله فسارحت تجارتهم فالعنى انهم سارحوا في تجارتهم
وفيه سوالات (السؤال الاول) كيف أسند الحسن ان الى التجارة وهو لا يجازيها الجواب هو من
الاسناد المجازي وهو ان يسند الفعل الى شيء يتلبس بالذي هو في الحقيقة له كما تلبست التجارة بالمشترى

فهو سطوعها وارتفاع إلهها وأما النار فهو جوهر لطيف ضئى حار يحرق واشتقاقها من نار بنور وإذا انقر
 لان فيها حركة واضطرابا والنور مشتق منها وهو ضوءها والنار العلامة والمنازة هي الشيء الذي يؤذن عليه
 ويقال أيضا للشيء الذي يوضع السراج عليه ومنه النورية لانها تظهر البدن والاضاءة فطرط الانارة ومصدقا
 ذلك قوله هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وأضياءه لا يرد لازما وتعدى بقول أضاء القمر الظلمة وأضاء
 القمر بمعنى استضاء قال الشاعر

أضاءت لهم أحسابهم ووجوههم * دجى الليل حتى نظم الجزع ثاقبه

وأما ما حول الشيء فهو الذي يتصل به تقول دار حوله وحوا اليه والحول السنة لانها تحول وحال عن العهد
 أى تغير وحال لونه أى تغير لونه والحولة انقلاب الحق من شخص الى شخص والمحاوله طلب الفعل بعد ان
 لم يكن طالبا له والحول انقلاب العين والحول الانقلاب قال الله تعالى لا ييغون عنها حولا والظلمة عدم النور
 عما من شأنه أن يستنير والظلمة فى أصل اللغة عبارة عن النقصان قال الله تعالى آتت أكلها ولم تظلم منه شيئا
 أى لم تنقص وفى المثل من أشبه أباه فما ظلم أى فانتقص حتى الشبهه والظلم الثلج لانه ينقص سر يعا والظلم ماء
 السن وطراوته وبياضه تشبها بالثلج (السؤال الرابع) أضاءت متعدية أم لا الجواب كلاهما جائز يقال
 أضاءت النار بنفسها وأضاءت غير ها وكذلك أظلم الشيء بنفسه وأظلم غيره أى صيره مظلمًا وههنا الاقرب
 انها متعدية ويحتمل أن تكون غير متعدية مستندة الى ما حوله والتأنيث للعمل على المعنى لان ما حول
 المستوفد أما كن وأشياءه وبعضه قراءة ابن أبي عمير أضاءت (السؤال الخامس) هلا قيل ذهب الله
 بضوتهم لقوله فلما أضاءت الجواب ذكر النور أبلغ لان الضوء فيه دلالة على الزيادة فلو قيل ذهب الله
 بضوتهم لاهم ذهاب الكمال وبقاء ما يسمى نورا والغرض ازالة النور عنهم بالكيفية ألا ترى كيف ذكر
 عقبه وتركهم فى ظلمات لا يصرون والظلمة عبارة عن عدم النور وكيف جمعها وكيف نكرها وكيف
 أتبعها ما يدل على انها ظلمة خالصة وهو قوله لا يبصرون (السؤال السادس) لم قال ذهب الله بنورهم
 ولم يقل أذهب الله نورهم والجواب الفرق بين أذهب وذهب به ان معنى أذهب ازاله وجعله ذاهبا ويقال
 ذهب به اذا استعجب به ومعنى به معه وذهب السلطان بعله أخذه قال تعالى فلما ذهبوا به اذا ذهب كل الى
 بما خلق والمعنى أخذ الله نورهم وأمسكهم وما يسكن فلا مرسل له فهو أبلغ من الاذهاب وقرأ اليماني أذهب
 الله نورهم (السؤال السابع) ما معنى وتركهم والجواب ترك اذا علق بواحد فهو بمعنى طرح واذا علق
 بشيئين كان بمعنى صير فيجربى مجرى أفعال القلوب ومنه قوله وتركهم فى ظلمات أصلهم فى ظلمات ثم دخل
 ترك فنصبت الجزمين (السؤال الثامن) لم حذف أحد المفعولين من لا يبصرون الجواب انه من قبيل
 المتروك الذى لا ينفك الى اخطاره بالبال لامن قبيل المقدّر المنوى كان الفعل غير متعد أصلا * قوله تعالى

(صم بكم عى فهم لا يرجعون) اعلم انه لما كان المعلوم من حالهم انهم كانوا يسمعون وينطقون ويبصرون امتنع
 حل ذلك على الحقيقة فلم يبق الا تشبيه حالهم لشدة تمسكهم بالعناد واعراضهم عما يطرق سمعهم من القرآن
 وما يظهره الرسول من الادلة والآيات بن هو أصم فى الحقيقة فلا يسمع واذا لم يسمع لم يتمكن من الجواب
 فلذلك جعله بمنزلة الانبياء واذا لم ينتفع بالادلة ولم يبصر طريق الرشده وبمنزلة الاعمى أما قوله فهم لا يرجعون
 فقيه وجوه (أحدها) انهم لا يرجعون عما تقدم ذكره وهو التمسك بالافتاق الذى لاجل تمسكهم به
 وصفهم الله تعالى بهذه الصفات فصار ذلك دلالة على انهم يستعززون على نفاقهم أبدا (وثانيها) انهم
 لا يعودون الى الهدى بعد ان باعوه وعن الضلالة بعد ان اشتروها (وثالثها) أراد انهم بمنزلة المتخبرين
 الذين بقوا خامدين فى مكانهم لا يرجعون ولا يدرون أية قدمون أم يتأخرون وكيف يرجعون الى حيث

ابتدوا منه * قوله تعالى (أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون أصابعهم فى آذانهم من
 الصواعق حذر الموت والله محيط بالكافرين يكاد البرق يخطف أبصارهم كلما أضاء لهم مشوا فيه واذا أظلم
 عليهم قاموا ولولا الله لذهب بسمعهم وأبصارهم إن الله على كل نبي قدير) اعلم ان هذا هو المثل الثانى

ثم زال عنه أشد من تحير سالك الطريق في ظلمة مستمرة لكنه تعالى ذكر النور في مستودع النار لكي يصح أن
يوصف بهذه الظلمة الشديدة لأن وجه التشبيه بجمع النور والظلمة (ورابعها) أن الذي أظهره يوهنهم
أنه من باب النور الذي ينتفع به وذهاب النور هو ما يظهره لا يخفيه من الكفر والنفاق ومن قال بهذا قال أن
المثل انما عطف على قوله وإذا أقروا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا دخلوا إلى شياطينهم قالوا انا معكم فالنار
مثل اقوالهم آمنوا وذهابها مثل اقوالهم للكفار انا معكم فان قيل وكيف صار ما يظهره المناق من كلمة الايمان
مثلا بالنور وهو حين تكلم بها أضمر بها خلافا قلنا انه لو ضم إلى القول اعتقاد له وعمله لا تم النور لنفسه
ولكنه لما لم يفعل لم يتم نوره وانما سمى مجرّد ذلك القول نورا لانه قول حق في نفسه (وخامسها) يجوز أن
يكون استبعاد النار عبارة عن اظهار المناق كلمة الايمان وانما سماه نورا لانه يتزين به ظاهره فيهم ويصير
مدحوا بسببه فيما بينهم ثم إن الله تعالى يذهب ذلك النور به تلك ستر المناق بتعريف نبيه والمؤمنين حقيقة
أمره فيظهر له اسم النفاق يدل ما يظهر منه من اسم الايمان فبقى في ظلمات لا يصير اذا النور الذي كان له قبل قد
كشف الله أمره فزال (وسادسها) أنهم لما وصفوا بانهم اشتروا الضلالة بالهدى عقب ذلك بهذا التمثيل
ليمثل هداهم الذي باعوه بالنار الماضية ما حول المستودع والضلالة التي اشتروها وطبع بها على قلوبهم بذهاب
الله بنورهم وتركاها في الظلمات (وسابعها) يجوز أن يكون المستودع ههنا مستودعا لا يرضاه
الله تعالى والغرض تشبيه الفتن التي حاول المناقون انارتها به هذه النار فان الفتنة التي كانوا يشبهونها
كانت قليلة البقاء ألا ترى إلى قوله تعالى كلما أوقدوا نارا للحرب أطفأها الله (وثامنها) قال سعيد بن جبير
نزلت في اليهود وانتظارهم لخروج رسول الله صلى الله عليه وسلم كايقاد النار وكفرهم به بعد ظهوره كزوال ذلك النور
كفروا به فكان انتظارهم لمحمد صلى الله عليه وسلم كايقاد النار وكفرهم به بعد ظهوره كزوال ذلك النور
(المسئلة الرابعة) فأما تشبيه الايمان بالنور والكفر بالظلمة فهو في كتاب الله تعالى كثير والوجه فيه أن النور
قد بلغ النهاية في كونه هاديا إلى المحجة وإلى طريق المنفعة وازالة الخيرة وهذا حال الايمان في باب الدين تشبيه
ما هو النهاية في إزالة الخيرة ووجدان المنفعة في باب الدين بما هو الغاية في باب الدنيا وكذلك القول في تشبيه
الكفر بالظلمة لان الضلال عن الطريق المحتاج إلى سلوكه لا يرد عليه من أسباب الحرمان والتحير أعظم من الظلمة
ولا شيء كذلك في باب الدين أعظم من الكفر تشبيه تعالى أحدهم بالآخر فهذا هو الكلام فيما هو المقصود
الكل من هذه الآية * بقيت ههنا أسئلة وأجوبة تتعلق بالتفاصيل (السؤال الاول) قوله تعالى مثلهم
كمثل الذي استوقد ناراً يقتضى تشبيه مثلهم بمثل المستودع مثل المناق ومثل المستودع حتى يشبه
أحدهم بالآخر والجواب استعير المثل للقصة أو للصفة اذا كان لها شأن وفيها غرابة كأنه قيل قصتهم الجبسية
كقصة الذي استوقد ناراً وكذا قوله مثل الجنة التي وعد المتقون أي فيما قصصنا عليك من الجبابرة قصة
الجنة الجبسية والله المثل الأعلى أي الوصف الذي له شأن من العظمة والجلالة ومثلهم في التوراة أي وصفهم
وشأنهم المتعجب منه ولما في المثل من معنى الغرابة قالوا فلان مثله في الخير والشر فاستقوامه صفة
للجيب الشأن (السؤال الثاني) كيف مثلت الجماعة بالواحد والجواب من وجوه (أحدها) أنه
يجوز في اللغة وضع الذي موضع الذين كقوله وخضعت كالذي خاضوا وانما جاز ذلك لان الذي لكونه وصلة إلى
وصف كل معرفة بجملة وكثرة وقوعه في كلامهم ولكونه مستطالا بصلته فهو حقيق بالتخفيف ولذلك أعلاه
بالخذف فخذفوا ياءه ثم كسرتة ثم اقصر واخيه على اللام وحذف في أسماء الفاعلين والمفعولين (وثانيها)
أن يكون المراد جنس المستودعين أو أريد الجمع أو الفوج الذي استوقد ناراً (وثالثها) وهو الأقوى أن
المتأقين وذواتهم لم يشبهوا بذات المستودع حتى يلزم منه تشبيه الجماعة بالواحد وانما شبهت قصتهم بقصة
المستودع وقدوم مثله قوله تعالى مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار وقوله ينظرون اليك نظر
الغشى عليه من الموت (ورابعها) المعنى ومثل كل واحد منهم كقوله يخرجكم طفلا أي يخرج كل واحد
منكم (السؤال الثالث) ما الوعد وما النار وما الاضاعة وما النور وما الظلمة الجواب أما وعد النور

وهذه الوجوه معارضة في قوله ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة أو أشد قسوة (السؤال الثالث)
 المشبه بالصيب والظلمات والرعد والبرق والصواعق ما هو (الجواب) لعلماء البيان ههنا قولان
 (أحدهما) ان هذا تشبيه مفرق ومعناه أن يكون المثل من أُمور والممثل يكون أيضا من أُمور
 أمور ويكون كل واحد من المثل شيئا بكل واحد من الممثل فهو هنا تشبيه دين الاسلام بالصيب لان القلوب
 تحيي به حياة الارض 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 الثاني) انه تشبيه مركب وهو الذي يشبه فيه إحدى
 الجملةين بالآخرى في أمر من الأمور وان لم تكن آحاد إحدى الجملةين شيئا بآحاد الجملة الاخرى وههنا
 المقصود تشبيه حيرة المنافقين في الدنيا والدين بحيرة من انطقت ناره بعد ايقادها وبحيرة من أخذته السماء
 في الليلة المظلمة مع رعد وبرق فان قيل الذي كُنت تقدره في التشبيه المفرق من حذف المضاف وهو قولك
 أو كمثل ذوى صيب هل يقدر مثله في المركب قلنا لا لطلب الراجع في قوله يجعلون أصابعهم في آذانهم
 ما يرجع اليه لما كان بنا حاجة الى تقديره (السؤال الرابع) ما الصيب (الجواب) انه المطر الذي
 يصب أي ينزل من صاب يصب اذ انزل ومنه صوب رأسه اذا خفضه وقيل انه من صاب يصب اذ قصد
 ولا يقال صيب الا للمطر الجود كان عليه الصلاة والسلام يقول اللهم اجعله صيبا هنيئا أي مطرا جودا وأيضا
 يقال للسحاب صيب قال الشماخ شعر * واصم دان صادق الوعد صيب * وتكبر صيب لانه يريد نوع
 من المطر شديد هائل كما تنكرت النار في التمثيل الا قول وقرئ أو كصائب والصيب أبلغ والسماء ههنا المظلة
 (السؤال الخامس) قوله من السماء ما الفائدة فيه والصيب لا يكون الا من السماء الجواب من وجهين
 (الاول) لو قال أو كصيب فيه ظلمات احتمل أن يكون ذلك الصيب نازلا من بعض جوانب السماء دون
 بعض اما لما قال من السماء دل على انه عام مطبق أخذ بما تفاق السماء فكما حصل في لفظ الصيب بمبالغات
 من جهة التركيب والتشكيك أي ذلك بأن جعله مطبقا (الثاني) من الناس من قال المطر انما يحصل
 من ارتفاع أبخرة رطبة من الارض الى الهواء فتتحد هذه المن شدة برد الهواء ثم ينزل مرة أخرى فذلك
 هو المطر ثم ان الله سبحانه وتعالى أبطل ذلك المذهب ههنا بأن بين ان ذلك الصيب نزل من السماء وكذا قوله
 وأنزلنا من السماء ماء طهورا وقوله وينزل من السماء من جبال فيها من برد (السؤال السادس)
 ما الرعد والبرق (الجواب) الرعد الصوت الذي يسمع من السحاب مكان اجرام السحاب تضطرب
 وتنفق وتترعد اذا أخذتهم الرياح فتصوت عنده ذلك من الارتعاد والبرق الذي يلمع من السحاب من برق
 الشيء برقا اذا لمع (السؤال السابع) الصيب هو المطر والسحاب فأيهما يريد في ظلماته (الجواب) أما
 ظلمات السحاب فاذا كان أسهم مطبقا فظلمته سبحانه وتطبيعته مضمومة اليه ماطلة الليل وأما ظلمة المطر
 فظلمته تكاثفه وانسجامه بتتابع القطر وظلمته اظلال الغمامة مع ظلمة الليل (السؤال الثامن) كيف
 يكون المطر مكانا للرعد والبرق وانما مكانهما السحاب (الجواب) لما كان التعلق بين السحاب والمطر
 شديدا اجاز اجراء أحدهما مجرى الآخر في الاحكام (السؤال التاسع) هلا قيل رعد وبرق كما قيل
 ظلمات (الجواب) الفرق انه حصلت أنواع مختلفة من الظلمات على الاجتماع فاحتج الى صيغة الجمع
 أما الرعد فانه 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 الاشياء منكرا (الجواب) لان المراد أنواع
 منها كانه قيل فيه ظلمات داجية ورعد فاصف وبرق خاطف (السؤال الحادي عشر) الى ماذا يرجع
 الضمير في يجعلون (الجواب) الى أمحباب الصيب وهو وان كان محذوف في اللفظ لكنه باق في المعنى ولا محل
 لقوله يجعلون لانه لا يكون مستانفا لانه لما ذكر الرعد والبرق على ما يؤذن بالشدّة والهول فكانت قائلالات
 فكيف حالهم مع مثل ذلك الرعد فقيل يجعلون أصابعهم في آذانهم ثم قال فكيف حالهم مع مثل ذلك البرق

للمنافقين وكيفية المشابهة من وجوه (أحدها) انه اذا 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 وان البرق يكاد يخطف أبصارهم فاذا أضاء لهم مشوا فيه واذا ذهب بقوا في ظلمة عظيمة فوقة وامتحبرين لان من أصابه البرق في هذه الظلمات الثلاثة ثم ذهب عنه تشدد حيرته وتعظم الظلمة في عينه وتكون له مزية على من لم يزل في الظلمة فشبه المنافقين في حيرتهم وجهلهم بالدين بهؤلاء الذين وصفهم اذ كانوا لا يرون طريقا ولا يهتدون (وثانيها) ان المطر وان كان نافعا الا انه لما وجد في هذه الصورة مع هذه الاحوال الضارة صار النفع به زائلا فكذا اظهار الايمان نافع للمنافق لو وافقه الباطن فاذا فقد منه الاخلاص وحصل معه النفاق صار ضررا في الدين (وثالثها) ان من نزل به هذه الامور مع الصواعق ظن المخلص منها أن يجعل أصابعه في آذنيه وذلك لا ينجي به مما يريد تعالى به من هلاك وموت فلما انقر ذلك في العادات شبه تعالى حال المنافقين في ظنهم ان اظهارهم للوؤمنين ما أظهره وينفعهم مع ان الامر في الحقيقة ليس كذلك بما ذكر (ورابعها) ان عادة المنافقين كانت هي التأخر عن الجهاد فرقان الموت والقتل فشبه الله حالهم في ذلك بحال من نزات هذه الامور به وأراد دفعها بجعل أصابعه في آذنيه (وخامسها) ان هؤلاء الذين يجعلون أصابعهم في آذانهم وان تخلصوا عن الموت في تلك الساعة فان الموت والهلاك من ورائهم لا يخلص لهم منه فكذلك حال المنافقين في ان الذي يخوضون فيه لا يخلصهم من عذاب النار (وسادسها) ان من هذا حاله فقد بلغ انتهاء الحيرة لاجتماع أنواع الظلمات وحصول أنواع الخفاة وحصل في المنافقين نهاية الحيرة في باب الدين ونهاية الخوف في الدنيا لان المنافق يتصور في كل وقت انه لو حصل الوقوف على باطنه لقتل فلا يكاد الوجع والخوف يزول عن قلبه مع النفاق (وسابعها) المراد من الصيب هو الايمان والقرآن والظلمات والرعد والبرق هو الاشياء الشاقة على المنافقين وهي التكاليف الشاقة من الصلاة والصوم وترك الرياسات والجهاد مع الآباء والامتهات وترك الاديان القديمة والانقياد للحمد مدعى الله عليه وسلم مع شدة استنكافهم عن الانقياد له فكما ان الانسان يبالغ في الاستراخ عن المطر الصيب الذي هو أشد الاشياء نفعا بسبب هذه الامور المقارنة فكذلك المنافقون يحترزون عن الايمان والقرآن بسبب هذه الامور المقارنة والمراد من قوله كلما أضاء لهم مشوا فيه انه متى حصل لهم نبي من المنافع وهي عصمة أموالهم ودمائهم وحصول الغنائم لهم فانهم يرغبون في الدين واذا أظلم عليهم قاموا أي متى لم يجدوا شيئا من تلك المنافع خيفة نذير هون الايمان ولا يرغبون فيه فهذه الوجوه ظاهرة في التشبيه وبقي على الآية أسئلة وأجوبة (السؤال الاول) أي التمثيلين أبلغ الجواب التمثيل الثاني لانه أدل على فرط الحيرة وشدة الاغالب ولذلك تراهم يندرجون في نحو هذا من الاهون الى الاغظ (السؤال الثاني) لم عطف أحد التمثيلين على الآخر بحرف الشك الجواب من وجوه (أحدها) لان أوفى أصلها التساوي شيئين فصاعدا في الشك ثم اتسع فيها فاستعيرت للتساوي في غير الشك كقولك جالس الحسن أو ابن سيرين زيدانهم ما سميان في استصواب أن تجالس أيهما شئت ومنه قوله تعالى ولا تطع منهم أفعى أو كفورا أي أفعى أو كفورا متساويان في وجوب عصيانهما فكذا قوله أو كصيب معناه ان كيفية قصة المنافقين شبيهة بكيفية هاتين القصةين فبأيتهما مثلتهما فان مصيب وان مثلتهما جميعا فكذلك (وثانيها) انما ذكر تعالى ذلك لان المنافقين قسمان بعضهم يشبهون أصحاب النار وبعضهم يشبهون أصحاب المطر ونظيره قوله تعالى وقالوا لك ونوا هودا أو نصارى وقوله ولكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بناياتا او هم قاتلون (وثالثها) أوجعني بل قال تعالى وأرسلناه الى مائة ألف أو يزيدون (ورابعها) أوجعني الو او كانه قال وكصيب من السماء نظيره قوله تعالى أن تأكلوا من يوتكم أو يوت آباءكم أو يوت أمهاتكم وقال الشاعر

وقد زعمت ليل باني فاجر * لنفسى نقاء أو علمها فجورها

تعالى بهذه الآية فيلزم أن يكون مقدور العبد مقدور الله تعالى (المسئلة الرابعة) احتج أصحابنا بهذه الآية على أن المحدث حال حدوثه مقدور لله خلافاً للمعتزلة فانهم يقولون الاستطاعة قبل الفعل محال فالثاني انما يكون مقدور قبل حدوثه وبيان استدلال الاصحاب ان المحدث حال وجوده شيء وكل شيء مقدور وهذا الدليل يقتضي كون الباقي مقدوراً ترك العمل به بقي معمولاً به في محل النزاع لانه حال البقاء مقدوره على معنى انه تعالى قادر على اعدامه أما حال الحدوث فيستحيل أن يقدر الله على اعدامه لاستحالة أن يصير معدوماً في أول زمان وجوده فلم يبق إلا أن يكون قادراً على ايجاده (المسئلة الخامسة) تخصيص العام جائز في الجملة وأيضاً تخصيص العام جائز بدليل العقل لان قوله والله على كل شيء قدير يقتضي أن يكون قادراً على نفسه ثم خص بدليل العقل فان قيل اذا كان اللفظ موضوعاً للكل ثم تبين انه غير صادق في الكل كان هذا كذباً وذلك يوجب الطعن في القرآن قلنا اللفظ الكل كما انه يستعمل في الجموع فقد يستعمل مجازاً في الاكثر واذا كان ذلك مجازاً مشهوراً في اللغة لم يكن استعمال اللفظ فيه كذباً والله أعلم القول في اقامة الدلالة على التوحيد والنسبة والمعاد أما التوحيد فقوله تعالى (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون) الذي جعل لكم الارض فراشاً والسماء بناءً وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم فلا يجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون) اعلم أن في هذه الآيات مسائل (المسئلة الاولى) ان الله تعالى لما قدم أحكام الفرق الثلاثة أعنى المؤمنين والكفار والمنافقين أقبل عليهم بالخطاب وهو من باب الالتفات المذكور في قوله اياك نعبد واياك نستعين وفيه فوائد (أحدها) انه فيه مزيد هز وتحرير من السامع كما انك اذا قلت لصاحبك حاكياً عن ثالث ان فلاناً من قصته كبت وكبت ثم تخاطب ذلك الثالث فقلت يا فلان من حقت أن تسلك الطريقة الحميدة في مجاري أمورك فهذا الانتقال من الغيبة الى الحضور يوجب مزيد تحرير كذلك الثالث (وثانيها) كانه سبحانه وتعالى يقول جعلت الرسول واسطة بيني وبينك أولاً ثم الآن أزيد في اكرامك وتقريبك فأخاطبك من غير واسطة ليحصل لك مع التنبيه على الادلة شرف الخطابية والمسكاته (وثالثها) انه مشعر بأن العبد اذا كان مشغولاً بالعبودية فانه يكون أبداً في الترقى بدليل انه في هذه الآية انتقل من الغيبة الى الحضور (ورابعها) ان الآيات المتقدمة كانت في حكاية أحوالهم وأما هذه الآيات فانها أمر وتكليف ففيه كلفة ومشقة فلا بد من راحة تقابل هذه الكلفة وذلك الراحة هي أن يرفع ملك الملوك الواسطة من بين وبينهم ويخاطبهم بمبدأه كما ان العبد اذا ألزم تكليفاً شاقاً فلو شافه المولى وقال أريد منك أن تفعل كذا فانه يصبر لذلك الشاق لذيذاً لاجل ذلك الخطاب (المسئلة الثانية) حكى عن علقمة والحسن انه قال كل شيء في القرآن يأباه الناس فانه مكى وما كان يأباه الذين آمنوا فبالمدينة قال القاضي هذا الذي ذكروه ان كان الرجوع فيه الى النقل فسلم وان كان السبب فيه حصول المؤمنين بالمدينة على الكثرة دون مكة فهذا ضعيف لانه يجوز أن يخاطب المؤمنين مرة بصفته ومرة باسم جنسهم وقد يؤمر من ليس يؤمن بالعبادة كما يؤمر المؤمن بالاستمرار على العبادة والازدياد منها فالخطاب في الجميع ممكن (المسئلة الثالثة) اعلم ان الالفاظ في اغلب عبارات دالة على أمور هي اما الالفاظ أو غيرها أما الالفاظ فهي كالاسم والفعل والحرف فان هذه الالفاظ الثلاثة يدل كل واحد منها على شيء هو في نفسه لفظ مخصوص وغير الالفاظ فكالحرف والسماء والارض ولفظ النداء لم يجعل دليلاً على شيء آخر بل هو لفظ يجري مجرى عمل به لعل التنبيه نأماً الذين فسرنا واقلنا يا زيد بأنادي زيداً وأخاطب زيداً فهو خطأ من وجوه (أحدها) ان قولنا بأنادي زيداً خبر يحتمل التصديق والتكذيب وقولنا يا زيد لا يحتملها (وثانيها) ان قولنا يا زيد يقتضي صيرورة زيد متبادي في الحال وقولنا بأنادي زيداً لا يقتضي ذلك (وثالثها) ان قولنا يا زيد يقتضي صيرورة زيد مخاطباً به إذا الخطاب وقولنا بأنادي زيداً لا يقتضي ذلك لانه لا يمتنع أن يخبر انساناً آخر بأنادي زيداً (ورابعها) ان قولنا بأنادي زيداً اخبار عن النداء والاخبار عن النداء غير النداء والنداء هو قولنا يا زيد فاذا قولنا بأنادي زيداً غير قولنا يا زيد فثبت بهذه

فقال يكاد البرق يحطف أبصارهم (السؤال الثاني عشر) رؤس الأصابع هي التي تجمل في الأذان
فهلا قبل أناملهم (الجواب) المذكور وان كان هو الأصبع لكن المراد بعضه كما في قوله فاقطعوا أيديهم
المراد بعضهما (السؤال الثالث عشر) ما الصاعقة (الجواب) انها قصف زعديقة قض معها شاة من
نار وهي نار لطيفة قوية لا تترشى إلا أنت عليه إلا انها مع قوتها أربعة الخود (السؤال الرابع عشر)
ما حاطة الله بالكاقرين (الجواب) انه يجازو المعنى انه لا يقوتونه كما لا يقوت المحاط به المحيط به
حقيقة ثم فيه ثلاثة أقوال (أحدها) انه عالم بهم قال تعالى وأن الله قد أحاط بكل شيء علما (وثانيها)
قدرته مستولية عليهم والله من ورائهم محيط (وثالثها) يهلكهم من قوله تعالى إلا أن يحاط بكم (السؤال
الخامس عشر) ما الخطف (الجواب) انه الأخذ بسرعة وقرأ مجاهد يحطف بكسر الطاء والفتح أفصح وعن
ابن مسعود يحطف عن الحسن يحطف بفتح الياء والخاء وأصله يحطف وعنه يحطف بكسر هاء على اتباع
الياء الخاء وعن زيد بن علي يحطف من خطف وعن أبي يحطف من قوله ويحطف الناس من حوالهم
أما قوله تعالى كلما أضاء لهم مشوا فيه وهو استئناف ثالث كأنه جواب لمن يقول كيف يصنعون في حالتي
ظهور البرق وخفائه والمقصود تمثيل شدة الأمر على المنافقين بشدة على أصحاب الصيب وما هم فيه من غاية
التحير والجهل بما يأتون وما يذرون إذا صادفوا من البرق خفقه مع خوف أن يحطف أبصارهم اتهموا تلك
الخفقة فرصة لخطوا أخطوات يسيرة فاذا خفي وقتر لعنانه بقوا واقفين متقدمين عن الحركة ولو شاء الله لزد
في قصف الرعد فأصعبهم وفي ضوء البرق فأعماهم وأضاء أمانهم بعد معنى كلما أضاء لهم مسلكا أخذوه
فانفعول محذوف وأما غير متعد بمعنى كلما لمع لهم مشوا في مطر ح نوره وبعضه قراءة ابن أبي عتبة كلما أضاء
فان قيل كيف قال مع الأضاء كلما ومع الاظلام اذا قلنا لانهم حراس على امكان المشي فكلامه اصادفوا منه
فرصة اتهمزوها وليس كذلك التوقف والاقرب في الظلم أن يكون غير متعد وهو الظاهر ومعنى قاموا وقفوا
وثبتوا في مكانهم ومنه قامت السوق وقام الماء بعد ومفعول شاء محذوف لان الجواب يدل عليه والمعنى
ولو شاء الله أن يذهب بسمعهم وأبصارهم لذهب بهم ما وهما من مسئلة وهي ان المشهور ان لو تفيد انتفاء الشيء
لا انتفاء غيره ومنهم من أنكر ذلك وزعم انه لا انتفاء الا الربط واحتج عليه بالآية والخبر أما الآية فقوله تعالى
ولو علم الله فيهم خيرا لسمعهم ولو أسمعهم لم يلووا وهم معرضون فلما فادت كلمة لو انتفاء الشيء لا انتفاء غيره
لزم التناقض لان قوله ولو علم الله فيهم خيرا لسمعهم يقتضي انه ما علم فيهم خيرا وما أسمعهم وقوله ولو أسمعهم
لم يلووا وهم معرضون يقتضي انه تعالى ما أسمعهم وانهم ما لووا ولكن عدم التولي خير فليزم أن يكون قد علم
فيهم خيرا وما علم فيهم خيرا وأما الخبر فقوله عليه السلام نعم الرجل صم لم يحف الله لم يعصه فعلى
مقتضى قوله لم يلزم أنه خاف الله وعصاه وذلك متناقض فقد علمنا ان كلمة لو لا تفيد الا الربط والله أعلم
وأما قوله ان الله على كل شيء قدير ففيه مسائل (المسئلة الاولى) منهم من استدل به على ان المعدوم
شيء قال لانه تعالى أثبت القدرة على الشيء والموجود لا قدرة عليه لاستحالة إيجاد الموجود فالذي عليه
القدرة معدوم وهو شيء فالمعدوم شيء والجواب لو صح هذا الكلام لزم أن ما لا يقدر الله عليه لا يكون
شيئا فالموجود لما لا يقدر الله عليه وجب أن لا يكون شيئا (المسئلة الثانية) احتج بهم بهذه الآية
على انه تعالى ليس بشيء قال لانها تدل على ان كل شيء مقدور لله والله تعالى ليس بمقدور له تعالى فوجب
أن لا يكون شيئا واحتج أيضا على ذلك بقوله تعالى ليس كشيء شيء قال لو كان هو تعالى شيئا لكان تعالى
مثل مثل نفسه فكان يكذب قوله ليس كشيء شيء فوجب أن لا يكون شيئا حتى لا تتناقض هذه الآية واعلم
ان هذا الخلاف في الاسم لانه لا واسطة بين الموجود والمعدوم واحتج أصحابنا بوجهين (الاول) قوله
تعالى قل أي شيء أكبر شهادة قل الله (والثاني) قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والمستثنى داخل
في المستثنى منه فيجب أن يكون شيئا (المسئلة الثالثة) احتج أصحابنا بهذه الآية على ان مقدور العبد
مقدور لله تعالى خلافا لابي علي وأبي هاشم وجه الاستدلال ان مقدور العبد شيء وكل شيء مقدور لله

واظهار الخضوع له وكل ذلك مناسب في العقول واذا ثبت ان كونه عبادة علة للامر بهما اوجب في كل عبادة
 أن يكون مأمورا به لانه أيضا حصلت العلة وجب حصول الحكم للمحالة (البحث الرابع) لقائل
 أن يقول قوله بآية الناس اعبدوا لا يتناول الكفار البتة لان الكفار لا يمكن أن يكونوا مأمورين
 بالايمن واذا امتنع ذلك امتنع أن يكونوا مأمورين بالعبادة أمانة لا يمكن أن يكونوا مأمورين
 بالايمن فلاق الامر بعرفة الله تعالى اما أن يتناوله حال كونه غير عارف بالله تعالى أو حال كونه عارفا
 بالله تعالى أما ان يتناوله حال كونه غير عارف بالله فيستحيل أن يكون عارفا بالله لان العلم بالصفة
 مع الجهل بالذات محال فلو تناوله الامر في هذه الحالة لكان قد تناوله الامر في حال يستحيل منه أن يعرف
 كونه مأمورا بذلك الامر وذلك تكليف مالا يطاق وان تناوله الامر بالمعرفة حال كونه عارفا بالله
 فذلك محال لانه أمر بتحصيل الحاصل وذلك غير ممكن فثبت ان الكافر يستحيل أن يكون مأمورا
 بتحصيل المعرفة واذا استحال ذلك استحال أن يكون مأمورا بالعبادة لانه اما أن يؤمر بالعبادة قبل
 المعرفة وهو محال لان عبادة من لا يعرف ممنه أو يؤمر بالعبادة بعد المعرفة الا ان على هذا التقدير يكون
 الامر بالعبادة وقفا على الامر بالمعرفة فلما كان الامر بالمعرفة ممنه كان الامر بالعبادة أيضا ممنه
 وأيضا يستحيل أن يكون هذا الخطاب مع المؤمنين لانهم بعدد من الله فامرهم بالعبادة يكون أمرا بتحصيل
 الحاصل وهو محال (والجواب) من الناس من قال الامر بالعبادة مشروط بحصول المعرفة كما ان الامر
 بالزكاة مشروط بحصول ذلك النصاب وهو لا هم القائلون بأن المعارف ضرورية وأما من لم يقل بذلك
 استدلل بهذه الآية على ان المعارف ليست ضرورية فقال الامر بالعبادة حاصل والعبادة لا يمكن الا بالمعرفة
 والامر بالنبي أمر بما هو من ضرورياته كما ان الطهارة اذا لم تصح الا باحضار الماء كان احضار الماء واجبا
 والدهري لا يصح منه تصديق الرسول الابقديم . عرفة الله تعالى فوجبت والمحدث لا تصح منه الصلاة
 الاستقديم الطهارة فوجبت والمودع لا يمكنه رد الوديعة الا بالسعي اليها فكان السعي واجبا فكذا ههنا يصح
 أن يكون الكافر مخاطبا بالعبادة بشرط الايمان بالايمن أو لا ثم الايمان بالعبادة بعد ذلك * بقي
 قولهم الامر بتحصيل المعرفة محال قلنا هذه المسئلة مستقصاة في الاصول والذي نقوله ههنا ان هذا الكلام
 وان تم في كل ما يتوقف العلم بكون الله أمرا على العلم به فانه لا يجزى فيما عدا ذلك من الصفات فلم لا يجوز ورود
 الامر بذلك فلما ذلك فلم لا يجوز أن يقال هذا الامر يتناول المؤمنين * قوله لانه يصير ذلك أمرا بتحصيل
 الحاصل وهو محال قلنا لما تعد ذلك فحمله أمرا على الامر بالاستمرار على العبادة أو على الامر بالازدياد منها
 ومعلوم ان الزيادة على العبادة عبادة فصحت فيه قوله اعبدوا بالزيادة في العبادة (البحث الخامس) قال
 منكر التكليف لا يجوز ورود الامر من الله تعالى بالتكليف لوجوه (أحدها) ان التكليف أمانة يتوجه على
 العبد حال استوائه وادعائه الى الفعل أو الترك أو حال رجحان أحدهما على الآخر فان كان الاول فهو محال
 لان في حال الاستواء يمنع حصول الترجيح لان الاستواء يناقض الترجيح فالجمع بينهما محال والتكليف
 بالفعل حال استواء الداعين بتكليف مالا يطاق وان كان الثاني فالراجح واجب الوقوع لان المرجوح حال
 ما كان مساويا للراجح كان ممنوع الوقوع والا فتدور في الممكن لانه مرجح واذا كان حال الاستواء ممنوع
 الوقوع فبأن يصير حال المرجوح ممنوع الوقوع أولى واذا كان المرجوح ممنوع الوقوع كان الراجح واجب
 الوقوع ضرورة انه لا خروج عن النقيضين اذا ثبت هذا فالتكليف ان وقع بالراجح كان التكليف تكليفا بواجب
 ما يجب وقوعه وان وقع بالمرجوح كان التكليف تكليفا بما يمنع وقوعه وكلاهما تكليف مالا يطاق (وثانيها)
 ان الذي ورد به المكلف أمانة أن يكون قد علم الله في الازل وقوعه أو علم انه لا يقع أو لم يعلم لا هذا ولا ذلك فان
 كان الاول كان واجب الوقوع ممنوع العدم فلا فائدة في ورود الامر به وان علم لا وقوعه كان ممنوع الوقوع
 واجب العدم فكان الامر بايقاعه أمرا بايقاع الممتنع وان لم يعلم لا هذا ولا ذلك كان ذلك قولاً بالجهل على
 الله تعالى وهو محال ولان يتدبر أن يكون الامر كذلك فانه لا يتميز المطيع عن العاصي وحينئذ لا يكون في

الوجود فساد هذا القول ثم ههنا تكتنف ذكرها وهي ان أقوى المراتب الاسم وأضعفها الحرف فظن قوم انه لا يأتلف الاسم بالحرف وكذا أعظم الموجودات هو الحق سبحانه وتعالى وأضعفها البشر وخلق الانسان ضعيفا فقات الملائكة أى مناسبة بينهما أتجعل فيها من يفسد فيها فقل قدياً تلتف الاسم مع الحرف في حال النداء فكذا البشر يصلح للخدمة الرب حال النداء والتضرع ربنا ظلمنا أنفسنا وقال ربكم ادعوني استجب لكم (المسئلة الرابعة) بالحرف وضع في أصله لنداء العبد وان كان لنداء القريب لكن لسبب أمر مهم جداً وأما نداء القريب فله أى والهزمة ثم استعمل في نداء من سها وغفل وان قرب تنزيلاً له منزلة العبد فان قيل فلم يقول الداعي يارب يا الله وهو أقرب اليه من حبل الوريد قلنا سها واستبعاد لنفسه من مظان الزاني وما يقربه الى منازل المقربين هضم لنفسه وإقرارا علميا بالتقصيص حتى يتحقق الاجابة بمقتضى قوله انا عند المتكسرة قلوبهم من أجلى أو لاجل ان اجابة الدعاء من أهم المهمات للداعي (المسئلة الخامسة) أى وصلة الى نداء ما فيه الالف واللام كما ان ذو والذي وصلتان الى الوصف بأسماء الاجناس ووصف المعارف بالجل وهو اسم مهم يفتقر الى ما يزيل ابهامه فلا بد وان يردفه اسم جنس أو ما يجرى مجراه يصف به حتى يحصل المقصود بالنداء فالذى يعمل فيه حرف النداء هو أى والاسم التسابع له صفة كقولك يا زيد الظريف الا ان أيا لا يستقل بنفسه استقلال زيد فلم ينفك عن الصفة وموصوفها وأما كلمة التنبيه المقجمة بين الصفة وموصوفها ففيها فائدتان الاولى معاضدة حرف النداء بتأكيده معناه والثانية وقوعها عوضاً عما يستحقه أى من الاضافة وانما كثر في كتاب الله تعالى النداء على هذه الطريقة لاستقلالها بهذه التأكيدات والمبالغات فان كل ما نادى الله تعالى به عباده من الاوامر والنواهي والوعود والوعيد واقتصاص أخبار المنة قد ميين بأمر وعظام وأشياء يجب على المستمعين أن يتيقظوا لها مع انهم غافلون عنها فلهم هذا واجب أن يتادوا بالابلاغ الآكد (المسئلة السادسة) اعلم ان قوله يا أيها الناس اعبدوا ربكم يقتضى ان الله تعالى أمر كل الناس بالعبادة فلو خرج البعض عن هذا الخطاب لمكان ذلك تخصيصاً للعموم وههنا ابجاث (البحث الاول) ان لفظ الجمع المعترف بلام التعريف يفيد العموم والخلاف فيه مع الاشعري والقاضي أبي بكر وأبي هاشم انما انه يصح تأكيده بما يفيد العموم كقوله فسجد الملائكة كلهم أجمعون ولولم يكن اللفظ في أصله للعموم لما كان قوله كلهم تأكيداً بل بياناً ولا نه يصح استثناء كل واحد من الناس عنه والاستثناء يخرج ما لولا له لدخل فوجب أن يفيد العموم وتتمام تقريره في أصول الفقه (البحث الثاني) لما ثبت ان قوله تعالى يا أيها الناس يتناول جميع الناس الذين كانوا موجودين في ذلك العصر فهل يتناول الذين سيوجدون بعد ذلك أم لا والا قرب انه لا يتناولهم لان قوله يا أيها الناس خطاب مشافهة وخطاب المشافهة مع العدوم لا يجوز وأيضاً فالذين سيوجدون بعد ذلك ما كانوا موجودين في تلك الحالة وما لا يمكن كون موجوداً لا يكون انساناً وما لا يكون انساناً لا يدخل تحت قوله يا أيها الناس فان قيل فوجب أن لا يتناول شئ من هذه الخطابات الذين وجدوا بعد ذلك الزمان وانه باطل قطعاً قلنا لو لم يوجد دليل منفصل لمكان الامر كذلك الا اننا عرفنا بالتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم ان تلك الخطابات ثابتة في حق من سيوجد بعد ذلك الى قيام الساعة فهذه الدلالة المنفصلة حكماً بالعموم (البحث الثالث) قوله يا أيها الناس اعبدوا ربكم أمر للكل بالعبادة نهى بقيد أمر الكل بكل عبادة الحق لان قوله اعبدوا معناه أدخلوا هذه الماهية في الوجود فاذا أتوا بفرد من أفراد الماهية في الوجود فقد أدخلوا 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 قيدها فالأتي بفرد من أفراد العبادة آت بالعبادة والآتي بالعبادة آت بتمام ما اقتضاه قوله اعبدوا واذا كان كذلك وجب خروجه عن العهدة فان أردنا أن نجعله لا على العموم نقول الامر بالعبادة لا بد وأن يكون لاجل كونها عبادة لان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بعلمية الوصف لاسيما اذا كان الوصف مناسباً للحكم وههنا كون العبادة عبادة يناسب الامر به المان العبادة عبارة عن تعظيم الله تعالى

موضوعه وقد يكون لاجل شدة الحاجة اليه وقد يكون لقوة براهينه وعلم الاصول مشتمل على الكل
وذلك لان علم الهيئة أشرف من علم الطب نظرا الى ان موضوع علم الهيئة أشرف من موضوع علم الطب وإن
كان الطب أشرف منه نظرا الى ان الحاجة الى الطب أكثر من الحاجة الى الهيئة وعلم الحساب أشرف
منه ما نظر الى ان براهين الحساب أقوى أما علم الاصول فالملحوظ منه معرفة ذات الله تعالى وصفاته
وأفعاله ومعرفة أقسام المعلومات من المعدومات والموجودات ولا شك ان ذلك أشرف الامور وأما الحاجة
اليه فشديدة لان الحاجة اتمافي الدين أو في الدنيا اتمافي الدين فشديدة لان من عرف هذه الاشياء استوجب
الثواب العظيم والتحق بالملائكة ومن جهلها استوجب العقاب العظيم والتحق بالشیاطين وأما في الدنيا فلان
مصالح العالم اتما تنظم عند الايمان بالصانع والبعث والحشر اذ لو لم يحصل هذا الايمان لوقع الهرج
والمرج في العالم وأما قوة البراهين فبراهين هذا العلم يجب أن تكون مركبة من مقدمات يقينية تركيبيات
يقينية وهذا هو النهاية في القوة فثبت ان هذا العلم مشتمل على جميع جهات الشرف والفضل فوجب أن يكون
أشرف العلوم (وخامسها) ان هذا العلم لا يتطرق اليه النسخ ولا التغيير ولا يختلف باختلاف الامم
والنواحي بخلاف سائر العلوم فوجب أن يكون أشرف العلوم (وسادسها) ان الآيات المشتملة على
مطالب هذا العلم وبراهينه أشرف من الآيات المشتملة على المطالب الفقهي بدليل انه جاء في فضيلة قل هو الله
أحد وآمن الرسول وآية الكرسي ما لم يجيء مثله في فضيلة قوله وبسألو نك عن المحيض وقوله يا أيها الذين آمنوا
اذ اتدأيتهم بدين وذلك يدل على ان هذا العلم أفضل (وسابعها) ان 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 فالقصود منها معرفة حكمة الله تعالى وقدرته على ما قال لقيس كان
في قصصهم عبرة لاولى الابواب فدل ذلك على ان هذا العلم أفضل * ونشير الى معاهد الدلائل أما الذي يدل
على وجود الصانع فالقرآن مملوء منه (أولها) ما ذكرهنا من الدلائل الخمسة وهي خلق المسكفين وخلق
من قبلهم وخلق السماء وخلق الارض وخلق الثمرات من الماء النازل من السماء الى الارض وكل ما ورد في
القرآن من عجائب السموات والارض فالقصود منه ذلك وأما الذي يدل على الصفات اتم العلم فقوله ان الله
لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء ثم أردفه بقوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء وهذا هو
عين دليل المتكلمين فانهم يستدلون باحكام الافعال واتقانها على علم الصانع وههنا استدلال الصانع سبحانه
بتصوير الصور في الارحام على كونه عالما بالاشياء وقال ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وهو عين ذلك
الدلالة وقال وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو وذلك تنبيه على كونه تعالى عالما بكل المعلومات لانه تعالى
مخبر عن الغيبات فتقع تلك الاشياء على وفق ذلك الخبر فلو لا كونه عالما بالغيبات والاعمال ما وقع كذلك وأما
صفة القدرة فكل ما ذكر سبحانه من حدوث النصار المختلفة والحيوانات المختلفة مع استواء الكل في الطبائع
الاربعة فذا يدل على كونه سبحانه قادرا مختارا لا موحيا بالذات وأما التنزيه فالذي يدل على انه ليس بجسم
ولا في مكان قوله قل هو الله أحد فان المركب مفقود الى اجزائه والمحتاج محدث واذا كان أحدا وجب
أن لا يكون جسما واذ لم يكن جسما لم يكن في المكان وأما التوحيد فالذي يدل عليه قوله لو كان فيه ما
آلهة الا الله فسد تاو قوله اذا لبثوا الى ذى العرش سبيلا وقوله ولعل بعضهم على بعض وأما النبوة
فالذي يدل عليها قوله ههنا وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وأما المعاد فقوله قل
يحييها الذي أنشأها أول مرة وأنت لو فتشت علم الكلام لم تجد فيه الا تقرير هذه الدلائل والذب عنها ودفع
المطاعن والشبهات القادحة فيها أفقرى ان علم الكلام يذم لاشتماله على هذه الدلالة التي ذكرها الله أولا لاشتماله
على دفع المطاعن والقوادح عن هذه الدلالة ما أرى ان عاقلا مسلما يقول ذلك ويرضى به (وثانيها) ان الله
تعالى حكى الاستدلال بهذه الدلائل عن الملائكة وأكثر الانبياء اما الملائكة فلانهم لما قالوا أتعجل فيها من
يفسد فيها كان المراد ان خلق مثل هذا الشيء قبيح والحكيم لا يفعل القبيح فأجابهم الله بقوله اني أعلم ما لا

الطاعة فائدة (وثالثها) ان ورود الامر بالتكاليف اما أن يكون ابدائياً أو لافائدة فان كانت لافائدة فهي
 اما عائدة الى المعبود أو الى العابد أما الى المعبود فبحال لانه كامل لذاته والكامل لذاته لا يكون كاملاً بغيره
 ولا ناعلم بالضرورة ان الاله العالى على الدهر والزمان يستحيل أن ينتفع بركوع العبد وسجوده وأما الى العابد
 فبحال لان جميع القوائد محصورة في حصول اللذة ودفع الألم وهو سبحانه وتعالى قادر على تحصيل كل ذلك
 للعبد ابتداءً من غير توسط هذه المشاق فيكون توسطها عبثاً والعبث غير جائز على الحكيم (ورابعها) ان العبد
 غير موجود لافعاله لانه غير عالم بتفاصيلها ومن لا يعلم تفاصيل الشيء لا يكون موجوداً له واذا لم يكن العبد
 موجوداً لافعال نفسه فان أمره بذلك الفعل حال ما خلقه فيه فقد أمره بتحصيل الحاصل وان أمره به حال
 ما لم يخلق فيه فقد أمره بالبحال وكل ذلك باطل (خامسها) ان المقصود من التكليف انما هو تطهير القلب على
 ما دلت عليه ظواهر القرآن فلو قدرنا انساناً مشغول القلب دائماً بالله تعالى وبحيث لو اشتغل بهذه الافعال
 الظاهرة لصار ذلك عائقاً له عن الاستغراق في معرفة الله تعالى وجب أن يسقط عنه هذه التكاليف الظاهرة
 فان الفقهاء والقياسيين قالوا اذا لاح المقصود والحكمة في التكليف وجب اتباع الاحكام المعقولة لاتباع
 الظواهر (والجواب) عن الشبهة الثلاثة الاول من وجهين (الاول) ان أصحاب هذه الشبهة أو جوباً بما
 ذكروه اعتقاد عدم التكليف فهذا تكليف ينفي التكليف وانه متناقض (والثاني) ان عندنا يحسن من الله
 تعالى كل شيء سواء كان ذلك تكليف ما لا يطاق أو غير لانه تعالى خالق مالك والمالك لا اعتراض عليه في فعله
 (البحث السادس) قالوا الامر بالعبادة وان كان عاماً لكل الناس ولكنه مخصوص في حق من لا يفهم
 كالصبي والمجنون والغافل والناسي وفي حق من لا يقدر اقله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها ومنهم
 من قال انه مخصوص في حق العبيد لان الله تعالى أوجب عليهم طاعة موالئهم واشتغالهم ببطاعة المولى
 يمنعهم عن الاشتغال بالعبادة والامر الدال على وجوب طاعة المولى أخص من الامر الدال على وجوب
 العبادة والخاص يقدم على العام والكلام في هذا المعنى مذكور في أصول الفقه (المسئلة السابعة) قال
 القاضي الآيتي تدل على ان سبب وجوب العبادة ما ينفه من خلقه انما هو الانعام علينا واعلم ان أصحابنا
 يحتجون بهذه الآية على ان العبد لا يستحق بفعله الثواب لانه لما كان خلقه اباناً وانعامه علينا سبباً لوجوب
 العبادة فحينئذ يكون اشتغالنا بالعبادة أداء لواجب والانسان لا يستحق بأداء الواجب شيئاً فوجب أن
 لا يستحق العبد على العبادة ثواباً على الله تعالى أما قوله ربيكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون
 ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم انه سبحانه لما أمر بعبادة الرب أردفه بما يدل على وجود الصانع وهو
 خلق المكلفين وخلق من قبلهم وهذا يدل على انه لا طريق الى معرفة الله تعالى الا بالنظر والاستدلال وطعن
 قوم من الحشوية في هذه الطريقة وقالوا الاشتغال بهذا العلم بدعة وانما في اثبات مذهبنا وجوه عقلية
 وعقلية وههنا ثلاث مقامات (المقام الاول) في بيان فضل هذا العلم وهو من وجوه (أحدها) ان
 شرف العلم بشرف المعلوم فهما كان المعلوم أشرف كان العلم الحاصل به أشرف فلما كان أشرف المعلومات
 ذات الله تعالى وصفاته وجب أن يكون العلم المتعلق به أشرف العلوم (وثانيها) ان العلم اتمان يكون
 دينياً أو غير ديني ولا شك ان العلم الديني أشرف من غير الديني وأما العلم الديني فاما أن يكون هو علم الاصول
 أو ما عداها أما ما عداها فانه تتوقف صحته على علم الاصول لان المفسر انما يبحث عن معاني كلام الله تعالى
 وذلك فرع على وجود الصانع المختار المتكلم وأما المحدث فانما يبحث عن كلام رسول الله صلى الله عليه
 وسلم وذلك فرع على ثبوت نبوته صلى الله عليه وسلم والفقهاء انما يبحثون عن أحكام الله وذلك فرع على
 التوحيد والنبوة فثبت ان هذه العلوم مفتقرة الى علم الاصول والظاهر ان علم الاصول غني عنها
 فوجب أن يكون علم الاصول أشرف العلوم (وثالثها) ان شرف الشيء قد يظهر بواسطة خسارة
 ضده فكما كان ضده أخس كان هو أشرف وضد علم الاصول هو الكفر والبدعة وهما من أخس الاشياء
 فوجب أن يكون علم الاصول أشرف الاشياء (ورابعها) ان شرف الشيء قد يظهر بكونه بشرف

الذين طعنوا في التكليف تارة بأنه لا فائدة فيه فأجاب الله عنه بقوله ان أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وان أسأتم
فلهما تارة بأن الحق هو الجبر وأنه ينافي صحة التكليف وأجاب الله تعالى عنه بأنه لا بد أل عما يفعل وهم يسألون
وانما اكتفينا في هذا المقام بهذه الاشارات المختصرة لان الاستقصاء فيها مذكور في جملة هذا الكتاب واذنا
ثبت ان هذه الحرفة هي حرفة كل الانبياء والرسل علمنا ان الطاعن فيها انما أن يكون كافرا أو جاهلا (المقام
الثاني) في بيان ان محصيل هذا العلم من الواجبات ويدل عليه المعقول والمنقول أما المعقول فهو انه ليس
تقليد البعض أولى من تقليد الباقي فاما أن يجوز تقليد الكل فيلزمنا تقليد الكفار وأما ان يوجب تقليد
البعض دون البعض فيلزم أن يصير الرجل مكلفا بتقليد البعض دون البعض من غير أن يكون له سبيل الى انه
لم يقلد أحدهما دون الآخر وأما أن لا يجوز التقليد أصلا وهو المطلوب فذا بطل التقليد لم يبق الا هذه
الطريقة النظرية وأما المنقول فيدل عليه الآيات والاخبار أما الآيات (فأحدها) قوله ادع الى سبيل ربك
بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن ولان شان المراد بقوله بالحكمة أى بالبرهان والحجة
فكانت الدعوة بالحجة والبرهان الى الله تعالى مأمورا به وقوله وجادلهم بالتي هي أحسن ليس المراد منه
المجادلة في فروع الشريعة لان من أنكر نبوته فلا فائدة في الخوض معه في تفاريع الشريعة ومن أنكر نبوته
فانه لا يخالفه فعلمنا ان هذا الجدال كان في التوحيد والنبوة فكان الجدال فيه مأمورا به ثم انما مودون
باتباعه عليه السلام لقوله فاتبعوني يحبيكم الله وقوله لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة
فوجب كونه مأمورا به بذلك الجدال (وثانيها) قوله تعالى ومن الناس من يجادل في الله بغير
علم ذم من يجادل في الله بغير علم وذلك يقتضي ان المجادل بالعلم لا يكون مذموما بل يكون مدحوا أيضا
حكى الله تعالى ذلك عن نوح في قوله يا نوح قد جادتنا فأكثر جدالنا (وثالثها) ان الله تعالى أمر
بالنظر فقال أفلا يتدبرون القرآن أفلا يتفكرون الى الابل كيف خلقت سترهم آياتنا في الآفاق وفي
أنفسهم أولم يروا اننا أنشأنا الارض نتعصم من أطرافها قل انظروا ما ذى السموات والارض أولم ينظروا في
مذكورات السموات والارض (ورابعها) ان الله تعالى ذكر التفة في معرض المدح فقال ان في
ذلك لايات لاولى الالباب ان في ذلك لعبرة لاولى الابصار ان في ذلك لايات لاولى النهي وأيضاً ذم
المعرضين فقال وكاين من آتت السموات والارض يمزون عليها وهم عنها معرضون لهم قلوب لا يفقهون
بها (وخامسها) انه تعالى ذم التقليد فقال - كناية عن الكفار انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثاريهم
مقتدون وقال بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا وقال بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون وقال ان كاديه ضلنا عن
آلهتنا لولا ان صبرنا عليها وقال عن والدا ابراهيم عليه السلام ان لم نقتله لاربناك واجبرني مليا وكل ذلك يدل
على وجوب النظر والاستدلال والتفكير وذم التقليد في دعائى النظر والاستدلال كان على وفق القرآن
ودين الانبياء ومن دعا الى التقليد كان على خلاف القرآن وعلى وفاق دين الكفار وأما الاخبار ففيها
كثرة ولندكر منها وجوها (أحدها) ما روى الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة قال جاء رجل
من بني فزارة الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان امرأتى وضعت غلاما أسود فقال له هل لك من ابل فقال
نعم قال فما ألوانها قال حمرة قال فهل فيها من أودق قال نعم قال فأنى ذلك قال عسى أن يكون قد نزع عرق
قال وهذا عسى أن يكون نزع عرق واعلم ان هذا هو الفسك بالالزام والقياس (وثانيها) عن أبي هريرة
قال قال عليه الصلاة والسلام قال الله تعالى كذبتى ابن آدم ولم يكن له أن يكذبنى وشتمتني ابن آدم ولم يكن له
أن يشتمنى أما تكذيبه اياى فقوله لن يمدنى كما بدأنى وليس أول خلقه بأهون على من أعادته وأما شتمه
اياى فقوله اتخذ الله ولدا وأنا الله الاحد الصمد لم أولد ولم يكن لى كفوا أحد فانظر كيف احتج الله
تعالى في المقام الاول بالقدره على الابتداء على القدرة على الاعادة وفي المقام الثاني احتج بالاحدية على
نفي الجسمية والوالدية والمولودية (وثالثها) روى عباد بن الصامت انه عليه السلام قال من أحب لقاء
الله أحب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه فقالت عائشة يا رسول الله انا نكره الموت فذلك

تعاون والمراد في ما كنت عالما بكل المعلومات كنت قد علمت في خلقهم وتكوينهم حكمة لا تعلمونها أنتم ولا شك
 ان هذا هو المناظرة وأما مناظرة الله تعالى مع ابليس فهي أيضا ظاهرة وأما الانبياء عليهم السلام فاولهم
 آدم عليه السلام وقد أظهر الله تعالى حجته على فضله بأن أظهر علمه على الملائكة وذلك بحض الاستدلال
 وأما نوح عليه السلام فقد حكى الله تعالى عن الكفار قولهم يا نوح قد جادتنا فأكثر جدنا ومعلوم ان
 تلك الجحادة ما كانت في تفاصيل الاحكام الشرعية بل كانت في التوحيد والنبوة فالجحادة في نصرة الحق
 في هذا العلم هي حرفة الانبياء وأما ابراهيم عليه السلام فالاستقصاء في شرح أحواله في هذا الباب يطول
 وله مقامات (أحدها) مع نفسه وهو قوله فلما جئت عليه الليل رأي **ك**وكما قال هذا ربي فلما أفن قال
 لأحب الآفلين وهذا هو طريقة المتكلمين في الاستدلال بتغيرها على حدوثها ان الله تعالى مدحه على
 ذلك فقال وتلك جنتنا آتيناها ابراهيم على قومه (وثانيها) حاله مع أبيه وهو قوله يا أبت لم تعبد ما لا يسمع
 ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا (وثالثها) حاله مع قومه تارة بالقول وأخرى بالفعل أما بالقول فقوله ما هذه
 التماثيل التي أنتم لها عاكفون وأما بالفعل فقوله فجعلهم جذاذا لا يكبر الله بهم لعلمهم اليه يرجعون
 (ورابعها) حاله مع ملك زمانه في قوله ربي الذي يحيي ويميت قال أنا حيي وأميت الى آخره وكل من سلمت
 فطرته علم ان علم الكلام ليس الا تقرير هذه الدلائل ودفع الاستئلة والمعارضات عنها فهذا كله بحث
 ابراهيم عليه السلام في المبدأ وأما بحثه في المعاد فقال ربي أرني كيف تنجي الموتي الى آخره وأما موسى
 عليه السلام فانظر الى مناظرته مع فرعون في التوحيد والنبوة أما التوحيد فاعلم ان موسى عليه السلام
 انما يقول في أكثر الامور على دلائل ابراهيم عليه السلام وذلك لان الله تعالى حكى في سورة طه قال فن ركبنا
 يا موسى قال ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى وهذا هو الدليل الذي ذكره ابراهيم عليه السلام في قوله
 الذي خلقني فهو يهدين وقال في سورة الشعراء ربكم ورب آبائكم الاولين وهذا هو الذي قاله ابراهيم ربي
 الذي يحيي ويميت فلما لم يكن فرعون بذلك وطالبه بشئ آخر قال موسى رب المشرق والمغرب وهذا هو الذي
 قال ابراهيم عليه السلام فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فهذا ينبتك على ان التمسك
 بهذه الدلائل حرفة هؤلاء المعصومين وانهم كما استنداد رها من عقولهم فقد توارثوها من أسلافهم الطاهرين
 وأما استدلال موسى على النبوة بالمعجزة ففي قوله أولو جئتكم بشئ مبين وهذا هو الاستدلال بالمعجزة على
 الصدق وأما محمد عليه الصلاة والسلام فاشتغاله بالدلائل على التوحيد والنبوة والمعاد أظهر من أن يحتاج
 فيه الى التطويل فان القرآن مملوء منه ولقد كان عليه السلام مبتلى بجميع فرق الكفار (فالاول) الدهرية
 الذين كانوا يقولون وما هي ملكنا الا الدهر والله تعالى أبطل قولهم بأنواع الدلائل (والثاني) الذين ينكرون
 القدر المختار والله تعالى أبطل قولهم بمحدثات أنواع النيات وأصناف الحيوانات مع اشتراك الكل
 في الطبائع وتأثيرات الافلاك وذلك يدل على وجود القادر (والثالث) الذين أثبتوا شريكا مع الله
 تعالى وذلك الزمريك اما أن يكون علويا أو سفليا أما الشريك العلوي فنزل من جعل الله **ك**واكب مؤثرة
 في هذا العالم والله تعالى أبطله بدليل الخليل في قوله فلما جئت عليه الليل وأما الشريك السفلي فالتنصاري
 قالوا بالهية المسيح وعبدوا لاوثان قالوا بالهية الاوثان والله تعالى **ك**كثر من الدلائل على فساد قواهم
 (الرابع) الذين طعنوا في النبوة وهم فريقان (أحدهما) الذين طعنوا في أصل النبوة وهم الذين حكى
 الله عنهم انهم قالوا أبعث الله بشرا رسولا (والثاني) الذين سلوا أصل النبوة وطعنوا في نبوة محمد صلى
 الله عليه وسلم وهم اليهود والنصارى والقرآن مملوء من الرد عليهم ثم ان طعنهم من وجوه تارة بالعلم
 في القرآن فأجاب الله بقوله ان الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضة وتارة بالتماس سائر المعجزات كقوله
 وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وتارة بأن هذا القرآن نزل نجما متجسما ما رزقناك يوجب
 تطرق التهمة اليه فأجاب الله تعالى عنه بقوله كذلك لنثبت به فؤادك (الخامس) الذين نازعوا في الحشر
 والنشر والله تعالى أورد على صحة ذلك وعلى ابطال قول المنكرين أنواعا كثيرة من الدلائل (السادس)

كونه طالبا له الان الغافل عن الشيء لا يكون طالبا له فان قيل لم لا يجوز أن يكون معلوما من وجه ويجبه ولا من وجه قلنا لان الوجه الذي يصدق عليه انه معلوم غير الوجه الذي يصدق عليه انه غير معلوم والا فقد صدق التثني والاثبات على الشيء الواحد وهو محال وحينئذ نقول الوجه المعلوم استحالة طلبه لاستحالة تحصيل الحاصل والوجه الذي هو غير معلوم استحالة طلبه لان المغفول عنه لا يكون مطلوبا وانما قلنا ان التصورات لا كانت غير كسبية استحالة كون التصديقات البديهية كسبية وذلك لان عند حضور طرفي الموضوع والمحمول في الذهن من القضية البديهية اما أن يلزم من مجرد حضورهما جزم الذهن باسناد أحدهما الى الآخر بالتثني أو بالاثبات أولا يلزم فان لم يلزم لم تكن القضية بديهية بل كانت مشكوكا وان لزم كان التصديق واجب الحصول عند حضور ذلك التصورين وتمنع الحصول عند عدم حضورهما وما يكون واجب الدوران فيها واثباتا مع ما لا يكون مقدورا فيها واثباتا واجب أن يكون أيضا كذلك فثبت ان التصديقات البديهية غير كسبية وانما قلنا ان هذه التصديقات ما لم تكن كسبية لم يكن شيء من التصديقات كسبية لان التصديق الذي لا يكون بديهيا لا بد وأن يكون نظريا فلا يتخلو اما أن يكون واجب الزوم عند حضور تلك التصديقات البديهية أولا يكون فان لم يكن واجب الزوم منها لم يلزم من صدق تلك المقدمات صدق ذلك المطلوب فلم يكن ذلك استدلالا يقينيا بل اما ظاهرا أو اعتقادا تقلدنا وان كان واجبا فكانت تلك النظريات واجبة الدوران فيها واثباتا مع تلك القضايا الضرورية فوجب أن لا يكون شيء من تلك النظريات مقدورا لا بعد أصلا (وثانيها) ان الانسان انما يكون قادرا على ادخال الشيء في الوجود لو كان يمكنه أن يميز ذلك المطلوب عن غيره والعلم انما يتميز عن الجهل بكونه مطابقا للمعلوم دون الجهل وانما يعلم ذلك لوعلم المعلوم على ما هو عليه فاذا لم يمكنه ايجاد العلم بذلك الشيء الا اذا كان عالما بذلك الشيء لكن ذلك محال لاستحالة تحصيل الحاصل فوجب أن لا يكون العبد ممتكنا من ايجاد العلم ولا من طلبه (وثالثها) ان الموجب للنظر اما ضرورة العقل أو بالنظر أو السمع أو الاول باطل لان الضرورى ما يشترك العقل فيه ووجوب الفكر والنظر ليس كذلك بل كثير من العقلاء يستفهمونه ويقولون انه في الاكثر يقضى بصاحبه الى الجهل فوجب الاحتراز منه والثاني أيضا باطل لانه اذا كان العلم بوجوبه يكون نظريا فحينئذ لا يمكنه العلم بوجوب النظر قبل النظر فكم كيفه بذلك يكون تكليف ما لا يطاق وأما بعد النظر فلا يمكنه النظر لانه لا فائدة فيه والثالث باطل لانه قبل النظر لا يكون ممتكنا من معرفة وجوب النظر وبعد النظر لا يمكنه ايجابه أيضا لعدم الفائدة واذا بطلت الاقسام ثبت نفى الوجوب (المقام الثالث) وهوان يتقدم كون النظر مقبدا للعلم ومقدورا للامكان لكنه يتضح من الله أن يأمر المكلف به وبيانه من وجوه (أحدها) ان النظر في أكثر الامر يقضى بصاحبه الى الجهل فالقديم عليه مقدم على أمر يقضى به غالبا الى الجهل وما يكون كذلك يكون قبيحا فوجب أن يكون القبيح قبيحا والله تعالى لا يأمر بالقبيح (وثانيها) ان الواحد ممناع ما هو عليه من النقص وضعف الخاطر وما يعتريه من الشبهات الكثيرة المتعارضة لا يجوز أن يعتمد على عقله في التمييز بين الحق والباطل فلما رأينا أرباب المذاهب كل واحد منهم يدعى ان الحق معه وان الباطل مع خصمه ثم اذا تركوا التعصب واللجاج وانصفوا وجدوا السمات متعارضة وذلك يدل على عجز العقل عن ادراك هذه الحقائق (وثالثها) ان مدار الدين لو كان على النظر في حقائق الدلائل لوجب أن لا يستقر الانسان على الايمان ساعة واحدة لان صاحب النظر اذا اخطأ به السؤال على مقدمة من مقدمات دليل الدين فقد صار بسبب ذلك السؤال شاكا في تلك المقدمة واذا صار بعض مقدمات الدليل مشكوكا فيه صارت النتيجة ظنية لان المظنون لا يفيد اليقين فيلزم أن يخرج الانسان في كل ساعة عن الدين بسبب كل ما يخطر بباله من الاستثله والمباحث (ورابعها) انه اشتهر في الاسسنة ان من طلب المال بالكيماة أفلس ومن طلب الدين بالكلام ترندق وذلك يدل على انه لا يجوز فتح الباب فيه (المقام الرابع) ان بتقدير انه في نفسه غير قبيح وليكن تفهيم الدلالة على ان الله ورسوله ما أمر بذلك والذي يدل عليه ان هذه المطالب لا يتخلو اما أن يكون العلم بدلائلها علما ضروريا غيبيا عن

كراهتنا لقاء الله فقال عليه السلام لا ولكن المؤمن أحب لقاء الله فأحب لقاء الله والكافر كره لقاء الله
 فذكره الله لقاءه وكل ذلك يدل على ان النظر والفكر في الدلائل مأثور به واعلم ان للخصم مقامات (أحدها)
 ان النظر لا يفيد العلم (وثانيها) ان النظر المفيد للعلم غير مقدور (وثالثها) انه لا يجوز الاقدام عليه
 (ورابعها) ان الرسول ما أمر به (خامسها) انه بدعة (أما المقام الاول) فاحتج الخصم عليه بأمر
 (أحدها) انما ذكرنا وحصل انما عقيب فذكرنا اعتقاد علمنا بكون ذلك الاعتقاد علما اما أن يكون
 ضروريا أو نظريا أو الاول باطل لان الانسان اذا تأمل في اعتقاده في كون ذلك الاعتقاد علما وفي اعتقاده
 في ان الواحد نصف الاثنين وان الشمس مضيئة والنار محترقة وجد الاول أضعف من الثاني وذلك يدل على
 ان طرق الضعف الى الاول والثاني باطل لان الكلام في ذلك الفكر الثاني كالكلام في الاول فيلزم التسلسل
 وهو محال (وثانيها) اننا علمنا من الناس قد تفكروا واجتهدوا وحصل لهم عقيب فذكرهم اعتقادا وكانوا
 جازمين بأنه علم ثم ظهر لهم أو غيرهم ان ذلك كان جهلا فرجوا عنه وتركوه واذا شاهدنا ذلك في الوقت
 الاول جاز أن يكون الاعتقاد الحاصل ثانيا كذلك وعلى هذا الطريق لا يمكن الجزم بشيء من العقائد
 المستفادة من الفكر والنظر (وثالثها) ان المطلوب ان كان مشعورا به استحالة طلبه لان تحصيل الحاصل
 محال وان كان غير مشعور به كان الذهن غافلا عنه والمغفول عنه يستحيل أن يتوجه الطالب اليه (ورابعها)
 ان العلم بكون النظر مفيد للعلم اما أن يكون ضروريا أو نظريا فان كان ضروريا وجب اشتراك العقلاء فيه
 وليس كذلك وان كان نظريا لزم اثبات جنس الشيء بفرد من أفراد ذلك محال لان النزاع لما وقع في المساهمة
 كان واقعا في ذلك الفرد أيضا فيلزم اثبات الشيء بنفسه وهو محال لانه من حيث انه وسيلة الى الاثبات يجب
 أن يكون معلوما قبل ومن حيث انه مطلوب يجب أن لا يكون معلوما قبل فيلزم اجتماع النفي والاثبات وهو
 محال (خامسها) ان المقدمة الواحدة لا تنتج بل المتنج مجموع المقدمات لكن حضور المقدمات في دفعه
 واحدة في الذهن محال لانا جرت بنا أنفسنا فوجدنا انما نتوجه بها الخاطر نحو معلوم استحالة في ذلك الوقت
 توجهه نحو معلوم آخر ورعنا سلم بعضهم ان النظر في الجملة يفيد العلم لكنه يقول النظر في الاهيات لا يفيد
 واحتج عليه بوجهين (الاول) ان حقيقة الاله غير متصورة واذا لم تكن الحقيقة متصورة استحالة
 التصديق لا بيقونه ولا بيقوت صفة من صفاته بيان الاول ان المعلوم عند البشر كون واجب الوجود تنزها
 عن الحيز والجهة وكونه موصوفا بالعلم والقدرة أما الوجوب والتنزيه فهو قيد سلبى وليست حقيقة نفس
 هذا السلب فلم يكن العلم بهذا السلب علما بحقيقةه وأما الموصوفية بالعلم والقدرة فهو عبارة عن انتساب
 ذاته الى هذه الصفات وليست ذاته نفس هذا الانتساب فالعلم بهذا الانتساب ليس علما بذاته (بيان الثاني)
 ان التصديق موقوف الى التصورة فاذا فقد التصور امتنع التصديق ولا يقال ذاته تعالى وان لم تكن متصورة
 بحسب الحقيقة المختصة التي لا لكنها متصورة بحسب لوازمها أعني اننا لم انه نبي مما يلزمه الوجوب والتنزيه
 والدوام فيحكم على هذا المتصور قلنا هذه الامور المعلومه اما أن يقال انها نفس الذات وهو محال أو أمور
 خارجة عن الذات فلما لم نعلم الذات لا يمكننا أن نعلم كونها موصوفة بهذه الصفات فان كان التصور الذي هو
 شرط استناد هذه الصفات الى ذاته هو أيضا متصور بحسب صفات آخر فنحن ندرك ان يكون الكلام فيه كافي الاول
 فيلزم التسلسل وهو محال (الوجه الثاني) ان أظهر الاشياء عندنا ذاتنا وحقيقةنا التي اليها نشير بقولنا
 اننا نحن الناس نجبروا في ما فيه المشار اليه بقول اننا نحن من يقول هو هذه البنية ومنهم من يقول هو المزاج
 ومنهم من يقول بعض الاجزاء الداخلة في هذه البنية ومنهم من يقول شيء لا داخل هذا البدن ولا خارجه
 فاذا كان الحال في أظهر الاشياء كذلك فاطنك بأبعد الاشياء مناسبة عنا وعن أحوالنا (أما المقام الثاني)
 وهو ان النظر المفيد للعلم غير مقدور انما فقد احتجوا عليه بوجوه (أحدها) ان تحصيل التصورات غير مقدور
 فالتصديقات البدئية غير مقدورة فجميع التصديقات غير مقدورة وانما قلنا ان التصورات غير مقدورة
 لان طالب تحصيلها ان كان عارفا بها استحالة منه طلبها لان تحصيل الحاصل محال فان كان غافلا عنها استحالة

تسلكوا بها في ان الرسول ما أمر بذلك فهو باطل لاننا بينا ان الانبياء بأمرهم ما جاؤا الا بالامر بالنظر والاستدلال وأما قوله تعالى ما ضرب يومك الاجل فهو محمول على الجدول بالباطل توفيقا بينه وبين قوله وجادلهم بالتي هي أحسن وأما قوله واذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم فخواه ان الخوض ليس هو النظر بل الخوض في الشيء هو اللجاج وأما قوله عليه السلام تذكروا في الخلق فذلك انما أمر به ليستفاد منه معرفة الخالق وهو المطلوب وأما قوله عليه السلام عليكم يدن المجاز فليس المراد الاتقوى بل الامور كلها الى الله تعالى والاعتماد في كل الامور على الله على ما قلنا وأما قوله عليه السلام اذا ذكر القدر فامسكوا فضعيف لان النهي الجزئي لا يفيد النهي الكلي وأما الاجماع فنقول ان عنيت ان الصحابة لم يستعملوا ألفاظ المتكلمين فسلم لكنه لا يلزم منه القدح في الكلام كما انهم لم يستعملوا ألفاظ الفقهاء ولا يلزم منه القدح في الفقه البتة وان عنيت انهم ما عرفوا الله تعالى ورسوله بالدليل فبئس ما قلتم وأما تشديد السلف على الكلام فهو محمول على أهل البدعة وأما مسئلة الوصية فهي معارضة بما انه لو أوصى لمن كان عارفا بذات الله وصفاته وأفعاله وأنبيائه ورسوله لا يدخل فيه الفقيه ولان مبني الوصايا على العرف فهذا اتمام هذه المسئلة والله أعلم (المسئلة الثانية) أما حقيقة العبادة فذكرناها في قوله اياك نعبد وأما الخلق فحكى الازهرى صاحب التهذيب عن ابن الانباري انه التقدير والتسوية واحتجوا فيه بلاية والشعر والاستشهاد أما الآية فنقول تعالى أحسن الخالقين أي المقدرين وتخلقون افكأ أي تقدرون كذا واذا تخلق من الطين أي تقدر واما الشعر فنقول زهير

ولانت تفرى ما خلقت وبعث القوم بخلق ثم لا يفرى

(وقال آخر)

ولا ينطق بأيدى الخالقين ولا * أيدى الخواقي الاجيد الا دم

وأما الاستشهاد يقال خلق النعل اذا قدرها وسواها بالقياس ومنه قول العرب للاحاديث التي لا يصدق بها احاديث الخلق ومنه قوله تعالى ان هذا الاخلق الاقرين والخلق المقدر من الخير وهو خالق أي جدير كانه الذي منه الخلاق والصخرة الخلقاء المساء لان في الملاسة استواء وفي الخشونة اختلاف ومنه اخلاق النوب لانه اذا بلى صار أملس واستوى تتواءم او جاحجه فثبت ان الخلق عبارة عن التقدير والاستواء قال القاضي عبد الجبار الخلق فعل بمعنى التقدير واللغة لا تقتضي ان ذلك لا يتأني الا من الله تعالى بل الكتاب نطق بخلافه في قوله فتبارك الله أحسن الخالقين واذا تخلق من الطين كهيئة الطير لكنه تعالى لما كان يفعل الافعال لعلمه بالعواقب وكيفية المصلحة ولا فعل له الا كذلك لا يجرم اختص بهذا الاسم وقال استاذهم أبو عبد الله البصري اطلاق اسم الخالق على الله محال لان التقدير والتسوية عبارة عن الفكر والظن والحسبان وذلك في حق الله محال وقال جمهور أهل السنة والجماعة الخلق عبارة عن اليجاد والانشاء واحتجوا عليه بقول المسلمين لا خالق الا الله ولو كان الخلق عبارة عن التقدير لما صح ذلك (المسئلة الثالثة) اعلم انه سبحانه امر بعبادته والامر بعبادته موقوف على معرفة وجوده ولما لم يكن العلم بوجوده ضروريا بل استدلالا بما لا يجرم أو ردها ما يدل على وجوده واعلم أننا بينا في الكتب العقلية ان الطريق الى اثباته سبحانه وتعالى اما الامكان واما الحدوث واما مجموعهما وكل ذلك اتفقا في الجواهر وفي الاعراض فيكون مجموع الطرق الدالة على وجوده سبحانه وتعالى ستة لا مزيد عليها (أحدها) الاستدلال بإمكان الذات واليه الاشارة بقوله تعالى والله الغني وأنتم الفقراء وبقوله حكاية عن ابراهيم فأنهم عدوى الارب العالمين وبقوله وان الى ربك المنتهى وقوله قل الله ثم ذرهم ففروا الى الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب (وثانيها) الاستدلال بإمكان الصفات واليه الاشارة بقوله خلق السموات والارض وبقوله الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء على ما يسئلى تقريره (وثالثها) الاستدلال بحدوث الاجسام واليه الاشارة بقول ابراهيم عليه السلام لأحب الأفلين (ورابعها) الاستدلال بحدوث الاعراض وهذه الطريقة أقرب الطرق

التعلم والاستفادة وأما أن لا يكون كذلك بل يحتاج في تحصيلها إلى التأمل والتدبر والاستفادة والاول
باطل والالوجب أن يحصل ذلك لكل الناس وهو مكابرة ولا ينبغي أن يترك الناس في هذا العلم فلا يمكنه
تحصيله في السنين المتطاولة بعد الاستعانة بالاستاذ والتبصير وان كان الثاني وجب أن لا يحصل ذلك
العلم للانسان الا بعد الممارسة الشديدة والمباشرة الكثيرة فلو كان الدين مبنيا عليه لوجب أن لا يحكم الرسول
بصحة اسلام الرجل الا بعد أن يسأله عن هذه المسائل ويجتزبه في معرفة هذه الدلائل على الاستقصاء ولو فعل
الرسول ذلك لاشتهر ولم يشتهر بل المشهور والمنقول عنه بالتواتر انه كان يحكم باسلام من يعلم بالضرورة انه
لم يخطر بباله شيء من ذلك علما ان ذلك غير معتبر في صحة الدين فان قيل معرفة أصول الدلائل جارية لاكثر
العقلاء انما يحتاج الى 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 اذا كان مبنيا على مقدمات عشرة
فان كان الرجل جازما بصحة تلك المقدمات كان عارفا بالدليل معرفة لا يمكن الزيادة عليها لان الزائد على تلك
العشرة ان كان معتبرا في تحقيق ذلك الدليل بطل قوائمه لان ذلك الدليل مركب من العشرة فقط وان لم يكن
معتبرا لم يكن العلم به علم بزيادة شيء في الدليل بل يكون علما منفصلا فثبت بهذا ان الدليل لا يقبل الزيادة
ولا يقبل النقصان أيضا لان تسعة منها لو كانت يقينية وكانت المقدمة العاشرة ظنية استحتم كونه المطلوب
يقينيا لان المبني على الظني أولى أن يكون ظنيا فثبت بهذا ان الدليل لا يقبل الزيادة والنقصان وبطل ما بطلانه
ذلك السؤال مثاله اذا رأى الانسان حدوث مطر ورعد وبرق بعد ان كان الهواء صافيا قال سبحان الله فمن
الناس من قال ان قوله سبحان الله يدل على انه عرف الله بدليل وهذا باطل لانه انما يكون عارفا بالله اذا عرف
بالدليل ان ذلك الحوادث لا بد له من مؤثر ثم يعرف بالدليل انه يستحيل أن يكون المؤثر فيه سوى الله تعالى
وهذه المقدمة الثانية انما تستقيم لو عرف بالدليل انه يستحيل اسناد هذا الحدوث الى الفلك والنجوم والطبيعة
والعلة الموجبة فانه لو لم يعرف بطلان ذلك بالدليل لكان معتقدا لهذه المقدمة الثانية من غير دليل فتكون
المقدمة تقليدية ويكون المبني عليها تقليدا لا يقينا فثبت بهذا فساد ما قلناه (المقام الخامس) أن
نقول الاستغفال بعلم الكلام بدعة والدليل عليه القرآن والخبر والاجماع وقول السلف والحكم أما
القرآن فقوله تعالى ما ضربوه لك الا جدلا بل هم قوم خصمون ذم الجدل وقال أيضا واذا رأيت الذين
يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره قالوا فامر بالاعراض عنهم عند خوضهم
في آيات الله تعالى وأما الخبر فقوله عليه السلام تكروا في الخلق ولا تفكروا في الخلق وقوله عليه السلام
عليكم بدین الحجارة وقوله اذا ذكر القدر فامسكوا وأما الاجماع فهو ان هذا علم تمسككم فيه الصحابة فيكون
بدعة فيكون حراما اما ان الصحابة ماتوا كما وافيه فظاهرا لانه لم ينقل عن أحد منهم انه نصب نفسه للاستدلال
في هذه الاشياء بل كانوا من أشد الناس انكارا على من خاض فيه واذا ثبت هذا ثبت انه بدعة وكل بدعة
حرام بالاتفاق وأما الاثر قال مالك بن أنس اياكم والبدع قيل وما البدع يا أبا عبد الله قال أهل البدع الذين
يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه ولا يسمتون عما سكنت عنه الصحابة والتابعون وسئل سفيان بن
عيينة عن الكلام فقال اتبع السنة ودع البدعة وقال الشافعي رضي الله عنه لان يتلى الله العبد بكل
ذنب سوى الشر له خيرة من أن يلقاه بنى من الكلام وقال لو أوصى رجل بكتبه العلمية لا تخر وكان فيها
كتب الكلام لم تدخل تلك الكتب في الوصية وأما الحكم فهو انه لو أوصى للعلماء لا يدخل المتكلم فيه
والله أعلم فهذا مجموع كلام الطاعنين في النظر والاستدلال والجواب اما الله سبحانه الذي تكلموا في ان
النظر لا يفيد العلم فهي فاسدة لان الشبه التي ذكرها ليست ضرورية بل نظرية فهم أبطلوا كل النظر ببعض
أنواعه وهو متناقض وأما الله سبحانه الذي تكلموا في ان النظر غير مقدور فهي فاسدة لانهم محتارون
في استخراج تلك الشبه فيبطل قولهم انها ليست اخيارية وأما الله سبحانه الذي تكلموا في ان التعويل على
النظر قبيح فهي متناقضة لانه يلزمهم أن يكون ابرادهم لهذه الشبه التي أوردوها قبيحا وأما الله سبحانه الذي

ولا يجري فكيف يجوز قيام هذه الدنيا على اختلاف أحوالها وتغير أعمالها وسعة أطرانها وتباين أكنافها من غير صنائع وحافظ فبكوا جميعا وقالوا صدقت وأغدوا سيوفهم وتابوا (ورابعها) مألوا الشافعي رضي الله عنه ما الدليل على وجود الصانع فقال ورقة الفرما طعمها ولونها وريحها وطبعها واحد عندكم قالوا نعم قال فتلكها دودة القز فيخرج منها الابريسم والنخل فيخرج منها العسل والشاة فيخرج منها البعر وبأكلها الطباقة تنعقد في نواخها المسك فمن الذي جعل هذه الاشياء كذلك مع ان الطبع واحد فاستحسنوا منه ذلك وأسألوا على يده وهم سبعة عشر (وخامسها) سئل أبو حنيفة رضي الله عنه مرة أخرى فتمسك بأن الوالد يريد لذكرك فيكون أنثى وبالعكس فدل على الصانع (وسادسها) تمسك أحمد بن حنبل رضي الله عنه بقلة حصينة ملساء لا فرجة فيها ظاهرها كالفضة المذابة وباطنها كالذهب الابرز ثم انشقت الجدران وخرج من القلعة حيوان جميع بصير فلا بد من الصانع على بالقاعة البيضة وبالحيوان الفرج (وسابعها) سأل هارون الرشيد ما الكاعن ذلك فاستدل باختلاف الاصوات وتردد النغمات وتفاوت اللغات (وثامنها) سئل أبو نواس عنه فقال

تأمل في نبات الارض وانظر • الى آثار ما صنع المليك

على قضب الزبرجد شاهدات • بأن الله ليس له شريك

(وتاسعها) سئل اعرابي عن الدليل فقال البعرة تدل على البعير والروث على الحمار واثار الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وأرض ذات فجاج وبحار ذات أمواج أما تدل على الصانع الخليم العليم القدير (وعاشرها) قيل لطبيب بم عرفتك ربك قال يا هليلج بحفف أطلق ولعاب ملين أمسك وقال آخر عرقته بنحلة بأحد طرفيها تغسل وبالأخر تلسع والعسل مقلوب اللسع (وحادي عشرها) حكيم البديهة في قوله ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرت بما كنا به مشركين (المسئلة الرابعة) قال القاضي الفاضل في قوله الذي خلقكم ان العبادة لا تستحق الا بذلك فلما ألزم عباده بالعبادة بين ماله ولا جله تلزم العبادة فان قيل فما الفائدة في قوله والذين من قبلكم وخلق الله من قبلهم لا يقتضي وجوب العبادة عليهم قلنا الجواب من وجهين (الاول) ان الامر وان كان على ما ذكرت ولكن علمهم بأن الله تعالى خلقهم كعلمهم بأنه تعالى خلق من قبلهم لان طريقة العلم بذلك واحدة (الثاني) ان من قبلهم كالاصول لهم وخلق الاصول يجري مجرى الانعام على الفروع فكأنه تعالى يذكرهم عظيم انعامه عليهم كأنه تعالى يقول لا تظن اني انعم عليكم حين وجدت بل كنت منعم عليكم قبل ان وجدت بالوف سنيين بسبب اني كنت خالقا لاصولك وآياتك (المسئلة الخامسة) في قوله تعالى اعلمكم تتقون بحنان (البحث الاول) ان كلمة لعل للترجي والاشفاق تقول لعل زيد ايكبرني وقال تعالى اله يتذكر أو يخشى اهل الساعة قريب ألا ترى الى قوله والذين آمنوا مشفقون منها والترجي والاشفاق لا يحصلان الا عند الجهل بالعاقبة وذلك على الله تعالى محال فلا يتدبره من التأويل وهو من وجوه (أحدها) ان معنى اهل راجع الى العباد لا الى الله تعالى فقوله لعل يتذكر أو يخشى أي اذهباً أنتم على رجائكم وطعمه مكافئ إيمانكم ثم الله تعالى عالم بما يؤول اليه أمره (وثانيها) ان من عادة الملوك والعظماء أن يقتصر وافي مواعيدهم التي يوطنون أنفسهم على انجازها على أن يقولوا لعل وعسى ونحوه مما من الكلمات أو الظفر منهم بالمرزة أو الا بتمام أو النظرة الحلو فاذا عثر على شيء من ذلك لم يبق للطالب شك في الفوز بالمطلوب فلهذا الطريق ورد لفظ لعل في كلام الله تعالى (وثالثها) ما قيل ان اهل بمعنى كى قال صاحب الكشاف ولعل لا يكون بمعنى كى ولكن كلمة لعل للاطماع والصبر الرحيم اذا أطمع فعلى ما يطمع فيه لا محالة تجرى اطماعه مجرى وعده المحتموم فلهذا السبب قيل لعل في كلام الله تعالى بمعنى كى (ورابعها) انه تعالى فعل بالمكافئين ما لوفعه غير لا يقتضي رجاء حصول المقصود لانه تعالى لما أعطاهم القدرة على الخير والشر وخلق لهم العقول الهادية وأزاح أعداءهم فكل من فعل بغيره ذلك فانه يرجو منه حصول المقصود فالمراد من لفظه لعل فعل

الى افهام الخلق وذلك محصور في امرين دلائل الانفس ودلائل الآفاق والكتب الالهية في الاكثر مشتملة على هذين البابين والله تعالى جمع ههنا بين هذين الوجهين أما دلائل الانفس فهي ان كل أحد يعلم بالضرورة انه ما كان موجودا قبل ذلك وانه صار الآن موجودا وان كل ما وجد بعد العدم فلا بد له من موجد وذلك الموجد ليس هو نفسه ولا الابوان ولا سائر الناس لان عجز الخلق عن مثل هذا التركيب معلوم بالضرورة فلا بد من موجد يخالف هذه الموجودات حتى يصح منه ايجاد هذه الانخاص الان افاضل أن يقول ههنا لم لا يجوز أن يكون المؤثر طبائع الفصول والافلاك والنجوم ولما كان هذا السؤال محتملا ذكر الله تعالى عقبيه ما يدل على افتقار هذه الاشياء الى المحدث والموجد وهو قوله الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وهو المراد من دلائل الآفاق ويندرج فيها كل ما يوجد من تغيرات احوال العالم من الرعد والبرق والرياح والسحاب واختلاف الفصول وحاصلها يرجع الى ان الاجسام الفلكية والاجسام العنصرية مشتركة في الجسمية فاختصاص بعضها ببعض الصفات من المقادير والاشكال والاحياز لا يمكن أن يكون للجسمية ولا لشي من لوازمها والاوجب اشتراك الكل في تلك الصفات فلا بد وأن يكون لامر منفصل وذلك الامر ان كان جسما هاد البحث في انه لم يختص بتلك المؤثرية من بين تلك الاجسام وان لم يكن جسما فاما أن يكون موجبا أو مختارا او الاول باطل والا لم يكن اختصاص بعض الاجسام ببعض الصفات أولى من العكس فلا بد وأن يكون قادرا فثبت به هذه الدلالة افتقار جميع الاجسام الى مؤثر قادر ليس بجسم ولا بحس ماني وعند هذا اظهر ان الامتدلال بحدوث الاعراض على وجود الصانع لا يكتفي بالبعد الاستعانة بما كان الاعراض والصفات اذا عرفت هذا فنقول ان الله تعالى انما خص هذا النوع من الدلالة بالابرار في أول كتابه لوجهين (الاول) ان هذا الطريق لما كان أقرب الطرق الى افهام الخلق وأشدها التصاقا بالعقول وكانت الدلالة المذكورة في القرآن يجب أن تكون أبعدا عن الدقة وأقربها الى افهام ليدفع به كل أحد من الخواص والعوام لاجرم ذكر الله تعالى في أول كتابه ذلك (الثاني) انه ليس الغرض من الدلائل القرآنية المجادلة بل الغرض منها تحصيل العقائد الحققة في القلوب وهذا النوع من الدلائل أقوى من سائر الطرق في هذا الباب لان هذا النوع من الدلائل كما يفيد العلم بوجود الخالق فهو يذكركم الخالق علينا فان الوجود والحياة من النعم العظيمة علينا وتذكركم النعم مما يوجب المحبة وترك المنازعة وحصول الانقياد فلهذا السبب كان ذكر هذا النوع من الدلالة أولى من سائر الانواع واعلم ان للسلف طرقا لطيفة في هذا الباب (أحدها) يروى ان بعض الزنادقة أنكروا الصانع عند جعفر الصادق رضي الله عنه فقال جعفر هل ركبت البحر قال نعم قال هل رأيت أهواله قال بلى هاجت يوم رياح هائلة فكمسرت السفن وغرقت الملا حين فتملقت أنباية مض ألواحها ثم ذهب عني ذلك اللوح فاذا أنا مدفوع في تلاطم الامواج حتى دفعت الى الساحل فقال جعفر قد كان اعتمادك من قبل على السفينة والملاح ثم على اللوح حتى تمحيت فلما ذهبت هذه الاشياء منك هل أسلمت نفسك للهلاك أم كنت ترجو السلامة بعد قال بل رجوت السلامة قال فمن كنت ترجوها فسكت الرجل فقال جعفر ان الصانع هو الذي كنت ترجوه في ذلك الوقت وهو الذي أنجىك من الغرق فاسلم الرجل على يده (وثانيها) جاء في كتاب ديانات العرب ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعمران بن حصين كم لك من اله قال عشرة قال فمن افعدك وركبك ودفع الامر العظيم اذ انزل بك من جلمهم قال الله قال عليه السلام مالك من اله الا الله (وثالثها) كان أبو حنيفة رحمه الله سيفا على الدهرية وكانوا ينتهزون الفرصة ليقبضوا عليه فينادونهم فبينا هم يوم ما في مسجد فاعادهم عليه جماعة بسيفوف مسلولة وهموا بقتله فقال لهم أجيئوني عن مسئلة ثم افعلو ما شئتم فتناووا الهات فقال ما تقولون في رجل يقول لكم اني رأيت سفينة مشحونة بالاجال مملوءة من الانفال قد احتوتها في لجة البحر امواج متلاطمة ورياح مختلفة وهي من بين ما تجرى مستوية ليس لها ملاح يجريها ولا متعهد يدعها هل يجوز ذلك في العقل قالوا لا هذا شيء لا يقبله العقل فقال أبو حنيفة يا سبحان الله اذ لم يجز في العقل سفينة تجرى في البحر مستوية من غير متعهد

وقسم الى ذكرهنا انه جعل الارض فراشا ونظيره قوله أم من جعل الارض قرارا وجعل خلالها أنهارا
 وقوله الذي جعل لكم الارض مهادا واعلم ان كون الارض فراشا مشروط بأمر (الشرط الاول) كونها
 ساكنة وذلك لانها لو كانت متحركة لكانت حركتها اما بالاستقامة أو بالاستدارة فان كانت بالاستقامة
 لما كانت فراشا للناس على الاطلاق لان من طفر من موضع عال كان يجب أن لا يصل الى الارض لان الارض
 هاوية وذلك لان الانسان هاوى والارض أثقل من الانسان والفقيل اذا انزلا كان أنقلها أسرعها والباطأ
 لا يلحق الأسرع فكان يجب أن لا يصل الانسان الى الارض فثبت انها لو كانت هاوية لما كانت فراشا أما
 لو كانت حركتها بالاستدارة لم يكمل اتفانها لان حركة الارض مثلا اذا كانت الى المشرق والانسان يريد
 أن يفكر الى جانب المغرب ولا شك أن حركة الارض أسرع فكان يجب أن يبقى الانسان على مكانه وأنه
 لا يمكنه الوصول الى حيث يريد فلما أمكنه ذلك علمنا ان الارض غير متحركة لا بالاستدارة ولا بالاستقامة فهي
 ساكنة ثم اختلفوا في سبب ذلك السكون على وجوه (أحدها) ان الارض لانهاية اها من جانب السفلى وإذا
 كان كذلك لم يكن لها مهبط فلا تنزل وهذا ما ثبت بالدلائل تنافي الاجسام (وثانيها) الذين سلوا انها هي
 الاجسام قالوا الارض ليست بكرة بل هي كصف كرة وحدتها فوق وسطها أسفل وذلك المسطح موضوع
 على الماء والهواء ومن شأن الثقيل اذا انبسط أن يندغم على الماء والهواء مثل الرصاصة فانها اذا انبسطت
 طفت على الماء وان جعت رسبت وهذا باطل لوجهين (الاول) ان البحث عن سبب وقوف الماء والهواء
 كالبحث عن سبب وقوف الارض (الثاني) لم صار ذلك الجانب من الارض منبسطا حتى وقف على الماء
 وصار هذا الجانب منحديا (وثالثها) الذين قالوا سبب سكون الارض جذب الفلك لها من كل
 الجوانب فلم يكن التجذبا الى بعض الجوانب أولى من بعض فثبت في الوسط وهذا باطل لوجهين (الاول)
 ان الاصغر أسرع التجذبا من الاكبر فيقال الذرة لا تجذب الى الفلك (الثاني) الاقرب أولى
 بالتجذب فالذرة المقدوفة الى فوق أولى بالتجذب وكان يجب أن لا تعود (ورابعها) قول من جعل
 سبب سكونها دفع الثقل لها من كل الجوانب كما اذا جعل ثقل من التراب في قنينة ثم ادبرت القنينة على قطبها
 ادارة سريرة فانه يدفع التراب في وسط القنينة اتساوى الدفع من كل الجوانب وهذا أيضا باطل من وجوه
 خمسة (الاول) الدفع اذا بلغ في القوة الى هذا الحد فلم لا يحس به الواحد منا (الثاني) ما بال هذا
 الدفع لا يجعل حركة السحب والرياح الى جهة بعينها (الثالث) ما باله لم يجعل اتفانها الى المغرب أسهل
 من اتفانها الى المشرق (الرابع) يجب أن يكون الثقيل كلما كان أعظم أن تكون حركته أبطأ لان
 اندفاع الاعظم من الدافع القاصر أبطأ من اندفاع الاصغر (الخامس) يجب أن تكون حركة الثقيل النازل
 من الابتداء أسرع من حركته عند الانتهاء لانه عند الابتداء أبعد من الفلك (وخاصها) ان الارض
 بالطبع تطالب وسط الفلك وهو قول ارسطاطليس وجهور اتباعه وهذا أيضا ضعيف لان الاجسام
 متساوية في الجسمية فاخصاص البعض بالصفة التي لاجلها تطالب تلك الحالة لا بد وأن يكون جائزا فيقتر
 فيه الى الفاعل المختار (سادسها) قال أبوها ثم النصف الاسفل من الارض فيه اعتمادات صاعدة
 والنصف الاعلى فيه اعتمادات هابطة فتدافع الاعتمادان فلزم الوقوف (والسؤال عليه) ان اختصاص كل
 واحد من النصفين بصفة مخصوصة لا يمكن الا بالفاعل المختار فثبت بما ذكرنا ان سكون الارض ليس الا
 من الله تعالى وعند هذا نقول انظر الى الارض لتعرف انها مستقرة بلا علاقة فوقها ولا دعامة تحتها
 أما ان العلاقة فوقها فتشاهدة على انها لو كانت معلقة بعلاقة لا تحتاج العلاقة الى علاقة أخرى لا الى
 نهاية وبهذا الوجه ثبت انه لا دعامة تحتها فعلمنا انه لا بد من تمسك بمسكها بقدرته واختياره ولهذا قال تعالى
 ان الله يمسك السموات والارض أن تزولا ولئن زالتا ان أمسكهما من أحد من بعده (الشرط الثاني) في كون
 الارض فراشا ان لا تكون في غاية الصلابة كالجر فان النوم والمشي عليه مما يؤلم البدن وأيضا فلو كانت
 الارض من الذهب مثلا لتعذرت الزراعة عليها ولا يمكن اتخاذ الابنية منه لتعذر حفرها وتركيبها كما يراد

ما لوقوله غيره اسكان موجب للرجاء (وخامسها) قال النفع لعل مأخوذ من تكرار الشيء كقولهم - عالا
 بعد نيل واللام فيها هي لام التأكيده كاللام التي تدخل في اقد فأصل لعل عل لانهم يقولون علان أن تفعل
 كذا أي لعلك فاذا كانت حقيقة التكرير والتأكيده كان قول القائل افعل كذا لعلك تظفر بما جئتكم معناه
 افعله فان فعلك له يؤكده طلبك له ويقويك عليه (البحث الثاني) ان لقائل أن يقول اذا كانت العبادة
 تقوى فقولها عبادوا ربكم لعلكم تتقون جاري مجرى قوله اعبدوا ربكم لعلكم تعبدون واتقوا ربكم لعلكم
 تتقون والجواب من وجهين (الاول) لان اسم العبادة نفس التقوى بل العبادة فعل يحصل به التقوى
 لان الاتقاء هو الاحتراز عن المضار والعبادة فعل المأمور به ونفس هذا الفعل ليس هو نفس الاحتراز
 عن المضار بل يوجب الاحتراز فمكانه تعالى قال اعبدوا ربكم لتحتزوا به عن عقابه واذا قيل في نفس الفعل
 انه اتقاء فذلك مجاز لان الاتقاء غير ما يحصل به الاتقاء لكن الاتصال أحد الامرين بالتأخير أجرى اسمه عليه
 (الثاني) انه تعالى انما خلق المكلفين لكي يتقوا ويطيعوا على ما قال وما خلقت الحق والانسان الا ليعبدون
 فكانه تعالى أمر بعبادة الرب الذي خلقهم لهذا الغرض وهذا التأويل لائق بأصول المعتزلة (المسئلة
 السادسة) قرأ أبو عمر وخلقكم بالادغام وقرأ أبو السميعة وخلق من قبلكم وقرأ زيد بن علي والذين من
 قبلكم قال صاحب الكشف الوجه فيه انه أفهم الموصول الثاني بين الاول وصلته تأكيداً كما أفهم جرير
 في قوله * يا نعيم نعيم عدى لأبالكمو * تيمناً الثاني بين الاول وما أضيف اليه أمما قوله تعالى الذي جعل
 لكم الارض فراشا والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله
 أندادا وأنتم تعلمون ففيه مسائل (المسئلة الاولى) لفظ الذي وهو موصول مع صلته اما أن يكون في
 محل النصب وصفا للذي خلقكم أو على المدح والتعظيم واما أن يكون رفعا على الابتداء وفيه ما في النصب
 من المدح (المسئلة الثانية) الذي كلمة موضوعة للإشارة الى مفرد عند محمولة تعريفه بقضية معلومة
 كقولك ذهب الرجل الذي أبوه منطلق فأبوه منطلق قضية معلومة فاذا حاولت تعريف الرجل بهذه القضية
 المعلومة أدخلت عليه الذي وهو تحقيق قولهم انه مستعمل لوصف المعارف بالجل اذا ثبت هذا فقوله
 الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء يقتضي انهم كانوا عاقلين بوجود شيء جعل الارض فراشا
 والسماء بناء وذلك تحقيق قوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله (المسئلة
 الثالثة) ان الله تعالى ذكره هنا خمسة أنواع من الدلائل اثني من الانفس وثلاثة من الاتفاق فبدأ
 أولاً بقوله خلقكم وثانياً بالآباء والامهات وهو قوله والذين من قبلكم وثالثاً بكون الارض فراشا
 ورابعاً بكون السماء بناء وخامساً بالامور الحاصلة من مجموع السماء والارض وهو قوله وأنزل من السماء
 ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم ولهذا الترتيب أسباب (الاول) ان أقرب الاشياء الى الانسان نفسه
 وعلم الانسان بأحوال نفسه أظهر من علمه بأحوال غيره واذا كان الغرض من الاستدلال افادة العلم بكل
 ما كان أظهر دلالة كان أقوى افادة وكان أولى بالدكر فلهذا السبب قدم ذكر نفس الانسان ثم ثناء بآبائه
 وأمهاته ثم ثلث بالارض لان الارض أقرب الى الانسان من السماء والانسان أعرف بحال الارض منه
 بأحوال السماء وانما قدم ذكر السماء على نزول الماء من السماء وخروج الثمرات بسببه لان ذلك كالامر
 المتولد من السماء والارض والاثم متأخر عن المؤثر فلهذا السبب أخر الله ذكره عن ذكر الارض والسماء
 (الثاني) هو ان خلق المكلفين أحياء قادرين أصل لجميع النعم وأما خلق الارض والسماء والماء فذلك
 انما ينتفع به بشرط حصول الخلق والحياة والقدرة والشهوة فلا جرم قدم ذكر الاصول على الفروع
 (الثالث) ان كل ما في الارض والسماء من دلائل الصانع فهو حاصل في الانسان وقد حصل في الانسان
 من الدلائل ما لم يحصل فيه الا ان الانسان حصل فيه الحياة والقدرة والشهوة والعقل وكل ذلك مما لا يقدر
 عليه أحد سوى الله تعالى فلما كانت وجوه الدلائل له هيئاتم كان أولى بالتقديم واعلم انما كذا ذكرنا
 السبب في الترتيب فلنذكر ما في كل واحد من هذه الثلاثة من المنافع (المسئلة الرابعة) اعلم انه سبحانه

فيها من المعادن الثمينة كالذهب والفضة ثم تأمل فان البشر استخرجوا الحرف الدقيقة والصناعات
 الجليلة واستخرجوا السمك من قعر البحر واستنزلوا الطير من أوج الهواء ثم عجزوا عن إيجاد الذهب
 والفضة والسبب فيه انه لا فائدة في وجودهما الا الثمنية وهذه الفائدة لا تحصل الا عند العزة فالقادر على
 إيجادهما يطل هذه الحكمة فلذلك ضرب الله دونهما بابا ممدودا اظهر ارا هذه الحكمة وابقا هذه
 النعمة ولذلك فان مالا مضرة على الخلق فيه مكتم منه فصاروا يستطيعون من اتخاذ الشبه من النحاس والزجاج
 من الرمل واذا تأمل العاقل في هذه اللطائف والنجائب اضطر في افتقار هذه التدابير الى صانع حكيم
 مقتدر عليهم 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 اليه في الخبز والطبخ وقد نبه الله
 تعالى على دلائل الارض ومنافعها بألفاظ لا يبلغها البلاغ ويحجز عنها الفصحاء فقال وهو الذي مد الارض
 وجعل فيها رواسي وأنهارا ومن كل الفرات جعل فيها زوجين اثنين وأما الانهار فمنها العظيمة كالنيل وسيحون
 وجيحون والفرات ومنها الصغار وهي كثيرة وكما تحمل مياهها عذبة للسقي والزراعة وسائر الفوائد
 (المسئلة السادسة) في ان السماء أفضل أم الارض قال بعضهم هم السماء أفضل لوجوه (أحدها) ان
 السماء متعبد الملائكة وما فيها بقعة عصي الله فيها أحد (وثانيها) لما أنى 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 محفوظا وقوله تبارك الذي جعل في السماء رجاء ولم يذكر في الارض مثل ذلك (ورابعها) ان في
 أكثر الامور ورد ذكر السماء مقدما على الارض في الذكر وقال آخرون بل الارض أفضل لوجوه ١ انه تعالى
 وصف بقاعا من الارض بالبركة بقوله ان أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا و في البقعة المباركة
 من الشجرة ج الى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله ٢ وصف أرض الشام بالبركة فقال مشارق
 الارض ومغاربها التي باركنا فيها (وخامسها) وصف جنة الارض بالبركة فقال قرأتكم لتكفرون الى
 قوله وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها فان قيل وأي بركة في الفلوات الخالية والمفاوز المهلكة قلنا
 انهم اسما كن للوحوش ومرعاهم انهم اسما كن للناس اذا احتاجوا اليها فلهذه البركات قال تعالى وفي
 الارض آيات للموقنين وهذه الايات وان كانت حاصلة لغير الموقنين لكن لما لم ينتفع بها الا الموقنون جعلها
 آيات للموقنين تشرى فالحكم كما قال هدى للمؤمنين (وسادسها) انه سبحانه وتعالى خلق الانبياء المكرمين من
 الارض على ما قال منها خلقناكم وفيها نعيدكم ولم يخلق من السموات شيئا لانه قال وجعلنا السماء سقفا
 محفوظا (وسابعها) ان الله تعالى أكرم نبيه بها فجعل الارض كلها مسجدا له وجعل ترابها طهورا
 أما قوله والسماء بناء ففيه مسائل (المسئلة الاولى) انه تعالى ذكر أمر السموات والارض في كتابه في
 مواضع ولا شك ان أكثر ذكر الله تعالى من ذكر السموات والارض يدل على عظم شأنهما وعلى أن له
 سبحانه وتعالى فيهما ما أشرار عظيمة وحكما بالغة لا يصل اليها افهام الخلق ولا عقولهم (المسئلة الثانية)
 في فضائل السماء وهي من وجوه (الاول) ان الله تعالى زينه بأربعة أشياء بالمصابيح والقدرين والسماء
 الدنيا بمصابيح والقمر وجعل القمر في نور وبالشمس وجعل الشمس سر اجار بالعرش رب العرش العظيم
 وبالكروسي وسع كرسية السموات والارض وباللوح محفوظ وبالقلمون والقلم فهذه سبعة ثلاثة منها
 ظاهرة وأربعة خفية ثبت بالدلائل السمعية من الآيات والاخبار (الثاني) انه تعالى سمى السموات بأسماء
 تدل على عظم شأنها سماء وسقفا محفوظا وسماطيا وسبعاسا د انهم ذكر عاقبة أمرها فقال واذا السماء
 فرجت واذا السماء كشطت يوم نظرى السماء يوم تكون السماء كالمهل يوم تمور السماء موراف كانت ورده
 كالدخان وذ كرمبداها في آيتين فقال ثم استوى الى السماء وهي دخان وقال أولم ير الذين كفروا ان السموات
 والارض كانتا رتقا ففتقناهما فهذا الاستقصاء الشديد في كيفية حدوثهما وفتقنا ما يدل على انه سبحانه
 خلقهما بالحكمة البالغة على ما قال وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا لذلك ظن الذين كفروا (والثالث)

وأن لا يكون في غاية اللين كما الماء الذي تغوص فيه الرجل (الشرط الثالث) أن لا يكون في غاية اللطافة والشفافية فإن الشفاف لا يستقر النور عليه وما كان كذلك فإنه لا يتسخن من الكواكب والشمس فكان يبرد جدا فجعل الله كونه أغبر ليستقر النور عليه فيتسخن فيصلح أن يكون فراشا للحيوانات (الشرط الرابع) أن تكون بارزة من الماء لأن طبع الأرض أن يكون غائما 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 صلت 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 جدا لأن الكرة إذا عظمت جدا كانت القعقة منها كالسطح في إمكان الاستقرار عليه والذي يزيد تقرير أن الجبال أو تاد الأرض نيم يمكن الاستقرار عليها فهذا أولى والله أعلم (المسئلة الخامسة) في سائر منافع الأرض وصفاتها (فالمسئلة الأولى) الأشياء المتولدة فيها من المعادن والنبات والحيوان والآثار الملوية والسفلية لا يعلم تفاصيلها إلا الله (الثانية) أن يتخمر الرطب به فيحصل الحماسك في أبدان المركبات (الثالثة) اختلاف بقاع الأرض فيها أرض رخوة وصلابة ورملة وسخنة وجيزة 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 واليه الإشارة بقوله تعالى فأنزلنا من السماء ماء بقدر فأسكاه في الأرض ونا على ذهاب به لقادرون وقوله قل رأيتم أن أصبح ماؤكم غورا فمن ياتيكم بما معين (السابعة) العيون والأنهار العظام التي فيها واليه الإشارة بقوله وجعل فيها رواسي وأنهارا (الثامنة) ما فيها من المعادن والفلزات واليه الإشارة بقوله تعالى والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل شئ موزون ثم بين بعد ذلك تمام البيان فقال وإن من شئ إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم (التاسعة) الخبأ الذي يخرج من الأرض من الحب والنوى قال تعالى إن الله قال الحب والنوى وقال يخرج الخبأ في السموات والأرض ثم إن الأرض لها طبع أكرم لا تك تدفع إليها حبة واحدة وهي تردها عليك سبع مائة كمثل حبة أثبت سبع سنابل في كل سنبل مائة حبة (العاشر) حياتها بعد موتها قال تعالى أولم يروا أنا نسوق الماء إلى الأرض الجرز فنخرج به زرا وقال وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبا فمنه يأكلون (الحادية عشر) ما عليها من الدواب المختلفة الألوان والصور والخلق واليه الإشارة بقوله خلق السموات بغير عمد وتوهموا أني في الأرض رواسي أن تعبدكم وبث فيها من كل دابة (الثانية عشر) ما فيها من النبات المختلف ألوانه وأنواعه ومناقفه واليه الإشارة بقوله وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج فاختلاف ألوانها دلالة واختلاف طعمها دلالة واختلاف روائحها دلالة فيها قوت البشر ومنها قوت البهائم كما قال كلوا وارعوا أنعامكم أمأطعموم البشر فيها الطعام ومنها الإدام ومنها الدواء ومنها الفاكهة ومنها الأنواع المختلفة في الحلاوة والحوضة قال تعالى وقد رفها أقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين وأيضاً فيها كسوة البشر لأن الكسوة أمانياتية وهي القطن والكتان وأما حيوانية وهي الشعر والصوف والأبرسم والجلود وهي من الحيوانات التي بها الله تعالى في الأرض فالطعموم من الأرض والمبوس من الأرض ثم قال ويخلق ما لا تعلمون وفيه إشارة إلى منافع كثيرة لا يعلمها إلا الله تعالى ثم أنه سبحانه وتعالى جعل الأرض سارة أقبائلك بعد مماتك فقال ألم نجعل الأرض كفاتا أحياء وأوتانا منها خلقناكم وفيها نعيدكم ثم أنه سبحانه وتعالى جمع هذه المنافع العظيمة للسماء والأرض فقال ونحضر لكم ماني السموات وما في الأرض (الثانية عشر) ما فيها من البحار المختلفة في صغارها ما يصلح للزينة فتجعل فصوصا للخوانم وفي كبارها ما يتخذ للابنية فانظر إلى البحر الذي تستخرج الناصر منه مع كثرتة وانظر إلى البياقوت الأجر مع عزته ثم انظر إلى كثرة النفع بذلك الحبة وقلة النفع بهذا الشريف (الرابعة عشر) ما أودع الله تعالى

الاستقرار وفي موضع آخر يربح أو يخرب لا يتم فيه النضج ولولم يكن عودات متناوبة وكثا الكواكب
تجوزك بطن الكان الميل قليل المنفعة وكان التأثير شديد الافراط وكان يعرض قريبا عما لم يكن ميل ولو كانت
الكواكب أسرع حركة من هذه لما كملت المنافع وماقت فاما اذا كان هنالك ميل يحفظ الحركة في جهة متدة
ثم تنتقل الى جهة أخرى بمقدار الحاجة وتبقى في كل جهة برهة من الدهر ثم بذلك تأثيره وكثرت منفعة
فسبحان الخالق المدبر بالحكمة البالغة والقدرة الغير المتناهية هذا أما القمر وهو المسمى بآية الله
فاعلم انه 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 يحقيه فلا يلحقه طالب فينجو ولولا الظلام لادره
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 ان اعراسا نام عن جمل
للا ففقدته فلما طلع القمر وجدته فنظر الى القمر وقال ان الله صورك ونورك وعلى البروج دورك فاذا شاء
نورك واذا شاء كورك فلا أعلم مزيد أسأله لك وثبت أهديت الى سرور القاد أهدي الله اليك نورا ثم أنشأ
يقول

ماذا أقول وقولي فيك ذو قصر * وقد كفتني التفصيل والجملا

ان قلت لازت مر فوما فأنت كذا * أو قلت زانك ربي فهو قد فعل

وأقد كان في العرب من يذم القمر ويقول القمر يقرب الاجل ويفضح السارق ويدرك الهارب ويهتك
العاشق ويبي الدكان ويهرم الشبان وينسي ذكر الاحباب ويقرب الدين ويدين الحين وكان فيهم أيضا
من يفضل القمر على الشمس من وجوه (أحدها) ان القمر مذكر والشمس مؤنث ~~المتنبي~~ كان المتنبي طعن
فيه بقوله

فما التأنيت لاسم الشمس عيب * ولا التذكير نحر للاملال

(وثانيها) انهم قالوا القمر ان فجعلوا الشمس تابعة للقمر ومنهم من فضل الشمس على القمر بأن الله تعالى
قدمها على القمر في قوله الشمس والقمر بحسبان والشمس وضحاها والقمر اذا غابا الا ان هذه الحجة منقوضة
بقوله فتدبروا كافر ومنكم مؤمن وقال لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة وقال خلق الموت والحياة
وقال ان مع العسر يسرا وقال ففهم ظالم لنفسه أما النجوم ففيها منافع (المنفعة الاولى) كونها رجوما
للشياطين (والثانية) معرفة القبلة بها (والثالثة) أن يهتدى بها المسافرين في البر والبحر قال تعالى وهو
الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر ثم النجوم على ثلاثة أقسام غاربة لا تطلع كالنواكب
الجنوبية وطالعة لا تغرب كالشمالية ومنها ما يقرب تارة ويطلع أخرى وأيضاً منها نوابت ومنها سناوات ومنها
شرقية ومنها غربية والكلام فيها طويل أما الذي تدعيه الفلاسفة من معرفة الاجرام والابعاد فدع
عنك بحرا ضل فيه السوايح * قال تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحد الا من ارضى من رسول وقال
وما أوليتهم من العلم الا قليلا وقال ولا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب وقال ما أنهدتكم خلق
السموات والارض ولا خلق أنفسهم فقد بجز الخلق عن معرفة ذواتهم وصفاتهم فكيف بقدرهم على معرفة
أبعد الاشياء عنهم والعرب مع بعدهم عن معرفة الحقائق عرفوا ذلك قال قائلهم

واعرف ما في اليوم والامس قبله * والكنى عن علم ما في غد عني

وقال لبس

قواله ما تدرى الضارب بالخصي * ولا زاجرات الطير ما الله صانع

(المسئلة الرابعة) في شرح كون السماء بناء قال الجاحظ اذا تأملت في هذا العالم وجدته كالكليات المعد
فيه كل ما يحتاج اليه فالسما من فوعة كالسقف والارض ممدودة كالسطح والنجوم منقورة كالصابغ

انه تعالى جعل السماء قبله الدعاء فلا يدى ترفع اليها والوجوه تتوجه نحوها وهي منزل الانوار ومحل الصفا والاضواء والطهارة والعصمة عن الخلل والفساد (الرابع) قال بعضهم السموات والارضون على صفتين فالسموات مؤثرة غير متأثرة والارضون متأثرة غير مؤثرة والمؤثر أشرف من المقابل فلهذا السبب قدم ذكر السماء على الارض في الاكثر وايضا في أكثر الامر ذكر السموات بلفظ الجمع والارض بلفظ الواحد فانه لا بد من السموات الكثيرة ليحصل بسببها الانصالات المختلفة للكب والكواكب وتغير مطارح الشعاعات وأما الارض فقابلة فكانت الارض الواحدة كافية (الخامس) تفكر في لون السماء وما فيه من صواب التدبير فان هذا اللون أشد الالوان موافقة للبصر وتقوية له حتى ان الاطباء يأمرؤن من أصابه وجع العين بالنظر الى الزرقة فانظر كيف جعل الله تعالى أديم السماء ملونا بهذا اللون الأزرق لتنفع به الابصار الناظرة اليها فهو سبحانه وتعالى جعل لونها أنفع الالوان وهو المستنير وشكلها أفضل الاشكال وهو المستدير ولهذا قال أولم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بيناها وزيناها وما لها من فروج يعني ما فيها فصول ولو كانت سقفا غير محيط بالارض لسكان الفروج حاصلة (المسئلة الثالثة) في بيان فضائل السماء وبيان فضائل ما فيها وهي الشمس والقمر والنجوم أما الشمس فتفكر في طلوعها وغروبها فلو لا ذلك لطل أمر العالم كله فكيف كان الناس يسعون في معاشهم ثم المنفعة في طلوع الشمس ظاهرة ولكن تأمل النفع في غروبها فلو لا غروبها لم يكن للناس هدو ولا قرار مع احتياجهم الى الهدو والقرار لتحصيل الراحة وانبعاث القوة الهاضمة وتنفيذ الغذاء الى الاعضاء على ما قال تعالى وهو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا وفيه والنهار تبصروا وأيضا فلو لا الغروب لسكان الحرص يحملهم على المداومة على العمل على ما قال وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا (والثالث) انه لولا الغروب لكانت الارض تحمى بشروق الشمس عليها حتى يحترق كل من عليها من حيوان ونبات ما عليها من نبات على ما قال ألم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا فصار الشمس بحكمة الحق سبحانه وتعالى تطلع في وقت وتغرب في وقت بمنزلة مراح يدفع لاهل بيت بمقدار حاجتهم ثم يرفع عنهم ليستمتعوا ويستريحوا فصار النور والظلمة على تضادهما متعاضدين متظاهرين على ما فيه صلاح العالم هذا كله في طلوع الشمس وغروبها أما ارتفاع الشمس وانخفاضها فقد جعله الله تعالى سببا لاقامة الفصول الاربعة في الشتاء تغور الحرارة في الشجر والنبات فينبو له منه مواد الثمار ويلطف الهواء ويكثر السحاب والمطر ويقوى ابدان الحيوانات بسبب احتمان الحرارة الغريزية في البواطن وفي الربيع تحرك الطبائع وتظهر المواد المتولدة في الشتاء فيطلع النبات وينتور الشجر ويهيج الحيوان للفساد وفي الصيف يحترق الهواء فتتضج الثمار وتنحل فصول الابدان ويحرف وجه الارض ويتهيأ للبناء والعمارة وفي الخريف يظفر اليبس والبرد فتنتقل الابدان قليلا قليلا الى الشتاء فانه ان وقع الانتقال دفعة واحدة هلك الابدان وفسدت وأما حركة الشمس فتأمل في منافعها فانها لو كانت واقفة في موضع واحد لاشتدت 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 وتغشي جهة بعد جهة حتى تنتهي الى المغرب فتشرق على الجوانب الشرقية فلا يبقى موضع مكشوف الا وبأخذ حظا من شعاع الشمس وأيضا كان الله تعالى يقول لو وقفت في جانب الشرق والغرب لكانت كوة الفقير فكان لا يصل النور الى الفقير لكنه تعالى يقول ان كان الغني منعه نور الشمس فأنا أدبر الفلك وأديرها عليه حتى يأخذ الفقير نصيبه وأما منافع ميلها في حركتها عن خط الاستواء فتقول لو لم تكن للكواكب حركة في الميل لسكان التأثير مخصوصا ببقعة واحدة فكان سائر الجوانب يخلو عن المنافع الحاصلة منه وكان الذي يقرب منه متشابه الاحوال وكانت القوة هناك لكيفية واحدة فان كانت حارة أفتت الرطوبات واحاطت كلها الى النارية ولم تتكون المتولدات فيكون الموضع المتأذى لمز الكواكب على كيفية وخط مالا يحاذيه على كيفية أخرى وخط المتوسط بينهما على كيفية متوسطة فيكون في موضع شتاء دائم يكون فيه الهواء والجحاجة وفي موضع اخر صيف دائم بوجب

لاسباب الماء ان تاب من تاب (وثالثها) انه ربما كان له لا تذكرة ولا هل الاستبصار عبر في ذلك واذا كان صامية
 (السؤال الثالث) قوله وانزل من السماء ماء يقتضي نزول المطر من السماء وليس الامر كذلك فان
 الامطار انما تتولد من أبخرة ترتفع من الارض وتصلح الى الطبقة الباردة من الهواء فتجتمع هناك
 بسبب البرد وتنزل بعد اجتماعها وذلك هو الممار والجواب من وجوه (أحدها) ان السماء انما سميت
 سماء لموها فكل ماء سالك فهو سماء فاذا انزل من السحاب فقد نزل من السماء (وثانيها) ان الهزل لا تارة
 تلك الاجزاء الرطبة من عمق الارض الاجزاء الرطبة أنزل من السماء ماء (وثالثها) ان قول الله هو الصدق
 وقد أخبر انه تعالى ينزل المطر من السماء فاذا علمنا انه مع ذلك ينزل من السحاب فيجب أن يقال ينزل
 من السماء الى السحاب ومن السحاب الى الارض (السؤال الرابع) مامعنى من في قوله من الثمرات
 الجواب فيه وجهان (أحدهما) ان بعض لان المتكبرين أعنى ماء ورزقا يكتشفانه وقد قصد بتكبرهما
 معنى البهسية فكانه قيل وأنزلنا من السماء بعض الماء فأخرجنا به بعض الثمرات ليكون بعض رزقكم
 (والثاني) أن يكون للبيان كقولك أنفقت من الدراهم انفاقا فان قيل فبم اتعصب رزقا قلنا ان كان من
 لبعض كان اتعصبه بأنه مفعول له وان كانت مبيضة كان مفعولا لا يخرج (السؤال الخامس) الثمر
 المخرج سماء السماء كنسب فلم قيل الثمرات دون الثمرات والثمار الجواب تنبيه على قلة ثمار الدنيا واشهرها
 بتعظيم امر الآخرة والله أعلم أما قوله تعالى فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون ففيه سوالات (السؤال
 الاول) بم تعلق قوله فلا تجعلوا الجواب فيه ثلاثة أوجه (أحدها) أن يتعلق بالامر أي اعبدوا فلا
 تجعلوا لله أندادا فان أصل العبادة وأساسها التوحيد (وثانيها) بلعل والماعنى خلقكم لكم لتتقوا
 وتحفظوا عقابيه فلا تبتغوا له نفاقا منه من أعظم موجبات العقاب (وثالثها) بقوله الذى جعل لكم الارض
 فراشا أى هو الذى خلق لكم هذه الدلائل الباهرة فلا تتخذوا له شركاء (السؤال الثاني) ما اللند الجواب
 انه المثل المنازع وناددت الرجل نافرته من نذودا اذا نفر كل واحد من النذيرين بناذ صاحبه أى ينافره
 ويعاند فان قيل انهم لم يقولوا ان الاصنام تنازع الله قلنا لما عبدوها وهوها آلهة أشبهت حالهم حال من
 يعتقد انها آلهة قادرة على منازعته فقول الله هم ذلك على سبيل التكم وكما تكلم بلفظ النذيرين عليهم بأنهم
 جعلوا أندادا كثيرة لمن لا يصلح أن يكون له نذوق وقراءة محمد بن السميع فلا تجعلوا لله ندا (السؤال الثالث)
 مامعنى وأنتم تعلمون الجواب معناه انكم لكال عقولكم تعلمون ان هذه الاشياء لا يصح جعلها أندادا لله
 تعالى فلا تقولوا ذلك فان القول القبيح عن علم فجهه يكون أقبح وههنا مسائل (المسئلة الاولى) اعلم انه
 ليس في العالم أحد يشبه الله شريكا يساويه في الوجوب والقدرة والعلم والحكمة وهذا مما لم يوجد الى الآن
 لكن الثنوية يثبتون الهين أحدهما حليم يفعل الخير والثاني سفيه يفعل الشر وأما اتخاذ معبود سوى الله
 تعالى ففي الداهيين الى ذلك كثرة (الفرق الاول) عبدة الكواكب وهم الصابئة فانهم يقولون ان الله
 تعالى خلق هذه الكواكب وهذه الكواكب هي المديرات لهذا العالم قالوا فيجب علينا أن نعبد الكواكب
 والكواكب نعبد الله تعالى (والفرق الثاني) النصارى الذين يعبدون المسيح عليه السلام (والفرق
 الثالث) عبدة الاوثان واعلم انه لا دين أقدم من دين عبدة الاوثان وذلك لان أقدم الانبياء الذين نقل الانسا
 تاريخهم هو نوح عليه السلام وهو انما جاء بالرد عليهم على ما أخبر الله تعالى عن قومهم في قوله وقالوا لا تذرت
 آلهتناكم ولا تذرت دأولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرافعلنا ان هذه المقالة كانت موجودة قبل نوح
 عليه السلام وهي باقية الى الآن بل أكثر أهل العالم مستمرون على هذه المقالة والدين والمذهب الذى هذا
 شأنه يستحيل أن يكون بحيث يعرف فساد بالضرورة لكن العلم بأن هذا الحجر المنحوت في هذه الساعة ليس
 هو الذى خلقه وخلق السموات والارض علم ضرورى فيستحيل اطباق الجمع العظيم عليه فوجب أن يكون
 لعبدة الاوثان غرض آخر سوى ذلك والاعمال ذكر وانبيه وجوها (أحدها) ما ذكره أبو مشر جمع من محمد
 المنجم البلخى في بعض مصنفاه ان كثيرا من أهل الصين والهند كانوا يقولون بالله وملائكته وبعته قدون ان الله

والانسان كالكالب الذي المتصرف فيه وضروب الثبات مهيأة لما دفعه وضروب الحيوان مصرفة في مصالحه
فهذه جملة واضحة دالة على ان 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 ان الله تعالى لما خلق
الارض وكانت كالصفوف والدارة المودعة فيه آدم وأولاده ثم علم الله أصناف حاجاتهم فكانه قال يا آدم
لا أخرجك الى شيء غير هذه الارض التي هي لك كالاتم فقال انما صيبتنا الماء صببا ثم شققتنا الارض شقا فانظر
يا عبدي ان أعز الاشياء عندك الذهب والفضة ولو اني خلقت الارض من الذهب والفضة هل كان يحصل منها
هذه المنافع ثم اني جعلت هذه الاشياء في هذه الدنيا مع انها حين فكيف الحال في الجنة فالجواب ان الارض
أتمت بل أشفق من الاتم لان الاتم تسقى لونا واحدا من الابن والارض تطعمك كذا وكذا لونا من الاطعمة
ثم قال منها خلقناكم وفيها نعيدكم معنا نردكم الى هذه الاتم وهذا ليس بوعيد لان المراد لا يوعد بأمره وذلك لان
مكانك من الام التي ولدتك أضيق من مكانك من الارض ثم انك كنت في بطن الاتم تسعة أشهر فما مسك
جوع ولا عطش فكيف اذا دخلت بطن الاتم الكبرى ولهذا الشرط أن تدخل بطن هذه الاتم الكبرى
كما كنت في بطن الاتم الصغرى لانك حين كنت في بطن الاتم الصغرى ما كانت لك زلة فضلا من أن تكون لك
كبيرة بل كنت مطية الله بحيث دعا لمرة الى الخروج الى الدنيا فخرجت اليها بالرأس طاعة منك لربك
واليوم يدعون سبعين مرة الى الصلاة فلا تجيبه برجلك واعلم انه سبحانه وتعالى لما ذكر الارض والسماء
بين ما بينهما من شبه عقد النكاح بانزال الماء من السماء على الارض والاخراج به من بطنها الشبه بالنسل
الحاصل من الحيوان ومن أنواع الثمار رزقا للبني آدم ليتفكروا في أنفسهم وفي أحوال ما فوقهم وما تحتهم
وبعرفوا ان شيئاً من هذه الاشياء لا يقدر على تكوينها وتخليقها الا من كان مخالفا لها في الذات والصفات
وذلك هو الصانع الحكيم سبحانه وتعالى وهما تساؤلات (السؤال الاول) هل نقولون ان الله تعالى
هو الخالق لهذه الثمرات عقيب وصول الماء اليها بجمري العادة أو نقولون ان الله تعالى خلق في الماء طبيعة
مؤثرة وفي الارض طبيعة قابلة فاذا اجتمعا حصل الاثر من تلك القوى التي خلقها الله تعالى والجواب
لاشأن على كلا القولين لا يتم الصانع الحكيم وأما التفصيل فنقول لاشأن ان الله تعالى قادر على خلق هذه
الثمار ابتداء من غير هذه الوسائط لان الثمرة لا معنى لها الا الجسم فام به طعم ولون ورائحة ورطوبة والجسم
قابل لهذه الصفات وهذه الصفات مقدورة لله تعالى ابتداء لان المصحح لا مقدورية اما الحدوث أو الامكان
واما هما وعلى التقديرات فانه يلزم أن يكون الله تعالى قادرا على خلق هذه الاعراض في الجسم ابتداء
بدون هذه الوسائط وما يؤيد كده الدليل العقلي من الدلائل العقلية ما ورد الخبر بأنه تعالى يخترع نعيم أهل
الجنة لهم ما بين من غير هذه الوسائط الا اننا نقول قدرته على خلقها ابتداء لا تنافي قدرته عليها بواسطة خلق
هذه القوى المؤثرة والقابلة في الاجسام وظاهر قول المتأخرين من المتكلمين انكار ذلك ولا بد فيه من دليل
(السؤال الثاني) لما كان قادرا على خلق هذه الثمار بدون هذه الوسائط فالحكمة في خلقها بهذه الوسائط
في هذه المدة الطويلة والجواب يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ثم ذكرنا من الحكم المقتضية وجوها
(أحدها) انه تعالى انما أجرى العادة بأن لا يفعل ذلك الاعلى ترتيبا وتدريجا لان المكافئين اذا تحموا
المشقة في الحرث والنحر من طلب الثمرات وكذا انفسهم في ذلك حال ابعدها حال علوا انهم لما احتاجوا الى تحمل
هذه المشاق لطالب هذه المنافع الدنيوية فلان يصح لو امتشق أقل من المشاق الدنيوية لطالب المنافع الاخرية
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 لانه اذا تحمل مرارة الادوية دفع الضرر المراد من المشاق
التكليف دفعا لضرر العقاب كان أولى (وثانيها) انه تعالى لو خلقها دفعة من غير هذه الوسائط لحصل العلم
الضروري باسنادها الى القادر الحكيم وذلك كما قلنا في التكليف والابتلاء أما لو خلقها بهذه الوسائط فحينئذ
يقدر المكلف في اسنادها الى القادر الى نظر دقيق وفكر غامض فيستوجب الثواب ولهذا قيل لولا

معبوداتهم على حدة وقد كان هيكل العلة الاولى وهي عندهم الامر الالهى وهيكل العقل الصريح وهيكل
السياسة المطلقة وهيكل النفس والصورة مدورات كلها وكان هيكل زحل مستنسا وهيكل المشتري مثلنا
وهيكل المريخ مستطيلاً وهيكل الشمس مربعاً وكان هيكل الزهرة مثلثاً في جوفه مربع وهيكل عطارد
مثلثاً في جوفه مستطيل وهيكل القمر متمنازعم أصحاب النار يخ ان عروبن حتى الماساد قومه وترأس
على طبقاتهم وولى أمر البيت الحرام اتفقت له سفرة الى البلقاء فرأى قوما يعبدون الاصنام فسألهم عنها
فقالوا هذه أرباب نستصير بها فنصروا فاستسقى بها قس في قال قس اليهم أن يكرموا به واحد منها فاعطوه الصنم
المعروف بهبل فصار به الى مكة ووضعه في الكعبة ودعا الناس الى تعظيمه وذلك في أول ملك سابور ذي
الكاف واعلم ان من بيوت الاصنام المشهورة محمدان الذي بناه الضحالة على اسم الزهرة بعدة صنمها
وخر به عثمان بن عفان ومنها نوح بن بلخ الذي بناه منوشهر الملك على اسم القمر ثم كان اقبائل العرب
أو ثمان معروفة مثل وقديومة الجندل الكلب وسواع لبنى هذيل ويغوث لبنى مذحج ويعوق لهمدان ونسر
بأرض جبرلذي الكلاع واللات بلطائف لثقيف ومناة يثرب للخرزرج والعزى لكثانة بنو اسحى مكة وأساف
ونائلة على الصفا والمروة وكان قصي جد رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهاتهم عن عبادتها ويدعوهم
الى عبادة الله تعالى وكذلك زيد بن عمرو بن نفيل وهو الذي يقول

أربداً واحداً أم ألف رببة * أدين اذا تقسمت الامور

تركك اللات والعزى جميعاً * كذلك يفعل الرجل البصير

(الكلام في التوبة) قوله تعالى (وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأوابسورة من مثله وادعوا شهداءكم
من دون الله ان كنتم صادقين فان لم تفعلو وان تغفلوا فأتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت
للكافرين) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) اعلم انه سبحانه وتعالى لما أقام الدلائل القاهرة على
اثبات 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 الا من
القرآن والاختبار ولما كانت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مبنية على كونه القرآن مجزاً أقام الدلالة
على كونه مجزاً واعلم ان كونه مجزاً يمكن بيانه من طريقين (الاول) أن يقال ان هذا القرآن لا يخلو
حاله من أحد وجوه ثلاثة إما أن يكون مساوياً للناس كلام الفصحاء أو زائداً على سائر كلام الفصحاء
بقدر لا ينقض العادة أو زائداً عليه بقدر ينقض العادة والقسمان الاولان باطلان فتعين الثالث وانما قلنا
انهم ما باطلان لانه لو كان كذلك امكان من الواجب أن يأتي بمثل سورة منه اما مجتمعة أو منفردة فان
وقع التنازع وحصل في الخوف من عدم القبول فالشبه هو ودوا الحكم بربنا من الشبهة وذلك نهاية في الاحتجاج
لانهم كانوا في معرفة اللغة والاطلاع على قوانين الفصاحة في الغاية وكانوا في محبة ابطال أمره في الغاية حتى
بدلوا النفوس والاموال وارتكبوا ضرر الممالك والمحن وكانوا في الجسة والانفة على حدة لا يقبلون الحق
فكيف الباطل وكل ذلك يوجب الاتيان بما يقدح في قوله والممارسة أقوى القوادح فلما لم يأتيوا بها علمنا
بجزءهم عنها فثبت ان القرآن لا يماثل قولهم وان التفاوت بينه وبين كلامهم ليس تفاوتا معتاداً فهو اذن
تفاوت ناقض للعادة فوجب أن يكون مجزاً فهذا هو المراد من تقرير هذه الدلالة فظهر انه سبحانه كما لم يكن
في معرفة التوحيد بالتقليد فكذلك في معرفة النبوة لم يكن بالتقليد واعلم انه قد اجتمع في القرآن وجوه
كثيرة تقتضي نقصان فصاحته ومع ذلك فانه في الفصاحة بلغ النهاية التي لا غاية لها وراها فدل ذلك على
كونه مجزاً (أحدها) ان فصاحة العرب أحكمها في وصف المشاهدات مثل وصف بعير أو فرس
أو جارية أو لك أو ضربة أو طعنة أو وصف حرب أو وصف غارة وليس في القرآن من هذه الاشياء شيء فكان
يجب أن لا تحصل فيه الالفاظ الفصيحة التي اتفقت العرب عليها في كلامهم (وثانيها) انه تعالى راعى
فيه طريقة الصدق وتنزه عن الكذب في جميعه وكل شاعر ترك الكذب والتم الصدق نزل شعره ولم يكن جيداً

تعالى جسم وذو صورة كالحسن ما يكون من العصور وهكذا حال الملائكة أيضا في صورهم الحسنة وانهم
 كلهم قد اختلفوا باعتبار السماء والواجب عليهم أن يصوغوا قائل أبيقة لمنظر حسنة الرواء على الهيئة التي
 كانوا يعتقدونها من صور الاله والملائكة فيعكفون على عبادتها فاصدين طلب الزاني الى الله تعالى وملائكته
 فان صح ما ذكره أبو معشر فالسبب في عبادة الاوثان اعتقاد الشبه (وثانيها) ما ذكره أكثر العلماء وهو
 ان الناس رأوا تغيرات أحوال هذا العالم مربوطة بتغيرات أحوال الكواكب فان يحسب قرب الشمس
 وبعدها عن سميت الرأس تحدث الفصول المختلفة والاحوال المتباينة ثم انهم رمدوا أحوال سائر
 الكواكب فاعتقدوا ارتباط السعادة والخساسة في الدنيا بكيفية وقوعها في طوابع الناس فلما اعتقدوا
 ذلك بالغوا في تعظيمها ففهم من اعتقد انها أشياء واجبة الوجود لذاتها وهي التي خلقت هذه العوالم
 ومنهم من اعتقد انها مخلوقة لاله الاكبر ~~لكنها~~ مخالفة له هذا العالم فلا تولون اعتقدوا انها هي الاله
 في الحقيقة والفرق الثاني انها هي الوسائط بين الله تعالى وبين البشر فلا جرم اشتغلوا بعبادتها والخضوع
 لها ثم لما رأوا الكواكب مستمرة في أكثر الاوقات عن الابصار اتخذوا لها أسماءنا وأقبلوا على عبادتها
 فاصدين بتلك العبادات تلك الاجرام العالية ومقتربين الى أشياء باحها الغائبة ثم لما طالت المدة الغوا ذكر
 الكواكب وتجزؤوا لعبادة تلك القائل فهو لا في الحقيقة عبادة الكواكب (وثالثها) ان أصحاب
 الاحكام كانوا يعبثون أو قائل في السنين المتطاوله فتحو الالف والالفين ويزعمون ان من اتخذ طلسم في ذلك
 الوقت على وجه خاص فانه ينفع به في أحوال مخصوصة فتحو السعادة والخصب ودفع الآفات وكانوا اذا
 اتخذوا ذلك الطلسم عظموه لاعتقادهم انهم ينفعون به فلما بالغوا في ذلك التعظيم صار ذلك كالعبادة
 ولما طالت مدة ذلك الفعل نسوا مبدأ الامر واشتغلوا بعبادتها على الجهالة بالتأمل الامر (ورابعها) انه متى
 مات منهم رجل كبير يمتدحون في انه بحجاب الدعوة ومقبول الشفاعة عند الله تعالى اتخذوا وصفا على
 صورته يعبدونه على اعتقاد ان ذلك الانسان يكون شفيعا لهم يوم القيامة عند الله تعالى على ما أخبر الله
 تعالى عنهم هذه المقالة في قوله هو لا شفعا ونا عند الله (وخامسها) لعلمهم اتخذوها محارب لصلواتهم
 وطاعتهم ويُسجدون اليها لاله كما اناسجد الى القبلة للاقبله ولما استمرت هذه الحالة ظن الجهال من
 القوم انه يجب عبادتها (وسادسها) لعلمهم كانوا من الجسمة فاعتقدوا جوارح حلول الرب فيها فعبادوها
 على هذا التأويل فهذه هي الوجوه التي يمكن حل هذه المقالة عليها حتى لا يصير بحيث يعلم بطلانه بضرورة
 العقل (المسئلة الثمانية) فان قال قائل لما رجع حاصل مذهب عبدة الاوثان الى هذه الوجوه التي
 ذكرتموها فمن أين يلزم من اثبات خالق العالم أن لا يجوز عبادة الاوثان الجواب قلنا انه تعالى انما يعبده على
 كون الارض والسماء مخلوقتين بما بينا ان الارض والسماء يشتركان سائر الاجسام في الجسمية فلا بد
 وأن يكون اختصاص كل واحد منهم بما يختص به من الاشكال والصفات والاختصاص بخصيص
 وبين ان ذلك المخصص لو كان جسما لا يقتصر هو ايضا الى مخصص آخر فوجب أن لا يكون جسما اذ ثبت هذا
 فنقول أما قول من ذهب الى عبادة الاوثان بناء على اعتقاد الشبه فلما دللناهم هذه الدلالة على نفي الجسمية
 فقد بطل قوله وأما القول الثاني وهو ان هذه الكواكب هي المدبرة لهذا العالم فلما اثبتنا الدلالة على ان كل
 جسم فانه يقتصر في اتصافه بكل ما اتصف به الى الفاعل المختار بطل كونها آلهة وثبت انها عبيد لأرباب
 وأما القول الثالث وهو قول أصحاب الطلسمات فقد بطل أيضا لان تأثير الطلسمات انما يكون بواسطة
 قوى الكواكب فلما دللنا على حدوث الكواكب ثبت قولنا وبطل قولهم وأما القول الرابع والخامس
 فليس في العقل ما يوجبها أو يحلها لكن النمرع لما منع منه وجب الامتناع عنه وأما القول السادس فهو
 أيضا بناء على التشبيه فثبت بما قدمنا ان اقامة الدلالة على افتقار العالم الى مانع المختار المنزه عن الجسمية
 يبطل القول بعبادة الاوثان على كل التأويلات والله أعلم (المسئلة التاسعة) اعلم ان اليونانيين كانوا قبل
 خروج الاسكندر عمدوا الى بناءها كل لهم معرفة بأسماء القوى الروحانية والاجرام النيرة واتخذوها

فائدة تقطيع القرآن سوراً قلنا من وجوه (أحدها) ما لاجله يوجب المصنفون كتبهم أبواباً وفضولاً
(وثانيها) أن الجنس إذا حصل تحته أنواع كان أفراد كل نوع عن صاحبه أحسن (وثالثها) أن
القارى إذا ختم سورة أو باباً من الكتاب ثم أخذ في آخر كان أنشطه وأثبت على التحصيل منه لو استمر على
الكتاب بطوله ومثله المسافر إذا علم أنه قطع ميلاً أو طوى فرحاً بنفس ذلك عنه ونشطه للسير (ورابعها) أن
الحافظ إذا حفظ السورة اعتقد أنه أخذ من كتاب الله طائفة مستقلة بنفسها فيجبل في نفسه ذلك ويغبط به
ومن ثم كانت القراءة في الصلاة بسورة تامة أفضل (المسئلة الرابعة) قوله فأتوا بسورة من مثله يدل على أن
القرآن وما هو عليه من كونه سوراً 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 (المسئلة الخامسة)
الم أن التحدى بالقرآن جاء على وجوه (أحدها) قوله فأتوا بكتاب من عند الله هو اهدى (وثانيها)
قوله قل لتأجتماع الناس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً
(وثالثها) قوله فأتوا بعشر سور مثله مفتريات (ورابعها) قوله فأتوا بسورة من مثله ونظيره هذا كن
يتحدى صاحبه بتصنيفه فيقول اتنى بمثله اتنى بنصفه اتنى بربعه اتنى بمسئلة مثله فان هذا هو النهاية
في التحدى وإزالة الهمز فان قيل قوله فأتوا بسورة من مثله يتناول سورة الكوثر وسورة العصر وسورة قل يا أيها
الكافرون ونحن نعلم بالضرورة أن الاتيان بمثله أوعا يقرب منه ممكن فان قلتم ان الاتيان بأمثال هذه السور
خارج عن مقدور البشر كان ذلك مكابرة والاقدام على أمثال هذه المكابرات مما يطرز في التهمة الى الدين
قلنا قل هذا السبب اخترنا الطريق الثاني وقلنا ان بلغت هذه السورة في الفصاحة الى حد الإعجاز فقد
حصل المقصود وان لم يكن الامر كذلك كان امتناعهم عن المعارضة مع شدة دواعيهم الى توهين أمرهم مجزاً
فعلى هذين التقديرين يحصل المجز (المسئلة السادسة) الضمير في قوله من مثله الى ما ذابعد وفيه
وجهان (أحدهما) انه عائدا الى ما في قوله مما نزلنا على عبدنا أي فأتوا بسورة مما هو على صفته
في الفصاحة وحسن النظم (والثاني) انه عائدا الى عبدنا أي فأتوا بمن هو على حاله من كونه بشراً أمياً
لم يقرأ الكتب ولم يأخذ من العلماء والاول مروي عن عمرو بن مسعود وابن عباس والحسين وأكثر
المحققين ويدل على ترجيح له وجوه (أحدها) ان ذلك مطابق لاسائر الآيات الواردة في باب التحدى
لا سيما ما ذكره في يونس فأتوا بسورة مثله (وثانيها) ان البحث انما وقع في المنزل لانه قال وان كنتم في ريب
مما نزلنا فوجب صرف الضمير اليه ألا ترى ان المعنى وان اوتيتهم في ان القرآن منزل من عند الله فما نزلنا
شئاً مما يماثله وقضية الترتيب لو كان الضمير مردوداً الى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقال وان اوتيتهم
في ان محمداً منزل عليه فما نزلنا من مثله (وثالثها) ان الضمير لو كان عائداً الى القرآن لاقتضى كونهم
عاجزين عن الاتيان بمثله سواء اجتمعوا أو انفردوا وسواء كانوا أمةً بين أو كانوا عالمين محصلين أمالو كان
عائداً الى محمد صلى الله عليه وسلم فذلك لا يقتضى الا كون أحادهم من الاميين عاجزين عنه لانه لا يكون
مثل محمد الا لشخص الواحد الامي فاما لو اجتمعوا وكانوا قارئين لم يكونوا مثل محمد لان الجماعة لا تماثل
الواحد والقارى لا يكون مثل الامي ولا شأن بالاعجاز على الوجه الاول أقوى (ورابعها) انما لو صرفنا
الضمير الى القرآن فكونه مجزاً انما يحصل لكمال حاله في الفصاحة انما لو صرفناه الى محمد صلى الله عليه وسلم
فكونه مجزاً انما يكمل بتقرير كمال حاله في كونه أمياً بعيداً عن العلم وهذا وان كان مجزاً أيضاً الا انه لما
كان لا يتم الابتغى من نقصان في حق محمد عليه السلام كان الاول أولى (وخامسها) انما لو صرفنا
الضمير الى محمد عليه السلام لكان ذلك يوهم ان صدور مثل القرآن عن من لم يكن مثل محمد في كونه أمياً ممكن
ولو صرفناه الى القرآن لدل ذلك على ان صدور مثله من الامي وغير الامي متمنع فكان هذا أولى (المسئلة
السابعة) في المراد من الشهادتين (الاول) المراد من ادعوا فيه الالهية وهي الاوثان فكانه قيل
لهم ان كان الامر كما تقولون من انما تنحى العبادة لما انتم تنفع ونضر فقد دفعتم في منازعة محمد صلى الله

ألا ترى ان ابيد بن ربيعة وحسان بن ثابت لما أسلمتا نزل شعرهما ولم يكن شعرهما الاسلامي في الحدود
كشعرهما الجاهلي وان الله تعالى مع ما تنزه عن الكذب والمجازفة جاء بالقرآن فصيحاً كما ترى (وثالثها)
ان الكلام الفصيح والشعر الفصيح انما يتفق في القصيدة في البيت والبيتين والباقي لا يكون كذلك وايس
كذلك القرآن لانه كله فصيح بحيث يعجز الخلق عنه كما يعجزوا عن جملته (ورابعها) ان كل من قال شعراً
فصيحاً في وصف شيء فانه اذا كثر لم يكن كلامه الثاني في وصف ذلك الشيء بمنزلة كلامه الاول وفي القرآن
التكرار الكثير ومع ذلك كل واحد منها في نهاية الفصاحة ولم يظهر التفاوت أصلاً (وخامسها) انه اقتصر
على ايجاب العبادات وتحريم القبائح والحث على مكارم الاخلاق وترك الدنيا واختيار الآخرة وأعمال
هذه الكلمات توجب تقليل الفصاحة (وسادسها) انهم قالوا ان شعراً مرئى القيس بحسن عند الطرب
وذكر النساء وصفة الخيل وشعر الذابغة عند الخوف وشعر الاعشى عند الطلب ووصف الخمر وشعر زهير عند
الرغبة والرجاء وبالجملة فكل شاعر بحسن كلامه في فن فانه يضعف كلامه في غير ذلك الفن أما القرآن فانه
جاء فصيحاً في كل المقامات على غاية الفصاحة ألا ترى انه سبحانه وتعالى قال في الترتيب فلا تعلم نفس ما أخفى
لهم من قرة عين وقال تعالى وفيها ما تشتهي الانفس وتلد الالعين وقال في التهيب أفأمنتم أن يخسف بكم
بجانب البر الآيات وقال أفأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الارض فاذا هي تجور أم آمنتم الآية وقال
وخاب كل جنار عنيد الى قوله وبآيته الموت من كل مكان وقال في الزجر لا يبلغه وهم البشر وهو قوله فكل
أخذنا بذنبه الى قوله هم ومنهم من أعرقنا وقال في الوعد ما لا مزيد عليه أفأرأيتم ان معناه هم سمنين
وقال في الالهيات الله يعلم ما تحمل كل أنثى وما تغيض الارحام وما تزداد الى آخره (وسابعها) ان القرآن
أصل العلوم كلها فاعلم الكلام كله في القرآن وعلم الفقه كله مأخوذ من القرآن وكذا علم أصول الفقه وعلم
النحو واللغة وعلم الزهد في الدنيا واخبار الآخرة واستعمال مكارم الاخلاق ومن تأمل كتابنا في دلائل
الاعجاز علم ان القرآن قد بلغ في جميع وجوه الفصاحة الى النهاية القصوى (الطريق الثاني) أن نقول
القرآن لا يخلو إيماناً يقال انه كان بالغاً في الفصاحة الى حد الاعجاز ولم يكن كذلك فان كان الاول ثبت
انه معجز وان كان الثاني كانت المعارضة على هذا التقدير ممكنة فعدم اتيانهم بالمعارضة مع كون المعارضة
ممكنة ومع وفود واعبهم على الايمان بها أمر خارق للعادة فكان ذلك معجزاً ثبت ان القرآن معجز على جميع
الوجوه وهذا الطريق عندنا أقرب الى الصواب (المسئلة الثانية) انما قال نزلنا على لفظ التنزيل دون
الانزال لان المراد النزول على سبيل التدريج وذكروا هذا اللفظ هو اللائق بهذا المكان لانهم كانوا يقولون
لو كان هذا من عند الله ومخالف لما يكون من عند الناس لم ينزل هكذا فجاء مسورة بعد مسورة على حسب
النوازل ووقوع الحوادث وعلى سنين ما ترى عليه أهل الخطابة والشعر من وجود ما يوجد منهم مغرراً حينها
حينها بحسب ما يظهر من الاحوال المتجددة والحاجات المختلفة فان الشاعر لا يظهر ديوان شعره دفعة
والمترسل لا يظهر ديوان رسائله وخطبه دفعة فلو أنزل الله تعالى لانزله على خلاف هذه العادة جملة وقال
الذين كفروا لا أنزل عليه القرآن جملة واحدة والله سبجانه وتعالى ذكرهم بما يدل على ان القرآن
معجز مع ما ينزل هذه الشبهة وتقريره ان هذا القرآن النازل على هذا التدريج اما أن يكون من جنس
مقدور البشر أو لا يكون فان كان الاول وجب اتيانهم بمثله أو بما يقرب منه على التدريج وان كان الثاني ثبت
انه مع نزوله على التدريج معجز وقرئ على عبادنا يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأتمته (المسئلة
الثالثة) السورة هي طائفة من القرآن واولها ان كانت أصلاً فاما أن تسمى بسور المدينة وهو حائظها
لانها طائفة من القرآن محدودة كالمسورة أو لانها محتوية على فنون من العلم كاحتماء سور المدينة
على ما فيها واما أن تسمى بالسورة التي هي الرتبة لان السورة بمنزلة المنازل والمرتبات يترقى فيها القاري
وهي أيضاً في أنفسها طول وأواسط وقصار أو لرفع شأنها ووجالة محلها في الدين وان جعلت واولها
مقلبة عن سورة فلانها قطعة وطائفة من القرآن كالسورة التي هي البقية من الشيء والفضلة منه فان قيل فما

التحدى اما ان يأتي الخصم بالمتحدى به قصد الاوان يقع ذلك منه اتفاقا والثاني باطل لان الاتفاقيات لا تكون في وسعه فثبت الاول واذا كان كذلك ثبت ان اتيانه بالمتحدى موقوف على ان يحصل في قلبه قصد اليه فذلك القصد ان كان منه لزم التسلسل وهو محال وان كان من الله تعالى فحينئذ يعمد الجبر ويلزمه كل ما أورده علينا في بطل كل ما قال اما قوله تعالى فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاعلم ان هذه الآية دالة على المعجز من وجوه أربعة (أحدها) اننا علم بالتواتر ان العرب كانوا في غاية العداوة لرسول الله صلى الله عليه وسلم وفي غاية الحرص على ابطال أمره لان مفارقة الاوطان والعشيرة وبذل النفوس والمهج من أقوى ما يدل على ذلك فاذا انضاف اليه مثل هذا التقرير وهو قوله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فلو كان في وسعهم وامكانهم الاتيان بمثل القرآن أو بمثل سورة منه لا توابعه فثبت ما أتوا به ظهر المعجز (وثانيها) وهو انه عليه السلام وان كان متهما عندهم فيما يتصل بالنبوة فقد كان معلوم الحال في وفور العقل والفضل والمعرفة بالعواقب فلو تطلعت التهمة الى ما ادعاه من النبوة لما استجاز ان يتخذ اهم ويبلغ في التحدى الى نهايته بل كان يكون رجلا خائفا مما يتوقعه من فضيحة يعود وبالها على جميع أموره حاشاه من ذلك صلى الله عليه وسلم فلو لا معرفته بالاضطرار من حالهم انهم عاجزون عن المعارضة لما جاوز من نفسه ان يحملهم على المعارضة بأبلغ الطرق (وثالثها) انه عليه السلام لو لم يكن قاطعا بصحة نبوته لما قطع في الخبر بأنهم لا يأتون بمثله لانه اذا لم يكن قاطعا بصحة نبوته كان يجوز خلافه وبتقدير وقوع خلافه يظهر كذبه فالمبطل المزور البتة لا يقطع في الكلام ولا يجزم به فلما جزم دل على انه عليه السلام كان قاطعا في أمره (ورابعها) انه وجد مخبر هذا الخبر على ذلك الوجه لان من أيامه عليه السلام الى عصرنا هذا لم يخجل وقت من الاوقات من يعادى الدين والاسلام ونشدة دواعيه في الوقعة فيه ثم انه مع هذا الحرص الشديد لم توجد المعارضة قط فهذه الوجوه الاربعة في الدلالة على المعجز مما تشتمل عليها هذه الآية وذلك يدل على فساد قول الجهال الذين يقولون ان كتاب الله لا يشتمل على الحجة والاستدلال وههنا سؤالات (السؤال الاول) انتفاء اتيانهم بالسورة واجب فهل ايجب ما بالذي للوجوب دون ان الذي للشك الجواب فيه وجهان (أحدهما) أن يساق القول معهم على حسب حسابهم فانهم كانوا بعد غير جازمين بالمعجز عن المعارضة لانكالههم على فصاحتهم واقتدارهم على الكلام (الثاني) أن يتهمهم كما يقول الموصوف بالقوة الواثق من نفسه بالغلبة على من يقاومه ان غلبتك وهو يعلم انه غالبه كما به (السؤال الثاني) لم قال فان لم تفعلوا ولم يقل فان لم تأتوا به الجواب لان هذا أخضر من أن يقال فان لم تأتوا بسورة من مثله وان تأتوا بسورة من مثله (السؤال الثالث) وان تفعلوا ما محلها الجواب لا محل لها لانها جلة اعتراضية (السؤال الرابع) ما حقيقة في باب النفي الجواب لا وان اختار في نفي المستقبل الا ان في ان تو كيدا وتشديدا تقول لصاحبك لا أقيم غدا عندك فان أنكر عليك قلت ان أقيم غدا ثم فيه ثلاثة أقوال (أحدها) أصله لأن وهو قول الخليل (وثانيها) لأبدات ألفها نونا وهو قول الفراء (وثالثها) حرف نصب التأكيدي نفي المستقبل وهو قول سيبويه واحدى الروايتين عن الخليل (السؤال الخامس) ما معنى اشتراطه في انتفاء النار انتفاء اتيانهم بسورة من مثله الجواب اذا ظهر عجزهم عن المعارضة صح عندهم صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا صح ذلك لم يزلوا العناد استوجبوا العقاب بالنار فانتفاء النار يوجب ترك العناد فأقيم المؤثر مقام الاثر وجعل قوله فاتقوا النار قائما مقام قوله فاتركوا العناد وهذا هو الایجاز الذي هو أحد أبواب البلاغة وفيه تهويل لسان العناد لآية انتفاء النار من مثله متبع ذلك تهويل صفة النار (السؤال السادس) ما الوقود الجواب هو ما يوقد به النار وما المصدر فضموم وقد جاء فيه الفخ قال سيبويه وسعنا من العرب من يقول وقدنا النار وقودا عاليا ثم قال والوقود أكثر والوقود الخطأ وقرأ عيسى بن عمر بالضم تسمية بالمصدر كما يقال فلان فخر قومه وزين ببلده (السؤال السابع) صله الذي يجب أن تكون قضية معلومة فكيف علم أولئك ان نار الآخرة توقد بالناس والجحارة الجواب لا يمنع أن يتقدم لهم بذلك تمناع من أهل الكتاب أو سماعهم من رسول الله صلى الله عليه

عليه وسلم الى فاقة شديدة وحاجة عظيمة في التخلص عنها فتجلبوا الاستعانة بها والافعالوا انكم مبطون في ادعاء كونها آلهة وانها تنفع وتضر فيكون في الكلام محاجة من وجهين (أحدهما) في ابطال كونها آلهة (والثاني) في ابطال ما أنكروه من اعجاز القرآن وأنه من قبله (الثالث) المراد من الشهداء أكابرهم أو من يوافقهم في انكار أمر محمد عليه السلام والمات في وادعوا أكابرهم ورؤساكم ليعينوك على المعارضة وليحكموا لكم وعليكم فيما يمكن ويتذر فان قيل هل يمكن حمل اللفظ عليهم مامعا وبقتدير التعذر فأيهما أولى قلنا أما الأول فممكن لان الشهداء جمع شهداء يعني الحاضر أو القائم بالشهادة فيمكن جعله مجازا عن المعين والناصر وأوثانهم وأكابرهم مشتركة في انهم كانوا يعتقدون فيهم كونهم أنصارا لهم وأعداءنا وإذا حملنا اللفظ على هذا المقيوم المشرك دخل الحل فيه وأما الثاني فتقول الأولى حمله على الأكابر وذلك لان لفظ الشهداء لا يطلق ظاهرا الاعلى من يصح أن يشاهد ويشهد فيحصل بالمشاهدة ويؤدي الشهادة وذلك لا يتحقق الا في حق رؤسائهم أما اذا حملناه على الاوثان لزم المجاز اما في اطلاق لفظ الشهداء على الاوثان أو يقال المراد وادعوا من تزعمون انهم شهداء أو كم والاضمار خلاف الاصل أما اذا حملناه على الوجه الأول صح الكلام لانه بصير كانه قال وادعوا من يشهد بضعكم لبعض لاتفاقكم على هذا الانكار فان المتفقين على المذهب يشهد بعضهم لبعض لمكان الموافقة فصحت الاضافة في قوله شهداءكم ولانه كان في العرب أكابر يشهدون على المتنازعين في الفصاحة بأن أيهما أعلى درجة من الآخر واذ ثبت ذلك ظهر ان حمل الكلام على الحقيقة أولى من حمله على المجاز (المسئلة الثامنة) اما دون فهو أدنى مكان من الشيء ومنه الشيء الدون وهو الحقير الأدنى ودون الكتب اذا جمعها لان جمع الشيء ادناه بعضه من بعض ويقال هذا دون ذلك اذا كان أحط منه قليلا ودونك هذا أصله خذ من دونك أي من أدنى مكان منك فاخصصتم استعير هذا اللفظ للتفاوت في الاحوال فقبل زيد دون عمرو في الشرف والعلم ثم اتسع فيه فاستعمل في كل ما يجاوز حدا الى حد قال الله تعالى لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين أي لا يتجاوزوا ولاية المؤمنين الى ولاية الكافرين فان قيل فما متعلق من دون الله قلنا فيه وجهان (أحدهما) ان متعلقه شهداءكم وهذا فيه احتمالان (الأول) المعنى ادعوا الذين اتخذوهم آلهة من دون الله وزعمتم انهم يشهدون لكم يوم القيامة انكم على الحق وفي أمرهم أن يستظهروا بالجد الذي لا ينطق في معارضة القرآن المعجز بفصاحته غاية التحكم بهم (والثاني) ادعوا شهداءكم من دون الله أي من دون أوليائهم ومن غير المؤمنين يشهدوا لكم انكم أتيتتم بتملة وهذا من المساهلة والاشعار بأن شهداءهم وهم فرسان الفصاحة تأتي عليهم الطبايع السليمة أن يرضوا لانفسهم بالشهادة الكاذبة (وثانيهما) ان متعلقه هو الدعاء والمعنى ادعوا من دون الله شهداءكم يعني لاتستشهدوا بالله ولا تقولوا الله يشهد أن ما تدعيه حق كما يقول العاجز عن اقامة البينة على صحة دعواه وادعوا الشهداء من الناس الذين شهدا بتمينة تصحح بها الدعاوى عند الحكام وهذا انجيزا لهم وبيان لانقطاعهم وأنه لم يبق لهم مقسبث عن قولهم الله يشهد اننا لصادقون (المسئلة التاسعة) قال القاضي هذا التحدي يطل القول بالجبر من وجوه (أحدها) انه مبني على تعذر مثله عن يصح الفعل منه فمن ينفي كون العبد فاعلا لم يمكنه اثبات التحدي أم لا وفي هذا ابطال الاستدلال بالمعجز (وثانيها) ان تعذره على قولهم يكون ان فقد القدرة الموجبة ويستوى في ذلك ما به يكون معجزا وما لا يكون فلا يصح معنى التحدي على قولهم (وثالثها) ان ما يضاف الى العبد فالله تعالى هو الخالق له فتعذبه تعالى اهم يعود في التحقيق الى انه متحد لنفسه وهو قادر على مثله من غير شك فيجب أن لا يثبت الاعجاز على هذا القول (ورابعها) ان المعجز انما يدل بما فيه من نقض العادة فاذا كان قولهم ان المعتاد أيضا ليس بفعل لم يثبت هذا الفرق فلا يصح الاستدلال بالمعجز (خامسها) ان الرسول صلى الله عليه وسلم يحتج بأنه تعالى خصه بذلك تصديقه فيما ادعاه ولو لم يكن ذلك من قبله تعالى لم يكن داخل في الاعجاز وعلى قولهم بالجبر لا يصح هذا الفرق لان المعتاد وغير المعتاد لا يكون الامن قبله والجواب ان المطلوب من

الهضم الرابع وهو كاطل المنبت في افاق أطراف الاعضاء ولهذا تشترك الاعضاء في الالتئذ اذ بالواقع
 يحصل الالتئذ عن اكلها ثم ان الله تعالى سلط قوة الشهوة على البقية حتى انهم يجمع تلك الاجزاء الطبيعية
 فالحاصل ان تلك الاجزاء كانت متفرقة جدا أولا في أطراف العالم ثم انه تعالى جمعها في بدن ذلك الحيوان
 ثم انها كانت متفرقة في أطراف بدن ذلك الحيوان فجمعها الله سبحانه وتعالى في أوعية المني ثم انه تعالى
 أخرجهامامادافقا الى قرار الرحم فاذا كانت هذه الاجزاء متفرقة فجمعها وكون منها ذلك الشخص فاذا
 افترقت باموت مرة أخرى فكيف يمنع عليه جمعها مرة أخرى فهذا تقرير هذه الحجة وان الله تعالى ذكرها
 في مواضع من كتابه منها في سورة الحج يا أيها الناس ان كنتم في ريب مما نبعث فاما خلقناكم من تراب الى
 قوله وتري الارض هامدة ثم قال ذلك يان الله هو الحق وانه يحيي الموتى وانه على كل شيء قدير وان الساعة
 آتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور وقال في سورة قد افلح المؤمنون بعد ذكر مراتب الخلقة ثم انكم
 بعد ذلك آمنون ثم انكم يوم القيامة تبهتون وقال في سورة لا اقسام ألم يك نطفة من مقي ثم كان علقة
 نخلق فسوى وقال في سورة الطارق فلينظر الانسان مم خلق خلق من ماء دافق يخرج الى قوله انه على رجه
 لقادر (وثانيها) قوله أفرأيتم ما منحرون أنتم تزرعون الى قوله بل نحن محرومون وجه الاستدلال به
 ان الحب وأقسامه من مطول مشقوق وغير مشقوق كالارز والشعير ومدقروء ثلث ومربع وغير ذلك
 على اختلاف أشكاله اذ وقع في الارض الندية واستولى عليه الماء والتراب فانظر العقل يقتضي أن يتعفن
 ويفسد لان أحدهما يكفي في حصول العفونة فبما جعلا أولى ثم انه لا يفسد بل يبقى محفوظا ثم اذا ازدادت
 الرطوبة تنفلق الحبة فلتقتن فيخرج منها ورقنان وأما المطول فيظهر في رأسه ثقب وتظهر الورقة الطويلة
 كفي الزرع وأما النوى فبما فيه من الصلابة العظيمة التي يسهل بها يجز عن فلقه أكثر الناس اذ وقع في الارض
 الندية ينفلق باذن الله ونواة القوت تنفلق من نفرة على ظهورها ويصير مجزوع النواة على نصفين يخرج من أحد
 النصفين الجزء المساعد ومن الثاني الجزء الهابط أما المساعد فيصعد وأما الهابط فيغوص في أعماق
 الارض والحاصل انه يخرج من النواة الصغيرة شجرتان احدهما خفيف مساعد والاخرى ثقل هابط
 مع اتحاد الغصن واتحاد طبع النواة والماء والهواء والتربة أفلا يدل ذلك على قدرة كاملة وحكمة شاملة
 فهذا القادر كيف يجمع الاجزاء وترتيب الاعضاء ونظيره قوله تعالى في الحج وتري الارض
 هامدة فاذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت (وثالثها) قوله تعالى أفرأيتم الماء الذي تشربون أنتم
 أنزاقوه من المزن أم نحن المنزلون وتقديره ان الماء جسم ثقل بالطبع واصعدا الثقيل أمر على خلاف الطبع
 فلا بد من قادر قادر يهبط الطبع ويهبط الخاصية ويصعد ما من شأنه الهبوط والتزول (وثانيها) ان تلك
 الذرات المائية اجتمعت بعد تفرقها (وثالثها) تسميرها بالرياح (ورابعها) انزالها في مظان الحاجة
 والارض الجرز ووك كل ذلك يدل على جواز الحشر أما صعود الثقيل فلانه قلب الطبيعة فاذا جاز ذلك فلم
 لا يجوز أن يظهر الحياة والرطوبة من حسارة التراب والماء (والثاني) لما قدر على جمع تلك الذرات المائية
 بعد تفرقها فلم لا يجوز جمع الاجزاء الترابية بعد تفرقها (والثالث) تسمير الرياح فاذا قدر على تحريك الرياح
 التي تضم بعض تلك الاجزاء المتجانسة الى بعض فلم لا يجوز ههنا (والرابع) انه تعالى أنشأ السحاب لحاجة
 الناس اليه فههنا الحاجة الى انشاء المكافين مرة أخرى لصلوا الى ما استحقوه من الثواب والعقاب أولى
 واعلم ان الله تعالى عبر عن هذه الدلالة في مواضع أخرى من كتابه فقال في الاعراف لما ذكر دلالة التوحيد ان
 ربكم الله الذي الى قوله قريب من المحسنين ثم ذكر دليل الحشر فقال وهو الذي يرسل الرياح الى قوله كذلك
 يخرج الموتي اعلمكم تذكون (ورابعها) قوله أفرأيتم النار التي تورون أنتم أنشأتم شجرتها أم نحن
 المنشئون وجه الاستدلال ان النار صاعدة بالطبع والشجرة هابطة وأيضا النار لطيفة والشجرة كثيفة
 وأيضا النار نورانية والشجرة ظلمانية والنار حارة والنبات باردة رطبة فاذا أمسك الله تعالى
 في داخل تلك الشجرة تلك الاجزاء النورية فقد جمع بقدرته بين هذه الاشياء المتنافرة فاذا لم يجمع

وسلم أو سمعوا من قبل هذه الآية قوله في سورة التحريم ناراً وفودها الناس والحجارة (السؤال الثامن)
 فلم جاءت النار الموصوفة بهذه الجملة منكورة في سورة التحريم وهما معرفة الجواب تلك الآية نزلت بمكة
 فعرفوا منها ناراً موصوفة بهذه الصفة ثم نزلت هذه بالمدينة مستندة إلى ما عرفوه أولاً (السؤال التاسع)
 ما معنى قوله وقودها الناس والحجارة الجواب انها نار ممتازة من النيران بأنها لا تنقد إلا بالناس والحجارة
 وذلك يدل على قوتها من وجهين (الأول) ان سائر النيران اذا أريد احراق الناس بها أو اجزاء الحجارة
 أو قدت أولاً بوقود ثم طرح فيها ما يرا د احراقه أو اجزاءه وذلك أعادنا الله منها برحمته الواسعة بوقود بنفس
 ما تحرق (والثاني) انها لا فراط حترها تنقد في الحجر (السؤال العاشر) لم قرن الناس بالحجارة وجعلت
 الحجارة معهم وقوداً الجواب لانهم قروا بها أنفسهم في الدنيا حيث فحموها أصلاً فمما وجعلوا الله أن دادا
 وعبدوها من دونه قال تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم وهذه الآية مفسرة لها بقوله
 انكم وما تعبدون من دون الله في معنى الناس والحجارة وحصب جهنم في معنى وقودها ولما اعتقد
 الكفار في حجارتهم المعبودة من دون الله انها الشفعاء والشهداء الذين يستشفعون بهم ويستدفعون المضار
 عن أنفسهم فحصب جهنم وجعلها الله عذاباً لهم فحرقهم بها فحصب جهنم بالانغا واغرابا في تحسرتهم ونحوه
 ما يفعله بالكافرين الذين جعلوا ذهابهم وفرضتهم عدة وذخيرة فشكوا بها ومنعوا بها من الحقوق حيث يحق
 عليهم في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم وقيل هي حجارة الكبريت وهو تخصيص بغير دليل
 بل فيه ما يدل على فساد ذلك لان الغرض ههنا تعظيم صفة هذه النار والايقاد بحجارة الكبريت أمر معتاد
 فلا يدل الايقاد به على قوة النار أمالو حملناه على سائر الاحجار دل ذلك على عظم أمر النار فان سائر الاحجار
 نطفأ بها النيران فكانه قال تلك النيران بلغت اقوتها أن تتعلق في أول أمرها بالحجارة التي هي مطفئة للنيران
 الدنيا أما قوله أعتدت للكافرين فانه يدل على ان هذه النار الموصوفة معدة للكافرين وليس فيه ما يدل على
 ان هنالك نيراناً أخرى موصوفة بهم هذه الصفات معدة لفساق أهل الصلاة (الكلام في المعاد) قوله تعالى

(وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الانهار كلما رزقوا منها من مرة رزقا
 قالوا هذا الذي رزقنا من قبل وأقوا به متشابها ولهم فيها أزواج مطهرة وهم فيها خالدون) اعلم انه سبحانه
 وتعالى لما تكلم في التوحيد والنبوة تكلم بعدده ما في المعاد وبين عقاب الكافر وثواب المطيع ومن
 عادة الله تعالى انه اذا ذكر آية في الوعيد أن يعقبا بآية في الوعد وههنا مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان
 مسئلة الحشر والنشر من المسائل المعبرة في صحة الدين والبحث عن هذه المسئلة اما أن يقع عن امكانها أو عن
 وقوعها أما الامكان فيجوز اثباته تارة بالعقل وبالعقل أخرى وأما الوقوع فلا يسيل اليه الا بالنقل وان الله
 تعالى ذكر هاتين المسألتين في كتابه وبين الحق فيهما من وجوه (الوجه الاول) ان كثيرا ما حكى عن المنكرين
 انكار الحشر والنشر ثم انه تعالى حكم بأنه واقع كائن من غير ذكر الدليل فيه وانما جاز ذلك لان كل ما لا يتوقف
 صحة نبوة الرسول عليه السلام عليه أمكن اثباته بالدليل النقل وهذه المسئلة كذلك فجاز اثباتها بالنقل مثانه
 ما حكم ههنا بالنار للكفار والجنة للابرار وما أقام عليه دليل لا بل اكتفى بالدعوى وأما في اثبات الصانع
 واثبات النبوة فلم يكف فيه بالدعوى بل ذكر فيه الدليل وسبب الفرق ما ذكرناه وقال في سورة النحل واقسموا
 بالله جهد ايمانهم لا يبعث الله من يموت بلى وعدا عليه حقا ولو كن أكثر الناس لا يعلمون وقال في سورة
 التغابن زعم الذين كفروا ان يبعثوا قل بلى وربي لتبعين ثم لنتبؤن بما علمتم (الوجه الثاني) انه تعالى أثبت
 امكان الحشر والنشر بناء على انه تعالى قادر على أمور تشبه الحشر والنشر وقد قرأ الله تعالى هذه
 الطريقة على وجوه فأجمعها ما جاء في سورة الواقعة فانه تعالى ذكر فيها حكاية عن أصحاب الشمال انهم كانوا
 يقولون أنذامتنا وكاترا باوعظا ما أنشأه عوفون أو آبائنا الا قولون فأجابهم الله تعالى بقوله قل ان الاولين
 والآخرين للحجـم وعون الى ميقات يوم معلوم ثم انه تعالى احتج على امكانه بأمر أربعة (أولها) قوله
 أفرايت ما تعبدون أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون وجه الاستدلال بذلك ان المنى انما يحصل من فضله

(المسئلة الثانية) هذه الآيات صريحة في كون الجنة والنار مخلوقتين أما النار فلانه تعالى قال في صفتها أعدت للكافرين فهذا صريح في انها مخلوقة وأما الجنة فلانه تعالى قال في آية أخرى أعدت للمؤمنين ولانه تعالى قال ههنا وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الانهار وهذا الخبر عن وقوع هذا الملك وحصوله وحصول الملك في الحال يقتضى حصول المملوك في الحال فدل على أن الجنة والنار مخلوقتان (المسئلة الثالثة) اعلم ان مجامع اللذات اما المسكن أو المطعم أو المنكح فوصف الله تعالى المسكن بقوله جنات تجري من تحتها الانهار والمطعم بقوله كمارزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل والمنكح بقوله ولهم فيها أزواج مطهرة ثم ان هذه الاشياء اذا حصلت وقارنها خوف الزوال كان التمتع منغصافين تعالى أن هذا الخوف زائل عنهم فقال وهم فيها خالدون فصارت الآية دالة على كمال التمتع والسرور ولتتكامم الآية في ألقاظ الآية أما قوله تعالى وبشر الذين آمنوا فيه سوالات (الاول) علام عطف هذا الامر والجواب من وجوه (أحدها) انه ليس الذي اعتمد بالعطف هو الامر حتى يطالب له مشا كل من أمر أو نهى يعطف عليه انما المعتمد به العطف هو جملة وصف ثواب المؤمنين فهي معطوفة على جملة وصف عذاب الكافرين كما تقول زيد بعاقب بالقييد وبالضرب وبشر عوا بالنعوة والاطلاق (وثانيها) أنه معطوف على قوله فانقوا كما تقول يا بني نعيم احذر وعقوبة ما جئتم وبشر يا فلان بنى أسد باحسانى اليهم (وثالثها) قرأ زيد بن علي وبشر على لفظ المبني للمفعول عطفا على أعدت (السؤال الثاني) من الأمور بقوله وبشر والجواب يجوز أن يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم وان يكون كل أحد كما قال عليه السلام بشر المشائين الى المساكن في الظلم بالنور التام يوم القيامة لم يأمر بذلك واحد بعينه وانما كل أحد مأوربه وهذا الوجه أحسن وأجزل لانه يؤذن بأن هذا الامر اعظمته ونفخاته حقيق بأن يبشر به كل من قدر على البشارة به (السؤال الثالث) ما البشارة الجواب انها الخبر الذي يظهر السرور واذا قال الفقههاء اذا قال لعبيده ايكم بشر في بقدوم فلان فهو حر فبشره وفراى عتق أولاهم لانه هو الذي أفاد خبره السرور ولو قال مكان بشر في اخبرني عتقوا جميعا لانهم جميعا أخبروه ومنه البشارة لظاهر الجلد وتبشير الصبح ما ظهر من أوائل ضوئه واما فبشرهم بعذاب اليم فمن الكلام الذي يقصده 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 الانهار ففهم مسائل (المسئلة الاولى) هذه الآية تدل على أن الاعمال غير داخله في معنى الايمان لانه لما ذكر الايمان ثم عطف عليه العمل الصالح وجب التغير والازم التكرار وهو خلاف الاصل (المسئلة الثانية) من الناس من أجرى هذه الآية على ظاهرها فقال كل من أتى بالايمان والاعمال الصالحة فله الجنة فإذا قيل له ما قولك فيمن أتى بالايمان والاعمال الصالحة ثم كفر قال ان هذا ممنوع لان فعل الايمان والطاعة يوجب استحقاق الثواب الدائم وفعل الكفر يوجب استحقاق العذاب الدائم والجمع بينهما محال والقول أيضا بالتحابط محال فلم يبق الا أن يقال هذا الفرض الذي فرضوه ممنوع وانما قلنا ان القول بالتحابط محال لوجوه (أحدها) ان الاستحقاقين اما ان يتضادا أو لا يتضادا فان تضادا كان طريان الطارى مشروطا بزوال الباقي فلو كان زوال الباقي معلا بطريان الطارى لزم الدور وهو محال (وثانيها) ان المنفعة خاصة من الجانبين فليس زوال الباقي بطريان الطارى أولى من اندفاع الطارى بقية أيام الباقي فاما ان يوجد امعا وهو محال أو يتدافعا فيختل بطل القول بالمحاطة (وثالثها) ان الاستحقاقين اما ان يتساويا أو كان المقدم أكثر أو أقل فان تعادلا لمثل أن يقال كان قد حصل استحقاق عشرة أجزاء من الشراب فطرا استحقاق عشرة أجزاء من العقاب فبقول استحقاق كل واحد من أجزاء العقاب مستعمل بالزلة كل واحد من أجزاء استحقاق الثواب واذا كان كذلك لم يكن تأثير هذا الجزء في ازالة هذا الجزء أولى من تأثيره في ازالة ذلك الجزء ومن تأثير جزء آخر في ازالته فاما ان يكون كل واحد من هذه الاجزاء الطارية مؤثرا في ازالة كل واحد من

عن ذلك فكيف يجز عن تركيب الحيوانات وتأليفها والله تعالى ذكر هذه الدلالة في سورة يس فقال الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا واعلم انه تعالى ذكر في هذه السورة أمر الماء والنار وذكر في الغل أمر الهوا وبقوله آمن يهديكم في ظلمات البر والبحر الى قوله آمن يبدأ الخلق ثم يعيده وذكر الارض في الحج في قوله وترى الارض هامدة فكأنه سبحانه وتعالى بين ان العناصر الاربعة على جميع أحوالها شاهدة بامكان الحشر والنشر (النوع الثاني) من الدلائل الدالة على امكان الحشر هو انه تعالى يقول لما كنت قادر على الابداع أو لا فلان أكون قادر على الاعادة أولى وهذه الدلالة تقر برهاني العقل ظاهر والله تعالى ذكرها في مواضع من كتابه منها في البقرة كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون ومنها قوله في سبحان الذي قالوا أن ذا كعظا ما ورقاتا أننا لمبعوثون خلقا جديدا قل كونوا اجارة الى قوله قل الذي فطركم أول مرة ومنها في العنكبوت أولم يروا كيف يبدئ الله الخلق ثم يعيده ومنها قوله في الروم وهو الذي يبدئ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وله المنزل الاعلى ومنها في يس قل يحييها الذي أنشأها أول مرة (النوع الثالث) الاستدلال باقتداره على السموات والارض على اقتداره على الحشر وذلك في آيات منها في سورة سبحان أولم يروا ان الله الذي خلق السموات والارض قادر على أن يخلق مثلهم وقال في يس أوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم وقال في الاحقاف أولم يروا ان الله الذي خلق السموات والارض ولم يعي بخلقهن بقادر على أن يحيي الموتى بلى انه على كل شيء قدير ومنها في سورة ق أنذامتنا وكنا ترابا الى قوله رزقا للعباد وأحيينا به بلدة ميتا كذلك الخروج ثم قال أفبعيننا بالخلق الاول بل هم في لبس من خلق جديد (النوع الرابع) الاستدلال على وقوع الحشر بأنه لا بد من اثابة المحسن وتعذيب العاصي وبعيد أحدهما من الاخر بآيات منها في يونس اليه مرجعكم جميعا وعد الله حقا انه يبدئ الخلق ثم يعيده ليحزي الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط ومنها في طه ان الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى ومنها في ص وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فيل للذين كفروا من النار أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض أم نجعل المتقين كالفجار (النوع الخامس) الاستدلال باحياء الموتى في الدنيا على صحة الحشر والنشر فمنها خلقه آدم عليه السلام ابتداء ومنها قصة البقرة وهي قوله فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى ومنها قصة ابراهيم عليه السلام رب أرنى كيف يحيي الموتى ومنها قوله أركل الذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها ومنها قصة يحيى وعيسى عليهما السلام فانه تعالى استدل على امكان ما بعين ما استدل به على جواز الحشر حيث قال وقد خلقناك من قبل ولم تكن شيئا ومنها قصة أصحاب الكهف ولذلك قال لتعلموا ان وعد الله حق وان الساعة لا ريب فيها ومنها قصة أيوب عليه السلام وهي قوله وآتيناه أهل يدل على انه تعالى أحياهم بعد ان ماتوا ومنها ما أظهر الله تعالى على يد عيسى عليه السلام من احياء الموتى حيث قال ويحيي الموتى وقال واذ خلق من الطين كهيئة الطير فنفخ فيه من طير اباذني ومنها قوله أولاد كرا الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا فهذا هو الاشارة الى أصول الدلائل التي ذكرها الله تعالى في كتابه على صحة القول بالحشر وسأني الاستقصاء في تفسير كل آية من هذه الآيات عند الوصول اليها ان شاء الله تعالى ثم انه تعالى نص في القرآن على ان منكر الحشر والنشر كافر والدليل عليه قوله ودخل جنة وهو ظالم لنفسه قال ما أظن أن تبيد هذه أبدو ما أظن الساعة قائمة ولئن رددت الى ربي لأجدن خيرا منها منقلباً قال له صاحبه وهو يحاوره أكفرت بالذي خلقك من تراب ووجه الزام الكفر ان دخول هذا الشيء في الوجود يمكن الوجود في نفسه اذ لو كان متمتع الوجود لما وجد في المرة الاولى حيث وجد في المرة الاولى علمنا انه يمكن الوجود في ذاته فلو لم يصح ذلك من الله تعالى لدل ذلك اما على مجزه حيث لم يقدر على ايجاد ما هو جاز الوجود في نفسه أو على جهله حيث تعذر عليه تمييز أجزاء بدن كل واحد من المكافين عن أجزاء بدن المكاف الآخر ومع القول بالعجز والجهل لا يصح اثبات النبوة فكان ذلك موجبا للكفر قطعا والله أعلم

الدنيا ويدل عليه وجهان (الاول) ان الانسان بالملوف آتس والى المعهود اميل فاذا رأى ما لم يألفه نفر عنه طبعه ثم اذا غفر بشئ من جنس ما سلف له به عهد ثم وجدته اشرف مما افقه أو لا عظم ابتهاجه وفرحه به فاهل الجنة اذا ابصروا الرمانية في الدنيا ثم ابصروها في الآخرة ووجدوا رمانية الجنة اطيب واشرف من رمانية الدنيا كان فرحهم بها أشد من فرحهم بشئ ما شاهدوه في الدنيا (والدليل الثاني) أن قوله كلما رزقوا منها يتناول جميع المرات فيتناول المرة الاولى فلهـم في المرة الاولى من أرزاق الجنة شئ لا بد وان يقولوا هذا الذي رزقنا من قبل ولا يكون قبل المرة الاولى شئ من أرزاق الجنة حتى يشبه ذلك به فوجب جعله على أرزاق الدنيا (القول الثاني) أن المشبه به رزق الجنة أيضا والمراد تشابه أرزاقهم ثم اختلفوا فيما حصلت المشابهة فيه على وجهين (الاول) المراد تساوي ثوابهم في كل الاوقات في القدر والدرجة حتى لا يزيد ولا ينقص (الثاني) المراد تشابهها في المنظر فيكون الثاني كأنه الاول على ما روى عن الحسن ثم هؤلاء محققون فثم من يقول الاشتباه كما يقع في المنظر يقع في الطعم فان الرجل اذا التذبت بشئ واجب به لا تتعلق نفسه بالتمتع فاذا جاءه ما يشبه الاول من كل الوجوه كان ذلك نهاية اللذة ومنهم من يقول انه وان حصل الاشتباه في اللون لكانت تكون مختلفة في الطعم قال الحسن يوثق أحدهم بالصفحة فبأكل منها ثم يوثق بالآخر فيقول هذا الذي اتينا به من قبل فيقول الملك كل فاللون واحد والطعم مختلف وفي الآية قول ثالث على لسان أهل المعرفة وهو ان كمال السعادة ليس الا في معرفة ذات الله تعالى ومعرفة صفاته ومعرفة افعاله من الملائكة الكروية والملائكة الروحانية وطبقات الارواح 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 ان العلائق البدنية تعوق عن ظهور تلك السعادات والذات فاذا زال هذا العلائق حصلت السعادات العظيمة والغلبة الكبرى فالحاصل ان كل سعادة روحانية يجدها الانسان بعد الموت فانه يقول هذه هي التي كانت حاصلة لي حين كنت في الدنيا وذلك اشارة الى ان الكليات النفسانية الحاصلة في الآخرة هي التي كانت حاصلة في الدنيا الا انها في الدنيا ما افادت اللذة والبهجة والسرور وفي الآخرة افادت هذه الاشياء زوال العلائق أتماقوله واتوا به متشابهة ففهمه سوألان (السؤال الاول) الام يرجع الضمير في قوله واتوا به الجواب ان قلنا المشبه به هو رزق الدنيا فالى الشئ المرزوق في الدنيا والآخر يعنى أواب ذلك النوع متشابه يشبه الحاصل منه في الآخرة ما كان حاصلا منه في الدنيا وان قلنا المشبه به هو رزق الجنة أيضا فالى الشئ المرزوق في الجنة يعنى أواب ذلك النوع في الجنة بحيث يشبه بعضه بعضا (السؤال الثاني) كيف موقع قوله واتوا به متشابهة من نظم الكلام (والجواب) ان الله تعالى لما حكى عن أهل الجنة ادعاء تشابه الارزاق في قوله قالوا هذا الذي رزقنا من قبل قاله تعالى صدقهم في تلك الدعوى بقوله واتوا به متشابهة أتماقوله ولهم فيها أزواج مطهرة فامراد طهارة أبدانهم من الخبث والاستحاضة وجميع الاقدار وطهارة أزواجهم من جميع الخصال الذميمة ولا سيما ما يختص بالنساء وانما حملنا اللفظ على الكل لاشتراك القسمين في قدر مشترك قال أهل الاشارة وهذا يدل على انه لا بد من التنبيه لمسائل (أحدها) ان المرأة اذا حاضت قاله تعالى منعك عن مباهاتهما قال الله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في الحيض فاذا منعك عن مقاربتهم الماء عاهما من النجاسة التي هي معدورة فيها فاذا كانت الزوجات المواتى في الجنة مطهرات فلان يمنعك عنهن حال كونك ملوثا بنجاسات المعاصي مع انك غير معدور فيها كان أولى (وثانيها) أن من قضى شهوته من الحلال فانه يمنع الدخول في المسجد الذي يدخل فيه كل بر وفاجر فنقض شهوته من الحرام كيف يمكن من دخول الجنة التي لا يسكنها الا المطهرون ولذلك فان آدم لما أتى بالزلة اخرج منها (وثالثها) من كان على قربة ذرة من النجاسة لا تصح صلاته عند الشافعي رضي الله عنه فن كان على قلبه من نجاسات المعاصي اعظم من الدنيا كيف تقبل صلاته وهو ناسوألان (الاول) هل اجابات الصفة بمجموعة كلوصوف الجواب هما القتان فصيحتان يقال النساء فعان والنساء

الاجزاء المتقدمة فيلزم أن يكون لكل واحد من العمل معسولات كثيرة ولكل واحد من المعسولات على
كثيرة مستقلة وكل ذلك محال وأما أن يختص كل واحد من الاجزاء الطارئة بواحد من الباقي من غير
مخصص فذلك محال لا متناع ترجح أحد طرفي الممكن على الآخر لا مرجح وأما أن كان المقدم أكثر الطاري
لا يزال الابعض اجزاء الباقي فلم يكن بعض اجزاء الباقي أن يزول به أولى من سائر الاجزاء فاما أن يزول
الكل وهو محال لان الزائد لا يزول بالنقص أو ينعين البعض للزوال من غير مخصص وهو محال أو لا يزول شيء
منها وهو المطلوب وأيضا فهذا الطاري اذا ازال بعض اجزاء الباقي فاما أن يبقى الطاري أو يزول أما القول
بقضاء الطاري فلم يقل به أحد من العقلاء وأما القول بزواله فباطل لانه اما أن يكون تأثير كل واحد منهم ما
في ازالة الآخر معا أو على الترتيب والاول باطل لان المزيل لا بد وان يكون موجودا حال ازالة
فلو وجد الزوالان معا لوجد المزيلان معا فيلزم أن يوجد حال ماعدا ما وهو محال وان كان على الترتيب
فالمطلوب يستحيل أن يتقلب غالبا وأما أن كان المتقدم أقل فاما أن يكون المؤثر في زواله بعض اجزاء
الطاري وذلك محال لان جميع اجزائه صالح للزالة واختصاص البعض بذلك ترجيح من غير مرجح وهو محال
واما أن يصير الكل مؤثرا في ازالة فيلزم أن يجتمع على المعسول الواحد عمل مستقلة وذلك محال فقد ثبت
بهذه الوجوه العقلية فساد القول بالاحباط وعند هذا تعين في الجواب قولان (الاول) قول من
اعتبر المواقاة وهو أن شرط حصول الايمان أن لا يموت على الكفر فلو مات على الكفر علمنا أن ما أتى به
أولا كان كذرا وهذا قول ظاهر السقوط (الثاني) أن العبد لا يستحق على الطاعة ثوابا ولا على المعصية
عقابا استحقاقا عقابا واجبا وهو قول أهل السنة واختيارنا وبه يحصل الخلاص عن هذه الظلمات
(المسئلة الثالثة) اجبت المعتزلة على ان 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 جعلها على استحقاق الوقوع لانه
يجوز التعبير بالوقوع عن استحقاق الوقوع مجازا (المسئلة الرابعة) الجنة البستان من الخلد والشجر
المتمكث المظالم بالتمسك اغصانه والتركيب دائر على معنى الستر وكأنهم السكافها وتظليلها سميت بالجنة
التي هي المزة من مذهب رجنه اذا ستره كأنها ستر واحدة لفرط التفافها وسميت دار الثواب جنة لما فيها من
الجنات فان قيل لم نكرت الجنات وعرفت الانهار (الجواب) أما الاول فلان الجنة اسم لدار الثواب كلها
وهي مستقلة على جنات كثيرة مرتبة مراتب على حسب استحقاقات العاملين لكل طبقة منهم جنات
من تلك الجنات وأما تعبير الانهار فالمراد به الجنس كما يقال فلان بستان فيه الماء الجاري والتمين
والغضب يشير الى الاجناس التي في علم المخاطب أو يشار باللام الى الانهار المذكورة في قوله فيم انهار من ماء
غير آسن وانهار من لبن لم يتغير طعمه وأما قوله كلما رزقوا فهذا لا يخلو اما ان يكون صفة ثانية للجنات أو خبر
مبتدأ محذوف أو جملة مستأنفة لانه لما قيل أن لهم جنات لم يخجل قلب السامع أن يقع فيه ان ثمار تلك الجنات
اشباه ثمار الدنيا أم لا وهما سوالات (السؤال الاول) ما موقع من غمرة الجواب فيه وجهان (الاول)
هو كقولك كلما كنت من بستانك من الرمان شيئا حدثك فوقك من غمرة موقع قولك من الرمان فمن
الاولى والثانية كتناهما لا بدء الغاية لان الرزق قد ابتدأ من الجنات والرزق من الجنات قد ابتدأ من غمرة
وليس المراد بالثمرة التفاحة الواحدة او الرمانة الفردة على هذا التفسير وانما المراد النوع من أنواع الثمار
(الثاني) وهو ان يكون من غمرة بيان على منهاج قولك رأيت منك أسدا تريد أنت أسدا وعلى هذا يصح أن
يراد بالثمرة النوع من الغمرة والحبة الواحدة (السؤال الثاني) كيف يصح أن يقولوا هذا الذي رزقنا
الآن هو الذي رزقنا من قبل (الجواب) لما اتخذ في الماهية وان تغير ابا العدد صح أن يقال هذا هو الذي رزقنا
بحسب الماهية فان الواحدة النوعية لا تنافيها الكثرة بالشخص ولذلك اذا اشتدت مشابهة الابن بالاب قالوا
انه الاب (السؤال الثالث) الآية تدل على انهم شبهوا رزقهم الذي يأتيهم في الجنة برزق آخر جاءهم قبل ذلك
فالمشبه به هو من أرزاق الدنيا أم من أرزاق الجنة والجواب فيه وجهان (الاول) انه من أرزاق

واشتقاقه من الحياة يقال حي الرجل كما يقال نسي وحشي وشطى الفرس اذا اعتدت هذه الاعضاء
 جعل الحي لما يعتريه من الانكسار والتغير بمنكسر القوة منغص الحياة كما قالوا فلان حيا من
 كذا ومات حيا ورأيت الهلاك في وجهه من شدة الحياء وذاب حيا واذا ثبت هذا استحال الحياء على الله
 تعالى لانه تغير يلحق البدن وذلك لا يعقل الا في حق الجسم ولكنه ورد في الاحاديث روى سلمان عن
 رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى حي كريم يستحي اذ رفع العبد اليه يديه ان يردّهما صغرا
 حتى يضع فيهما خيرا واذا كان كذلك وجب تأويله وفيه وجهان (الاول) وهو القانون في أمثال هذه الاشياء
 ان كل صفة ثبتت للعبد مما يختص بالاجسام فاذا وصف الله بذلك فذلك محمول على نهائيات الاعراض لا على
 بدايات الاعراض مثاله ان الحياء حالة تحصل للانسان لكن لها مبدءا ومنتهى أما المبدء فهو التغير الجسماني
 الذي يلحق الانسان من خوف أن ينسب الى القبيح وأما النهاية فهي أن يترك الانسان ذلك الفعل فاذا ورد
 الحياء في حق الله تعالى فليس المراد منه ذلك الخوف الذي هو مبدء الحياء ومقدمته بل ترك الفعل الذي هو
 منتهاه وغايته وكذلك الغضب له علامة ومقدمة وهي غليان دم القلب ونهوه الانتقام وله غاية وهو انزال
 العقاب بالمغضوب عليه فاذا وصفنا الله تعالى بالغضب فليس المراد ذلك المبدء أعني شهوة الانتقام وغليان دم
 القلب بل المراد تلك النهاية وهو انزال العقاب فهذا هو القانون الكلي في هذا الباب (الثاني) يجوز أن تقع
 هذه العبارة في كلام الكفرة فقالوا أما يستحي رب محمد أن يضرب مثلا بالذباب والعنكبوت بخفاء هذا الكلام
 على سبيل اطباق الجواب على السؤال وهذا فن بديع من الكلام ثم قال القاضي ما لا يجوز على الله من هذا
 الجنس اثباتا فيجب أن لا يطلق على طريقة النفي أيضا عليه وانما يقال انه لا يوصف به فاما أن يقال لا يستحي
 ويطلق عليه ذلك فحال لانه يؤهم نفي ما يجوز عليه وما ذكره الله تعالى من كتابه في قوله لا تأخذ به سنة ولا
 نوم وقوله لم يلد ولم يولد فهو بصورة النفي وليس ينفي على الحقيقة وكذلك قوله ما اتخذ الله من ولد وكذلك
 قوله وهو يطم ولا يطم وليس كل ما ورد في القرآن اطلاقه جائزا أن يطلق في المخاطبة فلا يجوز أن يطلق ذلك
 الا مع بيان ان ذلك محال وانما قيل أن يقول لا شك في ان هذه الصفات منفية عن الله سبحانه فكان الاخبار
 عن انتباههم صدقا فوجب أن يجوز بقى أن يقال ان الاخبار عن انتقامها يدل على صحتها عليه فنقول هذه
 الدلالة متنوعة وذلك لان تخصيص هذا النفي بالذكر لا يدل على ثبوت غيره بل لو قرن باللفظ ما يدل على انتفاء
 الصفة أيضا كان ذلك أحسن من حيث انه يكون مبالغة في البيان وليس اذا كان غيره أحسن أن يكون
 ذلك قبيحا (المسئلة الثالثة) اعلم ان ضرب الامثال من الامور المستحسنة في العقول ويدل عليه
 وجوه (أحدها) اطباق العرب والعجم على ذلك أما العرب فذلك مشهور عندهم وقد غنوا باحقر الاشياء
 فقالوا في التمثيل بالذرة أجمع من ذرة وأضبط من ذرة وأخفى من الذرة وفي التمثيل بالذباب أبحر من
 الذباب وأخطأ من الذباب وأطيش من الذباب وأشبهه من الذباب بالذباب وألح من الذباب وفي التمثيل
 بالقراد أسمع من قراد وأصغر من قراد وأعلق من قراد وأعظم من قراد وأدب من قراد وقالوا في الجراد
 أطير من جرادة وأحطم من جرادة وأفسد من جرادة وأصفي من لعاب الجرادة وفي القراشة أضعف من
 فراشه وأطيش من فراشه وأجهل من فراشه وفي البعوضة أضعف من بعوضة وأعز من مخ البعوضة
 وكافئ مخ البعوضة في مثل تكليف ما لا يطاق وأما العجم فيدل عليه كتاب دمنة وكيلة وأمثاله 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) انه ضرب الامثال في التخييل عيسى
 عليه السلام بالاشياء المستحقرة قال مثل ملاكوت السماء كمثل رجل زرع في قريته حنطة جيدة
 نقيصة فلما نام الناس جاء عدوه فزرع الزوان بين الحنطة فلما نبت الزرع وأثمر العشب غاب عليه الزوان
 فقال عبيد الزارع يا سيدنا اليس حنطة جيدة نقيصة زرعت في قريتك قال بل قالوا فاني أين هذا الزوان
 قال لعادكم ان ذهبتم ان تقلعوا الزوان فقلعوا معه الحنطة فدعوه ما يتر بيان جيد ما حتى الحصاد

فعلت ومنه بيت الحاشية

وإذا العذارى بالدخان تقنعت * واستتمت نصب القدور ذات

والمعنى وجماعة أزواج مطهرة وقرأ زيد بن علي مطهرات وقرأ عبيد بن عمير مطهرة بمعنى منطهرة (السؤال الثاني) هلا قبل طاهرة الجواب في المطهرة أشعاريان مطهرا طهره و ليس ذلك إلا الله تعالى وذلك يفيد نخامة أمر أهل الثواب ~~كانه~~ قبل أن الله تعالى هو الذي زينهن لأهل الثواب أما قوله وهم فيها خالدون فزال المعترلة الخلد ههنا هو الثبات اللازم والبقاء الدائم الذي لا ينقطع واحتجوا عليه بالآية والثبر أما الآية فقوله وما جعلنا البشر من قبل الخلد أفان مت فهم الخالدون فنفي الخلد عن البشر مع أنه تعالى أعطى بعضهم العمر الطويل والمنفى غير الميت فالخلد هو البقاء الدائم وأما الشعر فقوله امرئ القيس

وهل يعمن الاسعد مخلد * قليل هموم ما يبيت بأوجال

وقال اصحابنا الخلد هو الثبات الطويل سواء دام أو لم يدم واحتجوا فيه بالآية والعرف أما الآية فقوله تعالى خالدون فيها أبد اولو كان التأييد اخلافي مفهوم الخلد لكان ذلك تكرارا أو أما العرف فيقال حسب فلان فلانا حسبنا مخلد اولانه يكتب في صكوك الاوقاف وقف فلان وقفا مخلد افهذه هو الكلام في ان هذا اللفظ هل يدل على دوام الثواب أم لا وقال آخرون العقل يدل على دوامه لانه لو لم يجب دوامه لجوزوا انقطاعه فكان خوف الانقطاع ينغص عليهم تلك النعمة لان النعمة كلما كانت أعظم كان خوف انقطاعها أعظم وقعا في القلب وذلك يقتضي أن لا ينفك أهل الثواب البتة من الغم والحسرة والله تعالى أعلم * قوله تعالى

(ان الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها فأما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم وأما الذين

كفروا فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلا يضل به كثير اويهدى به كثير او ما يضل به الا الفاسقين الذين

ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون في الارض أولئك هم الخامسون) اعلم أنه تعالى لما بين بالدليل كون القرآن مجزأ وردهنا شبهة أوردها الله كفارق دحا في ذلك وأجاب عنها وتقرير الشبهة انه جاء في القرآن ذكر النحل والذباب والعنكبوت والنمل وهذه الاشياء لا يليق ذكرها بكلام الفصحاء فاشتمال القرآن عليها يقدر في فصاحتها فدل على كونه مجزأ فأجاب الله تعالى عنه بأن من هذه الاشياء لا يقدر في الفصاحة اذا كان ذكرها مستملا على حكم بالغة فهذه الاشياء الى كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها في هذه الآية مسائل (المسألة الاولى) عن ابن عباس انه لما نزل يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له فطعن في اصنامهم ثم شبه عبادتهم ببيت العنكبوت قالت اليهود أي قد ولذباب والعنكبوت حتى يضرب الله المنزل بهم ما قرأت هذه الآية (والقول الثاني) أن المنافقين طعنوا في ضرب الامثال بالنار والظلمات والرعد والبرق في قوله مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً (والقول الثالث) أن هذا الطعن كان من المشركين قال القفال الكل محتمل ههنا أما اليهود فلانه قيل في آخر الآية وما يضل به الا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه وهذا صفة اليهود لان الخطاب بالوفاء بالعهد فيما بعد انما هو لبي أمر الله وأما الكفار والمنافقون فقد ذكر في سورة المدثر وليقول الذين في قلوبهم مرض والكافرون ماذا أراد الله بهذا مثلا كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء الآية فأما الذين في قلوبهم مرض هم المنافقون والذين كفروا ويحتمل المشركين لان السورة مكية فقد جمع القرية كان ههنا اذا ثبت هذا فنقول احتمال الكل ههنا قائم لان الكافرين والمنافقين واليهود كانوا متوافقين في ايداء رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد مضى من أول السورة الى هذا الموضع ذكر اليهود وذكر المنافقين وذكر المشركين وكلهم من الذين كفروا ثم قال القفال وقد يجوز أن ينزل ذلك ابتداء من غير سبب لان معناه في نفسه مفيد (المسألة الثانية) اعلم ان الحياء تغير وانكسار يعتري الانسان من خوف ما يعاب به ويذم

(المسئلة الخامسة) قال صاحب الكشف ضرب المثل اعتمادا وتكويده من ضرب اللين وضرب الختام
(المسئلة السادسة) اتصب بعوضة بأنه عطف بيان امثلا ومفعول ايضا ومثلا حال من المنكرة مقدم
عليه أو ثاني مفعولين ايضا مضطربا معنى يجعل وهذا اذا كانت ماصلة أو ابهامية فان كانت مقسرة ببعوضة
فهى تابعة لما هي تفسر به والمفسر والمفسر معا مجزوموعهما عطف بيان أو مفعول ومثلا حال مقدمة وأما
رفعها فيكونها خبر مبتدأ أما اذا كانت ماموصولة أو موصوفة أو اسمية فأمرها ظاهر فاذا كانت
ابهامية فهي على الجواب كن قالوا قال ما هو فقل بعوضة (المسئلة السابعة) قال صاحب الكشف
اشتقاق البعوض من البعوض وهو القطع كالبعوض يقال بعوضه البعوض ومنه بعض الشيء لانه قطعة
منه والبعوض في أصله صفة على فعول كالمقطوع فقلت اسميته وعن بعضهم اشتقاقه من بعض الشيء بمعنى به
أقله جرمه وصغره ولان بعض الشيء قليل بالقياس الى كله والوجه القوي هو الاول قال وهو من عجائب
خلق الله تعالى فانه صغير جدا وخرطوم في غاية الصغر ثم انه مع ذلك يحرق ثم ذلك الخرطوم مع خرطوم صغره
وكونه مجوف فيعوض في جلد الفيل والجاموس على ثخانتها كما يضرب الرجل أصبعه في الخبيص وذلك لما ركب
الله في رأس خرطوم من السم (المسئلة الثامنة) في قوله فافوقهما وجهان (أحدهما) أن يكون
المراد بها أو أعظم منها في الجنة كالذي باب والعنكبوت والحمار والكلب فان القوم أنكروا تمثيل الله تعالى
بكل هذه الاشياء (والثاني) أراد بما فوقه في الصغر أي صغرها أو صغر منها والمحققون مالوا الى هذا
القول لوجوه (أحدها) ان المقصد من هذا التمثيل تحقير الاوثان وكلما كان المشبهة أشد حقارة كان
المقصود في هذا الباب أكمل حصولا (وثانيها) ان الغرض ههنا بيان ان الله تعالى لا يمنع من التمثيل
بالشيء الخبير وفي مثل هذا الموضع يجب أن يكون المذكور ثانيا أشد حقارة من الاول يقال ان فلانا يجهل
الذل في اكتساب الدينار وفي اكتساب ما فوقه يعني في القلة لان الجهل الذي في اكتساب أقل من الدينار أشد
من جهله في اكتساب الدينار (وثالثها) ان الشيء كلما كان أصغر كان الاطلاع على أسرارها أصعب فاذا
كان في نهاية الصغر لم يحيط به الا علم الله تعالى فكان التمثيل به أقوى في الدلالة على كمال الحكمة من التمثيل
بالشيء الكبير واحتج الاولون بوجهين (الاول) بأن افظ فوق يدل على العلو فاذا قيل هذا فوق ذلك فأنما
معناه انه أكبر منه ويروى ان رجلا مدح عليا رضي الله عنه والرجل منهم فيه فقال علي أنا دون ما تقول
وفوق ما في نفسك أراد بهذا على بما في نفسك (الثاني) كيف يضرب المثل بما دون البعوضة وهي النهاية
في الصغر والجواب عن الاول ان كل شيء كان ثبوت صفة فيه أقوى من ثبوتها في شيء آخر كان ذلك
الاquí فوق الاضعف في تلك الصفة يقال ان فلانا فوق فلان في اللؤم والدناءة أي هو أكثر لؤما ودناءة
منه وكذا اذا قيل هذا فوق ذلك في الصغر وجب أن يكون أكثر صغرا منه والجواب عن الثاني ان جناس
البعوضة أقل منها وقد ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم مثلا للدينار (المسئلة التاسعة) اما حرف
فيه معنى الشرط ولذلك يجاب بالقاء وهذا يفيد التأكد تقول زيد ذاهب فاذا قصدت توكد ذلك وانه
لا محالة ذاهب قلت اما زيد فذا ذاهب اذا ثبت هذا فنقول اراد الجملة من مصدرين به اسناد عظيم لاهل المؤمنين
واعتماد بعلمهم انه الحق ودم عظيم للكافرين على ما قالوه وذكروه (المسئلة العاشرة) الحق الثابت
الذي لا يسوغ انكاره يقال حق الامر اذا ثبت ووجب وحقت كلمة ربك وتوب بحقق محكم النسيج
(المسئلة الحادية عشر) ما ذاقه وجهان أن يكون ذا اسم موصولا بمعنى الذي فيكون كلمتين وأن يكون ذا
مركية مع ما مجموعهين اسما واحدا فيكون كلمة واحدة فهو على الوجهين الاول من فروع المحل على الابتداء
وخبره ذامع صلته وعلى الثاني منصوب المحل في حكم ما وحده كما لو قلت ما أراد الله (المسئلة الثانية
عشر) الارادة ماهية يجدها العاقل من نفسه ويدرك التفرقة البدئية بينهما وبين علمه وقدرته وألمه ولذاته
واذا كان الامر كذلك لم يكن تصور ماهيتها محتاجا الى التعريف وقال المنكلمون انها صفة تقتضي
رجحان أحد طرفي الجائز على الآخر لا في الوقوع بل في الابقاع واختارنا بهذا القيد الأخير عن القدرة

فأمر الحصادين ان ياتنطو الزوان من الخنطة وان يربطوه حزمًا ثم يصرتوه بالنار ويجمعوا الخنطة الى
الحرائث وأفسر لكم ذلك الرجل الذي زرع الخنطة الجيدة هو أب البشر والقريبة هي العالم والخنطة
الجيدة الثمينة هو نحن أبناء الملكوت الذين يعملون بطاعة الله تعالى والعذر الذي زرع الزوان هو ابليس
والزوان هو المعاصي التي يزرعها ابليس وأصحابه والحصادون هم الملائكة يتركون الناس حتى تدنو
آجالهم فيحصدون أهل الخير الى ملكوت الله وأهل النمر الى الهاوية وكان الزوان يلتقط ويحرق بالنار
كذلك رسل الله وملائكته يلتقطون من ملكوته المتكاملين وجميع عمال الانم فيلقونهم في أيون الهاوية
فيكون هنالك المبكوا ومرير الاسنان ويكون الابراهم الثالث في ملكوت ربهم من كانت له أذن يسمع فليسمع
واضرب لكم مثلا آخر يشبه ملكوت السماء لو ان رجلا أخذ حبة خردل وهي أصغر الحبوب وزرعها في قريته
فلما تبنت عظمت حتى صارت كأعظم شجرة من البقول وجاء طير من السماء فعشش في فروعها فذلك
الهدى من دعا اليه ضاعف الله أجره وعظمه ورفع ذكره ونجي من اقتدى به وقال لا تكونوا كمنخل يخرج
منه الذريق الطيب ويمسك النخاله وكذلك أنتم تخرج الحكمة من أفواهكم وتيقون الغل في صدوركم وقال
قلوبكم كالخصاة التي لا تنضجها النار ولا يلبسها الماء ولا تنسفها الرياح وقال لا تدخروا ذخركم حيث السوس
والارضه فتنفسدها ولا في البرية حيث السعوم والاصوص فحرقها السعوم وتسرقها الاصوص ولكن ادخروا
دخاركم عند الله وقال فحفر فجدد واب عليها الباسا وهذا الزرع هو نحن لا يزرع ولا يحصدن ومتهن من
هو في جوف الحجر الاصم أو في جوف العود من يأتيهت بلباسهت وأرزاقهت الا الله أفلاته قلون وقال
لا تثيروا الزناير فتلدغكم ولا تخاطبوا السفهاء فيشتقوكم فظهر ان الله تعالى ضرب الامثال بهذه الاشياء
الحقيقية وأما العقل فلان من طبع الخيال المحاكاة والتشبيه فاذا ذكر المعنى وحده أدركه العقل ولكن
مع منازعة الخيال واذا ذكر معه التشبيه أدركه العقل مع معاونه الخيال ولا شك ان الثاني يكون
أكمل وأيضاً فنحن نرى ان الانسان يذكر معنى ولا يوضح له كما ينبغي فاذا ذكر المثل اتضح وصار مبيناً مكشوفاً
واذا كان التمثيل يفيد زيادة البيان والوضوح وجب ذكره في الكتاب الذي لا يراد منه الا الايضاح والبيان
أما قولهم ضرب الامثال بهذه الاشياء الحقيقية لا يليق بالله تعالى قلنا هذا جهل لانه تعالى هو الذي خلق
الصغير والكبير وحكمه في كل ما خلق وبرأ عام لانه قد أحكم جميعه وليس الصغير أخف عليه من الكبير
والعظيم أصعب من الصغير واذا كان الكل بمنزلة واحدة لم يكن الكبير أولى أن يضربه مثلاً لعباده من
الصغير بل المعبر فيه ما يليق بالقصة فاذا كان الايق به الذباب والعنكبوت يضرب المثل به ما لا بافيل
والجمل فاذا أراد تعالى أن يفتج عبادتهم الاصنام وعدواهم عن عبادة الرحمن صلح ان يضرب المثل بالذباب
ليبين ان قدر مضرتهم لا يندفع بهذه الاصنام ويضرب المثل ببيت العنكبوت ليعين أن عبادتها أوهن
وأضعف من ذلك وفي مثل ذلك كل ما كان المضروب به المثل أضعف كان المثل أقوى وأوضح (المسئلة
الرابعة) قال الاصم ما في قوله مثلاً ما صلة زائدة كقوله فيمارجة من الله وقال أبو مسلم معاذ الله أن
يكون في القرآن زيادة ولغو والاصح قول أبي مسلم لان الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى وبياناً وكونه
لغوياً في ذلك وفي بعوضة قراءتان (احداهما) النصب وفي لفظة ما على هذه القراءة وجهان (الاول)
انها مبنيّة وهي التي اذا قرئت باسم نكرة أيها ما وزادته شيوعاً وبعد اعن الخصوصية بيانه ان الرجل
اذا قال لصاحبه أعطني كتاباً أنظر فيه فأعطاه بعض الكتب صح له أن يقول أردت كتاباً آخر ولم أرد هذا
ولو قاله مع ما لم يصح له ذلك لان تقدير الكلام اعطني كتاباً أي كتاب كان (الثاني) انها نكرة فام تفسيرها باسم
الجنس مقام الضمة أما على قراءة الرفع ففيها وجهان (الاول) انها موصولة صلحتها الجملة لان التقدير هو
بعوضة فخذف المبتدأ كما حذف في عما على الذي أحسن (الثاني) أن تكون استفهامية فانه لما قال
ان الله لا يستحي أن يضرب مثلاً كانه قال بعده ما بعوضة فافوقها حتى يضرب المثل به بل له أن يمثل بما هو
أقل من ذلك كثير كما يقال فلان لا يبالي بما وهب ما دنا روي نار ان أي يهب ما هو أكثر من ذلك بكثير

عن جعل الشيء ضالاً كما كان الاخراج والادخال عبارة عن جعل الشيء خارجاً وادخاله وقت المنة هذا التأويل غير جائز لا بحسب الاوضاع اللغوية ولا بحسب الدلائل العقلية أما الاوضاع اللغوية فيسأله من وجوه (أحدها) أنه لا يصح من طريق اللغة أن يقال لمن منع غيره من سلوك الطريق كرهاً وجبراً أنه أضله بل يقال منعه منه وصرفه عنه وانما يقولون أنه أضله عن الطريق أذا لبس عليه وأورد من الشبهة ما يلبس عليه الطريق فلا يهتدي له (وثانيها) أنه تعالى وصف ابليس وفرعون بكونهما مضلين مع أن فرعون وابليس ما كانا خالقين للضلال في قلوب المستجيبين لهما بالانفاق وأما عند الجبرية فلا أن العبد لا يقدر على الإيجاد وأما عند القدرية فلا أن العبد لا يقدر على هذا النوع من الإيجاد فلما حصل اسم المضل حقيقة مع نفي الخلقية بالاتفاق علمنا أن اسم المضل غير موضوع في اللغة لخالف الضلال (وثالثها) أن الضلال في مقابلة الهداية فكما صح أن يقال هديته فما هتدى وجب صحة أن يقال أضلته فما ضل وإذا كان كذلك استحتم حل الضلال على خلق الضلال وأما بحسب الدلائل العقلية فن وجوه (أحدها) أنه تعالى لو خلق الضلال في العبد ثم كافه بالايان لكان قد كافه بالجمع بين الضدين وهو سفيه وظلم وقال تعالى وما ربك بظلام للعبيد وقال لا يكاف الله نفساً الاوسعها وقال وما جعل عليكم في الدين من حرج (وثانيها) لو كان تعالى خالقاً للجهل ومبدأً على المكافين لما كان مبيناً لما كاف العبد به وقد اجتمعت الامة على كونه تعالى مبيناً (وثالثها) أنه تعالى لو خلق فيهم الضلال وصدهم عن الايمان لم يكن لا تزال الكتب عليهم وبعثة الرسل اليهم فائدة لأن الشيء الذي لا يكون ممكن الحصول كان السعي في تحصيله عبثاً وسفهاً (ورابعها) أنه على مضادة كبرية من الآيات نحو قوله تعالى هم لا يؤمنون فقالهم عن التذكرة معرضين وما منع الناس أن يؤمنوا اذ جاءهم الهدى الا أن قالوا ابعث الله نبياً بشرنا رسولاً فيبين انه لا مانع لهم من الايمان بالمنة وانما امتنعوا لاجل انكارهم بعثة الرسل من البشر وقال وما منع الناس أن يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وبسـتغفروا ربهم وقال كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم وقال أنى تصرفون وقال أنى تؤفكون فلو كان الله تعالى قد أضلهم عن الدين وصرفهم عن الايمان لكانت هذه الآيات باطلة (وخامسها) أنه تعالى ذم ابليس وحزبه ومن سلك سبيله في اضلال الناس عن الدين وصرفهم عن الحق وأمر عباده ورسوله بالاستعانة منهم بقوله تعالى قل أعوذ برب الناس الى قوله من شر الوسواس وقل أعوذ برب الفلق وقل رب أعوذ بك من همزات الشياطين واذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم فلو كان الله تعالى يضل عباده عن الدين فكما تضل الشياطين لاستحق من المذمة مثل ما استحقوه ولوجب الاستعانة منه كما وجب منهم ولوجب أن يتخذوه عدواً من حيث أضل أكثر خلقه كما وجب اتخاذ ابليس عدواً لاجل ذلك قالوا بل خصيصية الله تعالى في ذلك أكثر اذ تضليل ابليس سواء وجوده وعدمه فيما يرجع الى حصول الضلال بخلاف تضليل الله فانه هو المؤثر في الضلال فيلزم من هذا تنزيه ابليس عن جميع القبائح واحاطتها كلها على الله تعالى فيكون الذم منقطعاً بالكيفية عن ابليس وعائد الى الله سبحانه وتعالى عن قول الظالمين (وسادسها) أنه تعالى اضاف الاضلال عن الدين الى غيره وذمهم لاجل ذلك فقال وأضل فرعون قومه وما هدى واضلهم السامري وان تطع أكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله ان الذين يضلون عن سبيل الله اهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب وقوله تعالى حاكياً عن ابليس ولا ضلنهم ولا منينهم ولا أمرتهم فهو لا امان يكونوا قد أضلوا غيرهم عن الدين في الحقيقة أو يكون الله هو الذى أضلهم وأحصل الاضلال بالله وبهم على سبيل الشر كذا فان كان الله تعالى قد أضلهم عن الدين دون هؤلاء وسبحانه وتعالى قد تقول عليهم اذ قدر ما هم بدأ به وعابهم بما فيه وذمهم بما لم يفعلوه والله متعال عن ذلك وان كان الله تعالى مشاركاً لهم في ذلك فكيف يجوز أن يذمهم على فعل هو شريك فيه ومساو لهم فيه واذا فسد الوجهان صح أن لا يضاف خلق الضلال الى الله تعالى (وسابعها) أنه تعالى ذكر أكثر الآيات التي فيها ذكر الضلال منسوبة الى العصاة على ما قال وما يضل به الا الفاسقين ويضل الله الظالمين ان الله لا يهدي القوم الكافرين كذلك يضل الله من

واختلفوا في كونه تعالى مرید امع اتفاق المسلمين على اطلاق هذا اللفظ على الله تعالى فقال البخارية انه
معنى سلبي ومعناه انه غير مغلوب ولا مستمكره ومنهم من قال انه امر ثبوتي وهو لا اختلافوا فقال الجاحظ
والكعبى وأبو الحسين البصرى معناه علمه تعالى باسم الفعل على المصلحة أو المفسدة ويسمون هذا العلم
بالداعى أو الصارف وقال أصحابنا وأبو على وأبو هاشم وأتباعهم انه صفة زائدة على العلم ثم القسمة في ذلك
الصفة انها إما أن تكون ذاتية وهو القول النسائي للبخارية وإما أن تكون معنوية وذلك المعنى إما أن يكون
قدماً وهو قول الأشعرية أو محدثاً وذلك المحدث إما أن يكون قائماً بالله تعالى وهو قول الكرامية أو قائماً
بجسم آخر وهذا القول لم يقل به أحد أو يـمـكـنـ مـوـجـوداً لا في محصل وهو قول أبي على وأبي هاشم
واتباعهما (المسئلة الثالثة عشر) الضمير في أنه الحق للمثل أولان يضرب وفي قولهم ماذا أراد الله
بهذا استحقار كما قالت عائشة رضى الله عنهما في عبد الله بن عمرو بن العاص يا عبداً لابن عمر وهذا (المسئلة
الرابعة عشر) مثلاً نصب على التمييز كقولك إن أجاب بجواب غث ماذا أردت بهذا جواباً لمن حمل سلاحاً
رديماً كيف تنفع بهذا سلاحاً وعلى الحال كقوله هذه ناقة الله لكم آية (المسئلة الخامسة عشر) اعلم ان
الله سبحانه وتعالى لما حكى عنهم كفرهم واستحقارهم كلام الله بقوله ماذا أراد الله بهذا مثلاً أجاب عنه
بقوله يضل به كثير لو يدى به كثيراً ونريد أن تتكلم ههنا في الهداية والاضلال ليكون هذا الموضع كالاصل
الذى يرجع اليه في كل ما يجي في هذا المعنى من الآيات فتسلكم أولاً في الاضلال فتقول ان الهمزة تارة تجي
لنقل الفعل من غير المتعدي الى المتعدي كقولك خرج فانه غير متعدي فاذا قلت اخرج فقد جعلته متعدياً وقد
تجي لانه نقل الفعل من المتعدي الى غير المتعدي كقولك اكتب كيبته فأكتب وقد تجي لمجرد الوجدان حكى عن
عمر بن معدى كرب انه قال ابني سليم فاذنناكم فما أجبنناكم وما أجبنناكم فما أغفناكم وما أغفناكم فما أبخلناكم
أى فواجدناكم جبناء ولا مفهمين ولا بخلاء ويقال أثبت أرض فلان فأعمرتها أى وجدتها عامرة
قال الخليل

تبقى حصين أن يسود خراقة * فأسمى حصين قد أذل وأفقر

أى وجد ذللاً مظهراً وافقائل أن يقول لم لا يجوز أن يقال الهمزة لا تفيد الانقل الفعل من غير المتعدي
الى المتعدي فأما قوله كيبته فأكتب ففعل المراد كيبته فأكتب نفسه على وجهه فيكون قد ذكر الفعل مع
حذف المفعولين وهذا ليس به تمييز وأما قوله فاذنناكم فما أجبنناكم فالمراد ما أثر قتالنا في صيورتكم جبناء وما
أثر هجانا لكم في صيورتكم مفهمين وكذا القول في البواق وهذا القول الذى قلناه أولى دفعا للاشتراك
إذا ثبت هذا فنقول قوالنا أضله الله لا يمكن حمله الا على وجهين * أحدهما * انه صيره ضالاً والثاني انه
وجده ضالاً أما التقدير الأول وهو انه صيره ضالاً فليس في اللفظ دلالة على انه تعالى صيره ضالاً عما ذا وفيه
وجهان (أحدهما) انه صيره ضالاً عن الدين (والثاني) انه صيره ضالاً عن الجنة أما الأول وهو
انه تعالى صيره ضالاً عن الدين فأعلم ان معنى الاضلال عن الدين في اللغة هو الدعاة الى ترك الدين وتقبيلهم
في عينه وهذا هو الاضلال الذى أضافه الله تعالى الى ابلين فقال انه عدو مضل مبين وقال ولا ضلنهم
ولا مدينهم وقال الذين كفروا ربنا أرنا الذين أضلنا من الجن والانس نجعلهم ما تحت أقدامنا وقال فزينا
لهم الشيطان أعمالهم فصنتهم عن السبيل وقال الشيطان الى قوله وما كان لى عليكم من سلطان الا ان
دعوتكم فاستجبتم لى وأيضاً أضاف الله تعالى هذا الاضلال الى فرعون فقال وأضل فرعون قومه وما
هذى واعلم ان الامة مجمعة على ان الاضلال بهذا المعنى لا يجوز على الله تعالى لانه تعالى مادع الى الكفر
وما رغب فيه بل نهى عنه وزجر وتوعد بالعقاب عليه وإذا كان المعنى الاضلالى للاضلال في اللغة ليس
الاهذا وهذا المعنى منى بالاجماع ثبت انه قاد الاجماع على انه لا يجوز ارجاء هذا اللفظ على ظاهره وعند
هذا افقر أهل الجبر والقدر الى التأويل أما أهل الجبر فقد سلموا على انه تعالى خلق الضلال والكفر فيهم
وصدّهم عن الايمان وحال بينهم وبينه وربما قالوا هذا هو حقيقة اللفظ في أصل اللغة لان الاضلال عبارة

فأضاف الى نفسه اضلالهم وهذا هم بعد ان اضاف اليهم الامر من معافين تعالى أن الاضلال مفسرهم هذا
الامتحان ويقال في العرف أيضا امر ضنى الخب أي مرضت به ويقال قد افسدت فلانة فلانا وهي لم تعلم به
وقال الشاعر * دع عنك لومي فان اللوم اغراء * أي يغري المعلوم باللوم والاضلال على هذا المعنى يجوز أن
يضاف الى الله تعالى على معنى أن الكافرين ضلوا بسبب الآيات المشتملة على الامتناعات ففي هذه الآية
الكفار لما قالوا لما الحاجة الى هذه الامثال وما القلادة فيها واشتد عليهم هذا الامتحان حسنت هذه الاضافة
(وثانيها) أن الاضلال هو التسمية بالاضلال فيقال أضله أي سماه ضالا وحكمهم عليه به وأكفر فلان فلانا
اذا سماه كافرا وأنشدوا بيت الحكيم

وطائفة قد اكفروني بحكمكم * وطائفة قالوا حسبي ومذنبكم

وقال طرفة

وما زال شربي الراح حتى أضلني * صديق وحتى ساءني بعض ذاك

أراد ساءني ضالا وهذا الوجه مما ذهب اليه قطرب وكثير من المعتزلة ومن أهل اللغة من أنكره وقال انما
يقال ضلته اضللا اذا سميت ضالا وكذلك فسقته وفقرته اذا سميت فاجرا فاسقا. وأجيب عنه بأنه متى
صير في نفسه ضالا لزمه أن يصير محكوما عليه بالاضلال فهذه الحكم من لوازم ذلك التصيير واطلاق اسم الملزوم
على اللازم مجاز مشهور وأنه مستعمل أيضا لان الرجل اذا قال لا تسرفلان ضال جاز أن يقال له لم جعلته
ضالا ويكون المعنى لم سميت بذلك ولم حكمت به عليه فعلى هذا الوجه جعلوا الاضلال على الحكم والتسمية
(وثالثها) أن يكون الاضلال هو التخليه وترك المنع بالقهر والجبر فيقال أضله اذا استلذه وضلله قالوا ومن
مجاز قولهم أفند فلان بسوءه واهلكه ودمر عليه اذا لم يتعهده بالتأديب ومثله قول العرجي

أضاعوني وأي فتى أضاعوا * ليوم كريمة وسداد نغري

ويقال لمن ترك سبيته في الارض الندية حتى فسد وصدى افسدت سيفك واحد أنه (ورابعها) الضلال
والاضلال هو العذاب والعذاب بدليل قوله تعالى ان المجرمين في ضلال وسعر يوم يسحبون في النار على
وجوههم ذوقوا عسر سفر فوصفهم الله تعالى بأنهم يوم القيامة في ضلال وذلك لا يكون الا عذابهم وقال
تعالى اذا اغلغل في أعناقهم والناس لاسمعون في الجحيم ثم في النار يسجرون ثم قيل لهم أينما كنتم
تشركون من دون الله قالوا أضلوا 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 وضلوا
عن سبيل الله اضل أعمالهم قيل أبطلها وأهلكها ومن مجاز قولهم ضل الماء في اللبن اذا صار مستهلكا فيه
ويقال اضلته أنا اذا فعلت ذلك به فأهلكته وصيرته كالمعدوم ومنه يقال أضل القوم ميتهم اذا واروه في قبره
فأخفوه حتى صار لا يرى قال النابغة

واب مضلوه بقبر خلتة * وغودر بالخولان جرم ودائل

وقال تعالى وقالوا اننا اضلنا في الارض لننزل في خلق جديد أي اننا انذفنا فيها نخفيت اشخاصنا فيجتم على هذا المعنى
يضل الله انسانا أي يهلكه ويعدمه فيجوز اضافة الاضلال اليه تعالى على هذا الوجه فهذه الوجوه الخمسة
اذا جعلنا الاضلال على الاضلال عن الدين (وسادسها) أن يحمل الاضلال على الاضلال عن الجنة
قالت المعتزلة وهذا في الحقيقة ليس تأويل بل حلال للفظ على ظاهره فان الآية تدل على انه تعالى يضلهم وليس
فيه دلالة على أنه عاذبهم فخص نحلهم على انه تعالى يضلهم عن طريق الجنة ثم جعلوا كل ما في القرآن من
هذا الجنس على هذا الحمل وهو اختيار الجبائي قال تعالى كتب عليه انه من قولاه فانه يضل ويهديه الى عذاب
السعير أي يضل عن الجنة ونوابها هذا كما اذا جعلنا الهمزة في الاضلال على التعدية (وسابعها) أن يحمل
الهمزة على التعدية بل على الوجدان على ما تقدم في أول هذه المسئلة فانه فيقال أضل فلان بغيره أي
ضل عنه فعنى اضلال الله تعالى لهم انه تعالى وجدهم ضالين (وثامنها) أن يكون قوله تعالى يضل به كثيرا

هو مسرف مرتاب كذلك يضل الله من هو مسرف مذهب فلو كان المراد بالضلال المضاف اليه تعالى هو ما هم فيه كان ذلك اثباتا للثابت وهذا محال (وثامنها) أنه تعالى نفى الهية الاشياء التي كانوا يعبدونها من حيث انهم لا يبدون الى الحق قال الحق يهدي الى الحق أحق أن يتبع آمن لا يهدي الا ان يهدي فنفى ربوبية تلك الاشياء من حيث انها لا تهدي وأوجب ربوبية نفسه من حيث انه سبحانه وتعالى يهدي فلو كان سبحانه وتعالى يضل عن الحق لكان قدسا واهم في الضلال وفيما لا جله نفى عن اتباعهم بل كان قد أربى عليهم لان الاوثان كما انها لا تهدي فهي لا تضل وهو سبحانه وتعالى مع انه 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 وتوبيخا لهم لملا بسون وعليه مقبلون وبه ملتذون ومغتبطون ولو جاز ذلك لجازت العقوبة بالزنا على الرنا وبشرب الخمر على شرب الخمر وهذا لا يجوز (وعاشرها) أن قوله تعالى وما يضل به الا الفاسقين الذين يتفنون عهد الله من بعد ميثاقه صريح في انه تعالى انما يفعل به هذا الاضلال بعد ان صار هو من الفاسقين الناقضين لعهد الله باختيار نفسه فدل ذلك على ان هذا الاضلال الذي يحصل بعد صبر ورته فاسقا وناقضا للعهد مغاير لنفسه ونفقه (وحادي عشرها) أنه تعالى فسر الاضلال المنسوب اليه في كتابه اما بكونه ابتلاء وامتحانا أو بكونه عقوبة ونكالا فقال في الابتلاء وما جعلنا أصحاب النار الا ملائكة وما جعلنا عدتهم الا فتنة للذين كفروا أي امتحانا الى ان قال كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء فبين أن اضلاله للعبث يكون على هذا الوجه من انزاله آية متشابهة او فعلا متشابهة لا يعرف حقيقة الغرض فيه والاضلال به هو الذي لا يقف على المقصود ولا يتفكر في وجه الحكمة فيه بل يتمسك بالشبهات في تقرر بالمجل الباطل كما قال تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وأما العقوبة والشكال فكقوله اذا الاغلال في اعناقهم والاسلاسل يسحبون الى ان قال كذلك يضل الله الكافرين فبين ان اضلاله لا بعد واحد من الوجهين واذا كان الاضلال مفسرا باحد هذين الوجهين وجب أن لا يكون مفسرا بغيره مما دفعنا للاشتراك فثبت أنه لا يجوز حمل الاضلال على خلق الكفر والاضلال واذا ثبت ذلك فنقول بينا ان الاضلال في أصل اللغة الدعاء الى الباطل والترغيب فيه والسعي في اخفاء ما يحبه وذلك لا يجوز على الله تعالى فوجب المصير الى التأويل والتأويل الذي ذهب الجبرية اليه قد ابطالناه فوجب المصير الى وجوه أخر من التأويلات (أحدها) أن الرجل اذا ضل باختياره عند حصول شيء من غير أن يكون لذلك الشيء أثر في اضلاله فيقال لذلك الشيء انه أضله قال تعالى في حق الاصنام رب انهم اضلن كثيرا من الناس أي ضلوا بهم وقال ولا يغوث ويعوق ونسر او قد اضلوا كثيرا أي ضل كثير من الناس بهم وقال وليزيدن كثيرا منهم ما أنزل اليك من ربك طغيانا وكفرا وقال فلم يزدتهم دعاءى الا فرارا أي لم يزدادوا بدعاءى لهم الا فرارا وقال فاتخذتموهم خزييا حتى انسوكم ذكرا وهلم ينسوهم في الحقيقة بل كانوا يذكرونهم الله ويدعونهم اليه ولكن لما كان اشتغالهم بالسخرية منهم سببا لتسليانهم اضيف الالهام اليهم وقال في براءة واذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم زادته هذه ايمانا فاما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا وهم يستبشرون وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم فآخبر سبحانه أن نزول السورة المشتملة على الشرائع يعرف أحوالهم فمنهم من يصلح عليها فيزداد بها ايمانا ومنهم من يفسد عليها فيزداد بها كفرا فاذا اضيفت الزيادة في الايمان والزيادة في الكفر الى السورة اذ كانوا انما صلحوا عند نزولها وفسدوا كذلك أيضا فكذلك اضيف الهدى والاضلال الى الله تعالى اذ كان احدهما عند ضربه تعالى الامثال لهم وقال في سورة المدثر وما جعلنا عدتهم الا فتنة للذين كفروا واليستيقن الذين أولوا الكتاب ويزداد الذين آمنوا ايمانا فأخبر تعالى أن ذكره لعدة خزنة النار امتحان منه لعباده ليقبض الخالص من المرتاب فأتت العاقبة الى ان صلح عليها المؤمنون وفسد الكافرون واذن زيادة الايمان وضدها الى المجتنبين فقال ليزدادوا يقول ثم قال بعد قوله ماذا أراد الله بهذا مثلا كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء

الثاني وهو التسمية والحكم فهو وان كان في غاية البعد لكن الاشكال معه باق لانه اذا سمى الله بذلك وحكم به
 عليه فلم يأت المكاف به لانقاب خبر الله الصادق كذبا وعلمه جهلا وكل ذلك محال والمفضى الى المحال محال
 فكان عدم اتيان المكاف به محالا واتيانه به واجبا وهذا عين الجبر الذي تفرون منه وانه ملائكم لا محالة
 وهما ينتهي البحت الى الجوابين المشهورين لهما في هذا المقام وكل عاقل يعلم بديهية عقله سقوط ذلك
 وأما التأويل الثالث وهو التخليص وترك المنع فهذا انما يسمى اضلالا اذا كان الاولى والا حسن بالوالدان
 يمنع عن ذلك فاما اذا كان الولد يجبت لومته والد عنه ذلك لوقع في مفسدة أعظم من تلك المفسدة الاولى
 لم يقل احدا انه افسد ولده وأضله وهما الامر بخلاف ذلك لانه تعالى لومع المكاف جبرا عن هذه المفسدة
 لزمت مفسدة أخرى أعظم من الاولى فكيف يقال انه تعالى افسد المكاف وأضله يعني انه ما منعه عن
 الضلال مع انه لومعه لكافة تلك المفسدة أعظم وأما التأويل الرابع فقد اعترض القفال عليه فقال
 لا نسلم بان الضلال جاء بمعنى العذاب أما قوله تعالى ان المجرمين في ضلال وسعر فيممكن أن يكون المراد
 في ضلال عن الحق في الدنيا وفي سعر أى في عذاب جهنم في الآخرة ويكون قوله يوم يسحبون من ماله سعر
 وأما قوله تعالى اذا اغلغل في أعناقهم الى قوله كذلك يضل الله الكافرين فمضى قوله ضلوا عنا أى بطولوا فلم
 ينفع بهم في هذا اليوم الذي كان رجوا شفاء عنهم فيه ثم قوله كذلك يضل الله الكافرين قد يكون على معنى
 كذلك يضل الله أعمالهم أى يحبطها يوم القيامة ويحتمل كذلك يضل الله تعالى في الدنيا فلا يوفقه
 لقبول الحق اذا انزلوا الباطل واعرضوا عن التبرير فاذا اخذ الله تعالى وأتوا يوم القيامة فقد بطلت أعمالهم
 التي كانوا يرجون الانتفاع بها في الدنيا وأما التأويل الخامس وهو الاهلاك فغير لائق بهذا الموضع لان قوله
 تعالى ويهدي به كثيرا يمنع من حمل الاضلال على الاهلاك وأما التأويل السادس وهو انه يضل عن طريق
 الجنة فضعيف لانه تعالى قال يضل به أى يضل بسبب استماع هذه الآيات والاضلال عن طريق الجنة ليس
 بسبب استماع هذه الآيات بل بسبب اقداره على القباح فكيف يجوز حمله عليه وأما التأويل السابع
 وهو أن قوله يضل به أى يجده ضالا قد بينا أن اثبات هذه اللفظة لا دليل عليه وأيضا فلانه عدى الاضلال بحرف
 البناء فقال يضل به والاضلال بمعنى الوجدان لا يكون معدى بحرف البناء وأما التأويل الثامن فهو في هذه
 الآية يوجب تفكيك النظم لانه الى قوله يضل به كثير اويدهى به كثيرا من كلام الكفار ثم قوله وما يضل به
 الا الفاسقين كلام الله تعالى من غير فصل بينهما بل مع حرف العطف وهو الواو ثم هب انه ههنا كذلك لكنه
 في سورة المدثر وهو قوله كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء لاشن أنه قول الله تعالى فهذا هو الكلام
 في الاضلال أما الهدى فقد جاء على وجوه (أحدها) الدلالة والبيان قال تعالى أولم يهد لهم كم أنهلك
 وقال فاما يأتيتكم منى هدى فمن تبع هداى وهذا انما يصح لو كان الهدى عبارة عن البيان وقال ان يتبعون
 الا انظن وما تهوى الا نفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى وقال انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا أى
 سواء شكروا وكفروا هداية قد جاءت في الحالتين وقال وأما عود فهديناهم فاستجبوا للعمى على الهدى وقال
 ثم آتيناهم موسى الكتاب تماما على الذى أحسن ونقصه لاسلك شى وهدى ورحمة لهم بلقاء ربهم يؤمنون
 وهذا لا يقال للمؤمن وقال تعالى حكايته عن خصوم داود عليه السلام ولا تشططوا هدنا الى سواء الصراط
 أى أرشدنا وقال ان الذين ارتدوا على اديبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم واملى لهم
 وقال أن تقول نفس يا حسرتنا على ما فرطت في جنب الله الى قوله أو تقول لو ان الله هدانا لكانت من المقتدين
 الى قوله بلى قد جاءتك آياتى فكذبت بها واستعجبك كبرت فاخبرانه قد هدى الكافر عما جاءته من الآيات وقال
 أو تقولوا لو اننا نزل علينا الكتاب لكنا اهدى منهم فقد جاء تنكيرهم من ربكم وهدى ورحمة وهذه مخاطبة
 للكافرين (وثانيها) قالوا فى قوله وانك لتهدى الى صراط مستقيم أى لتدعو وقوله ولكل قوم هادى
 داع يدهوهم الى ضلال أو هدى (وثالثها) التوفيق من الله بالاطاف المشروطة بالايمان بؤيته المؤمنين
 جزاء على ايمانهم ومعونة عليه وعلى الازدياد من طاعته فهذا انواب لهم وبازائه ضل الكافرين وهوان

ويهدى به كثير من تمام قول الكفار فانهم قالوا ماذا اراد الله بهذا المثل الذي لا يظهر وجه الفائدة فيه ثم
قالوا بطل به كثير ويهدى به كثير اذ كروه على سبيل التهم فهدا من قول الكفار ثم قال تعالى جوا بالهم وما
بطل به الا الفاسقين اي ما بطل به الا الفاسق هذا مجموع كلام المعتزلة فالت الجبرية لقد سمعنا كلامكم واعتزنا
لكم بخودة الايراد وحسن الترتيب وقوة الكلام ولكن ماذا فعلتم ولكم اعداء ثلاثة يشوشون عليكم هذه
الوجوه الحسنة والدلائل اللطيفة (أحدها) مسألة الداعي وهي ان القادر على العلم والجهل والاهداء
والاضلال لم يقل أحدهم ادون الآخر (وثانيها) مسألة ناعلم على ما سبق تقريرها في قوله تعالى ختم الله
على قلوبهم وما رايناكم في دفع هذين الكلامين كلاما محيلا قويًا ونحن لاشك نعم أنه لا يخفى عليكم مع
ما معكم من الذكاء الضعيف عن تلك الاجوبة التي تكلموا بها فكما أنصفنا واعتزنا لكم بحسن الكلام
الذي ذكرتموه فأنصفوا أيضا واعتزوا بانه لا وجه لكم عن هذين الوجهين فان التعامى والغافل لا يليق
بالعقلاء (وثالثها) أن فعل العبد لو كان بإيجاده لما حصل الا الذي قصد إيجاده لكن اجد الا يريد الا تحصيل
العلم والاهتداء ويحترز كل الاحتراز عن الجهل والاضلال فكيف يحصل الجهل والاضلال للعبد مع انه ما
قصد الا تحصيل العلم والاهتداء فان قيل انه اشتبه عليه الكفر بالايان والعلم بالجهل فظن في الجهل أنه علم
فقصدا يقاها فلذلك حصل له الجهل قلنا ظنه في الجهل انه علم ظن خطأ فان كان اختاره أولا فقد اختار الجهل
والخطأ لنفسه وذلك غير ممكن وان قلنا انه اشتبه عليه ذلك بسبب ظن آخر متقدم عليه لمزم أن يكون قبل كل
ظن ظن لا الى نهاية وهو محال (ورابعها) ان التصورات غير كسبية والتصديقات البديهية غير كسبية
والتصديقات بأمرها غير كسبية فهذه مقدمات ثلاثة (المقدمة الاولى) في بيان ان التصورات غير كسبية
وذلك لان من يحاول اكتسابها قائما أن يكون متصورا لها ولا يكون متصورا لها فان كان متصورا لها
استحال أن يطلب تحصيل تصورها لان تحصيل الحاصل محال وان لم يكن متصورا لها كان ذهنه غافلا
عنها والغافل عن الشيء يستحيل أن يكون طالبا (المقدمة الثانية) في بيان ان التصديقات البديهية
غير كسبية لان حصول طريق التصديق اما ان يكون كافيا في جزم الذهن بذلك التصديق أولا يكون كافيا
فان كان الاول كان ذلك التصديق دائرا مع ذلك التصورين على سبيل الوجوب فبما وثباتها وما كان كذلك
لم يكن مقيدورا وان كان الثاني لم يكن التصديق بديهيا بل متوقفا فيه (المقدمة الثالثة) في بيان أن
التصديقات بأمرها غير كسبية وذلك لان هذه النظريات ان كانت واجبة للزوم عن تلك البديهيات
التي هي غير مقيدة كانت تلك النظريات أيضا غير مقيدة وان لم تكن واجبة للزوم عن تلك
البديهيات لم تكن الاستدلال بتلك البديهيات على تلك النظريات فلم تكن تلك الاعتقادات الحاصلة
في تلك النظريات علوما بل لا تكون الاعتقاد احصاءا للامثلة وليس كلامنا فيه فثبت ان كلامكم
في عدم اسناد الاهتداء والاضلال الى الله تعالى معارض بهذه الوجوه العقلية الفاطمة التي لا جواب
عنها ولنتكلم الآن فيما ذكره من التأويلات أما التأويل الاول فمباطل لان انزال هذه التشابهات
هل لها أثر في تحريك الدواعي او ليس لها أثر في ذلك فان كان الاول وجب على قولكم أن يقع
لوجهين (الاول) ان اقدد للمنافي تفسير قوله ختم الله على قلوبهم على انه متى حصل الرجم فلا بد وان يحصل
الوجوب وانه ليس بين الاستواء وبين الوجوب المانع من التقيض واسطة فاذا أثر انزال هذه التشابهات
في الترجيح وثبت أنه متى حصل الترجيح فقد حصل الوجوب فثبت جاء الجبر وبطل ما قلتموه (الثاني) هو انه
لا ينتهي الى حد الوجوب الا ان المكلف ينبغي أن يكون مزاج العذر والعلة وانزال هذه التشابهات عليه مع
ان لها أثرا في ترجيح جانب الضلال على جانب الاهتداء كما ذكرنا لك في عدم الاقدام على الطاعة فوجب
أن يقع ذلك من الله تعالى وأما ان لم يكن لذلك أثر في اقدامهم على ترجيح جانب الضلال على جانب الاهتداء
كانت نسبة هذه التشابهات الى ضلالهم كصير الباب ونعيم الغراب فسكان ضلالهم لا ينسب الى هذه
الامور الاجنبية كذلك وجب أن لا ينسب الى هذه التشابهات بوجه ما وجبت في تأويلهم أما التأويل

قواهم فسقت الرطبة من قشرها أي خرجت فكان الفاسق هو الخارج عن الطاعة وتسمى الفارة فوبسقة
 تلوجه الاجل المضرة واختلاف أهل القبلة في انه هل هو مؤمن أو كافر فعند أصحابنا انه مؤمن وعند
 الخوارج انه كافر وعند المعتزلة انه لا مؤمن ولا كافر واحتج المخالف بقوله تعالى بنس الاسم الفسوق
 بعد الايمان وقال ان المنافقين هم الفاسقون وقال حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وكره اليكم
 الكفر والفسوق والعصيان وهذه المسألة طويلة مذكورة في علم الكلام (المسألة الثامنة عشر) اختلفوا
 في المراد من قوله تعالى الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه فذكروا وجوها (أحدها) ان المراد
 بهذا الميثاق حجة القسامة على عباده الدالة لهم على صحة توحيدهم وصدق رسوله فكان ذلك ميثاقا وعهدا على
 التمسك بالتوحيد اذ كان يلزم بهذه الحجج ما ذكرنا من التمسك بالتوحيد وغيره ولذلك صح قوله أو فوا بعهدى
 أو فبعهدكم (وثانيها) يحتمل ان يعنى به ما دل عليه بقوله وافسحوا بالله جهدا ايمانهم لئن جاءهم نذير
 ليكونن احدى من احدى الامم فلما جاءهم نذير ما زادهم الا نفورا فلما لم يفعلوا ما حلفوا عليه
 وصفهم بنقض عهده وميثاقه والتأويل الاول يمكن فيه العموم في كل من ضل وكفر (والثاني)
 لا يمكن الا فيمن اختص بهذا القسم اذ ثبت هذا ظهر رجحان التأويل الاول على الثاني من وجهين
 (الاول) ان على التقدير الاول يمكن اجراء الآية على عمومها وعلى الثاني يلزم التخصيص (الثاني) أن
 على التقدير الاول يلزمهم الذم لانهم نقضوا عهدا أبرمه الله وأحكمه بما أنزل من الأدلة التي كثرها عليهم
 في الانفس والآفاق وأوضحها وأزال التلبيس عنها وما أودع في العقول من دلائلها وبعث الانبياء وأنزل
 الكتب مؤكدا لها وأتماعا على التقدير الثاني فانه يلزمهم الذم لاجل انهم تركوا شياهم بأنفسهم الغرموه
 ومعلوم ان ترتيب الذم على الوجه الاول أولى (وثالثها) قال القفال يحتمل أن يكون المقصود بالآية
 قوما من أهل الكتاب قد أخذ عليهم العهد والميثاق في الكتب المنزلة على أنبيائهم تصديق محمد صلى الله عليه
 وسلم وبين لهم أمره وأمر آتته فنقضوا ذلك وأعرضوا عنه ووجدوا نبوته (ورابعها) قال بعضهم انه
 عني به ميثاقا أخذ من النبايس وهم على صورة الذر وأخرجهم من صلب آدم كذلك وهو معنى قوله تعالى
 وأثمهمهم على أنفسهم ألسنت بربكم قالوا بلى قال المتكلمون وهذا ساقط لانه تعالى لا يحجج على العباد
 بعهد وميثاق لا يشعرون به كالأبوا أخذهم بذهب علمه عن قلوبهم بالسحر والنسيان فكيف يجوز أن يعيهم
 بذلك (خامسها) عهد الله الى خلقه ثلاثة عهود (العهد الاول) الذي أخذ على جميع ذرية آدم وهو
 الاقرار بربوبيته وهو قوله واذا أخذ ربك (وعهد خص به النبيين) أن يبلغوا الرسالة ويقيموا الذين ولايتهم قروا
 فيه وهو قوله واذا أخذنا من النبيين ميثاقهم (وعهد خص به العلماء) وهو قوله واذا أخذ الله ميثاق الذين
 أوثقوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه قال صاحب الكشاف الضمير في ميثاقه للعهد وهو ما وثقوا به عهد الله
 من قبوله ويجوز أن يكون بمعنى توثيقه كما ان الميعاد والميلاد بمعنى الوعد والولادة ويجوز أن يرجع الضمير
 الى الله تعالى من بعد ما وثق به عهد من آياته وكتبه ورسله (المسألة التاسعة عشر) اختلفوا في المراد من
 قوله تعالى ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل فذكروا وجوها (أحدها) أراد به طبيعة الرحم وحقوق
 القربات التي أمر الله بوصلها وهو كقوله تعالى فهل عسيتم ان توليتم أن تفسدوا في الارض وتقطعوا
 أرحامكم وفيه إشارة الى أنهم قطعوا ما بينهم وبين النبي صلى الله عليه وسلم من القرابة وعلى هذا التأويل
 تكون الآية خاصة (وثانيها) ان الله تعالى أمرهم أن يصلوا حبيلهم بحبل المؤمنين فهم انقطعوا عن
 المؤمنين واتصلوا بالكفار فذلك هو المراد من قوله ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل (وثالثها) أنهم
 نزعوا عن التنازع واثارة الفتنة وهم كانوا مشتملين بذلك (المسألة العشرون) أما قوله تعالى ويقسدون
 في الارض فالأظهر أن يراد به الفساد الذي يتعدى دون ما يقف عليهم والأظهر ان المراد منه الصدع
 طاعة الرسول لان تمام الصلاح في الارض بالطاعة لان بالترام الشرائع يلتزم الانسان كل ما ألزمه وبتركه
 التعتدى الى الغير ومنه زوال الظلم وفي زوال العدل الذي قامت به السموات والارض قال تعالى فيما سلكي

يسلمهم ذلك فيه كون مع أنه تعالى ما هداهم يكون قد أضاهم والدليل على هذا الوجه قوله تعالى والذين
 اهتدوا زادهم هدى وبزيد الله الذين اهتدوا هدى ولله لاهدى القوم الظالمين ينبت الله الذين آمنوا بأبواب
 الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة ويضل الله الظالمين كيف يشاء هدى الله قوما وكفروا بعد إيمانهم وشهدوا
 أن الرسول حق وجاءهم البينات والله لا يهدي القوم الظالمين فإخباره لاهديهم وانهم قد جاءهم البينات
 فهذا الهدى غير البيان لا محالة وقال تعالى ومن يؤمن بالله يهد قلبه أولئك كتب في قلوبهم الإيمان
 وأيدهم بروح منه (ورأبها) الهدى إلى طريق الجنة قال تعالى فإلما الذين آمنوا بالله واعتصموا به
 فسيدخلهم في رحمة منه وفضل ويهديهم إليه صراطا مستقيما 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 قبلوا في سبيل الله فلن يضل أعمالهم سيهديهم ويصلح بالهم 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 فلانا أي قدمه أمامه وأصل هدى
 من هداية الطريق لأن الدليل يتقدم المدلول وتقول العرب أقبلت هو أدى الخيل أي متقدما لها ويقال
 للعنق هاد وهو أدى الخيل أعناقها لأنها تنقذها (وسادسها) يهدي أي يحكم بأن المؤمن مهتد وتسميته
 بذلك لأن حقيقة قول القائل هدايه جعله مهتديا وهذا اللفظ قد يطلق على الحكم والتسمية قال تعالى ما جعل
 الله من بحيرة أي ما حكم ولا شرع وقال إن الهدى هدى الله معناه إن الهدى ما حكم الله بانه هدى وقال من
 يهد الله فهو المهتد أي من حكم الله عليه بالهدى فهو المستحق لأن يسمى مهتديا فهذه هي الوجوه التي
 ذكرها المعتزلة وقد تكلمنا عليها فيما تقدم في باب الاضلال قالت الجبرية وههنا وجه آخر وهو أن يكون
 الهدى بمعنى خلق الهداية والعلم قال الله تعالى والله يهديك إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط
 مستقيم قالت القدرية هذا غير جائز لوجوه (أحدها) أنه لا يصح في اللغة أن يقال لمن جعل غيره على سلوك
 الطريق كرها وجبر أنه هدايه وانما يقال رده إلى الطريق المستقيم وحله عليه وجبره إليه فأما أن يقال
 أنه هدايه فلا (وثانيها) لو حصل ذلك لخلق الله تعالى لبطل الأمر والنهي 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 أولا يكون بتخليقه فإن كان بتخليقه فحق خلقه
 الله تعالى استحال من العبد أن يمنع منه ومق لم يخلقه استحال من العبد الاتيان به حينئذ تنوجه الاشكالات
 المذكورة وإن لم يكن بتخليق الله تعالى بل من العبد فهذا هو القول بالاعتراف (الثاني) أنه لو كان
 خلقه تعالى وكسبه بالعبد لم يخل من أحد وجوه ثلاثة إما أن يكون الله يخلقه أولا ثم يكسبه العبد
 أو يكسبه العبد أولا ثم يخلقه الله تعالى أو يقع الأمران معا فإن خلقه الله تعالى كان العبد مجبوراً على
 اكتسابه فيعود الإلزام وإن اكتسبه العبد أولا فالله مجبور على خلقه وإن وقعا معا وجب أن لا يحصل هذا
 الأمر إلا بعد اتفاقهما لكن هذا الاتفاق غير معلوم لنا فوجب أن لا يحصل هذا الاتفاق وأيضا فهذا الاتفاق
 وجب أن لا يحصل إلا باتفاق آخر لأنه من كسبه وفعله وذلك يؤدي إلى ما لا نهاية له من الاتفاق وهو محال
 هذا مجموع كلام المعتزلة قالت الجبرية انما قد دللنا باللائل العقلية التي لا تقبل الاحتمال والتأويل على أن خالق
 هذه الأفعال هو الله تعالى إما بواسطة أو بغير واسطة والوجوه التي تمسكت بها وجوه عقلية قابلة للاحتقال
 والقاطع لا يعارضه المحتمل فوجب المصير إلى ما قلناه وبالله التوفيق (المسألة السادسة عشر) لقائل أن
 يقول لم وصف المهديون بالكثرة والقله صفتهم لقوله وقليل من عبادي الشكور وقليل ما هم ولحديث الناس
 كابل مائة لا يجدها راحله وجدت الناس أخبرته وله الجواب أهل الهدى كثير في أنفسهم وحيث يوصفون
 بالقلة انما يوصفون بها بالقياس إلى أهل الضلال وأيضا فإن القليل من المهديين كثير في الحقيقة وإن قلوا
 في الصورة فسموا بأهل كثير ذهابا إلى الحقيقة (المسألة السابعة عشر) قال الفراء الفاسق أصله من

في حصول الكفر والايان توقف على حصول هذه الاسباب الستة في طرف الايمان وهي بأمرها كانت
مفقودة فقد حصل اعدام الايمان اثنا عشر سببا كل واحد منها مستقل بالانع من الايمان ومع قيام هذه
الاسباب الكثيرة كيف يعقل أن يقال كيف تكفرون بالله (وخامسها) انه تعالى قال لرسوله قل لهم كيف
تكفرون بالله الذي أنعم عليكم بهذه النعمة العظيمة أعني نعمة الحياة وعلى قول أهل الجبر لا نعمة له تعالى على
الكافر وذلك لان هذه نعم كل ما فعله الله تعالى بالكافر فاعماله ليست درجه الى الكفر ويحرقه بالنار فأى
نعمة تكون لله على العبد على هذا التقدير وهل يكون ذلك الابهتلة من قدّم الى غيره صحيفة فالودج مسحوم
فان ظاهره وان كان لذيذا وبعد نعمة لكن لما كان باطنه مهلكا فان احدا لا يعتد نعمة ومعلوم ان العذاب
الدائم أشد ضررا من ذلك السم فلا يكون لله تعالى نعمة على الكافر فكيف يأمر رسوله بأن يقول لهم كيف
تكفرون عن أنعم عليكم بهذه النعم العظيمة والجواب ان هذه الوجوه عند البحث يرجع حاصلها الى التمسك
بطريق المدح والذم والامر والنهي والثواب والعقاب فنحن أيضا نقابلها بالكلام المعتمد في هذه الشبهة
وهو ان الله سبحانه وتعالى علم انه لا يمكن أن يكون فلو وجد لا نقاب علمه جهلا وهو محال ومستلزم المحال محال
فوقوعه محال مع انه قال كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم وأبصركم فلو كان الله تعالى قادر على الكفر ان كانت
صالحة للايمان امتنع كونها مصدرا للايمان على التعيين الامر ج وذلك المريج ان كان من العبد عاد السوال
وان كان من الله فالتم يحصل ذلك المريج من الله امتنع حصول الكفر واذا حصل ذلك المريج وجب
وعلى هذا كيف لا يعقل قوله كيف تكفرون بالله واعلم ان المعتزلى اذا طوّل كلامه وفزع وجوهه في المدح
والذم فعليه ان يعاينها بهذين الوجهين فانهم ما يدان جميع كلامه ويشوشان كل شبهاته وبالله التوفيق
(المسئلة الثانية) اتفقوا على ان قوله وكنتم أمواتا المراد به وكنتم ترابا ونطقا لان ابتداء خلق آدم من
التراب وخلق سائر المكلفين من أولاده الاعيسى عليه السلام من النطف لكنهم اختلفوا في ان اطلاق اسم
الميت على الجماد حقيقة أو مجاز ولا أكثر من على انه مجاز لانه شبه الموات بالميت وليس أحدهما من الآخر
بسبيل لان الميت ما يحل به الموت ولا بد وان يكون بصفة من يجوز أن يكون حيا في العادة فيكون فيه اللحمية
والرطوبة وقال الاقول هو حقيقة فيه وهو مروي عن قتادة قال كانوا أمواتا في أصلاب آبائهم فأحياهم
الله تعالى ثم أخرجهم ثم أماتهم الموتبة التي لا بد منها ثم أحياهم بعد الموت فماتوا حيا تان وموتان واحبوا
بقوله خلق الموت والحياة والموت المقدم على الحياة هو كونه مواتا فدل على ان الاطلاق الميت على الموات
ثابت على سبيل الحقيقة والاقل هو الاقرب لانه يقال في الجماد انه موات وليس يميت فيشبهه أن يكون
استعمال أحدهما في الآخر على سبيل التشبيه قال القفال وهو كقوله تعالى هل أتى على الانسان حين من
الدهر لم يكن شيئا مذكورا فبين سبحانه وتعالى ان الانسان كان لا شيء يذكر فجعله الله حيا وجعله سمعا وبصيرا
ومجازاه من قوله فلان ميت المذكور وهذا أمر ميت وهذه سلعة ميتة اذا لم يكن لها طاب ولا ذكرا قال

المخيل السعدى

وأحييت لى ذكرى وما كنت خاملا • ولكن بعض الذكر أنبئه من بعض

فكن كما معنى الآية وكنتم أمواتا أى خاملين ولا ذكركم لانكم لم تكونوا شيئا فأحياكم أى جعلكم خلقا
سمعا وبصيرا (المسئلة الثالثة) احتج قوم بهذه الآية على بطلان عذاب القبر قالوا لانه تعالى بين أنه
يحييهم مرة في الدنيا وأخرى في الآخرة ولم يذكر حياة القبر ويؤكد قوله ثم انكم بعد ذلك لميتون ثم انكم
يوم القيامة تبعثون ولم يذكر حياة فيما بين هاتين الحاتين قالوا ولا يجوز الاستدلال بقوله تعالى قالوا ربنا
أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين لانه قول الكفار ولان كثير من الناس أمتوا حياة الذرى في صلب آدم عليه
السلام حين استخرجهم وقال ألسنت بر بكم وعلى هذا التقدير حصل حيا تان وموتان من غير حاجة الى
اثبات حياة في القبر فالجواب لم يلزم من عدم الذكرك في هذه الآية أن لا تكون حاصلة وأيضا قلنا أن يقول
ان الله تعالى ذكر حياة القبر في هذه الآية لان قوله ثم يحييكم ليس هو الحياة الدائمة والامناصح أن يقول ثم

عن فرعون انه قال انى أخف أن يقل دينكم وأن يظهر فى الارض الفساد ثم انه سبحانه وتعالى أخبر ان من
فعل هذه الافاعيل خاسر فقال أولئك هم الخاسرون وفى هذا الخبر ان وجوه (أحدها) انهم خسروا
زعم الجنة لانه لا أحد الاولة فى الجنة أهل ومنزل فان أطاع الله وجده وان عصاه ورثه المؤمنون فذلك قوله
تعالى أولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون وقال ان الخاسرين الذين خسروا
أنفسهم وأهلهم يوم القيامة (وثانيها) انهم خسروا حسنة التي عملوها لانهم أحبطوها بكفرهم
فلم يحصل لهم منها خير ولا ثواب والآية فى اليهود ولهم اعمال فى شربهم وفى المنافقين وهم يعلمون
فى الظاهر ما يعملونه الخاسرون فخط ذلك كله (وثالثها) انهم انما أصروا على الكفر خوفا من أن تفوتهم
الذات العاجلة ثم انهم اتفوتهم اما عند ما يصير الرسول صلى الله عليه وسلم ما ذونا فى الجهاد أو عند موتهم
قال القفال رحمه الله وبالجملة ان الخاسر اسم عام يقع على كل من عمل عملا لا يجزى عليه فيقال له خاسر
كالرجل الذى اذا تعنى ونصرف فى أمر فلم يحصل منه على نفع قيل له خاسر لأنه كمن أعطى شيئا
ولم يأخذ بازائه ما يقوم مقامه فسمى الكفار الذين يعملون بعصاى الله خاسرين قال تعالى ان الانسان
لن خسرا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقال قل هل أنبئكم بالآخرة من أعمال الذين ضل سعيهم

فى الحياة الدنيا والله أعلم • قوله تعالى (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا أحياءكم ثم يميتكم
ثم يحييكم ثم إليه ترجعون) اعلم انه سبحانه وتعالى لما تكلم فى دلائل التوحيد والنزوة والمعاد الى هذا
الموضع فى هذا الموضع الى قوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم فى شرح النعم التى عمت
جميع المكلفين وهى أربعة (أولها) نعمة الاحياء وهى المذكورة فى هذه الآية واعلم ان قوله كيف
تكفرون بالله وان كان بصورة الاستخبار فالمراد به التوبيخ والتعنيف لان عظم النعمة يقتضى عظم معصية
المنعم يبين ذلك ان الوالد كلما عظمت نعمته على الولد بأن رباه وعلمه وخرجه وموله وعرضه للاسوار الحسان
كانت معصيته لآبيه أعظم فبين سبحانه وتعالى بذلك عظم ما أقدموا عليه من الكفر بأن ذكرهم نعمة العظيمة
عليهم ليزجرهم بذلك عما أقدموا عليه من التمسك بالكفر ويوعظهم على اكتساب الايمان فذكر تعالى من نعمة
ما حو الاصل فى النعم وهو الاحياء فهذا هو المقصود الكلى فان قيل لم كان العطف الاول بالفاء والبواقي بنون
قلنا لان الاحياء الاول قد يعقب الموت بغير تراخ وأما الموت فقد تراخى عن الاحياء والاحياء النسانية
كذلك متراخ عن الموت ان أريد به النشور تراخى ظاهر اوهنا مساوئ (المسئلة الاولى) قالت المعتزلة
هذه الآية تدل على ان الكفر من قبل العباد من وجوه (أحدها) انه تعالى لو كان هو الخالق للـكـفـر
فيهم لما جاز أن يقول كيف تكفرون بالله مو بخلهم كما لا يجوز أن يقول كيف تسودون وتبيضون وقصصون
وتسقمون لما كان ذلك أجمع من خلقه فيهم (وثانيها) اذا كان خلقهم أولا للشقاء والنار وما أراد بخلقهم
الا الكفر وادارة لوقوع فى النار فكيف يصح أن يقول مو بخلهم كيف تكفرون (وثالثها) انه كيف
يعقل من الحكيم أن يقول لهم كيف تكفرون بالله حال ما يخلق الكافر فيهم ويقول وما منع الناس أن يؤمنوا
حال ما منعهم عن الايمان ويقول فيخالهم لا يؤمنون فقالهم عن التذكرة معرضين وهو يخلق فيهم الاعراض
ويقول انى تؤفكون فاني تصرفون ويخلق فيهم الافك والصرف ومثل هذا الكلام بأن بعدت من السخرية
أولى من أن يذكر فى باب الزام الحجّة على العباد (ورابعها) ان الله تعالى اذا قال للعبيد كيف تكفرون بالله
فهو يذكر هذا الكلام توجيها للحجة على العبد وطلب الجواب منه أو ليس كذلك فان لم يكن اطالب هذا المعنى
لم يكن فى ذكره فائدة فكان هذا الخطاب عبثا وان ذكره لتوجيه الحجّة على العبد فلعلنا أن يقول حصل
فى حنى أمور كثيرة موجبة للكفر (فالاول) انك علمت بالكفر منى والعلم بالكفر يوجب الكفر (والثاني)
انك أردت الكفر منى وهذه الارادة موجبة له (والثالث) انك خلقت الكفر فى وأنا لا أقدر على ازالته
فعلمك (والرابع) انك خلقت فى قدرة موجبة للكفر (والخامس) انك خلقت فى ارادة موجبة للكفر
(والسادس) انك خلقت فى قدرة موجبة للارادة الموجبة للـكـفـر ثم لما حصلت هذه الاسباب الستة

النعمة الثامنة التي عت المكلفين بأسرهم وما أحسن ما راعى الله سبحانه وتعالى هذا الترتيب فإن الارتفاع
 بالارض والسماء انما يكون بعد حصول الحياة فلهذا ذكر الله أمر الحياة أولا ثم اتبعه بذكر السماء
 والارض أما قوله خلق فقد مر تفسيره في قوله اعبدوا ربكم الذي خلقكم وأما قوله لكم فهو يدل على ان
 المذكور بعد قوله خلق لاجل انتفاء عنا في الدين والدنيا أما في الدنيا فليصلح أبداننا ولنتقوى به على الطاعات
 وأما في الدين فلا يستدل به هذه الاشياء والاعتبار بها وجمع بقوله ما في الارض جميعا لجميع المنافع فيها
 ما يتصل بالحيوان والنبات والمعادن والجبال ومنها ما يتصل بضروب الحرف والامور التي استتبطها
 العقلاء وبين تعالى ان كل ذلك انما خلقه لكي ينفع بها كما قال وسخر لكم ما في السموات وما في الارض فيسكنه
 سبحانه وتعالى قال كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم وكيف تكفرون بالله وقد خلق لكم
 ما في السموات وما في الارض جميعا أو يقال كيف تكفرون بقدرته الله على الاعادة وقد أحياكم بعد موتكم
 ولانه خلق لكم ما في الارض جميعا فكيف يجز عن اعادتهم ثم انه تعالى ذكر تفاصيل هذه المنافع في سور
 مختلفة كما قال انما صوبنا الماء صوبا وقال في أول سورة أنى أمر الله والانعام خلقها لكم الى آخره وههنا
 مسائل (المسئلة الاولى) قال أصحابنا انه سبحانه لا يفعل فعلا لغرض لانه لو كان كذلك كان مستهكما
 بذلك الغرض والمستكمل بغيره ناقص بذاته وذلك على الله تعالى محال فان قيل فعله تعالى معلى بغرض
 غير عائد اليه بل الى غيره قلنا عود ذلك الغرض الى ذلك الغير هل هو أولى لله تعالى من عود ذلك الغرض
 اليه أو ليس أولى فان كان أولى فهو تعالى قد انتفع بذلك الفعل فيعود المحذور المذكور وان كان الثاني
 لم يكن تحصيل ذلك الغرض المذكور لذلك الغير غير ضار لله تعالى فلا يكون مؤثرا فيه (وثانيها) أن من
 فعل فعلا لغرض كان عاجزا عن تحصيل ذلك الغرض الا بواسطة ذلك الفعل والعجز على الله تعالى محال
 (وثالثها) أنه تعالى لو فعل فعلا لغرض لمكان ذلك الغرض ان كان قد عجزا لم يقدم الفعل وان كان محدثا
 كان فعلا لذلك الغرض لغرض آخر ويلزم التسلسل وهو محال (ورابعها) أنه تعالى لو كان يفعل لغرض
 لمكان ذلك الغرض هو رعاية مصلحة المكلفين ولو توقفت فاعلمته على ذلك لما فعل ما كان مفسدة في حقهم
 لكنه قد فعل ذلك حيث كاف من علم انه لا يؤمن ثم انهم تكلموا في اللام في قوله تعالى خلق لكم ما في
 الارض جميعا وفي قوله الا ليعبدون فقالوا انه تعالى لما فعل ما لو فعله غيره لمكان فعله لذلك الشيء لاجل
 الغرض لاجرم اطلق الله عليه لفظ الغرض بسبب هذه المشابهة (المسئلة الثانية) احتج أهل الاباحه
 بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا على انه تعالى خلق الكل للكل فلا يكون لاحد اختصاص بشئ أصلا
 وهو ضعيف لانه تعالى قابل الكل بالكل فيقتضى مقابلة الفرد بالفرد والتعيين يستفاد من دليل منفصل
 والفقهاء رجعوا بهم الله استدلاله على ان الاصل في المنافع الاباحه وقد بيناه في أصول الفقه (المسئلة
 الثالثة) قيل انما تدل على حرمة أكل الطيبين لانه تعالى خلق لنا ما في الارض دون نفس الارض ولقائل
 أن يقول في جملة الارض ما يطلق عليه انه في الارض فيكون جمعا للوضعين ولا شك ان المعادن داخله
 في ذلك وكذلك عروق الارض وما يجري مجرى البعض لها ولا تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي الحكم
 عما عداه (المسئلة الرابعة) قوله خلق لكم ما في الارض جميعا يقتضى أنه لا تصح الحاجة على الله تعالى
 والا لمكان قد فعل هذه الاشياء لنفسه أيضا لا لغيره وأما قوله تعالى ثم استوى الى السماء فيه مسائل
 (المسئلة الاولى) الاستواء في كلام العرب قد يكون بمعنى الاتصاف وضده الاعوجاج ولما كان ذلك
 من صفات الاجسام قاله تعالى يجب أن يكون منزها عن ذلك ولأن في الآية ما يدل على فساده لان قوله
 ثم استوى يقتضى التراخي ولو كان المراد من هذا الاستواء العلو بالمكان لمكان ذلك العلو خاصا أولا
 ولو كان خاصا أولا لما كان متأخرا عن خلق ما في الارض لكن قوله ثم استوى يقتضى التراخي ولما ثبت
 هذا وجب التأويل وتقريره ان الاستواء هو الاستقامة يقال استوى العود اذا قام واعتدل ثم قيل استوى
 اليه كالسهم المرسل اذا قصده قصد استويا من غير ان يلتفت الى شئ آخر ومنه استوى قوله ثم استوى

اليه ترجعون لان كلمة ثم تنتهي التراخي والرجوع الى الله تعالى حاصل عقب الحياة الدائمة من غير تراخ فلو
 جعلنا الآية من هذا الوجه دليلا على حياة القبر كان قريبا (المسئلة الرابعة) قال الحسن رحمه الله قوله
 كيف تكفرون بالله يعني به العاقبة وأما بعض الناس فقد أمانتهم ثلاث مرات فحوا حكي في قوله أو كاذبي
 مر على قرية وهي خاوية على عروشها الى قوله فإماته الله مائة عام ثم بعثه وكقوله ألم ترالى الذين خرجوا من
 ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم وكقوله فأخذناكم الساعة وأنتم تنتظرون
 ثم بعثناكم من بعد موتكم وكقوله فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى وكقوله وكذلك أعثرنا علىهم
 ليعلموا ان وعد الله حق وان الساعة لا ريب فيها وكقوله في قصة أيوب عليه السلام وآتينا أهله ومثلهم
 معهم فان الله تعالى رده على أهله بعد ما أمانتهم (المسئلة الخامسة) تمسك الجمجمة بقوله تعالى ثم اليه
 ترجعون على انه تعالى في مكان وهذا ضعيف والمراد انهم الى حكمه يرجعون لانه تعالى يبعث من في القبور
 ويجمعهم في المحشر وذلك هو الرجوع الى الله وانما وصف بذلك لانه رجوع الى حيث لا يتولى الحكم غيره
 كقوله لهم رجع أمروا الى الامير أى الى حيث لا يحكمكم غيره (المسئلة السادسة) هذه الآية دالة على أمور
 (الاول) انها دالة على انه لا يقدر على الاحياء والامانة الا الله تعالى فيبطل به قول أهل الطباع من ان
 المؤثر في الحياة والموت كذا وكذا من الافلاك والكواكب والاركان والمزاجات كما حكي عن قوم في قوله
 ان هي الاحياء تبا الدنيا غوت ونحي وما يملك الا الدهر (الثاني) انها تدل على صحة الحشر والنشر مع
 التنبيه على الدليل العقلي الدال عليه لانه تعالى بين انه أحيا هذه الاشياء بعد موتها في المرة الاولى فوجب
 أن يصح ذلك في المرة الثانية (الثالث) انها تدل على التكليف والترغيب والترهيب (الرابع) انها دالة
 على الجبر والقدر كما تقدم بيانه (الخامس) انها دالة على وجوب الزهد في الدنيا لانه قال فأحياكم ثم يميتكم
 ثم يحييكم فبين انه لا بد من الموت ثم بين انه لا يترك على هذا الموت بل لا بد من الرجوع اليه امانه لا بد من
 الموت فقد بين سبحانه وتعالى انه بعد ما كان نطفة فان الله أحياه وصوره أحسن صورة وجعله بشرا سويا
 وأكمل عقله وصيره بصيرا بأنواع المنافع والمضار وملكه الاموال والاولاد والدور والقصور ثم انه تعالى
 ينزل كل ذلك عنه بأن يميتة ويصيره بحيث لا يملك شيئا ولا يبقى منه في الدنيا خبر ولا أثر ويبقى مدة طويلة
 في العود كما قال تعالى ومن ورائهم برزخ ينادى فلا يجيب ويستنطق فلا يتكلم ثم لا يزوره الا قربون بل
 ينسأه الاهل والبنون كما قال يحيى بن معاذ الرازي

يترأقاربي بمحذا قبرى * كان أقاربي لم يعرفوني

وقال أيضا الهى كفى بنفسى وقد أضجعهوها في حفرتها وانصرف المشيعون عن تشيعها وبكى الغريب
 عليها لغربتها وناداه من شفير القبر ذومودتها ورحمتها الاعادى عند جرعتهها ولم يخف
 على الناظرين بحزيلةها فخرجوا الى الآن تقول ملائكتي انظروا الى فيريد قد نأى عنه الاقربون
 ووحيد قد جفاه المحبون أصبح منى قريبا وفي اللحد غريبا وكان لي في الدنيا داء عيا وجميما ولا حسانى
 اليه عند وصوله الى هذا البيت راجيا فأحسن الى هـناك يا قديم الاحسان وحقق رجائى فبـك يا واسع
 الغفران وأمانه لا بد من الرجوع الى الله فلا نه سبحانه يأمر بأن ينفخ في الصور فصعق من في السموات
 ومن في الارض ثم ينفخ أخرى فاذا هم قيام ينظرون يخرجون من الاجداث سراعا كما انهم الى نصب
 يوفضون ثم يعرضون على الله كما قال وعرضوا على ربك صفا فيقومون خاشعين خاضعين كما قال وخشعت
 الاصوات للرحمن وقال بعضهم * الهنا اذا لقنا من ترى الاجداث مغبرة رؤسنا ومن شدة الخوف شاحبة
 وجوهنا ومن هول القيامة مطرقة رؤسنا * وجاءت اطلال القيامة بطوننا * وبادية لاهل الموقف سواتنا
 وموقرة من ثقل الاوزار طهورنا * وبقينا مستحيرين في أمورنا * نادمين على ذنوبنا * فلا تضعف المصاب
 باعراضك عنا ووسع رحمتك وغفرانك لنا يا عظيم الرحمة يا واسع المغفرة * قوله تعالى (هو الذى خلق
 لكم ما فى الارض جميعا ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شىء عليم) اعلم ان هذا هو

القمر المحو (الثاني) اختلاف المنظر فانه محسوس للقمر وعطارد والزهرة وغير محسوس للمريخ والمشتري
 وزحل وأما في حق الشمس فانه قليل جداً فوجب أن تكون الشمس متوسطة بين القسمين هذا ما قاله
 الاكثرون الا ان ابا الريحان قال في تلخيصه اقصول الفرغاني ان اختلاف المنظر لا يحس الا في القمر فبطلت
 هذه الوجوه وبقي موضع الشمس مشكوكاً واعلم أن أصحاب الارصاد وأرباب الهيئته زعموا ان الافلاك تسعة
 فالسبعة هي هذه التي ذكرناها والفلك الثامن هو الذي حصلت هذه الكواكب الثابتة فيه وأما الفلك
 التاسع فهو الفلك الاعظم وهو يتحرك في كل يوم وليله دورة واحدة بالقرب واحتيجوا على اثبات الفلك
 الثامن بانا وجدنا هذه الكواكب الثابتة حركات بطيئة وثبت أن الكواكب لا تتحرك الا بحركة فلكها
 والافلاك الحاملة لهذه السيارات تتحرك حركات سريعة فلا بد من جسم آخر يتحرك حركة بطيئة ويكون
 هو الحامل لهذه الثوابت وهذه الدلالة ضعيفة من وجوه (أولها) لم لا يجوز أن يقال الكواكب تتحرك
 بانفسها من غير ان تكون مركوزة في جسم آخر وهذا الاحتمال لا يفسد الا بافاد المختار ودونه خراط القناد
 (وثانيها) سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يقال ان هذه الكواكب مركوزة في عمولات السيارات والسيارات
 مركوزة في حواملها وعند ذلك لا يحتاج الى اثبات الفلك الثامن (وثالثها) لم لا يجوز أن يكون ذلك الفلك
 تحت فلك القمر فيكون تحت كرات السيارات لا فوقها فان قيل ان ترى هذه السيارات تكسف هذه الثوابت
 والكسوف تحت الماكسوف لا محالة قلنا هذه السيارات انما تكسف الثوابت القريبة من المنطقة فأما
 الثوابت القريبة من القطبين فلا فلم لا يجوز أن يقال هذه الثوابت القريبة من المنطقة مركوزة في الفلك
 الثامن الذي هو فوق كرة زحل وهذه الثوابت القريبة من القطبين التي لا يمكن انكسافها بالسيارات
 مركوزة في كرة أخرى تحت كرة القمر وهذا الاحتمال لا دافع له ثم نقول هب انكم انتم هذه الافلاك
 التسعة فما الذي دللكم على نفي الفلك العاشر اقضي ما في الباب ان الرصد ما دل الا على هذا القدر الا ان
 عدم الدلائل لا يدل على عدم المدلول والذي يحقق ذلك أنه قال بعض المحققين منهم انه ما تبين لي الى الآن
 ان كرة الثوابت كرة واحدة أو كرات منطوية بعضها على بعض واقول هذا الاحتمال واقع لان الذي يستدل
 به على وحدة كرة الثوابت ليس الا ان يقال ان حركاتها متشابهة ومتى كان الامر كذلك كانت مركوزة
 في كرة واحدة وكلتا المقدمتين غير يقينيتين (أما الاولى) فلان حركاتها وان كانت في الحس واحدة ولكن
 لها ما لا تكون في الحقيقة واحدة لاننا لو قدرنا ان واحدتها يجمعهم الدورة في ستة وثلاثين ألف سنة والاخر
 يتم الدورة في مثل هذه المدة بقصان سنة واحدة فاذ اوزعنا ذلك النقصان على هذه السنين كان
 الذي هو حصة السنة الواحدة ثلاثة عشر جزءاً من ألف وماتى جزء من واحد وهذا القدر مما لا يحس به
 بل العشر سنين والمائة والالف مما لا يحس به البتة واذا كان ذلك محتملاً سقط القطع البتة عن استواء حركات
 الثوابت (وأما الثانية) فلان استواء حركات الثوابت في مقادير حركاتها لا يوجب كونها باسرها مركوزة
 في كرة واحدة لاحتمال كونها مركوزة في كرات متباينة وان كانت مشتركة في مقادير حركاتها وهذا
 كما يقولون في عمولات كبر الكواكب فانها في حركاتها مساوية لفلك الثوابت فكذلك ههنا وأقول ان هذا
 الاحتمال الذي ذكره هذا القائل غير مختص بفلك الثوابت فلعل الجرم المتحرك بالحركة اليومية ليس جرماً
 واحداً بل اجراماً كثيرة اما مختلفة الحركات لكن بتفاوت قليل لا تفي بادراكها اعمارنا وارصادنا واما
 متساوية على الاطلاق وان كان تساويها لا يوجب وحدتها ومن أصحاب الهيئته من قطع باثبات افلاك
 اخر غير هذه التسعة فان من الناس من ثبت كرة فوق كرة الثوابت وتحت الفلك الاعظم واستدل عليه من
 وجوه (الاول) ان الراصدين للميل الاعظم وجدوه مختلف المقدار فكل من كان رصده أقدم وجد مقداره
 الميل أعظم فان بطليموس وجدته (الحيا) ثم وجد في زمان المأمون (كحله) ثم وجد بعد المأمون قد تنقص
 بدرجة وذلك يقتضي أن من شأن المنطقتين أن يقل ميلهما متارة ويكثر أخرى وهذا انما يمكن اذا كان بين كرة
 الكل وكرة الثوابت كرة أخرى يدور قطبها حول قطبي كرة الكل وتكون كرة الثوابت يدور قطبها حول

الى السماء أى خلق بعد الارض السماء ولم يجعل بينهما ما زمانا ولم يقصده شيئا آخر به خلقه الارض
 (المسئلة الثانية) قوله تعالى هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا ثم استوى الى السماء فمصر
 بقوله قل انتم تكفرون بالذى خلق الارض فى يومين وتجمعون له اعدا اذ لا رب العالمين وجعل
 فيها رواسى من فوقها وبارك فيها وقدر فيها اقواتها فى اربعة ايام سواء للسائلين بمعنى تقدير الارض
 فى يومين وتقدير الاقوات فى يومين آخرين كما يقول القائل من الكوفة الى المدينة عشرة يومين والى
 مكة ثلاثون يوما يريد أن جميع ذلك هو هذا القدر ثم استوى الى السماء فى يومين آخرين ويجمع ذلك
 ستة ايام على ما قاله خلق السموات والارض فى ستة ايام (المسئلة الثالثة) قال بعض المحدث
 هذه الآية تدل على ان خلق الارض قبل خلق السماء وكذا قوله ثم انكم تكفرون بالذى خلق الارض
 فى يومين الى قوله تعالى ثم استوى الى السماء وقال فى سورة النازعات أنتم أشد خلقا أم السماء بناها رفع
 سمكها فسواها وغطش ليها وأخرج ضحاها والارض بعد ذلك دحاها وهذا يقتضى أن يكون خلق
 الارض بعد السماء وذكرا العلماء فى الجواب عنه وجوها (أحدها) يجوز أن يكون خلق الارض قبل
 خلق السماء الا انه ما دحاها حتى خلق السماء لان القدسية هى البسط والقاتل أن يقول هذا امر مشكل من
 وجهين (الاول) أن الارض جسم عظيم فامتنع انفكاك خلقها عن القدسية وإذا كانت القدسية
 متأخرة عن خلق السماء كان خلقها أيضا لاحماله متأخرا عن خلق السماء (الثاني) أن قوله تعالى خلق
 لكم ما فى الارض جميعا ثم استوى الى السماء يدل على ان خلق الارض وخلق كل ما فيها متقدم على خلق
 السماء لكن خلق الاشياء فى الارض لا يمكن الا اذا كانت مدحوة فهذه الآية تقتضى تقدم كونها مدحوة
 قبل خلق السماء وحينئذ يتحقق التناقض والجواب أن قوله تعالى والارض بعد ذلك دحاها يقتضى تقديم
 خلق السماء على الارض ولا يقتضى أن تكون تسوية السماء مقدمة على خلق الارض وعلى هذا التقدير
 يزول التناقض ولقاتل ان يقول قوله تعالى أنتم أشد خلقا أم السماء بناها رفع سمكها فسواها يقتضى أن
 يكون خلق السماء وتسويتها مقدمة على تدحى الارض ولكن تدحى الارض ملازمة لخلق ذات
 الارض فان ذات السماء وتسويتها مقدمة على ذات الارض وحينئذ يعود السؤال (وثالثها) وهو
 الجواب الصحيح أن قوله ثم ليس للترتيب ههنا وانما هو على جهة تعديد النعم مثله قول الرجل لغيره
 اليس قد اعطيتك النعم العظيمة ثم رفعت قدرك ثم دفعت الخوصم عنك ولعل بعض ما أخره فى الذر قد
 تقدم فكذا ههنا والله أعلم (المسئلة الرابعة) الضمير فى فسواهن ضمير مبهم وسبع سموات تفسيره
 كقوله ربه رجلا وفاتنه ان المبهم اذا تبين كان الخضم وأعظم من ان يبين أولا لانه اذا بهم تشوقت النفوس
 الى الاطلاع عليه وفى البيان بعد ذلك شفاء لها بعد التشوق وقيل الضمير راجع الى السماء والسماء
 فى معنى الجنس وقيل جمع سماء والوجه العربى هو الاول ومعنى تسويتهم تعديل خلقهم واخلقهم
 من العوج والقطور واتمام خلقهم (المسئلة الخامسة) اعلم ان القرآن ههنا قد دل على وجود سبع
 سموات وقال أصحاب الهيئة اقربها اليها كره القمر وفوقها كره عطار ثم كره الزهرة ثم كره الشمس ثم كره
 المريخ ثم كره المشتري ثم كره زحل قالوا لا طريق الى معرفة هذا الترتيب الا من وجهين (الاول)
 السبوت وذلك ان الكوكب الاسفل اذا مرت بين ابصارنا وبين الكوكب الاعلى فانهم ما يصبون ككوكب
 واحد ويمتاز السائر عن المسبوت وبه كونه الغالب كمره المريخ وصفرة عطار وبياض الزهرة وزرقة
 المشتري وكدورة زحل كما ان القدماء وجدوا القمر يكسف الكواكب الستة وكوكب عطار يكسف
 الزهرة والزهرة تكسف المريخ وهذا الترتيب على هذا الطريق يدل على كون الشمس فوق القمر
 لانكسافها به ولكن لا يدل على كونها تحت سائر الكواكب أو فوقها لانها لا تنكسف بشئ منها الا ضمحل
 سائر الكواكب عند طلوعها فعند هذا ذكرها طريقين (أحدهما) ذكر بعضهم أنه رأى الزهرة كشامة
 فى صحيفة الشمس وهذا ضعيف لان منهم من زعم ان فى وجه الشمس شامة كما انه حصل فى وجه

قال صاحب الكشف ويجوز أن ينتصب اذ بقاوا (المسئلة الثانية) الملك أصله من الرسالة يقال أكنى اليه
 أي أرسلني اليه والملائكة والالوه الرسالة وأصله الهمز من ملاكة حذفت الهمزة والقمت حركتها على ما قبلها
 طلبا للخفة لكثرة استعمالها قال صاحب الكشف الملائكة جمع ملاك على الأصل كالشمائل في جمع شمائل
 والماق التاء ثابته الجمع (المسئلة الثالثة) من الناس من قال الكلام في الملائكة ينبغي أن يكون مقدا على
 الكلام في الانبياء لوجهين (الأول) ان الله تعالى قدم ذكر الايمان بالملائكة على ذكر الايمان بالرسول في قوله
 والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ولقد قال عليه السلام ابدوا بما يحب الله به (الثاني) ان الملك
 واسطة بين الله وبين الرسول في تبليغ الوحي والنشر بعبارة فكان مقدا على الرسول ومن الناس من قال
 الكلام في النبوات مقدم على الكلام في الملائكة لانه لا طريق لنا الى معرفة وجود الملائكة بالعقل بل بالسمع
 فكان الكلام في النبوات أصلا لكلام في الملائكة فلا جرم وجب تقديم الكلام في النبوات والاولى أن
 يقال الملك قبل النبي بالشرف والغلبة وبعد في عقولنا واذننا بحسب وصوئنا اليه بانكارنا 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 الا ان الناس اختلفوا في ماهية الملائكة وحقيقتهم وطريق ضبط المذاهب
 أن يقال الملائكة لا بد وان تكون ذوات قائمة بانفسها ثم ان تلك الذوات اما ان تكون متحيزة أو لا تكون
 أما الأول وهو ان تكون الملائكة ذوات متحيزة فهنا أقوال (أحدها) انها أجسام لطيفة هوائية
 تقدر على التشكل بأشكال مختلفة مكنها السموات وهذا قول أكثر المسلمين (وثانيها) قول طوائف من
 عبادة الاوثان وهو أن الملائكة هي الحقيقة في هذه الكواكب الموصوفة بالسعاد والافحاس فانهم ابرعهم
 أحياء ناطقة وان المسعدات منها ملائكة الرحمة والمنحسات منها ملائكة العذاب (وثالثها) قول معظم
 المجوس والثنوية وهو ان هذا العالم مركب من أصاين أزليين وهما النور والظلمة وهما في الحقيقة جوهران
 شفافان مختاران قادران متضاد النفس والصورة مختلفا الفعل والتدبير جوهر النور فاضل خير من
 طيب الريح كريم النفس بسر ولا بضمر وينفع ولا يضر ويحيي ولا يبيد وجوهر الظلمة على ضد ذلك ثم ان جوهر
 للنور لم يزل يولد الاولياء وهم الملائكة لا على سبيل التساكح بل على سبيل تولد الحكمة من الحكيم والضوء من
 المضي وجوهر الظلمة لم يزل يولد الاعداء وهم الشياطين على سبيل تولد السفه من السفه لا على سبيل التساكح
 فهذه أقوال من جعل الملائكة اشياء متميزة 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 الانفس الناطقة المفارقة لابدائها على نعت اصفاء والخيرية وذلك لان هذه النفوس المفارقة
 ان كانت صافية خالصة فهي الملائكة وان كانت خبيثة كدرة فهي الشياطين (وثانيهما) قول الفلاسفة وهي
 انها جواهر قائمة بانفسها ليست بمتحيزة البتة وانما بالماهية مخالفة لأنواع النفوس الناطقة البشرية وانما
 أكمل قوة منها وأكثر علما منها وانما للنفوس البشرية جارية بحرى الشمس بالنسبة الى الاضواء ثم ان هذه
 الجواهر على قسمين منها ما هي بالنسبة الى اجرام الافلاك والكواكب كنفسنا الناطقة بالنسبة الى ابداننا
 ومنها ما هي لا على شئ من تدبير الافلاك بل هي مستغرقة في معرفة الله ومحبة ومشفقة بطاعته وهذا القسم
 هم الملائكة المقربون ونسبتهم الى الملائكة الذين يدبرون السموات كنسبة اولئك المدبرين الى نفوسنا الناطقة
 فهذا القسمان قد اتفقت الفلاسفة على اثباتهما ومنهم من أثبت أنواعا أخر من الملائكة وهي الملائكة
 الارضية المدبرة لاحوال هذا العالم السفلي ثم ان المدبرات لهذا العالم ان كانت خيرة فهم الملائكة وان
 كانت شريرة فهم الشياطين فهذا تفصيل مذاهب الناس في الملائكة واختلاف أهل العلم في انه هل يمكن
 الحكم بوجودها من حيث العقل ولا سبيل الى اثباتها الا بالسمع أما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان في العقل
 دلائل تدل على وجود الملائكة ولنا معهم في تلك الدلائل ابجاث دقيقة عميقة ومن الناس من ذكر في ذلك
 وجوها عقلية اقناعية ونشر اليها (أحدها) ان المراد من الملك الحي الناطق الذي لا يكون ميتا فقول

قطبي تلك الكرة فيعرض لقطبها تارة أن يصير الى جانب الشمال فتخفضا وتارة الى جانب الجنوب وترتفعها
 فيلزم من ذلك أن ينطبق معدل النهار على منطقة البروج وان ينقل عنه أخرى تارة الى الجنوب عند ما
 يرتفع قطب تلك القوايت الى الجنوب وتارة الى الشمال كما هو الآن (الثاني) ان أصحاب الارصاد
 اضطربوا اضطرابا شديدا في مقدار سير الشمس على ما هو مشروح في كتب النجوم حتى ان بطليموس - حكى عن
 ابرخيس أنه كان شاكيا في ان هذه العودة تكون في ازمة متساوية أو مختلفة وأنه يقول في بعض اقواله انها
 مختلفة وفي بعضها انها متساوية ثم ان الناس ذكروا في سبب اختلافه قولين (أحدهما) قول من يجعل
 اوج الشمس متحركا فإنه زعم ان الاختلاف للذي يلحق حركة الشمس من هذه الجهة يختلف عند نقطة
 الاعتدال لاختلاف بعدها عن الاوج فيختلف زمان سير الشمس من اجله (الثاني) قول أهل الهند
 والصين وبابل وأكثر قدماء الروم ومصر والشام ان السبب فيه انتقال تلك البروج وارتفاع قطبها وانحطاطه
 وحكى عن ابرخيس أنه كان يعتقد هذا الرأي وذكر بارباريا الاسكندراني أن أصحاب الظلمات كانوا
 يعتقدون ذلك وان نقطة فلك البروج تتقدم عن موضعها وتتنازعان درجتان وقالوا ان ابتداء الحركة
 من (كب) درجة من الحوت الى أول الحمل واعلم أن هذا الخطط مما ينبتك على انه لا سبيل للعقول البشرية
 الى ادراك هذه الاشياء وأنه لا يحيط بها الا علم فاطرها وخالقها فوجب الاعتقاد فيسه على الدلائل السمعية
 فان قال قائل فهل يدل التنصيص على سبع سموات على نفي العدد الزائد قلنا الحق ان تنصيص العدد
 بالذكر لا يدل على نفي الزائد (المسئلة السادسة) قوله تعالى وهو بكل شيء عليم يدل على انه سبحانه وتعالى
 لا يمكن أن يكون خالقا للارض وما فيها والسموات وما فيها من المجائب والغرائب الا اذا كان عالما بها محيطا
 بجزئياتها وكمياتها وذلك يدل على أمور (أحدها) فساد قول الفلاسفة الذين قالوا انه لا يعلم الجزئيات وصحة
 قول المتكلمين وذلك لان المتكلمين استدلوا على علم الله تعالى بالجزئيات بأن قالوا ان الله تعالى فاعل لهذه
 الاجسام على سبيل الاحكام والاتقان وكل فاعل على هذا الوجه فانه لا بد وان يكون عالما بما فعله وهذه
 الدلالة بعينها ذكرها الله تعالى في هذا الموضع لان ذكر خلق السموات والارض ثم فرع على ذلك كونه عالما
 فثبت بهذا أن قول المتكلمين في هذا المذهب وفي هذا الاستدلال مطابق للقرآن (وثانيها) فساد قول
 المعتزلة وذلك لانه سبحانه وتعالى بين ان الخالق للشيء على سبيل التقدير والتعدي لا بد وان يكون عالما به
 وتفاصيله لان خالقه قد خصه بقدر دون قدر والتخصيص بقدر معين لا بد وان يكون بارادة والا فقد حصل
 الربحان من غير مرجح والارادة مشروطة بالعلم فثبت ان خالق الشيء لا بد وان يكون عالما به على سبيل
 التفصيل فلو كان العبد موجد الافعال نفسه لكان عالما بها وبتفاصيلها في العدد والكمية والكيفية
 فلما لم يحصل هذا العلم علمنا انه غير موجد لافعال نفسه (وثالثها) حالت المعتزلة اذا جعت بين هذه الآية
 وبين قوله وفوق كل ذي علم عليم ظهر انه تعالى عالم بانه والحوادث قوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم عام وقوله
 انزله بعلمه خاص والخاص مقدم على العام والله تعالى أعلم وقوله تعالى (واذا قال ربك للملائكة اتي جاعل

في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال اني
 أعلم ما لا تعلمون) اعلم ان هذه الآية دالة على كيفية خلق آدم عليه السلام وعلى كيفية تعظيم الله تعالى اياه
 فيكون ذلك انما عاماما على جميع بني آدم فيكون هذا هو النعمة الثالثة من تلك النعم العائمة التي أوردناها في
 هذا الموضع ثم فيه مسائل (المسئلة الاولى) في اذ قولنا (أحدهما) انه ملة زائدة الا ان العرب يعنادون
 انكلمهم او القرآن نزل باللغة العرب (الثاني) وهو الحق انه ليس في القرآن ما لا معنى له وهو نصب باضمار اذ كر
 والمعنى اذكراهم اذ قال ربك للملائكة فاضمر هذا الامر من (أحدهما) ان المعنى معروف (والثاني) ان الله
 تعالى قد كشف ذلك في كثير من المواضع كقوله واذا كرأنا عاذا انذر قومك بالاحقاف وقال واذا كرعبنا
 داود واضرب اهلهم مثلا أصحاب القرية اذ جاءها المرسلون اذ ارسلنا اليهم اثنين والقرآن كله كالكامة الواحدة
 ولا يبعد أن تكون هذه المواضع المبرحة نزلات قبل هذه السورة فلا جرم ترك ذلك هنا اكتفا بدلالة المصريح

ثاني نفسه فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين (الرابع) سماء روح القدس قال في حق عيسى عليه السلام اذ ايدى بك بروح القدس (الخامس) ينصر اولياؤه الله ويظهر أعداءه مع ألف من الملائكة - ومؤمنين (السادس) أنه تعالى مدحه بصفات ستة في قوله انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم أمين فرسالته أنه رسول الله صلى الله عليه وسلم الى جميع الانبياء بجميع الانبياء والازل امته وكرمه على ربه انه جعله واسطة بينه وبين أشرف عباد الله وهم الانبياء وقوته انه رفع مدائن قوم لوط الى السماء وقلها ومكاته عند الله انه جعله ثاني نفسه في قوله تعالى فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين وكونه مطاعا انه امام الملائكة ومقتداهم وأما كونه أمينا فهو قوله نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين ومن جعله أكل الملائكة اسرا فيل وعزرائيل صلوات الله عليهم ما وقد ثبت وجودهم بالاخبار وثبت بالخبر أن عزرائيل هو ملك الموت على ما قال تعالى قل يوفى كل ملك الموت الذي وكل بكم وأما قوله حتى اذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا فذلك يدل على وجود ملائكة موكلين بقبض الارواح ويجوز أن يكون ملك الموت رئيس جماعة وكلا على قبض الارواح قال تعالى ولوترى اذ يتوفى الذين كفروا الملائكة يضربون وجوههم وادبارهم وأما اسرافيل عليه السلام فقد دلت الاخبار على انه صاحب الصور على ما قال تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه أخرى فاذا هم قيام ينظرون (ورابعها) ملائكة الجنة قال تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليهم عاصرون فنفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه أخرى فاذا هم قيام ينظرون (ورابعها) ملائكة النار قال تعالى عليها تسعة عشر وقوله تعالى وما جعلنا أصحاب النار الا ملائكة ورئيسهم مالك وهو قوله تعالى ونادوا يا مالكة ليقض علينا ربك وأسماء جنتهم الزبانية قال تعالى فليدع ناديه سندع الزبانية (وسادسها) الموكلون بنبي آدم لقوله تعالى عن اليمين وعن الشمال قعيد ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وقوله له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله وقوله وهو اعلمهم رفق عبادهم ويرسل عليهم حفظه (وسابعها) كتبة الاعمال وهو قوله وان عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون (وثامنها) الموكلون باحوال هذا العالم وهم المرادون بقوله والاصافات صفا ويقوله والذاريات ذروا الى قوله فالقسمات أمر او بقوله والنازعات غرقا وعن ابن عباس قال ان لله ملائكة سوى الحفظة يكتبون ما يسقط من ورق الاشجار فاذا أصاب أحدكم حرجة بارض فلاة فليناد اعينوا عباد الله برحمة الله وأما أوصاف الملائكة فمن وجوه (أحدها) ان الملائكة رسل الله قال تعالى جاعل الملائكة رسلا أما قوله الله يصطفى من الملائكة رسلا فهذا يدل على أن بعض الملائكة هم الرسل فقط وجوابه ان من للتبيين للتبعيض (وثانيها) قربهم من الله تعالى وذلك يمتنع أن يكون بالمكان والجهة فلم يبق الا 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 (الاول) قوله تعالى حكاية عنهم ونحن نسبح بحمده ونقدس لك وقال في موضع آخر وانا نحن الصافون وانا نحن المسبحون والله تعالى ما كذبهم في ذلك فثبت بهذا ما اطلبتم على العبادة (الثاني) مبادرتهم الى امتثال أمر الله تعظيما له وهو قوله فسجد الملائكة كلهم أجمعون (الثالث) انهم لا يفعلون شيئا الا بوحية وأمره وهو قوله لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون (ورابعها) وصف قدرتهم وذلك من وجوه (الاول) ان حلة العرش وهم غانية يحملون العرش والكرسي ثم ان الكرسي الذي هو أصغر من العرش أعظم من حلة السموات السبع لقوله وسع كرسيه السموات والارض فانظر الى نهاية قدرتهم وقوتهم (الثاني) ان علو العرش شيء لا يحيط به الوهم ويدل عليه قوله تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة ثم انهم لشدة قدرتهم ينزلون منه في لحظة واحدة (الثالث) قوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه أخرى فاذا هم قيام ينظرون

القسمة العقلية تقتضي وجود أقسام ثلاثة فان الحى - اما ان يكون ناطقا وميتا معا وهو الانسان أو يكون
 ميتا أو لا يكون ناطقا وهو البهائم أو يكون ناطقا ولا يكون ميتا وهو الملك ولا شك ان اخص المراتب هو الميت
 غير الناطق واوسطها الناطق الميت وأشرفها الناطق الذى ليس بميت فاذا اقتضت الحكمة الالهية ايجاد
 اخص المراتب واوسطها فلان تقتضى ايجاد أشرف المراتب وأعلاها كان ذلك أولى (وثانيها) ان الفطرة
 تشهد بأن عالم السموات أشرف من هذا العالم السفلى - ونشهد بان الحياة والعقل والناطق أشرف من
 اضدادها ومقابلاتها فيبعد في العقل أن تحصل الحياة والعقل والناطق في هذا العالم الكدر الظلماني ولا
 تحصل البتة في ذلك العالم الذى هو عالم الضوء والنور والنسرف (وثالثها) أن أصحاب المجاهدات ابتوها
 من جهة المشاهدة والمكاشفة وأصحاب الحاجات والضغورات ابتوها من جهة أخرى وهى ما يشاهد من
 عجائب أنوارها فى الهداية الى المعالجات النادرة الغريبة وتركيب المعجونات واستخراج صنعة الترياقات
 وما يدل على ذلك حال الرويا الصادقة فهذه وجوه اقناعية بالنسبة الى من سمعها ولم يمارسها وقطعية
 بالنسبة الى من جربها وشاهدها واطلع على اسرارها وأما الدلائل العقلية فلا نزاع البتة بين الانبياء عليهم
 السلام فى اثبات الملائكة بل ذلك كلام المجمع عليه بينهم والله أعلم (المسئلة الرابعة) فى شرح كثرتهم
 قال عليه السلام أطت السماء وحق لها أن تظ - ما فيها موضع قدم الا فيه ملك ساجد أو راسكع
 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 الارض الموكلين بها وكل هؤلاء عشر ملائكة سماء الدنيا وكل
 هؤلاء عشر ملائكة السماء الثانية وعلى هذا الترتيب الى ملائكة السماء السابعة ثم السكلى فى مقابلة ملائكة
 الكرسى زرقا بل ثم كل هؤلاء عشر ملائكة السراى الواحد من سرادقات العرش التى عددها ستمائة ألف
 طول كل سرادق وعرضه وسبعون اذ اقترنت به السموات والارضون وما فيها وما ينبتا فانها كلها تكون
 شبه اسير او قدر اصغير او ما من مقدار موضع قدم الا وفيه ملك ساجد أو راسكع أو قائم لهم زجل بالتسبيح
 والتقديس ثم كل هؤلاء فى مقابلة الملائكة الذين يحومون حول العرش كالقطرة فى البحر ولا يعلم عبددهم
 الا الله ثم مع هؤلاء ملائكة اللوح الذين هم اشباع اسرافيل عليه السلام والملائكة الذين هم جنود جبريل
 عليه السلام وهم كلهم سامعون مطيعون لا يفترون مشغولون بعبادته سبحانه وتعالى وطاب الاسنى بذكره
 وتعظيمه يتسابقون فى ذلك مذخلتهم لا يستكبرون عن عبادته آنا الليل والنهار ولا يسأمون لا يحصى
 اجناسهم ولا مدة أعمارهم ولا كيفية عبادتهم الا الله تعالى وهذا تحقيق حقيقة ما يكونه جل جلاله على ما
 قال وما يعلم جنود ربك الا هو واقل رأيت فى بعض كتب التذكير أنه عليه السلام حين عرج به رأى ملائكة
 فى موضع بمنزلة سوق بعضهم عثى تجاء بعض فسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم لم انهم الى أين يذهبون
 فقال جبريل عليه السلام لا أدري الا انى أراهم مذخلت ولا أرى واحدا منهم قد رأىته قبل ذلك ثم سألو
 واحدا منهم وقبل له مذكم خلقت فقال لا أدري غير ان الله تعالى يخلق كوكبا فى كل أربع مائة ألف سنة نخلق
 مثل ذلك الكوكب من مذخلتى أربع مائة ألف مرة فسبحانه من اله ما أعظم قدرته وما أجل كماله واعلم ان الله
 تعالى ذكر فى القرآن أصنافهم وأوصافهم أما الاصناف (فاحدها) حوله 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 فنهم جبريل وميكائيل صلوات الله عليهم لقوله تعالى
 من كان عدوا لله ولآئحته ورسوله وجبريل وميكائيل فان الله عدو للكافرين ثم انه سبحانه وتعالى وصف
 جبريل عليه السلام بامور (الاول) انه صاحب الوحي الى الانبياء قال تعالى نزل به الروح الامين على
 قلبك (الثانى) أنه تعالى ذكره قبل سائر الملائكة فى القرآن قل من كان عدوا لجبريل ولان جبريل
 صاحب الوحي والعلم وميكائيل صاحب الارزاق والاعذية والعلم الذى هو الغذاء الروحاني أشرف من
 الغذاء الجسماني فوجب أن يكون جبريل عليه السلام أشرف من ميكائيل (الثالث) أنه تعالى جعله

قال الله تعالى ثم جعلناكم خلائف في الارض واذكروا اذ جعلكم خلفاء فاما ان المواد بالخليفة من فقيه قولان (أحدهما) انه آدم عليه السلام وقوله أئجل فيهما من يفسد فيها المراد ذرية لاهو (والثاني) انه ولد آدم أما الذين قالوا المواد آدم عليه السلام فقد اختلفوا في انه تعالى لم يسمه خليفة وذكروا فيه وجهين (الاول) انه تعالى لما نفي الجن من الارض وأسكن آدم الارض كان آدم عليه السلام خليفة لاولئك الجن الذين تقدموه وروى ذلك عن ابن عباس (الثاني) ان اسماء الله خليفة لانه يخلف الله في الحكم بين المكافين من خلقه وهو المروى عن ابن مسعود وابن عباس والسدي وهذا الرأي متأكد بقوله انا جعلناك خليفة في الارض فائكم بين الناس بالحق أما الذين قالوا المراد ولد آدم فقالوا ان اسماءهم خليفة لانهم يخلفون بعضهم بعضا وهو قول الحسن وبكره قوله وهو الذي جعلكم خلائف الارض والخليفة اسم يصلح للواحد والجمع كما يصلح للذكر والانثى وفري خليفة بالشاف فان قيل ما الفائدة في ان قال الله تعالى للملائكة اني جاعل في الارض خليفة مع انه منزه عن الحاجة الى المشورة والجواب من وجهين (الاول) انه تعالى علم انهم اذا اطاعوا على ذلك السر أوردوا عليه ذلك السؤال فكانت المصلحة تقتضي احاطتهم بذلك الجواب فعرّفهم هذه الواقعة لكي يوردوا ذلك السؤال ويسمعوا ذلك الجواب (الوجه الثاني) انه تعالى علم عباده المشاورة وأما قوله تعالى قالوا أئجل فيهما لانه لا يفسد فيهما الاية فقيه مسائل (المسئلة الاولى) الجمهور الاعظم من علماء الدين اتفقوا على عصمة كل الملائكة عن جميع الذنوب ومن الحشوية من خالف في ذلك لساو جوده (الاول) قوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون الا ان هذه الاية 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 المنهي عن الشيء مأثور بتركه فان قيل ما الدليل على ان قوله ويفعلون ما يؤمرون يفيد العصمة ومقتضى لانه لا شيء من المأمورات الا يصح الاستثناء منه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل على ما بيناه في أصول الفقه (والثاني) قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون فهذا صريح في براءتهم عن المعاصي وكونهم متوقفين في كل الامور الابعة تقضي الامر والوحى (والثالث) انه تعالى حكى عنهم انهم طعنوا في البشر بالمعصية ولو كانوا من العصاة لما حسن منهم ذلك الطعن (الرابع) انه تعالى حكى عنهم انهم يستحيون الدليل والنها لا يذنبون ومن كان كذلك امتنع صدور المعصية منه واحتج المخالف بوجوه (الاول) انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا أئجل فيهما من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وهذا يقتضي صدور الذنب عنهم ويدل على ذلك وجوه (أحدها) ان قواهم أئجل فيهما هذا اعتراض على الله تعالى وذلك من أعظم الذنوب (وثانيها) انهم طعنوا في بني آدم بالفساد والقتل وذلك عبيية والغيبة من كابر الذنوب (وثالثها) انهم بعد ان طعنوا في بني آدم قد حووا أنفسهم بقواهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وانهم قالوا وانما نحن الصافون وانما نحن المسحون وهذا للعصر فكانهم نقوا كون غيرهم كذلك وهذا يشبه العجب والغيبة وهو من الذنوب المهلكة قال عليه السلام ثلاث مهلكات وذكر فيها العجب المر بنفسه وقال تعالى فلا تتركوا أنفسكم (ورابعها) ان قواهم لا علم لنا الا ما علمنا يشبه الاعتذار فلو لا تقدم الذنب والامانة تغلوا بالذنب (خامسها) ان قوله أئجل فيهما بآسماء هؤلاء ان كنتم صادقين يدل على انهم كانوا كاذبين فيما قالوا أولا (سادسها) ان قوله ألم أقل لكم اني أعلم غيب السموات والارض واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون يدل على ان الملائكة ما كانوا عالمين بذلك قبل هذه الواقعة وانهم كانوا ساكنين في كون الله تعالى عالما بكل المعلومات (وسابعها) ان علمهم بأنهم يفسدون ويسفكون الدماء اما ان يكون قد حصل بالوحى اليهم في ذلك أو قالوا مستنبطاً والاول بعيد لانه اذا أوحى الله تعالى ذلك اليهم لم يكن لاعادة ذلك الكلام فائدة فثبت انهم قالوا عن الاستنباط والاطق والقدح في الغيبة على سبيل الظن غير جائز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقال ان الفتن لا يغني من الحق شيئا (وثامسها) روى عن ابن

فصاحب الصور يباغ في القوة الى حيث ان ينفضة واحدة منه يصعق من في السموات والارض وبالنفخة الثانية منه يهودون احياء فاعرف منه عظم هذه القوة (الرابع) ان جبريل عليه السلام باغ من قوته الى ان قلع جبال آل لوط وبلادهم دفعة واحدة (وخامسها) وصف خوفهم وبذل عليه وجوه (الاول) انهم مع كثرة عباداتهم وعدم اقدامهم على الزلات البتة يكونون خائفين وجلين حتى كان عبادتهم معاصي قال تعالى يخافون ربهم من فوقهم وقال وهم من خشية ربهم مشفقون (الثاني) قوله تعالى حتى اذا فرغ عن قولهم سم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير (الثالث) روى البيهقي في شعب الايمان عن ابن عباس قال بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يناحية ومعه جبريل اذ انشق أفق السماء فأقبل جبريل يتضائل ويدخل بعضه في بعض ويدن من الارض فاذا املاك قدم مثل بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد ان ربك يقرئك السلام ويخبرك بين أن تكون نبيا ملكا وبين أن تكون نبيا عبدا قال عليه السلام فأشار الى جبريل يده أن تواضع فعرفت أنه لي ناصح فقلت عبدا نبيا فعرج ذلك الملك الى السماء فنقلت يا جبريل قد كنت أردت أن أسألك عن هذا فرأيت من حالك ما شغلني عن المسئلة فمن هذا يا جبريل فقال هذا امر اقبل خلقه الله يوم خلقه بين يديه صافا قدميه لا يرفع طرفه وبين الرب وبينه سبعون نورا ما منها نور يدنو منه الا احترق وبين يديه اللوح المحفوظ فاذا اذن الله له في شيء من السماء أو من الارض ارتفع ذلك اللوح بقرب جبينه فينظر فيه فان كان من عمل أمر فيه وان كان من عمل ميكائيل أمر فيه وان كان من عمل ملك الموت أمر فيه قلت يا جبريل على أي شيء أنت قال على الريح والجنود قلت على أي شيء ميكائيل قال على النبات قلت على أي شيء ملك الموت قال على قبض النفس وما ظننت انه هبط الا قيام الساعة وماذا الذي رأيت مني الا خوفا من قيام الساعة واعلم انه ليس بعد كلام الله وكلام رسوله كلام في وصف الملائكة أعلى وأجل من كلام أمير المؤمنين علي عليه السلام قال في بعض خطبه ثم فتق ما بين السموات العلى فلا هن أطوارا من ملائكتهم منهم سجود لا يركعون وركوع لا يقتضون وصافون لا يتزايلون ومسبحون لا يسأمون لا يقساهم نوم العيون ولا سهو العقول ولا فترة الابدان ولا غفلة النسيان ومنهم أمناء على وحيه وألسنة الى رسوله ومخلفون بقضائه وأمره ومنهم الحفظة لعباده والسدنة لآبواب جنانه ومنهم الثابتة في الارضين السفلى أقدامهم والمراقبة من السماء العليا أعناقهم والخارجة من الاقطار أركانهم والمناسبة لقوائم العرش أكتافهم ناكسة دونه أبصارهم متلفعون بأجنتهم مضروبة بينهم وبين من دونهم حجب العزة وأستار القدرة لا يتوهمون ربهم بالتصوير ولا يجرون عليه صفات المصنوعين ولا يجردونه بالماكن ولا يشيرون اليه بالنظائر (المسئلة الخامسة) اختلفوا في ان المراد من قوله واذا قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة كل الملائكة أو بعضهم فروى الضعيف عن ابن عباس انه سبحانه وتعالى انما قال هذا القول للملائكة الذين كانوا محاربين مع ابليس لان الله تعالى لما أسكن الجنة الارض فأفسدوا فيها وسفكوا الدماء وقتل بعضهم بعضا بعث الله ابليس في جند من الملائكة فقتلهم ابليس بعسكره حتى أخرجوه من الارض وألقواهم بجزائر البحر فقال تعالى لهم اني جاعل في الارض خليفة وقال الاكثرون من الصحابة والتابعين انه تعالى قال ذلك لجماعة الملائكة من غير تخصيص لان لفظ الملائكة يفيد العموم فيكون التخصيص خلاف الاصل (المسئلة السادسة) جاعل من جعل الذي له مفعولان دخل على المبتدأ والخبر وهما قوله في الارض خليفة فيكونا مفعولين ومعناه مصير في الارض خليفة (المسئلة السابعة) الظاهر ان الارض التي في الآية جميع الارض من المشرق الى المغرب وروى عبد الرحمن بن سابط عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال دحيت الارض من مكة وكانت الملائكة تطوف بالبيت وهم أول من طاف به وهو في الارض التي قال الله تعالى اني جاعل في الارض خليفة والاول أقرب الى الظاهر (المسئلة الثامنة) الخليفة من يخلف غيره ويقوم مقامه

على ان الملائكة لم يجوزوا صدور القبيح من الله تعالى وكانوا على مذهب أهل العدل قالوا والذي يؤكده
 هذا الجواب وجهان (أحدهما) انهم أضافوا الفساد وسفك الدماء الى المخلوقين لا الى الخالق (والثاني)
 انهم قالوا ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك لان التسبيح تنزيه ذاته عن صفة الاجسام والتعديس تنزيه
 أفعاله عن صفة الذم ونعت السفه (وثالثها) ان الشرور وان كانت حاصلة في تركيب هذا العالم السفلي
 الا انها من لوازم الخيرات الحاصلة فيه وخيراتها غالبية على شرورها وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر
 كثير فاللائكة ذكروا تلك الشرور فأجابهم الله تعالى بقوله اني أعلم ما لا تعلمون يعني ان الخيرات
 الحاصلة من أجل تركيب العالم السفلي أكثر من الشرور الحاصلة فيها والحكمة تقتضي ايجاد ما هذا شأنه
 لا تركه وهذا جواب الحكماء (ورابعها) ان سؤالهم كان على وجه المبالغة في اعظام الله تعالى فان العبد
 الخاص لشدة حبه لولاه يكره أن يكون له عبيد يصيه (وخامسها) ان قول الملائكة أتجعل فيها من يفسد فيها
 مسئلة منهم أن يجعل الارض أو بعضها لهم ان كان ذلك صلاحا فكانهم قالوا يا الهنا اجعل الارض لنا الهام
 كما قال موسى عليه السلام أتجعلكم في السفهاء منا والمعنى لا تجعلكم في السفهاء فقال تعالى اني أعلم ما لا تعلمون من
 صلاحكم وصلاح هؤلاء الذين أجعلهم في الارض فبين بذلك انه اختار لهم السماء خاصة ولهم ولولاه
 الارض خاصة لعلمه بصلاح ذلك في أديانهم ليرضى كل فريق بما اختاره الله له (وسادسها) انهم طلبوا
 الحكمة التي لاجلها خلقهم مع هذا الفساد والقتل (وسابعها) قال القفال يحتمل ان الله تعالى لما أخبرهم
 انه يجعل في الارض خليفة قالوا أتجعل فيها أي ستمفع ذلك فهو واجب خرج مخرج الاستفهام قال جبريل
 السلام خير من ركب المطايا • وأندى العالمين بطون راح

أي أنتم كذلك ولو كان استنقها ما لم يكن مدحاً ثم قالت الملائكة انك تفعل ذلك ونحن مع هذا نسبح بحمدك
 ونقدس لك لما انما تعلم في الجملة انك لا تفعل الا الصواب والحكمة فلما قالوا ذلك قال الله تعالى لهم اني أعلم ما لا
 تعلمون كانه قال والله أعلم نعم ما فعلتم حيث لم تجعلوا ذلك قادحاً في حكمي فاني أعلم ما لا تعلمون فأنتم علمتم
 ظاهراً وهو الفساد والقتل وما علمتم باطنهم وأنا أعلم ظاهراً وباطنهم فاعلم من بواطنهم أسراراً خفية وحكاماً
 بالغة تقتضي خلقهم وايجادهم (أما الوجه الثاني) وهو انهم ذكروا بنى آدم بما لا ينبغي وهو الغيبة فالجواب
 ان محل الاشكال في خلق بنى آدم اقدامهم على الفساد والقتل ومن أراد ايراد 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 انهم مدحوا أنفسهم وذلك يوجب العجب وتزكية
 النفس فالجواب ان مدح النفس غير ممنوع منه مطلقاً لقوله وأما بنعمة ربك فحدث وأيضاً فيحتمل أن يكون
 قولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ليس المراد مدح النفس بل المراد بيان ان هذا السؤال ما أوردناه
 لنقدح به في حكمته لا رب فانا نسبح بحمدك ونعترف لك بالالهية والحكمة فكان الغرض من ذلك بيان انهم
 ما أوردوا السؤال للطعن في الحكمة والالهية بل لطلب وجه الحكمة على سبيل التفصيل (أما الوجه
 الرابع) وهو ان قولهم لا علم لنا الا ما علمتنا يشبه الاعتذار فلا بد من سبق الذنب قلنا نحن نسلم ان الاولى
 لئلا نؤكد أن لا يوردوا ذلك السؤال فلما تركوا هذا الاولى كان ذلك الاعتذار اعمداً من ترك الاولى فان قيل
 اليس انه تعالى قال لا يسبقونه بالقول فهذا السؤال وجب أن يكون باذن الله تعالى واذا كانوا أذنين
 في هذا السؤال فكيف اعتذروا عنه قلنا العام قد يتطرق اليه التخصيص (أما الوجه الخامس) وهو ان اخبار
 الملائكة عن الفساد وسفك الدماء اما أن يكون حصل عن الوحي أو قالوه استنباطاً وظناً قلنا اختلف العلماء
 فيه فمنهم من قال انهم ذكروا ذلك ظناً ثم ذكرنا فيه وجهين (الاول) وهو مروى عن ابن عباس والكلبي انهم
 قاموا على حال الجن الذين كانوا قبل آدم عليه السلام في الارض (الثاني) انهم عرفوا خاقته وعرفوا انه
 مركب من هذه الاخطا الاربعة فلا بد وان تركب فيه الشهوة والغضب فيتولد الفساد من الشهوة وسفك
 الدماء من الغضب ومنهم من قال انهم قالوا ذلك عن اليقين وهو مروى عن ابن مسعود وناس من الصحابة

عباس رضى الله عنه قال ان الله سبحانه وتعالى قال للملائكة الذين كانوا جند ابليس في محاربة الجن
انى جاعل في الارض خليفة فقالت الملائكة مجيبين له سبحانه ان تجعل فيها من يفسد فيها ثم علموا غضب الله
عليهم فقالوا سبحانه لا علم لنا وروى عن الحسن وقتادة ان الله تعالى لما اخذ في خلق آدم همست الملائكة
فيما بينهم وقالوا لخلق ربنا ما شاء ان يخلق فان يخلق خلقا الاكنا أعظم منه وأكرم عليه فلما خلق آدم عليه
السلام وفضله عليهم وعلم آدم الاسماء كلها قال أنبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين فاني لا اخلق
خلقا الا وانتم أفضل منه ففرغ القوم عند ذلك الى التوبة وقالوا سبحانه لا علم لنا وفي بعض الروايات انهم
لما قالوا اتجعل فيهم أرسل الله عليهم نارا فأحرقهم (الشبهة الثانية) تمسكوا بقصة هاروت وماروت
وزعوا انهم ما كانوا ملكين من الملائكة وانما لما نظرنا الى ما يصنع أهل الارض من المعاصي أنكرنا ذلك
وأصكبراه ودعوا على أهل الارض فأوحى الله تعالى اليهم اني لو ابتليتكم كما ابتليت به بنى آدم من
الشهوات لعصيتما فاني فقالا يا رب لو ابتليتنا لم نفعل فجزيبنا فأهبطهما الى الارض وابتلاههما الله يشهوات بنى
آدم فكننا في الارض وأمر الله الكوكب المسمى بالزهرة والملك الموكل به فهبطا الى الارض فجعلت الزهرة
في صورة امرأة والملك في صورة رجل ثم ان الزهرة اتخذت منزلا وزينت نفسها ودعتهم الى نفسها ونسب
الملك نفسه في منزلها في مثال صنم فأقبلوا الى منزلها ودعواها الى الفاحشة فأبت عليهم ما الا أن يشربا خرا
فقالا لا نشرب الخمر ثم غلبت الشهوة عليهم ما فشربا ثم دعواها الى ذلك فقالت بقت خصله است أمكنكم كما من
نفسى حتى تفعلوها قالوا ما هي قالت تسجدان لهذا الصنم فقالا لا لنشرك بالله ثم غلبت الشهوة عليهم فقالا
نفعل ثم نسئ تغفر فسجدا للصنم فارتفعت الزهرة وملكها الى موضعهم ما من السماء فعرقا جنتا انه انما
أصابهم ما ذلك بسبب تعبير بنى آدم وفي رواية أخرى ان الزهرة كانت فاجرة من أهل الارض وانما واقعها
بعد ان شربا الخمر وقتلا النفس وسجدا للصنم وعلماها الاسم الاعظم الذى كان به يعربان الى السماء فقسمت
المرأة بذلك الاسم وعرجت الى السماء فسجنها الله تعالى وصيرها هذا الكوكب المسمى بالزهرة ثم ان الله تعالى
عرف هاروت وماروت قبيح ما فيه وقما ثم خبرهما بين عذاب الآخرة آجلا وبين عذاب الدنيا عاجلا فاختارا
عذاب الدنيا فجعلهما ابلا منهن ~~كوسين~~ في بئر الى يوم القيامة وهما يعلمان ان الناس السحر ويدعون اليه
ولا يراهما أحد الا من ذهب الى ذلك الموضع لتعلم السحر خاصة وتعلقوا في ذلك بقوله تعالى واتبعوا ما تتلوا
الشياطين على ملك سليمان (الشبهة الثالثة) ان ابليس كان من الملائكة المقربين ثم انه عصى الله تعالى
وكفر وذلك يدل على صدور المعصية من جنس الملائكة (الشبهة الرابعة) قوله تعالى وما جعلنا أصحاب النار
الا ملائكة فالوا فدل هذا على ان الملائكة يعذبون لان أصحاب النار لا يكون الا من يعذب فيها كما قال أولئك
أصحاب النار هم فيها خالدون والجواب عن الشبهة الاولى أن نقول أما الوجه الاول وهو قولهم انهم
اعترضوا على الله تعالى وهذا من أعظم الذنوب فنقول انه ليس غرضهم من ذلك السؤال تنبيه الله على نبي
كان غافلا عنه فان من اعتقد ذلك في الله فهو كافر ولا انكار على الله تعالى في فعل فعله بل المقصود من ذلك
السؤال أمور (أحدها) ان الانسان اذا كان قاطعا بحكمة غيره ثم رأى ان ذلك الغير يفعل فعلا لا يقف
على وجه الحكمة فيه فيقول له أتفعل هذا كانه ينبغي من كمال حكمته وعلمه ويقول اعطاه هذه النعم لمن
يفسد ويقتل من الامور التي لا تهتدى العقول فيها الى وجه الحكمة فاذا كنت تفعلها وأعلم انك لا تفعلها
الوجه دقيق وسرغامض أنت مطلع عليه فما أعظم حكمته وأجل علمك فالسائل ان قوله اتجعل فيها
من يفسد فيها كانه ينبغي من كمال علم الله تعالى والحاطة حكمته بما خفى على كل العقلاء (وثانيها)
ان ايراد الاشكال طلبا للجواب غير محذور فكانهم قالوا الهنا أنت الحكيم الذى لا يفعل السفه البتة ونحن
نرى في العرف أن تمكن السفه من السفه فاذ اخافت قوما يفسدون ويقتلون وأنت مع علمك ان حالهم
كذلك خالفهم وممنعتهم عن ذلك فهذا يؤهم السفه وأنت الحكيم المطلق فكيف يمكن
الجمع بين الامرين فكان الملائكة أو ردوا هذا السؤال طلبا للجواب وهذا جواب المعتزلة قالوا وهذا يدل

السوء وكذا التقدير من سيج في الماء وقدس في الارض اذا ذهب فيها وابتعد واعلم ان التبعية ان اريد به
التبعية عن السوء فهو التسبيح وان اريد به التبعية عن الخيرات فهو اللعن فنقول التبعية عن السوء يدخل
فيه التبعية عن السوء في الذات والصفات والافعال أما في الذات فان لا يكون محلا لا يمكن ان يمنع السوء
هو العدم وامكانه ونفي الامكان يستلزم نفي الكثرة ونفيها يستلزم نفي الجسمية والعرضية ونفي الضد والند
وحصول الواحد المطلقة والوجوب الذاتي وأما في الصفات فان يكون منزها عن الجهة بل فيكون محيطا بكل
المعلومات وقادرا على كل المقدورات وتكون صفاته منزهة عن التغيرات وأما في الافعال فان لا تكون
افعاله لطلب المنافع ودفع المضار وان لا يستكمل بشئ منها ولا يتنقص بعدم شئ منها فيكون مستغنيا عن
كل الموجودات والمعدومات متوليا بالاعدام والايجاد على كل الموجودات والمعدومات وقال أهل
التدكير التسبيح جاء تارة في القرآن بمعنى التزينة وأخرى بمعنى التعجب أما الاول فجاء على وجوه ١ أنا المتزينة
عن النظر والاشريك سبحانه هو الله الواحد القهار ٢ أنا المدبر للسموات والارض سبحانه رب السموات
والارض ٣ أنا المدبر لكل العالمين سبحانه الله رب العالمين ٤ أنا المتزينة عن قول الظالمين سبحانه
ربك رب العزة عما يصفون ٥ أنا المستغنى عن الكل سبحانه هو الغني ٦ أنا السلطان الذي كل شئ سواي
فهو تحت قهري وتضيري فسبحان الذي بيده ملكوت كل شئ ٧ أنا العالم بكل شئ سبحانه عالم
الغيب ٨ أنا المتزينة عن الصاحبة والولد سبحانه اني يكون له ولد ٩ أنا المتزينة عن وصفهم وقولهم سبحانه
ونعالي عما يشركون عما يصفون أما التعجب فكذلك ١ أنا الذي صغرت اليه انهم القوية للشر
الضعيف سبحانه الذي يجهز لنا هذا ٢ أنا الذي خلقت العالم وكنت منزها عن التعيب والنصب سبحانه
ذا قضى أمرا ٣ أنا الذي اعلم لا يعلم المعلمين ولا يارشاد المرشدين سبحانه لا علم لنا الا ما علمنا ٤ أنا
الذي ازيل موصية سبعين سنة بتوبة ساعة فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس ثم يقول ان اردت رضوان
الله فسبح وسجود بكرة وأصيلا وان اردت الفرج من البلاء فسبح لا اله الا انت سبحانه اني كنت من
الظالمين وان اردت رضا الحق فسبح ومن الليل فسبح واطراف النهار اذكر اني ترضى وان اردت الخلاص
من النار فسبح سبحانه فقضاء عذاب النار ايها العبد واطب على تسبيحي فسبحان الله فسبح
وسبحوه فان لم تفعل تسبيحي فاضر رجائي اليك لانني من يسبحني ومنهم حملة العرش فان استكبروا
فالذين عند ربك يسبحون ومنهم المقربون فالوا اسبحانك أنت ولينا ومنهم سائر الملائكة فالوا اسبحانك
ما كان ينبغي لنا ومنهم الانبياء كما قال ذو النون لا اله الا انت سبحانه وقال موسى سبحانه اني تبت
اليك والصاحبة يسبحون في قوله سبحانه فقضاء عذاب النار والكل يسبحون ومنهم الحشرات والدواب
والذرات وان من شئ الا يسبح بحمده وكذلك الحجر والمدور والرمال والجبال والليل والنهار والظلمات
والانوار والجنة والنار والزمان والمكان والعناصر والاركان والارواح والاجسام على ما قال سبحانه
ما في السموات ثم يقول ايها العبد أنا الغني عن تسبيح هذه الاشياء وهذه الاشياء ليست من الاحياء فلا
حاجة لهم الى ثواب هذا التسبيح فقد صار ثواب هذه التسبيحات ضائعا وذلك لا يليق بي وما خلقنا السماء
والارض وما بينهما ما يطلعون في اوصال ثواب هذه الاشياء اليك لعرف كل أحد أن من اجتهد في خدمتي
اجعل كل العالم في خدمته والنعمة الاخرى اذكرني بالعبودية لتنتفع به لا انا سبحانه ربك رب العزة فانك اذا
ذكرتني بالتسبيح طهرتني عن المعاصي وسجود بكرة وأصيلا اقربني واقربوا الله قرضا حسنا
وان كنت أنا الغني حتى اردوا واحد عليك عشرة من ذلك الذي يقرب الله قرضا حسنا فضاء عنه له كن
معينالي وان كنت غنيا عن اعانتك ولله جنود السموات والارض وايضا فلا حاجة بي الى العسكر ولو شاء الله
لا نتصر منهم لكنك اذا نصرتني نصرتك ان تنصروا الله ينصركم كن موظعا على ذكرى واذكروا الله في ايام
معدودات ولا حاجة بي الى ذكرك لان الكل يذكرونني واتقوا الله من خلق السموات والارض ليقول الله
لكم اذا ذكرتني اذكروني اذكركم اخذ مني يا أيها الناس اعبدوا ربكم لا لاني احتاج الى خدمتك

ثم ذكر وافيته وجوها (أحدها) أنه تعالى لما قال للملائكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا ربنا وما يكون
ذلك الخليفة قال يكون له ذرية يفسدون في الارض ويتعاسدون ويقتل بعضهم بعضا فعند ذلك قالوا ربنا
انجعل فيهم امن يفسد فيهم اوبسقت الدماء (وثانيها) انه تعالى كان قد اعلم الملائكة انه اذا كان في الارض خلق
عظيم افسد وافيته اوسفكوا الدماء (وثالثها) قال ابن زيد لما خلق الله تعالى النار خافت الملائكة خوفا شديدا
فقالوا ربنا اني خلقت هذه النار قال لمن عصاني من خلقي ولم يكن لله يومئذ خلق الا الملائكة ولم يكن في الارض
خلق البتة فلما قال اني جاعل في الارض خليفة عرفوا ان المعصية تظهر منهم (ورابعها) لما كتب القلم
في اللوح ما هو كائن الى يوم القيامة فلعلمهم طالعوا اللوح فعرفوا ذلك (وخامسها) اذا كان معنى الخليفة
من يكون نائباً لله تعالى في الحكم والقضاء والاحتياج الى الحاكم والقاضي انما يكون عند التنازع والتظالم
كان الاخبار عن وجود الخليفة اخبارا عن وقوع الفساد والشر بطريق الالتزام قال اهل التحقيق والقول
بانه كان هذا الاخبار عن مجرد الظن باطل لانه قدح في الغير بما لا يأم أن يكون كاذمافيه وذلك ينافي
العصمة والطهارة (أما الوجه السادس) وهو الاخبار التي ذكروها فهي من باب اخبار الاتساد فلا تعارض
الدلائل التي ذكرناها (أما الشبهة الثامنة) وهي قصة هاروت وماروت فالجواب عنها ان القصة التي ذكروها
باطلة من وجوه (أحدها) انهم ذكروا في القصة ان الله تعالى قال لهم اهلوا بآياتكم بما تلبث به بنى آدم
لعصيتاني فقالوا نعمت ذلك بنا يا رب لما عصيتنا وهذا منهم تكذيب لله تعالى وتجهيل له وذلك من صريح
الكفر والحشوية سلموا انهما كانا قبل الهبوط الى الارض معصومين (وثانيها) في القصة انهما خبرا بين عذاب
الدنيا وعذاب الآخرة وذلك فاسد بل كان الاولى أن يخبرا بين التوبة وبين العذاب والله تعالى خير بينهما
من اشره به طاول عمره وبالغ في ايداء انبيائه (وثالثها) في القصة انهما ابعلمان السحر حال كونهما معذبين
ويدعوان اليه وهما معا قبان على المعصية (ورابعها) ان المرأة الفاجرة كيف يعقل انها لما جرت صعدت
الى السماء وجعلها الله تعالى كوكبا صيئا وعظم قدره بحيث اقسام به حيث قال فلا اقسام بالخنس الجوار
الكنس فهذه القصة قصة ركيكة يشهد كل عقل سليم بنهاية تركها كتها وأما الكلام في تعليم السحر فسيأتي
في تفسير تلك الآية في موضعها ان شاء الله تعالى (وأما الشبهة) الثالثة فسنترك في بيان ان ابليس ما كان من
الملائكة (وأما الشبهة الرابعة) وهي قوله وما جعلنا أصحاب النار الا ملائكة فهذا لا يدل على كونهم معذبين في
النار وقوله اولئك أصحاب النار هم فيها خالدون لا يدل أيضا على كونهم معذبين بالنار بمجرد هذه الآية بل انما
عرف ذلك بدليل آخر فقوله وما جعلنا أصحاب النار الا ملائكة يريد به خزنة النار والمتصرفين فيها والمدبرين
لامرهم والله أعلم (المسئلة الثانية) اخذوا في ان الملائكة هل هم قادرون على المعاصي والشرور أم لا
فقال جمهور الفلاسفة كثير من اهل الجبر انهم خيرات محض ولا قدرة لهم البتة على الشرور والفساد
وقال جمهور المعتزلة وكثير من الفقهاء انهم قادرون على الامرين واحتجوا على ذلك بوجوه (أحدها) ان
قواهم اتجعل فيهم امن يفسد فيهم اما ان ككون معصية أو ترك الاولى وعلى التقديرين فالنقص وحاصل
(وثانيها) قوله تعالى ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم وذلك يقتضي ككونهم من جوارب
منوعين وقال أيضا لا يستكبرون عن عبادته والمدح بترك الاستكبار انما يجوز لو كان قادرا على فعل
الاستكبار (وثالثها) انهم لو لم يكونوا قادرين على ترك الخيرات لما كانوا مدوحين بفعلها لان المبالا الى
الشيء ومن لا يقدر على ترك الشيء لا يكون مدوحا بفعل ذلك الشيء ولقد استدل بهذا بعض المعتزلة فقلت له
اليس ان الثواب والعوض واجبان على الله تعالى ومعنى كونه واجبا عليه انه لو تركه لازم من تركه اما
الجمل واما الحاجة وهما محالان والافضى الى المحال محال فيكون ذلك الترتك محالا من الله تعالى واذا كان
الترك محالا كان الفعل واجبا فيكون الله تعالى فاعلا للثواب والعوض واجب وتركه محال مع انه تعالى
مدوح على فعل ذلك فثبت ان امتناع الترتك لا قدح في حصول المدح فانه قطع وما قدر على الجواب (المسئلة
الثالثة) الواو في ونحن للعالم كما تقول ان يحسن الى فلان وأنا أحق بالاحسان والتسبيح تعبد الله تعالى من

يان فيهم جمعهم الصالحين والمتقين وانتم لا تعلمون (وثانيها) انه لا غم فيكون الجواب لا تنفعوا بسبب وجود المفسدين فاني اعلم ايضا فيهم جمعهم المتقين ومن لواظهم على الله لا يزه (وثالثها) انه طلب الحكمة بجوابه ان مصليكم فيه ان تعرفوا وجه الحكمة فيه على الاجمال دون التفصيل بل ربما كان ذلك التفصيل مفيدة لكم (ورابعها) انه القياس لان يتركهم في الارض وجوابه اني اعلم ان مصليكم ان تكونوا في السماء لا في الارض (وفيه وجه خامس) وهو انهم لما قالوا نسبح بحمدك ونقدس لك قال تعالى اني اعلم ما لا تعلمون وهو ان معكم ابليس وان في قلبه حدا وكمبر او نفاقا (وجه سادس) وهو اني اعلم ما لا تعلمون فانكم لما وصفتم انفسكم بهذه المدائح فقد استعظمتم انفسكم فكأنكم انتم بهذا الكلام في تسبيح انفسكم لا في تسبيحي واسكن اصبر واحق يظهر البشر فيتمضرون الى الله بقولهم ربنا ظلمنا انفسنا وقوله والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي وقوله وادخلني برحمتك في عبادك الصالحين * قوله تعالى (وعلم آدم

الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبثوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين) اعلم ان الملائكة لما سألوها عن وجه الحكمة في خلق آدم وذريته واسكانه تعالى اياهم في الارض وأخبر الله تعالى عن وجه الحكمة في ذلك على سبيل الاجمال بقوله اني اعلم ما لا تعلمون أراد تعالى ان يريد منهم بيان وان يفصل لهم ذلك الجمل فبين تعالى لهم من فضل آدم عليه السلام ما لم يكن ذلك معلوما لهم وذلك بان علم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم عليهم ليظهر بذلك كمال فضله وقصورهم عنه في العلم فبما كذا ذلك الجواب الاجمالي بهذا الجواب التفصيلي وهما مسائل (المسئلة الاولى) قال الاشعري والجبائي والكسبي اللغات كلها توقيفية بمعنى ان الله تعالى خلق علم ضروري بابتكالا لفظا وتلك المعاني وبان تلك الالفاظ موضوعات لتلك المعاني واحتجوا عليه بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها والكلام على التمسك بهذه الآية سواء اوجوا باذكرناه في أصول الفقه وقال أبو هاشم انه لا بد من تقدم لغة اصطلاحية واحتج على انه لا بد وان يكون الوضع مسبوقا بالاصطلاح باور (أحدها) انه لو حصل العلم الضروري بانه تعالى وضع هذه اللفظة لهذا المعنى لكان ذلك العلم اما ان يحصل للعاقل أو لغير العاقل لا جاز أن يحصل للعاقل لانه لو حصل العلم الضروري بانه تعالى وضع ذلك اللفظ لتلك المعنى لصارت صفة الله تعالى معلومة بالضرورة مع ان ذاته معلومة بالاستدلال وذلك محال ولا جاز أن يحصل لغير العاقل لانه ينعقد في العقول ان يحصل العلم بهذه اللغات مع ما فيها من الحكم العجيبة لغير العاقل فثبت ان القول بالتوقيف فاسد (وثانيها) انه تعالى خاطب الملائكة وذلك يوجب تقدم لغة على ذلك التكلم (وثالثها) أن قوله وعلم آدم الاسماء كلها يقتضي اضافة التعليم الى الاسماء وذلك يقتضي في تلك الاسماء انها كانت اسما قبل ذلك التعليم واذا كان كذلك كانت اللغات حاصلة قبل ذلك التعليم (ورابعها) ان آدم عليه السلام لما تخدع الملائكة بعلم الاسماء فلا بد وان تعلم الملائكة كونه صادقا في تعيين تلك الاسماء لتلك التسميات والالم يحصل العلم بصدقه وذلك يقتضي أن يكون وضع تلك الاسماء لتلك التسميات متقدما على ذلك التعليم والجواب عن الاول لم لا يجوز أن يقال يخلق العلم الضروري بان واضعها وضع هذه الاسماء لهذه التسميات من غير تعيين ان ذلك الواضع هو الله تعالى أو الناس وعلى هذا لا يلزم أن تصير الصفة معلومة بالضرورة حال كون الذات معلومة بالدليل سلمنا انه تعالى ما خلق هذا العلم في العاقل فلم لا يجوز أن يقال انه تعالى خلقه في غير العاقل والتعويل على الاستبعاد في هذا المقام مستبعد وعن الثاني لم لا يجوز أن يقال خاطب الملائكة بطريق آخر بالسكابة وغيرها وعن الثالث لا شك ان ارادة الله تعالى وضع تلك الالفاظ لتلك المعاني سابقة على التعليم فكفي ذلك في اضافة التعليم الى الاسماء وعن الرابع ما سبق بيانه ان شاء الله تعالى والله تعالى اعلم (المسئلة الثانية) من الناس من قال قوله وعلم آدم الاسماء كلها أي علمه صفات الاشياء ونعوتها وخواصها والدليل عليه ان الاسم اشتقاقه امان السمة أو من السموفان كان من السمة كان الاسم هو العلامة وصفات الاشياء ونعوتها وخواصها والعلية ما هيها فصح أن يكون المراد من الاسماء الصفات وان كان من السمة فكذلك

فاني انا الملك ولله ملك السموات والارض ولله يسجد من في السموات والارض ولكن اصرف الى خدمتي
هذه الايام القليلة انشال الراحة سيرة قل الله ثم ذرهم (المسئلة الرابعة) قوله بحمدك قال صاحب
الكتاب بحمدك في موضع الحال أي تسبح لك حامدين لك ومقيلسين بحمدك وأما الماد في فقيه وجهان
(الاول) انا اذا سجدتك فحمدك سبها لك يعني ليس تسبيحنا تسبيحا من غير استحقاق بل تستحق بحمدك
وجلالك هذا التسبيح (الثاني) انا نسبحك بحمدك فانه لولا انعامك علينا بالتوفيق لم نتمكن من ذلك كما قال
داود عليه السلام يا رب كيف اقدر ان اشكر لك وانا لا امل الى سيرة نعمتك الانعمت فكافى الله تعالى
اليه الا ان قد شكرتني حيث عرفت ان كل ذلك مني واختلف العلماء في المراد من هذا التسبيح فروى ان ابا ذر
دخل بالغداة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وبالعكس فقال يا رسول الله باني أنت وامى أى الكلام أحب
الى الله قال ما اصطفا الله الا نكتة سبحان الله وبحمده رواه مسلم وروى سعيد بن جبير قال كان النبي صلى
الله عليه وسلم يصلي فمر رجل من المسلمين على رجل من المنافقين فقال له رسول الله صلى وأنت جالس لا تصلي
فقال له امض الى عملك ان كان لك عمل فقال ما أظن الا سيمرتك من ينكر عليك فز عليه عمر بن الخطاب
قال يا فلان ان رسول الله صلى وأنت جالس فقال له مشاه فوثب عليه فضربه وقال هذا من عملي ثم دخل
المسجد وصلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما فرغ رسول الله من صلاته قام اليه عمر فقال يا نبي الله
مررت آنفا على فلان وأنت تصلي وهو جالس فقلت له نبي الله صلى وأنت جالس فقال لي مر الى عملك فقال
عليه السلام هلا ضربت عنقه نقام عمر من رعاي الحق في قتله فقال له النبي صلى الله عليه وسلم يا عمر ارجع
فان غضبك عز ورضاك سيرة ان الله في السموات ملائكة غنى بصلاتهم عن صلاة فلان فقال عمر
يا رسول الله وما صلاتهم فلم يرد عليه شيئا فأتاه جبريل فقال يا نبي الله سألتك عمر عن صلاة أهل السماء قال نعم
قال اقره معنى السلام وأخبره بأن أهل السماء الدنيا يسجدون الى يوم القيامة يقولون سبحان ذى الملك والمكوت
وأهل السماء الثانية قيام الى يوم القيامة يقولون سبحان ذى العزة والجبروت وأهل السماء الثالثة
ركوع الى يوم القيامة يقولون سبحان الحى الذى لا يموت فهذا هو تسبيح الملائكة (القول الثاني) أن
المراد بقوله تسبح لك أى صلى لك والتسبيح هو الصلاة وهو قول ابن عباس وابن مسعود (المسئلة الخامسة)
التقديس التطهير ومنه الارض المقدسة ثم اختلفوا على وجوه (أحدها) نظهر لك أى نصفك بما يليق بك
من العلو والعزة (وثانيها) قول مجاهد نظهر أنفسنا من ذنوبنا وخطايانا بتقضاء مرضاتك (وثالثها)
قول أبى مسلم نظهر أفعالنا من ذنوبنا حتى تكون خالصة لك (ورابعها) نظهر قلوبنا عن الالتفات الى
غيرك حتى نصير مستغرقين فى أنوار معرفتك قالت المعتزلة هذه الآية تدل على العدل من وجوه (أحدها)
قولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اضافة هذه الافعال الى انفسهم فلو كانت افعالا لله تعالى لما حسن
التدح بذلك ولا فضل لذلك على صفك الدماء اذ كل ذلك من فضل الله تعالى (وثانيها) لو كان الفساد
والقتل فعلا لله تعالى لكان يجب أن يكون الجواب أن يقول انى مالك افعل ما تشاء (وثالثها) ان
قوله اعلم ما لا تعلمون يقتضى التبرى من الفساد والقتل لكن التبرى من فعل نفسه محال (ورابعها) اذا كان
لا فاحشة ولا قبيح ولا جور ولا ظلم ولا فساد الا بصنعه وخلقه ومشيئته فكيف يصح التنزيه والتقديس
(وخامسها) أن قوله اعلم ما لا تعلمون يدل على مذهب العدل لانه لو كان خالقا 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 اكان ذلك جارا مجرى الوانهم وأجسامهم وكما لا يصح
التعجب من هذه الاشياء فكذا من الفساد والقتل والجواب عن هذه الوجوه المعارضة بمسئلة الداعي
والعلم والله أعلم (المسئلة السادسة) ان قيل قوله انى اعلم ما لا تعلمون كيف يصلح أن يكون جوابا عن
السؤال الذى ذكره قلنا قد ذكرنا ان السؤال يحتمل وجوها (أحدها) انه للتعجب فيكون قوله اعلم
ما لا تعلمون جوابا له من حيث انه قال تعالى لا تتعجبوا من ان يكون فيهم من يفسد ويقتل فاني اعلم مع هذا

وهما عندنا جازان وحينئذ يصير الكلام في هذه المسألة فرعاً على الكلام فيهما وواضح من قطع يانه عليه السلام ما كان نبياً في ذلك الوقت بوجوه (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 الزلزلة عنه كان بعد هذه الواقعة بالاتفاق وذلك الزلزلة من باب الكبرياء على ما سيأتي شرحه إن شاء الله تعالى والاقدام على الكبيرة يوجب استحقاق الطرد والتحقيق واللعن وكل ذلك على الانبياء غير جائز فيجب أن يقال وقعت تلك الواقعة قبل النبوة (وثانيها) لو كان رسولاً في ذلك الوقت لكان أماناً يكون مبعوثاً إلى أحد أو لا يكون فان كان مبعوثاً إلى أحد فماتاً ان يكون مبعوثاً إلى الملائكة أو الانس أو الجن والاول باطل لأن الملائكة عند المعتزلة أفضل من البشر ولا يجوز جعل الادون رسولاً إلى الاشرف لان الرسول متبوع والامة تبع وجعل الادون متبوع الاشرف خلاف الاصل وأيضاً فالمراد بقبول القول بمن هو من جنسه اممكن واللهذا قال تعالى ولو جعلناه ملكاً جامعاً لمنا ربنا ولا جازان يكون مبعوثاً إلى البشر لانه ما كان هنالك أحد من البشر الا حواء وان حواء انما عرفت التكليف لا بواسطة آدم لقوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة شافهم ما بهذا التكليف وما جعل آدم واسطة ولا جازان يكون مبعوثاً إلى الجن لانه ما كان في السماء أحد من الجن ولا جازاً أيضاً ان يكون مبعوثاً إلى أحد لان المقصود من جعله رسولاً التبليغ بحيث لا مبالغ لم يكن في جعله رسولاً فائدة وهذا الوجه ليس في غاية القوة (وثالثها) قوله تعالى ثم اجتباه ربه فهذه الآية دللت على انه تعالى انما اجتباه بعد الزلزلة فوجب أن يقال انه قبل الزلزلة ما كان مجتبي واما لم يكن ذلك الوقت مجتبي فوجب أن لا يكون رسولاً لان الرسالة والاجتباء متلازمان لان الاجتباء لا معنى له الا للخصيص بانواع التثريفات وكل من جعله الله رسولاً فقد خصه بذلك لقوله تعالى الله أعلم حيث يجعل رسالته (المسئلة الخامسة) ذكرنا في قوله ان كنتم صادقين وجوهاً (أحدها) معناه علموني أسماء هؤلاء ان علمتم انكم تكونون صادقين في ذلك الاعلام (وثانيها) معناه اخبروني ولا تقولوا الاحقا وصدقنا فيكون الغرض منه التوكيد لما سيأتي شرحه من القصور والهجول لانه متى تمكن في انفسهم العلم بانهم ان اخبروا لم يكتفوا بصدقهم ولا هم اليه سبيل علموا ان ذلك متعذر عليهم (وثالثها) ان كنتم صادقين في قواكم انه لا شيء مما يتعبد به الخلق الا وانتم تعلمون له وتقومون به وهو قول ابن عباس وابن مسعود (ورابعها) ان كنتم صادقين في قواكم اني لم اخلق خلقاً الا كنتم أعلم منه فاخبروني باسماء هؤلاء (المسئلة السادسة) هذه الآية دالة على فضلي العلم فانه سبحانه ما أظهر لكل حكمته في خلقه آدم عليه السلام الابان اظهر علمه فلو كان في الامكان وجود شيء أشرف من العلم لكان من الواجب اظهار فضله بذلك الشيء لا بالعلم واعلم انه يدل على فضيلة العلم الكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فوجوه (الاول) ان الله تعالى سمى العلم بالحكمة ثم انه تعالى عظم أمر الحكمة وذلك يدل على عظم شأن العلم بيان انه تعالى سمى العلم بالحكمة ما يروى عن مقاتل انه قال تفسير الحكمة في القرآن على أربعة أوجه (أحدها) مواعظ القرآن قال في البقرة وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعني مواعظ القرآن وفي النساء وانزل عليكم الكتاب والحكمة يعني المواعظ ومثلها في آل عمران (وثانيها) الحكمة بمعنى الفهم والعلم وقوله تعالى وآتيناكم صلباً وفي اعمان ولقد آتيناكم ان الحكمة يعني الفهم والعلم وفي الانعام أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم (وثالثها) الحكمة بمعنى النبوة في النساء فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة يعني النبوة وفي ص وفي آتيناكم الحكمة يعني النبوة وفي البقرة وآتانا الله الملك والحكمة (ورابعها) القرآن في الفصل ادع الى سبيل ربك بالحكمة وفي البقرة ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً وجميع هذه الوجوه عند التحقيق ترجع الى العلم ثم ذكر أن الله تعالى ما أعطى من العلم الا القليل قال وما أوتيتم من العلم الا قليلاً وسمي الدنيا بامر قليل لقل متاع الدنيا قليل فاسمها قليلاً لا يمكن أن نذكر كية فما ظنكم باسماءكم كثير انهم البرهان العقلي على قلة الدنيا وكثرة الحكمة ان الدنيا متناهية في القدر

لأن دليل الشيء كما يرتفع على ذلك الشيء فإن العلم بالدليل حاصل قبل العلم بالدلول فكان الدليل أسمى
 في الحقيقة فثبت أنه لا امتناع في اللغة أن يكون المراد من الاسم الصفة بقي أن أهل النحو خصوا اللفظ
 الاسم بالافاظ المخصوصة ولكن ذلك عرف حادث لا اعتبار به وإذا ثبت أن هذا التفسير ممكن بحسب
 اللغة وجب أن يكون هو المراد لا غيره لوجوه (أحدها) أن الفضيلة في معرفة حقائق الأشياء أكثر من
 الفضيلة في معرفة اسمائها وحمل الكلام المذكور لاظهار الفضيلة على ما يوجب مزيد الفضيلة أولى من
 حمله على ما ليس كذلك (وثانيها) أن التحدي انما يجوز ويحسن بما يمكن السامع من مثله في الجملة
 فإن من كان عالما باللغة والفصاحة يحسن أن يقول له غيره على سبيل التحدي أنت بكلام مثل كلامي
 في الفصاحة أما العربي فلا يحسن منه أن يقول للزنجي في معرض التحدي تكلم بلغتي وذلك لأن العقل
 لا طريق له إلى معرفة اللغات البتة بل ذلك لا يحصل إلا بالتعليم فإن حصل التعليم حصل العلم به والافلا أما العلم
 بحقائق الأشياء فالعقل متمكن من تحصيله فصح وقوع التحدي 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 تكلم 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 الالسننة في ولد آدم عليه
 السلام قال أهل المعاني قوله وعلم آدم الأسماء لا بد فيه من اضممار فيجتمعا أن يكون المراد وعلم آدم
 المسميات ويحتمل أن يكون المراد وعلم آدم مسميات الأسماء فالوالكن الأول أولى لقوله أنبتوني بأسماء
 هؤلاء وقوله فلما أنبأهم بأسمائهم ولم يقل أنبتوني بهم ولا وانبأهم بهم فإن قيل فلما علم الله تعالى أنواع جميع
 المسميات وكان في المسميات ما لا يكون عاقلا فلم قال عرضهم ولم يقل عرضها فلنا لأنه لما كان في جملتها الملائكة
 والإنس والجن وهم العقلاء فغلب الأكل لأنه حرت عادة العرب بتغليب الكامل على الناقص كما غلبوا
 (المسئلة الثالثة) من الناس من عسك بقوله تعالى أنبتوني بأسماء هؤلاء على جواز تكليف ما لا يطاق
 وهو ضعيف لأنه تعالى انما استنبأهم مع علمه تعالى بعجزهم على سبيل التبكيت ويدل على ذلك قوله تعالى
 ان كنتم صادقين (المسئلة الرابعة) قالت المعتزلة ان ما ظهر من آدم عليه السلام من علمه بالأسماء
 معجزة دالة على نبوته عليه السلام في ذلك الوقت والاقرب انه كان مبعوثا إلى حواء ولا يبعد أيضا أن يكون
 مبعوثا إلى من توجه التحدي اليهم من الملائكة لأن جميعهم وان كانوا رسلا فقد يجوز ارسال إلى الرسول
 كبعثة ابراهيم عليه السلام إلى لوط عليه السلام واجتجوا عليه بان حصول ذلك العلم له ناقض للعادة
 فوجب أن يكون معجزا وإذا ثبت كونه معجزا ثبت كونه رسولا في ذلك الوقت ولقائل أن يقول لان العلم ان
 ذلك العلم ناقض للعادة لأن حصول العلم باللغة لمن علمه الله تعالى وعدم حصوله لمن لم يعلمه الله ليس يناقض
 للعادة وأيضا فاما أن يقال الملائكة علموا كون تلك الأسماء موضوعات لتلك المسميات أو ما علموا ذلك فان
 علموا ذلك فقد قدروا على أن يذكروا أسماء تلك المسميات فيمنع ذلك حصول المعارضة ولا يظهر المزية والفضيلة
 وان لم يعلموا ذلك فكيف عرفوا أن آدم عليه السلام أصاب فيما ذكر من أن يكون لكل واحد من تلك
 الالفاظ اسم لكل واحد من تلك المسميات واعلم انه يمكن دفع هذا السؤال من وجهين (الأول) ربما
 كان لكل صنف من أصناف الملائكة لغة من هذه اللغات وكان كل صنف ناجعا بلغة الصنف الآخر ثم ان
 جميع أصناف الملائكة حضروا وان آدم عليه السلام عد عليهم جميع تلك اللغات بأسرها فعرف كل
 صنف أصابته في تلك اللغة خاصة فعرفوا بهذا الطريق صدقه الانهم بأسرها معجزوا عن معرفة تلك اللغات
 بأسرها فكان ذلك معجزا (الثاني) لا يمنع أن يقال انه تعالى عرفهم قبل ان سمعوا من آدم عليه السلام تلك
 الأسماء ما استدلو به على صدق آدم فلما سمعوا منه عليه السلام تلك الأسماء عرفوا صدقه فيها فعرفوا كونه
 معجزا سلمنا انه ظهر عليه فعل خارق للعادة فلم لا يجوز أن يكون ذلك من باب الكرامات أو من باب الارهاص

خير لك مما نطلع عليه الشمس أو تغرب (الحادي عشر) ابن مسعود مر فوعا من طلب العلم ليحدث به الناس
ابتغاء وجه الله اعطاه الله أجر سبعين نبيا (الثاني عشر) عامر الجهني مر فوعا يوقى بعد ادطالب العلم
ودم الشهيد يوم القيامة لا يفضل أحدهم ما على الآخر وفي رواية فيرجح مداد العلماء (الثالث عشر)
أبو واقد الليثي أنه عليه السلام بيناه وجالس والناس معه اذا قيل ثلاثة نفر أما أحدهم فرأى فرجة
في الخلقة فجلس اليها وأما الآخر فجلس خلفهم وأما الثالث فانه رجع وفر فلما فرغ عليه السلام من كلامه
قال الاخير كم عن نفر الثلاثة أما الاول فأوى الى الله فأواه الله وأما الثاني فاستحيما من الله فاستحيما
الله منه وأما الثالث فأعرض عن الله فأعرض الله عنه رواء مسلم * وأما الاثنان فرغن وجوه العالم ارا ف
بالتميز من الاب والام لان الآباء والابتهات يحفظونه من نار الدنيا وآفاتهما والعلماء يحفظونه من نار
الآخرة وشدايدها ب قيل لابن مسعود وجبت هذا العلم قال بلسان سؤال وقاب عقول ج
قال بعضهم سل مسئلة الحق واحفظ حفظ الاكياس د مصعب بن الزبير قال لابنه يا بني تعلم العلم فان
كان لك مال كان العلم لك جالا وان 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 بامر
الله وعالم بامر الله غير عالم بالله وعالم بالله وبامر الله (أما الاول) فهو عبد قد استوت المعرفة الالهية على
قلبه فصار مستغرقا بمشاهدة نور الحلال وصفحات الكبرياء فلا يتفرغ لتعلم علم الاحكام الا ما لا بد منه
(الثاني) هو الذي يكون عالما بامر الله وغير عالم بالله وهو الذي عزم الحلال والحرام وحقائق الاحكام
الكنية لا يعرف أسرار جلال الله أما العالم بالله وبأحكام الله فهو جالس على الحد المشترك بين عالم المعقولات
وعالم المحسوسات فهو تارة مع الله بالحسب وتارة مع الخلق بالشفقة والرحمة فاذا رجع من ربه الى الخلق
صار معهم كواحد منهم كانه لا يعرف الله واذا خلا بربه مشغلا بذكره وخدمته فممكنه لا يعرف الخلق فهذا
سبيل المرسلين والصديقين وهذا هو المراد بقوله عليه السلام سائل العلماء وخالط الحكماء وجالس
الكبراء قال مراد من قوله عليه السلام سائل العلماء أي العلماء بأمر الله غير العالمين بالله فأمر يسألهم عند
الحاجة الى الاستعانة منهم وأما الحكماء فهم العالمون بالله الذين لا يعلمون أوامر الله فأمر يحاط بهم
وأما الكبراء فهم العالمون بالله وبأحكام الله فأمر يحاط بهم لان في تلك المجالسة منافع الدنيا
والآخرة ثم قال شقيق البلخي اكل 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 الذي ذكر في
القلب لا ذكر باللسان وأما الخوف فخوف الرياء لا خوف المعصية وأما الحياء فحياء ما يحظر على القلب
لا شيئا 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 للقسامين الاوابين وكونه بحيث
يحتاج الفريقان الاوان اليه وهو يستغنى عنهم ما 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 غيره ز قال فتح الموصلي أليس المريض اذا امتنع عنه الطعام والشراب
والدواء يموت فكذلك القلب اذا امتنع عنه العلم والفكر والحكمة يموت ج قال شقيق البلخي الناس
يقومون من مجلد على ثلاثة أصناف كافر محض ومنافق محض ومؤمن محض وذلك لاني أفسر القرآن
فأقول عن الله وعن الرسول فن لا يصدقني فهو كافر محض ومن ضاق قلبه منه فهو منافق محض ومن ندم على
ما صنع وعزم على أن لا يذنب كان مؤنفا محضا وقال أيضا ثلاثة من النوم يبعثها 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 فاخجل السيل زيدا

متناهي العدد متناهي المدة والعلم لانهاية لقدره وعدده ومدة ولا للسعادات الحاصلة منه وذلك ينهك على فضيلة العلم (الثاني) قوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقد فرق بين سبع تفرق في كتابه فرق بين الخبيث والطيب فقال قل لا يستوي الخبيث والطيب يعني الحلال والحرام وفرق بين الاعى والبصير فقال قل هل يستوي الاعى والبصير وفرق بين النور والظلمة فقال قل هل يستوي الظلمات والنور وفرق بين الجنة والنار وبين الظل والحور واذ اتاملت وجدت كل ذلك مأخوذا من الفرق بين العالم والجاهل (الثالث) قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم والمراد من اولى الامر العلماء في اصح الاقوال لان الملوك يجب عليهم طاعة العلماء ولا ينعكس ثم انظر الى هذه المرتبة فانه تعالى ذكر العالم في موضعين من كتابه في المرتبة الثانية قال شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة وأولوا العلم وقال واطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولى الامر منكم ثم انه سبحانه وتعالى زاد في الاكرام فجعلهم في المرتبة الاولى في آيتين فقال تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراشخون في العلم وقال قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب (الرابع) يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات واعلم انه تعالى ذكر الدرجات لاربعة اصناف (اولها) للمؤمنين من اهل بدر قال انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله لهم درجات عند ربهم م (والثانية) للمجاهدين قال وفضل الله المجاهدين على القاعد بن (والثالثة) لل صالحين قال ومن بانه مؤمنا قد عمل الصالحات فأولئك لهم الدرجات العلى (الرابعة) للعلماء قال والذين اوتوا العلم درجات والله فضل اهل بدر على غيرهم من المؤمنين بدرجات وفضل المجاهدين على القاعد بن بدرجات وفضل الصالحين على هؤلاء بدرجات ثم فضل العلماء على جميع الاصناف بدرجات فوجب أن يكون العلماء أفضل الناس (الخامس) قوله تعالى انما يحشي الله من عباده العلماء فان الله تعالى وصف العلماء في كتابه بخمس مناقب (أحدها) الايمان والراشخون في العلم يقولون آمنا به (وثانيها) التوحيد والشهادة شهد الله الى قوله وأولوا العلم (وثالثها) البكاء وبخزون للاذقان يكون (ورابعها) الخشوع ان الذين اوتوا العلم من قبله الآية (وخامسها) الخشية انما يحشي الله من عباده العلماء اما الاخبار فوجوه (أحدها) روى ثابت عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من أحب أن ينظر الى عتقاء الله من النار فليتنظر الى المتعلمين فوالذي نفسي بيده ما من متعلم يحتلف الى باب عالم الا كتب الله له بكل قدم عبادة سنة وبخلة بكل قدم مدينة في الجنة ويعنى على الارض والارض تستغفر له ويمسى ويصبح مغفورا له وشهدت الملائكة لهم بانهم عتقاء الله من النار (وثانيها) عن انس قال قال عليه السلام من طلب العلم لغير الله لم يخرج من الدنيا حتى ياتي عليه العلم فيكون لله ومن طلب العلم لله فهو كالماتم نهاره وكالقائم ليله وان يابا من العلم يتعلمه الرجل خيره من ان يكون له ابو قيس ذهبافينة في سبيل الله (وثالثها) عن الحسن مرفوعا من جاء الموت وهو يطلب العلم ليجي به الاسلام كان بينه وبين الانبياء درجة واحدة في الجنة (ورابعها) أبو موسى الاشعري مرفوعا يبعث الله العباد يوم القيامة ثم يعزى العلماء فيقول يا معشر العلماء اني لم اضع نوري فيكم الا لعلكم تعلمون ما اضع على فيكم لاهد بكم انطلقوا فقد غفرت لكم (وخامسها) قال عليه السلام معلم الخير اذا مات بكى عليه طير السماء ودواب الارض وحيتان البحور (وسادسها) أبو هريرة مرفوعا من صلى خلف عالم من العلماء فكأنما صلى خلف نبي من الانبياء (وسابعها) ابن عمر مرفوعا فضل العالم على العابد بسبعين درجة بين كل درجة عدو الفرس سبعين عاما وذلك ان الشيطان يضع البسدة للناس فيبصرها العالم فيزيلها والعابد يقبل على عبادته لا يتوجه ولا يتعرف لها (وثامنها) الحسن مرفوعا قال عليه السلام رحمة الله على خلفائي فقبل من خلفاء أولي رسول الله قال الذين يحيون سنتي ويعلمون عباد الله (وتاسعها) قال عليه السلام من خرج يطلب بابا من العلم ليرتبه باطلا الى حق أو ضلالا الى هدى كان عمله كعبادة أربعين عاما (وعاشرها) قال عليه السلام لعل حين بعثه الى المين لانهم يدى الله بك رجلا واحدا

النار ومن العلماء من كان محبوباً بنفسه ان وعظاً عنيف وان وعظاً أنف في الدرك الرابع من النار ومن
العلماء من ينصب نفسه لافتياخ في خطأ في الدرك الخامس من النار ومن العلماء من يتعلم كلام
المبطلين فيزجه بالدين فهو في الدرك السادس من النار ومن العلماء من يطلب العلم لوجوه الناس فذلك
في الدرك السابع من النار بط قال الفقيه أبو الليث من جلس مع غمانية أصناف من الناس زاده الله
ثمانية أشياء من جلس مع الاغنياء زاده الله حب الدنيا والرغبة فيها ومن جلس مع الفقراء جعل الله له الشكر
والرضا بقضه الله ومن جلس مع السلطان زاده الله القسوة والكبر ومن جلس مع النساء زاده الله الجهل
والشهوة ومن جلس مع الصبيان ازداد من الله والمزاح ومن جلس مع الفساق ازداد من المرأة على
الذنوب ونسب التوبة ومن جلس مع الصالحين ازداد رغبة في الطاعات ومن جلس مع العلماء ازداد العلم
والورع ك ان الله علم سبعة نفر سبعة أشياء ١ علم آدم الاسماء وعلم آدم الاسماء كلها ٢ علم الخضر
الفراسة وعلمناه من لدنا علماً ٣ وعلم يوسف علم التعبير قد أتيتني من الملك وعلمتني من تأويل الاحاديث ٤
علم داود صنعة الدرع وعلمناه صنعة لبوس لكم ٥ علم سليمان منطق الطير يا أيها الناس علمنا منطق الطير و
وعلم عيسى عليه السلام علم التوراة والانجيل ونعلم الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل ٦ وعلم محمد صلى
الله عليه وسلم الشرع والتوحيد وعلمك ما لم تكن تعلم ونعلم الكتاب والحكمة والرحمن علم القرآن فعمل آدم كان
سبباً في حصول السجدة والتحية وعلم الخضر كان سبباً لان وجد تلميذاً مثل موسى ويوشع عليهم السلام وعلم
يوسف كان سبباً لوجدان الاله والمملكة وعلم داود كان سبباً لوجدان الرياسة والدرجة وعلم سليمان كان سبباً
لوجدان بلقيس والغلبة وعلم عيسى كان سبباً لزال التهمة عن أمه وعلم محمد صلى الله عليه وسلم كان سبباً لوجود
الشفاعة ثم نقول من علم أسماء المخلوقات وجد التحية من الملائكة فمن علم ذات الخلق وصفاته أما يجد تحية
الملائكة بلي يجد تحية الرب سلام قولاً من رب وحيم والخضر وجد به علم الفراسة محبة موسى في أمته الحبيب
بعلم الحقيقة كيف لا تجدون محبة محمد فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين ويوسف بتأويل الرؤيا لمجا
من حبس الدنيا فمن كان عالماً بتأويل كتاب الله كيف لا ينجو من حبس الشهوات ويهدى من يشاء الى صراط
مستقيم وأيضاً فان يوسف عليه السلام ذكره الله على نفسه حيث قال وعلمتني من تأويل الاحاديث فانت
يا عالم أمان ذكره الله على نفسك حيث علمك تفهيم كتابه فأي نعمة أعطاك الله حيث جعلك مفسراً
لكلامه وسعياً لنفسه ووارثاً لنبينا وداعياً لخلق وواعظاً لعباده وسراجاً لاهل بلاده وقائداً للخلق الى جنته
ونوابه وذاكرهم عن ناره وعقابه كما جاء في الحديث العلماء سادة والفقهاء قادة ومجالسهم زيادة ك
المؤمن لا يرغب في طلب العلم حتى يرى من خصال من نفسه (أحدها) أن يقول ان الله أمرني بأداء
الفرائض وأنا لا أقدر على أدائها الا بالعلم (الثانية) أن يقول نهاني عن المعاصي وأنا لا أقدر على
اجتنابها الا بالعلم (الثالثة) انه تعالى أوجب علي شئاً كنعمته ولا أقدر عليه الا بالعلم (الرابعة)
أمرني بانصاف الخلق وأنا لا أقدر أن أنصفهم الا بالعلم (الخامسة) ان الله أمرني بالصبر على بلائه
ولا أقدر عليه الا بالعلم (السادسة) ان الله أمرني بالعداوة مع الشيطان ولا أقدر عليها الا بالعلم كب
طريق الجنة في أيدي أربعة العالم والزاهد والعابد والمجاهد فالزاهد اذا كان صادقاً في دعواه يرزقه
الله الامن والعابد اذا كان صادقاً في دعواه يرزقه الله الخوف والمجاهد اذا كان صادقاً في دعواه
يرزقه الله الشنا والمجد والعالم اذا كان صادقاً في دعواه يرزقه الله الحكمة كج اطاب أربعة من
أربعة من الموضع السلامة ومن صاحب الكرامة ومن المال الفراغة ومن العلم المنفعة فاذا لم تجد من
الموضع السلامة فالسجن خير منه واذا لم تجد من صاحب الكرامة فالكلب خير منه واذا لم تجد من مالك
الفراغة فالمدبر خير منه واذا لم تجد من العلم المنفعة فالأوت خير منه كد لانهم أربعة أشياء الا بأربعة
أشياء لا يتم الدين الا بالتقوى ولا يتم القول الا بالفعل ولا يتم المروءة الا بالتواضع ولا يتم العلم الا بالعلم حل
فالدين بالتقوى على الخطر والقول بالفعل كالمدر والمروءة بالتواضع كشجر بلائير والعلم بلا عمل كنفث

وايضا السبل ههنا العلم شبهه الله تعالى بالماء فكل من خصال (أولها) كان المطر ينزل من السماء كذلك
 العلم ينزل من السماء (والثاني) كان أملاح الارض بالمطر فاصلاح الخلق بالعلم (الثالث) كان
 الزرع والنبات لا يخرج بغير المطر كذلك الاعمال والطاعات لا تخرج بغير العلم (الرابع) كان المطر فرع
 الرعد والبرق كذلك العلم فانه فرع الوعد والوعيد (الخامس) كان المطر نافع وضار كذلك العلم نافع
 وضار نافع ان عمل به ضار لمن لم يعمل به كي كم من مذكر بالله ناس لله وكم من مخوف بالله جرى على الله
 وكم من مقرب الى الله بعيد عن الله وكم من داع الى الله فار من الله وكم من نال كتاب الله منسوخ عن آيات الله
 يا الدنيا بستان زينت بخمسة أشياء علم العلماء وعدل الامراء وعبادة العباد وأمانة التجار ونصيحة
 المحترفين فجاء ابليس بخمسة أعلام فأقامها بحجب هذه الخمس جاء بالحسد فركزه في جنب العلم وجاء بالجور
 فركزه في جنب العدل وجاء بالرياء فركزه في جنب العبادة وجاء بالطمع فركزه في جنب الامانة وجاء بالغيث فركزه
 في جنب النصيحة يب فضل الحسن البصري على التابعين بخمسة أشياء (أولها) لم يأمر أحد ابني
 حتى عمله (والثاني) لم يشه أحد عن شيء حتى انتهى عنه (والثالث) كل من طلب منه شيئا محارقه
 الله تعالى لم يجعل به من العلم والمال (الرابع) كان يستغنى بعلمه عن الناس (الخامس) كانت
 سيرته وعلاقته سواء يج اذا أردت أن تعلم ان علمك ينفعك أم لا فاطلب من نفسك خمس خصال حب
 الفقر والفقرة المؤنة وحب الطاعة طلبا للثواب وحب الزهد في الدنيا طلبا للفرار وحب الحكمة طلبا لاصلاح
 القلب وحب الخلوة طلبا للمناجاة الرب يد اطلب خمسة في خمسة (الاول) اطلب العزف التواضع
 لافي المال والعشيرة (والثاني) اطلب الغنى في القناعة لافي الكثرة (والثالث) اطلب الامن في الجنة
 لافي الدنيا (الرابع) اطلب الراحة في القلة لافي الكثرة (الخامس) اطلب منفعة العلم في العمل
 لافي كثرة الرواية به قال ابن المبارك ما جاء فساد هذه الامة الامن قبل الخواص وهم خمسة العلماء
 والغزاة والزهاد والتجار والولاة أما العلماء فهم ورثة الانبياء وأما الزهاد فعماد أهل الارض وأما
 الغزاة فيجند الله في الارض وأما التجار فأمناء الله في أرضه وأما الولاة فهم الرعاة فاذا كان العالم للدين
 واضعا ولمال رافعا فمن يقتدى بالجاهل واذا كان الزاهد في الدنيا راغبا فمن يقتدى بالتائب واذا كان
 القارزي طامعا من ائمة فكيف يظفر بالعدو واذا كان الساجد خائفا فكيف يحصل الامانة واذا كان
 الزاعي ذميا فكيف يحصل الرعاية يو قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه العلم أفضل من المال بسبعة
 أوجه (أولها) العلم ميراث الانبياء والمال ميراث الفراعنة (والثاني) العلم لا ينقص بالنفقة
 والمال ينقص (والثالث) يحتاج المال الى الحافظ والعلم يحفظ صاحبه (الرابع) اذا مات الرجل
 بقي ماله والعلم يدخل مع صاحبه قبره (الخامس) المال يحصل لله ومن والكافر والعلم لا يحصل الا لله ومن
 (السادس) جميع الناس يحتاجون الى صاحب العلم في أمر دينهم ولا يحتاجون الى صاحب المال
 (السابع) العلم يقوى الرجل على المروءة والصراط والمال يمنعه ين قال الفقيه أبو الليثان من يجلس
 عند العالم ولا يقدر أن يحفظ من ذلك العلم شيئا فله سبع كرامات (أولها) ينال فضل المتعلمين (والثاني)
 مادام جالسا عنده كان محبوبا عن الذنوب (والثالث) اذا خرج من منزله طلبا للعلم نزلت الرحمة عليه
 (الرابع) اذا جلس في حلقة العلم فاذا نزلت الرحمة عليهم حصل له منها نصيب (الخامس) مادام يكون
 في الاستماع تكتب له طاعة (السادس) اذا سمع ولم يفهم ضاق قلبه لمحرمانه عن ادراك العلم فيصير ذلك الغم
 وسبيله الى حضرة الله تعالى لقوله عز وجل أنا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي (والسابع) يرى اعزاز المسلمين
 للعالم واذا لاهم للفساق فيرد قلبه عن الفسق ويميل طبعه الى العلم فهذا أمر عليه السلام بمجالسة الصالحين مع
 قيل من العلماء من يضيق بعلمه ولا يحب أن يوجد عنده غيره فذلك في الدرر الاول من النار ومن العلماء من
 يكون في علمه بمنزلة السلطان فان رده عليه شيء من حقه غضب فذلك في الدرر الثاني من النار ومن العلماء
 من يجعل حديثه وغرائب علمه لاهل الثنر واليسار ولا يرى الفقراء أهلا فذلك في الدرر الثالث من

المسماة فصرحت في آخر حال في هذه الدرجة التي هي الغاية في الشرف وهذا انما يتم لو كان العلم أشرف
 المراتب اذ لو كان غيره أشرف لكان ذكر ذلك الشيء في هذا المقام أولى (الثاني) انه قال اقرأ وربك
 الاكرم الذي علم بالقلم وقد ثبت في أصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة
 فهذا يدل على انه سبحانه وتعالى انما يستحق الوصف بالاكرمية لانه اعطى العلم فلو لان العلم أشرف من غيره
 والا لما كانت افادته أشرف من افادة غيره (الثالث) قوله سبحانه انما يخشى الله من عباده العلماء وهذه
 الآية فيها وجوه من الدلائل على فضل العلم (أحدها) دلالتها على انهم من أهل الجنة وذلك لان العلماء
 من أهل الخشية وكل من كان من أهل الخشية كان من أهل الجنة فالعلماء من أهل الجنة فبيان ان العلماء
 من أهل الخشية قوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء وبيان ان أهل الخشية من أهل الجنة قوله
 تعالى جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجري من تحتها الانهار الى قوله ذلك لمن خشى ربه ويدل عليه أيضا
 قوله وان خاف مقام ربه جنتان ويدل عليه أيضا قوله تعالى وعزني وجلالي لأجمع على عبدي خوفين
 ولا أجمع له آمنين فاذا أمنتني في الدنيا أخفته يوم القيامة واذا خافني في الدنيا آمنتني يوم القيامة واعلم انه
 يمكن اثبات مقدمتي هذه الدلالة بالعقل أما بيان ان العالم بالله يجب أن يخشاه فذلك لان من لم يكن عالما بالشيء
 استحتم أن يكون خائفه ثم ان العلم بالذات لا يكفي في الخوف بل لابد له من العلم بأمور ثلاثة منها العلم
 بالقدرة لان الملك عالم باطلاع رعيته على أفعاله الصحيحة لكنه لا يخافهم لعلهم لا يقدرين على دفعه ومنها
 العلم بكونه عالما لان السارق من مال السلطان يعلم قدرته ولكنه يعلم انه غير عالم بسر قلبه فلا يخافه ومنها العلم
 بكونه حكيمًا فان المستحرة عند السلطان عالم بكون السلطان قادرا على منعه عالما بقبح أفعاله لكنه يعلم انه
 قد يرضى بما لا ينبغي فلا يحصل الخوف أما لو علم اطلاع السلطان على قبح أفعاله وعلم قدرته على منعه وعلم
 انه حكيم لا يرضى بسفاهته صارت هذه العلوم الثلاثة موجبة لحصول الخوف في قلبه فثبت ان خوف
 العبد من الله لا يحصل الا اذا علم بكونه تعالى عالما بجميع المعلومات قادرا على كل المقدورات غير راض
 بالذنوب والمخزومات فثبت ان الخوف من لوازم العلم بالله وانما قلنا ان الخوف سبب الفوز بالجنة وذلك لانه
 اذا سخط العبد بذهة عاجلة وكانت تلك اللذة على خلاف أمر الله وفعل ذلك الشيء يكون مشغلا على منفعة
 ومضرة فصرح العقل حاكم بترجيح الجانب الراجح على الجانب المرجوح فاذا علم بنور الايمان ان اللذة
 العاجلة حقيرة في مقابلة الآل الآجل صار ذلك الايمان سببا لفراره عن تلك اللذة العاجلة وذلك هو
 الخشية واذا صار تاركا للخطور فاءلا لواجب كان من أهل الثواب فقد ثبت بالشواهد العقلية والعقائمية ان
 العالم بالله خائف والخائف من أهل الجنة (وثانيها) ان ظاهر الآية يدل على انه ليس للجنة أهل الا العلماء
 وذلك لان كلمة انما للصرف فهذا يدل على ان خشية الله تعالى لا تحصل الا للعلماء والآية الثانية وهي قوله ذلك
 لمن خشى ربه دالة على ان الجنة لأهل الخشية وكونها لأهل الخشية يتنافى كونها لغيرهم فدل مجموع الآيتين
 على انه ليس للجنة أهل الا العلماء واعلم ان هذه الآية فيها تخويف شديد وذلك لانه ثبت ان الخشية من الله
 تعالى من لوازم العلم بالله فعند عدم الخشية يلزم عدم العلم بالله وهذه الدقيقة تنبهك على ان العلم الذي هو
 سبب القرب من الله تعالى هو الذي يورث الخشية وانواع المجادلات وان دقت ونغمضت اذا خلت عن
 افادة الخشية كانت من العلم المذموم (وثالثها) قرئ انما يخشى الله من عباده العلماء برفع الاوّل
 ونصب الثاني ومعنى هذه القراءة انه تعالى لو جازت الخشية عليه لما خشي الا العلماء لانهم هم الذين
 يميزون بين ما يجوز وبين ما لا يجوز وأما الجاهل الذي لا يميز بين هذين البابين فأى مبالاة به وأى التفات
 اليه ففي هذه القراءة نهاية المنصب للعلماء والتعظيم (الرابع) قوله تعالى وقول رب زدني علما وفيه أدل
 دليل على نفاسة العلم وعلو مرتبته وفراط محبة الله تعالى اياه حيث أمر نبيه بالازدياد منه خاصة دون غيره
 وقال قتادة لواكتفي أحد من العلم لاكتفي نبي الله موسى عليه السلام ولم يقل هل أتبعك على أن تعلمني مما
 علمت رشدا (الخامس) كان سليمان عليه السلام من ملوك الدنيا ما كان حتى انه قال رب هب لي ملكا

بلامطر **ك** قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه بلخير بن عبد الله الانصاري قوام الدنيا بأربعة
 بعالم يعمل بعلمه وجاهل لا يستنكف من تعلمه وغنى لا يجمل بماله وفقير لا يبيع آخرته بديناره فاذا لم يعمل العالم
 بعلمه استنكف الجاهل من تعلمه واذا جمل الغنى بماله عرفه باع الفقير آخرته بديناره فالويل لهم والخبور سبعين مرة
كو قال الخليل الرجال أربعة رجل يدري ويدري انه يدري فهو عالم فاتبه ورجل يدري ولا يدري
 انه يدري فهو نائم فاتبه ورجل لا يدري ويدري انه لا يدري فهو مستترشد فأرشدوه ورجل لا يدري
 ولا يدري انه لا يدري فهو شيطان فاجتنبوه **كز** أربعة لا ينبغي للشريف أن يأنف منها وان كان أميرا
 قيامه من مجامسه لانيه وخدمته اضيقه وخدمته للعالم الذي يعلم منه والسؤال عما لا يعلم بمن هو أعلم منه كخ
 اذا تشغل العلماء بجمع الحلال صار العوام آكلين للشبهات واذا صار العالم آكلًا للشبهات صار العوام آكلًا
 للحرام واذا صار العالم آكلًا للحرام صار العوام كافرًا يعني اذا استحلوا أكل ما لا يجوز العقلية فأمر (أحدها) ان
 الامور على أربعة أقسام قسم برضاء العقل ولا ترضاء الشهوة وقسم ترضاء الشهوة ولا يرضاء العقل وقسم
 يرضاء العقل والشهوة معا وقسم لا يرضاء العقل ولا ترضاء الشهوة أما الاول فهو الامراض والمساكنة في
 الدنيا وأما الثاني فهو المعاصي أجمع وأما الثالث فهو العلم وأما الرابع فهو الجهل فينزل العلم من الجهل منزلة
 الجنة من النار فكأن العقل والشهوة لا يرضيان بالنار وكذلك لا يرضيان بالجهل وكما انهما يرضيان بالجنة
 فكذلك يرضيان بالعلم فن رضي بالجهل فقد رضي بنار حاضرة ومن اشتغل بالعلم فقد خاض في جنة حاضرة فكل
 من اختار العلم يقال له تعودت المقام في الجنة فادخل الجنة ومن اكتفى بالجهل يقال له تعودت النار
 فادخل النار والذي يدل على ان العلم جنة والجهل نار ان كمال اللذة في ادراك المحبوب وكمال الألم في البعد
 عن المحبوب والجراحة انما أقول لانها تبتعد جزءا من البدن عن جزء محبوب من تلك الاجزاء وهو الاجتماع فلما
 اقتضت الجراحة ازالة ذلك الاجتماع فقد اقتضت ازالة المحبوب وبعدده فلا يجرم كان ذلك مؤلما والاحراق
 بالنار انما كان أشد ايلاما من الجرح لان الجرح لا يفيد الاتبعيد بجزء معين عن جزء معين أما النار فانها
 تغوص في جميع الاجزاء فاقضت تبعيد جميع الاجزاء بعضها عن بعض فلما كانت التفريقات في الاحراق
 أشد كان الألم هائلًا أصعب أما اللذة فهي عبارة عن ادراك المحبوب فلذة الاكل عبارة عن ادراك تلك
 الطعوم الموافقة للبدن وكذلك لذة النظر انما تحصل لان القوة الباصرة مستمارة الى ادراك المرئيات فلا
 يجرم كان ذلك الادراك لذتها فقد ظهر بهذا ان اللذة عبارة عن ادراك المحبوب والألم عبارة عن ادراك
 المكروه واذا عرفت هذا فنقول كلما كان الادراك أغوص وأشد والمدرك أشرف وأكمل والمدرك أنقى
 وأبقى وجب أن تكون اللذة أشرف وأكمل ولا شك ان محل العلم هو الروح وهو أشرف من البدن ولا شك
 ان الادراك العقلي أغوص وأشرف على ماسيحي بيانه في تفسير قوله الله نور السموات والارض وأما العلوم
 فلا شك انه أشرف لانه هو الله رب العالمين وجميع مخلوقاته من الملائكة والافلاك والعناصر والحيوانات
 والنبات والحيوانات وجميع أحكامه وأمره ونهيه وكما يقه وأي علم أشرف من ذلك فثبت انه لا كمال
 ولا لذة فوق كمال العلم ولذته ولا شقاوة ولا نقصان فوق شقاوة الجهل ونقصانه وعما يدل على ما قلناه انه اذا
 سئل الواحد منا عن مسئلة علمية فان علمه او قدر على الجواب والصواب فيها فرح بذلك وابتهج به وان
 جهلها نكس رأسه حياء من ذلك وذلك يدل على ان اللذة الحاصلة بالعلم أكل اللذات والشقاء الحاصل
 بالجهل أكل أنواع الشقاء واعلم ان ههنا وجوها أخر من النصوص تدل على فضيلة العلم نسيها ابراهيم
 قبل ذلك فلا بأس أن نذكرها ههنا (الوجه الاول) ان اول ما نزل قوله تعالى اقرأ باسم ربك الذي خلق
 الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم فقبل فيه انه لا بد من رعاية التناسب
 بين الايات فأى مناسبة بين قوله خلق الانسان من علق وبين قوله اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم فأجيب
 عنه بأن وجه المناسبة انه تعالى ذكر اول حال الانسان وهو كونه علقته مع انها أخس الاشياء وأخر حاله
 وهي صيرورته عالما وهو أجل المراتب كانه تعالى قال كنت أنت في أول حالك في تلك الدرجة التي هي غاية

عيسى بن مريم عليه السلام ان أمة محمد علماء حكماء كلهم من الفقه انبياء يرضون من الله باليسير من الرزق
ويرضى الله منهم باليسير من العمل ويدخلون الجنة بلا اله الا الله قال عليه السلام من اغترت قدماء في طلب
العلم حرم الله جسده على النار واستغفر له ملكاه وان مات في طلبه مات شهيدا وكان قبره روضة من رياض
الجنة ويوسع له في قبره مد بصره وينور على قبره أربعين قبراً عن عيشه وأربعين قبراً عن يساره وأربعين عن
خلفه وأربعين أمامه ونوم العالم عبادة وهذا كونه تسبيحاً ونفسه صدقة وكل قطرة نزلة من عينه تطفي بحراً
من جهنم فمن أهان العالم فقد أهان العلم ومن أهان العلم فقد أهان النبي ومن أهان النبي فقد أهان جبريل
ومن أهان جبريل فقد أهان الله ومن أهان الله أهان الله يوم القيامة وقال عليه السلام 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 فيبعث يوم القيامة أمة وحده ورجل جاهل في سبيل الله حتى يقتل عن أبي
هريرة مرفوعاً 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 مادام العبد في عون أخيه ومن سلك طريقاً
يبتغي به علم سهل الله له طريقاً إلى الجنة وما اجتمع قوم في مسجد من مساجد الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه
يتعلمون الا نزلت عليهم السكينة وغشيتهم الرحمة وحفتهم الملائكة وذكرهم الله فيمن عنده رواه مسلم في الصحيح
ح قال عليه الصلاة والسلام يشفع يوم القيامة ثلاثة الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء قال الراوى فأعظم
مرتبة هي واسطة بين النبوة والشهادة ط معاذ بن جبل قال عليه الصلاة والسلام تعلموا العلم فان تعلموا الله
خشية وطلبه عبادة وهذا كونه تسبيحاً والبحث عنه جهاد وتعلمه صدقة وبذله لاهل قربة لانه معالم الحلال
والحرام ومنا سبيل الجنة والانس من الوحشة والصاحب في الوحدة والمحدث في الخلوة والدليل على
السر والضر والصلاح على الأعداء والدين عند الاختلاف يرفع الله به أقواماً فيجعلهم في الخير قادة
هداة يتدى بهم وائمة في الخير يفتى بأقاربهم ويفتدى بأفعالهم وينتهى إلى آرائهم ترغب الملائكة في خلقتهم
وبأجنتهم اتسمهم وفي صلاتهم استغفروهم حتى كل رطب ويابس وحتى خبتان البر وهوامة وسباع البر
وأنعامة والسماء ونجومها لان العلم حياة القلوب من العجمي ونورا لأبصار من الظلم وقوة الأبدان من
الضعف يبلغ بالعبد منازل الاسرار ومجالس الملوك والدرجات العلى في الدنيا والآخرة والتفكر فيه يعدل
بالقيام ومدارسته بالقيام به يطاع الله ويعبد به يحمد ويوحى به يوصل الارحام به يعرف الحلال والحرام
يأبى هريرة قال عليه الصلاة والسلام اذا مات الانسان انقطع عمله الا من ثلاث صدقة جارية أو علم
ينفع به أو ولد صالح يدعوه بالخير يا قال عليه الصلاة والسلام اذا سألتم الخواص فاسألوا هؤلاء الناس قيل
يا رسول 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 والدينامية الله القاتل لعباده فيخذلوا
منها بقدر السهم في الادوية لعلكم تتقون قال الراوى والعلماء داخلون فيه لانهم يقولون هذا حرام
فاجتنبوه وهذا حلال فخذوه يج في الخبر العالم نبي لم يوح اليه يد قال عليه الصلاة والسلام كن عالماً
أو متعلماً أو مستمعاً أو محباً ولا تكن الخامس فهلك قال الراوى وجه التوفيق بين هذه الرواية وبين
الرواية الاخرى وهي قوله عليه الصلاة والسلام الناس رجلان عالم ومعلم وسائر الناس همج لا خير فيهم
ان المستمع والمحب بمنزلة المتعلم وما أحسن قول بعض الاعراب لولده كن سبعة خالسا أو ذنباً خالسا أو كلباً
حارساً وإياك وأن تكون انساناً فاعلم به قال عليه الصلاة والسلام من اتكأ على يده عالم كتب الله له
بكل خطوة عمق رقبة ومن قبل رأس عالم كتب الله له بكل شعرة حسنة يو قال عليه الصلاة والسلام
برواية أبي هريرة بعثت السموات السبع ومن فيهن ومن عليهن والارضون السبع ومن فيهن ومن
عليهن لعزير ذل وغنى افقر وعالم تلعب به الجهال ين وقال عليه السلام حله القرآن عرفاء أهل الجنة

لا ينبغي لاحد من بعدى ثم انه لم يفخر بالملكه واقتخر بالعلم حيث قال يا ايها الناس علما منطلق الطير واوتينا
من كل شئ فانفخر بكونه عالما بنطق الطير فاذا احسن من سليمان أن يفخر بذلك العلم فلان يحسن بالؤمن
أن يفخر بعرفه رب العالمين كان أحسن ولانه قدم ذلك على قوله وأوتينا من كل شئ وأيضا فانه تعالى لما ذكر
كمال حالهم قدم العلم أولا وقال وداود وسليمان اذ يحكما في الحرف الى قوله وكلا آتينا حكما وعلما ثم انه
تعالى ذكر بعد ذلك ما يتعلق بأحوال الدنيا فدل على ان العلم أشرف (السادس) قال بعضهم الهدى مع
انه في نهاية الضعف ومع انه كان في موقف المعاتبه قال لسليمان أحطت بحال تحط به فلولا ان العلم أشرف
الاشياء والافن أين للهدى أن يتكلم في يحاسب سليمان بعنل هذا الكلام ولذلك يرى الرجل الساقط اذا
تعلم العلم صار نافذ القول على السلاطين وماذا الا بركة العلم (السابع) قال عليه السلام تفكر ساعة
خير من عبادة ستين سنة وفي التفضيل وجهان (أحدهما) ان التفكير يوصلك الى الله تعالى والعبادة
توصلك الى ثواب الله تعالى والذي يوصلك الى الله خير مما يوصلك الى غير الله (والثاني) ان التفكير عمل
القلب والطاعة عمل الجوارح والقلب أشرف من الجوارح فكان عمل القلب أشرف من عمل الجوارح
والذي يؤكد هذا الوجه قوله تعالى أقم الصلاة لذكري جعل الصلاة وسيلة الى ذكر القلب والقصد وأشرف
من الوسيلة فدل ذلك على ان العلم أشرف من غيره (الثامن) قال تعالى وعلما ما لم تكن تعلم وكان فضل الله
عليك عظيما فسمى العلم عظيم وسمى الحكمة خيرا كثيرا فالحكمة هي العلم وقال ايضا الرحمن علم القرآن فجعل هذه
النعمة مقدمة على جميع النعم فدل على انه أفضل من غيره (التاسع) ان سائر كتب الله ناطقة بفضل العلم أما
التوراة فقال تعالى موسى عليه السلام عظم الحكمة فاني لا اجعل الحكمة في قلب عبد الا وأردت أن أعفوه
فنهلم اثم اعمل بها ثم ابدلها كى تنال بذلك كرامتي في الدنيا والاخرة وأما الزبور فقال سبحانه وتعالى يا داود قل
لا حبار بيني امراة بل ورهبا منهم حادثوا من الناس الاتقياء فان لم تجدوا فيهم تقيا فخذوا العلماء فان لم تجدوا
عالما فخذوا العقلاء فان التقي والعلم والعقل ثلاث مراتب ما جعلت واحدة فمنهن في احد من خلقي وأنا أريد
اهلا كنه وأقول انما قدم الله تعالى التقي على العلم لان التقي لا يوجد بدون العلم كما بينا ان الخشية لا تحصل الا
مع العلم والموصوف بالامرين أشرف من الموصوف بأمر واحد ولهذا السبب أيضا قدم العالم على العاقل لان
العالم لا بد وأن يكون عاقلا أما العاقل فقد لا يكون عالما فالعقل كالبذر والعلم كالشجر والتقوى كالثمر
وأما الانجيل قال الله تعالى في السورة السابعة عشرة منه ويل لمن سمع بالعلم فلم يطلب به كيف يحسن مع
الجهال الى النار اطلبوا العلم وتعلموه فان العلم ان لم يسعدكم لم يشققكم وان لم يرفعكم لم يضعكم وان لم يقنكم
لم يفقركم وان لم ينفعكم لم يضركم ولا تقولوا لنخاف أن نعلم فلا نعمل ولكن قولوا انرجو أن نعلم فنعمل والعلم
شفيع لصاحبه وحق على الله تعالى أن لا يخزيه ان الله تعالى يقول يوم القيامة يا معشر العلماء ما ظنكم
بربكم يقولون ظننا أن يرحمنا ويغفر لنا فيقول فاني قد فعلت اني قد استودعكمكم حكمتي لا انشر أردت بهكم بل
لخبر أردت بهكم فادخلوا في صالح عبادي الى جنتي برحمتي وقال مقاتل بن سليمان وجدت في الانجيل ان الله
تعالى قال لعيسى بن مريم عليهم السلام يا عيسى عظم العلماء واعرف فضلهم فاني فضلهم على جميع خلقي الا
النبيين والمرسلين كفضل الشمس على الكواكب وكفضل الاخرة على الدنيا وكفضلي على كل شئ أما الاخبار
عن عبد الله بن عمر قال قال عليه السلام يقول الله تعالى للعلماء اني لم أضع على فيكم وأنا أريد أن أعد بكم
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 عبادة الله يريد ما عند
الله لم يكن في الجنة أفضل ثوابا منه ولا أعظم منزلة منه ولم يكن في الجنة منزلة ولا درجة رفيعة نفيسة الا كان له
فيها أوفر النصيب وأشرف المنازل خ ابن عمر مر فو عاذا كان يوم القيامة جفت منابر من ذهب عليها قباب
من فضة منضدة بالدر والياقوت والزمر دجلالها السندس والاستبرق ثم ينادى منادى الرحمن أين من حمل
الى أمة محمد عليها يريده وجه الله اجلسوا على هذه المنابر فلا خوف عليكم حتى تدخلوا الجنة د عن

الازرق قال لابن عباس كيف اختار سليمان الهدى لطلب الماء قال ابن عباس لان الارض له كالزجاجة يرى باطنها من ظاهرها فقال نافع فكيف بأوقات الفخ بقطي له باصبع من تراب فلا يراه بل يقع فيه فقال ابن عباس اذا جاء القدر عني البصر ه قال أبو سعيد الخدري تقسم الجنة على عشرة آلاف جزء وتسعة آلاف وتسعمائة وتسعة وتسعون منها للذين عقلوا عن الله أمره فكان هذا نوابهم على قدر ما قسم الله لهم من العقول يقتسمون المنازل فيها وجره لاهل المؤمنين الضعفاء الفقراء الصالحين و قال ابن عباس لولده يابني عليك بالادب فانه دليل على المروءة وأنس في الوحشة وصاحب في الغربة وقرين في الخضر وصدر في المجلس ووسيلة عند انقضاء الوسائل وغنى عند العدم ورفعة للخسيس وكمال للشريف وجلالة لاله لك ر عن الحسن البصري صمير قلم العلماء تسبيح وكناية العلم والنظر فيه عبادة واذا اصاب من ذلك المدا تدنيه فكأنما اصابه دم الشهداء واذا قطر منها على الارض ثلاثا لا تورده واذا قام من قبره نظر اليه اهل الجمع فيقال هذا عبد من عباد الله أكرمه الله وحشر مع الانبياء عليهم السلام ح في كتاب دمنة وكناية أحق من لا يستخف بحقوقهم ثلاثة العالم والسلطان والاخوان فان من استخف بالعالم أهلك دينه ومن استخف بالسلطان أهلك دينه ومن استخف بالاخوان أهلك مروءته ط قال سقراط من فضيلة العلم انك لا تقدر على ان يخدمك فيه أحد كما تجدد من يخدمك في سائر الاشياء بل يتقدمه بنفسك ولا يقدر أحد على سلبه عنك كي قيل ليه من الحكمة لا تنتظر فارغض عينيه فقبل لا تسمع فسد اذنيه فقبل لا تتكلم فوضع يده على فيه فقبل لا تعلم فقال لا قدر عليه يا اذا كان السارق عالما لا تقطع يده لانه يقول كان المال وديعة لي وكذا الشارب يقول حسبته خلا و كذا الزاني يقول تزوجتها فانه لا يجد يب قال بعضهم أحيموا قلوب اخوانكم بصائبيا نكم كما تحبون الموات بالنبات والنوات فان نفسا تبعد من الشهوات والشبهات أفضل من أرض تصلح للنبات قال الشاعر

وفي الجهل قبل الموت موت لاهله * وأجسامهم قبل القبور قبور

وان امرأ لم يحى بالعلم ميت * وليس له حق النشور نشور

(وأما النكت في وجوه) ا المعصية عند الجهل لا يبرح زوالها وعند الشهوة يبرح زوالها انظر الى زلة آدم فانه بعلمه استغفر والشیطان غوى وبقي في غيبه أباد الا ذلك كان بسبب الجهل ب ان يوسف عليه السلام لما صار ملكا احتاج الى وزير فسأل ربه عن ذلك فقال له جبريل ان ريك يقول لا تحترا الا فلا تفر آيوسف في اسوأ الاحوال فقال لجبريل انه كيف يصلح لهذا العمل مع سوء حاله فقال جبريل ان ريك عينه لذلك لانه كان ذب عنك حيث قال ان كان قصصه قدم من دبر فكذبت وهو من الصادقين والنكتة ان الذي ذب عن يوسف عليه السلام استحق الشكر في مملكته فن ذب عن الدين القويم بالبرهان المستقيم كيف لا يستحق من الله الاحسان والتعسين ج أراد واحد خدمة ملك فقال الملك اذهب وتعلم حتى تصلح لخدمتي فلما شرع في التعلم وذاق لذة العلم بعث الملك اليه وقال اترك التعلم فقد صرت أهلا لخدمتي فقال كنت أهلا لخدمته ان حين لم ترني أهلا لخدمته فكيف رأيت نفسي أهلا لخدمته الله تعالى وذلك اني كنت اظن ان الباب بابك للجهل والآن علمت ان الباب باب الرب د فحصل العلم انما يصعب عليك لفرط حبك للدين لانه تعالى اعطاه السواد العين وسويداء القلب ولا شك ان السواد اكبر من السويداء في اللفظ لان السويداء تصغير السواد ثم اذا وضعت على سواد عينك جزءا من الدنيا لا ترى شيئا فكيف اذا وضعت على السويداء كل الدنيا كيف ترى بقلبك شيئا ه قال حكيم القاب ميت وحياته بالعلم والميت وحياته بالطالب والطالب ضعيف وقوته بالدارسة فاذا قوي بالدارسة فهو محتجب واطهاره بالمنظرة واذا اظهر بالمنظرة فهو عقيم وتناجه بالعمل فاذا زوج العلم بالعمل بالدوتناسل ملكا ابديا لا آخره و قالت غلة يأبى الخل ادخلوا مساكنكم الى قوله وهم لا يشعرون كانت رئاسة تلك الغلة على غير هالم تكن الاسباب انها علمت مسألة واحدة وهي قوله تعالى وهم لا يشعرون كأنها قالت ان سليمان معصوم والمعصوم لا يجوز منه

والشهداء قواد أهل الجنة والانبيا سادة أهل الجنة يحج وقال عليه السلام العلماء مفتاح الجنة وخلفاء
الانبيا قال الراوى الانسان لا يكون مفتاحا انما المعنى أن عندهم من العلم مفتاح الجنان والدليل عليه
ان من رأى في النوم ان بيده مفتاح الجنة فانه يؤتى علم في الدين يط وقال عليه الصلاة والسلام ان
لله تعالى في كل يوم ليلة ألف رحمة على جميع خلقه الغافلين والبالغين وغير البالغين فتمت عمانية
وتسعة وتسعون رحمة للعلماء وطايب العلم والمسلمين والرحمة الواحدة لسائر الناس **ك**
وقال عليه الصلاة والسلام قلت يا جبريل أى الاعمال أفضل لا تخفى قال العلم قلت ثم أى قال النظر الى العالم
قلت ثم أى قال زيارة العالم ثم قال ومن **ك** سب العلم لله وأراد به صلاح نفسه وصلاح المسلمين ولم يرد به
عرضا من الدنيا فانا كفيله بالجنة **ك** وقال عليه الصلاة والسلام عشرة تستجاب لهم الدعوة العالم
والمعلم وصاحب حسن الخلق والمريض واليتيم والغازي والحاج والناسح للمسلمين والولد المطيع
لابويه والمرأة المطيعة لزوجها **ك** سئل النبي صلى الله عليه وسلم ما العلم فقال دليل العمل قيل فما العقل
قال قائد الخير قيل فما الهوى قال مركب المعاصي قيل فما المال قال رداء المتكبرين قيل فما الدنيا قال سوق
الآخرة **ك** انه عليه الصلاة والسلام كان يحدث انسا فافأوى الله اليه انه لم يبق من عمر هذا الرجل
الذى تحدثه الاماعة وكان هذا وقت العصر فأتى به الرسول بذلك فاضطرب الرجل وقال يا رسول الله دافى
على أوفق عملى في هذه الساعة قال اشتغل بالعلم فاشتغل بالعلم وقبض قبل المغرب قال الراوى فلو كان شئ
أفضل من العلم لامره النبي صلى الله عليه وسلم به في ذلك الوقت **ك** قال عليه الصلاة والسلام
الناس كلهم موقى الا العالمون والخبر مشهور **ك** عن أنس قال عليه الصلاة والسلام سبعة لا يعبد
تجربى بعد موته من علم علما وأجرى نورا أو سحر يثر أو بنى مسجد أو ورث مصحفا أو ترك ولدا صالحا يدعوه
بالخير أو صدقة تجرى له بعد موته فقدم عليه الصلاة والسلام التعليم على جميع الانتفاعات لانه روحاني
والروحاني أبقي من الجسديات **ك** قال عليه الصلاة والسلام لا تنجاسوا العلماء الا اذا دعواكم
من خمس الى خمس من الشك الى اليقين ومن الكبر الى التواضع ومن العداوة الى النصيحة ومن الريالى
الاخلاص ومن الرغبة الى الزهد **ك** أوصى النبي صلى الله عليه وسلم الى على بن أبي طالب رضى
الله عنه فقال يا على احفظ التوحيد فانه رأس مالى والزعم العمل فانه حرفى واقم الصلاة فانه اقزة عيسى
واذ كر الرب فانه بصيرة فؤادى واستعمل العلم فانه ميراثى **ك** أبو كبشة الانصارى قال ضرب للرسول
الله صلى الله عليه وسلم مثل الدنيا مثل أربعة رهط رجل آتاه الله علما وآتاه مالا فهو يعمل بعلمه فى ماله ورجل
آتاه الله علما ولم يؤته مالا فيقول لوان الله تعالى آتانى مثل ما أوتى فلان افعلت فيه مثل ما يفعل فلان
فهو ما فى الابرسواء ورجل آتاه الله مالا ولم يؤته علما فهو يمنع من الحق وينفق فى الباطل ورجل لم يؤته الله
علما ولم يؤته مالا فيقول لوان الله تعالى آتانى مثل ما أوتى فلان افعلت فيه مثل ما يفعل فلان فهو ما فى
الوزرسواء (الآثار) **ك** كميل بن زياد قال أخذ على بن أبي طالب رضى الله عنه يدي فأخرجني الى
الجبانة فلما أحمرت نفس المعدادة ثم قال يا كميل بن زياد ان هذه القلوب أوعية تخيرها أوعاها فاحفظ
ما أقول لك الناس ثلاثة عالم ربانى ومعلم على سيدى نخوة وهمج رعاع أتباع كل ناعق يميلون مع كل ريح
لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجأوا الى ركن وثيق يا كميل العلم خير من المال العلم يحرسك وأنت تحرس المال
والمال تنقصه النفقة والعلم يزكىك والمال يزلزل بزواله يا كميل معرفة العلم زين زان به
يكتسب به الانسان الطاعة فى حياته وجميل الاحدوث بعد وفاته والعلم حاكم والمال محكوم عليه ب
عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه ان الرجل يخرج من منزله وعليه من الذنوب مثل جبل تمامة فاذا سمع
العلم وخاف واسترجع على ذنوبه انصرف الى منزله وليس عليه ذنب فلا تنفارقوا مجالس العلماء فان الله لم يخلق
تربة على وجه الارض أكرم من مجالس العلماء **ج** عن ابن عباس خير سليمان بين الملك والمال وبين
العلم فاختر العلم فاعطى العلم والمال معا **د** سليمان لم يحجج الى الهدهد الا لعلمه لما روى عن نافع بن

وأبو حنيفة بن **سهم** قال أبو حنيفة هذا الربيع يقول ليس لك بيعة في رقبة الناس فقال كيف قال انهم
يعقدون البيعة لك ثم يرجعون الى منازلهم فيستقنون فتبطل بيعتهم فضحك المنصور وقال اياك يا ربيع
وأبو حنيفة فلما خرجا قال الربيع يا أبا حنيفة سميت في دمي فقال أبو حنيفة كنت البادي وأما الدافع ويحك
ان مسلما قتل ذميا بعد الخ **سهم** أبو يوسف يقتل المسلم به فبلغ زيدا ذلك فبعثت الى أبي يوسف فقالت اياك
وان تقتل المسلم وكانت في عنابة عظيمة يا امر المسلم فلما حضر أبو يوسف وحضر الفقهان ورعى بارأيا الذي
والمسلم فقال له الرشيد احكم بقتله فقال يا أمير المؤمنين هو مذموم غير اني استأقتل المسلم به حتى تقوم البيعة
العادلة ان الذي يوم قتله المسلم كان ممن يؤدى الخزينة فلم يقدروا عليه فبطل دمه **ز** دخل الغضبان على
الحجاج بعد ما قال له **سهم** عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث تغذ باطجاج قبل ان يتعشى بك فقال له ما جواب
السلام عليك فقال وعليكم السلام ثم فطن الحجاج وقال فانك الله يا غضبان اخذت لنفسك اما نابردى عليك
اما والله لولا الوفاء والكرم للامرت بالماء البارد بعد ساعتك هذه فانظروا الى فائدة العلم في هذه الصورة
درا العلم ومن به ترضا * وتعا للجهل ومن في اوديته تردى **ح** بلغ عبد الملك بن مروان قول الشاعر

ومناسويد والبطين وقعب * ومنا أمير المؤمنين شبيب

فامر به فادخل عليه فقال انت الفاتل ومنا أمير المؤمنين شبيب فقال انما قلت ومنا أمير المؤمنين شبيب
ينصب الراية فتأديت واستغثت بك فمضى عن عبد الملك وتخلص الرجل عن الهلاك بصناعة يسيرة عملها
بعله وهو انه حوّل الضمة فتحة **ط** قال أبو مسلم صاحب الدولة لسليمان بن **سهم** كثير بلغني انك كنت
في مجلس وقد جرى بين يديك ذكرى فقلت اللهم سود وجهه واقطع عنقه واسقني من دمه فقال نعم فأنسه
ولكن في كرم **سهم** كذا ما نظرت الى الحمرم فاستحسن قوله وعفاه عنه **ي** قال رجل لابي حنيفة
اني حلفت لأكلم امرأتى حتى تكافى وحلفت بصدقة ما قلت ان لا تكلمني أو أكلمها فتغير الفقهان فيه فقال
سفيان من كلام صاحبه حنت فقال أبو حنيفة اذهب وكلمها ولا حنت عليك فذهب الى سفيان وأخبره بما
قال أبو حنيفة فذهب سفيان الى أبي حنيفة مغضبا وقال ليح الفروج فقال أبو حنيفة وماذا قال سفيان
اعيدوا على أبي حنيفة السؤال فاعادوا واعاد أبو حنيفة الفتوى فقال من أين قلت قال لما شافته باليمن
بعد ما حلف كانت مكلمة فسقطت عينه وان كلمها فلا حنت عليه ولا عليها لانه قد كلمها بعد اليمن فسقطت اليمن
عنه ما قال سفيان انه ليكشف لك من العلم عن ثنى كلنا عنه غافل **يا** دخل الصوص على رجل فأخذوا
متاعه واستخفوه بالطلاق الثلاثان لا يعلم أحد افا صبح الرجل وهو يرى الصوص يبيعونه متاعه وليس
يقدر أن يتكلم من أجل عينه فجاء الرجل يشاور أبا حنيفة فقال أحضر لي امام مسجدك وأهل محلتك
فأحضرهم اياه فقال لهم أبو حنيفة هل تحبون أن يرد الله على هذا متاعه قالوا نعم قال فاجعلوا كلامهم
وأدخلوهم في دار ثم أخرجوهم واحدا واحدا وقلوا أهذا الصك فان كان ليس بملكه قال لا وان كان له
فليس بملك واذا سكت فاقبضوا عليه ففعلوا ما امرهم به أبو حنيفة فرد الله عليه جميع ما سرق منه **يب** كان
في جوار أبي حنيفة فتى يغشى مجلس أبي حنيفة فقال يوما لابي حنيفة اني اريد أن أتزوج ابنة فلان وقد
خطبتهم الا انهم قد طلبوا مني من المهر ففوق طاقتي فقال احتل واقترض وادخل عليهم فان الله تعالى يسهل
الامر عليك بعد ذلك ثم اقضه أبو حنيفة ذلك القدر ثم قال له بعد الدخول أظهر انك تريد الخروج من
هذا البلد الى بلد بعيد وانك تسافر باهلك معك فاطهر الرجل ذلك فاشتد ذلك على أهل المرأة وسأوا الى
أبي حنيفة يشكونه ويستقنونهم فقال لهم أبو حنيفة له ذلك فقالوا كيف الطريق الى دفع ذلك فقال
أبو حنيفة الطريق ان ترضونه بان تردوا عليه ما أخذتموه منه فأجابوه اليه فذكر أبو حنيفة ذلك لزوج فقال
الزوج فلانا نريد منهم شيئا آخر فوق ذلك فقال له أبو حنيفة ايعا احب اليك أن ترضي بهذا القدر والا فارت
لرجل يدين فلا تملك المسافرة به **يحيى** تقضى ما عليها من الدين فقال الرجل الله الله لا يسمعهوا بهذا فلا أخذ
منهم شيئا ورضي بذلك القدر فحصل بركة علم أبي حنيفة فوج كل واحد من الخمين يجمع عن الليث بن سعد قال

ايذاء البرى عن الحرم ولكنه لو حطمكم فانتما يصدر ذلك منه على سبيل السهولة ولانه يعلم حالكم فقولته تعالى
 وهم لا يشعرون اشارة الى تنزيه الانبياء عليهم السلام عن المعصية فذلك التمسك لما علمت هذه المسألة الواحدة
 استحققت الرياسة القائمة فن علم حقائق الاشياء من الموجودات والمعدومات كيف لا يستوجب الرياسة
 في الدنيا والدين في الكلب اذ ان علم وأرسله المالك على اسم الله تعالى صار صيده النجس طاهرا والنكته ان
 هناك العلم انضم الى الكلب فصار النجس بركة العلم طاهرا فانه هنا النفس والروح طاهرتان في أصل الفطرة الا
 انها تلوث باقذار المعصية ثم انضم اليها العلم لم بالله وبصفاته فخرج من عيب لطفه ان يقبل النجس طاهرا
 ههنا والمردود مقبول ولا ح القلوب رئيس الاعضاء ثم تلك الرياسة ليست للقوة فان العظم أقوى منه ولا
 للعظم فان الفخذ أعظم منه ولا للعدة فان الظفر أحد منه وانما تلك الرياسة بسبب العلم فدل على ان العلم
 أشرف الصفات أما الحكايات أ حكي ان هارون الرشيد كان معه الفقهاء و كان فيهم أبو يوسف فأتى
 برجل فادعى عليه آخرانه أخذ من يتي ما لا بالليل فاقر الاخذ بذلك في المجلس فاتفق الفقهاء على انه تقطع
 يده فقال أبو يوسف لا تقطع عليه قالوا لم قال لانه اقرب الى الاخذ والاختلا لا يوجب القطع بل لا بد من الاعتراف
 بالسرقة فصده السك في قوله ثم قالوا الاخذ سرقة قال نعم فاجعوا كاهم على انه وجب القطع لانه اقتر
 بالسرقة فقال أبو يوسف لا تقطع لانه وان اقرب بالسرقة لكن بعد ما وجب الضمان عليه باقراره بالاخذ فاذا
 اقتر بالسرقة بعد ذلك فهو وبه هذا الاقرار يسقط الضمان عن نفسه فلا يسمع اقراره فتعجب السك من ذلك
 ب عن الشعبي كنت عند الحجاج فأتى يحيى بن يعمر فقيه خراسان من بلخ مكبلا بالحد يد فقال له الحجاج
 انت زعمت ان الحسن والحسين من ذرية رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بلى فقال الحجاج لتأتيني بها
 واضحة ينية من كتاب الله أولا قطعك عضو او فقال آتيتك بها واضحة ينية من كتاب الله يا حجاج قال
 فتعجبت من جرأته بقوله يا حجاج فقال له ولاتأتني بهذه الآية تدع أبناءنا وابناءكم فقال آتيتك بها واضحة من
 كتاب الله وهو قوله ونوحا هدينا من قبل ومن ذرية داود وسليمان الى قوله وزكريا ويحيى وعيسى
 فمن كان أبو عيسى وقد ألحق بذرية نوح قال فاطرق مليا ثم رفع رأسه فقال كافي لم اقر هذه الآية من كتاب
 الله حلوا وثاقه واعطوه من المال كذا ج يحكى أن جماعة من أهل المدينة جاؤا الى أبي حنيفة لينظروه
 في القراءة خلف الامام ويكتوه ويشنعوا عليه فقال لهم لا يمكنني مناظرة الجميع ففوضوا امر المناظرة الى
 اعلمكم لاناظرة فاشاروا الى واحد فقال هذا اعلمكم قالوا انتم قال والمناظرة معه كالمناظرة معكم قالوا نعم
 قال والالزام عليه كالالزام عليكم قالوا نعم قال وان ناظرته والزمته الحجة فقد لزمتمكم الحجة قالوا نعم قال وكيف
 قالوا انارضينا به اماما فكان قوله قولنا قال أبو حنيفة فنحن لما اخبرتنا بالامام في الصلاة كانت قراءته
 قراءة لنا وهو ينوب عنا فأقر والله بالالزام د هجا الفرزدق واحدا فقال

لقد ضاع شعري على بابكم * كما ضاع دري على خالصة

وكانت خالصة مشوقة سليمان بن عبد الملك وكانت ظريفة صاحبة أدب وكانت هبة سليمان بن عبد الملك
 تفوق هبة المرابين فلما بلغها هذا البيت شق عليها فدخلت على سليمان وشكت الفرزدق فامر سليمان
 بالخصاص الفرزدق على افطع الوجوه مكبلا مقيدا فلما حضر وما كان به من الرمي الا مقعدا ما يقيمه على
 الرجل من شدة الهيبة فقال له سليمان بن عبد الملك أنت القائل

لقد ضاع شعري على بابكم * كما ضاع دري على خالصة

فقال ما قلته هكذا وانما غيره على من اراد بي مكروها وانما قلت وخالصة من وراء الستر تنفع * لقد ضاع
 شعري على بابكم * كما ضاع دري على خالصة * فسرى عن خالصة فلم تلك نفسها ان خرجت من الستر فالتفت
 على الفرزدق ما كان عليه من الحلى وهي زيادة على ألف ألف درهم فاتبه سليمان بن عبد الملك حاجبه لما خرج
 من عنده حتى اشترى الحلى من الفرزدق بمائة ألف وورده على خالصة ه دعا المنصور أبا حنيفة يوما فقال
 الزبيح وهو يعاديه يا أمير المؤمنين هذا يني أبا حنيفة يخالف جدك حيث يقول الاستغناء المنفصل جائز

مسائل ان احسنت في جواب واحدة ذلك ثلث ما عندي وان اجبت عن اثنين فلك ثلثا ما عندي وان اجبت
عن الثلاث فلك كل ما عندي وقد جعل الى صرة مختومة من العراق فقال سل ولا حول ولا قوة الا بالله فقال
أي الاعمال أفضل قال الاعرابي الايمان بالله قال فما نجا العبد من الهلكة قال الثقة بالله قال فما ميز
المرة قال علم معه حلم قال فان اخطأ ذلك قال فقال معه كرم قال فان اخطأ ذلك قال فقهر معه صبر قال فان
اخطأ ذلك قال فصاعة تنزل من السماء فقهرقه فضحك الحسين ورمى بالصرة اليه

(أما الشواهد العقلية في فضيلة العلم) فنقول اعلم ان كون العلم صفة شرف وكمال وكون الجهل صفة
نقصان أمر معلوم لا محالة بالضرورة ولذلك لو قيل للرجل العالم يا جاهل فانه يتأذى بذلك وان كان يعلم
كذب ذلك ولو قيل للرجل الجاهل يا عالم فانه يفرح بذلك وان كان يعلم انه ليس كذلك وكل ذلك دليل
على ان العلم شريف لذاته ومحجوب لذاته والجهل نقصان لذاته وأيضاً قال عالم أينما وجد كان صاحبه
شخصاً ماعظماً حتى ان الحيوان اذا رأى الانسان احتشمه بهض الاحتشام وانزجر به بغض الانزجار
وان كان ذلك الحيوان أقوى بكثير من الانسان وكذلك جماعة الرعاة اذا رأوا من جنسهم من كان اوفر
عقلاً منهم وأعز رفقاً فيهم فيه وبصده انقادوا له وطوعوا العلماء اذا لم يعاندوا كانوا رؤساء بالطبع على من
كان دونهم في العلم ولذلك فان كثير ممن كانوا يعاندون النبي صلى الله عليه وسلم قصدوا له القتل لما كان الآن
وقم بصبرهم عليه فألقى الله في قلوبهم منه روعة وهيبة فهابوه وانقادوا له ولهذا قال الشاعر

للمعلم تكس فيه آيات مينة * كانت بدايته تنبيك عن خبر

وأيضاً فلا شك ان الانسان أفضل من سائر الحيوانات وليس تلك الفضيلة لقوته وعضولته فان كثير من
الحيوانات يساويه فيها أو يزيد عليه فاذن تلك الفضيلة ليست الا لاختصاصه بالميزان التوراثية والطبيعية
الربانية التي لا جعلها صار منتهى الادراك حقائق الاشياء والاطلاع عليها والاشتغال بعبادة الله على ما قال
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وأيضاً الجاهل كانه في ظلمة شديدة لا يرى شيئاً البتة والعالم كانه يطير في
أقطار المسكون ويسبح في بهار المعقولات فيطالع الموجود والمعدوم والواجب والممكن والمحال ثم يعرف
انقسام الممكن الى الجوهر والعرض والجوهر الى البسيط والمركب وينال في تقسيم كل واحد منها الى
أنواعها وأنواع أنواعها وأجزائها وأجزاء أجزائها والجزء الذي به يشارك غيره والجزء الذي به يتميز عن
غيره ويعرف أثر كل شئ ومؤثره ومخلوله وعلمته ولازمه ومزومه وكلية وجزئية وواحدة وكثيرة
حتى يصير عقله كالنسخة التي أثبت فيها جميع المعلومات بثقاصيلها وأقسامها فأى سعادة فوق علمه الدرجة
ثم انه بعد ضروريته كذلك تصير النفوس الجاهلة عالمة فتصير تلك النفس كالشمس في عالم الارواح وسيداً للنفوس
الابدية لسائر النفوس فانها كانت كاملة ثم صارت مكملة وتصور واسطة بين الله وبين عباده ولهذا قال تعالى
تنزل الملائكة بالروح من أمره والمفسرون فسر هذا الروح بالعلم والقرآن وكان البدن بلا روح ميت فاسد
فكذلك الروح بلا علم ميت وتظهير قوله تعالى وكذلك أوحينا اليك روحاً من أمرنا قال العلم روح الروح ونور النور
واب اللب ومن خواص هذه السعادة انها تكون باقية آمنة عن الفناء والتغير فان التصورات الكلية لا يتطرق
اليها الزوال والتغير واذا كانت هذه السعادة في نهاية الجلالة في ذاتها ثم انها باقية أيد الأباد ودهر الدهرين
كانت لا يحالة أكمل السعادات وأيضاً قال انبياء صلوات الله عليهم ما بعثوا الا للدعوة الى الحق قال تعالى ادع
الى سبيل ربك بالحكمة الى آخره وقال قل هذه سبيلي ادعوا الى الله على بصيرة أنا ومن اتبعن ثم خدم من أول
الامر فانه سبحانه لما قال اني جاعل في الارض خليفة فلما قالت الملائكة أجبك فيها من يفسد فيها قال سبحانه
الى أعلم ما لا تعلمون فأجابهم سبحانه بكونه عالماً فلم يجعل سائر صفات الجلال من القدرة والارادة والسمع
والبصر والوجود والقديم والاستغناء عن المكان والجهة جواباً لهم وموجباً للسكون ثم واتخاذ جعل صفة العلم
جواباً لهم وذلك يدل على ان صفات الجلال والكمال وان كانت بأسرها في نهاية الشرف الا ان صفة العلم
أشرف من غيرها ثم انه سبحانه انما أظهر فضل آدم عليه السلام بالعلم وذلك يدل أيضاً على ان العلم أشرف

قال رجل لابي حنيفة لي ابن ليس بمحمد والسيرة اشترى له الجارية بالمال العظيم فبعته لها وزوجه المرأة
بالمال العظيم فبطلت لها فقال له ابو حنيفة اذهب به معك الى سوق النخاسين فاذا وقعت عينه على جارية
فابتهم النفسك ثم زوجها اياه فان طلقها اعادت اليك مملوكة وان اعتمها لم يجز عتقه اياها قال النبي فوالله
ما اعجبني جوابه كما اعجبني سرعة جوابه يد سئل ابو حنيفة عن رجل حلف ليقرب امرأته من امرأته
في رمضان فلم يعرف أحد وجه الجواب فقال ابو حنيفة يسافر مع امرأته فيطأها من ارضه في رمضان به جاء
رجل الى الخجاج فقال سرقت لي أربعة آلاف درهم فقال الخجاج من تنهم فقال لا اهتم أحد اهل اهلك أو تبت
من قبل اهلك قال سبحان الله امرأتي خير من ذلك قال الخجاج اعطاه اعمل لي طيبا ذكيا ليس له نظير
فعمل له الطيب ثم دعا الشيخ فقال ادهن من هذه القارورة ولا تدهن منها غيرك ثم قال الخجاج لم رسه اقدموا
على أبواب المساجد واراكم الطيب وقال من وجد منه مريح هذا الطيب فخذوه فاذا رجعتم له وفرة
فاخذوه فقال الخجاج من أين لك هذا الدهن قال اشتريته قال اصدقني والاقتلتك فصدقته فدعا الشيخ وقال
هذا صاحب الاربعة آلاف عليك بامرئك فاحسن أدبها ثم أخذ الاربعة آلاف من الرجل ورداها الى
صاحبها يو قال الرشيد يو ما لابي يوسف عند جعفر بن عيسى جارية هي احب الناس الي وقد عرف ذلك وقد
حلف أن لا يبيع ولا يهب ولا يعتق وهو الآن يطلب حل عيسته فقال يهب النصف ويبيع النصف ولا يعتق
بن قال محمد بن الحسن كنت نائما ذات ليلة فاذا انا بالباب يدق ويقرع فقلت انظروا من ذاك فقالوا رسول
الخلافة يدعوك فخرجت على روعي فقامت ومضيت اليه فلما دخلت عليه قال دعوتك في مسألة ان أم محمد
بعني زينة قلت لها انا الامام العدل والامام العدل في الجنة فقالت لي انك ظالم عاص فقد شهدت لنفسك
بالجنة فكفرت بكذبك على الله وحرمت عليك فقلت له يا امير المؤمنين اذ وقعت في معصية هل تخاف الله في
ذلك الحال أو بعدها فقال اي والله اخاف خوفا شديدا فقلت انا اشهد ان لك جنتين لاجنة واحدة قال تعالى
ولمن خاف مقام ربه جنتان فلا طغي وأمرني بالانصراف فلما رجعت الى دارى رأيت البدر متبادرة الى
يحيى أن ابا يوسف أتاه ذات ليلة رسول الرشيد يستجلبه فخاف أبو يوسف على نفسه فلبس ازاره ومشي خائفا
الى دار الخلافة فلما دخل عليه سلم فرد عليه الجواب وادناه فعند ذلك سكنت روعته قال الرشيد ان حليا لنا
فقد من الدار فاتهمت فيه جارية من جوارى الدار الخاصة فخلقت لتصدقني أو لا فتلك وقد ندمت فاطلب لي
وجهها فقال أبو يوسف فأذن لي في الدخول عليها فاذا نلت فرأى جارية كأنها فلقة قر فاخلى المجلس ثم قال لها
امك الحلي فقالت لا والله فقال لها احفظي ما أقول لك ولا تنزدي عليه ولا تنقصي عنه اذا دعاك الخلافة
وقال لك امررت الحلي فقولني نعم فاذا قال لك فهاتها فافذولي ما امررت ثم خرج أبو يوسف الى مجلس الرشيد
وأمر باحضار الجارية فحضرت فقال للخليفة سلمها عن الحلي فقال لها الخلافة امررت الحلي قالت نعم قال لها
فهاتها قالت لم امررها والله قال أبو يوسف قد صدقت يا امير المؤمنين في الاقرار أو الانكار وخرجت من
البيت فسكن غضب الرشيد وأمر أن يحمل الى دار أبي يوسف مائة ألف درهم فقالوا ان الخزان غيب فلما اخرجنا
ذلك الى الغد فقال ان القاضي اعتقنا اللب له فلا تؤخر صلته الى الغد فامر حتى حمل عشر بدرم مع أبي يوسف
الى منزله يط قال بشر المريسى لاشافني ككف تدعى انعقاد الاجماع مع ان أهل المشرق والمغرب
لا يمكن معرفة وجود اجماعهم على الشيء الواحد وكانت هذه المناظرة عند الرشيد فقال الشافعي هل تعرف
اجماع الناس على خلافة هذا الجالس فاقر به خوفا وانقطع كك اعرابي قصد الحسين بن علي فسلم
عليه وسأله حاجة وقال سمعت جدك يقول اذا سلمت حاجة فاسلوها من أحد أربعة اما عري شريف أو مولى
كريم أو حامل القرآن أو صاحب وجه صبيح فأما العرب فشرفت ببجلك وأما الكرم فدأبكم وسيرتكم
وأما القرآن ففي بيوتكم نزل وأما الوجه الصبيح فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا اردتم
ان تنظروا الى فانظروا الى الحسن والحسين فقال الحسين ما حاجتك فكذبها على الارض فقال الحسين
سمعت أبي عليا يقول قيمة كل امرئ ما يحسنه وسمعت جدي يقول المعروف بقدر المعرفة فأسألك عن ثلاث

لا يجوز تحريكه اثلا يتكدر كذا لا ينبغي طلب كيفية الله عز وجل اثلا يحصل الكفر وعلم الفقه يزداد بالاستتباط كماء القناة يزداد بالحقير وعلم الزهد كماء المطر ينزل صافيا ويتكدر بغير الهواء كذلك علم الزهد صاف ويتكدر بالطمع وعلم البدع كماء السيل يمتلأ بالحياة ويمتلأ بالخلق فكذا البدع والله أعلم (المسئلة السابعة) في أقوال الناس في حد العلم قال أبو الحسن الأشعري العلم ما يعلم به وربما قال ما يصير الذات به عالما عترضوا عليهم ما بأن العالم والمعلوم لا يعرفان إلا بالعلم فتعريف العلم به مادور وهو غير جائز أجاب عنه بأن علم الانسان بكونه عالما بنفسه وبألمه ولذته علم ضروري والعلم بكونه عالما بهذه الاشياء علم باصل العلم لان الماهية داخله في الماهية المقيدة فكان علمه بكون العلم علما علم ضروري فكان الدور ساقطا وسيأتي مزيد تقريره اذا ذكرنا ما يختاره نحن في هذا الباب ان شاء الله تعالى وقال القاضي أبو بكر العلم معرفة المعلوم على ما هو عليه وربما قال العلم هو المعرفة والاعتراض على الاول ان قوله معرفة المعلوم تعريف العلم بالمعلوم فيعود الدور أيضا فالمعرفة لا تكون الا وفق المعلوم فقوله على ما هو عليه بعد ذكر المعرفة بكونه حشوا أمّا قوله العلم هو المعرفة ففيه وجوه من الخلل (أحدها) ان العلم هو نفس المعرفة فتعريفه بها تعريف للشيء بنفسه وهو محال (وثانيها) ان المعرفة عبارة عن حصول العلم بعد الالتباس ولهذا يقال ما كنت أعرف فلانا والآن فقد عرفته (وثالثها) ان الله تعالى يوصف بأنه عالم ولا يوصف بأنه عارف لان المعرفة تستدعي سبق الجهل وهو على الله محال وقال الاستاذ أبو الحسن الاسفرايني العلم تبين المعلوم وربما قال انه استبانة الحقائق وربما اقتصر على التبيين فقال العلم هو التبيين وهو أيضا ضيف أمّا قوله العلم هو التبيين فليس فيه الاستبدال لفظ بلفظ أخفى منه ولان التبيين والاستبانة يشيران بظهور الشيء بعد الخفاء وذلك لا يطرده في علم الله وأما قوله تبين المعلوم على ما هو به فيتوجه عليه الوجوه المذكورة على كلام القاضي وقال الاستاذ أبو بكر بن فورلة العلم ما يصح من المتصف به احكام الفعل واتقانه وهو ضعيف لان العلم يوجب الواجبات وامتناع الممتنعات لا يفيد الاحكام وقال الففال العلم اثبات المعلوم على ما هو به وربما قيل العلم تصور المعلوم على ما هو به والوجوه السالفة متوجهة على هذه العبارة وقال امام الحرمين الطريق الى تصور ماهية العلم وتميزها عن غيرها أن نقول اننا نجد من أنفسنا بالضرورة كوثنا معتقدين في بعض الاشياء فقول اعتقادنا في الشيء اتمان أن يكون جازما أو لا يكون فان كان جازما فاما أن يكون مطابقا أو غير مطابق فان كان مطابقا فاما أن يكون لموجب هو نفس طرفي الموضوع والمحمول وهو العلم البديهي أو لموجب حصل من تركيب تلك العلوم الضرورية وهو العلم النظري أو لموجب وهو اعتقاد النقل 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) ان هذا التعريف لا يتم الا اذا ادعينا ان علمنا بماهية الاعتقاد علم بديهي واذا جاز ذلك فلم لا ندعي ان العلم بماهية العلم بديهي (وثانيها) ان هذا تعريف العلم باعتقاده وليس معرفة هذه الاضداد أقوى من معرفة العلم حتى يجعل عدم النقيض معترفا للنقيض فيرجع حاصل الامر الى تعريف الشيء بمثله أو بالأخفى (وثالثها) ان العلم قد يكون تصورا وقد يكون تصديقا والتصور لا يتطرق اليه الجزم ولا التردد ولا القوة ولا الضعف فاذا كان كذلك كانت العلوم التصويرية خارجة عن هذا التعريف قالت المعتزلة العلم هو الاعتقاد المقتضى سكون النفس وربما قالوا العلم ما يقتضى سكون النفس قالوا ولفظ السكون وان كان مجازا ههنا الا ان المقصود منه لما كان ظاهرا لم يكن ذكره قادحا في المقصود واعلم ان الاصحاب قالوا الاعتقاد جنس محاف للعلم فلا يجوز جعل العلم منه ولهم أن يقولوا لاشك ان بين العلم واعتقاد النقل قدر مشترك كافحن نعتي بالاعتقاد ذلك القدر قال الاصحاب وهذا التعريف يخرج عنه أيضا علم الله تعالى فانه لا يجوز أن يقال فيه انه يقتضى سكون النفس قالت الفلاسفة العلم صورة حاصلة في النفس مطابقة للمعلوم وفي هذا التعريف عيوب (أحدها) اطلاق لفظ الصورة على العلم لاشك انه

من غيره ثم انه سبحانه لما أظهر علمه بجهل مسجود الملائكة وخليفة العالم السفلي وذلك يدل على ان تلك المنقبة
انما استحققتها آدم عليه السلام بالعلم ثم ان الملائكة افتخرت بالتسبيح والتقديس والافتخار بهم ما انما يحصل لو كانا
مقرونين بالعلم فانهم ما ان حصل بدون العلم كان ذلك نفاقا والنفاق أخس المراتب قال تعالى ان المنافقين
في الدرك الاسفل من النار أو تقليد أو التقليد مذموم فثبت ان تسبيحهم وتقديسهم انما صار موجبا للافتخار
ببركة العلم ثم ان آدم عليه السلام انما وقع عليه اسم المعصية لانه أخطأ في مسئلة واحدة اجتهادية على ماسألت
بيانه ولاجل هذا الخطأ القليل وقع فيما وقع فيه والشئ كلما كان الخطر فيه أكثر كان أنثرف فذلك يدل على غاية
جلالة العلم ثم انه ببركة جلالة العلم لما تاب وأتاب وترك الاصرار والاستبكار ووجد خلعة الاجتباء ثم انظر الى
ابراهيم عليه السلام كيف اشتغل في أول أمره بطلب العلم على ما قال تعالى فلما جن عليه الليل رأى كوكبا
ثم اتقل من الكوكب الى القمر ومن القمر الى الشمس ولم يزل ينقل بفكره من شئ الى شئ الى ان وصل
بالدليل الزاهر والبرهان الباهر الى المقصود وأعرض عن اشرك فقال اني وجهت وجهي للذي فطرن
السموات والارض فلما وصل الى هذه الدرجة مدحه الله تعالى بأنثرف المدايح وهظمه على أتم الوجوه
فقال ناره وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وقال أخرى وثلاث حجبتنا آتيناها ابراهيم على
قومه نرفع درجات من نشاء ثم انه عليه السلام بعد الفراغ من معرفة المبدأ اشتغل بمعرفة المعاد فقال واذا
قال ابراهيم رب ارنى كيف تحيى الموتى ثم لما فرغ من التعلم اشتغل بالتعليم والحاجة ناره مع أبيه على ما قال
لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر وتارة مع قوم فقل ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون وأخرى مع ملك زمانه
فقال ألم تر الى الذي حاج ابراهيم في ربه وانظر الى صالح وهو دوشيب كيف كان اشتغالهم في أوائل أمورهم
وأواخرها بالتعلم والتعليم وإرشاد الخلق الى النظر والتفكر في الدلائل وكذلك أحوال موسى عليه السلام
مع فرعون وجنوده ووجوه دلائله ثم انظر الى حال سيدنا وولانا محمد صلى الله عليه وسلم وكيف
من الله عليه بالعلم مرة بعد أخرى فقال ووجدك ضالا فهدى ووجدك عائلا فأغنى فقد تم الامتنان بالعلم على
الامتنان بالمال وقال أيضا ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الايمان وقال ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل
هذا ثم انه أول ما أوحى اليه قال اقرأ باسم ربك ثم قال وعلمك ما لم تكن تعلم وهو عليه الصلاة والسلام كان
أبدا يقول أرنا الاشياء كما هي فلم يظهر للانسان مما ذكرنا من الدلائل العقلية والعقلية شرف العلم لاستعمال
أن يظهر له شئ أصلا وأيضا فان الله تعالى سمي العليم في كتابه بالاسماء الشريفة (فمنها) الحياة أو من كان ميتا
فأحييناه (وثانيها) الروح وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا (وثالثها) النور الله نور السموات والارض
وأياضا قال تعالى في صفة طالوت ان الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم فقدم العلم على الجسم ولا
شك ان المقصود من سائر النعم شعادة البدن فسعادة البدن أنثرف من السعادة المالمالية فاذا كانت السعادة
العالمية رابحة على السعادة الجسمانية فأولى أن تكون رابحة على السعادة المالمالية وقال يوسف اجعلني على
خزائن الارض انى حفيظ عليم ولم يقل انى حسيب نسيب فصيح مليح وأيضا فقد جاء في الخبر المرء بأصغريه قلبه
ولسانه ان تكلم تكلم بلسانه وان قاتل قاتل بجنانه قال الشاعر

لسان الفتى نصف ونصف فؤاده * فلم يبق الا صورة اللحم والدم

وأياضا فان الله تعالى قدّم عذاب الجهل على عذاب النار فقال كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ثم انهم
اصالوا الخليم وقال بعضهم العلوم مطاعها من ثلاثة أوجه قلب متفكر ولسان معبر وبيان مصور وقال على
ابن أبي طالب رضي الله عنه عين العلم من العاقل ولامه من اللطيف وميمه من المروءة وأيضا قيل العلوم عشرة
علم التوحيد علم الادب وعلم السريرة الشيطان وعلم المعاصرة للاخوان وعلم الشريعة للاركان وعلم
النجوم للارمان وعلم المبارزة للفرسان وعلم السياسة للسلطان وعلم الرؤيا للبيان وعلم الفراسة للبرهان
وعلم الطب للأبدان وعلم الحقيقة للرحمن وأيضا قيل ضرب الله المثل في العلم بالماء قوله تعالى أنزل من السماء
ماء والمياه أربعة ماء المطر وماء السيل وماء القناة وماء العين فكذا العلوم أربعة علم التوحيد كماء العين

وأدركه بتمامه فذلك هو التصور واعلم ان التصور لفظ مشتق من الصورة ولفظ الصورة حيث وضع فانما وضع للهيمية الجسمانية الحاصلة في الجسم المتشكل الا ان الناس لما تخيلوا ان حقائق المعلومات تصبح حالة في القوة العاقلة كما ان الشكل والهيمية يحلان في المادة الجسمانية أطلقوا لفظ التصور عليه بهذا التاويل (ورابعها) الحفظ فاذا حصلت الصورة في العقل وتأكدت واستحكمت وصارت بحيث لو زالت لتمكنت القوة العاقلة من استرجاعها واستعادتها سميت تلك الحالة حفظا ولما كان الحفظ مشعرا بالثبات كد بعد الضعف لاجرم لا يسمى علم الله حفظا ولانه انما يحتاج الى الحفظ ما يجوز زواله ولما كان ذلك في علم الله تعالى محالا لاجرم لا يسمى ذلك حفظا (وخامسها) التذكر وهو ان الصورة المحفوظة اذا زالت عن القوة العاقلة فاذا حاول الذهن استرجاعها فتلل المحاولة هي التذكر واعلم ان للتذكر كسر الابعاله الا الله تعالى وهو ان التذكر صار عبارة عن طلب رجوع تلك الصورة المنعجة الزائلة فتلك الصورة ان كانت مشعورا بها فهي حاضرة حاصلة والحاصل لا يمكن تحصيله فلا يمكن حينئذ استرجاعها وان لم تكن مشعورا بها كان الذهن غافلا عنها واذا كان غافلا عنها استحال أن يكون طالبا لاسيما استرجاعها لان طلب ما لا يكون متصورا محال فملى كالا تقديرين يكون التذكر المقدر بطلب الاسترجاع متممعا مع انما نجد من أنفسنا اننا نقد نطلبها ونسترجعها وهذه الاسرار اذا توغل العاقل فيها وتأملها عرفت انه لا يعرف كنهها مع انها من اظهر الاشياء عند الناس فكيف القول في الاشياء التي هي اخفى الامور واعضائها على العقول والاذهان (وسادسها) التذكر فاصورة الزائلة اذا حاول استرجاعها فذاعت وحضرت بعد ذلك الطاب سعى ذلك الوجدان ذكر افان لم يكن هذا الادراك مسبوقا بالزوال لم يسم ذلك الادراك كرا ولهذا قال الشاعر

الله يعلم اني لست اذكره * وكيف اذكره اذ لست انساها

فجعل حصول النسيان شرطا لحصول الذكرو يوم ف القول بانه ذكر لانه سبب حصول المعنى في النفس قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وههنا دققة تفسيرية وهي انه سبحانه وتعالى قال اذكروني اذكركم فهذا الامر هل يتوجه على العبد حال حصول النسيان أو بعد زواله فان كان الاول فهو حال النسيان غافل عن الامر وكيف يتوجه عليه التكليف مع النسيان وان كان الثاني فهو ذاكر والذكر حاصل وتخصيل الحاصل محال فكيف كلف به وهو ايضا متوجه على قوله فاعلم انه لا اله الا الله الان الجواب في قوله فاعلم ان الأمور به انما هو معرفة التوحيد وهذا من باب التصديقات فلا يقوى فيه ذلك الاشكال وأما الذكر فهو من باب التصورات فيقوى فيه ذلك الاشكال وجوابه على الاطلاق انا نجد من أنفسنا انه يكتسب التذكر واذا كان ذلك ممكنا كان ما ذكرته تشكيكا في الضروريات فلا يستحق الجواب بقى أن يقال فكيف يتذكر فنقول لا نعرف كيف يتذكر لكن علمك بتذكرك من التذكر في الجملة يتكفي في الاشتغال بالمجاهدة وعجزك عن ادراك تلك الكيفية يكفيك في علمك بان ذلك ليس منك بل ههنا سر آخر وهو انك لما عجزت عن ادراك ماهية التذكر والذكر مع انه صفتك فاني يمكنك الوقوف على كنهه المذموم ومع انه بعد الاشياء مناسبة منك فسبحان من جعل اظهر الاشياء اخفاها ليتوصل العبد به الى كنهه بعجزه ونه اية قصوره فحينئذ يطالع شيئا من مبادئ مقادير اسرار كونه ظاهرا باطنا (وسابعها) المعرفة وقد اختلفت الاقوال في تفسير هذه اللفظة ففهم من قال المعرفة ادراك الجزئيات والعلم ادراك الكليات وآخرون قالوا المعرفة هي التصور والعلم هو التصديق وهو لا يجمع لوالا العرفان أعظم درجة من العلم قالوا لان تصديقا باستناد هذه المحسوسات الى موجود واجب الوجود أمر معلوم بالضرورة فاما تصور حقيقة فامر فوق الطاقة البشرية ولان الشيء ما لم يعرف وجوده فلا تطلب ماهيته فعلى هذا الطريق كل عارف عالم وليس كل عالم عارف ولذلك فان الرجل لا يسمى بالعارف الا اذا توغل في مبادئ العلم وترقى من مطالعها الى مقاطعها ومن مبادئها الى غاياتها بحسب الطاقة البشرية وفي الحقيقة فان احدا من البشر لا يعرف الله تعالى لان الاطلاع على كنهه هو بته وسر

من المجازات فلا بد في ذلك من تلخيص الحقيقة والذي يقال انه كما يحصل في المرآة صورة الوجه فكذلك
تحصل صورة المعلوم في الذهن وهو ضعيف لانا اذا اعتدنا الجبل والبحر فان حصل في الذهن ففي الذهن جبل
وبحر وهذا محال وان لم يحصل في الذهن ولكن الحاصل في الذهن صورتاهما فقط فحينئذ يحصل المعلوم
هو الصورة فالتسلي الذي تلك الصورة صورته وجب أن لا يصير معلوما وان قيل حصلت الصورة ومحملها
في الذهن فحينئذ يعود ما ذكرنا من انه يحصل الجبل والبحر في الذهن (وثانيها) ان قوله مطابقة للمعلوم
يقضي الدور (وثالثها) ان عندهم المعلومات قد تكون موجودة في الخارج وقد لا تكون وهي التي
يسمونها بالامور الاعتبارية والصورة الذهنية والمعلومات الثابتة والمطابقة في هذا القسم غير معقول
(ورابعها) اننا قد نعقل المعدوم ولا يمكن أن يقال الصورة العقلية مطابقة للمعدوم لان المطابقة تقتضي
كون المتطابقين أمرا ثبوتهما والمعدوم نفي محض يستحيل تحقق المطابقة فيه ولقد حاول الغزالي ايضاح كلام
الفلاسفة في تعريف العلم فقال ادراك البصيرة الباطنة نفهمه بالمقاييسة بالبصر الظاهر ولا معنى للبصر
الظاهر الا انطباع صورة المرقى في القوة الباصرة كما توههم انطباع الصورة في المرآة مثلا فكما ان البصر
ياخذ صورة المبصرات أي تنطبع فيه مثالها المطابق لها الا عينها فان عين النار لا تنطبع في العين بل مثال
مطابق صورتها فكذا العقل على مثال مرآة ينطبع فيها صور المعلومات وأعني بصور المعلومات حقا نقولها
وما هي أم في المرآة أمور ثلاثة الحديد وصقالته والصورة المنطبعة فيه فكذا جوهر الأديم كالحديد
وعقله كالصقاله والمعلوم كالصورة واعلم ان هذا الكلام ساقط جدا أما قوله لا معنى للبصر الظاهر
الا انطباع صورة المرقى في القوة الباصرة فباطل لوجوه (أحدها) انه ذكر في تعريف الابصار المبصر
والباصر وهو دور (وثانيها) انه لو كان الابصار عبارة عن نفس هذا الانطباع لما أبصرنا الا بعد ان نقطة
الناظر لاستحالة انطباع العظيم في الصغير فان قيل الصورة الصغيرة المنطبعة شرط لحصول ابصار الشيء العظيم
في الخارج قلنا الشرط مغاير للمنتروط فالابصار مغاير للصورة المنطبعة (وثالثها) ان ترى المرقى حيث هو
ولو كان المرقى هو الصورة المنطبعة لما رأيته في حيزه ومكانه وأما قوله فكذا العقل ينطبع فيه صور
المعلومات فضعيف لان الصورة المرتسمة من الحرارة في العقل أمان تكون مساوية للحرارة في الماهية
أو لا تكون فان كان الأول لازم أن يصير العقل حارًا عند تصور الحرارة لان الحار لا معنى له الا الموصوف
بالحرارة وان كان الثاني لم يكن العقل الماهية الاعتبارية عن حصول شيء في الذهن مخالفا للحرارة في الماهية
وذلك يطل قوله وأما الذي ذكر من انطباع الصور في المرآة فقد اتفق المحققون من الفلاسفة على ان صورة
المرقى لا تنطبع في المرآة فثبت ان الذي ذكره في تقرير قولهم لا يوافق قولهم ولا يلزم أصولهم ولما ثبت ان
التعريفات التي ذكرها الناس باطلة فاعلم ان العجز عن التعريف قديم يكون خلفا المطلوب جدا وقد يكون
لبلوغه في الجلاء الى حيث لا يوجد شيء أعرف منه ليحعل معز فالة والعجز عن تعريف العلم من هذا الباب
والحق ان ماهية العلم متصورة تصور ابدية جليا فلا حاجة في معرفته الى معزف والدليل عليه ان كل أحد يعلم
بالضرورة انه يعلم وجود نفسه وانه يعلم انه ليس على السماء ولا في لجة البحر والعلم الضروري بكونه عالما بهذه
الاشياء علم باتصاف ذاته بهذه العلوم والعالم بالانساب شيء الى شيء عالم لاحتمال بكل الطرفين فلما كان العلم
الضروري بهذه الماهية حاصلا كان العلم الضروري بماهية العلم حاصلا واذا كان كذلك كان تعريفه
ممتنعاً بهذا القدر كاف ههنا وسائر التديقات المذكورة في الكتب العقلية والله أعلم (المسئلة الثامنة)
في البحث عن ألفاظ يظن بها انها مرادفة للعلم وهي ثلاثون (أحدها) الادراك وهو اللقاء والوصول
يقال أدرك الغلام وأدركت الثمرة قال تعالى قال أصحاب موسى اننا لم ندر كون فالقوة العاقلة اذا وصلت
الى ماهية المعقول وحصلتها كان ذلك ادراكا كمن هذه الجهة (وثانيها) الشعور وهو ادراك بغير
استنبات وهو أقول مراتب وصول العلوم الى القوة العاقلة وانه ادراك متمثلز وله هذا لا يقال في الله
تعالى انه يشعر بكذا كما يقال انه يعلم فكذا (وثالثها) التصور اذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى

حال كونها جاهلة كأنها واقفة في ظلمة ظلمات ولا بد لها من قائد يقودها وسائق يسوقها وذلك هو المتوسط
 بين الطرفين وله إلى كل واحد منهما نسبة خاصة في تولد من نسبته اليهما مقدمة متان فكل مجهول لا يحصل
 العلم به الا بواسطة مقدمة متين معلومتين والمقدمة متان هما كشاهدين فكما انه لابد في الشرع من شاهدين
 فكذلك لابد في العقل من شاهدين وهما المقدمة متان اللتان ينتجان المطالب فاستعداد النفس لوجدان ذلك
 المتوسط هو الحدس (السابع عشر) الذكاء وهو شدة الحدس وكما له ولوعه الغاية القصوى وذلك
 لان الذكاء هو المضاء في الامر وسرعة القطع بالحق وأصله من ذكت النار وذكت الرياح وشاة مذكاة
 أي مدرك ذبحها بحدثة السكين (الثامن عشر) الفطنة وهي عبارة عن التنبيه لشيء قصد تعريضه ولذلك
 فانه يستعمل في الاستنباط الاحاجي والرموز (التاسع عشر) الخاطر وهو حركة النفس
 نحو تحصيل الدلائل وفي الحقيقة ذلك المعلوم هو الخاطر بالبال والحاضر في النفس ولذلك يقال هذا خطر
 بيالي الا ان النفس لما كانت محل ذلك المعنى الخاطر جعلت خاطر الاطلاق اسم الحال على المحل (العشرون)
 الوهم وهو الاعتقاد الرجوح وقد يقال انه عبارة عن الحكم بامور جزئية غير محسوسة لا بخصوص جزئية
 جسمانية كحكم السحرة بصداقة الام وعداوة المؤذي (الحادي والعشرون) الظن وهو الاعتقاد
 الراجح ولما كان قبول الاعتقاد للقوة والضعف غير مضبوط فكذلك انبأ الظن غير مضبوط فلهذا قيل
 انه عبارة عن ترجيح أحد طرفي المعتقد في القلب على الآخر مع تجويز الطرف الآخر ثم ان الظن المتساهل
 في القوة قد يطلق عليه اسم العلم فلا يجوز قد يطلق أيضا على العلم اسم الظن كما قال بعض المفسرين في قوله
 تعالى الذين يظنون انهم ملائكة ربهم قالوا نعم اطلق لفظ الظن على العلم ههنا لوجهين (أحدهما)
 التنبيه على ان علم أكثر الناس في الدنيا لا يضاف الى علمه في الآخرة كالظن في جنب العلم (والثاني)
 ان العلم الحقيقي في الدنيا لا يكاد يحصل الا للنبیین والصديقين الذين ذكرهم الله تعالى في قوله تعالى الذين
 آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا واعلم ان الظن ان كان عن امارة قوية قبل ومدح وعليه مدارك أكثر احوال
 هذا العالم وان كان عن امارة ضعيفة ذم كقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله ان بعض الظن
 اثم (الثاني والعشرون) الخيال وهو عبارة عن الصورة الباقية عن المحسوس بعد غيبته ومنه الطيف
 الوارد من مودة المحبوب خيالا والخيال قد يقال لتلك الصورة في المنام وفي اليقظة والطيف لا يقال
 الا فيما كان في حال النوم (الثالث والعشرون) البديهة وهي المعرفة الحاصلة ابتداء في النفس لا بسبب
 الفكر كعلمك بان الواحد نصف الاثنین (الرابع والعشرون) الاقليات وهي البديهييات بعينها والسبب
 في هذه التسمية ان الذهن يلحق بمحلول القضية بموضوعها أولا لا بتوسط شيء آخر فأما الذي يكون بتوسط
 شيء آخر فذلك المتوسط هو المحلول أولا (الخامس والعشرون) الروية وهي ما كان من المعرفة بعد فكر
 كثير وهي من روى (السادس والعشرون) السكاسة وهي تمكن النفس من استنباط ما هو انفع ولهذا
 قال عليه السلام الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت من حيث انه لا خير يصل اليه الانسان أفضل
 مما بعد الموت (السابع والعشرون) الخبرة وهي معرفة يتوصل اليها بطريق التجربة يقال خبرته قال
 أبو الدرداء وجدت الناس اخبر نقله وقيل هو من قولهم ناقة خبرة أي غزيرة اللبن فكذلك ان الخبر هو غزارة
 المعرفة ويجوز ان يكون قولهم ناقة خبرة هي الخبر عنها بغزارتها (الثامن والعشرون) الرأي وهو احاطة
 الخاطر في المقدمات التي يربح منها انتاج المطالب وقد يقال للقضية المستتجة من الرأي رأي والرأي للفكر
 كالألة للمانع ولهذا قيل اياك والرأي القطير وقيل دع الرأي نصب (التاسع والعشرون) الفراسة
 وهي الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن وقدرته الله تعالى على صدق هذا الطريق بقوله تعالى ان
 في ذلك لآيات لامة متعین وقوله تعرفهم بسيماهم وقوله واتعرفهم في لحن القول واشتقاقها من قولهم فرس
 السبع الشاة فكان الفراسة اختلاص المعيار في ذلك ضربان ضرب يحصل للانسان عن خاطره ولا يعرف
 له سبب وذلك ضرب من الاهام بل ضرب من الوحي واما عن النبي صلى الله عليه وسلم بقوله ان في

الوحيته محال وآخرون قالوا من ادرك شيئا وانحفظ أثره في نفسه ثم ادرك ذلك الشيء ثانيا وعرف ان هذا
 المدرك الذي ادركه ثانيا هو الذي ادركه أولا فهذا هو المعرفة فيقال عرفت هذا الرجل وهو فلان الذي كنت
 رأيته وقت كذا ثم في الناس من يقول بقدم الارواح ومنهم من يقول بتقدمها على الابدان ويقول انها هي
 الذر المستخرج من صلب آدم عليه السلام وانما اقربت بالالهية واعترفت بالربوبية الا انها الظلمة العلاقة
 البدنية نسبت مولاها فاذا عادت الى نفسها امتلكتها من ظلمة البدن وهاوية الجسم عرفت ربها وعرفت انها
 كانت عارفة به فلا جرم سمي هذا الادراك عرفانا (وثامنها) الفهم وهو تصور الشيء من لفظ الخطاب والافهام
 هو اتصال المعنى باللفظ الى فهم السامع (وتاسعها) الفقه وهو العلم بغرض الخطاب من خطابه يقال فقهت
 كلامك أي وفقت على غرضك من هذا الخطاب ثم ان كفا قرش لما كانوا ارباب الشبهات والشهوات فما كانوا
 يقفون على ما في تكاليف الله تعالى من المنافع العظيمة لا جرم قال تعالى لا يكادون يفقهون قولا أي لا يقفون
 على المقصود الاصل والغرض الحقيقي (وعاشرها) العقل وهو العلم بصفات الاشياء من حسناتها وقبحها وكماها
 ونقصانها فانك متى علمت ذلك علمت ما فيها من المضار والمنافع فصارع علمك بما في الشيء من النفع داعيا لك الى
 الفعل وعلك بما فيه من الضر رداعيا لك الى الترك فصار ذلك العلم مانعا من الفعل مرة ومن الترك أخرى فيجري
 ذلك العلم مجرى عقل العاقل ولهذا الماسئل بعض الصالحين عن العقل فقال هو العلم بخير الخيرين وشر الشرين
 والماسئل عن العاقل قال العاقل من عقل عن الله أمره ونهيته فهذا هو انقدر اللائق بهذا المكان والاستقصاء
 فيه يجيء في موضع آخر ان شاء الله تعالى (الحادي عشر) الدراية وهي المعرفة الحاصلة بضرب من الحيل
 وهو تقديم المقدمات واستعمال الروية واصله من دريت الصيد والدريه لما يعلم عليه الطعن والمدري يقال
 لما يصلح به الشعور وهذا الاصح اطلاقه على الله تعالى لامتناع الفكر والحيل عليه تعالى (الثاني عشر)
 الحكمة وهي اسم لكل علم حسن وعمل صالح وهو بالعلم العملي اخس منه بالعلم النظري وفي العمل أكثر
 استعمالا منه في العلم ومنها يقال احكم العمل احكاما اذا اتقته وحكم بكذا احكاما والحكمة من الله تعالى خلق
 ما فيه منفعة العباد ومصلحتهم في الحال وفي المآل ومن العباد أيضا كذلك ثم قد حدثت الحكمة بالفاظ مختلفة
 فقيل هي معرفة الاشياء بحقائقها وهذا الشارة الى ان ادراك الجزئيات لا كمال فيه لانها ادراكات متغيرة
 فاما ادراك الماهية فانه باق موصون عن التغير والتبدل وقيل هي الاتيان بالفعل الذي عاقبته محجودة وقيل
 هي الاقتداء بالخلاق سبحانه وتعالى في السياسة بقدر الطاقة البشرية وذلك بان يجتهد بان ينزه علمه عن الجهل
 وفعله عن الجور ووجوده عن الجخل وحلمه عن السفه (الثالث عشر) علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين
 قالوا ان اليقين لا يحصل الا اذا اعتقد ان الشيء كذا وانتهى عن كون الامر بخلاف معتقده اذا كان لذلك
 الاعتقاد موجب هو ما بدية الفطرة واما نظر العقل (الرابع عشر) الذهن وهو قوة النفس على
 اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة وتحتوي القول فيه انه سبحانه وتعالى خلق الروح خالسا عن تحديق
 الاشياء وعن العلم بها كما قال تعالى اخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئا لكنه سبحانه وتعالى انما
 خلقها لاطاعة على ما قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والاطاعة مشروطة بالعلم وقال في
 موضع آخر أقم الصلاة لذكري فبين انه أمر بالطاعة لغرض العلم والعلم لا بد منه على كل حال فلا بد وان تكون
 النفس متمكنة من تحصيل هذه المعارف والعلوم فاعطاء الحق سبحانه من الحواس ما اعان على تحصيل
 بهذا الغرض فقال في السمع وهدى بناء المجدين وقال في البصر سترهم بآياتنا في الآفاق وفي أنفسهم
 وقال في الكفر وفي انفسكم افلا تبصرون فاذا انطبقت هذه القوى صار الروح الجاهل عالما وهو معنى قوله
 تعالى الرحمن علم القرآن فالخاصل ان استعداد النفس لتحصيل هذه المعارف هو الذهن (الخامس عشر)
 الفكر وهو انتقال الروح من التصديقات الحاضرة الى التصديقات المستحضرة قال بعض الحكماء ان الفكر
 يجري مجرى التضرع الى الله تعالى في استئزال العلوم من عنده (السادس عشر) الحدس ولاشك ان
 الفكر لا يتم عمله الا بوجود شيء يتوسط بين طرفي الجهول لتصير النسبة المجهولة معلومة فان النفس

عند ذلك لهم الم اقل لكم اني أعلم غيب السموات والارض والمراد من هذا الغيب انه تعالى كان عالماً بأحوال
ادم عليه السلام قبل ان خلقه وهذا يدل على انه سبحانه يعلم الاشياء قبل حدوثها وذلك يدل على بطلان
مذهب هشام بن الحكم في انه لا يعلم الاشياء الا عند وقوعها فان قيل الايمان هو العلم فقوله يؤمنون بالغيب
يدل على ان العبد قد بعلم الغيب فكيف قال ههنا اني أعلم غيب السموات والارض والاشعار بان علم الغيب
ليس الا اني وان كل من سواي فهم خالون عن علم الغيب وجوابه ما تقدم في قوله الذين يؤمنون بالغيب أما
قوله واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون فقيه وجوه (أحدها) ما روى الشعبي عن ابن عباس وابن مسعود رضي
الله عنهم ان قوله واعلم ما تبدون اراد به قوله لم اجعل فيها من يفسد فيها وقوله وما كنتم تكتمون اراد به
ما سر ابليس في نفسه من الكبر وان لا يسجد (وثانيها) اني أعلم ما لا تعلمون من الامور الغائبة والامرار
الخفية التي يظن في الظاهر انه لا مصلحة فيها ولكن العلي بالاسرار المغيبة أعلم ان المصلحة في خلقها (وثالثها)
انه تعالى لما خلق آدم رأت الملائكة خلقاً عجيباً فقالوا ايكن ماشاء فان يخلق ربنا خلقنا الا كما أكرم عليه منه
فهذا الذي كتموا ويجوز ان يكون هذا القول سر الامروه بينهم فايداه بعضهم لبعض وأمره عن غيرهم فكان
في هذا الفعل الواحد ابداء وكتمان (ورابعها) وهو قول الحكماء ان الاقسام خمسة لان الشيء اما ان يكون
خبراً محضاً أو شراً محضاً أو مختزلاً وعلى تقدير الامتزاج فاما ان يعتدل الامر ان أو يكون الخير غالباً أو يكون
الشر غالباً أما الخير المحض فالحكمة تقتضي ايجاده وأما الذي يكون الخير فيه غالباً فالحكمة تقتضي ايجاده
لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فالملائكة ذكروا الفساد والقتل وهو شر قليل بالنسبة الى
ما يحصل منهم من الخيرات فقوله اني أعلم غيب السموات والارض فأعرف ان خبرهم غالب على هذه الشرور
فانقضت الحكمة ايجادهم وتكون بينهم (المسئلة السادسة) اعلم ان في هذه الآية خوفاً عظيماً وفرحاً عظيماً
أما الخوف فلانه تعالى لا يخفى عليه شيء من احوال الضمائر فيجب ان يحتمد المرء في تصفية باطنه وان لا
يكون بحيث يترك المعصية لا اطلاع الخلاق عليها ولا يتركها عند اطلاع الخالق عليها والاعخبار مؤكدة لذلك
(أحدها) روى عدي بن حاتم انه عليه السلام قال يؤتى بناس يوم القيامة فيؤمرهم الى الجنة حتى اذا دنوا
منها ووجدوا رايحتهم ونظروا الى قصورها والى ما عدا الله لاهلها فودوا ان اصرفوهم عنها لا نصيب لهم فيها
فيرجعون عنها بحسرة ما رجع أحد بمنالها ويقولون يا ربنا لو ادخلتنا النار قبل ان ترينا ما اريتنا من ثوابك
وما اعدت فيها الا واما تلك كان اهون علينا فودوا ذلك اذ اردت انكم كنتم اذا خلوتهم بارزتموني بالعظام
واذا القيمت الناس لقيتهم بالحجة مخجبتين تراون الناس بخلاف ما تضرعون عليه في قلوبكم هبت الناس
ولم تهابوني اجلتم الناس ولم تجلوني تركتم المعاصي للناس ولم تتركوا هالاجلي كنت اهون الناظرين
عليكم فالיום اذ يقسم اليم عذابى مع ما حرمتكم من النعيم (وثانيها) قال سليمان بن علي الحميد الطويل
عظمي فقال ان كنت اذ عصيت الله خاليت طمنت انه يرالفك اذ تراءت على أمر عظيم وان كنت طمنت
انه لا يرالفك كفرت (وثالثها) قال حاتم الاصم طهر نفسك في ثلاثة احوال اذا كنت عاملاً بالحوارح
فاذ كر نظر الله اليك واذا كنت قائلاً فاذا كر سمع الله اليك واذا كنت ساكناً عاملاً بالضمير فاذا كر علم الله
بك اذ هو يقول اني معك اجمع وأرى (ورابعها) اعلم انه لا اطلاع لاحد على اسرار الله تعالى
فالملائكة وقع نظرهم على الفساد والقتل فاستحقوا والبشر وقع نظرهم على طاعة ابليس فاستعظموه اما
علام الغيوب فانه كان عالماً بأنهم وان اتوا بالفساد والقتل لستهم سيئاتون بعده يقولهم ربنا ظلمنا أنفسنا
وأن ابليس وان أتى بالطاعات لكنه سيأتى بعد ما بقوله انا خير منه ومن شأن العاقل ان لا يعتمد على ما يراه
وان يعتمد على ما لا يرى فلو جمل فقوله سبحانه اني أعلم غيب السموات معناه أنا الذي أعرف الظاهر
والباطن والواقع والموقع واعلم أن من تزونه عابداً مطعماً سبب كفو ويبعد عن حضرك ومن تزونه
فاستجاب بعد اسبغ من خدمتي فالحق لا يسميهم أن يخرجوا عن حجاب الجهل ولا يسميهم أن
يجزوا السبأ العجز فانهم لا يحيطون بشيء من علمه ثم انه سبحانه حقق من علم الغيب وعجز الملائكة ان

أمتي لمحدثين وإن علمهم ويسمى ذلك أيضا النفث في الروح * والضرب الثاني من الفراسة ما يكون بصناعة متعلمة وهي الاستدلال بالأشكال الظاهرة على الاخلاق الباطنة وقال أهل المعرفة في قوله تعالى أفن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه ان البينة هو القسم الاول وهو اشارة الى صفاء جوهر الروح والشاهد هو القسم الثاني وهو الاستدلال بالأشكال على الاحوال (المسئلة التاسعة) قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وقوله لا علم لنا الا ما علمتنا وقوله الرحمن علم القرآن لا يقتضي وصف الله تعالى بأنه معلم لانه حصل في هذه اللفظة تعارف على وجه لا يجوز اطلاقه عليه وهو من يحترف بالتعليم والتلقين وكما لا يقال للمدرس معلم مطلقا حتى لو اوصى للمعلمين لا يدخل فيه المدرس فكذا لا يقارن الله انه معلم الامم القبيد ولو لا هذا التعارف لحسن اطلاقه عليه بل كان يجب أن لا يستعمل الا فيه تعالى لان المعلم هو الذي يحصل العلم في غيره ولا قدرة على ذلك لاحد الا الله تعالى * قوله تعالى (قالوا

سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك أنت العليم الحكيم قال يا آدم انبئهم باسمائهم فلما أنبأهم باسمائهم قال الم اقل لكم اني أعلم غيب السموات والارض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون) اعلم ان الذين اعتمدوا ان الملائكة انما بالمعصية في قواهم اتجعل فيهم امن يفسد فيها قالوا انهم لما عرفوا خطأهم في ذلك السؤال رجعوا وتابوا واعتذروا عن خطأهم بقواهم سبحانه لا علم لنا الا ما علمتنا والذين انكروا معصيتهم ذكروا في ذلك وجهين (الاول) انهم انما قالوا ذلك على وجه الاعتراف بالعجز والتسليم بانهم لا يعلمون ما سئلوا عنه وذلك لانهم قالوا اننا لا نعلم الا الذي علمتنا فاذا لم تعلمنا ذلك فكيف نعلم (الثاني) ان الملائكة انما قالوا اتجعل فيهم امن يفسد فيها لان الله تعالى اعلمهم ذلك فكأنهم قالوا انك اعلمتنا انهم يفسدون في الارض وبفساد الدماء فتعلمنا انك اتجعل فيهم امن يفسد فيها وأما هذه الاسماء فانك ما علمتنا كيف فيهم فكيف نعلمها وههنا مسائل (المسئلة الاولى) احتج أصحابنا بقوله تعالى لا علم لنا الا ما علمتنا على ان المعارف مخلوقة لله تعالى وقوات الممتزلة المراد انه لا علم لنا الا من جهته اما بالتعليم واما بنصب الدلالة والجواب التعليم عبارة عن تحصيل العلم في الغير كالسويد فانه عبارة عن تحصيل السواد في الغير لا يقال التعليم عبارة عن افادة الامر الذي يترتب عليه العلم لو حصل الشرط وانتفى المانع ولذلك يقال علمته فاعلم والامر الذي يترتب عليه العلم هو وضع الدليل والله تعالى قد فعل ذلك لانا 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 وانه يناقض قوله لا علم لنا الا ما علمتنا (المسئلة الثانية) احتج أهل الاسلام بهذه الآية على انه لا سبيل الى معرفة الغيبات الا بتعليم الله تعالى وانه لا يمكن التوصل اليها بعلم النجوم والكهانة والعرافة ونظيره قوله تعالى وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو وقوله عالم الغيب فلا يظهور على غيبه أحدا الا من ارضى من رسول وللمنجم أن يقول للمعتزلي اذا فسرت التعليم بوضع الدلائل فعندى حركات النجوم دلالات خلقها الله تعالى على احوال هذا العالم فاذا استدلت بها على هذه الاحوال كان ذلك أيضا بتعليم الله تعالى ويمكن ان يقال أيضا ان الملائكة لما عجزوا عن معرفة الغيب فلان يحجز عنه أحدا كان أولى (المسئلة الثالثة) العليم من صفات المبالغة التامة في العلم والمبالغة التامة لا تتحقق الا عند الاحاطة بكل المعلومات وما ذاك الا هو سبحانه فلا جرم ليس العليم المطلق الا هو فذلك قال انك أنت العليم الحكيم على سبيل الحصر (المسئلة الرابعة) الحكيم يستعمل على وجهين (أحدهما) بمعنى العليم فيكون ذلك من صفات الذات وعلى هذا التفسير نقول انه تعالى حكيم في الازل (والآخر) انه الذي يكون فاعلاما لا اعتراض لاخذ عليه فيكون ذلك من صفات الفعل فلا نقول انه حكيم في الازل والا قرب ههنا ان يكون المراد هو المعنى الثاني والالزام التكرار فكان الملائكة قالت أنت العالم بكل المعلومات فامكنك تعليم آدم وأنت الحكيم في هذا الفعل المصيب فيه وعن ابن عباس ان حرايد الملائكة من الحكيم انه هو الذي حكم بجعل خليفة في الارض (المسئلة الخامسة) ان الله تعالى لما أمر آدم عليه السلام بان يخبرهم عن اسماء الاشياء وهو عليه السلام أخبرهم بها فلما أخبرهم بها قال سبحانه لهم

قلنا لانسلم انه عبادة بيانه ان الفعل قد يصير بالموافقة مقيدا كالقول يميز ذلك ان قيسام أحدنا لا يغير يفيد
من الاعظام ما يفيد القول وما ذاك الا للعادة واذا ثبت ذلك لم يمنع أن يكون في بعض الاوقات سقوط
الانسان على الارض والصاقيه الجبين بهام فيه اضربا من التعظيم وان لم يكن ذلك عبادة واذا كان كذلك
لم يمنع أن يعبد الله الملائكة بذلك انظارا لرفعته وكرامته (المسئلة الثالثة) اختلفوا في ان
ابليس هل كان من الملائكة قال بعض المتكلمين ولا سيما المعتزلة انه لم يكن منهم وقال غير من
الفقهاء انه كان منهم واحجج الاقول بوجوه (أحدها) انه كان من الجن فوجب أن لا يكون من الملائكة
وانما قلنا انه كان من الجن لقوله تعالى في سورة الكهف الا ابليس كان من الجن واعلم ان من الناس
من ظن انه لما ثبت انه كان من الجن وجب أن لا يكون من الملائكة لان الجن جنس مخالف للملك
وهذا ضعيف لان الجن مأخوذ من الاجتنان وهو المستر ولهذا سمي الجنين جنينا لاجتنانه ومنه الجنة
ليكونهم اساترة والجنة لكونهم مسخرة بالاعصان ومنه الجنون لاستتار العقل فيه ولما ثبت هذا والملائكة
مستورون عن العيون وجب اطلاع الجن عليهم بحسب اللغة فثبت ان هذا القدر لا يفيد
المقصود فنقول لما ثبت ان ابليس كان من الجن وجب أن لا يكون من الملائكة لقوله تعالى ويوم نحشرهم
جميعا ثم نقول للملائكة أهؤلاء اياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك أنت ولينا من دونهم بل كانوا
يعبدون الجن وهذه الآية صريحة في الفرق بين الجن والملائكة فان قيل لانسلم انه كان من الجن أماقوله
تعالى كان من الجن فلم لا يجوز أن يكون المراد كان من الجنة على ما روى عن ابن مسعود انه قال كان من
الجن أي كان خازن الجنة سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يكون قوله من الجن أي صار من الجن كما ان قوله وكان
من الكافرين أي صار من الكافرين سلمنا ان ما ذكرته يدل على انه من الجن فلم قلت ان كونه من الجن ينافي
كونه من الملائكة وما ذكرته من الآية معارضا بآية أخرى وهي قوله تعالى وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا
وذلك لان قريشا قالت الملائكة بنات الله فهذه الآية تدل على ان الملائكة يسمي جنبا والجواب لا يجوز أن
يكون المراد من قوله كان من الجن انه كان خازن الجنة لان قوله الا ابليس كان من الجن يشعر بتعليم تركه
للسجود لكونه جنيا ولا يمكن تعليم ترك السجود بكونه خازن الجنة فيبطل ذلك قوله كان من الجن أي صار
من الجن قلنا هذا خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا عند الضرورة وأماقوله تعالى وجعلوا بينه وبين الجنة
نسبا قلنا يحتمل ان بعض الكفار أثبت ذلك النسب في الجن كما أثبت في الملائكة وأيضا فقد بينا ان الملائكة يسمي
جنبا بحسب أصل اللغة لكن لفظ الجن بحسب العرف اختص بغيرهم كما ان لفظ الدابة وان كان بحسب اللغة
الاصلية يتناول كل ما يدب لكنه بحسب العرف اختص ببعض ما يدب فتحمل هذه الآية على اللغة الاصلية
والآية التي ذكرناها على العرف الحادث (وثانيها) ان ابليس له ذرية والملائكة لا ذرية لهم انما قلنا ان
ابليس له ذرية لقوله تعالى في صفة أفتخذه وذريته أولساء من دوني وهذا صريح في اثبات الذرية له وانما
قلنا ان الملائكة لا ذرية لهم لان الذرية انما تحصل من الذكرو الانثى والملائكة لا أنثى فيهم لقوله تعالى وجعلوا
الملائكة الذين هم عباد الرحمن أنا ناسمهم واخلقهم سمكتبهم انهم كره على من حكم عليهم بالانوبة فاذا
اتفت الانوبة اتفقت التولد لا محالة فاتفت الذرية (وثالثها) ان الملائكة معصومون على ما تقدم
بيانه وابليس لم يكن كذلك فوجب أن لا يكون من الملائكة (ورابعها) ان ابليس مخلوق من النار
والملائكة ليسوا كذلك انما قلنا ان ابليس مخلوق من النار لقوله تعالى حكاية عن ابليس خلقتني من نار وأيضا
فلانه كان من الجن لقوله تعالى كان من الجن والجن مخلوقون من النار لقوله تعالى والجن خلقنا من قبل
من نار السموم وقال خالق الانسان من صلصال كالفخار وخلق الجن من نار وأما ان الملائكة
ليسوا مخلوقين من النار بل من النور فلما روى الزهري عن عروة عن عائشة عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم انه قال خلقت الملائكة من نور وخلق الجن من ما رج من نار ولان من المشبه به والذى لا يدفع ان
الملائكة روحانيون وقيل انما هو بذلك لانهم خلقوا من الريح أو الروح (خامسها) ان الملائكة رسل

اظهر من البشر كمال العبودية ومن اشتد اسكان في السموات عبادته كمال الكفر لئلا يعترا حده بعله وبفوضوا معرفة الاشياء الى حكمة الخلق ويريدوا الاعتراض بالقلب واللسان عن مصنوعاته ومبدعاته * قوله تعالى (واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس ابى واسمته كبر وكان من الكافرين) اعلم أن هذا هو النعمة الرابعة من النعم العامة على جميع البشر وهوانه سبحانه وتعالى جعل ابانا مسجودا للملائكة وذلك لانه تعالى ذكر تخصيص آدم بالخلافة أولا ثم تخصيصه بالعالم كغير ثانيا ثم بلوغه في العلم الى ان صارت الملائكة عاجزين عن بلوغ درجته في العلم وذكر الآن كونه مسجودا للملائكة وههنا مسائل (المسئلة الاولى) الامر بالسجود حصل قبل أن يسوي الله تعالى خلقة آدم عليه السلام بدليل قوله اني خالق بشر من طين فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين وظاهر هذه الآية يدل على انه عليه السلام كما صار حيا صار مسجودا للملائكة لان الفاء في قوله فقعوا للتعقيب وعلى هذا التقدير يكون تعاليم الاسماء ومناظرته مع الملائكة في ذلك حصل بعد ان صار مسجودا للملائكة (المسئلة الثانية) أجمع المسلمون على ان ذلك السجود ليس بسجود عبادة لان سجود العبادة لغير الله كفر والامر لا يرد بالكفر ثم اختلفوا بعد ذلك على ثلاثة أقوال (الاول) ان ذلك السجود كان لله تعالى وآدم عليه السلام كان كالقبلة ومن الناس من طعن في هذا القول من وجهين (الاول) انه لا يقال صليت للقبلة بل يقال صليت الى القبلة فلو كان آدم عليه السلام قبله لذلك السجود لوجب أن يقال اسجدوا الى آدم فلما لم يرد الامر هكذا بل قيل اسجدوا لآدم علمنا ان آدم عليه السلام لم يكن قبله (الثاني) ان ابليس قال أريتكم هذا الذي كزمت على أي ان كونه مسجودا يدل على انه أعظم حال من الساجد ولو كان قبله لما حصلت هذه الدرجة بدليل ان محمد عليه الصلاة والسلام كان يصلي الى الكعبة ولم يلزم أن تكون الكعبة أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم والجواب عن الاول انه كما يجوز أن يقال صليت الى القبلة كما أن يقال صليت للقبلة والدليل عليه القرآن والشعر اما القرآن فقوله تعالى أقم الصلاة لذلولك الشمس والصلاة لله لا لذلولك فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال صليت للقبلة مع ان الصلاة تكون لله تعالى لا للقبلة وأما الشعر فقول حسان

ما كنت أعرف ان الامر منصرف * عن هانم ثم منها عن أبي حسن

أليس أقول من صلي لقبلته * واعرف الناس بالقرآن والسنن

فقوله صلى الله عليه وسلم نص على المقصود والجواب عن الثاني ان ابليس شكى تكريمه وذلك التكريم لانسلم انه حصل بمجرد تلك المسجودية بل لعله حصل بذلك مع أمر آخر فهذا ما في القول الاول اما القول الثاني فهو ان السجدة كانت لآدم عليه السلام تعظيما له وتحية له كالسلام منهم عليه وقد كانت الامم السابقة تفعل ذلك كما يحكي المسلمون بعضهم بعضا بالسلام وقال قتادة في قوله وخروا له سجدا كانت تحية الناس يومئذ سجود بعضهم لبعض وعن صهيب انه عاذا لما قدم من اليمن سجد للنبي صلى الله عليه وسلم فقال يا معاذ ما هذا قال ان اليمود تسجد لعظمائهم وعلماهم ورأيت النصارى تسجد لقسيسهم وبطارقهم قالت ما هذا قالوا تحية الانبياء فقال عليه السلام كذبوا على انبيائهم وعن الثوري عن سماعة بن هاني قال دخل الجاثليق على علي بن أبي طالب فأراد أن يسجد له فقال له علي اسجد لله ولا تسجد لي وقال عليه الصلاة والسلام لو أمرت أحدا أن يسجد لغير الله لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها العظم حقه عليها (القول الثالث) ان السجود في أصل اللغة هو الانقياد والخضوع قال الشاعر * ترى الاكم فيها سجد الحوافر * أي تلك الجبال الصغار كانت مذلة لحوافر الخيل ومنه قوله تعالى والتجيم والشجر يسجدان واعلم ان القول الاول ضعيف لان المقصود من هذه القصة شرح تعظيم آدم عليه السلام وجهه مجزئا للقبلة لا يفيد تعظيم حاله وأما القول الثالث فضعيف أيضا لان السجود لا شك انه في عرف الشرع عبارة عن وضع الجبهة على الارض فوجب أن يكون في أصل اللغة كذلك لان الأصل عدم التغيير فان قيل السجود عبادة والعبادة لغير الله لا يجوز

عند الله تعالى ولا شك ان كون الله تعالى عند العبد أدخل في التعظيم من كون العبد عند الله تعالى (الوجه الثاني) في الاستدلال بالآية ان الله تعالى احتج بعدم استبكارهم على ان غيرهم وجب أن لا يستكبروا ولو كان البشر أفضل منهم لما تم هذا الاحتجاج فان السلطان اذا أراد أن يقر على رعيته وجوب طاعتهم له يقول المولى لا يستكبرون عن طاعتي فمن هؤلاء المساكين حتى يتزددوا عن طاعتي وبالجملة فعلوم ان هذا الاستدلال لا يتم الا بالقوى على الاضعف ولقاتل أن يقول لانزاع في ان الملائكة أشد قوة وقدرة من البشر ويكفي في صحة الاستدلال هذا القدر من التفاوت فانه تعالى يقول ان الملائكة مع شدة قوتهم واستبالاتهم على اجرام السموات والارض وأنهم من الهرم والمرض وطول أعمارهم لا يتركون العبودية لحظة واحدة والبشر مع نهاية ضعفهم وقوتهم في أسرع الاحوال في المرض والهرم وأنواع الآفات أولى أن لا يتزددوا فهذا القدر من التفاوت كاف في صحة هذا الاستدلال ولانزاع في حصول التفاوت في هذا المعنى انما النزاع في الافضلية بمعنى كثرة الثواب فلم قلتم ان هذا الاستدلال لا يصح الا اذا كان الملك أكثر ثوابا من البشر ولا بد فيه من دليل مع ان المتبادر الى الفهم هو الذي ذكرناه (وثانيها) انهم قالوا عبادات الملائكة أشق من عبادات البشر فتكون أكثر ثوابا من عبادات البشر وانما قلنا انها أشق لوجوه (أحدها) ان ميلهم الى التزدد اشدهم فتكون طاعتهم أشق انما قلنا ان ميلهم الى التزدد أشد لان العبد السليم من الآفات المستغنى عن طلب الحاجات يكون أميل الى النعم والالتزام من المغمور في الحاجات فانه يكون كالمضطر في الرجوع الى عبادة مولاه والالتماء اليه ولهذا قال تعالى فاذا ركبوا في الفلك ادعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاههم الى البر اذاهم بشر ~~ك~~كون ومعلوم ان الملائكة سكان السموات وهي جنات وبساتين ومواقع التنزه والراحة وهم آمنون من المرض والفقر ثم انهم مع استكمال أسباب النعم لهم ابدام خلقوا مشفقون بالعبادة خاشعون وجلون مشفقون كأنهم مسجونون لا يلقون فنون الى دعم الجنان والذات بل هم مقبلون على الطاعات الشاقة موصوفون بالخوف الشديد والفرع العظيم وكأنه لا يقدر أحدهم من بني آدم أن يبيى كذلك يوما واحدا فضلا عن تلك الاعصار المتطاولة ويؤكده قصة آدم عليه السلام فانه أطلق له في جميع مواضع الجنة بقوله وكلا منها رغدا حيث شئتما ثم منع من شجرة واحدة فلم يملك نفسه حتى وقع في الشر وذلك يدل على ان طاعتهم أشق من طاعات البشر (وثانيها) ان انتقال المكلف من نوع عبادة الى نوع آخر كالاتقال من بستان الى بستان أما الإقامة على نوع واحد فانما تورث المشقة والملافة ولهذا السبب جعلت التصانيف مقسومة بالابواب والفصول وجعل ~~ك~~كتاب الله مقسوما بالسور والاحزاب والاعشار والاشخاص ثم ان الملائكة كل واحد منهم مواظب على عمل واحد لا يعدل عنه الى غيره على ما قال سبحانه يسبحون الليل والنهار لا يفترون وقال وانما نحن الصافون وانما نحن المسبحون واذا كان كذلك كانت عباداتهم في نهاية المشقة اذا ثبت ذلك وجب أن تكون عباداتهم أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام أفضل الاعمال أحجزها أي أشقها وقوله لعائشة رضي الله عنها انما أجرك على قدر نصيبك والقياس أيضا يقتضي ذلك فان العبد كلما كان محمله المشاق لاجل رضاه مولاه أكثر كان أحق بالتعظيم والتقديم ولقاتل أن يقول على الوجهين هب ان مشقتهم أكثر فلم قلتم يجب أن يكون ثوابهم أكثر وذلك لاننا نرى بعض الصوفية في زماننا هذا يتحملون في طريق المجاهدة من المشاق والمتاعب ما يقطع بأن النبي صلى الله عليه وسلم ما كان يتحمل بعض ذلك ثم اننا نقطع بأن النبي صلى الله عليه وسلم أفضل منه ومن أمثاله بل يحكى عن عباد الهند وزهادهم ورهبانهم انهم يتحملون من المتاعب في التواضع لله تعالى ما لم يحكم مثله عن أحد من الانبياء والاولياء مع اننا نقطع بكفرهم فعلمنا ان كثرة المشقة في العبادة لا تقتضي زيادة الثواب وتحقيقه هو ان كثرة الثواب لا تحصل الا ببناء على الدواعي والقصود فاعل العمل الواحد يأتى به مكافان على السواء فيما يتعلق بالافعال الظاهرة ويستحق أحدهم ما به ثوابا عظيما والاخر لا يستحق به الا ثوابا قليلا لئلا يمان اخلاص أحدهما أشدوا أكثر من اخلاص الثاني فاذا كثرة العبادات ومشقتها لا تقتضي التفاوت في الفضل

اقله تعالى جاعل الملائكة رسلا ورسلا 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 (الاول) ان الله
 تعالى استثناه من الملائكة والاستثناء في هذا الخارج ما لولا ما دخل أو لم يدخل قوله وذلك لا يجب كونه
 من الملائكة لا يقال الاستثناء المنقطع مشهور في كلام العرب قال واذا قال ابراهيم لايه وقومه اني براء
 مما تعبدون الا الذي فطرني وقال لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما الا قيسلا سلا سلا وسلاما وقال لا تأثروا
 أموالكم بينكم بالباطل الا أن تكون تجارة عن تراض وقال وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا الا خطأ وأيضا
 فلانه كان جنيا واحدا بين الاولف من الملائكة فغلبوا عليه في قوله فمسجدوا ثم استثنى هو منهم استثناء
 واحد منهم لا نأقوله كل واحد من هذين الوجهين على خلاف الاصل فذلك انما يصار اليه عند الضرورة
 والدلائل التي ذكرتها في نفي كونه من الملائكة ليس فيها الا الاعتماد على العمومات فلو جعلناه من الملائكة
 لزم تخصيصهم ما عولم عليه من العمومات ولو قلنا انه ليس من الملائكة لزمنا حمل الاستثناء على الاستثناء المنقطع
 المنقطع ومعلوم ان تخصيص العمومات أكثر في كتاب الله تعالى من حمل الاستثناء على الاستثناء المنقطع فكان
 قولنا أولى وأيضا فالاستثناء مشتق من النفي والصرف ومعنى الصرف انما يتحقق حيث لولا الصرف لدخل
 والنفي لا يدخل في غير جنسه فيمتنع تحقيق معنى الاستثناء فيه وأما قوله انه جنى واحد بين الملائكة فنقول
 انما يجوز اجراء احكام الكثير على القليل اذا كان ذلك القليل ساقطا لغيره غير ملتفت اليه أما اذا كان معظم
 الحديث لا يكون الا عن ذلك الواحد لم يجوز اجراء حكم غيره عليه (الحجة الثانية) قالوا لو لم يكن ابليس من
 الملائكة لما كان قوله واذا قلنا للملائكة اسجدوا لا آدم متناولا ولولم يكن متناولا لالاستحالة أن يكون
 تركه للسجود ابا واستكبارا ومعصية ولما استحق الذم والعقاب وحيث حصلت هذه الامور علمنا ان ذلك
 الخطاب يتناول ولا يتناول ذلك الخطاب الا اذا كان من الملائكة لا يقال انه وان لم يكن من الملائكة الا انه نشأ
 معهم وطالت مخاطبته بهم والتصديق بهم فلا جرم يتناول ذلك الخطاب وأيضا فلم لا يجوز أن يقال انه وان
 لم يدخل في هذا الامر ولكن الله تعالى أمره بالسجود بلفظ آخر ما حكاه في القرآن بدليل قوله ما منعك أن لا
 تسجد اذا أمرتك لاننا نقول أما الاول فجوابه ان مخاطبة لا توجب ما ذكرناه واهذا قلنا في أصول الفقه
 ان خطاب الذكور لا يتناول الاناث وبالعكس مع شدة مخاطبة بين الصنفين وأيضا فشدّة مخاطبة بين الملائكة
 وبين ابليس لما لم تمنع اقتصار اللعن على ابليس فكيف تمنع اقتصار ذلك التكليف على الملائكة وأما الثاني
 فجوابه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية فلما ذكر قوله أبي واستكبر عقوب قوله واذا قلنا للملائكة
 اسجدوا لا آدم أشعر بهذا التعقيب بأن هذا الابه انما حصل بسبب مخالفة هذا الامر لا بسبب مخالفة أمر
 آخر فهذا ما عندي في الجائين والله أعلم بحقائق الامور (المسئلة الرابعة) اعلم ان جماعة من أصحابنا يحتجون
 بأمر الله تعالى للملائكة بسجود آدم عليه السلام على ان آدم أفضل من الملائكة فرأينا ان نذكر ههنا هذه
 المسئلة فنقول قال أكثر أهل السنة الانبياء أفضل من الملائكة وقالت المعتزلة بل الملائكة أفضل من
 الانبياء وهو قول جمهور الشيعة وهذا القول اختيار القاضي أبي بكر الباقلاني من المتكلمين منا وأبي
 عبد الله الحلبي من فقهاءنا ونحن نذكر محصل الكلام من الجائين أما القائلون بأن الملائكة أفضل من
 البشر فقد احتجوا بأمر (أحدها) قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته الى قوله يسبحون
 الليل والنهار لا يفترون والاستدلال بهذه الآية من وجهين (الاول) انه 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 ان هذا النوع من القربة والشرف حاصل لهم لا لغيرهم ولما قلنا ان يقول انه
 تعالى أثبت هذه العندية في الآخرة لا آحاد المؤمنين وهو قوله في مقعد صدق عند مليك مقتدر وأما في الدنيا
 فقال عليه الصلاة والسلام حاكما عنه سبحانه أنا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي وهذا أكثر اشعارا بالتعظيم لان
 هذا الحديث يدل على انه سبحانه عنده هؤلاء المنكسرة قلوبهم وما احتجوا به من الآية يدل على ان الملائكة

عند الله تعالى ولا شك ان كون الله تعالى عند العبد أدخل في التعظيم من كون العبد عند الله تعالى (الوجه الثاني) في الاستدلال بالآية ان الله تعالى احتج بهم استكبارهم على ان غيّرهم وجب أن لا يستكبروا ولو كان البشر أفضل منهم لما تم هذا الاحتجاج فان السلطان اذا أراد أن يقرّ على رعيته وجوب طاعتهم له يقول المولى لا يستكبرون عن طاعتي فن هو لا المساكين حتى يتردوا عن طاعتي وبالجملة فاعلم ان هذا الاستدلال لا يثبت الا بالقوى على الاضعف واقتل أن يقول لانه في ان الملائكة أشد قوة وقدرة من البشر ويكفي في صحة الاستدلال هذا القدر من التفاوت فانه تعالى يقول ان الملائكة مع شدة قوتهم واستبالاتهم على اجرام السموات والارض وأنهم من الهرم والمرض وطول أعمارهم لا يتركون العبودية لحظة واحدة والبشر مع نهاية ضعفهم ووقوعهم في أمرع الاحوال في المرض والهرم وأنواع الاوقات أولى أن لا يتردوا فهذا القدر من التفاوت كاف في صحة هذا الاستدلال ولا نزاع في حصول التفاوت في هذا المعنى انما النزاع في الافضلية بمعنى كثرة الثواب فلم قلتم ان هذا الاستدلال لا يصح الا اذا كان الملاك أكثر ثوابا من البشر ولا بد فيه من دليل مع ان المتبادر الى الفهم هو الذي ذكرناه (وثانيها) انهم قالوا عبادات الملائكة أشق من عبادات البشر فتكون أكثر ثوابا من عبادات البشر وانما قلنا انها أشق لوجوه (أحدها) ان مياهم الى التردد اشد فتكون طاعتهم أشق انما قلنا ان مياهم الى التردد اشد لان العبد السليم من الاوقات المستغنى عن طلب الحاجات يكون أميل الى النعم والامتثال من المفسد وفي الحاجات فانه يكون كالمهمل في الرجوع الى عبادة مولاه والالتجاء اليه ولهذا قال تعالى فاذا ركبوا في الفلك ادعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاههم الى البر اذاهم بشر ~~مكون~~ ومعلوم ان الملائكة سكان السموات وهي جنات وبساتين ومواقع التبر والراحة وهم آمنون من المرض والفقر ثم انهم مع استكمال أسباب النعم لهم أبدام خلقوا مشغولون بالعبادة خاشعون وجلون مشفقون كأنهم مسجونون لا يلبثون الى تميم الجنان والذات بل هم مقبلون على الطاعات الشاقة موصوفون بالخوف الشديد والفرع العظيم. وكأنه لا يقدر أحد من بني آدم أن يبقى كذلك يوما واحدا فضلا عن تلك الاعصار المتطاولة ويؤكده قصة آدم عليه السلام فانه أطلق له في جميع مواضع الجنة بقوله وكلامها رعدا حيث شئت ما منع من شجرة واحدة فلم يملك نفسه حتى وقع في الشر وذلك يدل على ان طاعتهم أشق من طاعات البشر (وثانيها) ان انتقال المكلف من نوع عبادة الى نوع آخر كالانتقال من بستان الى بستان أما الإقامة على نوع واحد فانها تورث المشقة والمالة ولهذا السبب جعلت التصانيف مقسومة بالابواب والفصول وجعل كتاب الله مقسوما بالسور والاحزاب والاعشار والاشخاص ثم ان الملائكة كل واحد منهم مواظب على عمل واحد لا يعدل عنه الى غيره على ما قال سبحانه يسبحون الليل والنهار لا يفترون وقال وانما نحن الصافون وانما نحن المسبحون واذا كان كذلك كانت عباداتهم في نهاية المشقة اذ ثبت ذلك وجب أن تكون عباداتهم أفضل اقوله عليه الصلاة والسلام أفضل الاعمال أحجزها أي أشقها وقوله لعائشة رضي الله عنها انما أجرك على قدر نصبك والقياس أيضا يقتضي ذلك فان العبد كلما كان قومه المشاق لاجل رضاه مولاه أكثر كان أحق بالتعظيم والتقديم واقتل أن يقول على الوجهين ب ان مشقةهم أكثر فلم يوجب أن يكون ثوابهم أكثر وذلك لاننا نرى بعض الصوفية في زماننا هذا يحملون في طريق المجاهدة من المشاق والمتاعب ما يقطع بأن النبي صلى الله عليه وسلم ما كان يتحمل بعض ذلك ثم اننا نقطع بأن النبي صلى الله عليه وسلم أفضل منه ومن أمثاله بل يحكي عن عباد الهند وزهادهم ورهبانهم انهم يتحملون من المتاعب في التواضع لله تعالى ما لم يحل مثله عن أحد من الانبياء والاولياء مع اننا نقطع بكفرهم فعملنا ان كثرة المشقة في العبادة لا تقتضي زيادة الثواب وتحقيقه هو ان كثرة الثواب لا تحصل الا ببناء على الدوام والقصد فعمل الواحد لا يفي به مكلفان على السواء فيما يتعلق بالافعال الظاهرة ويستحق أحدهما ثوابا عظيما والاخر لا يستحق به الا ثوابا قليلا لما ان اخلاص أحدهما أشد وأكثر من اخلاص الثاني فاذا كثرة العبادات ومشقة الانقضاء لا تقتضي التفاوت في الفضل

اقله تعالى جاعل الملائكة رسلا ورسلا 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 (الاول) ان الله
 تعالى استثناه من الملائكة والاستثناء يفيد اخراج ما لولا ما دخل أو اخرج دخوله وذلك يوجب كونه
 من الملائكة لا يقال الاستثناء المنقطع مشهور في كلام العرب قال واذا قال ابراهيم لايه وقومه اني براء
 مما تعبدون الا الذي فطرني وقال لا يسمعون فيها اقوا ولا نعيم الا قبيلا سلا سلا ما وقال لا تأكلوا
 أموالكم بينكم بالباطل الا أن تكون تجارة عن تراض وقال وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا الا خطأ وأيضا
 فلانه كان جنيا واحدا بين الاولف من الملائكة فغلبوا عليه في قوله فسيجدوا ثم استثنى هو منهم استثناء
 واحد منهم لا نأقوله كل واحد من هذين الوجهين على خلاف الاصل فذلك انما يصار اليه عند الضرورة
 والدلائل التي ذكرتها في نفي كونه من الملائكة ليس فيها الا الاعتماد على العمومات فلو جعلناه من الملائكة
 لزم تخصيص ما عولم عليه من العمومات ولو قلنا انه ليس من الملائكة لزم من اجل الاستثناء على الاستثناء
 المنقطع ومعلوم ان تخصيص العمومات أكثر في كتاب الله تعالى من حمل الاستثناء على الاستثناء المنقطع فكان
 قولنا أولى وأيضا فلا استثناء مشتق من الثني والصرف ومعنى الصرف انما يتحقق حيث لولا الصرف لدخل
 والثني لا يدخل في غير جنسه فيمنع تحقق معنى الاستثناء فيه وأما قوله انه جنى واحد بين الملائكة فنقول
 انما يجوز اجراء احكام الكثير على القليل اذا كان ذلك القليل ساقطا لعبارة غير ملتفت اليه اما اذا كان معظم
 الحديث لا يكون الا عن ذلك الواحد لم يجوز اجراء احكام غيره عليه (الحجة الثانية) قالوا لو لم يكن ابليس من
 الملائكة لما كان قوله واذا قلنا للملائكة اسجدوا لا آدم متناولا ولولم يكن متناولا لاستحال أن يكون
 تركه للسجود ابا واستكبارا ومعصية ولما استحق الذم والعقاب وحيث حصلت هذه الامور علمنا ان ذلك
 الخطاب يتناول ولا يتناول ذلك الخطاب الا اذا كان من الملائكة لا يقال انه وان لم يكن من الملائكة الا انه نشأ
 معهم وطالت مخاطبته بهم والتصديق بهم فلا جرم يتناول ذلك الخطاب وأيضا فلم لا يجوز أن يقال انه وان
 لم يدخل في هذا الامر ولكن الله تعالى أمره بالسجود بلا تفاخر ما حكاه في القرآن بدليل قوله ما منعك أن لا
 تسجد اذا أمرتك لاننا نقول أما الاقل فجوابه ان مخاطبة لا توجب ما ذكرناه ولهذا قلنا في أصول الفقه
 ان خطاب الذكور لا يتناول الاناث وبالعكس مع شدة المخاطبة بين الصنفين وأيضا فشدة المخاطبة بين الملائكة
 وبين ابليس لما لم تمنع اقتصار اللعن على ابليس فكيف تمنع اقتصار ذلك التكليف على الملائكة وأما الثاني
 فجوابه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية فلما ذكر قوله أي واستكبر عقيب قوله واذا قلنا للملائكة
 اسجدوا لا آدم أشعر بهذا التعقيب بأن هذا الابه انما حصل بسبب مخالفة هذا الامر لا بسبب مخالفة أمر
 آخر فهذا ما عندي في الجانبين والله أعلم بحقائق الامور (المسئلة الرابعة) اعلم ان جماعة من أصحابنا ينجحون
 بأمر الله تعالى للملائكة بسجود آدم عليه السلام على ان آدم أفضل من الملائكة فرأيانا نذكر ههنا هذه
 المسئلة فنقول قال أكثر أهل السنة الانبياء أفضل من الملائكة وقالت المعتزلة بل الملائكة أفضل من
 الانبياء وهو قول جمهور الشيعة وهذا القول اختيار القاضي أبي بكر الباقلاني من المتكلمين منا وأبي
 عبد الله الحلبي من فقهاءنا 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 الى قوله يسبحون
 الليل والنهار لا يفترون والاستدلال بهذه الآية من وجهين (الاول) انه 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 ان هذا النوع من القربة والشرف حاصل لهم لا لغيرهم ولما قلنا ان يقول انه
 تعالى أثبت هذه العندية في الآخرة لا آحاد المؤمنين وهو قوله في مقعد صدق عند مليك مقتدر وأما في الدنيا
 فقال عليه الصلاة والسلام كما عنه سبحانه أنا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي وهذا أكثر اشعارا بالتعظيم لان
 هذا الحديث يدل على انه سبحانه عند هؤلاء المنكسرة قلوبهم وما احتجوا به من الآية يدل على ان الملائكة

من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة فهذا يقتضي أن يكون قد حصل للملائكة
من الثواب كل ما حصل للأنبياء مع زيادة الثواب التي استحقوها بأفعالهم التي أنعم الله بها عليهم قبل خلق البشر
ولقائل أن يقول فهذا يقتضي أن يكون آدم عليه السلام أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم لأنه أول من
سن عبادة الله تعالى من البشر وأول من سن دعوة الله فغار إلى الله تعالى وما كان ذلك باطلا بالاجماع
باطل ما ذكره والتحقيق فيه ما قدمناه أن كثرة الثواب تكون بأمر يرجع إلى النية فيجوز أن تكون نية المتأخر
أصفي فيستحق من الثواب أكثر ما يستحقه المتقدم (وخامسها) أن الملائكة رسل إلى الأنبياء والرسل أفضل
من الأمة فالملائكة أفضل من الأنبياء * أما أن الملائكة رسل إلى الأنبياء فله قوله تعالى هلم شديد القوى
وقوله نزل به الروح الأمين على قلبك * وأما أن الرسول أفضل من الأمة فبالقياس على أن الأنبياء من البشر
أفضل من أمهم فكذلك ههنا فإن قيل العرف أن السلطان إذا أرسل واحدا إلى جمع عظيم ليكون خاكما فيهم
ومتوليا لأموارهم فذلك الرسول يكون أشرف من ذلك الجمع أما إذا أرسل واحدا إلى واحد فذلك لا يكون
الرسول أشرف من المرسل إليه كما إذا أرسل واحدا من عبيده إلى وزيره في مهم فانه لا يلزم أن يكون ذلك
العبد أشرف من الوزير فلنا لكن جبريل عليه السلام مبعوث إلى كافة الأنبياء والرسل من البشر فزعم على
هذا القائلون الذي ذكره السائل أن يكون جبريل عليه السلام أفضل منهم واعلم أن هذه الحجة ~~بعض~~ يمكن
تقريرها على وجه آخر وهو أن الملائكة رسل لقوله تعالى جاعل الملائكة رسلا أينما يحلو الخيال من أحد
أمرين إما أن يكون الملك رسولا إلى ملك آخر أو إلى واحد من الأنبياء الذين هم من البشر وعلى التقديرين
فالملك رسول وأتمه رسل وأما الرسول البشري فهو رسول لكن أمته ليسوا برسل والرسول الذي كل أمته
رسل أفضل من الرسول الذي 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
فذلك يكون ذلك لأنه يجعل ذلك الرسول حاكما عليهم ومتوليا لأموارهم ومتصرفا في أحوالهم وقد لا يكون
لأنه يعينه الله ليخبرهم عن بعض الأمور مع أنه لا يجعله حاكما عليهم ومتوليا لأموارهم فالرسول في القسم
الأول يجب أن يكون أفضل من المرسل إليه أما في القسم الثاني فظاهر أنه لا يجب أن يكون أفضل
من المرسل إليه فالأنبياء المبعوثون إلى أمهم من القسم الأول فلا جرم ~~كانوا~~ أفضل من الأم فلم يلزم
أن يبعثه الملائكة إلى الأنبياء من القسم الأول حتى يلزم أن يكونوا أفضل من الأنبياء (وسادسها)
أن الملائكة أتت من البشر فوجب أن يكونوا أفضل من البشر أما أنهم أتت فلازم مبرزون عن الزلات
وعن الميل إليها لأن خوفهم دائم واشفاقهم دائم لقوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم وقوله وهم
من خشيتهم مشفقون والخوف والاشفاق يتأفان العزم على المعصية وأما الأنبياء عليهم السلام فهم
مع أنهم أفضل البشر ما خالوا كل واحد منهم عن نوع زلة وقال عليه الصلاة والسلام ما من أحد
الاعصى أو هم بمعصية غير يحيى بن زكريا عليه السلام فثبت أن تقوى الملائكة أشد فوجب أن يكونوا أفضل
من البشر لقوله تعالى إن أكرمكم عند الله أتقاكم فإن قيل إن قوله إن أكرمكم عند الله أتقاكم خطاب
مع آدميين فلا يتناول الملائكة وأيضا فالتقوى 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 معاملة
بالتقوى فثبت كانت التقوى أكثر كانت الكرامة أكثر (وعن الثاني) لأن عدم الشهوة في حقهم لكن
لأشهوة لهم إلى الأكل والمباشرة ولكن لا يلزم من عدم شهوة معينة عدم مطلق الشهوة بل لهم شهوة التقدم
والترفع ولهذا قالوا أتعجل 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 صلى الله عليه وسلم وذلك باطل

ثم نقول لانعلم ان عبادات الملائكة أشق أما قوله في الوجه الاول السموات كالبساتين التزهة قلنا مسلم ولكن لم قلتم بأن الاتيان بالعبادة في الموضع الطيبة أشق من الاتيان بها في الموضع الرديئة أكثر ما في الباب أن يقال انه قد يسهل له أسباب النعم فامتناعه عنها مع تيسر حاله أشق وأكفاه معارض بما أن أسباب البلاء بحجة على البشر ثم انهم مع اجتماعها عليهم يرضون بقضاء الله ولا تغيرهم ذلك المحن والافات عن الخضوع له والمواظبة على عبوديته وذلك أدخل في العبودية وذلك ان الخدم والعبيد تطيب قلوبهم بالخدمة حال ما يجدون من النعم والرفاهية ولا يصبر أحد منهم حال المشقة على الخدمة الا من كان في نهاية الاخلاص فما ذكره بالعم كس أولى أما قوله والمواظبة على نوع واحد من العبادات شاقة قلنا هذا معارض بوجه آخر وهو انهم لما اعتمدوا نوعا واحدا من العبادات صاروا كالمجبورين على الشيء الذي لا يقدررون على خلافه على ما قيل العادة طبيعة خامسة فيكون ذلك النوع في نهاية السهولة عليهم ولذلك فان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الوصال في الصوم وقال أفضل الصوم صوم داود عليه السلام وهو أن يصوم يوم وما يفطر يوما (وثانها) قالوا عبادات الملائكة أدوم فكانت أفضل بيان انها أدوم قوله سبحانه وتعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون وعلى هذا لو كانت أعمالهم مساوية لأعمال البشر لكانت طاعاتهم أدوم وأكثر فكيف ولا نسبة لهم كل البشر الى 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 لكعب أرايت قول الله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون ثم قال جاعل الملائكة رسلا ألا تكون الرسالة مانعة لهم عن هذا التسبيح وأيضا قال أولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين فكيف يكونون مشغولين باللعن حال اشتغالهم بالتسبيح اجاب كعب الاحبار فقال التسبيح لهم كالتنفس لنا فكما ان اشتغالنا بالتنفس لا يمنعنا من الكلام فكذلك اشتغالهم بالتسبيح لا يمنعهم من سائر الاعمال واقول لقائل أن يقول الاشتغال بالتنفس انما يمنع من الكلام لان آلة النفس غير آلة الكلام أما اللعن والتسبيح فهما من جنس الكلام فاجتماعهما في الآلة الواحدة محال (والجواب الاول) أي استبعاد في أن يحتل الله تعالى لهم السنة كثيرة يسبحون الله تعالى ببعضها ويلعنونه أعداء الله تعالى ببعض الآخر (والجواب الثاني) اللعن هو الطرد والتباعد والتسبيح هو الخوض في شئ الله تعالى ولا شئ أن شاء الله يستلزم تباعد من اعتقاد في الله ما لا ينبغي فكان ذلك اللعن من لوازمه (والجواب الثالث) قوله لا يفترون معناه انهم لا يفترون عن العزم على ادائه في أوقاته الاثقة به كما يقال ان فلانا مواظب على الجماعات لا يفتري عنها لا يراد به انه أبدا مشغول بها بل يراد به أنه مواظب على العزم أبدا على أدائها في أوقاتها واذا ثبت أن عباداتهم أدوم وجب أن تكون أفضل (أما أولا) فلان الادوم 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 العبادات عمارة وأحسنهم أعمالا فوجب أن يكونوا أفضل العباد ولانه عليه السلام قال الشيخ في قومه كالنبي في أمته وهذا يقتضي أن يكونوا في البشر كالنبي في الأمته وذلك يوجب فضلهم على البشر ولقائل أن يقول ان نوحا عليه السلام وكذلك القمان وكذا الخضر كانوا أطول عمرا من محمد صلى الله عليه وسلم فوجب أن يكونوا أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم وذلك باطل بالاتفاق فبطل ما قالوه وقد نجد في الآلة من هو أطول عمرا واشد اجتهادا من النبي صلى الله عليه وسلم وهو منه أبعد في الدرجة من العرش الى ما تحت الثرى والتحقق فيه ما بيننا ان كثرة الثواب انما تحصل لا من يرجع الى الدواعي والقصد فيجوز أن تكون الطاعة القليلة تقع من الانسان على وجه يستحق بها ثوابا كثيرا والطاعات الكثيرة تقع على وجه لا يستحق بها الا ثوابا قليلا (ورابعها) انهم اسبق السابقين في كل العبادات لاختلاف من خصال الدين الا وهو أنهم أممة مقدمون فيها بل هم المنتشرون العامرون اطرق الدين والسبق في العبادات جهة تفضيل وتعظيم (أما أولا) فبالاجماع (وأما ثانيا) فلقوله تعالى والسابقون السابقون أولئك المقربون (وأما ثالثا) فلقوله عليه السلام

شاهدوا من المسيح عليه السلام احياء الموتى وبراءة الاكهم والابرص أخرجه عن العبودية بسبب هذا القدر
 من القدرة فقال الله تعالى ان عيسى لا يستنكف بسبب هذا القدر من القدرة عن عبوديتي بل ولا الملائكة
 المقربون الذين هم فوقه في القدرة والقوة والبطش والاستيلاء على عوالم السموات والارضين وعلى هذا
 الوجه ينتظم وجه دلالة الآية على ان الملك أفضل من البشر في الشدة والبطش لكنهم لا تدل البتة على انه أفضل
 من البشر في كثرة الثواب أو يقال انهم انما ادعوا الهيته لانه حصل من غير أب فقيل لهم الملك ما حصل من
 أب ولا من أم فكيف كانوا أعجب من عيسى في ذلك مع انهم لا يستنكفون عن العبودية * فان قيل في الآية ما يدل
 على ان المراد وقوع التفاوت بين المسيح والملائكة في العبودية لافي القدرة والبطش وذلك لانه تعالى وصفهم
 بكونهم مقربين والقرب من الله تعالى لا يكون بالمكان والجهة بل بالدرجة والمنزلة فلما وصفهم ههنا بكونهم
 مقربين علمنا ان المراد وقوع التفاوت بينهم وبين المسيح في درجات الفضل لافي الشدة والبطش * قلنا ان كان
 مقصودك من هذا السؤال انه تعالى وصف الملائكة بكونهم مقربين فوجب أن لا يكون المسيح كذلك فهذا
 باطل لان تخصيص الشيء بالذکر لا يدل على نفيه عما عداه وان كان مقصودك انه تعالى لما وصفهم بكونهم
 مقربين وجب أن يكون التفاوت واقعا في ذلك فهذا باطل أيضا لاحتمال أن يكون المسيح والمقربون مع
 اشتراكهم في صفة القرب في الطاعة بتباينون بأمر آخر فيكون المراد بيان التفاوت في تلك الامور
 (سؤال آخر) وهو اننا نقول بوجوب الآية فنسلم ان عيسى عليه السلام دون مجموع الملائكة في الفضل فلم
 قلتم انه دون كل واحد من الملائكة في الفضل (سؤال آخر) له له تعالى انما ذكر هذا الخطاب مع أقوام
 اعتقدوا ان الملك أفضل من البشر فأورد الكلام على حسب معتقدهم كما في قوله وهو أهون عليه
 (وثانها) قوله تعالى حكاية عن ابليس ما نهى كما وبكنا عن هذه الشجرة الا أن تكونا ملكين أو تكونا من
 الجن الذين ولولم يكن مقتررا عند آدم وحواء عليهم ما السلام ان الملك أفضل من البشر لم يقدر ابليس
 على أن يغتره ما بذل ولا كان آدم وحواء عليهم ما السلام يغتران بذلك ولقائل أن يقول هذا قول ابليس
 فلا يكون حجة ولا يقال ان آدم اعتمد صحة ذلك والما اغتروا عقاد آدم حجة لانا نقول لعلم آدم عليه
 السلام أخطأ في ذلك اما لان الزلة جائزة على الانبياء أولا لانه ما كان نبيا في ذلك الوقت وأيضا هب انه حجة لـ
 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 ان الآية تدل على ان الملك أفضل من البشر في بعض الامور المرغوبة فلم قلت انها تدل
 على فضل الملك على البشر في باب الثواب وذلك لانه لا نزاع ان 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 الانوار وادم مخلوق من التراب فلعلم آدم عليه السلام وان كان أفضل منهم في كثرة
 الثواب الا انه رغب في أن يكون مساويا لهم في تلك الامور التي عددناها فكان التغرير حاصلا من هذا
 الوجه وأيضا فقوله الا أن تكونا ملكين يحتمل أن يكون المراد الا أن تتقلا بملكين فحينئذ يصح استدلالكم
 ويحتمل أن يكون المراد ان النهي مختص بالملائكة والجن الذين دونكم وهذا كما يقول أحدنا لغيره ما نهيت
 أنت عن كذا الا أن تكون فذنا ويكون المعنى ان النهي هو فلان دونك ولم يرد الا أن ينقلب فيه فـ
 ولما كان غرض ابليس ايقاع الشبهة بهم ما في أوكد الشبهة ايها انهم ما لم ينهيوا وانما المنهي غيرهما وأيضا
 ذهب ان الآية تدل على ان الملك أفضل من آدم فلم قلت انها تدل على ان الملك أفضل من محمد وذلك لان
 المسلمين أجعلوا على ان محمد أفضل من آدم عليهم السلام ولا يلزم من كون الملك أفضل من المفضل كونه
 أفضل من الافضل (وثانها) قوله تعالى قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول
 لكم اني ملك ولقائل أن يقول يحتمل أن يكون المراد ولا أقول لكم اني ملك في كثرة العلوم وشدة القدرة والذي
 يدل على صحة هذا الاحتمال وجوه (الاول) وهوان الكفار طابوا بالامور العظيمة فموصود السماء
 ونقل الجبال واحضار الاموال العظيمة وهذه الامور لا يمكن تحصيلها الا بالعلوم الكثيرة والقدرة الشديدة

بالاجماع فعملنا انه لا يلزم من زيادة التقوى زيادة الفضل (وتحقيقه) ما قدمنا ان من المحتمل أن يكون انسان لم تصدر عنه المعصية قط وصدر عنه من الطاعات ما استحق به مائة جزء من الثواب وانسان 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 الانسان مع صدور المعصية منه يكون أفضل من الانسان الذي لم تصدر المعصية عنه قط وأيضاً فلا نسلم ان تقوى الملائكة أشد وذلك لان التقوى مشتق من الوقاية والمقتضى للمعصية في حق بني آدم أكثر فكان تقوى المتقين منهم أكثر قوله ان الملائكة لهم شهوة الرئاسة قلنا هذا لا يصح ناوذلك لان هذه الشهوة حاصلة للبشر أيضاً وقد حصلت لهم أنواع أخرى من الشهوات وهي شهوة البطن والفرج وإذا كان كذلك كانت الشهوات الصارفة عن الطاعات أكثر في بني آدم فوجب أن تكون تقوى المتقين منهم أشد (وسايرها) قوله تعالى ان يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون وجه الاستدلال ان قوله تعالى ولا الملائكة المقربون خرج مخرج التأكيد لا قول ومثل هذا التأكيد انما 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 ان ذات قائمات بدل 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 وبالجمله فلو ثبت لهم ان المسيح أفضل من كل الانبياء كان مقصودهم حاصل فاما اذا لم يقيموا الدلالة على ذلك فلا يحصل مقصودهم لاسيما وقد أجمع المسلمون على ان محمداً صلى الله عليه وسلم أفضل من المسيح عليه السلام وما رأينا أحداً من المسلمين قطع بفضل المسيح على موسى وإبراهيم عليهم السلام ثم نقول قوله ولا الملائكة المقربون ليس فيه الاو او العطف والواو للجمع المطلق فيبدل على ان المسيح لا يستنكف والملائكة لا يستنكفون فاما أن يدل على ان الملائكة أفضل من المسيح فلا وما الامثلة التي ذكرناها فنقول المثال لا يكفي في اثبات الدعوى الكلية ثم ان ذلك المثال معارض بأمثلة أخرى وهو قوله ما أعانني على هذا الامر زيد ولا عمر وفهدا لا يفيد كون عمر وأفضل من زيد وكذا قوله تعالى ولا الهدي ولا القلائد ولا آتين البيت الحرام وما اختلقت الامثلة امتنع التعويل عليها ثم التحقيق انه اذا قال هذه الخشبة لا يقدر على حملها الواحد ولا العشرة فنحن نعلم بعقولنا ان العشرة أقوى من الواحد فلا جرم عرفنا ان الغرض من ذكر الثاني المباغة فهذه المباغة انما عرفناها بهذا الطريق لامن بمجرد اللفظ فهنا في الآية انما هي كمننا أن نعرف ان المراد من قوله ولا الملائكة المقربون بيان المباغة لوعرفنا قبل ذلك ان الملائكة المقربين أفضل من المسيح وحينئذ نتوقف صحة الاستدلال بهذه الآية على ثبوت المطلوب قبل هذا الدليل ويتوقف ثبوت المطلوب على دلالة هذه الآية عليه فيلزم الدور وانه باطل سلمنا انه يفيد التفاوت لكنه لا يفيد التفاوت في كل الدرجات بل في بعض دون أخرى بانه اذا قيل هذا العالم لا يستنكف عن خدمته القاضي ولا السلطان فهذا لا يفيد الا ان السلطان أكمل من القاضي في بعض الامور وهو القدرة والقوة والامتتلاء والسلطان ولا يدل على كونه أفضل من القاضي في العلم والزهد والخضوع لله تعالى اذا ثبت هذا فنحن نقول بوجبه وذلك لان الملك أفضل من البشر في القدرة والبطش فان جبريل عليه السلام قلع مدائن لوط والبشر لا يقدر على شيء من ذلك فلم قلنا ان الملك أفضل من البشر في كثرة الثواب الحاصل بسبب مزيد الخضوع والعبودية وتتمام التحقيق فيه ان الفضل المختلف فيه في هذه المسئلة هو كثرة الثواب وكثرة الثواب لا تحصل الا بالعبودية والعبودية عبارة عن نهاية التواضع والخضوع وكون العبد موصوفاً بنهاية التواضع لله تعالى لا يناسب الاستنكاف عن عبودية الله ولا يلائمها البتة بل يناقضها وينافقها وإذا كان هذا الكلام ظاهراً جلياً كان حمل كلام الله تعالى عليه مخرجاً له عن القائده أما اتصاف الشخص بالقدرة الشديدة والامتتلاء العظيم فانه مناسب للتمرد وترك العبودية فانه صارى لما

وقال ابراهيم عليه السلام رب اغفر لي ولوالدي وقال رب هب لي حكما والحقني بالصالحين وقال موسى رب اغفر لي ولاخي وقال الله تعالى لمجدد صلي الله عليه وسلم واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وقال يغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر أما الملائكة فانهم لم يستغفروا لانفسهم ولكنهم طلبوا المغفرة للمؤمنين من البشر يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم فاعفوا للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم وقال وبستغفرون للذين آمنوا ولو كانوا محتاجين الى الاستغفار لبدوا في ذلك بأنفسهم لان دفع الضر عن النفس مقدم على دفع الضر عن الغير وقال عليه الصلاة والسلام ابدأ بنفسك ثم بمن تعول وهذا يدل على ان الملاك أفضل من البشر واقائل أن يقول هذا الوجه لا يدل على ان الملائكة لم يصدر عنهم الزلة البتة وان البشر قد صدرت الزلات عنهم لكننا فيما تقدم ان التفاوت في ذلك لا يوجب التفاوت في الفضيلة ومن الناس من قال ان استغفارهم للبشر كالمذرة على طعنوا فيه بمقوله لم أتجعل فيها من يفسد فيها (الحجة الثالثة عشر) قوله تعالى وان عليكم لحافظين كراما كاتبين وهذا عام في حق جميع المكلفين من بني آدم فدخل فيه الانبياء وغيرهم وهذا يقتضي كونهم أفضل من البشر لوجهين (الاول) أنه تعالى جعلهم حفظا لبني آدم والحفاظ لا يكف من المعصية لا بد وان يكون أبعد عن الخطأ والزلل من المحفوظ وذلك يقتضي كونهم أبعد عن المعاصي وأقرب الى الطاعات من البشر وذلك يقتضي مزيد الفضل (والثاني) انه سبحانه وتعالى جعل كتابتهم حجة للبشر في الطاعات وعلمهم في المعاصي وذلك يقتضي أن يكون قوامهم أولى بالقبول من قول البشر ولو كان البشر أعظم حالاً منهم لكان الامر بالعكس ولقائل أن يقول أما قوله الحفاظ يجب أن يكون أكرم من المحفوظ فهذا بعيد فان الملاك قد يوكل بعض عبيده على ولاء ولا يلزم أن يكون الحفاظ أشرف من المحفوظ هناك أما قوله جعل شهادتهم نافذة على البشر فضعيف لان الشاهد قد يكون ادون حالاً من المشهود عليه (الحجة الرابعة عشر) قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من أذن له الرحمن وقال صوابا والمقصود من ذكر أحوالهم المبالغة في شرح عظمة الله تعالى وجلاله ولو كان في الخلق طائفة أخرى قيامهم وتضرعهم أقوى في الانبياء عن عظمة الله وكبريائه من قيامهم لكان ذكرهم أولى في هذا المقام ثم كما انه سبحانه بين عظمة ذاته في الآخرة بذكر الملائكة فكذلك بين عظمته في الدنيا بذكر الملائكة وهو قوله وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمدهم واقائل أن يقول كل ذلك يدل على انهم أزيد حالاً من البشر في بعض الامور فلم لا يجوز أن تكون تلك الحالة هي قوتهم وشدة هم وبطشهم وهذا كما يقال ان السلطان لما جلس وقف حول سريره ملوك اطراف العالم خاضعين خاشعين فان عظمة السلطان انما تشرح بذلك ثم ان هذا لا يدل على انهم أكرم عند السلطان من ولده فكذلك ههنا (الحجة الخامسة عشر) قوله تعالى والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله فين تعالي أنه لا بد في صحة الايمان من الايمان بهذه الاشياء ثم بدأ بنفسه ونحو الملائكة وثلاث بالكتب وربع بالرسول وكذا في قوله شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة وأولوا العلم وقال ان الله وملائكته يصلون على النبي والتقديم في الذكريدل على التقديم في الدرجة ويدل عليه أن تقديم الادون على الاشرف في الذكريدل على كبر قبيح عرفا فوجب أن يكون قبيحا شريعا اما انه قبيح عرفا فلان الشاعر قال

عميرة ودع ان تجهزت غاديا • كفى الشيب والاسلام للمروءة ناهيا

قال عمر بن الخطاب لو قدمت الاسلام لاجرتك ولا نهم 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 ان التقديم في الذكريدل على مزيد الشرف واذا ثبت انه في العرف كذلك وجب أن يكون في الشرع كذلك لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنة فهو عند الله حسن فثبت أن تقديم الملائكة على الرسل في الذكر يدل على تقديمهم في الفضل ولقائل أن يقول هذه الحجة ضعيفة لان الاعتماد ان كان على الواو فالواو لا تفيد الترتيب وان كان على التقديم في الذكريدل على التقديم في سورة تبت على سورة قل هو الله أحد (الحجة

(الثاني) ان قوله قل لا أقول لكم عندى خزان 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 انى ملك معناه والله أعلم وكما لا ادعى القدرة على كل المقدورات والعلم بكل المعلومات فكذلك لا ادعى قدرة مثل قدرة الملك ولا علما مثل علومهم (الثالث) قوله ولا أقول لكم انى ملك لم يرد به نفي الصورة لانه لا يفيد الغرض وانما نفي أن يكون له مثل ما لهم من الصفات وهذا يكفى 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 فان عدم الاستواء في الكل غير وحصول الاختلاف في الكل غير (وعائنها) قوله تعالى ما هذا بشر ان هذا الاملاك كريم فان قيل لم لا يجوز أن يكون المراد وقوع التشبيه في الصورة والجمال قلنا الاولى أن يكون هذا التشبيه واقعا في السيرة لاني الصورة لانه قال ان هذا الاملاك كريم فشبهه بالملك الكريم والملك انما يكون كريما بسيرته المرضية لا بمجرد صورته فثبت ان المراد تشبيهه بالملك في نفي دواعي البشر من الشهوة والحرص على طلب المشتهى وثبات ضد ذلك وهي حالة الملك وهي غض البصر وقع انفس عن الميل الى المحرمات فدل هذه الآية على اجماع العقلاء من الرجال والنساء والمؤمن والكافر على اختصاص الملائكة بدرجة فائقة على درجات البشر ولقائل أن يقول ان قول المرأة فذا ~~بكن~~ الذى لمتنى فيه كالصريح في ان مراد النساء بقولهن ان هذا الاملاك كريم تعظيم حال يوسف في الحسن والجمال لاني السيرة لان ظهور عذرها في شدة عشقه انما يحصل بسبب فرط يوسف في الجمال لا بسبب فرط زهده وورعه فان ذلك لا يناسب شدة عشقه له سلما ان المراد تشبيهه يوسف عليه السلام بالملك في الاعراض عن المشتهيات فلم قلت يجب أن يكون يوسف أقل ثوابا من الملائكة وذلك لانه لا نزاع في ان عدم الثفات البشر الى المطاعم والمناكح أقل من عدم الثفات الملائكة الى هذه الاشياء ~~بكن~~ لم قلت ان ذلك يوجب ان يزيد في الفضل بمعنى كثرة الثواب فان تمسكوا بأن كل من كان أقل معصية وجب أن يكون أفضل فقد سبق الكلام عليه (الحجة الحادية عشر) قوله تعالى وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا ومجملوفات الله تعالى اما المكلفون أو من عداهم ولا شك ان المكلفين أفضل من غيرهم أما المكلفون فهم أربعة أنواع الملائكة والانس والجن والسيماطين ولا شك ان الانس أفضل من الجن والسيماطين فلو كان أفضل من الملك أيضا لزم حينئذ أن يكون البشر أفضل من كل المخلوقات وحينئذ لا يبقى لقوله وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا فائدة بل كان ينبغي أن يقال وفضلناهم على جميع من خلقنا تفضيلا ولما لم يقل ذلك علمنا ان الملك أفضل من البشر ولقائل أن يقول حاصل هذا الكلام تمسك بدليل الخطاب لان التصريح بأنه أفضل من كثير من المخلوقات لا يدل على أنه ليس أفضل من الباقي الا بواسطة دليل الخطاب وأيضا فهم ان جنس الملائكة أفضل من جنس بنى آدم ~~بكن~~ لا يلزم من كون أحد المجموعتين أفضل من المجموع الثماني أن يكون كل واحد من أفراد المجموع الاول أفضل من أفراد المجموع الثماني فاننا اذا قدرنا عشرة من العبيد كل واحد منهم يساوى مائة دينار وعشرة أخرى حصل فيهم عبد يساوى مائتي دينار والتسعة الباقية يسوى كل واحد منهم دينار فالجموع الاول أفضل من المجموع الثماني الا انه حصل في المجموع الثماني واحد هو أفضل من كل واحد من أفراد المجموع الاول فكذلك ههنا وأيضا فقوله وفضلناهم يجوز أن يكون المراد وفضلناهم في الكرامة التي ذكرناها في أول الآية وهي قوله واقد كرمنا بنى آدم ويكون المراد من الكرامة حسن الصورة ومن يذكاء والقدرة على الاعمال الجميلة والمبالغة في النظافة والطهارة واذا كان كذلك فنحن نسلم ان الملك أزيد من البشر في هذه الامور ولكن لم قلتم ان الملك أكثر ثوابا من البشر وأيضا فقوله خلق السموات بغير عمد ترهنا لا يقتضى أن يكون هنالك عمد غير مرقى وكذلك قوله تعالى ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به يقتضى أن يكون هنالك اله آخر له برهان فكذلك ههنا (الحجة الثانية عشر) الانبياء عليهم السلام ما استغفروا لاحد الا بدوا بالاستغفار لانفسهم ثم بعد ذلك اغفرهم من المؤمنين قال آدم ربنا ظلمنا أنفسنا وقال نوح عليه السلام رب اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين

يعلمون والذين لا يعلمون واقائل أن يقول لانسلم انهم أعلم من البشر والدليل عليه انهم اعترفوا بان آدم عليه السلام أكثر علماً منهم بدليل قوله يا آدم أنبئهم باسمائهم ثم ان سألناهم يد علمهم ولكن ذلك لا يقتضي كثرة الثواب فان ترى الرجل المبتدع محيطاً بكثير من دقائق العلم ولا يستحق شيئاً من الثواب فضلاً عن أن يكون ثوابه أكثر وسببه ما نبتنا من اراد عليه ان كثرة الثواب انما يحصل بحسب الاخلاص في الافعال ولم نعلم ان اخلاص الملائكة أكثر (الحجة التاسعة عشر) قوله تعالى ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم فهذه الآية دالة على انهم بلغوا في الترفع وعلو الدرجة الى انهم لو خالفوا أمر الله تعالى لما خالفوه الا بادهاء الالهية لانبشئ آخر من متابعة الشهوات وذلك يدل على نهاية جلالهم ولقائل أن يقول لا نزاع في نهاية جلالهم أما قوله انهم بلغوا في الترفع وعلو الدرجة الى حيث لو خالفوا أمر الله تعالى لما خالفوه الا في ادعاء الالهية فهذا مسلم وذلك لان علومهم كثيرة وقواهم شديدة وهم مبرزون عن شهوة البطن والفرج ومن كان كذلك فلو خالف أمر الله لم يخالف الا في هذا المعنى الذي ذكرته لكن لم قلسم ان ذلك يدل على انهم أكثر ثواباً من البشر فان محل الخلاف ليس الا ذلك (الحجة العشرون) قوله عليه السلام رواية عن الله تعالى واذا ذكرني عبدي في ملاذ كرتني في ملاذ خير من ملائته وهذا يدل على ان الملائكة الاعلى أشرف ولقائل أن يقول هذا خبر واحد وأيضاً فهذا يدل على ان ملائكة أفضل من ملائكة البشر وملائكة البشر عبارة عن العوام لاجل الانبياء فلا يلزم من كون الملك أفضل من عامة البشر كونهم أفضل من الانبياء هذا آخر الكلام في الدلائل العقلية واعلم ان الفلاسفة اتفقوا على ان الارواح السماوية المسماة بالملائكة أفضل من الارواح الناطقة البشرية واعتمدوا في هذا الباب على وجود عقلية نحن نذكرها ان شاء الله تعالى (الحجة الاولى) قالوا الملائكة ذواتهم بسيطة مبرأة عن الكثرة والبشر مركب من النفس والبدن والنفس مركبة من القوى الكثيرة والبدن مركب من الاجزاء الكثيرة والبسيط خير من المركب لان اسباب العدم للمركب أكثر منها للبسيط ولذلك فان فردانية الله تعالى من صفات جلاله ونعوت كبريائه (الاعتراض عليه) لانسلم ان البسيط أشرف من المركب وذلك لان جانب الروحاني أمر واحد وجانب الجسماني أمران روحه وجسمه فهو من حيث الروح من عالم الروحانيات والانوار ومن حيث الجسم من عالم الاجساد فهو مركب من حيثها للروحاني والجسماني يجب أن يكون أفضل من الروحاني الصنف والجسماني الصنف وهذا هو السر في ان جعل البشر الاول مسجوداً للملائكة ومن وجبه آخر وهو ان الارواح الملكية مخزونات مفارقة عن العلائق الجسمانية فكان استغراقها في مقامات النورانية عاقبها عن تدبير هذا العالم الجسماني أما النفوس البشرية النبوية قائمها قويت على الجمع بين العالمين فلا دوام ترقيا في معارج المعارف وعوالم القدس يعوقها عن تدبير العالم السفلي ولا التفاتها الى مناظرة عالم الاجسام يمنعها عن الاستكمال في عالم الارواح فكانت قوتها واقية بتدبير العالمين محيطة بضبط الجنتين فوجب أن تكون أشرف وأعظم (الحجة الثانية) الجواهر الروحانية مبرأة عن الشهوة التي هي منشأ سفك الدماء والارواح البشرية مقرونة بها والخالي عن منبع الشر أشرف من المبتلي به (الاعتراض لاشك) ان المواظبة على الخدمة مع كثرة الموانع والعوائق ادل على الاخلاص من المواظبة عليها من غير شئ من العوائق والموانع وذلك يدل على ان مقام البشر في المحبة أعلى وأكمل وأيضاً فالروحانيات لما اطاعت خالقها لم تكن طاعتها موجبة قهر الشياطين الذين هم أعداء الله أما الارواح البشرية لما اطاعت خالقها لم تكن تلك الطاعة قهر القوى الشهوانية والغضبية وهي شياطين الانس فكانت طاعتهم أكمل وأيضاً فمن الظاهر ان درجات الروحانيات حين قات لا علم لنا الا ما علمنا أن كمال من درجاتهم حين قات اتجمل فيها من يفسد فيها وما ذاك الا بسبب الانكسار الحاصل من الزلة وهذا في البشر أكمل ولهذا قال عليه السلام حكاية عن ربه تعالى لاثنين المذنبين احب الى من زجل المسجين (الحجة الثالثة) الروحانيات مبرأة عن طبيعة القوة فان كل ما كان مكملها بحسب أنواعها التي في اشخاصها فخرج الى الفعل

السادسة عشر) قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فجعل صلوات الملائكة كانه يرف للنبي
 صلى الله عليه وسلم وذلك يدل على ~~كون~~ الملائكة اشرف من النبي صلى الله عليه وسلم واقائل أن يقول
 هذا ينفق بقرينه يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه فامر المؤمنين بالصلوة على النبي ولم يلزم كون المؤمنين أفضل
 من النبي عليه السلام فكذا في الملائكة (الحجة السابعة عشر) ان تكلم في جبريل ومحمد صلى الله عليه وسلم
 فنقول ان جبريل عليه السلام أفضل من محمد والدليل عليه قوله تعالى انه 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 الا قوته على الطاعات بحيث لا يقوى عليه غيره (ورابعها)
 كونه مكينا عند الله (خامسها) كونه مطاعا في عالم السموات (سادسها) كونه أمينا في كل الطاعات
 مبرا عن أنواع الخيانات ثم انه سبحانه وتعالى بعد ان وصف جبريل عليه السلام بهذه الصفات العلية وصف
 محمدا صلى الله عليه وسلم بقوله وما صاحبكم بمجنون ولو كان محمدا ويا جبريل عليه السلام في صفات
 الفضل أو مقارنا له لكان وصف محمدا بهذه الصفة بعد وصف جبريل بتلك الصفات نقصا من منصب محمدا صلى
 الله عليه وسلم وتحقير الشأن وأبطل الحقة وذلك غير جائز على الله فدللت هذه الآية على انه ليس لمحمد صلى
 الله عليه وسلم عند الله من المثلة الا مقدار ان يقال انه ليس بمجنون وذلك يدل على انه لا نسبة بين جبريل
 وبين محمد عليهما السلام في الفضل والدرجة فان قيل لم لا يجوز أن يكون قوله انه لقول رسول كريم صفة
 لمحمد لا لجبريل عليهما السلام قلنا لان قوله ولقد رآه بالأفق المبين يطل ذلك واقائل أن يقول انا توافقنا
 جميعا على انه قد كان لمحمد صلى الله عليه وسلم فضائل أخر سوى كونه ليس بمجنون وان الله تعالى ما ذكر شيئا
 من تلك الفضائل في هذا الموضع فاذا نعدم ذكر الله تعالى تلك الفضائل ههنا لا يدل على عدمها بالاجماع
 واذا ثبت أن لمحمد عليه السلام فضائل سوى الامور المذكورة ههنا فلم لا يجوز أن يقال ان محمدا عليه
 السلام بسبب تلك الفضائل التي هي غير مذكورة ههنا يكون أفضل من جبريل عليه السلام فانه سبحانه
 كما وصف جبريل عليه السلام ههنا بهذه الصفات الست وصف محمدا صلى الله عليه وسلم أيضا بصفات ست
 وهي قوله يا أيها النبي انا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه ومراجا لله باذنه والاول
 كونه نبيا والثاني كونه رسولا والثالث كونه شاهدا والاربع كونه مبشرا والخامس كونه نذيرا والسادس
 كونه داعيا الى الله تعالى باذنه والسابع كونه مرجا والثامن كونه منبرا وبالجملة فافراد أحد الشخصين
 بالوصف لا يدل البتة على انتفاء تلك الاوصاف عن الثاني (الحجة الثامنة عشرة) الملك اعلم من البشر
 والاعلم أفضل فالملك أفضل انما قلنا ان الملك اعلم من البشر لان جبريل عليه السلام كان معلما لمحمد عليه
 السلام بدليل قوله علمه شديد القوى والمعلم لا بد وان يكون اعلم من المتعلم وأيضا فالعلوم قسمان (أحدهما)
 العلوم التي يتوصل اليها بالعقول كالمعلم بذات الله تعالى وصفاته فلا يجوز وقوع التقصير فيها لجبريل عليه
 السلام ولا لمحمد صلى الله عليه وسلم لان التقصير في ذلك جهل وهو قاذح في معرفة الله تعالى وأما العلم بكيفية
 مخلوقات الله تعالى وما فيها من الحجاب والعلم باحوال العرش والكرسي والالواح والقلم والجنة والنار
 وطباق السموات واصناف الملائكة وأنواع الحيوانات في المفاز والجبال والبحار فلا شك ان جبريل عليه
 السلام اعرف بها لانه عليه السلام أطول عمرا وأكثر مشاهدة لها فكان علمه بها أكثر واتم (وثانيها) العلوم
 التي لا يتوصل اليها الا بالوحى فهي لم تحصل لمحمد صلى الله عليه وسلم ولا لساير الانبياء عليهم السلام الا من
 جهة جبريل عليه السلام فيستحيل أن يكون لمحمد عليه السلام فضيلة في ما على جبريل عليه السلام وأما جبريل
 عليه السلام فهو كان الواسطة بين الله تعالى وبين جميع الانبياء فكان عالما بكل الشرائع الماضية والحاضرة
 وهو أيضا عالم بشرائع الملائكة ونكاليهم ومحمد عليه السلام ما كان عالما بذلك فثبت أن جبريل عليه السلام
 كان أكثر علما من محمد عليه السلام واذا ثبت هذا وجب أن يكون أفضل منه لقوله تعالى قل هل يستوى الذين

فلانزع في ان قدرة الملائكة على ذلك أشد وأكمل ولان الارواح العالوية الملكية تصرف قواها الى مناسط
 هذا العالم السفلى ومصالحها والارواح النقيشة تصرف قواها الى الشرور فاني أحدهما من الآخر
 (الاعتراض) لا يعد أن يتفق في النفوس الناطقة البشرية نفس قوية كاملة مستعملة على الاجرام العنصرية
 بالتقليب والتصرف فما الدليل على امتناع مثل هذه النفس (الجنة الثامنة) الروحانيات لها اختيارات
 فائضة من أنوار جلال الله عز وجل متوجهة الى الخيرات مقصورة على نظام هذا العالم لا يشوبها البتة
 شائبة الشر والفساد بخلاف اختيارات البشر فانهم مترددة بين جهتي العلو والسفالة وطرفي الخير والشر
 وميلهم الى الخيرات انما يحصل باعانة الملائكة على ما ورد في الاخبار من ان لكل انسان ملكا يسدده ويهديه
 (الاعتراض) هذا يدل على ان الملائكة كالجبروتين على طاعتهم والانبيا مترددون بين الطرفين والمختار
 أفضل من الجبروت وهذا ضعيف لان التردد مادام يبقى استعمال صدور الفعل واذا حصل الترجيح التحق
 بالموجب فكان للانبيا خيرات بالقوة وبواسطة الملائكة تصير خيرات بالفعل أما الملائكة فهم خيرات بالفعل
 فاني هذا من ذلك (الجنة التاسعة) الروحانيات مختصة بالهيكل وهي السيارات السبعة وسائر
 الثواب والافلاك كالابدان والكواكب كقلوب والملائكة كالارواح فنسبة الارواح الى الارواح
 كنسبة الابدان الى الابدان ثم اننا علم ان اختلافات احوال الافلاك مبادئ لحصول الاختلافات
 في احوال هذا العالم فانه يحصل من حركات الكواكب اتصالات مختلفة من التسديس والتثليث والتربيع
 والمقابلة والمقارنة وكذا مناطق الافلاك تارة تصير منطقة بعضها على البعض وذلك هو الرق فيتم تذييل
 عمارة العالم وأخرى ينقص بعضها عن البعض فتنتقل العمارة من جانب من هذا العالم الى جانب آخر
 فاذا رأينا ان هيكل العالم العلوى مستوية على هيكل العالم السفلى فكذلك ارواح العالم العلوى يجب
 أن تكون مستوية على ارواح العالم السفلى لاسيما وقد دلت المباحث الحكيمة والعلوم الفلسفية على
 ان ارواح هذا العالم معلولات لارواح العالم العلوى وكالات هذه الارواح معلولات لأكالات تلك الارواح
 ونسبة هذه الارواح الى تلك الارواح كاشعة الصغيرة بالنسبة الى قرص الشمس وكما القطرة الصغيرة
 بالنسبة الى البحر الاعظم فهذه هي الآثار وهنالك المبدأ والمعاد فكيف يليق القول بادعاء المساواة
 فضلا عن الزيادة (الاعتراض) كل ما ذكرتموه منازع فيه لكن بتقدير تسليمه فالبحث باق بعد اننا
 ان الوصول الى اللذبة بعد الحرمان الزمن الوصول اليه على سبيل الدوام فهذه الحالة غير حاصلة الا للبشر
 (الجنة العاشرة) قالوا الروحانيات الملكية مبادئ لروحانيات هذا العالم ومعاد لها والمبدأ أشرف
 من ذى المبدأ لأن كل كمال يحصل لذى المبدأ فهو مستفاد من المبدأ والمستفاد أقل سالما من الواهب
 وكذلك المعاد يجب أن يكون أشرف فعالم الروحانيات عالم الكمال فالمبدأ منها والمعاد اليها والمصدر عنها
 والمرجع اليها وأيضا فان الارواح اغنازت من عالمها حتى اتصلت بالابدان فتوهمت باوضار الاجسام
 ثم ظهرت عنها بالاخلاق الزكية والاعمال المرضية حتى انفصلت عنها فصعدت الى عالمها الاول فالنزول
 هو النسأة الاولى والصعود هو النسأة الاخرى فعرف ان الروحانيات أشرف من الانهضات البشرية
 (الاعتراض) هذه الكلمات ينتقوها على نقي المعاد ونقي حشر الاجساد ودونهم ما خرط الفتاد
 (الجنة الحادية عشر) أليس ان الانبياء صلوات الله عليهم اتفقت كلمتهم على انهم لا ينطقون بشئ من
 المعارف والعلوم الا بعد الوحي فهذا اعتراف بان علومهم مستفادة منهم أليس انهم اتفقوا على ان الملائكة
 هم الذين بعينهم على أعدائهم كما في قلع مدائن قوم لوط وفي يوم بدر وهم الذين يهدونهم الى مصالحهم
 كما في قصة نوح في غمر السفينة فاذا اتفقوا على ذلك في أين وقع لكم ان فضلهم على الملائكة
 مع قصر يحكمهم بافتقارهم اليهم في كل الامور (الجنة الثانية عشر) النفس العلى قد دل على أن الاحياء
 اما ان تكون خيرة محضة أو شريرة محضة أو تكون خيرة من وجه شريرة من وجه فالتحيز المحض هو النوع
 الملكي والشرير المحض هو النوع الشيطاني والمتوسط بين الامرين هو النوع البشري وأيضا فان الانسان

والانبياء ليسوا كذلك ولهذا قال عليه السلام اني لاسْتَغْفِرُ الله في اليوم والليلة مائة مرة قل لأدري ما يفعل بي ولا بكم ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولا شك ان ما بالفعل التام أشرف مما بالقوة (الاعتراض) لانهم انما بالفعل التام فلعلها بالقوة في بعض الامور ولهذا قيل ان تحريككم للافلاك لاجل استخراج التعقلات من القوة الى الفعل وهذه التحريكات بالنسبة اليها كالتحريكات المعارضة للارواح الحاملة لقوى الفكر والخيال عند محاولة استخراج التعقلات التي هي بالقوة الى الفعل (الحجة الرابعة) الروحانيات أبدية الوجود مبرأة عن طبيعة التغير والقوة والنفوس الناطقة البشرية ليست كذلك (الاعتراض) المتقدمتان ممنوعتان اليك ان الروحانيات ممكنة الوجود لذواتها واجبة الوجود بمادتها فهي محدثة سلمنا ذلك فلان سلم ان الارواح البشرية حادثة بل هي عند بعضهم لازمية وهؤلاء قالوا هذه الارواح كانت سرمدية موجودة كالظلال تحت العرش يسبحون بحمدهم الان المبدئي لأول أمرها حتى نزلت الى عالم الاجسام وسكنت المواد فلما تعلقت بهذه الاجسام عشقتها واستحكم الفها بها فبعثت من تلك الاظلال أكلها وأشرفها الى هذا العالم ليحتال في تخليص تلك الارواح عن تلك السككات وهذا هو المراد من باب الحماة المطوقة المذكورة في كتاب كيلة ودمنة (الحجة الخامسة) الروحانيات نورانية علوية لطيفة والجسمانيات ظلمانية سفلية كثيفة وبدائيه العقول تشبه ديان النور وأشرف من الظلمة والعلوى خير من السفلى واللطيف أكمل من الكثيف (الاعتراض) هذا كله اشارة الى المادة وعندنا بسبب الشرف الانقياد لا مررب العالمين على ما قال قل الروح من أمر ربي وادعاء الشرف بسبب شرف المادة هو حجة اللعين الاول وقد قيل له ما قيل (الحجة السادسة) الروحانيات السماوية فضلت الجسمانيات بقوى العلم والعمل أما العلم فلان اتفاق الحكماء على احاطة الروحانيات السماوية بالغيبات واطلاعها على مستقبل الامور وايضا فعلومهم فعلية نظرية كلية دائمة وعلوم البشر على الضد في كل ذلك وأما العمل فلانهم هم مواظبون على الخدمة دائما يسبحون الليل والنهار لا يفترون لا يلجأهم نوم العيون ولا سهو العقول ولا غفلة الابدان طعامهم التسبيح وشراهم التقديس والتمجيد والتلليل وتنفسهم بذكر الله وفرحهم بخدمة الله متجددون من العلائق البدنية غير محجوبين بشئ من القوى الشهوانية والغضبية فاین أحد القسمين من الاسخر (الاعتراض) لانزع في كل ما ذكر غموا الان ههنا دقيقة وهي ان المواظب على تناول الاغذية اللطيفة لا يلتذ بها كما يلتذ المبتلى بالجوع اياما كثيرة فالملائكة بسبب مواظبتهم على تلك الدرجات العالية لا يجدون من اللذة مثل ما يجد البشر الذين يكونون في أكثر الاوقات محجوبين بالعلائق الجسمانية والحبب الظلمانية فهذه المزية من اللذة مما يختص بها البشر ولعل هذا هو المراد من قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابین أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان فان ادراك الملايم بعد الابتلاء بالمتن في الذم ادراك الملايم على سبيل الدوام ولذلك قالت الاطباء ان الحرارة في حمى الدق أشد منها في حمى الغب لكن حرارة الحمى في الدق اذا دامت واستقرت بطل الشعور بها فهذه الحسالة لم تحصل للملائكة لان كمالها دائمة ولم تحصل لاسائر الاجسام لانها كانت خالية عن القوة المستعدة لادراك المجردات فلم يبق شيء من يقوى على تحمل هذه الامانة الا البشر (الحجة السابعة) الروحانيات لهم قوة على تصرف الاجسام وتقليب الاجرام والقوة التي هي لهم ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال وغوب ثم انك ترى الخامة اللطيفة من الزرع في بدء نموها تنشق الجذور وتنشق الصخر وما ذاك الا لقوة نباتية فاضت عليها من جواهر القوى السماوية فما ظنك بتلك القوى السماوية والروحانيات هي التي تصرف في الاجسام السفلية تقلبها وتصرفها لا يستقلون حمل الاثقال ولا يستصعبون تحريك الجبال فالرياح تهب بتحركها والسيحاب تعرض وتزول بتصرفها وكذا الزلازل تقع في الجبال بسبب من جهتها والشرائع ناطقة بذلك على ما قال تعالى فالقسمات أمرا والعقول أيضا الداعية والارواح السفلية ليست كذلك فاین أحد القسمين من الاسخر والذي يقال من ان الشياطين التي هي الارواح الخبيثة تقدر على ذلك ممنوع وبتقدير التسليم

أن الآدمي له شهوة داعية إلى المعصية والملائكة ليس له هذه الشهوة والفعل مع المعارض القوى أشد منه
 بدون المعارض فإن قيل الملائكة لهم شهوة تدعوهم إلى المعصية وهي شهوة الرياسة قلنا هب أن الأمر كذلك
 لكن البشر لهم أنواع كثيرة من الشهوات مثل شهوة البطن والفرج والرياسة والملائكة ليس له من تلك الشهوات
 الشهوة واحدة وهي شهوة الرياسة والمبتلى بأنواع كثيرة من الشهوات تكون الطاعة عليه أشق من
 المبتلى بشهوة واحدة (الثاني) أن الملائكة لا يعاملون إلا بالنص لقوله تعالى لا علم لنا إلا ما علمتنا وقال
 لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون والبشر لهم قوة الاستنباط والقياس قال تعالى فاعلموا يا أيها الذين الأبصار
 وقال معاذ أجهتد برأى فتوبه رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك ومعلوم أن العمل بالاستنباط أشق
 من العمل بالنص (الثالث) أن الشهوات للبشر أكثر مما للملائكة لأن من جملة الشهوات القوة
 تكون الأفلاك والأنجم السيارة أسبابا لمخاويث هذا العالم فالشجر احتاجوا إلى دفع هذه الشهوة والملائكة
 لا يحتاجون إليها لأنهم ساكنون في عالم السموات فيشاهدون كيفية افتقارها إلى المدبر الصانع (الرابع)
 أن الشيطان لا سبيل له إلى وسوسة الملائكة وهو مسلط على البشر في الوسوسة وذلك تفاوت عظيم إذا ثبت
 أن طاعتهم أشق فوجب أن يكونوا أكثر توابيا بالنص والقياس أما النص فقوله عليه الصلاة والسلام
 أفضل العبادات أحجزها أي أشقها وأما القياس فلأننا تعلم أن الشيخ الذي لم يبق له ميل إلى النساء إذا امتنع
 عن الزنا فليست فضيلته كفضيلة من يمتنع عنهم مع الميل الشديد والشيخ العظيم فكذا همنا (وسابعها)
 أن الله تعالى خلق الملائكة عقولا بلا شهوة وخلق البهائم شهوات بلا عقل وخلق الآدمي وجع 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 فإنه يصير دون البهيمة على
 ما قال تعالى أولئك كالأنعام بل هم أضل ولذلك صار يصيرهم إلى النار دون البهائم فيجب أن يقال إذا
 غلب عقله هواه حتى صار لا يعمل بهوى نفسه شيئا بل يعمل بهوى عقله أن يكون فوق الملائكة اعتبارا
 لاحد الطرفين بالآخر (وثامنها) أن الملائكة حفظه وبنو آدم محفوظون والمحفوظ أعز وأشرف من
 الحافظ فيجب أن يكون بنو آدم أكرم وأشرف على الله تعالى من الملائكة (وتاسعها) ما روى أن جبريل
 عليه السلام أخذ بركاب محمد صلى الله عليه وسلم حتى أركبه على البراق ليلة المعراج وهذا يدل على أن محمدا
 صلى الله عليه وسلم لم أفضل منه وما وصل محمد عليه الصلاة والسلام إلى بعض المقامات تخلف عنه جبريل
 عليه السلام وقال لودنوب أنملة لا تحترقت (وعاشرها) قوله عليه الصلاة والسلام أني وزيرين
 في السماء ووزيرين في الأرض أما اللذان في السماء فجبريل وميكائيل وأما اللذان في الأرض فأبوبكر
 وعمر فدل هذا الخبر على أن محمدا صلى الله عليه وسلم كان كالملائكة وجبريل وميكائيل كانا كالوزيرين له والملائكة
 أفضل من الوزيرين فلو لم يكن محمد أفضل من الملائكة هذا إتمام القول في دلائل من فضل البشر على الملائكة
 (أجاب القائلون بتفضيل الملائكة عن الحجة الأولى) فقالوا قد سبق بيننا 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 لا دم عليه
 السلام فلم قلتم أن ذلك لا يجوز من الأشرف في حق الشريف وذلك لأن الحكمة قد تقتضي ذلك كثيرا من
 حب الأشرف وإظهار النهاية في الاتقياد والطاعة فإن السلطان أن يجلس أقل عبده في الصدور وأن يأمر
 الأكابر 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 وأيضا ليس من مذهبننا أنه يفعل الله ما يشاء وبحكم ما يريد وأن
 أفعاله غير معالة ولذلك قلنا أنه لا اعتراض عليه في خلق الكافر في الإنسان ثم في تعذيبه عليه أبد الأبد وإذا
 كان كذلك فكيف يعترض عليه في أن يأمر الأعلی بالسجود للأدون (وأما الحجة الثانية) فجوابها أن
 آدم عليه السلام إنما جعل خليفة في الأرض وهذا يقتضي أن يكون آدم عليه السلام كالأشرف من كل من

هو الناطق المائت وعلى جانبه قسمان آخران (أحدهما) الناطق الذي لا يكون مائتا وهو الملك
(والآخر) المائت الذي لا يكون ناطقا وهم البهائم فقسمة العقل على هذا الوجه قد دلت على كون البشر
في الدرجة المتوسطة من الكمال والملك يكون في الطرف الأقصى من الكمال فالقول بان البشر أفضل قاب
للقسمة العقلية ومنازعة في ترتيب الوجود (الاعتراض) ان المراد من الفضل هو كثرة الذواب فلم قلتم
ان الملك أكثر نوابا فهذا محصل ما قيل في هذا الباب من الوجوه العقلية وبالله التوفيق واحتج من قال بفضل
الانبياء على الملائكة بأمور (أحدها) ان الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم ونبت أن آدم لم يكن
كالقبلة بل كانت السجدة في الحقيقة له وإذا ثبت ذلك وجب أن يكون آدم أفضل منهم لأن السجود منهية
التواضع وتكليف الأئمة بنهاية التواضع للادون مستقبح في العقل فانه يقع أن يزعم أبو حنيفة بان
يخدم أقل الناس بضاعة في الفقه فدل هذا على أن آدم عليه السلام كان أفضل من الملائكة (وثانيها)
ان الله تعالى جعل آدم عليه السلام خليفة له والمراد منه خلافة الولاية لقوله تعالى يادادنا به لنا خليفة
في الارض فاحكم بين الناس بالحق ومعلوم أن أعلى الناس من صبا عند الملك من كان قائما مقامه في الولاية
والتصرف وكان خليفة له فهذا يدل على أن آدم عليه السلام كان أشرف الخلائق وهذا متأكد بقوله
وهو خير لكم مافي البر والبحر ثم أكد هذا التعميم بقوله خلق لكم مافي الارض جميعا فبلغ آدم في منصب الخلافة
الى أعلى الدرجات فالله تعالى خلقه متعة لبقائه والآخره مملكة لجزائه وصارت الشياطين ملعونين بسبب
التكبر عليه والجن رعيته والملائكة في طاعته وسجوده والتواضع له ثم صار بعضهم حافظين له ولذريته
وبعضهم نزيهين لرزقه وبعضهم مستغفرين لزلزلاته ثم انه 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 أنه أعلم
فلأنه تعالى لما طلب منهم علم الاسماء قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا انك أنت العليم الحكيم فعند ذلك قال
الله تعالى يا آدم انهيهم باسمائهم فلما انبأهم باسمائهم قال ألم أقل لكم وذلك يدل على انه عليه السلام كان عالما
بما لم يكن يعرفونوا عما لم يكن به وأما ان الاعلم أفضل فلقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون
(ورابعها) قوله تعالى ان 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 عالما على الله ودالا
عليه فهو عالم ولا شك ان كل محدث فهو دليل على الله تعالى فكل محدث فهو عالم فقله ان الله اصطفى آدم
ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين معناه ان الله تعالى اصطفاهم على كل المخلوقات ولا شك أن
الملائكة من المخلوقات فهذه الآية تقتضي ان الله تعالى اصطفى هؤلاء الانبياء على الملائكة فان قيل يشكل
هذا بقوله تعالى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم واني فضلتكم على العالمين فانه لا يلزم
أن يكونوا أفضل من الملائكة ومن محمد صلى الله عليه وسلم فكذلك هنا قال الله تعالى في حق مريم عليها
السلام ان الله اصطفانا وطهرنا واصطفاك على نساء العالمين ولم يلزم كونها أفضل من فاطمة عليها السلام
فكذلك هنا قلنا الاشكال مدفوع لأن قوله تعالى واني فضلتكم على العالمين خطاب مع الانبياء الذين كانوا
اسلاف اليهود وحين ما كانوا موجودين لم يكن محمد موجودا في ذلك الزمان ولما لم يكن موجودا لم يكن من
العالمين لأن المعدوم لا يكون من العالمين وإذا كان كذلك لم يلزم من اصطفا الله تعالى اياهم على العالمين
في ذلك الوقت أن يكونوا أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم وأما جبريل عليه السلام فانه كان موجودا
حين قال الله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين فلزم أن يكون قد اصطفى
الله تعالى هؤلاء على جبريل عليه السلام وأيضا فذهب أن تلك الآية قد دخلها التخصيص اقسام الدلالة
وهنا فلا دليل يوجب ترك الظاهر فوجب اجراؤه على ظاهره في العموم (وخامسها) قوله تعالى وما أرسلناك
الارسله للعالمين والملائكة من جملة العالمين فكان محمد عليه السلام رحمة لهم فوجب أن يكون محمد أفضل
منهم (وسادسها) أن عبادة البشر أشق فوجب أن يكون أفضل انما قلنا انها أشق لوجوه (الاول)

وهو يستدباب اثبات الصانع وأيضا فان كان كذلك كان وقوع ذلك الفعل اتفاقا واد اتفاقا لا يكون في وسعه واختياره فكيف يؤمر به وينهى عنه فيما بينهما القاضى ما الفائدة في التمسك بالامر والنهي وتكتسب بالوجود التي يرجع حاصلها الى حرف واحد مع ان مثل هذا البرهان القاطع يقطع خلقك ويستأصل عروق كلامك ولو أجمع الاولون والاخرون على هذا البرهان لما تخلصوا عنه الا بالتزام وقوع الممكن لاعن مرجح وحينة يستدباب اثبات الصانع أو بالتزام انه يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وهو جوابنا (المسئلة السابعة) للعقلاء في قوله تعالى وكان من الكافرين قولان (أحدهما) ان ابليس حين اشتغاله بالعبادة كان منافقا كافرا وفي تقرير هذا القول وجهان (أحدهما) حكى محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في أول كتابه المسمى بالملل والنحل عن ماري شارح الاناجيل الاربعة وهي مذكورة في التوراة متفرقة على شكل مناظرة بينه وبين الملائكة بعد الامر بالسجود قال ابليس للملائكة اني أسلم أنى الهامو خالق وموجدى وهو خالق الخلق لكن لى على حكمه افقه أسولة سبعة (الاول) ما الحكمة في الخلق لاسيما كان عالميا بأن الكافر لا يستوجب عند خلقه الا الآلام (الثاني) ثم ما الفائدة في التكليف مع انه لا يعود منه ضرر ولا نفع وكل ما يعود الى المكلفين فهو قادر على تحصيله اهم من غير واسطة التكليف (الثالث) هب انه كافى بمعرفة طاعته فلماذا كافى بالسجود لادم (الرابع) ثم لما عصيته في ترك السجود لادم فلم اغنى وأوجب عقابي مع انه لا فائدة له ولا غيره فيه ولى فيه أعظم الضرر (الخامس) ثم لما فعل ذلك فلم مكنتى من الدخول الى الجنة ووسوت لادم عليه السلام (السادس) ثم لما فعلت ذلك فلم سلطنى على أولاده ومكنتى من اغوائهم واضلاهم (السابع) ثم لما استهله المدة الطويلة في ذلك فلم أهاننى ومعلوم أن العالم لو كان ظاهرا عن الشر لكان ذلك خيرا قال شارح الاناجيل فادعى الله تعالى اليه من سرادقات الجلال والكبرياء يا ابليس انك ما عرفتنى ولو عرفتنى لعلمت انه لا اعتراض على منى من أنفالى فاني أنا الله لا اله الا أنا لا أسأل عما أفعل واعلم انه لو اجتمع الاولون والاخرون من الخلائق وحكموا بتجسين العقل وتقييده لم يجدوا عن هذه الشبهات مخاصا وكان السكلى لازما اذا أجبتنا بذلك الجواب الذى ذكره الله تعالى زات الشبهات وان دفعت الاعتراضات وكيف لا وكما انه سبحانه واجب الوجود في ذاته واجب الوجود في صفاته فهو مستغن في فاعليته عن المؤثرات والموجبات اذ لو افترق لكان فقيرا لا غنيا فهو سبحانه مقطع الحاجات ومستهوى الرغبات ومن عنده نيل الطامبات واذا كان كذلك لم تنطرق اللمية الى أفعاله ولم يتوجه الاعتراض على خالقيته وما أحسن ما قال بعضهم جل جناب الجلال عن أن يوزن بيزان الاعتزال فهذا القائل أجرى قوله تعالى فكان من الكافرين بن على ظاهره وقال انه كان كافرا منافقا منذ كان (الوجه الثاني) في تقريره انه كان كافرا أبدا قول أصحاب الموافاة وذلك لان الايمان يوجب استحقاق الثواب الدائم والكفر يوجب استحقاق العقاب الدائم والجمع بين الثواب والعقاب الدائم محال فاذا صدر الايمان من المكاف في وقت ثم صدر عنه والعباد باقه بعد ذلك كفر فاما أن يبقى الاستحقاقان معا وهو محال على ما ينشأ أو يكون الطارى غير بلا السابق وهو أيضا محال لان القول بالا حباط باطل فلم يبق الا أن يقال ان هذا الفرض محال وشرط حصول الايمان أن لا يصدر الكفر عنه في وقت قط فاذا كانت الخاتمة على الكفر علمنا أن الذى صدر عنه أولا ما كان ايمانا اذا ثبت هذا فنقول لما كان ختم ابليس على الكفر علمنا أنه ما كان مؤمنا قط (القول الثاني) ان ابليس كان مؤمنا ثم كفر بعد ذلك وهؤلاء اختلفوا في تفسير قوله وكان من الكافرين بن ففهم من قال معناه وكان من الكافرين بن في علم الله تعالى أى كان عالما بالازل بانه سيكفر فصيغة كان متعلقة بالعلم لا بالمعلوم (والوجه الثاني) أنه لما كفر في وقت معين بعد ان كان مؤمنا قبل ذلك فبعد مضي كفره صدق عليه في ذلك الوقت أنه كان في ذلك الوقت من الكافرين ومتى صدق عليه ذلك وجب أن يصدق عليه انه كان من الكافرين لان قولنا كان من الكافرين بن جزم من مفهوم قولنا كان من الكافرين بن في ذلك الوقت ومتى صدق المركب صدق المفرد لا محالة (الوجه الثالث) المراد من كان

في الارض ولا يدل على كونه أشرف من ملائكة السماء فان قيل فلم يجعل واحدا من ملائكة السماء خليفة له في الارض قلنا لوجوه منها ان البشر لا يطيقون رؤية الملائكة ومنها ان الجنس الى الجنس أميل ومنها ان الملائكة في نهاية الطهارة والعصمة وهذا هو المراد بقوله تعالى ولوجهلنا ملكا لجلعنا رجلا (وأما الحجة الثالثة) فلان سلم ان آدم عليه السلام كان أعلم منهم أكثر ما في الباب ان آدم عليه السلام كان عالمًا بلك اللغات وهم ما علوها لكن لعلمهم كانوا عالمين بسائر الاشياء مع ان آدم عليه السلام ما كان عالمًا به والذي يحقق هذا اننا وافقنا على ان محمد صلى الله عليه وسلم أفضل من آدم عليه السلام مع ان محمد صلى الله عليه وسلم ما كان عالمًا بهذه اللغات بأمرها وأيضا فان ابليس كان عالمًا بقرب الشجرة مما يوجب خروج آدم عن الجنة وآدم عليه السلام لم يكن عالمًا بذلك ولم يلزم منه كون ابليس أفضل من آدم عليه السلام والهدد قال سليمان أحطت بما لم تحيط به ولم يلزم ان يكون الهدد أفضل من سليمان سليمان كان أعلم منهم ولكن لم لا يجوز أن يقال ان طاعتهم أكثر اخلاصا من طاعة آدم فلا جرم كان ثوابهم أكثر (أما الحجة الرابعة) فهي أقوى الوجوه المذكورة (أما الحجة الخامسة) وهي قوله تعالى وما أرسلناك الا رحمة للعالمين فلا يلزم من كون محمد صلى الله عليه وسلم رحمة لهم أن يكون أفضل منهم كما في قوله فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها ولا يمتنع أن يكون هو عليه الصلاة والسلام رحمة لهم من وجه وهم يكونون رحمة له من وجه آخر (أما الحجة السادسة) وهي ان عبادة البشر أشق فهذا يقتضيه بما نأثرى الواحد من الصوفية يتحمل في طريق المجاهدة من المشاق والمتاعب ما يقطع بأنه عليه السلام لم يفعل مثلها مع اننا علم ان محمد صلى الله عليه وسلم أفضل من الكل وما ذلك الا ان كثرة الثواب مبنية على الاخلاص في النية ويجوز أن يكون الفعل أسهل الا ان اخلاص الاتقي به أكثر فيكاف الثواب عليه أكثر (أما الحجة السابعة) فهي جمع بين الطرفين من غير جامع (وأما الحجة الثامنة) وهي ان المحفوظ أشرف من الحافظ فهذا ممنوع على الاطلاق بل قد يكون الحافظ أشرف من المحفوظ كالا ميراث كبير الموكل على التهمين من الجند (وأما الوجهان الاخران) فهما من باب الاتحاد وهما معارضان بما رويناه من شدة تواضع الرسول صلى الله عليه وسلم فهذا آخر المسئلة وبالله التوفيق (المسئلة السادسة) اعلم ان الله تعالى لما استغنى ابليس من الساجدين فكان يجوز أن يظن انه كان معذورا في ترك السجود فبين تعالى انه لم يسجد مع القدرة وزوال العذبة بقوله أفي لان الالباء هو الامتناع مع الاختيار ما من لم يكن قادرا على الفعل لا يقال له انه أفي ثم قد كان يجوز أن يكون كذلك ولا ينضم اليه الكبر فيبين تعالى ان ذلك الالباء كان على وجه الاستبكار بقوله واستكبر ثم كان يجوز أن يوجد الالباء والاستبكار مع عدم الكفر فيبين تعالى انه كفر بقوله وكان من الكافرين قال القاضي هذه الآية تدل على بطلان قول اهل الجبر من وجوه (أحدها) انه يزعمون انه لما لم يسجد لم يقدر على السجود لان عندهم القدرة على الفعل منتفية ومن لا يقدر على الشيء لا يقال انه ألباء (وثانيها) ان من لا يقدر على الفعل لا يقال استكبر بأن لم يفعل لانه اذا لم يقدر على الفعل لا يقال استكبر عن الفعل وانما يوصف بالاستبكار اذا لم يفعل مع كونه لو أراد الفعل لا يمكنه (وثالثها) قال وكان من الكافرين ولا يجوز أن يكون كافرا بأن لا يفعل ما لا يقدر عليه (ورابعها) ان استكباره وامتناعه خافى من الله فيه فهو بأن يكون معذورا أولى من أن يكون مذموما قال ومن اعتقد مذمبا بقيم العذر لا بليس فهو خاسر الصفة والجواب عنه ان هذا القاضي لا يزال بظن في كثير من هذه الوجوه وحاصلها يرجع الى الامر والنهي والثواب والعقاب فنقول له نحن أيضا صمد وذلك الفعل عن ابليس عن قصد وداع أولا عن قصد وداع فان كان عن قصد وداع فنأين ذلك القصد أوقع لاعن فاعل أو عن فاعل هو العبد أو عن فاعل هو الله فان وقع لاعن فاعل كيف يثبت الصانع وان وقع عن العبد فوقع ذلك القصد عنه ان كان عن قصد آخر فيلزم التسلسل وان كان لاعن قصد فقد وقع الفعل لاعن قصد وسننبطه وان وقع عن فاعل هو الله فحينئذ يلزم كل ما أوردته علينا وأما ان قلت وقع ذلك الفعل عنه لاعن قصد وداع فقد ترجح الممكن من غير مرجح

فكان اسكان الجنة كالقدمة على ذلك (المسئلة الثانية) ان الله تعالى لما امر الكل بالسجود لآدم وأبى ابليس السجود صيره الله ملعوناً ثم أمر آدم بأن يسكنها مع زوجته واختلعا في الوقت الذي خلقت زوجته فيه فذكر السدي عن ابن عباس وابن مسعود وناس من الصحابة ان الله تعالى لما أخرج ابليس من الجنة وأسكن آدم الجنة فبقي فيها وحده وما كان معه من يستأنس به فألقى الله تعالى عليه النوم ثم أخذ ضلعاً من أضلاعه من شقه الايسر ووضع مكانه الحيا وخلق حواء منه فلما استيقظ وجد عند رأسه امرأة فاعده فسألها من أنت قالت امرأة قال ولم خلقت قالت لتسكن الى فقالت الملائكة ما اسمها قال حواء قالوا ولم سميت حواء قال لانها خلقت من شيء وعن عمرو بن عباس رضى الله عنهم ما قال بعث الله جنوداً من الملائكة فحملوا آدم وحواء عليهم السلام على مريم من ذهب كما تحمل المولود واباسهم ما النور على كل واحد منهما الكيل من ذهب مكال بالياقوت واللؤلؤ وعلى آدم منطقة مكاله بالدر والياقوت حتى ادخل الجنة فهذا الخبر يدل على ان حواء خلقت قبل ادخال آدم الجنة والخبر الاول يدل على انها خلقت في الجنة والله أعلم بالحقيقة (المسئلة الثالثة) اجمعوا على ان المراد بالزوجة حواء وان لم يتقدم ذكرها في هذه السورة وفي سائر القرآن ما يدل على ذلك وانها مخلوقة منه كما قال تعالى في سورة النساء الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وفي الاعراف وجعل منها زوجها ليسكن اليها وروى الحسن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان المراتة خلقت من ضلع الرجل فان اودت ان تقبها كسرتها وان تركتها انتفعت بها واستقامت (المسئلة الرابعة) اختلفوا في أن الجنة المذكورة في هذه الآية هل كانت في الارض او في السماء وبتقدير انها كانت في السماء فهل هي الجنة التي هي دار النواب أو جنة الخلد أو جنة أخرى فقال أبو القاسم البخاري وأبو مسلم الاصفهاني هذه الجنة كانت في الارض وحملوا الالهياط على الانتقال من بقعة الى بقعة كما في قوله تعالى اهبطوا مصر او احتجوا عليه بوجوه (أحدها) أن هذه الجنة لو كانت هي دار النواب لكانت جنة الخلد ولو كان آدم في جنة الخلد لما طعمه الغرور من ابليس بقوله هل اذلك على شجرة الخلد وملك لا يلي وما صح قوله مانها كما ربكم عن هذه الشجرة الا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين (وثانيها) أن من دخل هذه الجنة لا يخرج منها لقوله تعالى وما هم منها بمخرجين (وثالثها) أن ابليس لما امتنع من السجود لعن فما كان يقدر مع غضب الله على أن يصل الى جنة الخلد (ورابعها) أن الجنة التي هي دار النواب لا يقضى نعيمها لقوله تعالى اكها دائم وظلها والقوله تعالى وأما الذين سعدوا في الجنة خالدين فيها الى ان قال عطاء غير مجذوذ أى غير مقطوع فهذه الجنة لو كانت هي التي دخلها آدم عليه السلام لما قيلت لكننا نقضى لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واما خرج منها آدم عليه السلام لكنه خرج منها وانقطعت تلك الراحة (وخامسها) أنه لا يجوز في حكمته تعالى أن يبدئ الخلق في جنة يخلد هم فيها ولا تكليف لانه تعالى لا يعطى جزاء العاملين من ليس بعامل ولانه لا يعمل عبادة بل لا بد من ترغيب وترهيب ووعد وعيد (وسادسها) لانزع في ان الله تعالى خلق آدم عليه السلام في الارض ولم يذكر في هذه القصة أنه نقله الى السماء ولو كان تعالى قد نقله الى السماء لكان ذلك أولى بالذكر لان نقله من الارض الى السماء من أعظم النعم فدل ذلك على أنه لم يحصل وذلك يوجب أن المراد من الجنة التي قال الله تعالى له اسكن أنت وزوجك الجنة جنة أخرى غير جنة الخلد (القول الثاني) وهو قول الجبائي أن تلك الجنة كانت في السماء السابعة والدليل عليه قوله تعالى اهبطوا منها ثم ان الالهياط الاول كان من السماء السابعة الى السماء الاولى والالهياط الثاني كان من السماء الى الارض (القول الثالث) وهو قول جمهور أصحابنا أن هذه الجنة هي دار النواب والدليل عليه ان الالف واللام في لفظ الجنة لا يفيدان العموم لان سكوت جميع الجنان محال فلا بد من صرفها الى المعهود السابق والجنة التي هي المعهود في معلومة بين المسلمين هي دار النواب فوجب صرف اللفظ اليها (القول الرابع) أن الكل ~~ممكن~~ والادلة النقلية ضعيفة ومتعارضة فوجب التوقف وترك القطع والله أعلم (المسئلة الخامسة) قال صاحب الكشاف السكني من السكون لانها توقع من اللبث والاستقرار وأنت تأكيد

صار أى وصار من الكافرين وههنا بحث (البحث الاول) اختلفوا فى أن قوله وكان من الكافرين هل يدل على أنه وجد قبله لجمع من الكافرين حتى يصدق القول بأنه من الكافرين قال قوم انه يدل عليه لأن كلمة من لا تبعيض فالحكم عليه بأنه بعض الكافرين يقتضى وجود قوم آخرين من الكافرين حتى يكون هو بعضا لهم والذي يؤكده ذلك ما روى عن ابي هريرة أنه قال ان الله تعالى خلق خلقا من الملائكة ثم قال لهم انى خالق بشر من طين فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين فقالوا لا نفعل ذلك فبعث الله عليهم نارا فاحرقتهم وكان ابليس من أولئك الذين أبوا وقال آخرون هذه الآية لا تدل على ذلك ثم لهم فى تنسيب الآية وجهان (أحدهما) معنى الآية أنه صار من الذين وافقوه فى الكفر بعد ذلك وهو قول الاصم وكفى مشاله قوله تعالى والمنافقون والمنافقات بعضهم من بعض فاضاف بعضهم الى بعض بسبب الموافقة فى الدين فكذا ههنا لما كان الكفر ظاهرا من أهل العالم عند نزول هذه الآية صح قوله وكان من الكافرين (وثانيها) أن هذا اضافه لفرد من افراد الماهية الى تلك الماهية وصحة هذه الاضافة لا تقتضى وجود تلك الماهية كما ان الحيوان الذى خلقه الله تعالى أولا يصح أن يقال انه فرد من أفراد الحيوان لا بمعنى انه واحد من الحيوانات الموجودة خارج الذهن بل بمعنى انه فرد من أفراد هذه الماهية وواحد من آحاد هذه الحقيقة واعلم أنه يتفرع على هذا البحث أن ابليس هل كان أول من كفر بالله والذي عليه الاكثرون انه أول من كفر بالله (البحث الثانى) أن المعصية عند المعتزلة وعندنا لا توجب الكفر أما عندنا فلا توجب الكفر الكبيرة مؤمن وأما عند المعتزلة فلا توجب الكفر عن الايمان فلم يدخل فى الكفر وأما عند الخوارج فكل معصية كفر وهم يمسكون بهذه الآية قالوا ان الله تعالى كفر ابليس بتلك المعصية فدل على ان المعصية كفر والجواب ان قلنا انه كان كافرا من أول الامر فهذا السؤال زائل وان قلنا انه كان مؤمنا فنقول انه انما كفر لاستكباره واعتقاده كونه محققا فى ذلك القدر واستدلاله على ذلك بقوله انا خير منه والله أعلم (المسئلة السابعة) قال الاكثرون ان جميع الملائكة كانوا مأمورين بالسجود لآدم واحتجوا عليه بوجهين (الاول) أن لفظ الملائكة صيغة الجمع وهى تفيد العموم والاسماء وقد وردت هذه اللفظة مذكورة بأكمل وجوه التأكيدي فى قوله فسجدوا للملائكة كلهم أجمعون (الثانى) وهوانه تعالى استثنى ابليس منهم واستثناء الشخص الواحد منهم يدل على أن من عد ذلك الشخص كان داخل فى ذلك الحكم ومن الناس من أنكروا ذلك وقال المأمورون بهذا السجود هم ملائكة الارض واستعظموا أن يكون أكبر الملائكة مأمورين بذلك وأما الحكماء فانهم يحسمون الملائكة على الجواهر الروحانية وقالوا يستحيل أن تكون الارواح السماوية منقادة للنفوس الماطقة انما المراد من الملائكة المأمورين بالسجود القوى الجسمانية البشرية المطيعة للنفس الناطقة والكلام فى هذه المسئلة مذكور فى العقليات * قوله تعالى

(وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلامنا فيها كذا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتمسكوا من الغالين) اعلم أن ههنا مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا فى أن قوله ~~اسكن~~ أمر تكليف أو اباحة فالمرئى عن قتادة أنه قال ان الله تعالى ابتلى آدم باسكان الجنة كما ابتلى الملائكة بالسجود وذلك لانه كافه بان يكون فى الجنة يأكل منها حيث شاء ومنها عن شجرة واحدة أن يأكل منها فيزال به البلاء حتى وقع فيما نهى عنه فبدت سوائه عند ذلك وأهبط من الجنة وأسكن موضعا يحصل فيه ما يكون منتهى له مع ان منعه من تناوله من أشد التكليف وقال آخرون ان ذلك اباحة لان الاستقرار فى الموضع الطيبة التزهة التى يتبع فيها لا يدخل تحت التعبد كما ان كل الطيبات لا يدخل تحت التعبد ولا يكون قوله كما من طيبات ما رزقناكم أمرا وتكليف بل اباحة والاصح أن ذلك الاسكان مشتمل على ما هو اباحة وعلى ما هو تكليف أما الاباحة فهو انه عليه السلام كان مأذونا فى الانتفاع بجميع نعم الجنة وأما التكليف فهو ان انتهى عنه كان حاضرا وهو كان ممنوعا عن تناوله قال بعضهم لو قال رجل لغيره أسكنك دارى لا تصير الدار ملكا له فهو مأذون لم يقل الله تعالى وهبت منك الجنة بل قال أسكنك الجنة وانما لم يقل ذلك لانه خلقه لخلقة الارض

لكن انتهى عن ذلك بهذا القول نعم الا كل وسائر الانتفاعات ولونص على الا كل ما كان نعم كل ذلك فقيه
 من يد فائدة (المسئلة الثامنة) اختلفوا في الشجرة ما هي فروى مجاهد وسعيد بن جبيرة عن ابن عباس رضي
 الله عنهما انها البر والسنبلة روى أن ابا بكر الصديق رضي الله عنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن
 الشجرة فقال هي الشجرة المباركة السنبلة وروى السدي عن ابن عباس وابن مسعود انها الكرم وعن مجاهد
 وقنادة انها التين وقال الربيع بن أنس كانت شجرة من أكل منها أحدث ولا ينبغي أن يكون في الجنة حدث
 واعلم أنه ليس في الظاهر ما يدل على التعيين فلا حاجة أيضا الى بيانه لانه ليس المقصود من هذا الكلام أن
 يعرفنا عين تلك الشجرة وما لا يكون مقصودا في الكلام لا يجب على الحكيم ان يبينه بل ربما كان بيانه عبثا
 لان أحدنا لو أراد أن يقيم العذر لغيره في التأخر فقال شغل بضرب غلمان في لسانهم ثم الادب كان هذا
 القدر أحسن من أن يذكر عين ذلك الغلام ويذكر اسمه وصفته فليس لاحد أن يظن انه وقع ههنا قصير
 في البيان ثم قال بهمهم الاقرب في لفظ الشجرة أن يتناول ماله ساق وأعصان وقيل لا حاجة الى ذلك لقوله
 تعالى وأنبتنا عليه شجرة من يقطين مع انها كالزروع والبطيخ فلم يخرجها ذهابه على وجه الارض من أن
 يكون شجرة قال المبرد وأحسب أن كل ما تفرعت له أعصان وعيدان فالعرب تسميه شجرة في وقت تشعبه
 وأصل هذا انه كل ما شجر أى أخذ ذئنة وبسرة يقال رأيت فلانا قد شجرة الرماح وقال تعالى حتى
 يحكموك فيما شجر بينهم وتشاور الرجلان في أمر كذا (المسئلة التاسعة) اتفقوا على ان المراد بقوله
 تعالى فتكونا من الظالمين هو ان كانا ككافة فقد ظلمت ما أنفسك لان الاكل من الشجرة لا يقتضي ظلم الغير
 وقد يظلمون ظالمين بان يظلم نفسه وبان يظلم غيره فظلم النفس أعم وأعظم ثم اختلف الناس ههنا على ثلاثة
 أقوال (الاول) قول الحشوية الذين قالوا انه أقدم على الكبيرة فلا جرم كان فعله ظلما (الثاني) قول
 المعتزلة الذين قالوا انه أقدم على الصغيرة ثم لهؤلاء قولان (أحدهما) قول أبي هاشم وهو انه ظلم نفسه من حيث
 احبط به بعض نوايه الحاصل فصار ذلك نقصا فاما قد استحققه (الثالث) قول من ينكر صدور المعصية منهم
 مطلقا وجعل هذا الظلم على انه فعل ما الاولى له أن لا يفعله ومثاله انسان طاب الوزاره ثم انه تركها واشتغل
 بالحياكة فانه يقال له يا ظالم نفسه لم فعلت ذلك فان قيل هل يجوز وصف الانبياء عليهم السلام بانهم كانوا
 ظالمين أو بانهم كانوا ظالمين أنفسهم والجواب ان الاولى أنه لا يطلق ذلك لما فيه من إيهام الذم * قوله
 عز وجل (فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه) قلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكنكم
 في الارض مستقر ومتاع الى حين) قال صاحب الكشف فأزلهما الشيطان عنها تحققة فاصدر الشيطان
 زائمه ما عنها ولقطة عن في هذه الآية كهي في قوله تعالى وما فعلته عن أمري قال الفضال رحمه الله هو من
 الزلل يكون الانسان ثابت القدم على الشيء فيزل عنه ويصير متحولا عن ذلك الموضع ومن قرأ فأزلهما فهو
 من الزوال عن المسكن - وكى عن أبي معاذ أنه قال يقال أزلتك عن كذا حتى زلت عنه وأزلك حتى زلت
 ومعناه ما واحد أى - وتلك عنه وقال بعض العلماء أزلهما الشيطان أى استزلهما ما فهو من قولك زل
 في دينه اذا اخطأ وأزله غير ما إذا سب له ما يزل من أجله في دينه أو دنياه واعلم أن في الآية مسائل
 (المسئلة الاولى) اختلف الناس في عصمة الانبياء عليهم السلام وضبط القول فيه أن يقال الاختلاف
 في هذا الباب يرجع الى أقسام أربعة (أحدها) ما يقع في باب الاعتقاد (وثانيها) ما يقع في باب
 التبليغ (وثالثها) في باب الاحكام والفتيا (ورابعها) ما يقع في أفعالهم وسيرتهم أما اعتقادهم الكفر
 والضلال فان ذلك غير جائز عند أكثر الامم وفات الفضلية من الخوارج انهم قد وقعت منهم الذنوب والذنوب
 عندهم كفروا ثم لم يزلوا جرم قالوا وقوع الكفر منهم واجازت الامامة عليهم اظهار الكفر على سبيل التقيية
 (أما النوع الثاني) وهو ما يتعلق بالتبليغ فقد أجمعت الاممة على كونهم معصومين عن الكذب والتخريف
 فيما يتعلق بالتبليغ والالارفع الوفاق بالاداء واتفقوا على ان ذلك كما لا يجوز وقوعه منهم عمدا لا يجوز

لا يمكن في اسكن ليصح العطف عليه ورغدا وصف للمصدر رأى أكلارغدا واسعا رافها وحيث لا مكان
 المبهم أى أى مكان من الجنة شتقا فالمراد من الآية اطلاق الاكل من الجنة على وجه التوسعة البالغة حيث
 لم يحظر عليهم بعض الاكل ولا بعض المواضع حتى لا يبقى لهم ماء ذر في التناول من شجرة واحدة من بين
 أشجارها الكثيرة (المسئلة السادسة) لقائل أن يقول انه تعالى قال ههنا وكلا منها رغدا وقال في الاعراف
 فكلما من حيث شتقا فعطف كلا على قوله اسكن في سورة البقرة بالواو وفي سورة الاعراف بالقاء فما الحكمة
 والجواب كل فعل عطف عليه شئ وكان الفعل بمنزلة الشرط وذلك الشئ بمنزلة الجزاء عطف الثاني على الاول
 بالقاء دون الواو كقوله تعالى واذا قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا فعطف كلا على
 ادخلوا بالقاء لما كان وجود الاكل منها متعلقا بدخولها فكانه قال ان دخلتموها اكلتم منها فالدخول
 موصل الى الاكل والاكل متعلق بوجوده بوجوده يبين ذلك قوله تعالى في مثل هذه الآية من سورة الاعراف
 واذا قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلا منها حيث شئتم فعطف كلا على قوله اسكنوا بالواو ودون القاء لان
 اسكنوا من السكتى وهى المقام مع طول اللبث واللبث لا يختص بوجوده بوجوده لان من دخل بستانا
 قد بياكل منه وان كان مجتازا فلما لم يتعلق الثاني بالاول لتعلق الجزاء بالشرط وجب العطف بالواو
 دون القاء اذا ثبت هذا فنقول ان اسكن يقال لمن دخل مكانا فيراد منه الزم المكان الذى دخلته ولا تنتقل
 عنه ويقال ايضا لمن لم يدخل اسكن هذا المكان يعنى ادخله واسكن فيه ففى سورة البقرة هذا الامر انما ورد
 بعد ان كان آدم في الجنة فكان المراد منه اللبث والاستقرار وقد بينا أن الاكل لا يتعلق به فلا جرم ورد
 بلفظ الواو وفي سورة الاعراف هذا الامر انما ورد قبل ان يدخل الجنة فكان المراد منه دخول الجنة
 وقد بينا أن الاكل يتعلق به فلا جرم ورد بلفظ القاء والله أعلم (المسئلة السابعة) قوله ولا تقر باهذه الشجرة
 لاشبهه في انه نهى ولكن فيه بجهتان (الاول) أن هذا نهى تحريم أو نهى تنزيه فيه خلاف فقال قائلون هذه
 الصيغة انتهى التنزيه وذلك لان هذه الصيغة وردت تارة في التنزيه وأخرى في التحريم والاصل عدم الاشتراك
 فلا بد من جعل اللفظ حقيقة في القدر المشترك بين القسمين وما ذلك الا ان يجعل حقيقة في ترجيح جانب الترك
 على جانب الفعل من غير أن يكون فيه دلالة على المنع من الفعل أو على الاطلاق فيه لكن الاطلاق فيه كان
 ثابتا بحكم الاصل فان الاصل في المنافع الاباحية فاذا ضمه ما مدلول اللفظ الى هذا الاصل صار المجموع دليلا
 على التنزيه قالوا وهذا هو الاولى بهذا المقام لان على هذا التقدير يرجع حاصل معصية آدم عليه السلام الى
 تركه الاولى ومعلوم أن ككل مذهب كان افضى الى عصمة الانبياء عليهم السلام كان أولى باقتبول وقال
 آخرون بل هذا النهى نهى تحريم واحتجوا عليه بأمر (أحدها) أن قوله تعالى ولا تقر باهذه الشجرة
 كقوله ولا تقر بوهن حتى يطهرن وقوله ولا تقر بوامال اليتيم الاباقى هي أحسن فيكون هذا التحريم فكذا
 الاول (وثانيها) أنه قال فتكونا من الظالمين معناه أن كلهما منها ظلمتما أنفسكما الاتراهما الماء. كلا
 قال ربنا ظلمنا أنفسنا (وثالثها) أن هذا النهى لو كان نهى تنزيه لما استحق آدم بفعله الاخراج من الجنة
 وما وجبت التوبة عليه والجواب عن الاول نقول أن النهى وان كان في الاصل للتنزيه ولكنه قد يحمل على
 التحريم لدلالة منفصله وعن الثاني أن قوله فتكونا من الظالمين أى فتظلما أنفسكما بفعل ما الاولى بكثرة
 لانكم اذا فعلتم ذلك اخرجتم من الجنة التى لا تظلمون فيها ولا تجوعان ولا تفحصيان ولا تعريان الى موضع
 ليس اكفاه شئ من هذا وعن الثالث اننا لانسلم أن الاخراج من الجنة كان لهذا السبب وسيأتى بيانه
 ان شاء الله تعالى (البحث الثاني) قال قائلون قوله ولا تقر باهذه الشجرة يفيد بقبحوا النهى عن الاكل
 وهذا ضعيف لان النهى عن القرب لا يفيد النهى عن الاكل اذ ربما كان الصلاح في تركه قريبا مع انه لو حمل
 اليه لم يزل أكله بل هذا الظاهر يتناول النهى عن القرب وأما النهى عن الاكل فانه عارف بدلائل أخر
 وهى قوله تعالى في غير هذا الموضع فلماذا قال الشجرة بذنهم ما سواهم ولا نهى صدر الكلام في باب الاباحية
 بالاكل فقال وكلا منها رغدا حيث شئتما فصار ذلك كالدلالة على انه تعالى نهى عن أكل ثمرة تلك الشجرة

الاختيار وهذا يتناول جميع الافعال واتروك بدليل جواز الاستثناء فيقال فلان من المصطفين الاختيار
 الا في الفعل القلانية والاستثناء يخرج من الكلام ما لولا دخل تحتها فنبت انهم كانوا اختيارا في كل
 الامور وذلك يتأني صدور الذنب عنهم وقال الله بطلني من الملائكة رسلا ومن الناس ان الله اصطفى آدم
 ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين وقال في ابراهيم واخاه واصحابه وعقوب اولي الايدي
 واصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي وقال واذكر عبادنا ابراهيم واسحاق ويعقوب اولي الايدي
 والابصار انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وانهم عندنا لمن المصطفين الاختيار فكل هذه الايات دالة
 على كونهم موصوفين بالاصطفاء والخيرية وذلك يتأني صدور الذنب عنهم (وعاشرها) انه تعالى حكى عن
 ابلis قوله فبهزئتكم لا غويبههم اجمعين الاعباد لك منهم المخلصين فاستثنى من جملة من يغويهم المخلصين
 وهم الانبياء عليهم السلام قال تعالى في صفة ابراهيم واسحاق ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار
 وقال في يوسف انه من عبادنا المخلصين واذنبت وجوب العصية في حق البعض ثبت وجوبها في حق الكل
 لانه لا قائل بالفرق (الحادي عشر) قوله تعالى ولقد صدق عليهم ابلis ظنه فاتبه قوم الا فرى ان
 المؤمنين قائلين فاولئك الذين ماتبعوه وجب ان يقال انه ما صدر الذنب عنهم والافقد كانوا متبعين له واذنبت
 في ذلك الفريق انهم ما اذنبوا فذلك الفريق اما الانبياء او غيرهم فان كانوا هم الانبياء فقد ثبت في النبي انه
 لا يذنب وان كانوا غير الانبياء فلو ثبت في الانبياء انهم اذنبوا لكانوا اقل درجة عند الله من ذلك الفريق
 فيكون غير النبي افضل من النبي وذلك باطل بالاتفاق فنبت ان الذنب ما صدر عنهم (الثاني عشر) انه
 تعالى قسم الخلق قسمين فقال اولئك حزب الشيطان الان حزب الشيطان هم الخامرون وقال في الصنف
 الاخر اولئك حزب الله الان حزب الله هم المفلحون ولا شك ان حزب الشيطان هو الذي يفعل ما يرتضيه
 الشيطان والذي يرتضيه الشيطان هو المعصية فكل من عصى الله تعالى كان من حزب الشيطان فلو صدرت
 المعصية من الرسول لصدق عليه انه من حزب الشيطان وصدق عليه انه من الخامرين وصدق على زهاد
 الامة انهم من حزب الله انهم من المفلحين فحينئذ يكون ذلك الواحد من الامة افضل بكثير عند الله من
 ذلك الرسول وهذا لا يقوله مسلم (الثالث عشر) ان الرسول افضل من الملك فوجب ان لا يصدر الذنب من
 الرسول وانما قلنا انه افضل لقوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ووجه
 الاستدلال به قد تقدم في مسئلة فضل الملك على البشر وانما قلنا انه لما كان كذلك وجب ان لا يصدر الذنب عن
 الرسول لانه تعالى وصف الملائكة بترك الذنب فقال لا يسبقونه بالقول وقال لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون
 ما يؤمرون فلو صدرت المعصية عن الرسول لامتنع كونه افضل من الملك لقوله تعالى أم نجعل الذين آمنوا
 وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض أم نجعل المتقين كالفجار (الرابع عشر) روى ان خزيمة بن ثابت شهد
 لرسول الله صلى الله عليه وسلم على وفق دعواه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف شهدت لي فقال يا رسول
 الله اني اصدقك على الوحى النازل عليك من فوق سمع سموات أفلا اصدقك في هذا القدر فصدق رسول الله
 صلى الله عليه وسلم وسماه بنى الشهاداتين ولو كانت المعصية جائزة على الانبياء لما جازت تلك الشهادة (الخامس
 عشر) قال في حق ابراهيم عليه السلام اني جاءك للناس اماما ما والا امام من يؤتم به فأوجب على كل الناس
 ان يأتمروا به فلو صدر الذنب عنه لوجب عليهم ان يأتمروا به في ذلك الذنب وذلك يفضي الى التناقض
 (السادس عشر) قوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين والمراد بهذا العهد اما عهد النبوة أو عهد الامامة فان كان
 المراد عهد النبوة وجب ان لا تنبت النبوة للظالمين وان كان المراد عهد الامامة وجب ان لا تنبت الامامة
 للظالمين واذ لم تنبت الامامة للظالمين وجب ان لا تنبت النبوة للظالمين لان كل نبي لا بد وان يكون اماما يؤتم
 به ويقعدى به والآية على جميع التقديرات تدل على ان النبي لا يكون مذبذبا أما المخالف فقد عكس في كل
 واحد من المواضع الاربعة التي ذكرناها بايات ونحن نشير الى معادها ونحيل بالاستقصاء على ما سبقنا في
 في هذا النفس بمران شاء الله تعالى أما الايات التي تمسكوا بها في باب الاعتقاد فتلاثة (اولها) تمسكوا

أيضاً سهواً ومن الناس من جوز ذلك سهواً وقالوا لا إلا استرازه غير ممكن (وأما النوع الثالث) وهو ما يتعلق بالفتيا فاجمعوا على أنه لا يجوز خطاهم فيه على سبيل التعمد وأما على سبيل السهو وجوز به بعضهم وأباه آخرون (وأما النوع الرابع) وهو الذي يقع في أفعالهم فقد اختلفت الأمة فيه على خمسة أقوال (أحدها) قول من جوز عليهم الكبرائر على جهة العمد وهو قول الحشوية (والثاني) قول من لا يجوز عليهم الكبرائر لكنه يجوز عليهم الصغائر على جهة العمد إلا ما ينفر كالكذب والتطويق وهذا قول أكثر المعتزلة (القول الثالث) أنه لا يجوز أن يأثروا بصغيرة ولا بكبيرة على جهة العمد البتة بل على جهة التأويل وهو قول الجبائي (القول الرابع) أنه لا يقع منهم الذنب إلا على جهة السهو والخطأ ولكنهم مأخوذون بما يقع منهم على هذه الجهة وإن كان ذلك موضوعاً عن أمثهم وذلك لأن معرفتهم أقوى ودلائلهم أكثر وأنهم يقدرون من الحفاظ على ما لا يقدر عليه غيرهم (القول الخامس) أنه لا يقع منهم الذنب إلا الكبيرة ولا الصغيرة إلا على سبيل القصد ولا على سبيل السهو ولا على سبيل التأويل والخطأ وهو مذهب الرافضة واختلف الناس في وقت العصمة على ثلاثة أقوال (أحدها) قول من ذهب إلى أنهم معصومون من وقت مولدهم وهو قول الرافضة (وثانيها) قول من ذهب إلى أن وقت عصمتهم وقت بلوغهم ولم يجوزوا منهم ارتكاب الكفر والكبيرة قبل النبوة وهو قول كثير من المعتزلة (وثالثها) قول من ذهب إلى أن ذلك لا يجوز وقت النبوة أما قبل النبوة فخائر وهو قول أكثر أصحابنا وقول أبي الهذيل وأبي علي من المعتزلة والختماء عندنا أنه لم يصدر عنهم الذنب حال النبوة البتة إلا الكبيرة ولا الصغيرة ويدل عليه وجوه (أحدها) لو صدر الذنب عنهم لم يكنوا أقل درجة من عصاة الأمة وذلك غير جائز ببيان الملازمة أن درجة الأنبياء كانت في غاية الجلال والشرف وكل من كان كذلك كان صدوره الذنب عنه خفياً لا ترى إلى قوله تعالى يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين والحصن يرحم وغيره يحدد وحد العبد نصف حد الحر وأما أنه لا يجوز أن يكون النبي أقل حالاً من الأمة فذلك بالإجماع (وثانيها) أن بتقدير إقامته على الفسق وجب أن لا يكون مقبول الشهادة لقوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لكنه مقبول الشهادة والا كان أقل حالاً من عدول الأمة وكيف لا نقول ذلك وإنه لا معنى للنبوة والرسالة إلا أنه يشهد على الله تعالى بأنه شرع هذا الحكم وذلك وأيضاً فهو يوم القيامة شاهد على الكل لقوله لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً (وثالثها) أن بتقدير إقامته على الكبيرة يجب زجره عنها فلم يكن إيذاؤه محرم ما لكنه محرم لقوله تعالى إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة (ورابعها) أن محمد صلى الله عليه وسلم لو أتى بالمعصية لوجب علينا الاقتداء به فيها لقوله تعالى فاتبعوني فيغضى إلى الجمع بين الحرمة والوجوب وهو محال وإذا ثبت ذلك في حق محمد صلى الله عليه وسلم ثبت أيضاً في سائر الأنبياء ضرورة أنه لا فارق با فرق (خامسها) أنا نعلم ببدية العقل أنه لا شيء أقيح من نبي رفع الله درجته واتقنه على وحيه وجعله خليفة في عبادته وبلاده يسمع ربه يناديه لا تفعل كذا فيقدم عليه ترجيحاً للذته وغير ملتفت إلى غيبي ربه ولا مزج بوجوب عيده هذا معلوم القبح بالضرورة (وسادسها) أنه لو صدرت المعصية من الأنبياء لمكانوا مستحقين للعذاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإن له نارجهن خالد فيها ولا تستحقوا اللعن لقوله إلا لعنة الله على الظالمين وأجمعت الأمة على أن أحد من الأنبياء لم يكن مستحقاً للعن ولا للعذاب فثبت أنه ما صدرت المعصية عنه (وسابعها) أنهم كانوا يأمرون الناس بطاعة الله فلم يطيعوه لادخلوا تحت قوله تأمرون الناس بالبر وتنهون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون وقال وما أريد أن أخالفكم إلى ما أنهاكم عنه فإلا يلقى بواحد من وعظا الأمة كيف يجوز أن ينسب إلى الأنبياء عليهم السلام (وثامنها) قوله تعالى أنهم كانوا يبايعون في الخيبر وألفاظ الخبرات للعموم فيتمسك الكل ويدخل فيه فعل ما ينبغي وترك ما لا ينبغي فثبت أن الأنبياء كانوا أقاموا لكل ما ينبغي فعله وتركوا كل ما ينبغي تركه وذلك بناءً في صدور الذنب عنهم (وتاسعها) قوله تعالى وإنهم عندنا من المصطفين

خاسر في قوله وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين وذلك يقتضي كونه صاحب الكبيرة
(وسابغها) انه اخرج من الجنة بسبب وسوسة الشيطان وازلاله جزاء على ما تقدم عليه من طاعة الشيطان
وذلك يدل على كونه صاحب الكبيرة ثم قالوا ب ان كل واحد من هذه الوجوه لا يدل على كونه فاعلا
للكبيرة لكن مجموعها الاشك في كونه فاعلا في الدلالة عليه ويجوز ان يكون كل واحد من هذه الوجوه
وان لم يدل على الشيء لكن مجموع تلك الوجوه يكون دالا على الشيء والجواب المعتمد عن الوجوه السبعة عندنا
ان نقول كلامكم انما يتم لو انتم بالدلالة على ان ذلك كان حال النبوة وذلك ممنوع فلم لا يجوز ان يقال ان
آدم عليه السلام حال ما صدرت عنه هذه الزلة ما كان نبيا ثم بعد ذلك صار نبيا ونحن قد بينا انه لا دليل على
هذا المقام وأما الاستقصاء في الجواب عن كل واحد من الوجوه المفصلة فسيأتي ان شاء الله تعالى عند
الكلام في تفصيل كل واحد من هذه الآيات ولنذكر ههنا كيفية تلك الزلة ليعلم مراد الله تعالى من قوله
فأزلهما الشيطان فنقول لنفرض انه صدر ذلك الفعل عن آدم عليه السلام بعد النبوة فاقدمه على ذلك
الفعل اما أن يكون حال كونه ناسيا أو حال كونه ذا كرا (أما الاول) وهو انه فعله ناسيا فهو قول طائفة من
المسالكين واحجوا عليه بقوله تعالى فأنسى ولم يحوله عزما ومثله بالصائم فيستغل بأمر يستغفره ويغلب
عليه فيصير ساهيا عن الصوم وبأكل في أثناء ذلك السهو عن قصد لا يقال هذا باطل من وجهين (الاول) ان
قوله تعالى ما نهاكم عن هذه الشجرة الا أن تكونا ملكين وقوله وقاسمهما اني لكانا من الناصحين يدل
على انه ما نسي النهي حال الاقدام وروى عن ابن عباس ما يدل على ان آدم نسي ما كان عليه لان قال لما قال
فبذت لهما ما سواكم ما خرج آدم فتمعلق به شجرة من شجر الجنة فخبسته فناداه الله تعالى أفرأيتني فقال بل
حماة منك فقال له أما كان فيما صنعتك من الجنة مندوحة عما حرمت عليك قال بلى يا رب والني وعزتك
ما كنت أرى ان أحدا يحلف بك كاذبا فقال وعزتي لا هبط منك منها ثم لا تنال العيش الا كذا (الثاني)
وهو انه لو كان ناسيا لما عتب على ذلك الفعل اما من حيث العقل فلان النسيان غير قادر على الفعل فلا
يكون مكافاة لقوله لا يكف الله نفسا الاوسعها واتما من حيث النقل فلقوله عليه الصلاة والسلام رفع القلم
عن ثلاث فلما عتب عليه دل على ان ذلك لم يكن على سبيل النسيان لانا نقول (أما الجواب عن الاول) فهو
اننا لانسلم ان آدم وجوا قبل من ابليس ذلك الكلام ولا صدقاه فيه لانهم لما وصفا فاه لكانت معصيتهما في
ذلك التصديق أعظم من أكل الشجرة لان ابليس لما قال لهما ما نهاكم عن هذه الشجرة الا أن تكونا ملكين
أو تكونا من الخالدين فقد ألقى اليهما سوء الظن بالله ودعاهما الى ترك التسليم لامره والرضا بحكمه والى أن
يعتقداه فيه كون ابليس ناصحا لهما وان الرب تعالى قد غشهما ولا شك ان هذه الاشياء أعظم من أكل الشجرة
فوجب أن تكون المعاتبة في ذلك أشد وأيضاً كان آدم عليه السلام عالما بتميز ابليس عن السجود وكونه
بغضاله وحاسده على ما آناه الله من النعم فكيف يجوز من العاقل أن يقبل قول عدوه مع هذه القرائن
وليس في الآية انهما أقدمتا على ذلك الفعل عند ذلك الكلام أو بعده ويدل على ان آدم كان عالما بعد اذ بته قوله
تعالى ان هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرج جنسك من الجنة فنشقي وأما ما روى عن ابن عباس فهو أثر مررى
بالآحاد فكيف يعارض القرآن (وأما الجواب عن الثاني) فهو ان العتاب انما حصل على ترك التحفظ من
أسباب النسيان وهذا الضرب من السهو وموضوع عن المسلمين وقد كان يجوز أن يؤخذوا به وليس
بموضوع عن الانبياء اعظم خطرهم ومثله بقوله يا نساء النبي لستن كأحد من النساء ثم قال من يأت منكن
بقا حشة مبينة يضاعف اهما العذاب ضعفين وقال عليه الصلاة والسلام أشد الناس بلاء الانبياء ثم الاولياء
ثم الامثل فالامثل وقال أيضا اني أوعك كلبوا عك الزجلان منكم فان قيل كيف يجوز أن يؤثر عظم حالهم
وعلمو منزلاتهم في حصول نسيان تكليفهم دون تكليف غيرهم قلنا أما سمعت ان حسنة الابراشيئات المقربين
ولقد كان على النبي صلى الله عليه وسلم من التشديدات في التكليف ما لم يكن على غيره فهذا في تقريره صدر
ذلك عن آدم عليه السلام على جهة السهو والنسيان ورأيت في بعض التفاسير ان حواء سقطت الخمر حتى سكر

في الطعن في اعتقاد آدم عليه السلام بقوله هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن
 اليها الى آخر الآية قالوا لاشك ان النفس الواحدة هي آدم وزوجها المخلوق منها هي حواء فهذه الكتابات
 بأسرها عائدة اليهما فقوله جعل لهما شركا فيما آتاها ما افتعالى الله عما يشركون يقتضى صدور الشر لهما
 والجواب لان سلم ان النفس الواحدة هي آدم وليس في الآية ما يدل عليه بل نقول الخطاب لقريش وهم آل
 قصي والمعنى خلقكم من نفس قصي وجعل من جنسها زوجة عربية ليسكن اليها فلما آتاها ما ما طلبا من
 الولد الصالح سميا أولادهما الاربعة بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي والضمير في يشركون
 لهم اولادهم فلهذا الجواب هو المعتمد (وثانيها) قالوا ان ابراهيم عليه السلام لم يكن عالما بالله
 ولا باليوم الآخر أما الاول فلانه قال في الكواكب هذاري وأما الثاني فقوله أرني كيف تحيي الموتى
 قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطعن قلبي والجواب أما قوله هذاري فهو واستفهام على سبيل الإنكار وأما
 قوله ولكن ليطعن قلبي فالمراد انه ليس الخبر كالمعاينة (وثالثها) تمسكوا بقوله تعالى فان كنت في شك مما
 أنزلنا اليك فاسأل الذين يقرؤون الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين فدللت
 الآية على ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان في شك مما أوحى اليه والجواب ان القاب في دار الدنيا لا ينفعك
 عن الافكار المستعقبة للشبهات الا انه عليه الصلاة والسلام كان يزيلها بالادلة أما الآيات التي تمسكوا
 بها في باب التبليغ فثلاثة (أحدها) قوله سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله فهذا الاستثناء يدل
 على وقوع النسيان في الوحي الجواب ليس النهي عن النسيان الذي هو ضد الذي ذكر لان ذلك غير داخل
 في الوسع بل عن النسيان بمعنى الترك فتحمله على ترك الاولى (وثانيها) قوله وما أرسلنا من قبلك من رسول
 ولا نبي الا اذا اتى ألقى الشيطان في امينته والكلام عليه مذكوره في سورة الحج على الاستقصا
 (وثالثها) قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا الا من ارضى من رسول فانه يسلك من بين
 يديه ومن خلفه رصدا ليعلم ان قد أبلغوا رسالات ربهم قالوا فلو لا الخوف من وقوع الخلط في تبليغ الوحي
 من جهة الانبياء لم يكن في الاستظهار بالرصد المرسل معهم فائدة والجواب لم لا يجوز ان تكون الفائدة
 أن يدفع ذلك الرصد الشياطين عن القاء الوسوسة أما الآيات التي تمسكوا بها في الفتيان ثلاثة (أحدها)
 قوله ودادهم سليمان اذ يحكيان في الحث وقد تكلمنا عليه في سورة الانبياء (وثانيها) قوله في أسارى بدر
 حين فاداهم النبي صلى الله عليه وسلم ما كان لبي أن تكون له أسرى حتى يخن في الارض فلولانه أخطأ
 في هذه الحكمة والامسا عتب (وثالثها) قوله تعالى عفا الله عنك لم أذنت لهم والجواب عن الكل
 انما يحمله على ترك الاولى أما الآيات التي تمسكوا بها في الافعال فكثيرة (أولها) قصة آدم عليه السلام
 تمسكوا بها من سبعة أوجه (الاول) انه كان عاصيا والعاصي لا بد وأن يكون صاحب الكبيرة وانما قلنا
 انه كان عاصيا لقوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى وانما قلنا ان العاصي صاحب الكبيرة لوجهين (الاول)
 ان النص يقتضى كونه معاقبا لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نارجهم فلامعنى اصحاب الكبيرة
 الا ذلك (الثاني) ان العاصي اسم ذم فوجب أن لا يتناول الا صاحب الكبيرة (الوجه الثاني)
 في التمسك بقصة آدم انه كان غاويا لقوله تعالى فغوى والغى ضد الرشذ لقوله تعالى قد تبين الرشذ من الغى
 فجعل الغى مقابلا للرشذ (الوجه الثالث) انه نائب والتائب مذهب وانما قلنا انه نائب لقوله تعالى فقلت آدم
 من ربه كلمات فتاب عليه وقال ثم اجتبه ربه فتاب عليه وانما قلنا التائب مذهب لان التائب هو التادم على
 فعل الذنب والتادم على فعل الذنب مخبر عن كونه فاعلا للذنب فان كذب في ذلك الاخبار فهو مذهب بالكذب
 وان صدق فيه فهو المطلوب (الوجه الرابع) انه ارتكب المنهى عنه في قوله ألم أنهم كما عن تلك الشجرة
 ولا تقربا هذه الشجرة وارتكاب المنهى عنه عين الذنب (الوجه الخامس) سماء ظالماني قوله فمكونا من
 الظالمين وهو سمى نفسه ظالما في قوله ربنا ظلمنا أنفسنا وظالم ملعون لقوله تعالى ألعنة الله على الظالمين
 ومن استحق اللعن كان صاحب الكبيرة (الوجه السادس) انه اعترف بأنه لولا مغفرة الله اياه والالكان

والخطي فيها مذكور بالاتفاق فكيف صار هذا القدر من الخطأ سبباً لانزع عن آدم عليه السلام لبائسة
وأخرج من الجنة وأهبط الى الارض (والجواب عن الاول) ان لفظ هذا وان كان في الاصل للاشارة الى
الشخص لكنه قد يستعمل في الاشارة الى النوع كما تقدم بيانه وانه سبحانه وتعالى كان قد قرن به مادل على ان
المراد هو النوع (والجواب عن الثاني) هو أن آدم عليه السلام له له قصر في معرفة ذلك الدليل لانه ظن أنه
لا يلزمه ذلك في الحال أو يقال انه عرف ذلك الدليل في وقت ما نهى الله تعالى عن عين الشجرة فلما طالت
المدة غفل عنه لان في الخبر أن آدم عليه السلام بقي في الجنة الدهر الطويل ثم أخرج (والجواب عن الثالث)
انه لا حاجة ههنا الى اثبات أن الانبياء عليهم السلام تمسكوا بالاجتهاد فاننا بينا أنه عليه السلام قصر في معرفة
تلك الدلالة وأنه كان قد عرفها لكنه قد نسيها وهو المراد من قوله تعالى قنسى ولم نجد له عزماً (والجواب
عن الرابع) يمكن أن يقال كانت الدلالة قطعية الا انه عليه السلام لما نسيها صار التيسر عذراً في أن لا يصير
الذنب كبيراً أو يقال كانت ظنية الا انه ترتب عليها من التشديدات ما لم يترتب على خطأ سائر المجتهدين لان ذلك
يجوز أن يختلف باختلاف الأشخاص وكما أن الرسول عليه السلام مخصوص بامور كثيرة في باب التشديدات
والتحقيقات بما لم يثبت في حق لامة فكذا ههنا واعلم أنه يمكن أن يقال في المسألة وجه آخر وهو أنه تعالى
لما قال ولا تقربا هذه الشجرة ونهاهما ما فطن آدم عليه السلام أنه يجوز لكل واحد منهما وحده أن يقرب
من الشجرة وأن يتناول منها لان قوله ولا تقربا ينهي اهما على الجمع ولا يلزم من حصول النهي حال الاجتماع
حصوله حال الانفراق فاعل الخطا في هذا الاجتهاد انما وقع من هذا الوجه فهذا ما يقال في هذا الباب
والله أعلم (المسئلة الثانية) اختلفوا في أنه كيف تمكن ابليس من وسوسة آدم عليه السلام مع ان ابليس كان
خارج الجنة وادم كان في الجنة وذكروا فيه وجوهاً (احدها) قول القصاص وهو الذي روي
عن وهب بن منبه اليماني والسدي عن ابن عباس رضي الله عنهما وغيره أنه لما أراد ابليس أن يدخل الجنة
منعته الخزنة فأتى الحية وهي دابة لها أربع قوائم كلها البقية وهي كاحسن الدواب بهد ما عرض نفسه
على سائر الحيوانات فاقبله واحد منها فابتلعه الحية وأدخلته الجنة خفية من الخزنة فلما دخلت الحية الجنة
خرج ابليس من فجها واشتغل بالوسوسة فلما جرم لعنت الحية وسقطت قوائمها وصارت تمشي على بطنها
وجعل رزقها في التراب وعدو البني آدم واعلم أن هذا وامثاله مما يجب أن لا يلتفت اليه لان ابليس لو قدر
على الدخول في فم الحية فلم يقدر على أن يجعل نفسه حية ثم يدخل الجنة ولانه لما فعل ذلك بالحية فلم عوقبت
الحية مع انها ليست بعاقلة ولا مكافئة (وثانيها) أن ابليس دخل الجنة في صورة دابة وهذا القول أقل فساداً
من الاول (وثالثها) قال بعض أهل الاصول ان آدم وحوا عليهما السلام لعلمهما ان كايخرجان الى باب الجنة
وابليس كان يقرب من الباب ويوسوس اليهما (ورابعها) وهو قول الحسن ان ابليس كان في الارض وواصل
الوسوسة اليهما في الجنة قال بعضهم هذا بعيد لان الوسوسة كلام خفي والكلام الخفي لا يمكنه ايصاله
من الارض الى السماء واختلقوا من وجه آخر وهو أن ابليس هل يباشر خطابهم أو يقال انه أوصل الوسوسة
اليهم على لسان بعض اتباعه (حجة القول الاول) قوله تعالى وقاهما الى ليلتين الناصحين وذلك يقتضي
المشافهة وكذا قوله فلا هما بغرور (وحجة القول الثاني) أن آدم وحوا عليهما السلام كانا يعرفانه
ويعرفان ما عنده من الحسد والعداوة فيستحيل في العادة أن يقبل قوله وان يلتفتا اليه فلا بد وان يكون
الباشر للوسوسة من بعض اتباع ابليس بقي ههنا سوالان (السؤال الاول) ان الله تعالى قد اضاف
هذا الازلال الى ابليس فلم عاتبهما على ذلك الفعل قلنا معنى قوله فازلهما انهما عند وسوسته أتيا بذلك الفعل
قاصيف ذلك الى ابليس كما في قوله تعالى فلم يزداهم دعاءى الاقرار فقال تعالى حاكما عن ابليس وما كان لي
عليكم من سلطان الا أن دعوتكم فاستجبتم لي هذا ما قاله المعتزلة والتحقيق في هذه الاضافة ما قررناه من ارا
ان الانسان قادر على الفعل والترك ومع التساوي يستحيل أن يصير مصدر واحد من الامرين إلا
عند انضمام الداعي اليه والداعي عبارة في حق العبد عن علم او ظن أو اعتقاد بكون الفعل مشتملاً على مصلحة

ثم في أثناء السكر فعل ذلك فالواو هذا ليس به مد لانه عليه الصلاة والسلام كان مأذوناً في تناول كل الاشياء
سوى تلك الشجرة فاذا حملنا الشجرة على البركان مأذوناً في تناول النحر ولقائل أن يقول ان نحر الجنة لا يستكر
لقوله تعالى في صفة نحر الجنة لا فيها غول (أما القول الثاني) وهو انه عليه السلام فعله عامداً فهنا أربعة
أقوال (أحدها) ان ذلك النهي كان نهياً تنزيهياً لا نهياً تحريمياً وقد تقدم الكلام في هذا القول وعلمته (الثاني)
انه كان ذلك عمداً من آدم عليه السلام وكان ذلك كبيرة مع ان آدم عليه السلام كان في ذلك الوقت نبياً وقد
عرفت فساد هذا القول (الثالث) انه عليه السلام فعله عمداً لكن كان معه من الوجع والفرع والاشفاق
ما صير ذلك في حكم الصغيرة وهذا القول أيضاً باطل بالدلائل المتقدمة لان المقدم على ترك الواجب أو فعل
المنهي عمداً وان فعله مع الخوف الا انه يكون مع ذلك عاصياً مستحقاً للعن والذم والخلود في النار ولا يصح
وصف الانبياء عليهم السلام بذلك ولانه تعالى وصفه بالنسيان في قوله فسي ولم نجعله عزماء ذلك ينافي
العمدية (القول الرابع) وهو اختياراً كثر المعتزلة انه عليه السلام أقدم على الأكل بسبب اجتداد خطا فيه
وذلك لا يقتضي كون الذنب كبيرة بيان الاجتهاد الخطأ انه لما قيل له ولا تقربا هذه الشجرة فلفظ هذه قد يشاربه
الى الشخص وقد يشاربه الى النوع وروى انه عليه السلام أخذ حراً وذهب بيده وقال هذان حل لانا
أمتي حرام علي ذكورهم وأراد به نوعهم ما وزى انه عليه السلام توضعاً مرة مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله
الصلاة الا به وأراد نوعه فلما مع آدم عليه السلام قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة ظن ان النهي انما يتناول تلك
الشجرة المعينة فتركها وتناول من شجرة أخرى من ذلك النوع الا انه كان مخطئاً في ذلك الاجتهاد لان مراد
الله تعالى من كلمة هذه كان النوع لا الشخص والاجتهاد في الفروع اذا كان خطأ لا يوجب استحقاق العقاب
واللعن لاحتمال كونه صغيرة مغفورة كما في شعر عناقنا قيل الكلام على هذا القول من وجوه (أحدها)
ان كلمة هذا في أصل اللغة للإشارة الى الشيء الحاضر والشيء الحاضر لا يصح كون الاشياء معينا فكلمة
هذا في أصل اللغة للإشارة الى الشيء المعين فاما ان يراد بها الإشارة الى النوع فذلك على خلاف الأصل
وأبداً لانه تعالى لا تجوز الإشارة عليه فوجب أن يكون قد أمر بعض الملائكة بالإشارة الى ذلك الشخص
في مكان ما عدا ما خارجا عن النهي لاحتمال اذابت هذا فقول المجتهد مكلف بحمل اللفظ على حقيقة فآدم
عليه السلام لما حمل لفظ هذا على المعين كان قد فعل الواجب ولا يجوز له حمله على النوع واعلم ان هذا
الكلام متأكد بأمرين آخرين (أحدهما) ان قوله وكلامها رغدا حيث شئتوا أفاد الاذن في تناول كل
ما في الجنة الا ما خصه الدليل (والثاني) ان العقل يقتضي حل الانتفاع بجميع المنافع الا ما خصه
الدليل والدليل المخصص لم يدل الا على ذلك المعين فثبت ان آدم عليه السلام كان مأذوناً في الانتفاع
بساائر الاشجار واذا ثبت هذا امتنع أن يستحق بسبب هذا اعتباراً بأن يحكم عليه بكونه مخطئاً فثبت ان حل
القصة على هذا الوجه يوجب أن يحكم عليه بأنه كان مخطئاً لا مخطئاً واذا كان كذلك ثبت فساد هذا
التأويل (الوجه الثاني) في الاعتراض على هذا التأويل هو ان لفظ هذا متردد بين الشخص والنوع
ولكن هل قرن الله تعالى به هذا اللفظ ما يدل على ان المراد منه النوع دون الشخص أو ما فعل ذلك فان كان
الاول فاما أن يقال ان آدم عليه السلام قصر في معرفة ذلك البيان فحينئذ يكون قد أتى بالذنب وان لم يقصر
في معرفته بل عرفه فقد عرف حينئذ ان المراد هو النوع فاقدامه على تناول من شجرة من ذلك النوع يكون
اقداماً على الذنب قصداً (الوجه الثالث) ان الانبياء عليهم السلام لا يجوز لهم الاجتهاد لان الاجتهاد اقدام
على العمل بالظن وذلك انما يجوز في حق من لا يتكسب من تحصيل العلم أما الانبياء فانهم قادرون على
تحصيل اليقين فوجب أن لا يجوز لهم الاجتهاد لان الاكتفاء بالظن مع القدرة على تحصيل اليقين غير جائز
عقلاً وشرعاً واذا ثبت ذلك ثبت ان اقدام على الاجتهاد معصية (الوجه الرابع) هذه المسئلة اما أن
تكون من المسائل القطعية أو الظنية فان كانت من القطعيات كان الخطأ فيها كبيراً وحينئذ يعود الاشكال
وان كانت من الظنيات فان قلنا ان كل مجتهد مصيب فلا يتحقق الخطأ فيها أصلاً وان قلنا المصيب فيها واحد

تعر يضات للتواب العظيم فلا (المسئلة الرابعة) ان قوله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدوا امر بالهبوط
 وليس امر بالعداوة لان عدواة ابليس لآدم وحقوا عليهم السلام بسبب الحسد والاستكبار عن السجود
 واخذاعه اياهما حتى أخرجهما من الجنة وعداوته لذريتهما بالقاء الوسوسة والدعوة الى الكفر والمعصية
 ونهى من ذلك لا يجوز أن يكون مأمورا به فأما عدواة آدم لابليس فانها مأمور بها لقوله تعالى ان الشيطان
 لكم عدو فتأخذوه وعدوا وقال تعالى يا بني آدم لا يفتننكم الشيطان كما أخرج أبو بكر من الجنة اذا ثبت هذا ظهر
 ان المراد من الآية اهبطوا من السماء وأنتم بعضكم لبعض عدو (المسئلة الخامسة) المسئلة قد يكون
 بمعنى الاستمقار كقوله تعالى الى ربك يومئذ المسئلة مستقر وقد يكون بمعنى المكان الذي يستقر فيه كقوله تعالى
 أصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا وقال تعالى فاستقر ومستودع اذا عرفت هذا فنقول الاكثر من حملوا قوله
 تعالى ولكم في الارض مستقر على المكان والمعنى انها مستقركم حالتي الحياة والموت وروى السدي عن ابن
 عباس رضي الله عنهما انه قال المسئلة مستقر هو القبر أى قبوركم تكونون فيها والاول أولى لانه تعالى قدرا المناع
 وذلك لا يليق الا بحال الحياة ولانه تعالى خاطبهم بذلك عند الاهباط وذلك يقتضى حال الحياة واعلم انه تعالى
 قال في سورة الاعراف في هذه القصة قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو وأكرم في الارض مستقر ومتاع الى
 حين قال فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون فيجوز أن يكون قوله فيها تحيون الى آخر الكلام بيانا لقوله
 لكم في الارض مستقر ومتاع الى حين ويجوز أن يكون زيادة على الاول (المسئلة السادسة) اختلفوا
 في معنى الحين بعد اتفاقهم على انه اسم للزمان والاولى أن يراد به الممتد من الزمان لان الرجل يقول
 اصاحبه ما رأيت منذ حين اذا بدت مشاهدته له ولا يقال ذلك مع قرب المشاهدة فلما كانت أعمار الناس
 طويلة وأجالهم عن أوائل حدودهم متباعدة جاز أن يقول ومتاع الى حين (المسئلة السابعة) اعلم ان
 في هذه الآيات تحذيرا عظيما عن كل المعاصي من وجوه (أحدها) ان من تصور ما جرى على آدم عليه
 السلام بسبب اقdamه على هذه الزلة الصغيرة كان على وجل شديد من المعاصي قال الشاعر

بانا ظرا ير نو بعينى راقدا * ومشاهدا للامر غير مشاهد

تصل الذنوب الى الذنوب وترتجى * درك الجنان وينيل فوز العابد

أنبت ان الله أخرج آدم * منها الى الدنيا بنذير واحد

وعن فتح الموصلي انه قال كذا قوم من أهل الجنة فسبنا ابليس الى الدنيا فليس لنا الا الله والحزن حتى نرد
 الى الدار التي أخرجنا منها (وثانيها) التحذير عن الاستكبار والحسد والحرص عن قتادة في قوله تعالى أئب
 واستكبر قال حسد عدو الله ابليس آدم على ما أعطاه الله من الكرامة فقال أنا نارى وهذا طين ثم ألقى
 الحرص في قلب آدم حتى حمله على ارتكاب المنهى عنه ثم ألقى الحسد في قلب قابيل حتى قتل هابيل
 (وثالثها) انه سبحانه وتعالى بين العداوة الشديدة بين ذرية آدم وابليس وهذا تنبيه عظيم على وجوب
 الحذر * قوله تعالى (فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه انه هو التواب الرحيم) فيه مسائل (المسئلة
 الاولى) قال القفال أصل التلقى هو التعرض للقاء ثم يوضع في موضع الاستقبال للنهى الجاهى ثم يوضع
 موضع القبول والاخذ قال الله تعالى وانك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم أى تلقفه ويقال تلقينا الحاج
 أى استقبلناهم ويقال تلقيت هذه الكلمة من فلان أى أخذتها منه واذا كان هذا أصل الكلمة وكان من
 تلقى رجلا تلقاها الى كل واحد صاحبه فأضيف الاجتماع اليهما معاصلي أن يشترك في الوصف بذلك فيقال
 كل ما تلقيته فقد تلقاك فجاز أن يقال تلقى آدم كلمات أى أخذها ووعاها واستقبلها بالقبول وجاز أن يقال
 تلقى كلمات بالرفع على معنى جاءته عن الله كلمات ومثله قوله لا ينال عهدى الظالمين وفي قراءة ابن مسعود
 الظالمون (المسئلة الثانية) اعلم انه لا يجوز أن يكون المراد ان الله تعالى عرفه حقيقة النبوة لان المكاف لا بد
 وأن يعرف ماهية التوبة ويتمكن بفعالها من تدارك الذنوب ويميزها عن غيرها فضلا عن الانبياء عليهم السلام
 بل يجب حمله على أحد أمور (أحدها) التنبيه على المعصية الواقعة منه على وجه صار آدم عليه السلام

فإذا حصل ذلك العلم أو الظن بسبب شبهة عليه كان الفعل مضافاً إلى ذلك المنبه لما لا جله صار الفاعل
 بالقوة فاعلاً بالفعل فلهذا المعنى انضاف الفعل ههنا إلى الوسوسة وما أحسن ما قال بعض العارفين ان زلة
 آدم عليه السلام هب أنها كانت بسبب وسوسة ابليس فعصية ابليس حصلت بوسوسة من وهذا ينهك على أنه
 ما لم يحصل الداعي لا يحصل الفعل وان الدواعي وان ترتب بعضها على بعض فلا بد من انتهائها إلى ما يخلفه الله
 تعالى ابتدأ وهو الذي صرح به موسى عليه السلام في قوله ان هي الاقتتلت نضل بها من تشاء وتهدي من
 تشاء (السؤال الثاني) كيف كانت تلك الوسوسة (الجواب) انها هي التي حكى الله تعالى عنها في قوله
 ما منها كجار بكما عن هذه الشجرة الآن تكونان ملكين أو تكونان من الخالدين فلم يتبدل ذلك منه فلما ايس من
 ذلك عدل إلى اليمين على ما قال وقاسمهما إلى ليل كما ان الناصحين فلم يصد قاه أيضاً وانظرا هرا به بعد ذلك عدل
 إلى شيء آخر وهو انه شغلها بما يستيفه الذات المباحة حتى صار استغرقين فيه فحصل بسبب استغراقهما فيه
 نسيان انتهى فعند ذلك حصل ما حصل والله أعلم بحقائق الأمور كيف كانت أما قوله تعالى وقلنا اهبطوا فيه
 من الان (المسئلة الاولى) من قال ان جنة آدم كانت في السماء فسر اهبطوا بالنزول من العلو إلى السفلى ومن
 قال انها كانت في الارض فسر اهبطوا بالنزول من موضع إلى غيره كقوله اهبطوا مصر (المسئلة الثانية) اختلفوا
 في الخاطبين بهذا الخطاب بعد الاتفاق على ان آدم وحواء عليهما السلام كانا مخاطبين به وذكر واقبه وجوها
 (الاول) وهو قول الاصمغين ان ابليس داخل فيه أيضاً قالوا لان ابليس قد جرى ذكره في قوله فأزلهما
 الشيطان عنها أي فأزلهما وقلنا لهم اهبطوا أو ما قوله تعالى بعضكم لبعض عدو فهذا تعريف لا آدم وحواء
 عليهما السلام أن ابليس عدو لهما ولذريتهما كما عرفهما ذلك قبل الاكل من الشجرة فقال قلنا يا آدم ان
 هذا عدوك ولزوجك فلا يخرج جنة كما من الجنة فتشقى فان قيل ان ابليس لما أتى من السجود صار كافراً وخرج
 من الجنة وقيل له اخرج منها فما يكون لك أن تتكبر فيها وقال أيضاً اخرج منها فانك رجيم وانما اهبط منها
 لاجل تكبره فزلة آدم عليه السلام انما وقعت بعد ذلك بمدة طويلة ثم أمر بالهبوط بسبب الزلة فلما حصل
 هبوط ابليس قبل ذلك كيف يكون قوله اهبطوا امتنا ولا له قلنا ان الله تعالى لما اهبطه إلى الارض فلهذا
 عاد إلى السماء مرة أخرى لاجل أن يوسوس إلى آدم وحواء فحين كان آدم وحواء في الجنة قال الله تعالى لهما
 اهبطا فلما خرجا من الجنة واجتمع ابليس معهم ما خارج الجنة أمر الكل فقال اهبطوا ومن الناس من قال
 ليس معنى قوله اهبطوا انه قال ذلك لهم دفعة واحدة بل قال ذلك لكل واحد منهم على حدة في وقت (الوجه
 الثاني) أن المراد آدم وحواء والحية وهذا ضعيف لانه ثبت بالاجماع أن المكلفين هم الملائكة والجن والانس
 واقابل أن يمنع هذا الاجماع فان من الناس من يقول قد يحصل في غيرهم جمع من المكلفين على ما قال تعالى
 كل قد علم صلاته وتسيجه وقال سليمان لاهد هدا لا عذبه عذابا شديدا (الثالث) المراد آدم وحواء وذريتهما
 لانهم لما كانوا أصل الانس جعلوا كأنهم الانس كما هم والادليل عليه قوله اهبطوا منها جميعا بعضكم لبعض عدو
 ويدل عليه أيضاً قوله فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك
 أصحاب النار هم فيها خالدون وهذا حكمهم بعم الناس كلهم ومعنى بعضكم لبعض عدو ما عليه الناس من التعادى
 والتباغض وتضليل بعضهم لبعض واعلم أن هذا القول ضعيف لان الذرية ما كانوا موجودين في ذلك الوقت
 فكيف يقتضوا لهم الخطاب اما من زعم ان أقل الجمع اشنان فالسؤال زائل على قوله (المسئلة الثالثة)
 اختلفوا في أن قوله اهبطوا أمر أو أباحة والاشبه انه أمر لان فيه مشقة شديدة لان مقارفة ما كان فيه
 من الجنة إلى موضع لا تحصل المعيشة فيه الا بالمشقة والكدم أشق التكليف واذا ثبت هذا بطل ما يظن
 ان ذلك عقوبة لان التشديد في التكليف سبب للنواب فكيف يكون عقابا مع ما فيه من النفع العظيم فان
 قيل أليسهم تقولون في الحدود وكثير من الكفار انهم باعقوبات وان كانت من باب التكليف قلنا أما
 الحدود فهي واقعة بالحدود من فعل الغير فيجوز أن تكون عقابا اذا كان الرجل مصر أو ما الكفار ان قلنا
 يقال في بعضها انه يجري مجرى العقوبات لانها لا تنبت الا مع الماثم فما أن تكون عقوبة مع كونها

ومن الاشفاق فيما بين ذلك كانه لا بد من الترك فلا بد من تركه لولم يتركه لكان فاعل له فلا يكون ثابتا وأما الندم
فلا بد من ندمه لكان راضيا بكونه فاعل له والراضى بالشئ قد يفعل له والفاعل للشئ لا يكون ثابتا عنه وأما
العزم على أن لا يعود الى مثله فلا بد من فعله معصية والعزم على المعصية معصية وأما الاشفاق فلا بد من أمور
بالتوبة ولا سبيل له الى القطع بأنه أتى بالتوبة كإلزامه فيكون خائفا وهذا قال تعالى يحذر الآخرة ويرجو رحمة
ربه وقال عليه السلام لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا واعلم ان كلام الغزالي رحمه الله آيين وأدخل
في التحقيق الا انه يتوجه عليه اشكال وهو ان العلم بكون الفعل الفلاني ضررا مع العلم بأن ذلك الفعل
صدر منه يوجب تالم الغلب وذلك التالم يوجب ارادة الترك في الحال والاستقبال واردة تالفي ما حصل
منه في الماضي وإذا كان بعض هذه الاشياء مترتبة على البعض ترتبا ضروريا لم يكن ذلك داخل تحت قدرته
فاستحال أن يكون مأمو ربه والحاصل ان الداخل في الوسع ليس التحصيل العلم فأما ما عده فليس
للاختيار اليه سبيل لكن لقائل أن يقول تحصيل العلم ليس أيضا في الوسع لان تحصيل العلم ببعض
المجهولات لا يمكن الا بواسطة معلومات متقدمة على ذلك المجهول فتلك العلوم الحاضرة المتوصل بها الى
اكتساب ذلك المجهول اما أن تكون مستلزما للعلم بذلك المجهول أو لم تكن مستلزما فان كان الاول كان ترتب
المتوصل اليه على المتوصل به ضروريا فلا يكون ذلك داخل في القدرة والاختيار وان كان الثاني لم يكن
استنتاج المطلوب المجهول عن تلك المعلومات الحاضرة لان المقدمات القرينة لا بد وأن تكون بحال يلزم
من تسليمها في الذهن تسليم المطلوب فاذا لم تكن كذلك لم تكن تلك المقدمات منتجة لتلك النتيجة فان قيل
لم لا يجوز أن يقال تلك المقدمات وان كانت حاضرة في الذهن الا ان كيفية التوصل بها الى تلك النتيجة غير
حاضرة في الذهن فلا جرم لا يلزم من العلم بتلك المقدمات العلم بتلك النتيجة لاحالة قلنا العلم بكيفية التوصل
بها الى تلك النتيجة اما أن يكون من البديهيات أو من الكسبيات فان كان من البديهيات لم يكن في وسعه
وان كان من الكسبيات كان القول في كيفية اكتسابه كما في الاول فاما أن يفضى الى التسلسل وهو محال
أو يفضى الى أن يصير من لوازمه فيعود المحذور المذكور والله أعلم (المسئلة الخامسة) سأل القاضي
عبد الجبار نفسه فقال اذا كانت هذه المعصية صغيرة فكيف تلزم التوبة وأجاب بأن أبا علي قال انها تلزمه
لان المكلف متى علم انه قد عصى لم يحذر فيما بعد وهو محذور ولا مانع من أن يكون نادما أو مصرا ~~لكن~~
الاصرار قبيح فلا تتم مفارقتها لهذا القبيح الا بالتوبة فهي اذن لازمة سواء كانت المعصية صغيرة أو كبيرة
وسواء ذكرها وقد تاب عنها من قبل أو لم يتب أما أبو هاشم فانه يجوز أن يخالف العاصي من التوبة والاصرار
ويقول لا يصح أن تكون التوبة واجبة على الانبياء لهذا الوجه بل يجب أن تكون واجبة لاحدى خلال فاما
أن تجب لان بالصغيرة قد نقص نوابهم فيعود ذلك نقصان بالتوبة واما لان التوبة نازلة منزلة الترك فاذا كان
الترك واجبا عند الامكان فلا بد من وجوب التوبة مع عدم الامكان وربما قال تجب التوبة عليهم من جهة
السمع وهذا هو الاصح على قوله لان التوبة لا يجوز أن تجب لعود الثواب الذي هو المنافع فقط لان الفعل
لا يجوز أن يجب لاجل جلب المنافع كالتجرب النوافل بل الانبياء عليهم السلام لما عصاهم الله تعالى صار
أحد أسباب عصمتهم التشديد عليهم في التوبة حالها بعد حال وان كانت معاصيهم صغيرة (المسئلة السادسة) قال
القائل أصل التوبة الرجوع كاللاوبة يقال توب كذا يقال أوب قال الله تعالى قابل التوب فقوله توب
توبا وتوبة ومتابا فهو تاب وتواب كقوله توب آب بوب أو بابا أو بة فهو آيب وأواب والتوبة اللفظة يشترك فيها الرب
والعبد فاذا وصف بها العبد فالمعنى رجع الى ربه لان كل عاص فهو في معنى الهارب من ربه فاذا تاب فقد
رجع عن هربه الى ربه فيقال تاب الى ربه والرب في هذه الحالة كالمعرض عن عبده واذا وصف بها الرب تعالى
فالمعنى انه رجع على عبده برحمته وفضله وهذا السبب وقع الاختلاف في الصلة فقبيل في العبد تاب الى ربه
وفي الرب تاب على عبده وقد يفارق الرجل خدمة رئيس فيقطع الرئيس معروفة فانه يراجع خدمته فيقال
فلان عاد الى الامير والامير عاد عليه باحسانه ومعرفته اذا عرفت هذا فنقول قبول التوبة يكون بوجهين

عند ذلك من الثمانين المئيتين (وثانيها) انه تعالى عزمه وجوب التوبة وكونها مقبولة لا محالة على معنى ان
من اذنب ذنباً صغيراً او كبيراً ثم ندم على ما صنع وعزم على أن لا يعود فاني أتوب عليه قال الله تعالى فتلقى آدم
من ربه هذه الكلمات أى أخذها وقبلها وعمل بها (وثالثها) انه تعالى ذكره بنعمه العظيمة عليه فصار ذلك
من الدواعي القوية الى التوبة (ورابعها) انه تعالى علمه كلاماً لو حصلت التوبة معه لمكان ذلك سبباً الكمال
حال التوبة (المسئلة الثالثة) اختلفوا في ان تلك الكلمات ما هي فروى سعيد بن جبير عن ابن عباس
ان آدم عليه السلام قال يارب ألم تغفلني بيدك بلا واسطة قال بلى قال يارب ألم تنفخ في من روحك قال بلى
قال ألم تـ ~~تـ~~ني جنتك قال بلى قال يارب ألم تسبق رجعتك غضبك قال بلى قال يارب ان تبت وأصلحت
تردني الى الجنة قال بلى فهو قوله فتلقى آدم من ربه كلمات وزاد السدي فيه يارب هل كنت كتبت على ذنبا قال
نعم (وثانيها) قال النخعي أتيت ابن عباس فقلت ما الكلمات التي تلقى آدم من ربه قال علم الله آدم وحوا
أمر الحج فحياوهي الكلمات التي تقال في الحج فلما فرغوا من الحج أوحى الله تعالى اليهم ما باني قبلت توبتكما
(وثالثها) قال مجاهد وقتادة في إحدى الروايتين عنهما هي قوله ربنا ظلمنا أنفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا
لنكونن من الخاسرين (ورابعها) قال سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهم انه قال لا اله الا أنت
سبحانك وبحمدك علمت سوء وظلمت نفسي فاغفر لي انك أنت خير الغافرين لا اله الا أنت سبحانك وبحمدك
علمت سوء وظلمت نفسي فارحني انك أنت خير الراحمين لا اله الا أنت سبحانك وبحمدك علمت سوء وظلمت
نفسى فب على انك أنت التواب الرحيم (خامسها) قالت عائشة لما أراد الله تعالى أن يتوب على آدم طاف
بالبيت سبعاً والبيت يومئذ بؤرة حراء فلما صلى ركعتين استقبل البيت وقال اللهم انك تعلم سرى وعلايتى
فاقبل مذرقتى وتعلم حاجتى فأعطنى سؤلئى وتعلم ما فى نفسى فاغفر لى ذنوبى اللهم انى أسألك ايماناً يا من
قابى ويقيناً صادقاً حتى أعلم انه ان يصيبني الا ما ~~كـ~~كتب لى ورضى بما قسمت لى فأوحى الله تعالى الى آدم
يا آدم قد غفرت لك ذنبك وان يأتيني أحد من ذريتك فيدعوني بهم - هذا الدعاء الذى دعوتنى به الاغفرت ذنبه
وكشفت همومه ونحوه ونزعت الفقر من بين عينيه وجاءته الدنيا وهو لا يريد ها (المسئلة الرابعة) قال
الغزالي رحمه الله التوبة تحقق من ثلاثة أمور مرتبة علم وحال وعمل فالحال ثان والعمل
ثالث والاقل موجب للثاني والثاني موجب للثالث ايحايها بقضاء سنة الله فى الملك والمملك كون
اما العلم فهو معرفة ما فى الذنب من الضرور ~~كـ~~كونه حجاباً بين العبد ورحمة الرب فاذا عرف ذلك معرفة
محقة حصل من هذه المعرفة تألم القلب بسبب فوات المحبوب فان القلب مهمما يشعر بفوات المحبوب تألم فاذا
كان فواته بفعل من جهته تأسف بسبب فوات المحبوب على الفعل الذى كان سبباً لذلك الفوات فسمى ذلك
التأسف ندماً ثم ان ذلك التألم اذا تأكد حصلت منه ارادة جازمة ولها تعلق بالحال وبالمستقبل وبالماضى
اتما تعلقها بالحال فترك الذنب الذى كان ملائماً له واما بالمستقبل فاعزم على ترك ذلك الفعل المفقوت
للمحبيب الى آخر العمل واما بالماضى فبتلا فى ما فات بالجبر والقضاء ان كان قابلاً للغير فالعلم هو الاول وهو
مطلع هذه الخيرات وأعنى به اليقين التام بأن هذه الذنوب مسموم مهلكة فهذا اليقين نور وهذا النور يوجب
نار الندم فتألم به القلب حيث أبصر باشر اق نور الايمان انه صار محجوباً عن محبوبه كمن بشرق عليه نور
الشمس وقد كان فى ظلمة فيطلع النور عليه بانقشاع السحاب فرأى محبوبه قد أشرف على الهلاك فتشتمل
نيران الحب فى قلبه فتنبعث من تلك النيران ارادته لانتهاض للتدارك فالعلم والندم والقصد المتعلق بالترك
فى الحال والمستقبال والتلا فى الماضى ثلاثة معان مرتبة فى الحصول بطلق اسم التوبة على مجموعها
وكثيراً ما يطلق اسم التوبة على معنى الندم وحده ويجعل العلم السابق كالمقدمة والترك كالتمة والتابع
المتأخر وهذا الاعتبار قال عليه السلام الندم توبة اذ لا ينك الندم عن علم أو حبه وعن عزم يتبعه فيكون
الندم محفوفاً بطرفيه أعنى مفره وثمرته فهذا هو الذى لخصه الشيخ الغزالي فى حقيقة التوبة وهو كلام حسن
وقال القفال لا بد فى التوبة من ترك ذلك الذنب ومن الندم على ما سبق ومن العزم على أن لا يعود الى مثله

نفس فهل لي من توبة فقال نعم ومن يحول بينك وبين التوبة انطلق الى ارض كذا وكذا فان بها ناسا يعبدون الله تعالى فاعبده معهم ولا ترجع الى ارضك فانها ارض سوء فانطلق حتى أتى نصف الطريق فأتاه الموت فاختصم فيه ملائكة الرحمة وملائكة العذاب فقالت ملائكة الرحمة جاء تائباً مقبلاً بقلبه الى الله تعالى وقالت ملائكة العذاب انه لم يعمل خيراً قط فأتاه ملك في صورة آدمي وتوسط بينهم فقال قيسوا ما بين الارضين قالوا ما كان أدنى فهو له فقاوسوه فوجدوه أدنى الى الارض التي أراد يسير فقبضته ملائكة الرحمة ورواه مسلم (با) ثابت البناني بائناً أن ابليس قال يا رب انك خلقت آدم وجعلت بيني وبينه هذا وفسلطيني عليه وعلى ولده فقال الله سبحانه وتعالى جعلت صدورهم مساكن لك فقال رب زدني فقال لا يولد ولد لآدم الا وولد لك عشرة قال رب زدني قال تجري منه مجرى الدم قال رب زدني قال فأجاب عليهم بخيلك ورجلك وشاركهم في الاموال والاولاد قال فعند هاشمي آدم ابليس الى ربه تعالى فقال يا رب انك خلقت ابليس وجعلت بيني وبينه عداوة وبغضاء وسلطنة علي وعلى ذريتي وأنا لا اطيقه الا بك فقال الله تعالى لا يولد لك ولد الا وكنت به ملائكة يحفظونه من قرناء السوء قال رب زدني قال الحسنة بعشر امثالها قال رب زدني قال لا احبب عن أحد من ولدك التوبة ما لم يغفر (يب) أبو موسى الاشعري قال قال عليه السلام ان الله تعالى يستطيد بالليل ايتوب مسيء النهار وبالنهار ايتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها ورواه مسلم (يج) عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال كنت اذا سمعت من رسول الله حديثاً فنعني الله منه بما شاء أن ينفعني فاذا حدثني أحد من أصحابه استضافته فاذا حلف لي صدقته وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما من عبد يذنب ذنباً فيحسن الطهور ثم يقوم فيصلي ركعتين فيستغفر الله تعالى الا غفر له ثم قرأ والذين اذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم الى قوله فاستغفروا الذنوب وسم (يد) أبو امامة قال بينا انا فاعد عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا جاءه رجل فقال يا رسول الله اني اصببت حدا فاقه علي قال فأعرض عنه ثم عاد فقال مثل ذلك وأقيمت الصلاة فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم فملي ثم خرج قال أبو امامة في كنت أمشي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم والرجل يتبعه ويقول يا رسول الله اني اصببت حدا فاقه علي فقال عليه السلام اليس حين خرجت من بيتك توضأت فأحسن الوضوء قال بلى يا رسول الله قال وشهدت معك هذه الصلاة قال بلى يا رسول الله قال فان الله قد غفر لك حدك أو قال ذنبك ورواه مسلم (يه) عبد الله قال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم وقال يا رسول الله اني عالجت امرأة من أقصى المدينة وانني اصببت ما دون ان امسها فهاذا فاقض في ما شئت فقال له عمر لقد سترك الله لو سترت نفسك فلم ير رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً فقام الرجل فانطلق فدعاه النبي صلى الله عليه وسلم وتلا عليه هذه الآية وأقم الصلاة طرقي النهار وراق من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات فقال واحد من القوم يابني الله هذه خاصة قال يل للناس عامة ورواه مسلم (يو) أبو هريرة قال قال عليه السلام ان عبداً اصاب ذنباً فقال يا رب اني اذنبت ذنباً فاغفر لي فقال ربه علم عبدي أن له رباً يغفر الذنب ويأخذ به فغفر له ثم مكث ما شاء الله ثم اصاب ذنباً آخر فقال ربه اني اذنبت ذنباً آخر فقال ربه علم عبدي أن له رباً يغفر الذنب ويأخذ به فغفر له ثم مكث ما شاء الله ثم اصاب ذنباً آخر فقال يا رب اذنبت ذنباً آخر فاغفره لي فقال ربه علم عبدي أن له رباً يغفر الذنب ويأخذ به فقال ربه غفرت لعبدي فليعمل ما شاء اخرجه في الصحيح (زن) أبو بكر قال قال عليه السلام لم يصبر من استغفر الله ولو عاد في اليوم سبعين مرة (يح) أبو أيوب قال قد كنت ككفتكم شيئاً سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لولا انكم تذبون فتستغفرون لخلق الله تعالى خلقاً يذبون فيستغفرون فيغفرهم ورواه مسلم (بط) قال عبد الله بن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قبل رجل عليه كساء وفي يده شيء قد اتف عليه فقال يا رسول الله اني مررت بغيضة شجر فسمعت فيها أصوات فرائخ طائر فأخذتهم فوضعتهم في كسائي فخامت أمهم فاستدارت علي رأسي فكشفت لها عن

(أحدهما) ان يذنب عليه الثواب العظيم كان قبول الطاعة يراد به ذلك (والثاني) انه تعالى يغفر ذنوبه بسبب التوبة (المسئلة السابعة) المراد من وصف الله تعالى بالتواب المبالغة في قبول التوبة وذلك من وجهين (الاول) ان واحدا من ملوك الدنيا متى جنى عليه انسان ثم اعتذرا اليه فانه يقبل الاعتذار ثم اذا عاد الى الجناية والى الاعتذار مرة أخرى فانه لا يقبله لان طبعه يمنعه من قبول العذر أما الله سبحانه وتعالى فانه بخلاف ذلك لانه انما يقبل التوبة لا لامر يرجع الى رقة طبع أو جلب نفع أو دفع ضرر بل انما يقبلها المحض الاحسان والتفضل فلو عصى المكلف كل ساعة ثم تاب وبقي على هذه الحالة العمر الطويل لمكان الله تعالى يغفر له ما قد سلف ويقبل توبته فصارت الى مستحقا للمبالغة في قبول التوبة فهو وصف بأنه تعالى تواب (الثاني) ان الذين يتوبون الى الله تعالى فانه يكثر عددهم فاذا قبل توبة الجميع استحق المبالغة في ذلك ولما كان قبول التوبة مع ازالة العقاب يقتضي حصول الثواب وكان الثواب من جهته نعمة ورحمة وصف نفسه مع كونه توابا بأنه رحيم (المسئلة الثامنة) في هذه الآية فوائد (احداها) انه لا بد وان يكون العبد مشغلا بالتوبة في كل حين وأوان ما ورد في ذلك من الاحداث والآثار أما الاحداث (أ) روى ان رجلا سأل أمير المؤمنين عليه السلام عن الرجل يذنب ثم يستغفر ثم يذنب ثم يستغفر ثم يذنب ثم يستغفر فقال أمير المؤمنين يستغفر أبدا حتى يكون الشيطان هو الخاسر فيقول لا طاقة لي معه وقال علي كلما قدرت أن تطارحه في ورطة وتخاصم منها فافعل ب وروى أبو بكر الصديق رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يصبر من استغفر وان عاد في اليوم سبعين مرة ج وعن ابن عمر قال عليه الصلاة والسلام توبوا الى ربكم فاني أتوب اليه في كل يوم مائة مرة د وأبو هريرة قال عليه الصلاة والسلام حين أنزل عليه وانذر عشرتك الاقر بين يامعشر قريش اشتروا أنفسكم من الله لا أغنى عنكم من الله شيئا يا عباس بن عبد المطلب لا أغنى عنك من الله شيئا يا صفية حمة رسول الله لا أغنى عنك من الله شيئا يا فاطمة بنت محمد ساميت ما شئت لا أغنى عنك من الله شيئا أخرجه في الصحيح ه وقال عليه الصلاة والسلام انه ليغان على قلبي فاستغفر الله في اليوم مائة مرة واعلم ان الغين شئ يغشى القلب فيغطي به بعض التغطية وهو كالغيم الرقيق الذي يعرض في الجوف فلا يحجب عين الشمس ولكن يمنع كمال ضوئها ثم ذكروا لهذا الحديث تأويلات (أحدها) ان الله تعالى أطلع نبيه على ما يكون في أمته من بعده من الخلف وما يصيهم فكان اذا ذكر ذلك وجد غشا في قلبه فاستغفر لآفته (وثانيها) انه عليه الصلاة والسلام كان ينتقل من حالة الى حالة أرفع من الاولى فكان الاستغفار لذلك (وثالثها) ان الغين عبارة عن السكر الذي كان يلحقه في طريق الحجة حتى يصير فانيا عن نفسه بالكلية فاذا عاد الى الصحو كان الاستغفار من ذلك الصحو وهو تأويل أرباب الحقيقة (ورابعها) وهو تأويل أهل الظاهر ان القلب لا يتفك عن الخطرات والخواطر والشهوات وانواع الميل والارادات فكان يستعين بالرب تعالى في دفع تلك الخواطر (و) وأبو هريرة قال قال عمر رضي الله عنه في قوله تعالى توبوا الى الله توبة نصوحا انه هو الرجل يعمل الذنب ثم يتوب ولا يريد أن يعمل به ولا يعود وقال ابن مسعود رضي الله عنه وهو أن يجر الذنب ويعزم على أن لا يعود اليه أبدا (ز) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حاكيا عن الله تعالى بقول الملائكة اذ هم عبيدي بالحسنة فاكتبوها له حسنة فان عملها فاكتبوها بعشر أمثالها واذا هم بالنسيئة فعاملها فاكتبوها بسنة واحدة فان تركها فاكتبوها له حسنة زواه مسلم (ح) روى ان جبريل عليه السلام مع ابراهيم عليه السلام وهو يقول يا كريم العفو فقال جبريل اوتدري ما كريم العفو فقال لا يا جبريل قال أن يعفو عن السيئة ويكتبها حسنة (ط) وأبو هريرة عنه عليه الصلاة والسلام من استفتح أول ثمارة بالخير وختمه بالخير قال الله تعالى للملائكة لا تكتبوا على عبد من ما بين ذلك من الذنوب (ي) عن أبي سعيد الخدري قال قال عليه الصلاة والسلام كان فين قبلكم رجل قتل تسعة وتسعين نفسا قال عن أعلم أهل الارض فذل على راحب فأناء فقال انه قد قتل تسعة وتسعين نفسا فهل للقاتل من توبة فقال لا فقتله فكم المائة ثم سأل عن أعلم أهل الارض فذل على رجل عالم فأناء فقال انه قد قتل مائة

جاعل في الارض خليفة فان قيل ما جواب الشرط الاول قلنا الشرط الثاني مع جوابه كقولك ان جنتي
 فان قدرت احسنت اليك (المسئلة الثمانية) روى في الاخبار ان آدم عليه السلام اهبط بالهند وحواء
 بجدة وابليس عوضع من البصرة على اُميال والحية باممها (المسئلة التاسعة) في المهدي وجوه (أحدها)
 المراد منه كل دلالة وبيان فيدخل فيه دليل العقل وكل كلام ينزل على نبي وفيه تنبيه على عظم نعمة الله تعالى
 على آدم وحواء فكانه قال وان اهبطتكم من الجنة الى الارض فقد انعمت عليكم بما يؤدبكم مرة أخرى الى
 الجنة مع الدوام الذي لا ينقطع قال الحسن لما اهبط آدم عليه السلام الى الارض أوحى الله تعالى اليه يا آدم
 اربع خصال فيها كل الامر لك ولولدك واوحدك وواحدة لك وواحدة بيني وبينك وواحدة بينك وبين
 الناس أما التي لي فتعبدني لا تشركني شيئاً وأما التي لك فاذا عملت نلت أجرتك وأما التي بيني وبينك فعليك
 الدعاء وعلى الاجابة وأما التي بينك وبين الناس فان تصحيمهم بما تحب أن يصحبوك به (وثانيها) ما روى
 عن أبي العباس ان المراد من الهدى الانبياء وهذا انما يتم لو كان الخطاب بقوله فاما يا بنيكم مني هدى
 غير آدم وهم ذرية وبالجمله فهذا التأويل يوجب تخصيص الخطاب بذرية آدم وتخصيص الهدى بتوابع
 معين وهو الانبياء من غير دليل دل على هذا التخصيص (المسئلة الرابعة) انه تعالى بين أن من تبع
 هداية الله علماء وعلماء لا يقدم على ما يلزم والاحكام بما يحرم فانه يصير الى حال لا خوف فيها ولا حزن
 وهذه الجمله مع اختصارها تجمع شيئاً كثيراً من المعاني لان قوله فاما يا بنيكم مني هدى دخل فيه الانعام
 بجميع الادلة العقلية والشرعية وزيادات البيان وجميع ما لا يتم ذلك الا به من العقل ووجوه القسكن وجمع
 قوله فمن تبع هداي تأمل الادلة بجمعها والنظر فيها واستنتاج المعارف منها والعمل بها وجميع ذلك كل
 التكليف وجمع قوله فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون جميع ما اعد الله تعالى لاوليائه لان زوال الخوف يتضمن
 السلامة من جميع الآفات وزوال الحزن يقتضي الوصول الى كل الذات والمرادات وقدم عدم
 الخوف على عدم الحزن لان زوال ما لا ينبغي مقدم على طلب ما ينبغي وهذا يدل على ان المكاف الذي اطاع
 الله تعالى لا يلحقه خوف في القبر ولا عند البعث ولا عند حضور الموقف ولا عند تطاير الكتب ولا عند
 نصب الموازين ولا عند الصراط كما قال الله تعالى لا يحزنهم الفزع الاكبر وتلقاهم الملائكة هذا يومكم الذي
 كنتم توعدون وقال قوم من المتكلمين ان أهوال القيامة كما نصل الى الكفار والفساق تصل أيضاً الى
 المؤمنين لقوله تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت وأيضاً فاذا انكشفت تلك الأهوال وصاروا
 الى الجنة ورضوان الله صار ما تقدم كان لم يكن بل رجاء كان زائدا في الالتذاذ بما يجده من النعيم وهذا
 ضعيف لان قوله لا يحزنهم الفزع الاكبر اخص من قوله يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت والخاص
 مقدم على العام وقال ابن زيد لا خوف عليهم امامهم فليس شيء أعظم في صدر الذي يموت مما بعد الموت
 فآمنهم الله تعالى منه ثم سلاهم عن الدنيا فقال ولا هم يحزنون على ما خلفوه بهد وفاتهم في الدنيا فان قيل
 قوله فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون يقتضي في الخوف والحزن مطلقاً في الدنيا والآخرة
 وليس الامر كذلك لانهم ما حصلوا في الدنيا لاهم مؤمنين أكثر من حصولها لغير المؤمنين قال عليه السلام
 خص البلا بالانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل وأيضاً فالأموال لا يمنعهم القطع بانه أتى بالعبادات
 كما ينبغي فخوف التقصير حاصل وأيضاً فخوف سوء العاقبة حاصل قلنا قرأت الكلام تدل على ان المراد
 نعيم ما في الآخرة لاني الدنيا ولذلك حكى الله عنهم انهم قالوا حين دخلوا الجنة الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن
 ان ربنا لغفور شكور أي اذهب عنا ما كنا فيه من الخوف والاشفاق في الدنيا من ان نفوتنا كرامة الله تعالى
 التي نلناها الآن (المسئلة الخامسة) قال القاضي قوله تعالى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم
 يحزنون يدل على أمور (أحدها) ان الهدى قد ثبت ولا هتداء فلذلك قال فمن تبع هداي (وثانيها)
 بطلان القول بان المعارف ضرورية (وثالثها) ان اتباع الهدى تسحق الجنة (ورابعها) ابطال التقليد
 لان المقلد لا يكون متبعاً للهدى * قوله تبارك وتعالى (والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار)

فوقعت عليهم آثمون فافذتكم جميعا في كسائي فهن مبي فقل عليه السلام ضعفت عنك فوضعتن فأبت
 آثمون الازومهن فقال عليه السلام انهيجون لرحمة أم الافراخ فراخها فلوانم يارسول الله فقال والذي
 نفسي بيده أو قال فوالذي بعثني بالحق نبيا لله عز وجل ارحم بعباده من أم الافراخ بفراخها ارجع
 بهن حتى تضعهن من حيث أخذتن وأتمهن معهن فرجع بهن (ك) عن أبي مسلم الخولاني عن
 أبي ذر رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن جبريل عليه السلام عن الله سبحانه وتعالى قال
 يا عبادي اني حرمت الفاسم على نفسي وجعلته محرما بينكم فلا تظالموا يا عبادي انكم تخطئون بالليل
 والنهار وأنا الذي أغفر الذنوب ولا أبالى فاستغفروني أغفر لكم يا عبادي كلكم جاتع الامن اطعمته
 فاستطعموني أطعمكم يا عبادي كلكم عار الا من كسونه فاستكسوني اكسكم يا عبادي لو أن أولكم
 وآخركم وانسكم وبنسكم كانوا على قلب اتني رجل منكم لم يزد ذلك من ملكي شيئا يا عبادي لو أن
 وآخركم وانسكم وبنسكم كانوا على قلب الجور رجل منكم لم ينقص ذلك في ملكي شيئا يا عبادي لو أن
 أولكم وآخركم وانسكم وبنسكم اجتمعوا في صعيد واحد فسألوني فاعطيت كل انسان منكم ماسأل
 لم ينقص ذلك من ملكي شيئا الا كما ينقص البهران بغمس فيه المخطط غمسة واحدة يا عبادي انما هي أعمالكم
 احفظها عليكم فمن وجد خير فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلو من الانفسه قال وكان أبو ادريس
 اذا حدث بهذا الحديث جثا على ركبتيه اعظامه (وأما الاثمار) فسئل ذوالنون عن التوبة فقال
 انها اسم جامع لمعان ستة (أولهن) الندم على ماضى (الثاني) العزم على ترك الذنوب في المستقبل
 (الثالث) اداء كل فريضة ضيعتها فيما بينك وبين الله تعالى (الرابع) اداء المظالم الى المخلوقين في أموالهم
 واعراضهم (الخامس) اذابة كل لحم ودم ثبت من الحرام (السادس) اذاقة البسطن الى الطاعات
 كما ذاق حلالة المعصية وكان أحمد بن حارث يقول يا صاحب الذنوب الميان لك أن تتوب يا صاحب
 الذنوب ان الذنب في الديوان مكتوب يا صاحب الذنوب أنت بهما في القبر مكروب يا صاحب الذنوب
 أنت غدا بالذنوب مطلوب (الفائدة الثانية) من فوائد الآية ان آدم عليه السلام لما لم يستغفر عن
 التوبة مع عاقبته فلو احدى من أولئك (الفائدة الثالثة) ان ما ظهر من آدم عليه السلام من
 البكاء على زلته تنبيه لنا أيضا لانا أحق بالبكاء من آدم عليه السلام روى عن رسول الله صلى الله عليه
 وسلم أنه قال لوجه بكاء أهل الدنيا الى بكاء داود وكان بكاء داود أجمع بكاء أهل الدنيا وبكاء
 داود الى بكاء نوح فكان بكاء نوح أجمع بكاء أهل الدنيا وبكاء داود وبكاء نوح عليهم ما السلام
 الى بكاء آدم على خطيئته فكان بكاء آدم أكثر (المسئلة التاسعة) انما اكتفى الله تعالى بذكر توبة آدم
 دون توبة حوا لانها كانت تبعاله كما طوى ذكر النساء في القرآن والسنة لذلك وقد ذكره في قوله قال ربنا
 ظلمنا أنفسنا • قوله تبارك وتعالى (قلنا اهبطوا منها جميعا فاما يأتينيكم مني هدى فمن تبع هداي
 فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون) فيه مسائل (المسئلة الاولى) ذكره في فائدة تكرير الامر بالهبوط
 وجهين (الاول) قال الجبائي الهبوط الاول غير الثاني فالاول من الجنة الى السماء الدنيا والثاني من
 السماء الدنيا الى الارض وهذا ضعيف من وجهين (أحدهما) أنه قال في الهبوط الاول ولكم
 في الارض مستقر فلو كان الاستقرار في الارض انما حصل بالهبوط الثاني لكان ذكر قوله ولكم
 في الارض مستقر متنازع عقيب الهبوط الثاني أولى (وثانيهما) أنه قال في الهبوط الثاني اهبطوا منها
 والضمير في منها عائد الى الجنة وذلك يقتضي كون الهبوط الثاني من الجنة (الوجه الثاني) ان التكرير لاجل
 التأكيد (وعندي فيه وجه ثالث) أقوى من هذين الوجهين وهو ان آدم وحوا لما اتيا بالزلة أمر بالهبوط
 فتسبب بعد الامر بالهبوط ووقع في قلبيهما أن الامر بالهبوط لما كان بسبب الزلة فبعد التوبة وجب أن لا يبق
 الامر بالهبوط فأعاد الله تعالى الامر بالهبوط مرة ثانية ليعلم أن الامر بالهبوط ما كان جزاء على ارتكاب
 الزلة حتى يزول بزوالها بل الامر بالهبوط باق بعد التوبة لان الامر به كان نهيعة لا وعدا ليعلم ان قوله اني

في الحقيقة هو الله تعالى ولهذا قال ان اشكر لي ولو الذي فبدا بنفسه وقال عليه السلام لا يشكر الله من لا يشكر الناس (وثالثها) نعمة وصلت اليها من الله تعالى بواسطة طاعاتنا وهي ايضا من الله تعالى لانه لو لانه سبحانه وتعالى وفقنا على الطاعات واعاننا على ما اوجدها لنا من الارواح والامان وصلنا الى شئ منها فظهر بهذا التقرير ان جميع النعم من الله تعالى على ما قال سبحانه وتعالى وما يكمن من نعمة من الله (الفرع الثاني) ان نعم الله تعالى على عبده بما لا يحصى عددها وحصرها على ما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وانما لا يمكن ذلك لان كل ما اودع فينا من المنافع واللذات التي تنتفع بها والارواح والاعضاء التي نستعملها في جاب المنافع ودفع المضار وما خلق الله تعالى في العالم مما لا تعد به على وجود البائع وما وجد في العالم مما يحصل الانتزاع برؤيته عن المعاصي مما لا يحصى عدده وكل ذلك منافع لان المنفعة هي اللذة وما يكون وسيلة الى اللذة وجميع ما خلق الله تعالى ~~كذلك~~ لان كل ما لا يذبه نعمة وكل ما لا يذبه وهو وسيلة الى دفع الضرر فهو كذلك والذي لا يكون جابا للضرر الحاضر ولا دافعا للضرر الحاضر فهو صالح لان يستدل به على الصانع الحكيم فيقع ذلك وسيلة الى معرفته وطاعته وهما وسيلة الى اللذات الابدية وثبت ان جميع محالوفاته سبحانه نعم على العبيد ولما كانت العقول قاصرة عن تعدد ما في اقل الاشياء من المنافع والحكم فكيف يمكن الاطاحة بكل ما في العالم من المنافع والحكم فصعق بهذا معنى قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فان قيل فاذا كانت النعم غير متناهية وما لا يتناهى لا يحصل العلم به في حق العبد فكيف امر بتذكره في قوله اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم والجواب انها غير متناهية بحسب انواع والاشخاص الانها متناهية بحسب الاجناس وذلك يكفي في التذكر الذي يفيد العلم بوجود الصانع الحكيم واعلم انه لما ثبت ان استحقاق الحمد والشاء والطاعة لا يتحقق الا على اصال النعمة ثبت انه سبحانه وتعالى هو المستحق لحمد الماديين ولهذا قال في ذم الاصنام هل يسمعونكم اذ تدعون او يستجيبونكم اذ تضرعون وقال تعالى ويعبدون من دون الله ما لا ينفعهم ولا يضرهم وقال اقم يدي الى الحق احق ان يتبع اقم لا يهدي الا ان يهدي (الفرع الثالث) ان اول ما انعم الله على عبده هو ان خلقه من احياء والديان عليه قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فلما احياكم يميزكم ثم ينجيكم ثم اليه ترجعون هو الذي خلقكم ما في الارض جميعا الى آخر الآية وهذا صريح في ان اصل النعم الحياة لانه تعالى اول ما ذكر من النعم فاعلم ان الحياة هي التي ذكرها الله تعالى في قوله تعالى وانما نعمة الله على الخلق انما هي ان يبعثهم في الحياة الدنيا حياة الاخرة والنواب وبين ان جميع ما خلق قسمان منافع ومنفعة به هذا قول المعتزلة وقال اهل السنة انه سبحانه كما خلق المنافع خلق المضار ولا اعتراض لاحد عليه ولهذا سمى نفسه بالصانع الضار ولا يستعمل عياضه (الفرع الرابع) قالت المعتزلة ان الله تعالى قد انعم على المكافين بنعمة الدنيا ونعمة الدين وسوى بين الجميع في النعم الدينية والدينية اما في النعم الدينية فلا ن كل ما كان في المقدر ومن الاطاف فقد فعل بهم والذي لم يفعل فغير داخل في القدرة اذ لو قدر على اطف لم يفعل بالمكاف ابني عذر المكاف واما في الدنيا فعلى قول البغداديين خاصة لان عندهم يجب رعاية الاصلح في الدنيا وعند البصريين لا يجب وقال اهل السنة ان الله تعالى خالق الكفار للنار ولعذاب الآخرة ثم اختلفوا في انه هل لله نعمة على الكافر في الدنيا فانهم من قال هذه النعم القليلة في الدنيا ما كانت ودية الى الضرر الدائم في الآخرة لم يكن ذلك نعمة على الكافر في الدنيا فان جعل السهم في الخلو لم يعد النفع الحاصل من اكل الخلو نعمة لما كان ذلك سبيلا الى الضرر العظيم ولهذا قال تعالى ولا تحسبن الذين كفروا انما نغفل عنهم خير لانفسهم انما نغفل عنهم لانهم يزدادوا اثما ومنهم من قال انه تعالى وان لم يستعمل على الكافر بنعمة الدين فلقد انعم عليه بنعمة الدنيا وهو قول القاضي ابي بكر الباقلاني رحمه الله وهذا القول اصولي ويدل عليه وجوه (احدها) قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء فبنيته على انه يجب على الكل طاعته لمكان هذه النعم وهي نعمة الخلق

هم فيها خالدون) لما وعد الله متبع الهدى بالامن من العذاب والحزن عقبه بذكر من اعتله العذاب الدائم
 فقال والذين كفروا وكذبوا بآياتنا سواهم كانوا من الانس أو من الجن فهم أصحاب العذاب الدائم وأما الكلام
 في ان العذاب هل يحسن أم لا وبقرير حسنه فهل يحسن دائما ثم لا فقد تقدم الكلام فيه في تفسير قوله
 وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم وههنا آخر الآيات الدالة على النعم التي انعم الله بها على جميع
 بني آدم وهي دالة على التوحيد من حيث ان هذه النعم أمور حادثة فلا بد لها من محدث وعلى النبوة من
 حيث ان محمدا صلى الله عليه وسلم أخبر عنهم وافق لما كان موجودا في التوراة والانجيل من غير تعلم ولا تلمذ
 لاحد وعلى المعاد من حيث ان من قدر على خالق هذه الاشياء ابتداء قدر على خلقها اعادة وبالله التوفيق
 * (القول في النعم الخاصة ببني اسرائيل) * اعلم انه سبحانه وتعالى لما أقام دلائل التوحيد والنبوة
 والمعاد اولاً ثم عقبها بذكر الانعامات العامة لكل البشر عقبها بذكر الانعامات الخاصة على اسلاف اليهود
 كسر العناد لهم ولجأحهم بتدبير النعم السالفة واستمالة القلوبهم بسببها وتنبيهها على ما يدل على نبوة محمد
 صلى الله عليه وسلم من حيث كونها اخبارا عن الغيب واعلم انه سبحانه ذكرهم تلك النعم أولا على سبيل
 الاجال فقال يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم وفرع على
 تدبيرها الامر بالايان بحمد مد صلى الله عليه وسلم فقال وآمنوا بما أنزلت مصداقاً لما معكم ثم عقبها بذكر
 الامور التي غنتهم عن الايمان به ثم ذكرهم تلك النعم على سبيل الاجال ثانيا بقوله مرة أخرى يا بني
 اسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم تنبيهها على شدة غفلتهم ثم اورد هذا التذكير بالترغيب البالغ
 بقوله واتى فضلتكم على العالمين مقرونا بالترهيب البالغ بقوله واتقوا يوم لا تجزى نفس عن نفس شيئا الى
 آخر الآية ثم شرع بعد ذلك في تعديد تلك النعم على سبيل التفصيل ومن تأمل وانصف علم أن هذا هو النهاية
 في حسن الترتيب لمن يريد الدعوة وتخصيل الاعتقاد في قلب المستمع واذا قد حققنا هذه المقدمة فليستكم
 الآن في التفسير بعون الله * قوله تعالى (يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي
 أوف بعهدكم ويا ايها الفارهيون) اعلم أن فيه مسائل (المسئلة الاولى) اتفق المفسرون على ان اسرائيل
 هو يعقوب بن اسحق بن ابراهيم ويقولون ان معنى اسرائيل عبد الله لان اسمرا في لغتهم هو العبد وايل هو الله
 وكذلك جبريل وهو عبد الله وميكائيل عبد الله قال القفال قيل ان اسمرا بالبرانية في معنى انسان فكانه
 قيل رجل الله فقوله يا بني اسرائيل خطاب مع جماعة اليهود الذين كانوا بالمدينة من ولد يعقوب عليه السلام
 في أيام محمد صلى الله عليه وسلم (المسئلة الثانية) حدد النعمة انما المنفعة المفعولة على جهة الاحسان الى
 الغير ومنهم من يقول المنفعة الحسنة المفعولة على جهة الاحسان الى الغير قالوا وانما زادنا هذا لان النعمة
 يستحق بها الشكر واذا كانت قبيحة لم يستحق بها الشكر والحق ان هذا القيد غير معتبر لانه يجوز ان يستحق
 الشكر بالاخصان وان كان فعله محظورا لان جهة استحقاق الشكر غير جهة استحقاق الذم والعقاب فأى
 امتناع في اجتماعهما ألا ترى أن الفاسق يستحق الشكر بانعامه والذم بعصيته فلم لا يجوز ههنا أن يكون
 الامر كذلك ولترجع الى تفسير الحد فقول أما قولنا المنفعة فلائذ المضرة المحضة لا يجوز أن تكون نعمة
 وقولنا المفعولة على جهة الاحسان فلائذ لو كان نفعا وقصد الفاعل نفع نفسه لا نفع المفعول به يكن أحسن
 الى جاريته اير صريح عاينها أو أراد استدراجها الى ضرر واخذ اعلم ان أطمع خبيعا مسموما ايهلكم كل من ذلك
 نعمة فاما اذا كانت المنفعة مفعولة على قصد الاحسان الى الغير كانت نعمة اذا عرفت حد النعمة فلهذا فرع
 عليه فرعا (الفرع الاول) اعلم أن كل ما يصل اليه من النعم والنعمة في الدنيا والآخرة من النفع
 ودرع الضرر فهو من الله تعالى على ما قال تعالى وما بكم من نعمة فمن الله ثم ان النعمة على ثلاثة أوجه
 (أحدها) نعمة تفرد الله بها فهو أن خلق ورزق (وثانيها) نعمة وصلت اليه من جهة غيره بان خلقها
 وخلق المنعم وممكنه من الانعام وخلق فيه قدرة الانعام وداعيته ووفقه عليه وهداه اليه فهذه النعمة
 في الحقيقة أيضا من الله تعالى الا انه تعالى لما ابراهما على يد عبده كان ذلك العبد مشكورا ولكن المشكور

لا تخلصوها (وثانيها) قوله تعالى وضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئة يأتونها زرقها رغدا من كل مكان فكفرت بأنعم الله فنبه بذلك على أن تكون النعمة واملة إليهم يجب أن يكون كفرانها سببا للتبديل (وثالثها) قوله في قصة قارون وأحسن كما أحسن الله اليك وقال ألم تر أن الله يخرلكم مافي السموات ومافي الارض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وقال أفرايت ما غنونا أنتم تخلقونهم أم نحن الخالقون وقال فبأي آلاء ربكما تكذبان على سبيل التكرير وكل مافي هذه السورة فهو من النعم اما في الدين أو في الدنيا فهذا ما يتعلق بهذا الباب (المسئلة الثالثة) في النعم المخصوصة بيني اسرائيل قال بعض العارفين عبید النعم كثيرة وعبید المنعم قليلون فالحق تعالى ذكرني اسرائيل بنعمه عليهم ولما آل الامر الى امة محمد صلى الله عليه وسلم ذكرهم بالنعم فقال فاذا كروني اذكركم فدل ذلك على فضل امة محمد صلى الله عليه وسلم على سائر الامم واعلم أن نعم الله تعالى على بني اسرائيل كثيرة (أ) استنفذهم مما كانوا فيه من البلاء من فرعون وقومه وأبدلهم من ذلك بتكليمهم في الارض وتخليصهم من العبودية كما قال وزيد أن نحن على الذين استضعفوا في الارض وجعلناهم ائمة وجعلناهم الوارثين ونكن لهم في الارض ونرى فرعون وهامان وجنودهم ما كانوا يحذرون (ب) جعلهم أنبياء وملوكا بعد ان كانوا عبدا للقبط فاهلك اعداءهم وأورثهم أرضهم وديارهم وأموالهم كما قال كذلك وأورثناها بني اسرائيل (ج) أنزل عليهم الكتب العظيمة التي ما أنزلها على امة سواهم كما قال واذا قال موسى لقومه اذكروا نعمة الله عليكم اذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكا وآتاكم ما لم يؤت أحد من العالمين (د) روى هشام عن ابن عباس انه قال من نعمة تعالى على بني اسرائيل ان نجياهم من آل فرعون وظلال عليهم في التيه الغمام وأنزل عليهم المن والسلوى في التيه وأعطاهم الحجر الذي كان كراش الرجل يستقيم ماشيا ومن الماء متى أرادوا فاذا استغنوا عن الماء رفعوه فاحتبس الماء عنهم وأعطاهم عودا من النور يضيئ لهم بالليل وكان رؤسهم لا تشعث وثيابهم لا تبل واعلم أنه سبحانه وتعالى انما ذكرهم بهذه النعم لوجوه (أحدها) أن في جملة النعم ما يشهد بصدق محمد صلى الله عليه وسلم وهو التوراة والانجيل والزبور (وثانيها) ان كثرة النعم توجب عظم المعصية فذكرهم تلك النعم لكي يحذروا مخالفة ما دعوا اليه من الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وبالقراآن (وثالثها) ان تذكير النعم السكينة يوجب الحياء عن اظهار مخالفة (ورابعها) ان تذكير النعم السكينة يفيد أن المنعم خصهم من بين سائر الناس بها ومن خص أحد بنعم كثيرة فالظاهر أنه لا ينزلها عنهم لما قيل اتمام المعروف خير من ابتدائه فكان تذكير النعم السالفة يطمع في النعم الالية وذلك الطمع مانع من اظهار مخالفة والمخالفة فان قيل هذه النعم ما كانت على الخاطئين بل كانت على آباءهم فكيف تكون نعماء عليهم وسببا لعظم معصيتهم والجواب من وجوه (أحدها) لولا هذه النعم على آباءهم لما بقوا كما كان يحصل هذا التسل فصار النعم على الآباء كما نفعهم على الابناء (وثانيها) ان الانتساب الى الآباء وقد خصهم الله تعالى بنعم الدين والدنيا نعمة عظيمة في حق الاولاد (وثالثها) الاولاد متى سمعوا ان الله تعالى خص آباءهم بهذه النعم لمكان طاعتهم واعراضهم عن الكفر والجور ورغب الولد في هذه الطريفة لان الولد مجبول على التشبه بالآب في أفعال الخير فيصير هذا التذكير داعيا الى الاشتغال بالخيرات والاعراض عن الشرور أما قوله تعالى وأوفوا بهدي أوف بهدكم فاعلم ان العهد يضاف الى المعاهد والمعاهد جميعا وذكرنا في هذا العهد قولين (الاول) ان المراد منه جميع ما أمر الله به من غير تخصيص ببعض التكليف دون بعض ثم فيه روايات (أحدها) انه تعالى جعل تعريفه اياهم نعمة عهد الله عليهم من حيث يلزمهم القيام بشكرها كما يلزمهم الوفاء بالعهد والميثاق وقوله أوف بهدكم أراد به الثواب والمغفرة فجعل الوعد بالثواب شيئا بالعهد من حيث اشتركا في انه لا يجوز الاخلال به (ثانيها) قال الحسين المراد منه العهد الذي أخذ الله تعالى على بني اسرائيل في قوله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا وقال الله اني معكم لئن أقمتم الصلوة وآتيتم الزكاة الى قوله ولاد خلنكم جنات تجري من تحتها الانهار فمن وفى لله بعد هذه

والرزق (وثانيها) قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا إلى آخره وذكر ذلك في معرض الامتنان وشرح
 النعم ولو لم يصل اليهم من الله تعالى شيء من النعم لما صح ذلك (وثالثها) قوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي
 أنعمت عليكم وأني فضلتكم على العالمين وهذا نص صريح في أن الله تعالى أنعم على الكفار إذا انحطط
 بذلك هم أهل الكتاب وكنوا من الكفار وكذا قوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم واذنجنيناكم وقوله واذ
 آتيناهم موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون وكل ذلك عدل نعم على العبيد (ورابعها) قوله ألم يروا كم أهلكتنا
 من قبلهم من قرن مكناهم في الأرض ما لم نمسكن لهم وأرسلنا السبعاء عليهم مدوارا (خامسها) قوله قل من
 ينجيكم من ظلمات البر والبحر تدعونه إلى قوله ثم أنتم تشركون (وسادسها) قوله واقعد مكناكم في الأرض
 وجعلنا لكم فيها معايش قليلا ما تشكرون وقال في قصة ابليس ولا تعبدوا كثرهم شاكرين ولو لم يكن عليهم من
 الله نعمة لما كان لهذا القول فائدة (وسابعها) قوله واذكروا اذ جعلناكم خلقا من بعد عاد وبقواكم في
 الأرض الآية وقال حاكي عن شعيب واذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم وقال حاكي عن موسى قال اغيبر الله أبغيتكم
 الهاء وهو فضلكم على العالمين (وثامنها) قوله ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمته أنعمها على قوم وهذا صريح
 (وتاسعها) قوله هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب
 ما خلق الله ذلك إلا بالحق (وعاشرها) قوله تعالى وإذا أذقنا الناس رحمة من بعد ضراء مستهم (الحادي
 عشر) قوله هو الذي يسيركم في البر والبحر حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها إلى قوله فلما
 أنجناهم إذا هم ينفون في الأرض بغير الحق (الثاني عشر) قوله وهو الذي جعل لكم الليل لباسا وقوله هو
 الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا (والثالث عشر) ألم تر إلى الذين بدلوا نعمت الله كفرا أو حلوا
 قومهم دار البوار جهنم يصلونها وبئس القرار (الرابع عشر) الله الذي خلق السموات والأرض وأنزل من
 السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره (الخامس عشر) قوله تعالى
 وإن تعدوا نعمت الله لا تحصوها إن الإنسان لظلوم كفار وهذا صريح في إثبات النعمة في حق الكفار وعلم أن
 الخلاف في هذه المسئلة راجع إلى العبادة وذلك لأنه لا نزاع في أن هذه الأشياء أعنى الحياة والعقل والسمع
 والبصر وأنواع الرزق والمنافع من الله تعالى إنما الخلاف في أن أمثال هذه المنافع إذا حصل عقبيها تلك
 المضار الابدية هل يطاق في العرف عليها اسم النعمة أم لا ومعلوم أن ذلك نزاع في مجاز عبارة وأما الذي يدل
 على أن ما لا يلهي به المكلف فهو تعالى إنما خلقه لينتفع به في الاستدلال على الصانع وعلى لطفه واحسانه فأمور
 (أحدها) قوله تعالى في سورة أنى أمر الله ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده فيبين تعالى أنه
 إنما بعث الرسل مبشرين ومنذرين ولا جبر الدعوة إلى وحدانيته والايان بتوحيده وعدله ثم أنه تعالى قال
 خلق السموات والأرض بالحق تعالى عما يشركون خلق الإنسان من نطفة فاذا هو خصيم مبين فبين أن
 حدوث العبد مع ما فيه من الكفر من أعظم الدلائل على وجود الصانع وهو انقلابه من حال إلى حال من
 كونه نطفة ثم علاقة ثم مضغة إلى أن ينتهي من أخس أحواله وهو كونه نطفة إلى أشرف أحواله وهو كونه
 خصيما بيننا ثم ذكر بعد ذلك وجوده إمامه فقال والانعام خلقها لكم فيها ذر ومنافع ومنها أن تكون إلى
 قوله هو الذي أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجرة فيه تسعون بين بذلك الرد على الدهرية وأصحاب
 الطبائع لأنه تعالى بين أن الماء واحد والتراب واحد ومع ذلك اختلاف الألوان والطعوم والروائح ثم قال
 وسخر لكم الليل والنهار بين به الرد على المنجمين وأصحاب الافلاك حيث استدل بحركاتها وبكونها مسخرة
 على طريقة واحدة على حدوثها فثبت سبحانه وتعالى بهذه الآيات أن كل ما في العالم مخلوق لأجل المكلفين
 لأن كل ما في العالم مما يغاير ذات المكلف ليس مخلوقا من أن يلهي به المكلف ويستروح اليه فيحصل له به سرور
 أو يتحمل عنه كلفة أو يحصل له به اعتبار نحو الأجسام المؤذية كالحيات والعقارب فيمتد كرها بالنظر اليها أنواع
 العقاب في الآخرة فيختار زمنها ويستدل بها على المنعم الأعظم فثبت أنه لا يخرج شيء من مخلوقاته عن هذه
 المنافع ثم أنه سبحانه وتعالى نبه على عظم انعامه بهذه الأشياء في آخر هذه الآيات فقال وإن تعدوا نعمت الله

البشارة وليس يجوز أن يشتر الملك من قبل الله بالظلم والجور وبأمر لا يتم إلا بالكذب على الله تعالى ومعلوم
 أن اسمعيل وولده لم يكونوا متصرفين في الكل أعني في معظم الدنيا ومعظم الامم ولا كانوا محاطين بالكل
 على سبيل الاستيلاء إلا بالاسلام لانهم كانوا قبل الاسلام محصورين في البادية لا يتجاسرون على الدخول
 في أوائل العراق وأوائل الشام الاعلى أتم خوف فلما جاء الاسلام استولوا على الشرق والغرب بالاسلام
 ومازجوا الامم ووطئوا بلادهم ومازجهم الامم وحجوا بيئتهم ودخلوا باديتهم بسبب مجاورة الكعبة فلم لم يكن
 النبي صلى الله عليه وسلم صادقا لكانت هذه الخاطئة منهم للامم ومن الامم اهم معصية لله تعالى وخروج عن
 طاعته الى طاعة الشيطان والله تعالى عن أن يبشر بما هذا سبيله (والثاني) جاء في الفصل الحادي
 عشر من السفر الخامس ان الرب الهكم يقيم لكم نبيا مثلي من بينكم ومن اخوانكم وفي هذا الفصل ان الرب
 تعالى قال موسى اني مقيم لهم نبيا مثلك من بين اخوانهم واما رجل لم يسمع كلامي الذي يؤذيها عني ذلك الرجل
 باسمي انا أنتقم منه وهذا الكلام يدل على ان النبي الذي يقيم الله تعالى ليس من بني اسرائيل كما ان من
 قال لبني هاشم انه سيكون من اخوانكم امام عقل منه أنه لا يكون من بني هاشم ثم ان يعقوب عليه السلام
 هو اسرائيل ولم يكن له أخ الا العيص ولم يكن للعيص ولد من الانبياء سوى أيوب وانه كان قبل موسى
 عليه السلام فلا يجوز أن يكون موسى عليه السلام مبشرا به وأما اسمعيل فانه كان أخا لاسحق والدي يعقوب
 ثم ان كل نبي بعث بعده موسى كان من بني اسرائيل فالنبي عليه السلام ما كان منهم لكنه كان من اخوانهم لانه
 من ولد اسمعيل الذي هو أخو اسحق عليهم السلام فان قيل قوله من بينكم يمنع من أن يكون المراد محمد صلى
 الله عليه وسلم لانه لم يقيم من بين بني اسرائيل قلنا بل قد قام من بينهم لانه عليه السلام ظهر بالجحاز فبعث بمكة
 وهاجر الى المدينة وبها تكامل أمره وقد كان حول المدينة بلاد اليهود كخبر وبني قينقاع والنضير وغيرهم
 وأبضا فان الجحاز بقارب الشام وجهود اليهود كانوا اذ ذاك بالشام فاذا قام محمد بالجحاز فقد قام من
 بينهم وأيضا فانه اذا كان من اخوانهم فقد قام من بينهم فانه ليس يبعد منهم (والثالث) قال في الفصل
 العشرين من هذا السفر ان الرب تعالى جاء في طور سيناء وطلع لسان من ساعير وظهر من جبل فاران
 وطف من عينة عنوان القديسين فخبرهم العز وحبيبتهم الى الشعوب ودعا الجميع قديسين به بالبركة وجه
 الاستدلال ان جبل فاران وهو بالجحاز لان في التوراة ان اسمعيل تعلم الرمي في بركة فاران ومعلوم انه انما يمكن
 بمكة اذا ثبت هذا فنقول ان قوله فخبرهم العز لا يجوز أن يكون المراد اسمعيل عليه السلام لانه لم يحصل
 عقيب سكنى اسمعيل عليه السلام هناك عز ولا اجتمع هناك ربوات القديسين فوجب حمله على محمد عليه
 السلام قالت اليهود المراد ان النار لما ظهرت من طور سيناء ظهرت من ساعير نار أيضا ومن جبل فاران
 أيضا فانتشرت في هذه المواضع قلنا هذا لا يصح لان الله تعالى لو خلق نار في موضع فانه لا يقال جاء الله
 من ذلك الموضع الا اذا تبع تلك الواقعة وحى نزل في ذلك الموضع أو عقوبة وما شبه ذلك وعندكم انه لم يتبع
 ظهور النار وحى ولا كلام الامن طور سيناء كما ينبغي الا ان يقال جاء الله من طور سيناء فأما أن يقال
 ظهر من ساعير ومن جبل فاران فلا يجوز وروده كما لا يقال جاء الله من الغمام اذا ظهر في الغمام احتراق
 ونيران كما يتفق ذلك في ايام الربيع وأيضا ففي كتاب حبقوق بيان ما قلنا وهو جاء الله من طور سيناء والقدس من
 جبل فاران لو انكشفت السماء من بهاء محمد وامتلأت الارض من حمده يكون شعاع منظره مثل النور
 يحفظ ببلده بعزه تسير المنايا امامه ويصحب سبع الطير اجناده قام ففسح الارض وتأمل الامم وبحث
 عنها فافضت الجبال القديمة وانضعت الروابي الدهرية وترعزت ستور أهل مدبر ركب الخيول وعلوت
 من اكسب الانقياد والغرث واستزعت في قسبيك اغرافا ونزعا وترقوى السهام بأمرك يا محمد ارنوا
 وتحجروا الارض بالانهار ولقد رأتك الجبال فارنا عت وانحرف عنك شيوخ السيل ونفرت المهارى نفيرا
 ورعبا ورفعت أيديها وجلوا وفرقوا فوقف الشمس والقمر عن مجزاهما وسارت العساكر في برق سهامك
 ولعنات بيانك تدوخ الارض غضبا وتدوس الامم زجرا لانك ظهرت بخلاص أمتك وانقاذ تراب آبائك

وفي الله بههد (وثالثها) وهو قول جمهور المفسرين ان المراد أوفوا بما أمرتكم به من الطاعات ونهيتمكم عنه من المعاصي أوف بهدكم أي أرض عنكم وأدخلكم الجنة وهو الذي حكاه الفصالح عن ابن عباس وتحقيقه ما جاء في قوله تعالى ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة الى قوله ومن أوفى بعهد من الله فاسم مبشر وابييعكم الذي يبيعهم به (القول الثاني) ان المراد من هذا العهد ما أثبت في الكتب المتقدمة من وصف محمد صلى الله عليه وسلم وأنه سيبعثه على ما صرح بذلك في سورة المائدة بقوله واقد أخذ الله ميثاق بني اسرائيل الى قوله لا كفرن عنكم سبعاثمكم ولادخلنكم جنات تجري من تحتها الانهار وقال في سورة الاعراف ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون الذين يتبعون الرسول النبي الامي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والانجيل وأما عهد الله معهم فهو ان ينجز لهم ما وعدهم من وضع ما كان عليهم من الاصر والاعلال التي كانت في أعناقهم وقال واذا أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لآية وقال واذا قال عيسى ابن مريم يا بني اسرائيل اني رسول الله اليكم مصدق لما بين يدي من التوراة ومبشر برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد وقال ابن عباس ان الله تعالى كان عهداً الى بني اسرائيل في التوراة اني باعث من بني اسمعيل نبيا آميافن تبعه وصديق بالنور الذي يأتي به أي بالقرآن غفرت له ذنبه وأدخلته الجنة وجعلت له أجرين أجر اتباع ما جاء به موسى وجاءت به سائر أنبياء بني اسرائيل وأجر اتباع ما جاء به محمد النبي الامي من ولد اسمعيل وتصدق هذا في القرآن في قوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب من قبله هم به يؤمنون الى قوله أولئك يؤتوا أجرهم مرتين بما صبروا وكان على بن عيسى يقول تصديق ذلك في قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وآمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته وتصديقه أيضا فيما روى أبو موسى الأشعري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ثلاثة يؤتوا أجرهم مرتين رجل من أهل الكتاب آمن بعيسى ثم آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم فله أجران ورجل أذب أمته فأحسن تأديبها وعلمها فأحسن تعليمها ثم أعتقها وترجها فله أجران ورجل أطاع الله وأطاع سيده فله أجران * بقي ههنا السؤالان (السؤال الاول) لو كان الامر كما قلتم فكيف يجوز من جماعتهم جده والجواب من وجهين (الاول) ان هذا العلم كان حاصله عند العلماء بكتبهم لكن لم يكن لهم العدد الكثير فجاز منهم كتمان (الثاني) ان ذلك النص كان ناصخا لاجليا لجاز وقوع الشك والاشبهات فيه (السؤال الثاني) الشخص المبشر به في هذه الكتب اما أن يكون قد ذكر في هذه الكتب وقت خروجه وكان خروجه وسائر التفاصيل المتعلقة بذلك أو لم يذكر شيء من ذلك فان كان الاول كان ذلك النص ناصحا لاجليا واراد في كتب منقولة الى أهل العلم بالتواتر فكان يتبع قدرتهم على الكتمان وكان يلزم أن يكون ذلك معلوما بالضرورة من دين الانبياء المتقدمين وان كان الثاني لم يدل ذلك النص على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لاحتمال أن يقولوا ان ذلك المبشر به سيجي بعد ذلك على ما هو قول جمهور اليهود والجواب ان الذين حملوا قوله تعالى وأوفوا بهدي أوف بعهدكم على الامر بالتأمل في الدلائل الدالة على التوحيد والنبوة على ما نشره حنا في القول الاول انما اختاروه لقوة هذا السؤال فأما من أراد أن ينصر القول الثاني فانه يجيب عنه بأن تعيين الزمان والمكان لم يكن منصوصا عليه ناصحا لاجليا يعرفه كل أحد بل كان منصوصا عليه ناصخا فلا جرم لم يلزم أن يعلم ذلك بالضرورة من دين الانبياء المتقدمين عليهم السلام ولذلك كرا لا بعض ما جاء في كتب الانبياء المتقدمين من البشارة بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم فالاول جاء في الفصل التاسع من السفر الاول من التوراة ان هاجر لما غضبت عليه اسارة تراى لها ملك الله فقال لها يا هاجر أين تريدين ومن أين آقبت قالت أهرب من سيدتي سارة فقال لها ارجعي الى سيدتك واخضعي لها فان الله سيكثر منك وذريتك وستحبلين وتلدن ابنا وتسميه اسمعيل من أجل ان الله سمع بتلك وخشوعك وهو يكون عين الناس وتكون يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة اليه بالخضوع وهو يشكر على رغم جميع اخوته واعلم ان الاستدلال بهذا الكلام ان هذا الكلام خرج مخرج

وعصفت به الرياح فلبو جدها أثر وصار ذلك الحجر الذي صك ذلك الرجل من ذلك الصنم جبلا غالبا
امتلائت به الارض فهذا رؤياك أيها الملك وأما تفسيرها فأتى الرأس الذي رأيته من الذهب ويقوم بعدك
ملكه أخرى دونك والملكة الثالثة التي تشبه النحاس تنبسط على الارض كلها والملكة الرابعة تكون
قوتها مثل الحديد وأما الرجل التي كان بعضهما من حديد وبعضهما من خرف فان بعض المملكة يكون عزيزا
وبعضها يكون ذابلا وتكون كلمة الملك متفرقة ويقع اليه السماء في تلك الايام ملكة أبدية لا تتغير ولا تزول وانما
تزيل جميع الممالك وسلاطينها يطل جميع السلاطين وتقوم هي الى الدهر الدهر فهذا تفسير الحجر الذي رأيت
انه يقطع من جبل بلا قاطع حتى دق الحديد والنحاس والخزف والله أعلم بما يكون في آخر الزمان فهذه هي
البشارات الواردة في الكتب المتقدمة بجمع رسوانا محمد صلى الله عليه وسلم أما قوله تعالى أوف بعهدكم فقالت
المعترلة ذلك العهد هو ما دل العقل عليه من ان الله تعالى يحب عليه ايصال الثواب الى المطيع وصح وصف
ذلك الوجوب بالعهد لانه بحيث يجب الوفاء به فكان ذلك أو كد من العهد بالايجاب بالنذر واليمين وقال
أصحابنا انه لا يجب للعبد على الله شيء وفي هذه الآية ما يدل على ذلك لانه تعالى لما قدم ذكر النعم ثم رتب عليه
الامر بالوفاء بالعهد دل على ان تلك النعم السالفة توجب عهد العبودية واذا كان كذلك كان أداء
العبادات أداءا لما وجب بسبب النعم السالفة وأداء الواجب لا يكون سببا للواجب آخر فثبت ان أداء
التكاليف لا يوجب الثواب فبطل قول المعترلة بل التفسير الحق من وجهين (الاول) انه تعالى لما وعد
بالثواب وكل ما وعده استحبال أن لا يوجد لانه لو لم يوجد لانتقلب خبره الصدق كذبا والكذب عليه محال
والمفضي الى المحال محال فكان ذلك واجب الوقوع فكان ذلك أكد مما ثبت باليمين والنذر (الثاني)
أن يقال العهد هو الامر والعبد يمجوز أن يكون مأمورا الا ان الله تعالى لا يجوز أن يكون مأمورا لكنه
سبحانه وتعالى جرى في ذلك على موافقة اللفظ كقوله يخادعون الله وهو خادعهم ومكروا ومكر الله
وأما قوله وإياي فارهبون فاعلم ان الرهبة هي الخوف قال المتكلمون الخوف منه تعالى هو الخوف من
عقابه وقد يقال في المكافاة خائف على وجهين أحدهما مع العلم والاخر مع الظن أما العلم فاذا
كان على يقين من انه أتى بكل ما أمر به واحترز عن كل ما نهى عنه فان خوفه انما يكون عن المستقبل وعلى
هذا نصف الملائكة والانبياء عليهم السلام بالخوف والرهبة قال تعالى يخافون ربهم من فوقهم وأما الظن
فاذا لم يقطع بأنه فعل المأمورات واحترز عن النميات فينمذ يخاف أن لا يكون من أهل الثواب واعلم ان
كل من كان خوفه في الدنيا أشد كان امنه يوم القيامة أكثر وبالعكس روي انه ينادي مناد يوم القيامة
وعزقي وجلا الى اني لا أجمع على عبيد خوفين ولا امنين من أمتي في الدنيا خوفته يوم القيامة ومن خافني
في الدنيا أمنته يوم القيامة وقال العارفون الخوف خوف العقاب وخوف الجلال والاول نصيب
أهل الظاهر والثاني نصيب أهل القلب والاول يزول والثاني لا يزول واعلم ان في الآية دلالة على ان
كثرة النعم تعظم الامانة ودلالة على ان تقدم العهد بعظم المخالفة ودلالة على ان الرسول كما كان مبعوثا الى
العرب كان مبعوثا الى بني اسرائيل وقوله وإياي فارهبون يدل على ان المرء يجب أن لا يخاف أحدا الا
الله تعالى وكما يجب ذلك في الخوف فكذلك في الرجاء والامل وذلك يدل على ان الكل بقضاء الله وقدره اذ لو كان
العبد مستقلا بالفعل لوجب أن يخاف منه كما يخاف من الله تعالى حينئذ يبطل الحصر الذي دل عليه
قوله تعالى وإياي فارهبون بل كان يجب أن لا يهرب الانفسه لان مفاتيح الثواب والعقاب بيده لا يد الله
تعالى فوجب أن لا يخاف الانفسه وأن لا يخاف الله البتة وفيها دلالة على انه يجب على المكلف أن يأتي
بالطاعات والخوف والرجاء وان ذلك لا بد منه في صحتها والله أعلم * قوله تعالى (وآمنوا بما أنزلت مصدقا
لما هم بكم ولا تكونوا اول كافرين ولا تشركوا باي شيء مما قلة لاواي فانقون) اعلم ان المخاطبين بقوله
وآمنوا هم بنو اسرائيل ويدل عليه وجهان (الاول) انه معطوف على قوله اذكروا نعمتي التي أنعمت
عليكم كانه قبل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأقوا بهدي وآمنوا بما أنزلت (والثاني) أن

هكذا نقل عن ابن رزير الطبري - أما النصراني فقال أبو الحسين رحمه الله في كتاب الغرر قد رأيت في
 نقولهم وظهر من جبال فاران لقد تقطعت السماء من بهاء محمد المحمود وتزوى السماء بامرئ المحمود
 لأنك ظهرت بخلص أمتك وانقاذ مسيحيك فظهر بما ذكرنا أن قوله تعالى في التوراة ظهر الرب من جبال
 فاران ليس معناه ظهور النار منه بل معناه ظهور شخص موصوف بهذه الصفات وما ذاك الا رسولنا محمد
 صلى الله عليه وسلم فان قالوا المراد مجي الله تعالى ولهذا قال في آخر الكلام وانقاذ مسيحيك قلنا لا يجوز
 وصف الله تعالى بأنه يركب الخيول وبأن شعاع منظره مثل النور وبأنه جاز المشاعر القديمة وأما قوله
 وانقاذ مسيحيك فان محمد عليه السلام انقاذ المسح من كذب اليهود والنصارى (والرابع) ما جاء في كتاب
 اشعيا في الفصل الثاني والعشرين منه قومي فازهري مصباحك يريد مكة فقد دنا وقت وكرامة الله تعالى
 طالعة عليك فقد تجال الارض الظلام وغطى على الامم الضباب والرب يشرك عليك امراقا ويظهر كرامته
 عليك تسيرا لام الى نورك والملوك الى ضوء طلوعك وارفعي بصرك الى ما حولك وتأتلي فانهم مستجيمون
 عندك ويحجزونك ويأتين ولدك من بلد بعيد لانك أم القرى فأولاد سائر البلاد كأنهم أولاد مكة وتزين ثيابك
 على الارائك والسررحين تزين ذلك تسرين وتبهجين من أجل انه ميل اليك ذخائر البحر ويحجم اليك عساكر
 الامم ويساق اليك بكاش مدين ويأتينك أهل سببا ويحدثون بنعم الله ويجددونه وتسير اليك أغنام فاران
 ويرفع الى مذبحي ما يرضيني وأحدث حينئذ ليت محمد في حده افوجه الاستدلال ان هذه الصفات كلها
 موجودة لمكة فانه قد حج اليها عساكر الامم ومال اليها ذخائر البحر وقوله وأحدث ليت محمد في حده معناه
 ان العرب كانت تلج قبل الاسلام فتقول لبيك لاشريك لك لاشريك هو لك غللك وممالك ثم صار في الاسلام
 لبيك اللهم لبيك لاشريك لك لبيك فلهذا هو الحمد الذي جرده الله ليت محمد فانه قيل المراد بذلك بيت
 المقدس وسيمكون ذلك فيما بعد قلنا لا يجوز أن يقول الحكيم قد دنا وقتك مع انه ما دنا بل الذي دنا امر
 لا يوافق رضاه ومع ذلك لا يحذر منه وأيضا فان كتاب اشعيا مملو من ذكر البادية وصفتها وذلك يطل
 قولهم (الخامس) روى السيمان في تفسيره في السفر الاول من التوراة ان الله تعالى أوحى الى ابراهيم
 عليه السلام قال قد أجبت دعائك في اسمي وباركت عليه فذكرته وعظمته جد اجدا وسيلد
 اثني عشر عظيما واجعله لامة عظيمة والاستدلال به انه لم يكن في ولد اسمعيل من كان لامة عظيمة غير نبينا
 محمد صلى الله عليه وسلم فأما دعاء ابراهيم عليه السلام واسمعيل فكان لرسولنا عليه الصلاة والسلام اما
 فرغ من بناء الكعبة وهو قوله ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يلجوا عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة
 ويركهم انك أنت العزيز الحكيم ولهذا كان يقول عليه الصلاة والسلام انادعوة ابني ابراهيم وبشارة
 عيسى وهو قوله ومبشر ابرسول يأتي من بعدى اسمه أحمد فانه مشتق من الحمد والاسم المشتق من الحمد
 ليس الا نبينا فان اسمه محمد وأحمد ومحمود قيل ان صفته في التوراة ان مولده بمكة ومسيكه بطيبة
 ومملكه بالشام وأمنه الحمادون (والسادس) قال المسيح للحواريين أنا ذهاب وسبأيتكم
 الفارق ليط روح الحق الذي لا يتكلم من قبل نفسه انما يقول كما يقال له وتصدق ذلك ان أتبع الاما
 يوحى الى وقوله قل ما يكون لي ان ابتله من تلقاء نفسي ان اتبع الاما يوحى الى أما الفارق ليط في
 تفسيره وجهان (أحدهما) انه الشافع المشفع وهذا أيضا صفته عليه الصلاة والسلام (الثاني) قال
 بعض النصارى الفارق ليط هو الذي يفرق بين الحق والباطل وكان في الاصل فاروق كما يقال راووق والذي
 يروق به وأما ليط فهو التحقيق في الامر كما يقال شيب اشيب ذو شيب وهذا أيضا صفته شرعا لانه هو
 الذي يفرق بين الحق والباطل (والسابع) قال دانيال ليجت نصر حين سأله عن الرؤيا التي كان رآها من
 غير ان قصها عليه رأيت أعم الملك منظرها ثلاثا رأسه من الذهب الابريز وساعده من الفضة وبطنه ونخذه
 من نحاس وساقاه من حديد وبعض رجليه من حديد وبعضها من خرف ورأيت حجرا يقطع من غير قاطع
 وصل رجل ذلك الصنم ودقها دقا شديدا فتمت الصنم كله حديد ونحاسه وفضته وذخبه وصارت رقانا

بغير عمد تزورها لا يدل على وجود عمد لا يرونها وقوله وقتلهم الانبياء بغير حق لا يدل على وقوع قتل الانبياء
 بحق وقوله عقيب هذه الآية ولا تشترطوا باياتي غمنا قليلا لا يدل على اباحة ذلك بالتمن الكثير فكذا همنا
 بل المقصود من هذه الساقاة استعظام وقوع الجحد والانتكار ممن قرأ في الكتاب نعمت رسول الله صلى الله
 عليه وسلم وصفته (ورابعها) قال المبرد هذا الكلام خطاب لقوم خطبو اياه قبل غيرهم فقبل لهم لانكفروا
 بعمد فانه سيكون بعدكم الكفار لا تكونوا انتم أول الكفار لان هذه الولاية موجبة لمزيد الانتم وذلك
 لانهم اذا سبقوا الى الكفر فاما ان يقتدى بهم غيرهم في ذلك الكفر ولا يكون كذلك فان اقتدى بهم غيرهم في
 ذلك الكفر كان لهم وزر ذلك الكفر ووزر كل من كفر الى يوم القيامة وان لم يقتدى بهم غيرهم اجتمع عليهم امران
 (أحدهما) السبق الى الكفر (والثاني) التفرد به ولا شك في أنه منقصة عظيمة فقوله ولا تكونوا أول كافريه
 إشارة الى هذا المعنى اما قوله ولا تشترطوا باياتي غمنا قليلا فقد بينا في قوله اولئك الذين اشتروا الضلالة
 بالهدى أن الاشتراء بوضع موضع الاستبدال فكذلك الثمن بوضع موضع البديل من الشيء والعوض
 عنه فاذا اختير على ثواب الله نهي من الدنيا فقد جعل ذلك الشيء غمنا عند فاعله قال ابن عباس رضي
 الله عنهم ما أن رؤساء اليهود مثل كعب بن الاشرف وحبي بن احطب وأمثالهما كانوا يأخذون من فقراء
 اليهود الهدايا ويعلموا انهم لو اتبعوا محمد الانقطع عنهم تلك الهدايا فأصروا على الكفر لئلا
 ينقطع عنهم ذلك القدر المحقر وذلك لان الدنيا كلها بالنسبة الى الدين قليلة جدا فاستبدت باليه نسبة
 المتناهى الى غير المتناهى ثم تلك الهدايا كانت في نهاية القلة بالنسبة الى الدنيا فالقليل جدا من القليل جدا
 أي نسبة له الى الكثير الذي لا يتناهى واعلم أن هذا النهي صحيح سواء كان فيهم من فعل ذلك أو لم يكن
 بل لو ثبت أن علماءهم كانوا يأخذون الرشي على كتمان أمر الرسول صلى الله عليه وسلم وتخريف
 ما يدل على ذلك من التوراة كان الكلام ايبين وأما قوله واياي فانتمون فيقرب معناه بما تقدم من قوله واياي
 فارهبون والفرق أن الرهبة عبارة عن الخوف وأما الاتقاء فاعني يحتاج اليه عند الحزم بمحصل مايتق
 منه فكأنه تعالى أمرهم بالرهبة لاجل أن جواز العقاب قائم ثم أمرهم بالقوى لان تعيين العقاب قائم
 بقوله تعالى (ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون) اعلم أن قوله سبحانه وآمنوا بما أنزلت
 أمر بترك الكفر والاضلال وقوله ولا تلبسوا الحق بالباطل أمر بترك الاغواء والاضلال واعلم أن اضلال الغير
 لا يحصل الا بطريقين وذلك لان ذلك الغير ان كان قد سمع دلائل الحق فاضلاله لا يمكن الا بتشويش
 تلك الدلائل عليه وان كان ماسمها فاضلاله انما يمكن باختفاء تلك الدلائل عنه ومنعه من الوصول اليها فقوله
 ولا تلبسوا الحق بالباطل إشارة الى القسم الاول وهو تشويش الدلائل عليه وقوله وتكتموا الحق إشارة
 الى القسم الثاني وهو منعه من الوصول الى الدلائل واعلم أن الاظهار في التبيين التي في قوله بالباطل انهم باه
 الاستعانة كالتي في قولك كتبت بالقلم والمعنى ولا تلبسوا الحق بسبب الشبهات التي توردونها على السامعين
 وذلك لان النصوص الواردة في التوراة والانجيل في أمر محمد عليهم كانت نصوصا خفية يحتاج في معرفتها
 الى الاستدلال ثم انهم كانوا يجادلون فيها ويثبوتون وجه الدلالة على المتأملين فيها بسبب القاء الشبهات فهذا
 هو المراد بقوله ولا تلبسوا الحق بالباطل فهو المذكور في قوله وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق اما قوله وأنتم
 تعلمون أي تعلمون ما في اضلال الخلق من الضرر العظيم العائد عليكم يوم القيامة وذلك لان ذلك التلبس صار
 صارفا للخلق عن قبول الحق الى يوم القيامة وداعيا لهم الى الاستمرار على الباطل الى يوم القيامة ولا شك
 في أن موقعة عظيم وهذا الخطاب وان ورد فيهم فهو تنبيه لسائر الخلق وتحذير من مثله فصار الخطاب وان كان
 خاصا في الصورة لكنه عام في المعنى ثم ههنا يحتاج (البحث الاول) قوله وتكتموا الحق بحزم داخل تحت حكم
 النهي يعني ولا تكتموا أو منصوب باضمار أن (البحث الثاني) ان النهي عن اليمين والكتمان وان نقيدهما بالعلم
 فلا يدل على جوازهما حال عدم العلم وذلك لانه اذا لم يعلم حال الشيء لم يعلم أن ذلك اليمين والكتمان حق
 أو باطل وما لا يعرف كونه حقا أو باطلا لا يجوز الاقدام عليه بالنهي ولا بالاثبات بل يجب التوقف فيه

قوله تعالى مصداقاً لما معكم يدل على ذلك أما قوله بما أنزلت ففيه قولان الأقوى أنه القرآن وعليه دليلان
 (أحدهما) أنه وصفه بكونه منزلاً وذلك هو القرآن لأنه تعالى قال نزل عليك الكتاب بالحق مصداقاً لما بين
 يديه وأنزل التوراة والإنجيل (والثاني) وصفه بكونه مصداقاً لما همهم من الكتب وذلك هو القرآن وقال
 قتادة المراد آمنوا بما أنزلت من كتاب ورسول فجدونه مكتوباً في التوراة والإنجيل أما قوله مصداقاً لما معكم
 ففيه تفسيران (أحدهما) أن في القرآن أن موسى وعيسى حق وإن التوراة والإنجيل حق وإن التوراة
 أنزلت على موسى والإنجيل على عيسى عليه السلام فكان الايمان بالقرآن مؤكداً للايمان بالتوراة
 والإنجيل فكأنه قيل لهم ان كنتم تريدون المبالغة في الايمان بالتوراة والإنجيل فآمنوا بالقرآن فإن
 الايمان به يؤكد الايمان بالتوراة والإنجيل (والثاني) أنه حصلت البشارة بمحمد وبالقرآن في التوراة
 والإنجيل فكان الايمان بمحمد وبالقرآن تصديقاً للتوراة والإنجيل وتكذيباً لمحمد والقرآن تكذيباً للتوراة
 والإنجيل وهذا التفسير أولى لأن على التفسير الأول لا يلزم الايمان بمحمد عليه السلام لأنه بمجرد كونه
 مخبراً عن كون التوراة والإنجيل حقاً لا يجب الايمان بنبوته أما على التفسير الثاني يلزم الايمان به لأن
 التوراة والإنجيل إذا اشتملا على كون محمد صلى الله عليه وسلم صادقا فالإيمان بالتوراة والإنجيل يوجب
 الايمان بكون محمد صادقا فالإحالة ومعلوم ان الله تعالى انما ذكر هذا الكلام ليكون حجة عليهم في وجوب
 الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فنثبت ان هذا التفسير أولى واعلم أن هذا التفسير الثاني يدل على نبوة محمد
 صلى الله عليه وسلم من وجهين (الأول) أن شهادة كتب الانبياء عليهم السلام لا تكون الا حقا (والثاني)
 أنه عليه السلام أخبر عن كتبهم ولم يكن له معرفة بذلك الا من قبل الوحي اما قوله ولا تكونوا اول كافرين فعناه
 اول من كفر به أو اول فريق أو فوج كافر به أو لا يمكن كل واحد منكم أول كافر به ثم فيه سؤالان (الأول)
 كيف جعلوا أول من كفر به وقد سبقهم الى الكفر به مشركو العرب والجناب من وجوه (أحدها)
 أن هذا تعريض بأنه كان يجب أن يكونوا أول من يؤمن به معرفتهم به وبصفتهم ولا أنهم كانوا هم المبشرون برمان
 محمد صلى الله عليه وسلم والمستحقون على الذين كفروا به فلما ثبت كان أمرهم على الله تعالى
 فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به (وثانيها) يجوز أن يراد ولا تكونوا أول كافرين بمعنى من أشرك من
 أهل مكة أي ولا تكونوا وأنتم تعرفونه مذكورا في التوراة والإنجيل مثل من لم يعرفه وهو مشرك لا كتاب له
 (وثالثها) ولا تكونوا أول كافرين من أهل الكتاب لأن هؤلاء كانوا أول من كفر بالقرآن من بني اسرائيل
 وإن كانت قريش كفروا به قبل ذلك (ورابعها) ولا تكونوا أول كافرين بمعنى بكتابتكم يقول ذلك العلماء هم
 أي ولا تكونوا أول أحد من أممكم كذب كتابكم لان تكذيبكم بمحمد صلى الله عليه وسلم يوجب تكذيبكم
 بكتابتكم (خامسها) أن المراد منه بيان تغليب كفرهم وذلك لانهم لما شاهدوا المعجزات الدالة على صدقه
 عرفوا البشارات الواردة في التوراة والإنجيل بقدومه فكان كفرهم أشد من كفر من لم يعرف الانواع
 واحدا من الدليل والسابق الى الكفر يكون أعظم ذنباً من بعده لقوله عليه السلام من سن سنة سيئة فعليه
 وزرها ووزر من عمل بها فلما كان كفرهم عظيماً وكفر من كان سابقاً في الكفر عظيماً فقد اشتركوا في هذا الوجه
 فصح إطلاق اسم أحدهما على الآخر على سبيل الاستعارة (وسادسها) المعنى ولا تكونوا أول من يجد
 مع المعرفة لان كفر قريش كان مع الجهل لامع المعرفة (وسابعها) أول كافر به من اليهود لان النبي صلى الله
 عليه وسلم قدم المدينة وبها قريظة والنضير فكفروا به ثم تسابعت سائر اليهود على ذلك الكفر فكانه قيل أول من
 كفر به من أهل الكتاب وهو كقوله وأني فضليكم على العالمين أي على عالمي زمانهم (وثامنها) ولا تكونوا
 أول كافرين عند الله بكم بذكره بل تنبؤا فيه وراجهوا عقولكم فيه (وتاسعها) ان لفظ أول صلة
 والمعنى ولا تكونوا كافرين به وهذا ضعيف (السؤال الثاني) أنه كان يجوز لهم الكفر اذ لم يكونوا أول
 والجناب من وجوه (أحدها) أنه ليس في ذلك الشيء دلالة على ان ما عداه بخلافه (وثانيها) أن في قوله
 وآمنوا بما أنزلت مصداقاً لما معكم دلالة على ان كفرهم أولاً وآخره محذور (وثالثها) أن قوله رفع السموات

بصلاة المسلمين (وثانيها) ان المازد صلوا مع المسلمين وعلى هذا يزول التمسك وازالان في الاول امر تعالى باقامتها وامر في الثاني بفعلها في الجماعة (وثالثها) أن يكون المراد من الامر بالزكوة هو الامر بالخصوع لان الزكوة والخضوع في اللغة سواء فيكون نبييا عن الاستبكار المذموم وامر بالتذلل للمؤمنين كما قال فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه اذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين وكقوله تأديا لرسوله واخضع جناتك لمن اتبعك من المؤمنين وكدحمله بقوله فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك وكذا في قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون فكانه تعالى لما أمرهم بالصلاة والزكاة أمرهم بعد ذلك بالانقياد والخصوع وترك التمرّد وسكى الاصم عن بعضهم انه انما أمر الله تعالى بنى اسرائيل بالزكاة لانهم كانوا لا يؤتون الزكاة وهو المراد بقوله تعالى وأكلهم السحت وبقوله وأكلهم الربا وأكلهم أموال الناس بالباطل أظهر الله تعالى في هذا الموضع ما كان مكتوما ليحذروا أن يفرضهم في سائر أمرهم ومعاصيهم فيصير هذا كالاخبار عن الغيب الذي هو أحد دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم * قوله تعالى (أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون) اعلم ان الهمة في أتأمرون الناس بالبر للترغيب مع التقرع والتعجب من حالهم وأما البر فهو اسم جامع لأعمال الخير ومنه بزاو الدين وهو طاعتهم ما ومنه عمل مبرور رأى قدر ضمه الله تعالى وقد يكون بمعنى الصدق كما يقال برفي بينه أى صدق ولم يحدث ويقال صدقت وبررت وقال تعالى ولعن البر من اتقى فأخبر أن البر جامع للتعوى واعلم انه سبحانه وتعالى لما أمر بالايان والشرائع بناء على ما خصهم به من النعم ورغبهم في ذلك بناء على ما أخذ آخر وهو ان التغافل عن اعمال البر مع حث الناس عليها مستقيم في العقول اذ المقصود من أمر الناس بذلك اما النصيحة او الشفقة وليس من العقل أن يشفق الانسان على غيره أو أن ينصح غيره ويهمل نفسه فحذرهم الله تعالى من ذلك بأن قرعهم بهم هذا الكلام واختلفوا في المراد بالبر في هذا الموضع على وجوه (أحدها) وهو قول السدي أنهم كانوا يأمررون الناس بطاعة الله وينهونهم عن معصية الله وهم كانوا يتركون الطاعة ويقدمون على المعصية (وثانيها) قول ابن جرير أنهم كانوا يأمررون الناس بالصلاة والزكاة وهم كانوا يتركونها (وثالثها) انه كان اذا جاءهم أحد في الخفية لاستعلام أمر محمد صلى الله عليه وسلم قالوا هو صادق فيما يقول وأمره حق فاتبعوه وهم كانوا لا يتبعونه اطعمهم في الهدايا والصلات التي كانت تصل اليهم من اتباعهم (ورابعها) ان جماعة من اليهود كانوا قبل مبعث الرسول صلى الله عليه وسلم يخبرون مشركي العرب ان رسولا سيظهر منكم ويدعو الى الحق وكانوا يرغبونهم في اتباعه فلما بعث الله محمدا حسدوه وكفروا به فبكتهم الله تعالى بسبب أنهم كانوا يأمررون باتباعه قبل ظهوره فلما ظهر تركوه وأعرضوا عن دينه وهذا اختيار أبي مسلم (خامسها) وهو قول الزجاج أنهم كانوا يأمررون الناس ببذل الصدقة وكانوا يشعرون بها لان الله تعالى وصفهم بقساوة القلوب وأكل الربا والسحت (سادسها) لعل المنافقين من اليهود كانوا يأمررون باتباع محمد صلى الله عليه وسلم في الظاهر ثم أنهم كانوا في قلوبهم منكربين له فوجهم الله تعالى عليه (سابعها) ان اليهود كانوا يأمررون غيرهم باتباع التوراة ثم أنهم خالفوه لانهم وجدوا فيها ما يدل على صدق محمد صلى الله عليه وسلم ثم أنهم ما آمنوا به أما قوله وتنسون أنفسكم فالنسيان عبارة عن السهو والحادث بعد حصول العلم والتأسي غير مكاف ومن لا يكون مكلفا لا يجوز أن يذمه الله تعالى على ما صدر منه فالمراد بقوله وتنسون أنفسكم انكم تغفلون عن حق أنفسكم وتعدلون عما هافيه من النفع أما قوله وأنتم تتلون الكتاب فعناء تقرأون التوراة وتدرسونها وتعلمون بما فيها من الحث على أفعال البر والاعراض عن أفعال الانم أما قوله أفلا تعقلون فهو تعجب للعقلاء من أفعالهم وتظيره قوله تعالى أف لكم ولما تعبّدون من دون الله أفلا تعقلون وسبب التعجب وجوه (الاول) ان المقصود من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ارشاد الغير الى تحصيل المصلحة وتجنبه عما يوقعه

وسبب ذلك التقييد ان الاقدام على الفعل الضار مع العلم بكونه ضارا أخش من الاقدام عليه عند الجهل بكونه ضارا فلما كانوا عاقلين في التلبس من المغاسد كان أقدامهم عليه اقبح والآية دالة على أن العالم بالحق يجب عليه اظهاره ويحرم عليه كتمانها والله أعلم بقوله تعالى (وأقيموا الصلوة وآتوا الزكاة وادعوا مع الراكعين) اعلم أن الله سبحانه وتعالى لما أمرهم بالايان أو لانتم فيها هم عن لبس الحق بالباطل وكتمان دلائل النبوة ثانيا ذكر بعد ذلك بيان مالزمتهم من الشرائع وذكر من جملة الشرائع ما كان كالقدم والاصل فيها وهو الصلاة التي هي أعظم العبادات البدنية والزكاة التي هي أعظم العبادات المالية وهما مسائل (المسئلة الاولى) القائلون بأنه لا يجوز تأخير بيان الجمل عن وقت الخطاب قالوا انما جاء الخطاب في قوله وأقيموا الصلاة بعد ان كان النبي صلى الله عليه وسلم وصف لهم أركان الصلاة وشرائعها فكانه تعالى قال وأقيموا الصلاة التي عرفتموها والقائلون يجوز التأخير قالوا لا يجوز ان يراد الا امر بالصلاة وان كانوا لا يعرفون أن الصلاة ما هي ويكون المقصود أن يوطن السامع نفسه على الامتنال وان كان لا يعلم ان المؤمن وما هو كما انه لا نزاع في أن يحسن من السبيل أن يقول لعمري اني أمرت غدا بشي فلابد وان تفعله ويكون غرضه منه بأن يعزم العبد في الحال على أدائه في الوقت الثاني (المسئلة الثانية) قالت المعتزلة الصلاة من الاسماء الشرعية قالوا لانها أمر حدث في الشرع فاسمها حال أن يكون الاسم الموضوع قد كان حاصل قبل الشرع ثم اختلفوا في وجه التشبيه فقال بعضهم أصلها في اللغة الدعاء قال الاعنبي عليك مثل الذي صليت فاعتصمى * عينا فان جنب المرء مضطجعا (وقال آخر)

وقابلها الريح في دنها * وصلى على دنها وارثها

وقال بعضهم الاصل فيها لزوم قال الشاعر

لم أكن من جناتها علم الله * وانى يجوزها اليوم صالي

أي ملازم وقال آخرون بل هي مأخوذة من المصلى وهو الفرس الذي يتبع غيره والا قرب انها مأخوذة من الدعاء اذ الصلاة الا ويقع فيها الدعاء أو ما يجري مجراه وقد تكون صلاة ولا يحصل فيها متابعة الغير واذ حصل في وجه التشبيه ما عظم كل الصور كان أولى أن يجعل وجه التشبيه شيئا يختص ببعض الصور وقال أصحابنا من المجازات المشهورة في اللغة اطلاق اسم الجزء على الكل ولما كانت الصلاة الشرعية مشتملة على الدعاء لا يجرم إطلاق اسم الدعاء عليها على سبيل المجاز فان كان مراد المعتزلة من كونها اسما شرعيا هذا فذلك حتى وان كان المراد ان الشرع ارتجل هذه اللفظة ابتداء لهذا المسمى فهو باطل والا لما كانت هذه اللفظة عربية وذلك يتأني قوله تعالى انا أنزلناه قرآنا عربيا مالا الزكاة نهى في اللغة عبارة عن التمام يقال زكا الزرع اذا نما وعن التطهير قال الله تعالى أقمت نفسا زكوة أي طاهرة وقال قد أفلح من تزكى أي تطهر وقال ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحد أبدا وقال ومن تزكى فانما يتزكى لنفسه أي تطهر بطاعة الله وإعل اخراج نصف دينار من عشر دينار اسمي بالزكاة تشبيها بهذين الوجهين لان في اخراج ذلك القدر تنمية للقيمة من حيث البركة فان الله يرفع البلاء عن ذلك المال بسبب تزكية تلك العينة فصار ذلك الاعطاء نعمة في المعنى وان كان نصيبا في الصورة ولهذا قال صلى الله عليه وسلم عليكم بالصدقة فان فيها ست خصال ثلاثة في الدنيا وثلاثة في الآخرة فأما التي في الدنيا فتزيد في الرزق وتكثر المال وتعمز الديار وأما التي في الآخرة فتستر العورة وتصير ظلا فوق الرأس وتكون سترامن النار ويجوز أن تسمى الزكاة بالوجه الثاني من حيث أنه تطهر يخرج الزكاة عن كل الذنوب ولهذا قال تعالى لنبيه خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكهم بها (المسئلة الثالثة) قوله تعالى وأقيموا الصلوة وآتوا الزكاة خطاب مع اليهود وذلك يدل على ان الكفار محاطون بفروع الشرائع أما قوله تعالى وادعوا مع الراكعين ففيه وجوه (أحدها) ان اليهود لا ركوع في صلاتهم فخص الله الركوع بالذكر تحريضا لهم على الاتيان

فبيل عمل رجل في ألف رجل أبلغ من قول ألف رجل في رجل وأما من وعظ وانعظ فحله عند الله عظيم
 روى ان يزيد بن هارون مات وكان واعظا زاهدا فرؤى في المنام فبيل له ما فعل الله بك فقال غفري وأقول
 ما سألتني منكروا تكبير فقال لا من ربك فقلت أمانستحيان من شيخ دعا الناس الى الله تعالى كذا وكذا اسنة
 فتقولان له من ربك وقيل للسبيل عند النزاع قل لا اله الا الله فقال

ان يتنازعت سالكه * غير محتاج الى السرح

قوله سبحانه وتعالى (واستعينوا بالصبر والصلوة وانهم اكثرة الاعلى انشا عين الذين يظنون انهم
 ملاقوا ربهم وانهم اليه راجعون) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) اختلافوا في الخطابين بقوله سبحانه
 وتعالى واستعينوا بالصبر والصلوة فقال قوم هم المؤمنون بالرسول قال لان من ينكر الصلاة أصلا والصبر
 على دين محمد صلى الله عليه وسلم لا يكاد يقال له استعين بالصبر والصلوة فلا جرم وجب صرفه الى من صدق
 بمحمد صلى الله عليه وسلم ولا يمنع أن يكون الخطاب أولافي بنى اسرائيل ثم يقع بعد ذلك خطابا له ومنين
 بمحمد صلى الله عليه وسلم والا قرب ان الخطابين هم بنو اسرائيل لان صرف الخطاب الى غيرهم يوجب
 تفكيك النظم فان قيل كيف يؤمر بالصبر والصلوة مع كونهم منكروا ما قلنا لانهم كونهم منكروا
 له ما وذلك لان كل احد يعلم ان الصبر على ما يجب الصبر عليه حسن وان الصلاة التي هي تواضع للخالق
 والاشتغال بذكر الله تعالى يسلي عن محن الدنيا وآفاتهما انما الاختلاف في الكيفية فان صلاة اليهود
 واقعة على كيفية أخرى وصلاة المسلمين على كيفية أخرى واذا كان متعلق الامر هو الماهية التي هي القدر
 المشترك زال الاشكال المذكور وعلى هذا نقول انه تعالى لما أمرهم بالصبر والصلوة وبترك الاضلال والتزام
 الشرائع وهي الصلاة والزكاة وكان ذلك شافعا عليهم لما يقبض من ترك الرياسات والاعراض عن المال والجماع
 لاجرم عاجل الله تعالى هذا المرض فقال واستعينوا بالصبر والصلوة (المسئلة الثانية) ذكروا في الصبر
 والصلوة وجوها (أحدها) كونه قبل واستعينوا على ترك ما يحبون من الدنيا والدخول فيما تستغله
 طباعكم من قبول دين محمد صلى الله عليه وسلم بالصبر أي بحبس النفس عن اللذات فانكم اذا كلفتم أنفسكم
 ذلك مرث عليه وخف عليها ثم اذا ضمتم الصلاة الى ذلك تم الامر لان المشتغل بالصلاة لا يد وأن يكون
 مشتغلا بذكر الله عز وجل وذكر جلاله وقهره وذكر رحمته وفضله فاذا تذكر رحمته صار ما تلا الى طاعته واذا تذكر
 عقابه ترك معصيته فيسلي عند ذلك اشتغاله بالطاعة وتركه للمعصية (وثانيها) المراد من الصبر ههنا هو الصوم
 لان الصائم ما برع عن الطعام والشراب ومن حبس نفسه عن قضاء شهوة البطن والفرج زالت عنه كدورات
 حب الدنيا فاذا انضاف اليه الصلاة استنار القلب بأنوار معرفة الله تعالى وانما اقيم الصوم على الصلاة لان
 تأثير الصوم في إزالة ما لا ينبغي وتأثير الصلاة في حصول ما ينبغي والنفي مقدم على الاثبات ولانه عليه الصلاة
 والسلام قال الصوم جنة من النار وقال الله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولان الصلاة تمنع
 عن الاشتغال بالدنيا وتخشع القلب ويحصل به تلاوة الكتاب والوقوف على ما فيه من الوعد والوعيد
 والمواعظ والاداب الجلية وذكر مصير الخلق الى دار الثواب أو دار العقاب رغبة في الآخرة ونفرة عن الدنيا
 فيهن على الانسان حينئذ ترك الرياسة ومطعمه عن الخلقين الى التوجه الى قبله خدمة الخالق ونظيره هذه
 الآية قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلوة ان الله مع الصابرين أما قوله تعالى وانهم في هذا
 الصبر وجوه (أحدها) الصبر عائد الى الصلاة أي الصلاة ثقيلة الاعلى الخاشعين (وثانيها) الصبر عائد الى
 الاستمانة التي يدل عليها قوله واستعينوا (وثالثها) انه عائد الى جميع الامور التي أمر بها بنو اسرائيل وهما
 عنهم من قوله اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم الى قوله واستعينوا والعرب قد تضرعوا في اختصارا أو تقتصر
 فيه على الامعاء اذا وثقت بعلم الخطاب فيقول القائل ما عليها أنضل من فلان يعني الارض ويقولون ما بين
 لايتها أكرم من فلان يعنون المدينة وقال تعالى ولوبواخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليهم من دابة ولا ذكر
 للارض أما قوله الكبيرة أي لساقية ثقيلة من قولك كبير هذا على وقال تعالى كبير على المشركين ما تدعوهم اليه

في المفسدة والاحسان الى النفس أولى من الاحسان الى الغير وذلك معلوم بشواهد العقل والنقل
 بن وعظ ولم يعط فكأنه أتى بفعل متناقض لا يقبله العقل فلهذا قال أفلا تعقلون (الثاني) ان من
 وعظ الناس وأظهر علمه للخلق ثم لم يعط صا بذلك الوعظ سبب لرغبة الناس في المعصية لان الناس
 يقولون انه مع هذا العلم لولا انه مطلع على انه لا أصل لهذه التخويات والامسا أقدم على المعصية فيصير
 هذا راعيا لهم الى التهاون بالدين والجراة على المعصية فاذا كان غرض الواعظ الزجر عن المعصية
 ثم أتى بفعل يوجب الجراة على المعصية فكأنه جمع بين المتناقضين وذلك لا يليق بأفعال العقلاء فلهذا قال
 أفلا تعقلون (الثالث) ان من وعظ فلا بد وأن يجتهد في أن يصير وعظه نافذا في القلوب والاقدام
 على المعصية مما ينفر القلوب عن القبول فن وعظ كان غرضه ان يصير وعظه مؤثرا في القلوب ومن
 عصي كان غرضه أن لا يصير وعظه مؤثرا في القلوب فالجمع بينهما متناقض غير لائق بالعقلاء
 ولهذا قال على رضى الله عنه قسم ظهري رجلان عالم متهتك وجاهل متمسك ببق ههنا مسائل (المسئلة
 الاولى) قال بعضهم هم ليس للعاصي أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر واحتجوا بالآية والمعقول أما
 الآية فقوله أن تأمر ون الناس بالبر وتنهون أنفسكم ولا شك انه تعالى ذكر ذلك في معرض الذم وقال أيضا
 لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون وأما المعقول فهو انه لو جاز ذلك لجاز ان يرني
 بامرأة أن ينكر عليها في أثناء الزنا على كسفه اعز وجهها ومعلوم ان ذلك مستنكر والجواب ان المكلف
 مأمور بشيئين (أحدهما) ترك المعصية (والثاني) منع الغير عن فعل المعصية والاخلال بأحد
 التكليفين لا يقتضي الاخلال بالآخر أما قوله تأمر ون الناس بالبر وتنهون أنفسكم فهو نهى عن الجمع
 بينهما والنهى عن الجمع بين الشيئين يصح حمله على وجهين (أحدهما) أن يكون المراد هو النهي عن
 نهى ان النفس مطلقا (والآخر) أن يكون المراد هو النهي عن ترغيب الناس في البر حال كونه ناسيا للنفس
 وعندنا المراد من الآية هو الاول لا الثاني وعلى هذا التقدير يسهل قول هذا الخصم وأما المعقول الذي
 ذكره فيلزمهم (المسئلة الثانية) احتجت المعتزلة بهذه الآية على ان فعل العبد غير مخلوق لله عز وجل
 فقالوا قوله تعالى أن تأمر ون الناس بالبر وتنهون أنفسكم انما يصح ويحسن لو كان ذلك الفعل منهم فاما اذا
 كان مخلوقا فيهم على سبيل الاضطراب فان ذلك لا يحسن اذ لا يجوز أن يقال لا سود لم لا تبض لما كان السواد
 مخلوقا فيه والجواب ان قدرته لما صلحت للضدين فان حصل أحد الضدين دون الآخر لا مرجح كان ذلك
 محض الاتفاق والامر الاتفاق لا يمكن التوخي عليه وان حصل مرجح فان كان ذلك المرجح منه عاد اليه
 فيه وان حصل من الله تعالى فعند حصوله يصير ذلك الطرف راجحا والآخر مرجوحا والمرجوح بمنع
 الوقوع لانه حال الاستواء لما كان بمنع الوقوع فحال المرجوحية أولى بأن يكون بمنع الوقوع واذا
 امتنع أحد النقيضين وجب الآخر وحينئذ يعود عليكم كل ما أوردتموه علينا من الجواب الحقيقي عن الكل
 انه لا يستل عما يفعله (المسئلة الثالثة) أ عن أنس رضى الله عنه قال عليه الصلاة والسلام مررت
 ليلة أسري بي على قوم تقرأ شفاهم بمقاريض من النار فقلت يا نبي الله ما هذا فقال هؤلاء
 خطباء من أهل الدنيا كانوا يأمر ون الناس بالبر وينسون أنفسهم وقال عليه الصلاة والسلام
 ان في النار رجلا يأذى أهل النار برحمته ف قيل من هو يا رسول الله قال عالم لا ينتفع بعلمه ج وقال
 عليه الصلاة والسلام مثل الذي يعلم الناس الخير ولا يعمل به كاسراج يضي للناس ويحرق نفسه د وعن
 الشعبي بطلع قوم من أهل الجنة الى قوم من أهل النار فيقولون لم دخلتم النار ونحن انما دخلنا الجنة
 بفضل تعليمكم فقالوا انا كنا نأمر بالخير ولا نفعله كما قيل من وعظ بقوله ضاع كلامه ومن وعظ بفعله نفذت
 سماعه وقال الشاعر

أبدأ بنفسك فانها عن غيرها * فاذا انتهت عنه فأنت حكيم
 فهنا يقبل ان وعظت ويقتدى * بالرأى منك وينفع التعليم

عن بقاءه على وجه يزول الحجاب بين ما وذلک يقول الرجل اذا حجب عن الامير ما لقيه بعد وان كان قد رآه
واذا اذن له في الدخول عليه يقول لقيه وان كان ضريرا ويقال لقي فلان جهدا شديدا واقيمت من فلان
الداية ولا في فلان حسامه وكل ذلك يدل على ان اللقاء ليس عبارة عن الرؤية ويدل عليه ايضا قوله تعالى
فالتقى الماء على امر قد قدر وهذا التماسيح في حق الجسم ولا يصح على الله تعالى قال الاصحاب اللقاء في اصل
اللغة عبارة عن وصول أحد الجسمين الى الآخر بحيث تماسه بسطحه يقال لقي هذا إذا تماسه واتصل به
وما كانت الملاقاة بين الجسمين المدركين سببا للحصول الادراك فثبت بمنع اجراء اللفظ على التماسه وجب حله
على الادراك لان اطلاق اللفظ بسبب على المسبب من أقوى وجوه الجواز فثبت أنه يجب حمل لفظ اللقاء على
الادراك أكثر ما في الباب أنه ترك هذا المعنى في بعض الصور لا يدل بحقه فوجب اجراؤه على الادراك
في البواقي وعلى هذا التفسير زالت السوالات أما قوله فأعقبهم نفاقا في قلوبهم إلى يوم يلقونه والمنافق
لا يرى وجهه قلنا لاجل هذه الضرورة المراد إلى يوم يلقونه حسابه وحكمه الآن هذا الاضمار على خلاف
الدليل وانما صار اليه عند الضرورة في هذا الموضع لما اضطررنا اليه اعتبارنا به وأما في قوله تعالى انهم
ملاقوا ربهم لا ضرورة في صرف اللفظ عن ظاهره ولا في اضمار هذه الزيادة فلا جرم وجب تعليل اللقاء
بأنه تعالى لا يحكم الله فان اشتملوا بذكر الدلائل العقلية التي تمنع من جواز الرؤية بينما ضعفها وحينئذ
يستقيم التسليم بالظاهر من هذا الوجه (المشكلة الثانية) المراد من الرجوع الى الله تعالى الرجوع الى حيث
لا يكون لهم مالك سواه وأن لا يملك لهم أحد نفعا ولا ضررا غيرهما كما كانوا كذلك في أول الخلق فجعل مصيرهم
الى مثل ما كانوا عليه أولا رجوعا الى الله من حيث كانوا في سائر أيام حياتهم قد يملك غيره الحكم عليهم ويملك
أن يضرهم وينفعهم وان كان تعالى مالكهم في جميع أحوالهم وقد احتج بهم هذه الآية فريقان من المبطلين
(الاول) الجسم فأنهم قالوا الرجوع الى غير الجسم محال فلما ثبت الرجوع الى الله وجب كونه الله
جسما (والثاني) التماثل فأنهم قالوا الرجوع الى الشيء مسبووق بالكون عنده فثبت هذه الآية على كون
الارواح قديمة وانما كانت موجودة في عالم الروحانيات والجواب عنهم ما قد حصل بنا على ما تقدم قوله
تبارك وتعالى (يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأني فضلتكم على العالمين) اعلم أنه سبحانه
وتعالى انما أعاد هذا الكلام مرة أخرى توكيدا للتحفة عليهم وتحذيرا من ترك اتباع محمد صلى الله عليه وسلم
ثم قرنه بالوعيد وهو قوله واتقوا يوما ما كانه قال ان لم تطيعوا في لاجل سوا الف نعمتي عليكم فاطمئني بالخوف
من عقابي في المستقبل اما قوله وأني فضلتكم على العالمين فقيه - وقال وهو أنه يلزم أن يكونوا أفضل من
محمد عليه السلام وذلك باطل بالاتفاق والجواب عنه من وجوه (أحدها) قال قوم العالم عبارة
عن الجمع الكثير من الناس كقوله رأيت عالما من الناس والمراد منه الكثير لا الكل وهذا ضعيف لان لفظ
العالم مشتق من العلم وهو الدليل فكل ما كان دليلا على الله تعالى كان عالما فكان من العالم وهذا تحقيق قول
المكالمين العالم كل موجود سوى الله وعلى هذا لا يمكن تخصيص لفظ العالم ببعض المحدثات (وثانيها)
المراد فضلتكم على عالمي زمانكم وذلك لان الشخص الذي سيوجد بعد ذلك وهو الآن ليس بموجود
لم يكن ذلك الشخص من جملة العالمين حال عدمه لان شرط العالم ان يكون موجودا والشيء حال عدمه
لا يكون موجودا فالشيء حال عدمه لا يكون من العالمين وأن محمد عليه السلام ما كان موجودا في ذلك
الوقت فما كان في ذلك الوقت من العالمين فلا يلزم من كون بنى اسرائيل افضل العالمين في ذلك الوقت كونهم
أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم في ذلك الوقت وهذا هو الجواب أيضا عن قوله تعالى اذ جعل فيكم انبياء
وجعلكم ملوكا وآتاكم ما لم يؤت أحد من العالمين وقال ولقد اخترناهم على علم على العالمين وأراد به عالمي
ذلك الزمان وانما كانوا أفضل من غيرهم بما أعطوا من الملك والرسالة والكتب الالهية (وثالثها) ان قوله
وأني فضلتكم على العالمين عام في العالمين لكنه مطلق في الفضل والمطلق يكفي في صدقه صورة واحدة فلا يـ
تدل على ان بنى اسرائيل فضلو على العالمين في أمر ما وهذا لا يقتضي أن يكونوا أفضل من كل العالمين

فان قيل ان كانت ثقيلة على هؤلاء مهله على الخاشعين فيجب أن يكون ثوابهم أكثر وثواب الخاشع أقل وذلك
منكر من القول قلنا ليس المراد ان الذي يلحقهم من التعب أكثر مما يلحق الخاشع وكيف يكون ذلك والخاشع
يستعمل عند الصلاة جوارحه وقلبه وسمعه وبصره ولا يغفل عن تدبر ما يأتي به من الذكر والتدلل والخشوع
واذا تذكر الوعيد لم يحل من حسرة وغم واذا ذكر الوعد فكذلك ذلك واذا كان هذا فعل الخاشع فالنقل
عليه بفعل الصلاة أعظم وانما المراد بقوله وانما ثقيل له على من لم يخشع انه من حيث لا يعتقد في فعلها ثوابا
ولا في تركها عقابا فيصعب عليه فعلها فالخلاص ان المحدث اذا لم يعتقد في فعلها منفعة نقل عليه فعلها لان
الاشتغال بما لا فائدة فيه ينقل على الطبع أما الموحدين فلما اعتقد في فعلها أعظم المنافع وفي تركها أعظم
المضار لم ينقل ذلك عليه ما يعتقد في فعله من الثواب والفوز العظيم بالنعيم المقيم والخلاص من العذاب
الاليم ألا ترى الى قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم أي يتوقعون نيل ثوابه والخلاص من عقابه مثله اذا
قيل للمريض كل هذا الشئ المرفق اعتقد ان فيه شفاه سهل ذلك عليه وان لم يعتقد ذلك فيه صعب الامر
عليه وعليه يحمل قوله عليه الصلاة والسلام وجعلت قرة عيني في الصلاة وصف الصلاة بذلك لأوجوه التي
ذكرناها لالانها كانت لا تنقل عليه وكيف وكان عليه الصلاة والسلام يصلي حتى تورمت قدماه أما
الخشوع فهو التدلل والخشوع أما قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم فله تفسيرين فيه قولان (الاول)
ان الظن بمعنى العلم قالوا لان الظن وهو الاعتقاد الذي يقارنه تجوز النقيض يقتضي أن يكون صاحبه غير
جازم بيوم القيامة وذلك كفر والله تعالى مدح على هذا الظن والمدح على الكفر غير جائز فوجب أن يكون
المراد من الظن ههنا العلم وسبب هذا الجواز ان العلم والظن يشتركان في كون كل واحد منهما اعتقادا راجحا
الان العلم راجح مانع من النقيض والظن راجح غير مانع من النقيض فلما اشتبهما من ههنا الوجه صح إطلاق
اسم أحدهما على الآخر قال أوس بن حجر

فارسه مستيقن الظن انه * مخالط ما بين الشر اسيف خائف

وقال تعالى اني ظننت اني ملاق حسايه وقال ألا يظن اولئك أنهم مبعوثون ذكر الله تعالى ذلك أنكارا عليهم
وبعنا على الظن ولا يجوز أن يهتكم على الاعتقاد المجوز للنقيض ثبت أن المراد بالظن ههنا العلم (القول
الثاني) أن يحمل اللفظ على ظاهره وهو الظن الحقيقي ثم ههنا وجوه (الاول) أن تجعل ملاقاته الرب مجازا
عن الموت وذلك لان ملاقاته الرب مسبب عن الموت فاطلاق المسبب والمراد منه السبب وهذا مجاز مشهور
فانه يقال ان مات أتى ربه اذا ثبت هذا فنقول المراد وانها الكبيرة الاعلى الخاشعين الذين يظنون الموت
في كل لحظة وذلك لان كل من كان متوقفا للموت في كل لحظة فانه لا يفارق قلبه الخشوع فهم يسادرون الى
التوبة لان خوف الموت مما يقوى دواعي التوبة ولانه مع خشوعه لا بد في كل حال من ان لا يامن تقصير اجري
منه فلزمه التلافي فاذا كان حاله ما ذكرنا كان ذلك داعيا له الى المبادرة الى التوبة (الثاني) ان تفسر ملاقاته
الرب بملاقاة ثواب الرب وذلك مظنون لا معلوم فان الزاهد العابد لا يقطع بكونه ملاقيا لثواب الله بل يظن
الان ذلك الظن مما يحمله على كمال الخشوع (الثالث) المعنى الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم بذنوبهم فان
الإنسان الخاشع قد يسيئ ظنه بنفسه وبأعماله فيغلب على ظنه أنه يلقى الله تعالى بذنوبه فعند ذلك يسارع الى
التوبة وذلك من صفات المدح بقى ههنا مسئلتان (المسئلة الاولى) استدلل بعض الاصحاب بقوله ملاقوا
ربهم على جواز رؤية الله تعالى وقالت المعتزلة لفظ اللقاء لا يفيد الرؤية والدليل عليه الآية والخبر والعرف
أما الآية فقوله تعالى فأعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه والمنافق لا يرى ربه وقال ومن يفعل ذلك يلقى
أنا ما وقال تعالى في معرض التهديد واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه فهذا يتناول الكافر والمؤمن والرؤية
لا تنبت للكافر فعلمنا أن اللقاء ليس عبارة عن الرؤية وأما الخبر فقوله عليه السلام من حلف على يمين ليقطع
بها مال امرئ مسلم لقي الله وهو عليه غضبان وليس المراد رأى الله تعالى لان ذلك وصف أهل النار وأما
العرف فهو قول المسلمين في من مات أتى الله ولا يعنون أنه رأى الله عز وجل وأيضا فاللقاء يراد به القرب

تقضى عن اخصيتك وتنب ومعى الآية ان يوم القيامة لا تنوب نفس عن نفس شيئا ولا تحمل عنها شيئا مما
أصابها بل يقرأ فيه من أخيه وأمه وأبيه ومعنى هذه النيابة أن طاعة المطيع لا تقضى عن العاصي ما كان
واجبا عليه وقد تقع هذه النيابة في الدنيا كالرجل يقضى عن قريبه وصديقه دينه ويتحمل عنه فأما يوم
القيامة فإن قضاء الحقوق انما يقع فيه من الحسنات روى أبو هريرة قال قال عليه السلام رحم الله عبدا كان
عنده لآخيه مظنة في عرض أو مال أو جاه فاستحله قبل أن يؤخذ منه وليس ثم دينار ولا درهم فان كانت له
حسنات أخذ من حسناته وان لم يكن له حسنات حمل من سيئاته قال صاحب الكشاف وشيئا مفعول به
ويجوز أن يكون في موضع مصدر رأى قبل الامن الجزء كقوله تعالى ولا يظلمون شيئا ومن قرأ لا يجزى من أجر
عنه اذا غنى عنه فلا يكون في قرأه الا بمعنى شيئا من الاجزاء وهذه الجملة منصوبة المحل صفة ايومها فان
قبل فاين العائد منها الى الموصوف قلنا هو محذوف تقديره لا تجزى فيه ومعنى التنكير ان نفسا من الانفس
لا تجزى عن نفس غير هاشيتا من الاشياء وهو الاقنطاط الكلى القطاع للمطامع أما قوله تعالى ولا يقبل منها
شفاعة فان شفاعته أن يستوهد أحد لا حديثا وبطلب له حاجة وأصلها من الشفع الذي هو ضد الوتر كان
صاحب الحاجة كان فردا فصار الشفع له شفعا أى ما راز وجا واعلم أن الغمير في قوله ولا يقبل منها راجع الى
النفوس الثمانية العاصية وهى التي لا يؤخذ منها عدل ومعنى لا يقبل منها شفاعتها انها ان جاءت بشفاعة شفيع
لا يقبل منها ويجوز أن يرجع الى النفس الاولى على انها الوشفعت لها لم تقبل شفاعتها كما لا تجزى عنها شيئا أما
قوله تعالى ولا يؤخذ منها عدل أى فدية وأصل الكلمة من معادلة الشيء نقول ما عدل بفلان أى لا
أرى له نظيرا قال تعالى ثم الذين كفروا بربهم يعدلون ونظير هذه الآية قوله تعالى ولوان للذين ظلموا مني
الارض جميعا ومثله معه ليفقدوا به من عذاب يوم القيامة ما تقبل منهم وقال تعالى ان الذين كفروا وما نوا
وهم كفار فلن يقبل من أحدهم مل الارض ذهبوا ولو اتفدى به وقال وان تعدل كل عدل لا يؤخذ منها أما
قوله تعالى ولا هم ينصرون فاعلم أن الناصر انما يكون في الدنيا بالخطاطبة والقرابة وقد أخبر الله تعالى
انه ليس يومئذ خلة ولا شفاعة وانه لا انساب بينهم يومئذ وانما المرء بغير من أخيه وأمه وأبيه وقرابته قال
القفال والنصر يراد به المعونة كقوله انصر أخاك ظالما أو مظلوما ومنه معنى الاغاثة نقول العرب ارض
منصورة أى مطورة والغيث ينصر البلاد اذا أبتها فكله اغاث أهلها وقيل في قوله تعالى من كان يظن أن
لن ينصر ماله أى أن لن يرزقه كما يرزق الغيث البلاد ويسمى الانتقام نصرة وانتصارا قال تعالى ونصرناه من
القوم الذين كذبوا بآياتنا قالوا لعنناه فآتاه فآتاه فقوله تعالى ولا هم ينصرون بحمل هذه الوجود فانهم يوم
القيامة لا يعانفون ويحتمل انهم اذا عذبوا لم يجدوا من ينقذهم من الله وفي الجملة كان النصر هو دفع
الشدة ائذ فآخبر الله تعالى انه لا دافع هناك من عذابه بقى في الآية مسألة ثان (المسئلة الاولى) ان في الآية
اعظم تحذير عن المعاصي وأقوى ترغيب في تلافى الانسان ما يكون منه من المعصية بالتوبة لانه اذا تصور انه
ليس بعد الموت استدرال ولا شفاعة ولا نصرة ولا فدية علم انه لا خلاص له الا بالطاعة فاذا كان لا يأمن كل
ساعة من التعصير في العبادة ومن فوات التوبة من حيث انه لا يقين له في البقاء صار حذرا خائفا في كل حال
والآية وان كانت في بنى اسرائيل فهى في المعنى مخاطبة لكل لان الوصف الذى ذكر فيها وصف لليوم
وذلك يوم كل من يحضر في ذلك اليوم (المسئلة الثانية) اجتمعت الامة على ان محمد صلى الله عليه
وسلم شفاعة في الآخرة وحمل على ذلك قوله تعالى عسى أن يعفئك ربك مقاما محمودا وقوله تعالى وسوف
يعطيك ربك فترضى ثم اختلفوا بعد هذا في ان شفاعة عليه السلام ان تكون أو تكون للمؤمنين المستحقين
للثواب أم تكون لأهل الكبرائر المستحقين للعقاب فذهب المعتزلة الى انهم المستحقين للثواب وتأثير
الشفاعة في ان تحصل زيادة من المنافع على قدر ما استحقوه وقال أصحابنا تأثيرها في اسقاط العذاب عن
المستحقين للعقاب اما بان يشفع لهم في عرصة القيامة حتى لا يدخلوا النار وان دخلوا النار فيشفع لهم حتى
يجزوا منها ويدخلوا الجنة وانفقوا على انهم ليست للكفار واستندت المعتزلة على انكار الشفاعة لأهل

في كل الامور بل اعلمهم وان كانوا افضل من غيرهم في امر واحد فغيرهم يكون افضل منهم فيما عدا ذلك الامر
وعند هذا يظهر أنه لا يصح الاستدلال بقوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على
العالمين على أن الانبياء افضل من الملائكة بقي ههنا البحوث (البحث الاول) قال ابن زيد أراد به المؤمنين منهم
لان عصاتهم مستغوا قرودة وخنازير على ما قال تعالى وجعل منهم القرودة والخنازير وقال امن الذين كفروا
من بني اسرائيل (البحث الثاني) ان جميع ما خاطب الله تعالى به بني اسرائيل تنبيه للعرب لان الفضيلة بالنبي
قد لحقتهم وجميع اقسام الانبياء تنبيه وارشاد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فينبعون احسنه
وقال اتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم وقال لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الابصار وذلك روى قتادة
قال ذكرنا أن عمر بن الخطاب كان يقول قدمضي والله بنو اسرائيل وما يغني ما يسمعون عن غيركم (البحث
الثالث) قال الفخار النعمة بكسر النون المنية وما ينعم به الرجل على صاحبه قال تعالى وتلك نعمة تمها على
واما النعمة بفتح النون فهو ما ينعم به في العيش قال تعالى ونعمة كانوا فيها فاكهين (البحث الرابع) قوله
تعالى وأني فضلتكم على العالمين يدل على أن رعاية الاصلح لا تجب على الله تعالى لافي الدنيا ولا في الدين لان
قوله وأني فضلتكم على العالمين يتناول جميع نعم الدنيا والدين فذلك التفضيل اما ان يكون واجبا ولا يكون
واجبا فان كان واجبا لم يجوز جعله منة عليهم لان من أدى واجبا فلا منة له على أحد وان كان غير واجب مع
أنه تعالى خصص البعض بذلك دون البعض فهذا يدل على أن رعاية الاصلح غير واجبة لافي الدنيا
ولافي الدين فان قيل لما خصهم بالنعم العظيمة في الدنيا فهذا يناسب أن يخصهم أيضا بالنعم العظيمة في الآخرة
كما قيل انعام المعروف خير من ابتداءه فلم اردف ذلك بالخوف الشديد في قوله واتقوا يوما من الجواب لان
المعصية مع عظم النعمة تكون اقبح وأخس فلهذا حذرهم عنها (البحث الخامس) في بيان ان أي فرق العالم
افضل يعني ان أيهم أكثر استجماعا لخصال الخير اعلم أن هذا ما وقع فيه النزاع الشديد بين سكان النواحي
فكل طائفة تدعي أنها افضل واكثر استجماعا لصفات البكال ونحن نشير الى معاهد الكلام في هذا الباب
بتوفيق الله تعالى وعونه * قوله تعالى (واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة
ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون) اعلم ان اتقاء اليوم اتقاء لما يحصل في ذلك اليوم من العقاب
والشدائد لان نفس اليوم لا تبقى ولا بد من ان يرد أهل الجنة والنار جميعا لما ذكرناه ثم انه تعالى وصف
اليوم بأشد الصفات وأعظمها تمويلا وذلك لان العرب اذا دفع أحد هم الى كربة وحاولت اعوانه دفاع ذلك
عنه بذات ما في نفوسها الاية من مقتضى الحمية فذبت عنه كما يذب الوالد عن ولده بغاية قوته فان رأى من
لا طاقة له بممانعته عاد بوجوه الضراعة وصنوف الشفاعة فحاول بالمالينة ما قصر عنه بالخشاسة فان لم تغن
عنه الحالان من الخسونة والليمان لم يبق بعده الا فداء الشيء بمثل ما مال أو غيره وان لم تغن عنه هذه الثلاثة
تعلل بما يرجوه من نصر الاخلاء والاخوان فاخبر الله سبحانه انه لا يغني شيء من هذه الامور عن الجرمين
في الآخرة بقي على هذا الترتيب سؤالات (السؤال الاول) الفائدة من قوله لا تجزي نفس عن نفس
شيئا هي الفائدة من قوله ولا هم ينصرون فما المقصود من هذا التكرار والجواب المراد من قوله لا تجزي
نفس عن نفس شيئا انه لا يعمل عنه غيره ما يلزمه من الجزاء وأما النصرة فهي ان يحاول تخليصه عن حكم
المعاقب وسند كذا فآخر ان شاء الله تعالى (السؤال الثاني) ان الله تعالى قدم في هذه الآية قبول
الشفاعة على أخذ القديمة وذكر هذه الآية في هذه السورة بعد العشرين والمائة وقدم قبول القديمة على
ذكر الشفاعة فما الحكمة فيه الجواب أن من كان ميله الى حب المال أشد من ميله الى عاقبة النفس فانه
يقدم النفس بالشفاعة على اعطاء القديمة ومن كان بالعكس يقدم القديمة على الشفاعة ففائدة تغيير
الترتيب الاشارة الى هذين الصنفين وان ذكر الآن تفسير الافاظ أما قوله تعالى لا تجزي نفس عن نفس
شيئا فقال الفخار الاصل في جزي هذا عند أهل اللغة قضى ومنه الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال لا بي بردة بن يسار تجزيك ولا تجزي أحد بعدك هكذا روي عن أهل العربية تجزيك بفتح التاء غيرهم وروى

يرغبون في أن يوفقهم للتوبة من الذنوب وفي الثاني يرغبون في أن يفعل بهم ما يكونون عنده أهلا للشفاعة
عليه السلام فلم تحصل أهلية الشفاعة إلا بالخروج من الدنيا مصر على الكبر والكان سؤال أهلية الشفاعة
سؤال للخارج من الدنيا حال الإصرار على الكبائر وذلك غير جائز بالإجماع أما على قولنا أن أهلية
الشفاعة إنما تحصل بالخروج من الدنيا مستحقا للثواب كان سؤال أهلية الشفاعة حسنا فظهر الفرق
(وثانها) أن قوله تعالى وإن الفجار أتوا بهجم يملأونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين يدل على أن كل الفجار
يدخلون النار وأنهم لا يغيثون عنها وإذا ثبت أنهم لا يغيثون عنها ثبت أنهم لا يخرجون منها وإذا كان كذلك
لم يكن للشفاعة أثر لا في دفع العقاب ولا في الإخراج من النار بعد الإدخال فيها (وثانها) قوله
تعالى يدبر الأمر من شفيع الأمن بعد أذنه فتفي الشفاعة عن من لم يأذن في شفاعة ~~وكذا~~ قوله من
ذا الذي يشفع عنده إلا بأذنه وكذا قوله تعالى لا يتكلمون إلا من أذن له الرحمن وقال صوابا وأنه تعالى لم يأذن
في الشفاعة في حق أصحاب الكبائر لأن هذا الأذن لو عرف لعرف أمابا لعقل أو بالنعقل أما العقل فلا مجال
له فيه وأما النقل فاما بالتواتر أو بالاحاد والاحاد لا مجال له فيه لأن رواية الاحاد لا تنفذ إلا للظن والمسألة
علمية والمسئلة في المطالب العلمية بالدلائل الظنية غير جاز وأما بالتواتر فباطل لأنه لو حصل ذلك لعرفه
جمهور المسلمين ولو كان كذلك لما انكروا هذه الشفاعة فثبت تطبيق الاكثر على الانكار علما أنه لم
يوجد هذا الأذن (وعاشرها) قوله تعالى الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به
ويستغفرون للذين آمنوا ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما فاعف عن الذين تابوا واتبعوا سبيلك ولو كانت الشفاعة
حاصلة للفاسق لم يكن لتقيدها بالتوبة ومتابعة السبيل معنى (الحادي عشر) الاخبار الدالة على أنه
لا توجد الشفاعة في حق أصحاب الكبائر وهي أربعة (الأول) ما روى العلامة ابن عبد الرحمن عن أبيه
عن أبي هريرة أنه عليه السلام دخل المقبرة فقال السلام عليكم دار قوم مؤمنين وأنا إن شاء الله بكم لاحقون
وددت أني تدرأبت أخواتنا قالوا يا رسول الله السنا أخوانك قال بل أنتم أصحابي وأخواتنا الذين لم يأثروا
بعد قالوا يا رسول الله كيف تعرف من يأتي بعدك من أمته قال أرأيت إن كان لرجل خيل غز محبلة في خيل
دهم فهو لا يعرف خيله قالوا بلى يا رسول الله قال فانهم يأثرون يوم القيامة غرا محجلين من الوضوء وانا فرطهم
على الخوض ألا تليذادن رجال عن حوضي كما يذاذ البعير انضال انادهم الا هم الا هم فيقال انهم قد بددوا
بعدك فاقول فسحقا فسحقا والاستدلال بهذا الخبر على نفي الشفاعة انه لو كان شفيعا لهم لم يكن
يقول فسحقا فسحقا لان الشفيع لا يقول ذلك وكيف يجوز أن يكون شفيعا لهم في الخلاص من العقاب
الدائم وهو عنهم شرية ماء (الثاني) روى عبد الرحمن بن سابط عن جابر بن عبد الله أن النبي صلى الله عليه
وسلم قال يا كعب بن جعرة يا كعب اعبدك بالله من اماراة السفهاء انه سيكون امرأ من دخل عليهم فاعانهم على
ظلمهم وصدقتهم بكذبهم فليس مني ولست منه وان يرد على الخوض ومن لم يدخل عليهم ولم يعنهم على ظلمهم
ولم يصدقتهم بكذبهم فهو مني وانا منه وسيرد على الخوض يا كعب بن جعرة الصلاة قربان والصوم جنة
والصدقة تطفي الناطية كما يطفى الماء النار يا كعب بن جعرة لا يدخل الجنة لحم نبت من سحت والاستدلال
بهذا الحديث من ثلاثة أوجه (أحدها) انه اذا لم يكن من النبي ولا النبي منه فكيف يشفع له (وثانها) قوله
ولم يرد على الخوض دليل على نفي الشفاعة لانه اذا منع من الوصول الى الرسول حتى لا يرد عليه الخوض
فبان يمنع الرسول من خلاصه من العقاب أولى (وثانها) أن قوله لا يدخل الجنة لحم نبت من سحت صريح
في انه لا أثر للشفاعة في حق صاحب الكبيرة (الثالث) عن أبي هريرة قال عليه السلام لا يقين أحدكم يوم
القيامة على رقبته شاة لها نفع يقول يا رسول الله اغثنى فاقول لا أم لك من الله شيئا قد بلغتك وهذا صريح
في المطلوب لانه اذا لم يملك له من الله شيئا فليس له في الشفاعة نصيب (الرابع) عن أبي هريرة قال قال عليه
السلام ثلاثة انا خصمهم يوم القيامة ومن كنت خصمه خصمته رجل اعطى بي ثم غدر ورجل باع حرافا كل
ثمه ورجل استاجر اجرا فاستوفى منه ولم يوفه أجرته والاستدلال به أنه عليه السلام لما كان خصما لهؤلاء

الكبار بوجوه (أحدها) هذه الآية قالوا انما تدل على نفي الشفاعة من ثلاثة أوجه (الاول) قوله تعالى لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولو أثرت الشفاعة في اسقاط العقاب لكان قد اجزت نفس عن نفس شيئا (الثاني) قوله تعالى ولا يقبل منها شفاعة وهذه ~~نكارة~~ في سياق النفي فتم جميع أنواع الشفاعة (والثالث) قوله تعالى ولا هم ينصرون ولو كان محمد شفيعا لآدم من العصاة لكان ناصر له وذلك على خلاف الآية * لا يقال الكلام على الآية من وجهين (الاول) ان اليهود كانوا يزعمون ان آباءهم يشفعون لهم فابسوا من ذلك فالآية زالت فيهم (الثاني) ان ظاهر الآية يقتضي نفي الشفاعة مطلقا لانما اجعنا على تطرق التخصيص اليه في حق زيادة الثواب لاهل الطاعة فحق أيضا تخصيصه في حق المسلم صاحب الكبرية بالدلائل التي تذكرها لانما يجيب عن الاول بان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وعن الثاني انه لا يجوز أن يكون المراد من الآية نفي الشفاعة في زيادة المنافع لانه تعالى حذر من ذلك اليوم بأنه لا تنفع فيه شفاعة وليس يحصل التحذير اذ يرجع نفي الشفاعة الى تحصيل زيادة النفع لان عدم حصول زيادة النفع ليس فيه خطر ولا ضرر يبين ذلك انه تعالى لو قال اتقوا يوم ما لا يزيد فيه منافع المستحق للثواب بشفاعة أحد لم يحصل بذلك زجر عن المعاصي ولو قال اتقوا يوم ما لا اسقط فيه عقاب المستحق للعقاب بشفاعة شفيع كان ذلك زجرا عن المعاصي فثبت أن المقصود من الآية نفي تأثير الشفاعة في اسقاط العقاب لان نفي تأثيرها في زيادة المنافع (وثانيها) قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والظالم هو الاتي بالظلم وذلك يتناول الكافر وغيره لا يقال انه تعالى نفي أن يكون للظالمين شفيع يطاع ولم ينف شفيعا يجاب ونحن نقول بموجبه فانه لا يكون في الآخرة شفيع يطاع لان المطاع يكون فوق المطيع وليس فوقه تعالى أحد يطعه الله تعالى لانا نقول لا يجوز حل الآية على ما قلتم من وجهين (الاول) أن العلم بأنه ليس فوقه تعالى أحد يطعه متفق عليه بين العقلاء أئمان أثبت سبحانه فقد اعترف انه لا يطيع أحد وأئمان نفاه فمع القول بالنفي استحالة أن يعتقد فيه كونه مطيعا غيره فاذا ثبت هذا كان حل الآية على ما ذكرتم حملا على معنى لا يفيد (الثاني) انه تعالى نفي شفيعا يطاع والشفيع لا يكون الادون المشفوع اليه لان من فوقه يكون أمرا له وحكما عليه ومثله لا يسمى شفيعا فافاد قوله شفيع كونه دون الله تعالى فلم يمكن حمل قوله بطاع على من فوقه فوجب حمله على ان المراد به انه لا يكون لهم شفيع يجاب (وثالثها) قوله تعالى من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة ظاهر الآية يقتضي نفي الشفاعات بانسرها (ورابعها) قوله تعالى وما للظالمين من انصار ولو كان الرسول يشفع للفاسق من أمته لوصفوا بانهم منصورون لانه اذا اتخلص بسبب شفاعة الرسول عن العذاب فقد بلغ الرسول النهاية في نصرته (وخامسها) قوله تعالى ولا يشفعون الا ان ارتضى أخبر تعالى عن ملائكة الله انهم لا يشفعون لاحد الا ان يرتضيه الله عز وجل والفاسق ليس يرتضى عنده الله تعالى واذا لم تشفع الملائكة له فكذلك الانبياء عليهم السلام لانه لا قائل بالفرق (وسادسها) قوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين ولو أثرت الشفاعة في اسقاط العقاب لكانت الشفاعة قد تنفعهم وذلك ضد الآية (وسابعها) ان الآية مجمعة على انه ينبغي أن ترغب الى الله تعالى في أن يجعلنا من أهل شفاعته عليه السلام ويقولون في جملة ادعيتهم واجعلنا من أهل شفاعته ولو كان المستحق للشفاعة هو الذي خرج من الدنيا مصرا على الكبر ما كانوا قد رغبوا الى الله تعالى في ان يحنن لهم مصيرين على الكبر * لا يقال لم لا يجوز أن يقال انهم يرغبون الى الله تعالى في ان يجعلهم من أهل شفاعته اذا خرجوا مصيرين لأنهم يرغبون في ان يحنن لهم مصيرين كما انهم يقولون في دعائهم اجعلنا من التوابين وليسوا يرغبون في ان يذبوا عنهم ثوابهم وانما يرغبون في أن يوفقههم للتوبة اذا كانوا مذنبين وكلنا الرغبين مشروط بشرط وهو تقيدهم بالصبر وتقدم الذنب * لانا نقول الجواب عنه من وجهين (الاول) ليس يجب اذا شرطنا شرطنا في قولنا اللهم اجعلنا من التوابين ان نزيد شرطنا في قولنا اجعلنا من أهل الشفاعة (الثاني) ان الآية في كلنا الرغبين الى الله تعالى يسألون منه تعالى أن يفعل بهم ما يوصلهم الى المرغوب فيه ففي قوله اجعلنا من التوابين

فوجب أن لا يكون أهلا لشفاعته الملائكة وإذا لم يكن أهلا لشفاعته الملائكة وجب أن لا يكون أهلا لشفاعته
محمد صلى الله عليه وسلم إنما قلنا أنه ليس بمرتضى لأنه ليس بمرتضى بحسب فسقه وفجوره ومن صدق عليه
أنه ليس بمرتضى بحسب فسقه صدق عليه أنه ليس بمرتضى بعين ما ذكرتم من الدليل وإذا ثبت أنه ليس بمرتضى
وجب أن لا يكون أهلا لشفاعته الملائكة لأن قوله تعالى ولا يشفعون إلا من ارتضى يدل على نفي الشفاعة
عن الكل إلا في حق المرتضى فإذا كان صاحب الكبرية غير مرتضى وجب أن يكون داخل في النفي
(الوجه الثاني) أن الاستدلال بالآية انما يتم لو كان قوله ولا يشفعون إلا من ارتضى محولا على أن المراد منه
ولا يشفعون إلا من ارتضاه الله أمالوجنا أنه على أن المراد منه ولا يشفعون إلا من ارتضى الله منه شفاعته
فحينئذ لا تدل الآية إلا إذا ثبت أن الله تعالى ارتضى شفاعته صاحب الكبرية وهذا أول المسئلة والجواب عن
الأول أنه ثبت في العلوم المنطقية أن المهملين لا يتناقضان نقولنا زيد عالم زيد ليس بعالم لا يتناقضان لاحتمال
أن يكون المراد زيد عالم بالفقه زيد ليس بعالم بالكلام وإذا ثبت هذا فكذا قولنا صاحب الكبرية غير مرتضى
صاحب الكبرية ليس بمرتضى لا يتناقضان لاحتمال أن يقال أنه مرتضى بحسب دينه ليس بمرتضى بحسب
فسقه وأيضاً فقد ثبت أنه مرتضى بحسب إسلامه ثبت مسمى كونه مرتضى وإذا كان المستثنى هو مجرد
كونه مرتضى ويجزئ كونه مرتضى حاصل عند كونه مرتضى بحسب إيمانه وجب دخوله تحت الاستثناء
وخروجه عن المستثنى منه ومتى كان كذلك ثبت أنه من أهل الشفاعة (وأما السؤال الثاني) فجوابه أن
حمل الآية على أن يكون معناها ولا يشفعون إلا من ارتضاه الله أولى من حملها على أن المراد ولا يشفعون
إلا من ارتضى الله شفاعته لأن على التقدير الأول تفيد الآية الترغيب والتعريض على طلب مرضاة
الله عز وجل والاحتراز عن معاصيه وعلى التقدير الثاني لا تفيد الآية ذلك ولا شك أن تفسير كلام الله
تعالى بما كان أكثر فائدة أولى (وخامسها) قوله تعالى في صفة الكفار فاستغفروا لهم شفاعتنا
خصهم بذلك فوجب أن يكون حال المسلم بخلافه بناء على مسئلة دليل الخطاب (وسادسها) قوله تعالى
لمحمد صلى الله عليه وسلم واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات دلت الآية على أنه تعالى أمر محمد بأن
يستغفر لكل المؤمنين والمؤمنات وقد بينا في تفسير قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب أن صاحب الكبرية
مؤمن وإذا كان كذلك ثبت أن محمد صلى الله عليه وسلم استغفر لهم وإذا كان كذلك ثبت أن الله تعالى قد
غفر لهم والالكان الله تعالى قد أمره بالدعاء لبرئ دعاءه فيصير ذلك محض التحقير والايذاء وهو غير لائق بالله
تعالى ولا بمحمد صلى الله عليه وسلم فدل على أن الله تعالى لما أمر محمد بالاستغفار لكل العصاة فقد استجاب
دعاه وذلك انما يتم لو غفر لهم ولا معنى للشفاعة إلا هذا (وسابعها) قوله تعالى وإذا حبيبتكم بحكمة فخيروا
بأحسن منها أوردوها قاله تعالى أمر الكل بأنهم إذا حباهم أحد بحكمة أن يبقوا تلك الحكمة بأحسن منها
أو بأن يردوها ثم أمر نابتج محمد صلى الله عليه وسلم حيث قال يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً
والصلاة من الله رحمة ولا شك أن هذا تحية فلما طلبنا من الله الرحمة لمحمد عليه الصلاة والسلام وجب بحكمه
قوله فخيروا بأحسن منها أوردوها أن يفعل محمد مثله وهو أن يطالب لكل المسلمين الرحمة من الله تعالى وهذا
هو معنى الشفاعة ثم توافقنا على أنه عليه الصلاة والسلام غير مردود الدعاء فوجب أن يقبل الله شفاعته
في الكل وهو المطلوب (وثامنها) قوله تعالى ولوا نهم إذ ظلموا أنفسهم جاؤك فاستغفروا الله واستغفر
إلهم الرسول لوجدوا الله تواباً رحيماً وإيسر في الآية ذكر التوبة والآية تدل على أن الرسول متى استغفر
للعصاة والظالمين فإن الله يغفر لهم وهذا يدل على أن شفاعته الرسول في حق أهل الكفر مقبولة في الدنيا
فوجب أن تكون مقبولة في الآخرة لأنه لا فاعل بالفرق (وتاسعها) أجمعنا على وجوب الشفاعة لمحمد
صلى الله عليه وسلم فتأثيرها إنما أن يكون في زيادة المذاق أو في إسقاط المضار والأول باطل والألشافعين
لرسول عليه الصلاة والسلام إذا طلبنا من الله تعالى أن يزيد في فضله عندما نقول اللهم صل على محمد وعلى
آل محمد وإذا بطل هذا القسم تعين الثاني وهو المطلوب فإن قيل إنما يطلق علينا ككوتنا شافعين لمحمد

استحال أن يكون شفيعا لهم فهذا مجموع وجوه المعتزلة في هذا الباب أما أصحابنا فقد عكسوا فيه بوجوه
 (أحدها) قوله سبحانه وتعالى حكاية عن عيسى عليه السلام أن تعذبهم فانهم عبادك وإن تغفر لهم فأنك أنت
 العزيز الحكيم وجه الاستدلال أن هذه الشفاعة من عيسى عليه السلام أمان يقال إنهم كانوا في حق الكفار
 أو في حق المسلم المطيع أو في حق المسلم صاحب الصغيرة أو المسلم صاحب الكبيرة بعد التوبة أو المسلم صاحب
 الكبيرة قبل التوبة والقسم الأول باطل لأن قوله تعالى وإن تغفر لهم فأنك أنت العزيز الحكيم لا يليق بالكفار
 والقسم الثاني والثالث والرابع باطل لأن المسلم المطيع والمسلم صاحب الصغيرة والمسلم صاحب الكبيرة لا يجوز
 بعد التوبة تعذيبه عقلا عند الخصم وإذا كان كذلك لم يكن قوله أن تعذبهم فانهم عبادك لا تقابهم وإذا بطل
 ذلك لم يبق إلا أن يقال إن هذه الشفاعة إنما وردت في حق المسلم صاحب الكبيرة قبل التوبة وإذا صح القول
 بهذه الشفاعة في حق عيسى عليه السلام صح القول بها في حق محمد صلى الله عليه وسلم ضرورة أنه لا فائول
 بالفرق (وثانيها) قوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام فن تبعني فأنه مني ومن عصاني فأنك غفور رحيم
 فتوبه ومن عصاني فأنك غفور رحيم لا يجوز حمله على الكافر لأنه ليس أهلا للمغفرة بالاجماع ولا حمله على
 صاحب الصغيرة ولا على صاحب الكبيرة بعد التوبة لأن غفراته لهم واجب عقلا عند الخصم فلا حاجة له إلى
 الشفاعة فلم يبق إلا حمله على صاحب الكبيرة قبل التوبة ومما يؤكده دلالة هاتين الآيتين على ما قلناه مارواه
 البيهقي في كتاب شعب الإيمان أنه عليه الصلاة والسلام تلا قوله تعالى في إبراهيم ومن عصاني فأنك غفور
 رحيم وقول عيسى عليه السلام أن تعذبهم فانهم عبادك الآية ثم رفع يديه وقال اللهم أمتي أمتي وبكى فقال
 الله تعالى يا جبريل اذهب إلى محمد وربك أعلم فسله ما يبكيك فأتاه جبريل فسأله فأخبره رسول الله صلى الله
 عليه وسلم بما قال فقال الله عز وجل يا جبريل اذهب إلى محمد فقل له أنا سرضيت في أمتك ولأنسوك رواه مسلم
 في الصحيح (وثالثها) قوله تعالى في سورة مريم يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين إلى جهنم
 وردا لا يمكن كون الشفاعة الآمن اتخذ عند الرحمن عهدا فنقول ليس في ظاهر الآية أن المقصود من الآية أن
 المجرمين لا يمكن كون الشفاعة لغيرهم أو أنهم لا يمكن كون شفاعته غيرهم لهم لأن المصدر كما يجوز ويحسن إضافته إلى
 الفاعل يجوز ويحسن إضافته إلى المفعول ألا أنا نقول حمل الآية على الوجه الثاني أولى لأن جملة على الوجه
 الأول يجري مجرى إيضاح الواضحات فإن كل أحد يعلم أن المجرمين الذين يساقون إلى جهنم وردا لا يمكن كون
 الشفاعة لغيرهم فمعين جملة على الوجه الثاني إذا ثبت هذا فنقول الآية تدل على حصول الشفاعة لأهل
 الكبر لا لأنه قال عقيبها الأمن اتخذ عند الرحمن عهدا والتقدير أن المجرمين لا يستحقون أن يشفع لهم غيرهم
 إلا إذا كانوا قد اتخذوا عند الرحمن عهدا فكل من اتخذ عند الرحمن عهدا وجب دخوله فيه وصاحب
 الكبيرة اتخذ عند الرحمن عهدا وهو التوحيد والاسلام فوجب أن يكون داخل تحتها أقصا ما في الباب أن
 يقال واليهودي اتخذ عند الرحمن عهدا وهو الإيمان بالله فوجب دخوله تحتها فكأن القول ترك العمل به
 في حقه لضرورة الاجماع فوجب أن يكون معه ولا به فيما رواه (ورابعها) قوله تعالى في صفة الملائكة
 ولا يشفعون إلا من ارتضى وجه الاستدلال به أن صاحب الكبيرة مرتضى عند الله تعالى وكل من كان
 مرتضى عند الله تعالى وجب أن يكون من أهل الشفاعة إنما قلنا أن صاحب الكبيرة مرتضى عند الله تعالى
 لأنه مرتضى عند الله بحسب إيمانه وتوحيده وكل من صدق عليه أنه مرتضى عند الله بحسب هذا الوصف
 صدق عليه أنه مرتضى عند الله تعالى لأن المرتضى عند الله جزء من مفهوم قولنا مرتضى عند الله بحسب
 إيمانه ومتى صدق المركب صدق المفرد فثبت أن صاحب الكبيرة مرتضى عند الله وإذا ثبت هذا وجب
 أن يكون من أهل الشفاعة لقوله تعالى ولا يشفعون إلا من ارتضى في الشفاعة الآمن كان
 مرتضى والاستثناء عن النفي أثبات فوجب أن يكون المرتضى أهل الشفاعة ثم إذا ثبت أن صاحب
 الكبيرة داخل في شفاعته الملائكة وجب دخوله في شفاعته الأنبياء وشفاعة محمد صلى الله عليه وسلم ضرورة
 أنه لا فائول بالفرق فإن قيل الكلام على هذا الاستدلال من وجهين (الأول) أن الفاسق ليس بمرتضى

قواكم لكنه معارض بما روى عنه عليه الصلاة والسلام انه قال اشفاعني لاهل الكبار من أمتي ذكروه مع
 همة الاستغفار على سبيل الانكار وروى الحسن عنه عليه الصلاة والسلام انه قال ما أخرت شفاعتي
 الا لاهل الكبار من أمتي واعلم ان الانصاف انه لا يمكن التمسك في مثل هذه المسئلة بهذا الخبر وحده ولكن
 بمجموع الاخبار الواردة في باب الشفاعة وان سائر الاخبار الدالة على سقوط كل هذه التأويلات (الثاني)
 روى أبو هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لكل نبي دعوة مستجابة فتجمل كل نبي دعوة واني
 اخشأت دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة فهي نائلة ان شاء الله من مات من أمتي لا يشرك بالله شيئا واه مسلم
 في الصحيح والاستدلال به ان الحديث صريح في ان شفاعته صلى الله عليه وسلم تنال كل من مات من أمتي
 لا يشرك بالله شيئا وصاحب الكبيرة كذلك فوجب ان تناله الشفاعة (الثالث) عن أبي هريرة قال أنى رسول
 الله صلى الله عليه وسلم يوما بالمسلم فرفع اليه الذراع وكانت تجبه فتمس منها منشة ثم قال أنا سيد الناس يوم
 القيامة هل تدرون لم ذلك قالوا لا يا رسول الله قال يجمع الله الأولين والآخرين في صعيد واحد فيسبغهم
 الداعي وينفذهم البصر وتدنوا الشمس فيبلغ الناس من الغم والكرب ما لا يطيقون فيقول بعض الناس
 لبعض ألا ترون ما أنتم فيه ألا ترون ما قد بلغكم ألا تذهبون الى من يشفع لكم الى ربكم فيقول بعض الناس
 لبعض أياكم آدم فيأقون آدم فيقولون يا آدم أنت أبو البشر خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه وأمر
 الملائكة فسجدوا لك اشفع لنا الى ربك ألا ترى ما نحن فيه ألا ترى ما قد بلغنا فيقول لهم ان ربي قد غضب
 اليوم غضبا لم يغضب مثله قبله ولن يغضب بعده مثله وانه نهاني عن الشجرة فعصيته نفسي نفسي اذهبوا الى
 غيري اذهبوا الى نوح فيأقون نوحا فيقولون يا نوح أنت أول الرسل الى أهل الارض وسماك الله عبدا
 شكورا اشفع لنا الى ربك ألا ترى ما نحن فيه فيقول لهم ان ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن
 يغضب بعده مثله وانه كانت في دعوة دعوتهم على قومي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى ابراهيم فيأقون
 ابراهيم عليه السلام فيقولون أنت ابراهيم نبي الله وخليفته من أهل الارض اشفع لنا الى ربك ألا ترى الى
 ما نحن فيه فيقول لهم ابراهيم ان ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله وان يغضب بعده مثله وذكر
 كذبا به نفسي نفسي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى موسى فيأقون موسى ويقولون يا موسى أنت رسول الله
 فضلك الله برسالاته وبكلامه على الناس اشفع لنا الى ربك ألا ترى الى ما نحن فيه فيقول لهم موسى ان ربي قد
 غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله واني قتلت نفسا وأمر بقتلها نفسي نفسي
 اذهبوا الى غيري اذهبوا الى عيسى بن مريم فيأقون عيسى فيقولون أنت رسول الله وكلمته ألقاها الى مريم
 وروح منه وكلمت الناس في المهد اشفع لنا الى ربك ألا ترى الى ما نحن فيه فيقول لهم عيسى ان ربي قد غضب
 اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله ولم يذكر له ذنبا نفسي نفسي اذهبوا الى غيري اذهبوا
 الى محمد فيأقون فيقولون يا محمد أنت رسول الله وخاتم النبيين وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر اشفع
 لنا الى ربك ألا ترى الى ما نحن فيه فانطلق واستاذن على ربي فيؤذن لي فاذا رأيت ربي وقعت ساجدا فباعدني
 ما شاء الله أن يدعني ثم يقول لي يا محمد ارفع رأسك وقل سميع واطيع واشفع تشفع فأجدر بي بحماد علميها ثم
 أشفع فيحدثني حدا فأدخلهم الجنة ثم أرجع فاذا رأيت ربي تبارك وتعالى وقعت له ساجدا فباعدني ما شاء الله
 أن يدعني ثم يقول ارفع رأسك وقل سميع واطيع واشفع تشفع فأجدر بي بحماد علميها ثم أشفع فيحدثني حدا
 فأدخلهم الجنة ثم أرجع فاذا رأيت ربي وقعت له ساجدا فباعدني ما شاء الله أن يدعني ثم يقول يا محمد ارفع
 رأسك وقل سميع واطيع واشفع تشفع فأجدر بي بحماد علميها ثم أشفع فيحدثني حدا فأدخلهم الجنة
 ثم أرجع فأقول يا رب ما بقي في النار الا من حبسه القرآن أي وجب عليه الخلود وأكبر هذا الخبر يخرج بلفظه
 في الصحيحين قالت المعتزلة الكلام على هذا الخبر وأمثاله من وجود (أحدها) ان هذه الاخبار أخبار
 طويلة جدا فلا يمكن ضبطها بلفظ الرسول صلى الله عليه وسلم فالظاهر ان الراوي اغمارها بافظ نفسه وعلى
 هذا التقدير لا يكون شي منها حجة (وثانيها) انها خبر عن واقعة واحدة وانما رويت على وجوه مختلفة

صلى الله عليه وسلم لوجهين (الاول) ان الشفيع لا بد أن يكون أعلى رتبة من المشفوع له ونحن وان
 كنا نطلب الخير له عليه الصلاة والسلام ولكن لما كنا أدون رتبة منه عليه الصلاة والسلام لم يصح أن نوصف
 بكوننا شافعين له (الثاني) قال أبو الحسين سؤال المنافع لا غير انما يكون شفاععة اذا كان فعل تلك المنافع
 لاجل سؤاله ولولا له لم نفعل أو كان السؤال تأثير في فعلها فاما اذا كانت تفعل سواء سألها أو لم يسألها وكان
 غرض السائل التقرب بذلك الى المستول وان لم يستحق المستول له بذلك السؤال منفعة زائدة فان ذلك
 لا يكون شفاععة له ألا ترى ان السلطان اذا عزم على أن يعقد لائنه ولا يه تخنه بعض أوليائه على ذلك وكان
 يفعل ذلك لا محالة سواء حمله عليه أو لم يحمله وقصد بذلك التقرب الى السلطان ليحصل له بذلك منزلة عنده فانه
 لا يقال انه يشفع لابن السلطان وهذه حال الثاني حق الرسول صلى الله عليه وسلم لم فيما سأله له من الله تعالى
 فلم يصح أن نكون شافعين والجواب عن الاول لان سلم ان الرتبة معتبرة في الشفاععة والدليل عليه ان
 الشفيع انما يسمى شفيعا مأخوذا من الشفع وهذا المعنى لا تعتبر فيه الرتبة فسقط قولهم وبهذا الوجه يسقط
 السؤال الثاني وأيضا فنقول في الجواب عن السؤال الثاني انا وان كنا نقطع بأن الله تعالى يكرم
 رسوله ويعظمه سواء سألنا الامة ذلك أو لم نسأل وليس كذلك لانه لا يجوز أن يزيد في اكرامه بسبب سؤال
 الامة ذلك على وجه لولا سؤال الامة لما حصلت تلك الزيادة واذا كان هذا الاحتمال يجوز وجب أن يبقى
 تجوز كوننا شافعين للرسول صلى الله عليه وسلم ولما بطل ذلك باتفاق الامة بطل قولهم (وعاشرها) قوله
 تعالى في صفة الملائكة الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون
 للذين آمنوا وصاحب الكبرية من جملة المؤمنين فوجب دخوله في جملة من يستغفر الملائكة لهم أقصى
 ما في الباب انه ورد بعد ذلك قوله فاعف عن الذين تابوا واتوبوا سبيلك الآن هذا لا يقتضي تخصيص ذلك العام
 لما ثبت في اصول الفقه ان اللفظ العام اذا ذكر بعده بعض أقسامه فان ذلك لا يوجب تخصيص ذلك العام
 بذلك الخاص (الحادي عشر) الاخبار الدالة على حصول الشفاععة لاهل البكائر ولندكر منها ثلاثة
 أوجه (الاول) قوله عليه السلام شفاعتي لاهل البكائر من أمتي قالت المعتزلة الاعتراض عليه من ثلاثة
 وجوه (أحدها) انه خبر واحد ورد على مضادة القرآن فانا بينا ان كثير من الآيات يدل على نفي
 هذه الشفاععة وخبر الواحد اذا ورد على خلاف القرآن وجب رده (وثانيها) انه يدل على ان شفاعته
 ليست الا لاهل البكائر وهذا غير جائز لانه لا يقل من التسوية (وثالثها) ان هذه المسئلة ليست
 حرمان اهل الثواب عنه وذلك غير جائز لانه لا يقل من التسوية (وثالثها) ان هذه المسئلة ليست
 المسائل العملية فلا يجوز الاكتفاء فيها بالظن وخبر الواحد لا يفيد الا الظن فلا يجوز التمسك في هذه
 المسئلة بهذا الخبر ثم ان سلمنا صحة الخبر لكن فيه احتمالات (أحدها) أن يكون المراد منه الاستفهام
 بمعنى الانكار يعني أشفاعتي لاهل البكائر من أمتي كما ان المراد من قوله هذاري أي أهداري (وثانيها)
 ان لفظ الكبرية غير مختص لافي أصل اللغة ولا في عرف الشرع بالمعصية بل كما يتناول المعصية يتناول الطاعة
 قال تعالى في صفة الصلاة وانها الكبرية الاعلى الخاشعين واذا كان كذلك فقوله لاهل البكائر لا يجب أن يكون
 المراد منه اهل المعاصي الكبرية بل لعل المراد منه اهل الطاعات الكبرية فان قيل هب ان لفظ الكبرية يتناول
 الطاعات والمعاصي ولكن قوله اهل البكائر صيغة جمع مقرونة بالالف واللام فيفيد العموم فوجب ان يدل
 الخبر على ثبوت الشفاععة لكل من كان من اهل البكائر سواء كان من اهل الطاعات الكبرية أو المعاصي الكبرية
 قلنا لفظ البكائر وان كان للعموم الا ان لفظ اهل مفرد لا يفيد العموم فيكون في صدق الخبر شخص واحد
 من اهل البكائر فحملة على الشخص الاتي بكل الطاعات فانه يكتفي في العمل بمقتضى الحديث حملة عليه
 (وثالثها) هب انه يجب حمل اهل البكائر على اهل المعاصي الكبرية لكن اهل المعاصي الكبرية أعم من
 اهل المعاصي الكبرية بعد التوبة أو قبل التوبة فمن يحمل الخبر على اهل المعاصي الكبرية بعد التوبة ويكون
 تأثير الشفاععة في أن يفيض الله عليه بما يحب من ثواب طاعته المتقدمة على فسقه سلمنا دلالة الخبر على

مستعد القبول ذلك الفيض من شيء قبله عن واجب الوجود فيكون ذلك الشيء كالمستطبين واجب الوجود
وبين ذلك الشيء الأول ومثاله في المحسوس ان الشمس لانضئ الا للقابل المقابل وموقف البيت لما لم يكن مقابلا
لجرم الشمس لا جرم لم يكن فيه استعداد لقبول النور عن الشمس الا انه اذا وضع طشت مملوء من الماء الصافي
ووقع عليه ضوء الشمس انعكس ذلك الضوء من ذلك الماء الى السقف فيكون ذلك الماء الصافي متوسطا
في وصول النور من قرص الشمس الى السقف الذي هو غير مقابل للشمس وأرواح الانبياء كالوسائط بين واجب
الوجود وبين أرواح عوام الخلق في وصول فيض واجب الوجود الى أرواح العامة فهذا ما قالوه في الشفاعة
تفرغوا على أصولهم * قوله تعالى (واذ نجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب يذبحون أبناءكم
ويسعون نسائكم وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم) اعلم انه تعالى لما قدم ذكر نعمه على بني اسرائيل اجمالا
بين بعد ذلك أقسام تلك النعم على سبيل التفصيل ليكون أبلغ في التذكير وأعظم في الجلة فكانه قال اذكروا
نعمتي واذكروا اذ نجيناكم واذكروا اذ فرقنا بينكم والبحر وهى انعامات والمذكور في هذه الآية هو الانعام الاول
أما قوله واذ نجيناكم فقرأ أيضا نجيناكم ونجيتكم قال القفال أصل الانجاء والتنجية التخلص وان
بيان الشيء من الشيء حتى لا يتصلوا به ما لغنا نجي ونجى ونجنا نفسه وقالوا للمكان العالي نجوة لان من
صار اليه نجيا أى تخلص ولان الموضع المرتفع بائن عما انحط عنه فكانه متخلص منه قال صاحب الكشف
أصل آل أهل ولذلك يصغر بأهل فأبدلت هاؤه ألفا وخص استعماله بأولى الخطر والاشان كالمولك وأشباههم
ولا يقال آل الحجام والاسكاف قال علي بن عيسى الاهداء من آل يقال أهل الكوفة وأهل البلد وأهل
العلم ولا يقال آل الكوفة وآل البلد وآل العلم فكانه قال الاهداء من خاصة الشيء من جهة تغليبهم عليهم
والآل خاصة الرجل من جهة قرابة أو محبة وحكى عن أبي بصير انه سمع فصيحاً يقول أهل مكة آل
الله أما فرعون فهو علم ان ملك مصر من العماقة كقيصر وهرقل ملك الروم وكسرى ملك الفرس وتبع الملك
البن وخالق الملك الترك واختلفوا في فرعون من وجهين (أحدهما) انه اسم مختلف في اسمه فحكي ابن
جرير عن قوم انهم قالوا اسمه مصعب بن ريان وقال ابن اسحق هو الوليد بن مصعب ولم يكن من القرعنة
أحد أشد غلظة ولا أقسى قلباً منه وذكر وهب بن منبه ان اهل الكتابين قالوا ان اسم فرعون كان قابوس
وكان من القبط (الثاني) قال ابن وهب ان فرعون يوسف عليه السلام هو فرعون موسى وهذا غير صحيح
اذ كان بين دخول يوسف مصر وبين ان دخلها موسى أكثر من أربع مائة سنة وقال محمد بن اسحق هو غير
فرعون يوسف وان فرعون يوسف كان اسمه الريان بن الوليد أما آل فرعون فلا شك ان المراد منه ههنا
من كان من قوم فرعون وهم الذين هزموا على اسرائيل ليكون تعالى منجيا لهم منهم بما تفضل به
من الاحوال التي توجب بقاءهم وهلاك فرعون وقومه أما قوله تعالى يسومونكم فهو من ساءهم خسفاً
اذا أولاه ظلماً قال عمرو بن كلثوم

اذا ما لال ساء الناس خسفاً * أينما أن نقتر الخسف فينا

وأصله من ساء السلعة اذا طلبها كأنه يعني يغونكم سوء العذاب ويريدونه بكم والسوء مصدر ساء بمعنى الشيء
يقال أعوز بالله من سوء الخلق وسوء الفصل يرا دقبحه ما ومعنى سوء العذاب والعذاب كله معنى أشدّه
وأصعبه كأنه قبحه بالاضافة الى سائر واختلف المفسرون في المراد من سوء العذاب فقال محمد بن اسحق انه
جعلهم خولا وخدماله وصنعتهم في أعماله أصنافاً فصنف كانوا يذنون له وصنف كانوا يحزنون له وصنف كانوا
يزرعون له فهم كانوا في أعماله ومن لم يكن في نوع من أعماله كان بأمر بان يوضع عليه جزية يؤذيها وقال السدي
كان قد جعلهم في الاعمال القدرة الصعبة مثل كنس المبرز وعمل الطين ونحت الجبال وحكى الله تعالى
عن بني اسرائيل انهم قالوا لموسى أوذينا من قبل أن تأتينا ومن بعد ما جئتنا وقال موسى لفرعون وثلاث
نعمة تمنها على ان عبدت بني اسرائيل واعلم ان كون الانسان تحت يد الغير بحيث يتصرف فيه كما يشاء لاسيما
اذا استعمله في الاعمال الشاقة الصعبة القدرة فان ذلك يكون من أشد أنواع العذاب حتى ان من هذه خالقة

مع الزيادة والنقصانات وذلك أيضا بطرق التهمة اليها (وثالثها) انها مشتملة على التشبيه وذلك باطل أيضا بطرق التهمة اليها (ورابعها) انها وردت على خلاف ظاهرها القرآن وذلك أيضا بطرق التهمة اليها (خامسها) انها خبر عن واقعة عظيمة تتوفر الدواحي على نقلها فلو كان صحيحا لوجب بلوغه الى حد التواتر وحيث لم يكن كذلك فقد نظرت التهمة اليها (وسادسها) ان الاعتماد على خبر الواحد الذي لا يفيد الا الظن في المسائل القطعية غير جائز اجاب أصحابنا عن هذه المطاعن بأن كل واحد من هذه الاخبار وان كان مرويا بالاحاد الا انها كثيرة جدا ويثبتها قدر من ترك واحد وهو خروج أهل العقاب من النار بسبب الشفاعة فيصير هذا المعنى مرويا على سبيل التواتر فيكون حجة والله أعلم والجواب عن جميع أدلة المعتزلة بحرف واحد وهو ان أدلتهم على نفي الشفاعة تنفي جميع أقسام الشفاعات وأدلتنا على اثبات الشفاعة تفيد اثبات شفاعات خاصة والعام والخاص اذا تعارضا قدم الخاص على العام فكانت دلالتنا مقدمة على دلالتهم ثم اننا نخص كل واحد من الوجوه التي ذكرها بجواب على حدة (أما الوجه الاول) وهو التمسك بقوله تعالى ولا يقبل منها شفاعة فهو ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب الا ان تخصيص مثل هذا العام بذلك السبب المخصوص يكفي فيه أدنى دليل فاذا قامت الدلائل الدالة على وجود الشفاعة وجب المصير الى تخصيصها (أما الوجه الثاني) وهو قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع بطاع فالجواب عنه ان قوله ما للظالمين من حميم ولا شفيع نقيض لقوله ما للظالمين حميم وشفيع ~~ال~~مكن قوائم للظالمين حميم وشفيع موجبة كلية ونقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية والسالبة الجزئية يكفي في صدقها تحقق ذلك السلب في بعض الصور ولا يحتاج فيه الى تحقق ذلك السلب في جميع الصور وعلى هذا فنحن نقول بوجبه لان عندنا انه ليس لبعض الظالمين حميم ولا شفيع بحباب وهم الكفار فاما أن يحكم على كل واحد منهم بسلب الحميم والشفيع فلا (وأما الوجه الثالث) وهو قوله من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة فالجواب عنه ما تقدم في الوجه الاول (وأما الوجه الرابع) وهو قوله وما للظالمين من أنصار فالجواب عنه انه نقيض لقولنا للظالمين أنصار وهذه موجبة كلية فقوله وما للظالمين من أنصار سالبة جزئية فيكون مدلوله سلب العموم وسلب العموم لا يفيد عموم السلب (وأما الوجه الخامس) وهو قوله فما تنفعهم شفاعة الشافعين فهذا وارد في حق الكفار وهو يدل بسبب التخصيص على ضد هذا الحكم في حق المؤمنين (وأما الوجه السادس) وهو قوله ولا يشفعون الا ان ارتضى فقد تقدم القول فيه (وأما الوجه السابع) وهو قول المسلمين اللهم اجعلنا من أهل شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم فالجواب عنه ان عندنا تأثير الشفاعة في جلب أمر مطلوب وأعني به القدر المشترك ترك بين جلب المنافع الزائدة على قدر الاستحقاق ودفع المضار المستحقة على المعاصي وذلك القدر المشترك لا يتوقف على كون العبد عاصيا فان دفع السؤال (وأما الوجه الثامن) وهو التمسك بقوله وان الفجار اني بحيم فالكلام عليه سيأتي ان شاء الله في مسئلة الوعيد (وأما الوجه التاسع) وهو قوله لم يوجد ما يدل على اذن الله عز وجل في الشفاعة لاصحاب الكبائر فجاوبه ان هذا ممنوع والدليل عليه ما وردنا من الدلائل الدالة على حصول هذه الشفاعة (وأما الوجه العاشر) وهو قوله في حق الملائكة فاغفر لذين تابوا فجاوبه ما بينا ان خصوص آخر هذه الآية لا يقدح في عموم أولها وأما الاحاديث فهي دالة على ان محمد صلى الله عليه وسلم لا يشفع لبعض الناس ولا يشفع في بعض مواطن القيامة وذلك لا يدل على انه لا يشفع لاحد البتة من اصحاب الكبائر ولانه يمنع من الشفاعة في جميع المواطن والذي محققه انه تعالى بين ان أحدا من الشافعين لا يشفع الا باذن الله فلهذا الرسول لم يشفع ما ذكرنا في بعض المواضع وبعض الاوقات فلا يشفع في ذلك المكان ولا في ذلك الزمان ثم يصير ما ذكرنا في موضع آخر وفي وقت آخر في الشفاعة فيشفع هناك والله أعلم قالت الفلاسفة في تأويل الشفاعة ان واجب الوجود عام الفيض تام الوجود بحيث لا يحصل قائما لا يحصل لعدم كون القابل مستعدا ومن الجائز أن لا يكون الشيء مستعدا لقبول الفيض عن واجب الوجود الا ان يكون

فرعون رأى نارا أقبلت من بيت المقدس حتى اشتعلت على بيوت مصر فأحرق القبط وترك بني اسرائيل
 فدعا فرعون الكهنة وسألهم عن ذلك فقالوا يخرج من بيت المقدس من يكون هلاك القبط على يده
 (وثالثها) ان المنجيين أخبروا فرعون بذلك وعينوا له السنة فلماذا كان يقتل أبناءهم في تلك السنة
 والاقرب هو الاول لان الذي يستفاد من علم التعبير وعلم النجوم لا يكون أمرا مفصلا والاقدم ذلك في كون
 الاخبار عن الغيب معجزا بل يكون أمرا اجمالا والظاهر من حال العاقل ان لا يقدم على مثل هذا الامر
 العظيم بسببه فان قيل ان فرعون كان كافرا بالله فكان بان يكون كافرا بالرسول أولى واذا كان كذلك فكيف
 يمكن أن يقدم على هذا الامر العظيم بسبب اخبار ابراهيم عليه السلام عنه قلنا العلي فرعون كان عارفا بالله
 وبصدق الانبياء الا انه كان كافرا ككفر الجحود والعناد أو يقال انه كان شاكرا متحيرا في دينه وكان يجوز صدق
 ابراهيم عليه السلام فاقدم على ذلك الفعل احتياطا (البحث الخامس) اعلم ان الفائدة في ذكر هذه
 النعمة من وجوه (أحدها) أن هذه الاشياء التي ذكرها الله تعالى لما كانت من أعظم ما يمكن به الناس
 من جهة الملوك والظلمة صار تحديس الله اياهم عن هذه المحن من أعظم النعم وذلك لانهم عاينوا هلاك من
 حاول اهلاكهم وشاهدوا ذل من بالغ في اذلالهم ولا شك في ان ذلك من أعظم النعم وتعميم النعمة يوجب
 الانقياد والطاعة ويقضي نهاية قبح المخالفة والمعاندة فلماذا السبب ذكر الله تعالى هذه النعمة
 العظيمة مما اغتفى الزام الحجة عليهم وقطاع العذرهم (وثانيها) انهم لما عرفوا انهم كانوا في نهاية الذل
 وكان خصمهم في نهاية العز الا انهم كانوا محقين وكان خصمهم مبطلا لاجرم زال ذل المحقين وبطل عز المبطلين
 فكانه تعالى قال لا تغتروا بقر محمد وقلة أنصاره في الحال فانه محق لا بد وان ينقلب العز الى جانبه والذل
 الى جانب أعدائه (وثالثها) ان الله تعالى به بذلك على ان الملك بيد الله يؤتبه من يشاء فليس للانسان
 أن يغتبر عز الدنيا بل عليه السعي في طلب عز الآخرة أما قوله تعالى وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم قال القفال
 أصل الكامة من الالة وهو الاختبار والامتحان قال تعالى وبأولئك بالشكر والخير فتنة وقال وبأولئك
 بالحسنات والسيئات والبلى واقعة على النوعين فيقال للنعمة بلاء وللحكمة الشديدة بلاء والاكثر
 أن يقال في الخير البلاء وفي الشر بلاء وقد يدخل أحدهما على الآخر قال زهير

جرى الله بالاحسان ما فعلا بكم * وبالبلاء ما خير البلاء الذي يبلو

اذا عرفت هذا فقول البلاء ههنا هو المحنة ان أشير بلفظ ذلكم الى صنع فرعون والنعمة ان أشير به الى الانجاء
 وحمله على النعمة أولى لانها هي التي صدرت من الرب تعالى ولان موضع الحجة على اليهود انعام الله تعالى
 على اسلافهم * قوله تعالى (واذ فرقنا بكم البحر فاجبحناكم وأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون) هذا
 هو النعمة الثانية وقوله فرقنا أي فصلنا بين بعضه وبعض حتى صارت فيه مسالك لكم وقرئ فرقنا بالشديد
 بمعنى فصلنا يقال فرق بين الشيئين وفرق بين الاشياء لان المسالك كانت اثنتي عشرة على عدد الاسباط فان
 قات ما معني بكم قلنا فيه وجهان (أحدهما) انهم كانوا يسلكونه ويفرق الماء عند سلوكهم فكانما فرق بهم كما
 يفرق بين الشيئين بما توسط بينهما (الثاني) فرقناهم بسببكم وبسبب انجائكم ثم ههنا ابحاث (البحث الاول)
 روي أنه تعالى لما أراد اغراق فرعون والقبط وبلغ بهم الحال في معلوم الله انه لا يؤمن أحد منهم أمر موسى
 عليه السلام بنى اسرائيل أن يستعير واحدا من القبط وذلك لغرضين (أحدهما) ليخرجوا خلفهم لاجل المال
 (والثاني) ان تبقى أموالهم في أيديهم ثم نزل جبريل عليه السلام بالمشي وقال لموسى اخرج قومك ليلا وهو
 المراد من قوله وأوحينا الى موسى ان أسرهم بعدادى وكانوا ستائة ألف نفس لانهم كانوا اثني عشر سبطا
 كل سبط خمسون ألفا فلما خرج موسى عليه السلام بنى اسرائيل بلغ ذلك فرعون فقال لا تتبعوهم حتى
 يصبح الذين قال الراوي فوالله ما صاح ليلته ديك فلما أصبحوا دافع فرعون بشاة فذبحت ثم قال لا فرغ من
 تناول كبده هذه الشاة حتى يجتمع مع الستهائة ألف من القبط وقال قتادة اجتمع اليه ألف ألف ومائتا
 ألف نفس كل واحد منهم على فرس حصان فقبضوهم ثم اراوه وقوله تعالى فأتاهم وهم مشرقيون أي بعد طلوع

ربما تقي الموت فبين الله تعالى عظيم نعمه عليهم بأن نجاهم من ذلك ثم انه تعالى اتبع ذلك بنعمة أخرى أعظم منها
 فقال يذبحون أبناءكم ومعنهم يقتلون الذكور من الاولاد دون الاناث وههنا أبحاث (البحث الاول) ان ذبح
 الذكور دون الاناث مفسدة من وجوه (أحدها) ان ذبح الابناء يقتضي فناء الرجال وذلك يقتضي
 انقطاع النسل لان النساء اذا انفردن فلا تأثير لهن البتة في ذلك وذلك يقتضي آخر الامر الى هلاك الرجال
 والنساء (وثانيها) ان هلاك الرجال يقتضي فساد مصالح النساء في أمر المعيشة فان المرأة لتفتي وقد انقطع
 عنها تعهد الرجال وقيامهم بأمرها الموت لما قد يقع اليها من كد العيش بالانفراد فصارت هذه الخصلة
 عظيمة في المحن والنجاة منها في العظم تكون مجسها (وثانيها) ان قتل الولد عقيب الحبل الطويل
 ويحتمل السكدة والرجاء القوي في الانتفاع بالمولود من أعظم العذاب لان قتله والحالة هذه أشد من قتل من
 بقي المدة الطويلة مستمتع به مسرورا بأحواله فنعمة الله في التخليص لهم من ذلك بحسب شدة المحنة فيه
 (ورابعها) ان الانباء أحب الى الوالدين من البنات ولذلك فان أكثر الناس يستنقلون البنات ويكرهونهم
 وان كثر ذكر انهم ولذلك قال تعالى واذا بشر أحدكم بالانثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم يتوارى من القوم
 من سوء ما بشره الآية ولذلك نبى العرب عن الوأد بقوله ولا تقتلوا أولادكم خشية املاق وانما كانوا يأذون
 الاناث دون الذكور (وخامسها) ان بقاء النسوان بدون الذكر ان يوجب مسير ورهن مستقرشات الاعداء
 وذلك نهاية الذل والهوان (البحث الثاني) ذكر في هذه السورة يذبحون بلا واو وفي سورة ابراهيم ذكره مع
 الواو والوجه فيه انه اذا جعل قوله يسومونكم سوء العذاب مفسرا بقوله يذبحون أبناءكم لم ينجح الى الواو
 وثما اذا جعل قوله يسومونكم سوء العذاب مفسرا بآثار التكليف الشاققة سوى الذبح وجعل الذبح
 شيئا آخر سوى سوم العذاب احتج فيه الى الواو وفي الموضعين يحتمل الوجهين الا ان الفائدة التي يجوز أن
 تكون هي المقصودة من ذكر حرف العطف في سورة ابراهيم ان يقال انه تعالى قال قبل تلك الآية ولقد
 أرسلنا موسى بآياتنا ان اخرج قومك من الطلمات الى النور وذكروهم بآيات الله والتذكير بآيات الله لا يحصل
 الا بتعدد نعم الله تعالى فوجب أن يكون المراد من قوله يسومونكم سوء العذاب نوعا من العذاب والمراد من
 قوله ويذبحون أبناءكم نوعا آخر ليكون التخليص منهما نوعين من النعمة فلماذا وجب ذكر العطف هناك وأما
 في هذه الآية لم يرد الامر الا بتذكير جنس النعمة وهي قوله اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم فسواء كان
 المراد من سوء العذاب هو الذبح أو غيره كان تذكير جنس النعمة حاصل لفظها والفرق (البحث الثالث) قال
 بعضهم أراد بقوله يذبحون أبناءكم الرجال دون الاطفال لكون في مقابلة النساء اذا النساء هن البالغات
 وكذا المراد من الانباء هم الرجال البالغون قالوا انه كان يأمر بقتل الرجال الذين يخاف منهم الخروج عليه
 والتجمع لافساد أمره وأكثر المفسرين على ان المراد بالآية الاطفال دون البالغين وهذا هو الاولى لوجوه
 (الاول) جملة لفظ الانباء على ظاهره (الثاني) انه كان يتعذر قتل جميع الرجال على كثرتهم (الثالث) انهم
 كانوا محتاجين اليهم في استعماهم في الصنائع الشاقة (الرابع) انه لو كان كذلك لم يكن لاقامة موسى
 عليه السلام في السابوت حال صغره معنى أما قوله وجب حمله على الرجال لكون في مقابلة النساء ففيه
 جوابان (الاول) أن الانباء لما قتلوا حال الطفولة لم يصير وارجالا فلم يجوز اطلاق اسم الرجال عليهم
 أما البنات لما يقتلن بل وصلن الى حد النساء جاز اطلاق اسم النساء عليهن (الثاني) قال بعضهم المراد
 بقوله ويستحيون نساءكم أي يفتشون حياء المرأة أي فرجها هل بها حمل أم لا وبطل ذلك بان ما في بطونهن
 اذا لم يكن لعيون ظاهر لم يعلم بالفتش ولم يوصل الى استخراجها باليد (البحث الرابع) في سبب قتل الانباء
 ذكر واقع وجوها (أحدها) قول ابن عباس رضي الله عنهما انه وقع الى فرعون وطبقته ما كان الله وعد
 ابراهيم أن يجعل في ذريته أنبياء ولو كانوا ذكورا وذلك وانفقت كلمتهم على اعداد رجال معهم الشفار يطوفون
 في بني اسرائيل فلا يجدون مولودا ذكرا الا ذبحوه فلما رأوا أن كبارهم يموتون وصغارهم يذبحون خافوا الفناء
 لم يثبت لا يجدون من يباشر الاعمال الشاقة فصاروا يقتلون عامادون عام (وثانيها) قول السدي أن

انهم خصوا بهذه المعجزات الظاهرة والبراهين الباهرة فقد خافوا موسى عليه السلام في أموره حتى قالوا
 اجعل لنا الهة كالهة أممنا محمد صلى الله عليه وسلم فمع أن معجزتهم هي القرآن الذي لا يعرف كونه
 معجزا إلا بالدلائل الدقيقة انقادوا للمحمد صلى الله عليه وسلم وما خافوه في أمر البينة وهذا يدل على أن أمّة
 محمد صلى الله عليه وسلم أفضل من أمّة موسى عليه السلام بقي على الآية سؤالان (السؤال الأول) إن
 فاق البحر في الدلالة على وجود الصانع القادر وفي الدلالة على صدق موسى كلامه الضروري فكيف يجوز
 فعله في زمان التكليف والجواب أما على قولنا فظاهر وأما المعترلة فقد أجاب الكعبي الجواب الكلي بأن
 فيه المكلفين من يبعد عن الفطنة والذكاء ويختص بالبلادة وعامة بني اسرائيل كانوا كذلك فاستجابوا
 في التنبيه إلى معانيه الآيات العظام كقلى البحر ورفع الطور وحياء الموقى ألا ترى أنهم بعد ذلك متروا يقوم
 بعكفون على أصنامهم فقالوا يا موسى اجعل لنا الهة كالهة أممنا العرب فخالفهم بخلاف ذلك لأنهم
 كانوا في نهاية الحكال في العقول فلا جرم أقصر الله تعالى معهم على الدلائل الدقيقة والمعجزات اللطيفة
 (السؤال الثاني) إن فرعون لما شاهد قلى البحر وكان عاقلا فلا بد أن يعلم أن ذلك ما كان من فعله بل لا بد
 من قادر عالم بخلاف لسائر القادرين فكيف بقي على الكفر مع ذلك فان قلت انه كان عارفا بربه الا انه كان
 كافرا على سبيل العناد والجحود قلت فاذا عرف ذلك بقلبه فكيف استغار توريط نفسه في المهلكة ودخول
 البحر مع انه كان في تلك الساعة كالضمار الى العلم بوجود الصانع وصدق موسى عليه السلام والجواب
 حب الشئ يعمي وبصم غبه الجاه والتلبس حله على اقتحام تلك المهلكة وأما قوله تعالى وأنتم تنظرون
 ففيه وجوه (أحدها) انكم ترون الطغام أمواج البحر بفرعون وقومه (وثانيها) ان قوم موسى
 عليه السلام سألوه أن يرهم الله تعالى حالهم فسأل موسى عليه السلام ربه أن يرهم إياهم فلفظهم البحر ألف
 ألف ومائتي ألف نفس وفرعون معهم فنظروا اليهم طافين وأن البحر لم يقبل واحدا منهم أشوم كفرهم فهو
 قوله تعالى فالיום تحييل يبدلك الله ككون ابن خلفك آية أى يخرجك من مضيق البحر الى سعة الفضاء ليرى
 الناس وتكون عبرة لهم (وثالثها) أن المراد وأنتم بالقرب منهم حيث تواجهونهم وتقابلونهم وإن كانوا
 لا يرونهم بأبصارهم قال الفرزدق وهو مثل قولك لقد ضربتكم وأهلك ينظرون اليك فما أعانوك تقول ذلك
 إذا قرب أهل منه وإن كانوا لا يرونه ومعناه راجع الى العلم بقوله تعالى (واذواعدنا موسى أربعين ليلة
 ثم اتخذتم العجل من بعده وأنتم ظالمون ثم عقونا عنكم من بعد ذلك اعلمكم تشكرون) اعلم أن هذا هو الانعام
 الثالث فأما قوله واذواعدنا فقرأ أبو عمرو ويعقوب واذواعدنا موسى بغير ألف في هذه السورة وفي الاعراف
 وطه وقرأ الباقر واعدنا بالالف في المواضع الثلاثة فأما بغير ألف فوجهه ظاهر لأن الوعد كان من الله تعالى
 والمواعدة مفاعلة ولا بد من اثنين وأما بالالف فله وجوه (أحدها) أن الوعد وان كان من الله تعالى فقبوله
 كان من موسى عليه السلام وقبول الوعد يشبه الوعد لأن القابل للوعد لا بد وان يقول افعل ذلك
 (وثانيها) قال الفضال لا يبعد أن يكون الأذى بعد الله ويكون معناه بعهده الله (وثالثها) انه
 أمر جري بين اثنين بخلاف أن يقال واعدنا (ورابعها) وهو الأقوى إن الله تعالى وعده الوحي وهو وعد الله
 الجي بالميقات الى الطور أما موسى ففيه وجوه (أحدها) وزنه فعل والميم فيه أصلية أخذت من ما من عيسى
 إذا تجتري مشيته وكان موسى عليه السلام كذلك (وثانيها) وزنه فعل فالميم فيه زائدة وهو من أدست
 الشجرة إذا أخذت ما عليها من الورق وكان معنى بذلك أصله (وثالثها) انها كلمة مركبة من كلمتين بالعبرانية فهو
 هو الماء يلسانهم موسى هو الشجر وانما سمى بذلك لأن أمه جعلته في التابوت حين خافت عليه من فرعون فألقته
 في البحر فدفعته أمواج البحر حتى أدخلته بين أمهجار عند بيت فرعون فخرجت جوارى أسيرة امرأة
 فرعون بغتسلن فوجدن التابوت فأخذنه فسمي باسم المكان الذي أصيب فيه وهو الماء والشجر وانما علم
 أن الوجهين الاولين فاستدان جده أما الاول فلأن بني اسرائيل والقبط ما كانوا يتكلمون بلغة العرب
 فلا يجوز أن يكون مرادهم ذلك وأما الثاني فلأن هذه اللفظة اسم علم واسم العلم لا يفيد معنى في الذات

الشمس فلما تراء الجمع ان قال أصحاب موسى اننا لندركون فقال موسى كلا ان معي ربي سيهدين فلما سار بهم
 موسى وأتى البحر قال له يوشع بن نون أين أمر لك ربك فقال موسى الى امامك وأشار الى البحر فاقحم يوشع بن نون
 فرسه في البحر فكان يمشي في الماء حتى بلغ الغمر ففسح القوس وهو عليه ثم رجع وقال له يا موسى أين أمر لك
 ربك فقال البحر فقال والله ما كذبت ففعل ذلك ثلاث مرات فأوحى الله اليه ان اضرب بعصاك البحر فانفلق
 فكان كل فرق كالطود العظيم فانشق البحر اثني عشر جبلا في كل واحد منها طريق فقال له ادخل فكان
 فيه وحل فهببت الصبا نجف البحر وكل طريق فيه حتى صار طريقا يابسا كما قال تعالى فاضرب لهم طريقا
 في البحر يسا فادخل كل سبط منهم طريقا ودخلوا فيه فقالوا لموسى ان بعضنا لا يرى صاحبه فضرب موسى
 عصاه على البحر فصارت بين الطرق منافذ وكوى فرأى بعضهم بعضا ثم اتبعهم فرعون فلما بلغ شاطئ البحر رأى
 ابليس واقفا فنهأ عن الدخول فهم بان لا يدخل البحر فجاء جبريل عليه السلام على حجرة فتقدم فرعون وهو
 كان على نخل فتبعه فرس فرعون ودخل البحر فلما دخل فرعون البحر صاح ميكائيل بهم ميكائيل بهم الحقوا آخركم
 بأولكم فلما دخلوا البحر بالكلية أمر الله الماء حتى نزل عليهم فذلك قوله تعالى وأغرقنا آل فرعون وأنتم
 تنظرون وقيل كان ذلك اليوم يوم عاشوراء فصام موسى عليه السلام ذلك اليوم شكر الله تعالى (البحث
 الثاني) اعلم ان هذه الواقعة تضمنت نعمًا كثيرة في الدين والدنيا وأمانهم الدنيائي في حق موسى عليه السلام فهي
 من وجوه (أحدها) انهم لما وقعوا في ذلك المضيق الذي من ورائهم فرعون وجنوده وقد أمهم البحر فان
 توقفوا أدركهم العدو وأهلكهم بأشد العذاب وان ساروا غرقوا فلا خوف أعظم من ذلك ثم ان الله نجاهم
 بخلق البحر فلا فرج أشد من ذلك (وثانيها) ان الله تعالى خصهم بهذه النعمة العظيمة والمجزة الباهرة
 وذلك سبب لظهور كرامتهم على الله (وثالثها) انهم شاهدوا ان الله تعالى أهلك أعداءهم ومعلوم ان الخلاص
 من مثل هذا البلاء من أعظم النعم فكيف اذا حصل معه ذلك الاكرام العظيم واهلاك العدو (ورابعها)
 أن أورثهم أرضهم وديارهم ونعمهم وأهلهم (وخامسها) أنه تعالى لما أغرق آل فرعون فقد خلص
 بني اسرائيل منهم وذلك نعمة عظيمة لانه كان خائفهم منهم ولوانه تعالى خاص موسى وقومه من تلك الورطة
 وما أهلك فرعون وقومه لكان الخوف باقيا من حيث انهم ربما اجتمعوا واختلوا بحيلة وقصدوا ابداء
 موسى عليه السلام وقومه والمكن الله تعالى لما أغرقهم فقد حسم مادة الخوف بالكلية (وسادسها)
 انه وقع ذلك الاغراق بمحض من بني اسرائيل وهو المراد من قوله تعالى وأنتم تنظرون وأمانهم الدين في حق
 موسى عليه السلام من وجوه (أحدها) أن قوم موسى لما شاهدوا تلك المجزة الباهرة زالت عن قلوبهم
 الشكوك والشبهات فان دلالة مثل هذا المعجز على وجود الصانع الحكيم وعلى صدق موسى عليه السلام
 تقرب من العلم الضروري فكانه تعالى رفع عنهم تحمل النظر الدقيق والاستدلال الساق (وثانيها)
 انهم لما عاينوا ذلك صار داعيا لهم الى الثبات على تصديق موسى والاقتياد به وصار ذلك داعيا لقوم
 فرعون الى ترك تكذيب موسى عليه السلام والاقدام على ترك كذب فرعون (وثالثها) انهم عرفوا
 ان الامور بيد الله فانه لا عز في الدنيا اكمل مما كان لفرعون ولا شدة أشد مما كانت بيني اسرائيل
 ثم ان الله تعالى في لحظة واحدة جعل العزيز ذليلا والذليل عزيزا وذلك يوجب انقطاع القلب عن علائق
 الدنيا والاقبال بالكلية على خدمة الخالق والتوكل عليه في كل الامور وما النعم الحاصلة لامة محمد صلى
 الله عليه وسلم من ذكر هذه القصة فكثيرة (أحدها) انه كالخبر لحمد صلى الله عليه وسلم على أهل الكتاب
 لانه كان معلوما من حال محمد عليه الصلاة والسلام انه كان أميا لم يقرأ ولم يكتب ولم يخاطب أهل
 الكتاب فاذا أورد عليهم من أخبارهم المفصلة ما لا يعلم الا من الكتب علموا انه أخبر عن الوحي وانه صادق
 فصار ذلك نعمة له عليه السلام على اليهود وجمعة لنا في تصديقه (وثانيها) اننا اذا تصورنا ما جرى لهم وعليهم
 من هذه الامور العظيمة علمنا أن من شاقب الله شقي في الدنيا والآخرة ومن اطاعه فقد سعد في الدنيا
 والآخرة فصار ذلك حريبا لنا في الطاعة ومنفرا عن المعصية (وثالثها) ان أمة موسى عليه السلام مع

ومع ان صدور الخوارق من ذلك العجل المتخذ من الذهب يستحيل أن يقتضي شبهة في كون ذلك الجسم الصوت
 الها (والجواب) هذه الواقعة لا يمكن تصورها الا على وجه واحد وهو أن يقال ان السامري أتى الى القوم
 أن موسى عليه السلام انما قدر على ما أتى به لانه كان يتخذ طلسمات على قوى فلكية وكان يقدر بواسطتها
 على هذه المعجزات فقال السامري للقوم وأنا اتخذ لكم طلسمات مثل طلسمه وروج عليهم ذلك بان جعله بحيث
 خرج منه صوت عجيب فأطمعهم في أن يصيروا مثل موسى عليه السلام في الايمان بالخوارق أو لعل القوم
 كانوا مجسمين وحلولية فجوزوا حلول الاله في بعض الاجسام فلذلك وقعوا في تلك الشبهة (البحث الثالث)
 هذه القصة فيها فوائد (أحدها) أنه اندل على أن أمة محمد صلى الله عليه وسلم خيرا لام لان أولئك
 اليهود مع انهم شاهدوا تلك البراهين القاهرة اغتروا بهذه الشبهة الركيكة جدا وأما أمة محمد صلى الله عليه
 وسلم فانهم مع انهم محتاجون في معرفة كون القرآن معجزا الى الدلائل الدقيقة لم يغتروا بالثبوتات القوية
 العظيمة وذلك يدل على أن هذه الامة خير من أولئك وأكمل عقلا وأزكى خاطرا منهم (وثانيها) انه عليه
 السلام ذكر هذه الحكاية مع انه لم يعلم علما وذلك يدل على انه عليه السلام استفادها من الوحي (وثالثها)
 فيه تحذير عظيم من التقليد والجهل بالدلائل فان أولئك الاقوام لو انهم عرفوا الله بالدليل معرفة تامة لما
 وقعوا في شبهة السامري (ورابعها) في تسمية النبي صلى الله عليه وسلم بما كان يشاهد من مشركي
 العرب واليهود والنصارى بالخلاف عليه ~~وهو~~ أنه تعالى أمره بالصبر على ذلك كما صبر موسى عليه السلام
 في هذه الواقعة النكدية فانهم بعد أن خلاصهم الله من فرعون وأزاحم المعجزات العجيبة من أول فلهو وموسى
 الى ذلك الوقت اغتروا بتلك الشبهة الركيكة ثم ان موسى عليه السلام صبر على ذلك فلان يصبر محمد عليه
 الصلاة والسلام على أذية قومه كان ذلك أولى (وخامسها) ان أشد الناس مجادلة مع الرسول صلى الله عليه
 وسلم وعداؤه لهم اليهود فكأنه تعالى قال ان هؤلاء انما يفتخرون بأسلافهم ثم ان أسلافهم كانوا في البلادة
 والجهالة والعناد الى هذا الحد فكيف هؤلاء الاخلاف أما قوله تعالى وأنتم ظالمون ففيه اجاث (البحث
 الاول) في تفسير الظلم وقبحه وجهان (الاول) قال أبو مسلم الظلم في أصل اللغة هو النقص قال الله تعالى كلنا
 الجنتين أتت أكلها ولم تظلم منه شيئا والمعنى انهم لما تركوا عبادة الخالق المحيي المميت واشتغلوا بعبادة
 العجل فقد صاروا ناقصين في خيرات الدين والدنيا (الثاني) ان الظلم في عرف الشرع عبارة عن الضرر
 الخالي من نفع يزيد عليه ودفع مضرة أعظم منه والاستحقاق عن الغير في علمه أو ظنه فاذا كان الفعل بهذه
 الصفة كان فاعله ظلما ثم ان الرجل اذا فعل ما يؤذيه الى العقاب والتأجيل انه ظالم لنفسه وان كان في الحال
 نفعاً ولذا كما قال تعالى ان الشرك اعظم عظيم وقال فثم ظالم لنفسه ولما كانت عبادتهم اغير الله شركا ومؤديا الى
 النار سمى ظلما (البحث الثاني) استندت المعتزلة بقوله وأنتم ظالمون على ان المعاصي ليست بخلاف الله
 تعالى من وجوه (أحدها) انه تعالى ذمهم عليها ولو كانت مخلوقة لله تعالى لما استحق الذم لان فعلها
 (وثانيها) انها لو كانت بارادة الله تعالى لكانوا مطيعين لله تعالى بفعلها لان الطاعة عبارة عن فعل المراد
 (وثالثها) لو كان العصيان مخلوقا لله تعالى لكان الذم بسببه يجري مجرى الذم بسبب كونه اسودا وببيض
 وطورا وبلاوقصيرا والجواب هذا انك بفعل المدح والذم وهو معارض بمسألتي الداعي والعلم وقد تقدم ذلك
 مرارا (البحث الثالث) في الآية تنبيه على ان ضرر الله كفر لا يعود الا عليهم لانهم ما استفادوا بذلك
 الا انهم ظلموا أنفسهم وذلك يدل على ان جلال الله منزعه عن الاستسكان بطاعة الاتقياء والانتقاص
 بعصاة الاشقياء أما قوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك فقالت المعتزلة المراد ثم عفونا عنكم بسبب
 ايمانكم بالتوبة وهي قتل بعضهم بعضا وهذا ضعيف من وجهين (الاول) ان قبول التوبة واجب عقلا
 فلو كان المراد ذلك لما جازعته في معرض الانعام لان أداء الواجب لا يستحق من باب الانعام والمقصود من
 هذه الايات تعدد نعم الله تعالى عليهم (الثاني) ان العقوبات لا تسقط العقاب المستحق فأما السقاط ما يجب
 اسقاطه فذلك لا يسمى عفوا ألا ترى ان الظالم لما لم يجزله تعذيب المظلوم فاذا ترك ذلك العذاب لا يسمى ذلك

والا قرب هو الوجه الثالث وهو أمر معتادين الناس فاما نسبه صلى الله عليه وسلم فهو موسى بن عمران بن
 يضر بن قاهت بن لاوي بن يعقوب بن اسحق بن ابراهيم عليهم السلام اما قوله تعالى اربعين ليلة فقيه الجاث
 (البحث الاول) ان موسى عليه السلام قال ابني اسراييل ان خرجنا من البحر سائمين اتيتمكم من عند الله
 بكتاب بين لكم فيه ما يجب عليكم من الفعل والتترك فلما جاوز موسى البحر بيني اسراييل وأغرق الله فرعون
 قالوا يا موسى اننا بذلك الكتاب الموعد فذهب الى ربه ووعدهم اربعين ليلة وذلك قوله تعالى وواعدنا
 موسى ثلاثين ليلة وانما هاء بعشر فتم ميثقات ربه اربعين ليلة واستخلف عليهم هارون ومكث على الطور
 اربعين ليلة وانزل الله التوراة عليه في الألواح وكانت الألواح من زبرجد فقر به الرب نجيا وكلمه من غير
 واسطة واسمعه صرير القلم قال أبو العالية وبلغنا انه لم يحدث حدثا في الاربعين ليلة حتى هبط من الطور
 (البحث الثاني) انما قال اربعين ليلة لان الشهور يتبدأ من الليالي (البحث الثالث) قوله تعالى
 واذ واعدنا موسى اربعين ليلة معناه واعدنا موسى انقضاء اربعين ليلة كقولهم اليوم اربعون يوما منذ
 خرج فلان أي تمام الاربعين والحاصل انه حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه كما في قوله تعالى واسئل
 القرية وأيضا فليس المراد انقضاء أي اربعين كان بل اربعين معينا وهو الثلاثون من ذي القعدة والعشر
 الاول من ذي الحجة لان موسى عليه السلام كان عالما بأن المراد هو هذه الاربعون وأيضا فقوله تعالى
 واذ واعدنا موسى اربعين ليلة يحتمل أن يكون المراد انه وعد قبل هذه الاربعين أن يجي الى الجبل هذه
 الاربعين حتى تنزل عليه التوراة ويحتمل أن يكون المراد انه أمر بأن يجي الى الجبل هذه الاربعين ووعد
 بأنه ستنزل عليه بعد ذلك التوراة وهذا الاحتمال الثاني هو المتأيد بالاجماع (البحث الرابع) قوله ههنا
 واعدنا موسى اربعين ليلة يفيد ان المواعدة كانت من أول الامر على الاربعين وقوله في الاعراف وواعدنا
 موسى ثلاثين ليلة وانما هاء بعشر يفيد ان المواعدة كانت في أول الامر على الثلاثين فكيف التوفيق
 بينهم ما أجاب الحسن البصري فقال ليس المراد أن وعدة كان ثلاثين ليلة ثم بعد ذلك وعدة بعشر لكنه وعدة
 اربعين ليلة جميعا وهو كقوله ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة اما قوله تعالى ثم اتخذتم
 العجل من بعده فقيه الجاث (البحث الاول) انما ذكر لفظة ثم لانه تعالى لما وعد موسى حضور الميقات
 لانزال التوراة عليه بحضرة السبعين وأظهر في ذلك درجة موسى عليه السلام وفضيلة بنى اسراييل ليكون
 ذلك تذكيرا للحاضرين على علو درجتهم وتعريف الغائبين وتكملة للدين كان ذلك من أعظم النعم فلما أتوا
 عقيب ذلك بأقبح أنواع الجهل والكفر كان ذلك في محمل التعجب فهو كمن يقول اني أحسنت اليك وفعلت
 كذا وكذا ثم انك تقصدني بالسوء والايذاء (البحث الثاني) قال أهل السير ان الله تعالى لما أغرق
 فرعون ووعد موسى عليه السلام انزال التوراة عليه قال موسى لاني هرون اخي هرون اخلفني في قومي واصليح
 ولا تنزع سبيل المفسدين فلما ذهب موسى الى الطور و كان قد بقي مع بنى اسراييل الشياطين والحلي الذي
 استعاروه من القط قال لهم هرون ان هذه الشياطين والحلي لا تتحل لكم فاحرقوها فجمعوها ناروا وحرقوها
 وكان السامري في مسيره مع موسى عليه السلام في البحر نظر الى حافر دابة جبريل عليه السلام حين تقدم
 على فرعون في دخول البحر فقبض قبضة من تراب حافر تلك الدابة ثم ان السامري أخذ ما كان معه من
 الذهب والفضة وصور منه عجلا وألقى فيه ذلك التراب فخرج منه صوت كانه الخوار فقال لا قوم هذا الهكم
 واله موسى فاتخذوه القوم الها لانفسهم فهذا ما في الرواية ولقائل أن يقول الجمع العظيم من العقلاء لا يجوز
 أن يتفقوا على ما يعلم فساد بديهة العقل وهذه الحكاية كذلك لوجوه (أحدها) ان كل عاقل يعلم ببديهة
 عقله ان الصنم المتخذ من الذهب الذي لا يتحرك ولا يحس ولا يعقل يستحيل أن يكون الله السموات
 والارض وهب انه ظهر منه خوار ولكن هذا القدر لا يصلح أن يكون شبهة في قلب أحد من العقلاء في كونه
 الها (وثانيها) ان القوم كانوا قد شاهدوا قبل ذلك من المعجزات القاهرة التي تكون قرية من حد
 الاجسام في الدلالة على الصانع وصدق موسى عليه السلام فمع قوة هذه الدلالة وبلوغها الى حد الضرورة

كان عندهم انه تعالى يخلق الاهتداء فيمن يتدى والضلال فيمن يضل فبالفائدة في أن ينزل الكتاب والفرقان ويقول لعالمكم تهتدون ومعلوم أن الاهتداء إذا كان بخلقه فلا تأثر لا تزال الكتب فيه فلو خلق الاهتداء ولا كتاب لحصل الاهتداء ولو أنزل بدلا من الكتاب ألغى الكتاب ولم يخلق الاهتداء فيهم لما حصل الاهتداء فكيف يجوز أن يقول أنزل الكتاب لكي تهتدوا واعلم أن هذا الكلام قد تقدم مرار لا يحصى مع الجواب والله أعلم * قوله تعالى (واذ قال موسى لقومه يا قوم انكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم

العجل فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم) ذابكم خير انكم عن دياركم قتلتهم فتاب عليكم انه هو التواب الرحيم اعلم أن هذا هو الانعام الخامس قال بعض المفسرين هذه الآية وما بعدها منقطة عما تقدم من التذكير بالنعمة وذلك لانها أمر بالقتل والقتل لا يكون نعمة وهذا ضعيف من وجوه (أحدها) ان الله تعالى نبههم على عظم ذنبهم ثم نبههم على ما به يخلصون عن ذلك الذنب العظيم وذلك من أعظم النعم في الدين وإذا كان الله تعالى قد عدهم عليهم النعم الدينية بعدد عليهم هذه النعمة الدينية أولى ثم ان هذه النعمة وهي كيفية هذه التوبة لما يكمل وصفها بالاعتقاد ذكر المعصية كان ذكرها أيضا من تمام النعمة فصار كل ما تضمنته هذه الآية معدودا في نعم الله فجاز التذكير بها (وثانيها) أن الله تعالى لما أمرهم بالقتل رفع ذلك الأمر عنهم قبل فسادهم بالكلية فكان ذلك نعمة في حق أولئك السابقين وفي حق الذين كانوا موجودين في زمان محمد عليه السلام لأنه تعالى لو لانه رفع القتل عن آباءهم لما وجد أولئك الإساءة فحسن إرادته في معرض الامتنان على الحاضرين في زمان محمد عليه السلام (وثالثها) أنه تعالى لما بين ان توبة أولئك ما عت بالاباقتل مع ان محمد عليه السلام كان يقول لهم لا حاجة بكم الآن في التوبة إلى القتل بل ان رجعت عن كفركم وآمنتم قبل الله إيمانكم منكم فكان بيان التشديد في تلك التوبة تنبيها على الانعام العظيم بقبول مثل هذه التوبة السهلة الهينة (ورابعها) أن فيه ترغيبا شديد الأمة محمد صلوات الله عليه في التوبة فان أمة موسى عليه السلام لما رغبوا في تلك التوبة مع نهاية مشقتها على النفس فلان يرغب الواحد من التوبة التي هي مجرد الندم كان أولى ومعلوم أن ترغيب الانسان فيما هو المصلحة المهمة له من أعظم النعم وأما قوله تعالى واذا قال موسى لقومه بعد ما رجع من الموعد الذي وعده ربه فرأهم قد اتخذوا العجل يا قوم انكم ظلمتم أنفسكم وللمفسرين في الظلم قولان (أحدهما) انكم نقصتم أنفسكم الثواب الواجب بالاقامة على عهد موسى عليه السلام (والثاني) أن الظلم هو الاصرار الذي ليس يستحق ولا فيه نفع ولا دفع مضرة لاعلم ولا طبيا فلما عهدوا للعجل كانوا قد اضرروا بانفسهم لان ما يؤدى إلى ضرر الابد من أعظم الظلم ولذلك قال تعالى ان الشر لكظم عظيم لكن هذا الظلم من حقه أن يعيد لئلا يؤهم اطلاقه انه ظلم الغير لان الأصل في الظلم ما يعتدى فاذل قال انكم ظلمتم أنفسكم أما قوله تعالى باتخاذكم العجل ففيه حذف لانهم لم يعلموا أنفسهم بهذا القدر لانهم لم يؤخذوه ولم يجعلوه الهام يكن فعلهم ظلما فالمراد باتخاذكم العجل الهالك كان لما دلت مقدمة الآية على هذا المحذوف حسن الحذف أما قوله تعالى فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ففيه سؤالات (السؤال الأول) قوله تعالى فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم يقتضي كون التوبة مفسرة بقتل النفس كما ان قوله عليه السلام لا يقبل الله صلاة أحدكم حتى يضع الطهوره واضعه في غسل وجهه ثم يديه ويقضي أن وضع الطهوره واضعه مفسر بغسل الوجه واليدين يمكن ذلك باطل لان التوبة عبارة عن التدم على الفعل القبيح الذي مضى والعزم على ان لا يأتي بمثله بعد ذلك وذلك مغاير لقتل النفس وغير مستلزم فكيف يجوز تفسيره بالجواب ليس المراد تفسير التوبة بقتل النفس بل بيان أن توبتهم لا تتم ولا يحصل الا بقتل النفس وانما كان كذلك لان الله تعالى أوحى إلى موسى عليه السلام أن شرط توبتهم قتل النفس كما ان القاتل عدا لا تتم توبته الا بتسليم النفس حتى يرضى أو يابى المقتول أو يقتله فلا يمتنع أن يكون من شرع موسى عليه السلام أن توبة المرتد لا تتم الا بالقتل اذا ثبت هذا فقول شرط الشيء قد يطلق عليه اسم ذلك الشيء مجازا كما يقال الغاصب اذا قصد التوبة ان

الترك عفواً فكذا ههنا. اذا ثبت هذا فقول لاشك في حصول التوبة في هذه الصورة لقوله تعالى فتوبوا الى
بارئكم فاقبلوا انفسكم واذا كان كذلك دلت هذه الآية على ان قبول التوبة غير واجب عقلاً واذا ثبت ذلك
ثبت ايضا انه تعالى قد استطاع عقاب من يجوز عقابه عقلاً وشراً وذلك أيضاً خلاف قول المعتزلة واذا ثبت انه
تعالى عفا عن كفار قوم موسى فلان يعفو عن فساق أمة محمد صلى الله عليه وسلم مع انهم خير أمة أخرجت
للناس كان أولى أما قوله تعالى لعلمكم تشكرون فاعلم ان الكلام في تفسيره لعل قد تقدم في قوله لعلمكم
تتقون وأما الكلام في حقيقة الشكر وما هيته فطويل وسيجيء ان شاء الله تعالى ثم قالت المعتزلة انه تعالى
بين انما عفا عنهم ولم يؤخذهم لكي يشكروا وذلك يدل على انه تعالى لم يرد منهم الا الشكر (الجواب) لو أراد
الله تعالى منهم الشكر لا راد ذلك انما بشرط أن يحصل للشكر داعية الشكر ولا يهمل هذا الشرط والاول باطل
اذ لو أراد ذلك بهذا الشرط فان كان هذا الشرط من العبد لزم اقترار الداعية الى داعية أخرى وان كان
من الله فحيث خلق الله الداعي حصل الشكر لا محالة وحيث لم يخلق الداعي استحال حصول الشكر وذلك
مضد قول المعتزلة وان أراد حصول الشكر منه من غير هذه الداعية فقد أراد منه المحال لان الفعل بدون
الداعي محال فثبت أن الاشكال وارد عليهم أيضاً والله أعلم * قوله تعالى (واذ آتينا موسى الكتاب
والفرقان لعلمكم تتدرون) اعلم أن هذا هو الانعام الرابع والمراد من الفرقان يحتمل أن يكون هو
التوراة وان يكون شيئاً دافعاً في التوراة وان يكون شيئاً خارجاً عن التوراة فهذه اقسام ثلاثة لا من يد
عليه او تقرير الاحتمال الاول أن التوراة اهما صفتان كونها كتاباً متزلاً وكونها مفارقة تفرق بين الحق والباطل
فهو كقولنا رأيت الغيث واللبث تزيد الرجل الجامع بين الجود والجرأة ونظيره قوله تعالى ولقد آتينا موسى
وهارون الفرقان وضياءً وذكراً وأما تقرير الاحتمال الثاني فهو أن يكون المراد من الفرقان ما في التوراة
من بيان الدين لانه اذا أبان ظهر الحق متميزاً من الباطل فالمراد من الفرقان بعض ما في التوراة وهو بيان
أصول الدين وفروعه وأما تقرير الاحتمال الثالث فن وجوه (أحدها) أن يكون المراد من الفرقان
ما آتوا موسى عليه السلام من اليد والعصا وسائر الآيات وسميت بالفرقان لانها فرق بين الحق والباطل
(وثانيها) أن يكون المراد من الفرقان النصر والفرج الذي آتاه الله بنى اميرائيل على قوم فرعون قال
تعالى وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والمراد النصر الذي آتاه الله يوم بدر وذلك
لان قبل ظهور النصر توقع ~~شكل~~ واحد من الخصمين في أن يكون هو المستولى وصاحبه هو
المقهور فاذا ظهر النصر عجز الراجح من المرجوح وانفرد الطمع الصادق من الطمع الكاذب (وثالثها)
قال قطرب الفرقان هو انفراق البحر لموسى عليه السلام فان قلت فهذا قد صار مذكوراً في قوله تعالى
واذ فرقنا بكم البحر وأيضاً قوله تعالى بعد ذلك لعلمكم تتدرون لا يليق الا بالكتاب لان ذلك لا يذكر الا عقب
الهدى قلت الجواب عن الاول انه تعالى لم يبين في قوله تعالى واذا فرقنا بكم البحر ان ذلك كان لاجل موسى
عليه السلام وفي هذه الآية يبرز ذلك التخصيص على سبيل التخصيص وعن الثاني ان فرق البحر كان من
الدلائل فاعلم المراد انما آتينا موسى فرقان البحر استدلوا بذلك على وجود الصانع وصدق موسى عليه
السلام وذلك هو الهداية وأيضاً فالهدى قد يراد به الفوز والنجاة كما يراد به الدلالة فكأنه تعالى بين انه
آتاهم الكتاب نعمة في الدين والفرقان الذي حصل به خلاصهم من الخصم نعمة عاجلة واعلم ان من الناس
من غلط فظن أن الفرقان هو القرآن وانه انزل على موسى عليه السلام وذلك باطل لان الفرقان هو الذي
يفرق بين الحق والباطل وكل دليل كذلك فلا وجه لتخصيص هذا اللفظ بالقرآن وقال آخرون المعنى
واذ آتينا موسى الكتاب يعني التوراة وآتينا محمد صلى الله عليه وسلم الفرقان لكي تتدوا به يا أهل الكتاب
وقد مال الى هذا القول من علماء النحويين الفراء ونعلب وقطرب وهذا تعسف شديد من غير حاجة البتة اليه
وأما قوله تعالى لعلمكم تتدرون فقد تقدم تفسيره لعل وقد تقدم تفسير الاهداء واستدل المعتزلة بقوله لعلمكم تتدرون
على ان الله تعالى أراد الاهداء من الكل وذلك يطل قول من قال أراد الكفر من الكافر وأيضاً فاذا

ما نفهم خبر أى بامناهم من المسلمين وكقوله فسلموا على أنفسكم أى ليسم بعضكم على بعض ثم قال المفسرون
 أولئك التائبون برزوا صفين فضرب بعضهم بعضاً إلى الليل (الوجه الثاني) ان الله تعالى أمر غير أولئك
 التائبين بقتل أولئك التائبين فيكون المراد من قوله اقتلوا أنفسكم أى استسلموا للقتل وهذا الوجه الثاني
 أقرب لأن في الوجه الأول تردد المشقة لأن الجماعة إذا اشتركت في الذنب كان بعضهم أشد عطفاً على البعض
 من غيرهم عليهم فإذا كفوا بأن يقتل بعضهم بعضاً عظمت المشقة في ذلك ثم اختلفت الروايات فالأول أنه أمر
 من لم يعبد الجبل من السبعين المختارين لحضور المقات أن يقتل من عبد الجبل منهم وكان المقتولون سبعين
 ألفاً فاحتركو حتى قتلوا ثلاثة أيام وهذا القول ذكره محمد بن اسحاق (الثاني) أنه لما أمرهم موسى
 عليه السلام بالقتل أجابوا فأخذ عليهم الموانيق ليصبروا على القتل فأصبحوا مجمعين كل قبيلة على حدة
 وأتاهم هارون بالثاني عشر ألفاً الذين ما عبدوا الجبل البتة وبأيديهم السيوف فقال التائبون ان هؤلاء
 اخوانكم قد أنوكم شاهرين السيوف فاتوا الله واصبروا فلعن الله رجلاً قام من مجلسه أو مد طرفه إليهم أو
 اتقاهم يداور رجل يقولون آمين فجعلوا يقتلونهم إلى المساء وقام موسى وهارون عليهم السلام يدعوان الله
 ويدعوان لان البقية البقية يا الهنا فأسى الله تعالى اليهم ما قد غفرت لمن قتل وتب على من بقي قالوا وكان القتلى
 سبعين ألفاً هذا رواية الكلبى (الثالث) ان في امير ايل كانوا قسمين منهم من عبد الجبل ومنهم من لم يعبد
 ولكنه لم ينكر على من عبده فامر من لم يشتغل بالانكار بقتل من اشتغل بالعبادة ثم قال المفسرون ان الرجل
 كان يصبر والده وولده وجاره فلم يمكنه المضي لامر الله فامر الله تعالى سحابة سوداء ثم أمر بالقتل فقتلوا
 إلى المساء حتى دعى موسى وهارون عليهم السلام وقالوا يا رب هلكت بنو امير ايل البقية البقية فانكسفت
 السحابة ونزلت التوراة وسقطت الشفار من أيديهم (السؤال السادس) كيف استحقوا القتل وهم قد تابوا
 من الردة والتائب من الردة لا يقتل الجواب ذلك مما يختلف بالشرايع فلعن شرع موسى عليه السلام كان
 يقتضى قتل التائب عن الردة اما ما في حق الكل أو كان خاصاً بذلك القوم (السؤال السابع) هل يصح
 ما روى أن منهم من لم يقتل عن قبل الله توبته الجواب لا يمنع ذلك لأن قوله تعالى انكم ظلمتم أنفسكم خطاب
 مشافهة فله كان مع البعض أو ان كان عاماً فالعام قد يتطرق اليه التخصيص أما قوله تعالى ذلكم خير لكم عند
 بارئكم فقيمته تنبيه على ما لا جله يمكن تحصيل هذه المشقة وذلك لأن حالتهم كانت دائرة بين ضرر الدنيا وضرر
 الآخرة والأول أولى بالعمل لانه مشاء وضرر الآخرة غير مشاء ولأن الموت لا بد واقع فليس في تحمل القتل
 إلا التذم والتأخير وأما الخلاص من العقاب والفوز بالتواب فذلك هو الغرض الأعظم أما قوله تعالى
 فتاب عليكم فيه محذوف ثم فيه وجهان (أحدهما) أن يقدر من قول موسى عليه السلام كأنه قال فان
 فعلتم فقد تاب عليكم (والآخر) أن يكون خطاباً من الله لهم على طريقة الالتفات فيكون التقدير ففعلتم
 ما أمركم به موسى فتاب عليكم بارتكابكم وأما معنى قوله تعالى فتاب عليكم انه هو التواب الرحيم فقد تقدم
 في قوله فتاب عليكم انه هو التواب الرحيم قوله تعالى (واذ قلتم يا موسى ان تؤمن لك حتى نرى الله جهرة
 فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تذكرون) اعلم أن هذا هو الانعام
 السادس وبيان من وجوه (أحدها) كأنه تعالى قال اذكروا نعمتى حين قلتم يا موسى ان تؤمن لك حتى
 نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة ثم احببتكم لتتوبوا عن بغيكم وتتخلصوا عن العقاب وتفوزوا بالتواب
 (وثانيها) أن فيها تحذير لمن كان في زمان نبينا محمد صلى الله عليه وسلم عن فعل ما يستحق به أن يفعل به
 ما فعل بأولئك (وثالثها) تنبيههم في وجودهم معجزات النبي صلى الله عليه وسلم بأسلافهم في وجود نبوة
 موسى عليه السلام مع مشاهدتهم لعظم تلك الآيات الظاهرة وتنبيهاً على أنه تعالى انما لا يظهر على النبي
 عليه السلام مثلهما لانه لو اظهرها لوجدوها لو وجدوها لاستحقوا العقاب مثل ما استحقه اسلافهم
 (ورابعها) فيه تسلية للنبي صلى الله عليه وسلم عما كان يلاقى منهم وتثبيت لقلبه على الصبر كما صبر أولو العزم
 من الرسل (خامسها) فيه ازالة شبهة من يقول ان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لو صحت لكان أولى الناس

توبتك رد ما غصبت بهني ان توبتك لا تتم الا به فكذاهم هنا (السؤال الثاني) ما معنى قوله تعالى فتوبوا الى بارئكم والتوبة لا تكون الا للبارئ والجواب المراد منه النهي عن الرياء في التوبة كانه قال لهم لو اظهروا التوبة لاعتن القلب فانتم ما تبتون الى الله الذي هو مطلع على ضميركم وانما تبتون الى الناس وذلك مما لا فائدة فيه فانكم اذا اذنبتم الى الله وجب أن تتوبوا الى الله (السؤال الثالث) كيف اختص هذا الموضع بذكر البارئ (الجواب) البارئ هو الذي خلق المخلوق برئته من الفساق ما تزي في خلق الرحمن من تفاوت ومقربا بعضه عن بعض بالاشكال المختلفة والصور المتباينة فكان ذلك تنبيها على أن من كان كذلك فهو أحق بالعبادة من البقر الذي يضرب به المثل في الغباوة (والسؤال الرابع) ما الفرق بين الفساق في قوله فتوبوا والفا في قوله فاقتلوا (الجواب) الاولى لسبب لان الظلم سبب التوبة والثانية للتعقيب لان القتل من تمام التوبة بمعنى قوله فتوبوا أي فاتوبوا التوبة القتل تنية لتوبتكم (السؤال الخامس) ما المراد بقوله فاقتلوا أنفسكم أهو ما يقتضيه ظاهره من أن يقتل كل واحد نفسه أو المراد غير ذلك (الجواب) اختلف الناس فيه فقال قوم من المفسرين لا يجوز أن يكون المراد من كل واحد من التائبين يقتل نفسه وهو اختيار القاضي عبد الجبار وأخبروا عليه بوجهين (الأول) وهو الذي عول عليه أهل التفسير أن المفسرين أجمعوا على أنهم ما قتلوا أنفسهم بأيديهم ولو كانوا ما ورين بذلك لصاروا عصاة بترك ذلك (الثاني) وهو الذي عول عليه القاضي عبد الجبار ان القتل هو نقص البنية التي عيبها يجب أن يخرج من أن يكون حيا وما عد ذلك مما يؤدى الى أن يموت قريبا أو بعيدا فسمى قتلا على طريق المجاز اذا عرفت حقيقة القتل فنقول انه لا يجوز أن يأمر الله تعالى به لان العبادات الشرعية إنما تحسن لكونها مصلحا لذلك المكلف ولا تكون مصلحة الا في الامور المستقبلة وليس بعد القتل حال تكليف حتى يكون القتل مصلحة فيه وهذا بخلاف ما يفعله الله تعالى من الامانة لان ذلك من فعل الله فيحسن أن يفعله اذا كان مصلحا للمكلف آخر وبعض ذلك المكلف بالامور العظيمة وبخلاف أن يأمر الله تعالى بان يمحى نفسه أو يقطع عضو من أعضائه ولا يحصل الموت عقبيه لانه لما بقي به ذلك الفعل حيا لم يمنع أن يكون ذلك الفعل مصلحا في الافعال المستقبلة ولقائل أن يقول لان اسم القتل اسم للفعل المزهق للروح في الحال بل هو عبارة عن الفعل المؤدى الى الزهوق اما في الحال أو بعده والدليل عليه أنه لو حلف أن لا يقتل انسانا فخرجه من اراحة عظيمة وبقي بعد ذلك الجراحة حيا لحظة واحدة ثم مات فانه يموت في عيونه وتسميه كل أهل اللغة قاتلا والاصل في الاستعمال الحقيقة فدل على ان اسم القتل اسم للفعل المؤدى الى الزهوق سواء أدى اليه في الحال أو بعده ذلك وأنت سلت جواز ورود الامر بالجراحة التي لا تستعقب الزهوق في الحال واذا كان كذلك ثبت جواز ان يراد الامر بان يقتل الانسان نفسه سلمنا أن القتل اسم للفعل المزهق للروح في الحال فلم لا يجوز ورود الامر به * قوله لا بد في ورود الامر به من مصلحة استقبالية قلنا أولا لان الله لا بد فيه من مصلحة والدليل عليه انه أمر من يعلم كفه بالايمان ولا مصلحة في ذلك اذ لا فائدة من ذلك التكليف الا حصول العقاب سلمنا انه لا بد من مصلحة ولكن لم قلت انه لا بد من عود تلك المصلحة اليه ولم لا يجوز أن يقال ان قتله نفسه مصلحة غيره قاله تعالى أمره بذلك لينتفع به ذلك الغير ثم انه تعالى يوصل العوض العظيم اليه سلمنا انه لا بد من عود المصلحة اليه لكن لم لا يجوز أن يقال ان عليه بكونه مأمورا بذلك الفعل مصلحة له مثل أنه لما أمر بان يقتل نفسه غدا فان علمه بذلك يصير داعيا له الى ترك القيام من ذلك الزمان الى ورود الغد واذا كانت هذه الاحتمالات ممكنة قطعا قال القاضي بل الوجه الاول الذي عول عليه المفسرون أقوى وعلى هذا يجب صرف الآية عن ظاهرها ثم فيه وجهان (الاول) أن يقال أمر كل واحد من أولئك التائبين بان يقتل بعضهم بعضا فقلوا أنفسكم ومعناه لا يقتل بعضهم بعضا وهو * قوله في موضع آخر ولا تقتلوا أنفسكم ومعناه لا يقتل بعضهم بعضا وتحقيقه أن المؤمنين كائنا منكم الواحد وقيل في قوله تعالى ولا تلهوا أنفسكم أي اخوانكم من المؤمنين وفي قوله تعالى لولا اذمعتهم وظن المؤمنون والمؤمنات

الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أربنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة
نظلمهم فسمى ذلك ظلما. وعاقبهم في الخلال فلو كانت الرؤية جائزة لجرى سؤالهم لها مجرى من يسأل مجرزا زائدة
فان قلت أليس أنه سبحانه وتعالى قد أجرى انزال الكتاب من السماء مجرى الرؤية في كون كل واحد منهم ما عتوا
فكأن انزال الكتاب غير ممنوع في نفسه فكذا سأل الرؤية قلت الظاهر يقتضي كون كل واحد منهم ما عتوا ترك
العمل به في انزال الكتاب فيبقى معه ولا به في الرؤية (وثانها) قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل
علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتوا كبيرا فالرؤية لو كانت جائزة وهي عند مجرزيها
من أعظم المنافع لم يكن التماسها عتوا إلا من سأل الله تعالى نعمة في الدين أو الدنيا لم يكن عاتبا وجرى ذلك
مجرى ما يسأل ان يؤمن لك حق يحكي الله به عاتك هذا الميت واعلم أن هذه الوجوه مشتركة في حرف واحد
وهو ان الرؤية لو كانت جائزة لما كان سؤالها عتوا وابتكارا وذلك ممنوع قوله ان طلب سائر المنافع من النقل
من طعام الى طعام لما كان ممكنا لم يكن طالبا عتوا وكذا القول في طلب سائر المعجزات قلنا ولم قلت انه لما كان
طالب ذلك الممكن ليس بعات وجب أن يكون طالب كل ممكن غير عات والاعتماد في مثل هذا الموضع على
ضروب الامثلة لا يلحق باهل العلم وكيف وان الله تعالى ما ذكر الرؤية الا و ذكر معها شيئا ممكنا مجرزا
بالاتفاق وهو اما نزول الكتاب من السماء أو نزول الملائكة وأثبت صفة العتو على مجموع الامرين وذلك
كالدلالة القاطعة في ان صفة العتو ما حصلت لاجل كون المطلوب ممكنا أما قول أبي الحسين الظاهر يقتضي
كون الكل ممكنا ترك العمل به في البعض فيبقى معه ولا به في الباقي قلنا انك ما أقت دليلا على ان الاستعظام
لا يقتضي الا اذا كان المطلوب ممكنا وانما عات فيه على ضروب الامثلة والمثال لا ينفع في هذا الباب فبطل
قوله الظاهر يقتضي كون الكل ممكنا فظهر بما قلنا سقوط كلام المعتزلة فان قال قائل فما السبب في استعظام
سؤال الرؤية الجواب في ذلك بحقل وجوها (أحدها) أن رؤية الله تعالى لا تحصل الا في الآخرة فكان طلبها
في الدنيا مستنكرا (وثانها) أن حكم الله تعالى ان يرزق التكليف عن العبد حال ما يرى الله فكان طلب الرؤية
طلب لا زالة التكليف وهذا على قول المعتزلة أولى لان الرؤية تتضمن العلم الضروري والعلم الضروري يتنافى
التكليف (وثانها) انه لما تمت الدلائل على صدق المدهى كان طلب الدلائل الزائدة نعتنا والمعتنت
يستوجب التعنيف (ورابعها) لا يمنع أن يعلم الله تعالى أن في منع الخلق عن رؤيته سبحانه في الدنيا ضرا من
المصلحة المهمة فلذلك استنكر طلب الرؤية في الدنيا كما علم أن في انزال الكتاب من السماء وانزال الملائكة من
السماء مفيدة عظيمة فلذلك استنكر طلب ذلك والله أعلم (البحث الثاني) للمفسرين في الصاعقة قولان
(الاول) انها هي الموت وهو قول الحسن وقتادة واحتجوا عليه بقوله تعالى فصعق من في السموات ومن
في الارض الا من شاء الله وهذا ضعيف لوجوه (أحدها) قوله تعالى فاخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون
ولو كانت الصاعقة هي الموت لامتنع كونهم ناظرين الى الصاعقة (وثانها) أنه تعالى قال في حق موسى
وخزيمون صعقا أثبت الصاعقة في حقهم مع انه لم يكن ميتا لانه قال فلما أفاقوا لا فاقة لا تكون عن الموت بل
عن الغشي (وثانها) أن الصاعقة هي التي تصعق وذلك اشارة الى سبب الموت (ورابعها) أن ورودها لهم
مشاهدون اي أعظم في باب العقوبة منها اذا وردت بغتة وهم لا يعلمون ولذلك قال وأنتم تنظرون منها على
عظم العقوبة (القول الثاني) وهو قول الحقين أن الصاعقة هي سبب الموت ولذلك قال في سورة الاعراف
قلما أخذتم الرجفة واختلفوا في أن ذلك السبب أي نبي كان على ثلاثة أوجه (أحدها) انه لما وقعت من
السماء فأحرقتهم (وثانها) صيحة جاءت من السماء (وثانها) أرسل الله تعالى جنودا سمعوا بجسها فحرقوا
صعقين ميتين يوما وليلة اما قوله تعالى ثم بعثناكم من بعد موتكم فاعلم انه انما قال ثم بعثناكم من بعد موتكم لان
البعث قد يكون لا بعد الموت كقوله تعالى فصرنا على آذانهم في الكهف سبعين عاما ثم بعثناهم لنعلم أي
الحزبين أحصى لما لبثوا أمدا فان قلت هل دخل موسى عليه السلام في هذا الكلام قلت لا وجهين
(الاول) أنه خطاب مشافهة فلا يجب أن يتناول موسى عليه السلام (الثاني) أنه لو تناول موسى

بالآيات به أهل الكتاب لما انهم عرفوا خبره وذلك لانه تعالى بين ان اسلافهم مع مشاهدتهم تلك الآيات
 الباهرة على نبوة موسى عليه السلام كانوا يرتدون ~~كل~~ وقت وينكفون عليه ويخافونه فلا يتعجب من
 مخالفتهم لمحمد عليه السلام وان وجدوا في كتبهم الاخبار عن نبوته (وسادسها) لما أخبر محمد عليه السلام عن
 هذه القصص مع انه كان أميالم يشتغل بالتعلم البتة وجب ان يكون ذلك عن الوحي (البحث الثاني) لانه فسر بن
 في هذه الواقعة قولان (الاول) أن هذه الواقعة كانت بعد ان كاف الله عبدة الجبل بالقتل قال محمد بن اسحاق
 لما رجع موسى عليه السلام من الطور الى قومه فرأى ما هم عليه من عبادة الجبل وقال لانيه والسامري
 ما قال وحرقت الجبل وألقاه في البحر اخنوخ من قومه سبعين رجلا من خيارهم فلما خرجوا الى الطور قالوا
 لموسى سل ربك حتى نسمعنا كلامه فقال موسى عليه السلام ذلك فأجاب الله اليه ولما دنا من الجبل وقع
 عليه غمود من الغمام وتغشى الجبل كله ودنا من موسى ذلك الغمام حتى دخل فيه فقال للقوم ادخلوا وعوا
 وكان موسى عليه السلام متى كلمه ربه وقع على جبهته نور ساطع لا يستطيع أحد من بني آدم النظر اليه وسمع
 القوم كلام الله مع موسى عليه السلام يقول له افعل ولا تفعل فلما تم الكلام انكشف عن موسى الغمام الذي
 دخل فيه فقال القوم بعد ذلك ان نؤمن لك حتى نرى الله جهره فأخذتهم الصاعقة وماتوا جميعا وقام موسى
 رافعا يديه الى السماء ويدعو ويقول يا الهى اخترت من بني اسرائيل سبعين رجلا ليكونوا شهداء
 يقبلون توبتهم فارجع اليهم وليس معي منهم واحد فقال الذي يقولون في قل ربزل موسى مشغلا بالدعاء حتى رد
 الله اليهم ارواحهم وطلب توبة بني اسرائيل من عبادة الجبل فقال لا الان يقتلوا أنفسهم (القول الثاني)
 أن هذه الواقعة كانت بعد القتل قال السدي لما ناب بنو اسرائيل من عبادة الجبل بأن قتلوا أنفسهم أمر
 الله تعالى أن يأتيهم موسى في ناس من بني اسرائيل يعثرون اليه من عبادتهم الجبل فاختر موسى
 سبعين رجلا فلما أتوا الطور قالوا ان نؤمن لك حتى نرى الله جهره فأخذتهم الصاعقة وماتوا فقام موسى
 يبكي ويقول يارب ماذا أقول لبني اسرائيل فاني أمرتهم بالقتل ثم اخترت من بقيتهم هؤلاء فاذا رجعت
 اليهم ولا يكون معي منهم أحد فإذ أقول لهم فإوحى الله الى موسى ان هؤلاء السبعين ممن اتخذوا الجبل الها
 فقال موسى ان هي الاقتتلك الى قوله انا هدانا اليك ثم انه تعالى احياهم فقاموا ونظر كل واحد منهم الى
 الآخر كيف يحياه الله تعالى فقالوا يا موسى انك لانسأل الله شيئا الا أعطاك فادعه يمجده لنا أنبياء فدعا
 بذلك فأجاب الله دعوته واعلم انه ليس في الآية ما يدل على ترجيح أحد القولين على الآخر وكذلك ليس
 فيها ما يدل على ان الذين سألو الرؤية هم الذين عبدوا الجبل أو غيرهم أما قوله تعالى لن نؤمن لك فعشاء
 لانصدق ولا نعترف بنبوتك حتى نرى الله جهره عيانا قال صاحب الكشف وهي مصدر من قولك جهرت
 بالقرائة وبالذعاء كان الذي يرى بالعين جاهر بالرؤية والذي يرى بالقلب مخافت بها واتصافها على المصدر
 لانها نوع من الرؤية فنصب بعلمها كما نصب القرفصاء بفعل الجلوس أو على الحال بمعنى ذوى جهره وقرئ
 جهره بفتح الهاء وهي اما مصدر كالغلبة واما جمع جاهر وقال الفصالح أصل الجهره من الظهور يقال جهرت
 الشيء كشفته وجهرت البئر اذا كان مأوها مغطى بالطين فتقته حتى ظهر مأوها ويقال صوت جهر ورجل
 جهوري الصوت اذا كان صوته عاليا يقال وجه جهير اذا كان ظاهر الوضوء وانما قالوا جهره نأ كيدا
 لثلاثتهم متوهم أن المراد بالرؤية العلم أو التخيل على ما يراه الشاعر أما قوله تعالى فأخذتكم الصاعقة ففيه
 ابحتان (البحث الاول) استدل المتعزلة بذلك على أن رؤية الله بمنفعة قال القاضي عبد الجبار انهم لو كانت
 جائزة لكانوا قد التمسوا أمر المجوز فوجب أن لا تنزل بهم العقوبة كما لم تنزل بهم العقوبة لما التمسوا النقل
 من قوت الى قوت وطعام الى طعام في قوله تعالى ان نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت
 الارض وقال أبو الحسين في كتاب التصريح ان الله تعالى ما ذكر سوال الرؤية الا استعظمه وذلك في آيات
 (أحدها) هذه الآية فان الرؤية لو كانت جائزة لكان قولهم ان نؤمن لك حتى نرى الله جهره كقول الامم
 لا نؤمنهم لن نؤمن الا باحياء ميت في انه لا يستعظم ولا تاخذهم الصاعقة (وثانيها) قوله تعالى يا أيها أهل

التبديل وقع منهم عقيب هذا الامر في حياة موسى لكن موسى مات في أرض التيه ولم يدخل بيت المقدس
فثبت أنه ليس المراد من هذه القرية بيت المقدس وأجاب الاولون بأنه ليس في هذه الآية انا قلنا لهم ادخلوا
هذه القرية على لسان موسى أو على لسان يوشع وإذا حملناه على لسان يوشع زال الاشكال وأما قوله تعالى
فكروا منها حيث شئتم رغدا فقدم تفسيره في قصة آدم عليه السلام وهو أمر باحاطة أما قوله تعالى وادخلوا
الباب - بعد افضيه بجهنم (الاول) اختلفوا في الباب على وجهين (أحدهما) وهو قول ابن عباس والفضال
ويحاهد وقتادة أنه باب يدعى باب الحطة من بيت المقدس (وثانيهما) حكى الاصم عن بعضهم أنه عني
بالباب جهة من جهات القرية ومدخلها (الثاني) اختلفوا في المراد بالسجود فقال الحسن أراد به نفس
السجود الذي هو الصاق الوجه بالأرض وهذا بعيد لأن الظاهر يقتضي وجوب الدخول حال السجود
فلو سلمنا السجود على ظاهره لا يمنع ذلك ومنهم من حمله على غير السجود وهو لا يذكروا وجهين (الاول)
رواية سعيد بن جبيرة عن ابن عباس أن المراد هو الركوع لأن الباب كان صغيرا ضيقا يحتاج الدخول فيه
إلى الانحناء وهذا بعيد لأنه لو كان ضيقا لكانوا مضطرين إلى دخوله ركعا فما كان يحتاج فيه إلى الأرض
(الثاني) أراد به الخضوع وهو الأقرب لأنه لما تعذر حمله على حقيقة السجود وجب حمله على التواضع
لأنهم إذا أخذوا في التوبة فالتائب عن الذنب لا بد أن يكون خاضعا مستكيناً أما قوله تعالى وقولوا حطة
ففيه وجوه (أحدها) وهو قول القاضي المعنى أنه تعالى بعد أن أمرهم بدخول الباب على وجه
الخضوع أمرهم بأن يقولوا ما يدل على التوبة وذلك لأن التوبة صفة القلب فلا ينطاع الغير عليها فإذا اشتهر
واحد بالذنب ثم تاب بعد لزومه أن يحكي توبته إن شاء - دمنه الذنب لأن التوبة لا تتم إلا به إذا انخرس
تصح توبته وإن لم يوجد منه الكلام بل لأجل تعريف الغير عدوله عن الذنب إلى التوبة ولا زالة التهمة
عن نفسه وكذلك من عرف بذهب خطأ ثم تبين له الحق فإنه يلزمه أن يعترف أخوانه الذين عرفوه بالخطأ
 وعدوله عنه لتزول عنه التهمة في الثبات على الباطل واليه ودوا إلى موالاته بعدمعاداته فلهذا السبب
ألزم الله تعالى بني إسرائيل مع الخضوع الذي هو صفة القلب أن يذكروا اللفظ الدال على تلك التوبة وهو
قوله وقولوا حطة فالخاصل أنه أمر القوم بأن يدخلوا الباب على وجه الخضوع وأن يذكروا باللسان - م
التماس حط الذنوب حتى يكتفوا بما عين بين ندم القلب وخضوع الجوارح والاستغفار باللسان وهذا
الوجه أحسن الوجوه وأقربها إلى التحقيق (وثانيها) قول الاصم أن هذه اللفظة من ألفاظ أهل
الكتاب أي لا يعرف معناها في العربية (وثالثها) قال صاحب الكشف حطة فعله من الحط كالحطسة
والركبة وهي خبر مبتدأ محذوف أي مسألة حطة أو أمر لحطة والاصل التنبع بمعنى حط عنا ذنوبنا
حطة وانما رفعت أعطى معنى الثبات كقوله صبر جميل فكلاهما مبتلي * والاصل صبرا على تقدير أصبر صبرا
وقرأ ابن أبي عمير بالنصب (ورابعها) قول أبي مسلم الاصم في معنى أمرنا حطة أي أن نخطئ في هذه القرية
ونسمة ترفنها وزيف القاضي ذلك بأن قال لو كان المراد ذلك لم يكن غفران خطاياهم متعلقا به ولكن قوله وقولوا
حطة نغفر لكم خطاياكم يدل على أن غفران الخطايا كان لأجل قوله - م حطة ويمكن الجواب عنه بأنهم لما
حطوا في تلك القرية حتى يدخلوا مع التواضع كان الغفران متعلقا به (خامسها) قول القفال
معناه اللهم حط عنا ذنوبنا فانما الخطا طنا لوجهك وإرادة التذلل لك فخطنا ذنوبنا فان قال قائل هل كان
التكليف وأردأ ذلك هذه اللفظة بعينها أم لا قلنا روى عن ابن عباس أنهم أمروا بهذه اللفظة بعينها وهذا
محتمل ولكن الأقرب خلافه لوجهين (أحدهما) أن هذه اللفظة عربية وهم ما كانوا يتكلمون بالعربية
(وثانيهما) وهو الأقرب أنهم أمروا بأن يقولوا قولاً دالاً على التوبة والندم والخضوع حتى أنهم لو قالوا
مكان قولهم حطة اللهم أنا نستغفر لك وتسبب اليك لكان المقصود حاصل لأن المقصود من التوبة أما القلب
وأما اللسان أما القلب فالندم وأما اللسان فذكر نفي طيدل على حصول الندم في القلب وذلك لا يتوقف على
ذكر لفظة بعينها أما قوله تعالى نغفر لكم قال الكلام في المغفرة قد تقدم ثم هنا بجهنم (الاول) أن قوله نغفر

لوجب تخصيصه بـ"وله تعالى في حق موسى فلما أفاق مع أن لفظة الافاقة لا تستعمل في الموت وقال ابن قتيبة
 ان موسى عليه السلام قدم مات وهو خطأ لما بيناه * أمّا قوله تعالى اعلمكم تشكرون فالمراد انه تعالى انما بعثهم
 بعد الموت في دار الدنيا ليكفهم وليتمكنوا من الايمان ومن نلّا في ما صدر عنهم من الجرائم أمّا انه كلفهم فلقوله
 تعالى اعلمكم تشكرون وافظ الشكر يتناول جميع الطاعات لقوله تعالى اعلموا آل داود شكر افان قيل
 كيف يجوز أن يكلفهم وقد امانتهم ولو جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكلف أهل الآخرة اذا بعثهم بعد الموت قلنا الذي
 يمنع من تكليفهم في الآخرة ايس هو الامانة ثم الاحياء وانما يمنع من ذلك لانه قد اضطرهم يوم القيامة الى
 معرفته والى معرفة ما في الجنة من اللذات وما في النار من الآلام وبعد العلم الضرورى لا تكليف فاذا كان
 المانع هو هذا لم يمنع في هؤلاء الذين امانتهم الله بالصاعقة أن لا يكون قد اضطرهم واذا كان كذلك صح أن
 يكافوا من بعد ويكون موتهم ثم الاحياء بمنزلة النوم أو بمنزلة الانعام ونقل عن الحسن البصري أنه تعالى
 قطع آجالهم بهذه الامانة ثم أعادهم كما احبب الذي امانته حين مزم على قرية وهي خاوية على عروشها واحبب الذين
 امانتهم بعد ما خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت وهذا ضعيف لانه تعالى ما امانتهم بالصاعقة الا وقد
 كتب وأخبر بذلك فصارت ذلك الوقت اجلا لموتهم الاول ثم الوقت الاسترجاع لحياتهم وأما استدلال المعتزلة
 بقوله تعالى اعلمكم تشكرون على انه تعالى يريد الايمان من الكل فجوابنا عنه قد تقدم مرارا فلا حاجة الى

الإعادة * قوله تعالى (وظللنا عليكم الغمام وأنزلنا عليكم المن والسوى كما ومن طيبات ما رزقناكم
 وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون) اعلم أن هذا هو الانعام السابع الذي ذكره الله تعالى وقد ذكر الله
 تعالى هذه الآية بهذه الاقفاط في سورة الاعراف وظاهر هذه الآية يدل على ان هذا الاظلال كان بعد
 أن بعثهم - لانه تعالى قال ثم بعثناكم من بعد موتكم اعلمكم تشكرون وظللنا عليكم الغمام بعضه معطوف
 على بعض وان كان لا يمنع خلاف ذلك لأن الغرض تعريف النعم التي خصهم الله تعالى بها قال المفسرون
 وظللنا وجعلنا الغمام تظلكم وذلك في التوبة يحذر الله لهم السحاب يسير يسيرهم يظلمهم من الشمس وينزل عليهم
 المن وهو التريخمين مثل الثلج من طلوع الفجر الى طلوع الشمس لكل انسان صاع ويعت الله اليهم السوى وهي
 السماء فيذيب الرجل منها ما يكفيه كما على ارادة القول وما ظلمونا يعني فظلموا بان كفرنا هذه النعم أو بان
 أخذوا أزيد مما أطلق لهم في أخذهم أو بان سألوا غير ذلك الجنس وما ظلمونا فاختصر الكلام بحذفه لدلالة
 وما ظلمونا عليه * قوله تعالى (واذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا وادخلوا الباب

سجدا وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم وسنزيد المحسنين فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم فأنزلنا على
 الذين ظلموا رجزا من السماء بما كانوا يفسقون) اعلم أن هذا هو الانعام الثامن وهذه الآية معطوفة
 على النعم المتقدمة لانه تعالى كما بين نعمه عليهم بان ظلال لهم من الغمام وأنزل من المن والسوى وهو من النعم
 العاجلة أتبعه بنعمه عليهم في باب الدين حيث أمرهم بما يحوزونهم وبين لهم طريق النخلص مما استوجبوه
 من العقوبة واعلم أن الكلام في هذه الآية على نوعين (النوع الاول) ما يتعلق بالتفسير فنقول أمّا قوله
 تعالى واذ قلنا ادخلوا هذه القرية فاعلم انه أمر تكليف وبدل عليه وجهان (الاول) أنه تعالى أمر بدخول
 الباب سجدا وذلك فعل شاق فكان الامر به تكليفا ودخول الباب سجدا مشروطا بدخول القرية وما لا يتم
 الواجب الا به فهو واجب فثبت أن الامر بدخول القرية أمر تكليف لا أمر اباحية (الثاني) أن قوله
 ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم ولا تردوا على ادباركم دليل على ما ذكرناه أمّا القرية فظاهر القرآن
 لا يدل على عينها وانما يرجع في ذلك الى الاخبار وفيه أقوال (أحدها) وهو اختيار قتادة والريبع
 وأبي مسلم الاصفهاني انها بيت المقدس واستدلوا عليه بقوله تعالى في سورة المائدة ادخلوا الارض
 المقدسة التي كتب الله لكم ولا تشكوا أن المراد بالقرية في الآيتين واحد (وثانيها) انها نفس مصر (وثالثها)
 وهو قول ابن عباس وأبي زيد انهما الرابحة وهي قرية من بيت المقدس واحتج هؤلاء على انه لا يجوز أن تكون
 تلك القرية بيت المقدس لأن الفاء في قوله تعالى فبدل الذين ظلموا تقتضى التعقيب فوجب أن يكون ذلك

الكفر ثم ان تلك العقوبة أي شيء كانت لادلالة في الآية عليه فقال ابن عباس مات منهم بالعبادة أربعة
 وعشرون ألفا في ساعة واحدة وقال ابن زيد بعث الله عليهم الطاعون حتى مات من العبادة الى العشي
 خمس وعشرون ألفا ولم يبق منهم أحد ما قوله تعالى بما كانوا يفسقون فالفسق هو الخروج المضمر يقال
 فسقت الرطبة اذا خرجت من قشرها وفي الشرع عبادة عن الخروج من طاعة الله الى معصيته قال أبو مسلم
 هذا الفسق هو الظلم المذكور في قوله تعالى على الذين ظلموا وفائدة التكرار التأكيد والحق انه غير مكرر
 لوجهين (الاول) ان الظلم قد يكون من الصغار وقد يكون من الكبار ولذلك وصف الله الانبياء بالظلم في قوله
 تعالى ربنا ظلمنا أنفسنا ولانه تعالى قال ان الشر لا ظلم عظيم ولولم يكن الظلم الاعظم بالكلان ذكر العظيم تكميلا
 والفسق لا بد وان يكون من الكبار فلما وصفهم الله بالظلم أولا وصفهم بالفسق ثانيا ليعرف ان ظلمهم كان من
 الكبار لا من الصغار (الثاني) يحتمل انهم استحقوا الاسم الظالم بسبب ذلك التبديل فنزل الرجز عليهم من
 السماء لا بسبب ذلك التبديل بل للفسق الذي كانوا فعلوه قبل ذلك التبديل وعلى هذا الوجه يزول التكرار
 (النوع الثاني) من الكلام في هذه الآية اعلم ان الله تعالى ذكر هذه الآية في سورة الاعراف وهي قوله واذا
 قيل لهم اسكنوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا نغفر لكم خطاياكم سنزيد
 المؤمنين قبلا الذين ظلموا منهم قولا غير الذي قيل لهم فأسلطنا عليهم رجزا من السماء بما كانوا يظلمون
 واعلم ان من الناس من يتحجب بقوله تعالى فبدل الذين ظلموا على ان ما ورد به التوقيف من الاذكار انه غير
 جائز تغييرها ولا تبديلها بغيرها وربما احتج أصحاب الشافعي رضي الله عنه في انه لا يجوز تحريم الصلاة بلفظ
 التعظيم والتسبيح ولا يجوز القراءة بالفارسية وأجاب أبو بكر الرازي عنه بأنهم انما استحقوا الذم لتبديلهم
 القول الى قول آخر يصادم معناه معنى الاول فلا يجرم استوجبوا الذم فلما من غير اللفظ مع بقاء المعنى فليس
 كذلك والجواب ان ظاهر قوله فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم يتناول كل من بدل قولا بقول
 آخر سواء اتفق القولان في المعنى أو لم يتفقا وهي اسؤالات (السؤال الاول) لم قال في سورة البقرة
 واذا قلنا وقال في الاعراف واذا قيل لهم الجواب ان الله تعالى صرح في أول القرآن بأن قائل هذا
 القول هو الله تعالى ازاله للايهام ولانه ذكر في أول الكلام اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم ثم أخذ بعدد
 نعمة نعمة فاللائق بهذا المقام أن يقول واذا قلنا أما في سورة الاعراف فلا يبق في قوله تعالى واذا قيل لهم
 ايهام بعد تقديم التصريح به في سورة البقرة (السؤال الثاني) لم قال في البقرة واذا قلنا اذ دخلوا
 وفي الاعراف اسكنوا الجواب الدخول مقدم على السكون ولا بد منهما فلا يجرم ذكر الدخول في السورة
 المقدمة والسكون في السورة المتأخرة (السؤال الثالث) لم قال في البقرة فكلوا بالافاء وفي الاعراف
 واكلوا بالواو والجواب انها هي التي ذكرناه في قوله تعالى في سورة البقرة وكلامها رغدا وفي الاعراف
 فنكلا (السؤال الرابع) لم قال في البقرة نغفر لكم خطاياكم وفي الاعراف نغفر لكم خطاياكم الجواب
 الخطايا جمع الكثرة والخطيئات جمع السلامة فهو لقلته وفي سورة البقرة لما أضاف ذلك القول الى نفسه فقال
 واذا قلنا اذ دخلوا هذه القرية لا يجرم قرن به ما يليق بجوده وكرمه وهو غفران الذنوب الكثيرة فذكر بلفظ الجمع
 الدال على الكثرة وفي الاعراف لما لم يصف ذلك الى نفسه بل قال واذا قيل لهم لا يجرم ذكر ذلك بجمع القلة
 فالخامس انه لما ذكر الفاعل ذكر ما يليق بكرمه من غفران الخطايا والكثرة وفي الاعراف لما لم ينسب الفاعل
 لم يذكر اللفظ الدال على الكثرة (السؤال الخامس) لم ذكر قوله رغدا في البقرة وحذفه في الاعراف
 الجواب عن هذا السؤال الجواب في الخطايا والخطيئات لانه لما أسند الفعل الى نفسه لا يجرم ذكر معه
 الانعام الاعظم وهو أن يأكلوا رغدا وفي الاعراف لما لم يسنده الفعل الى نفسه لم يذكر الانعام الاعظم فيه
 (السؤال السادس) لم ذكر في البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفي الاعراف قد تم المؤخر
 الجواب الواو للجمع المطلق وأيضا فانها طوبى بقوله اذ دخلوا الباب سجدا وقولوا حطة يحتمل أن يقال ان
 بعضهم كانوا مذنبين والبعض الآخر ما كانوا مذنبين فالمذنب لا بد أن يكون اشتغاله بحط الذنوب مقتضا على

لكم ذكره الله تعالى في معرض الامتنان ولو كان قبول التوبة واجبا عقلا على ما تقول المعترلة لما كان الامر
 كذلك بل كان أداء الواجب وأداء الواجب لا يجوز ذكره في معرض الامتنان (الثاني) ههنا قرات
 (أحدها) قرأ أبو عمرو وابن المنادي بالنون وكسر الفاء (وثانيها) قرأ نافع بالياء وفتحها (وثالثها) قرأ
 الباقون من أهل المدينة وجبله عن المفضل بالياء وضمها وفتح الفاء (ورابعها) قرأ الحسن وفتحة
 وأبو حيوة والجحدري بالياء وضمها وفتح الفاء قال القفال والمعنى في هذه القرات كلها واحد لان الخطيئة
 اذا غفرها الله تعالى فقد غفرت واذا غفرت فانما يغفرها الله والفعل اذا تقدم الاسم المؤنث وحال بينه وبين
 الفاعل حائل جاز التذكير والتأنيث كقوله وأخذ الذين ظلموا الصيعة والمراد من الخطيئة الجنس لان الخطيئة
 الواحدة بالعدد اما قوله تعالى خطاياكم ففيه قرات (أحدها) قرأ الجحدري خطيئكم بمدة وهمزة وناء
 مرفوعة بعد الهمزة على واحدة (وثانيها) الاعمش خطيئاتكم بمدة وهمزة وألف بعد الهمزة قبل التاء
 وكسر التاء (وثالثها) الحسن كذلك الا انه يرفع التاء (ورابعها) الكسائي خطاياكم بهمزة ساكنة بعد
 الطاء قبل الياء (خامسها) ابن كثير بهمزة ساكنة بعد الياء وقبل الكاف (وسادسها) الكسائي بكسر
 الطاء والتاء والباقون بالياء فقط اما قوله تعالى وسنزيد الحسنين فاما أن يكون المراد من الحسن من
 كان محسنا بالطاعة في هذا التكليف أو من كان محسنا بطاعات أخرى في سائر التكليف (اما على التقدير الاول)
 فالزيادة الموعودة يمكن أن تكون من منافع الدنيا وأن تكون من منافع الدين (اما الاحتمال الاول) وهو أن
 تكون من منافع الدنيا فاما معنى ان من كان محسنا بهذه الطاعة فانه يزيد سعة في الدنيا ونفتح عليه قرى غير هذه
 القوية (واما الاحتمال الثاني) وهو أن تكون من منافع الآخرة فالمعنى ان من كان محسنا بهذه الطاعة
 والتوبة فانه يغفر له خطاياه ويزيده على غفران الذنوب اعطاء الثواب الجزيل كما قال للذين أحسنوا الحسنى
 وزيادة أي يجازيهم بالاحسان احسانا وزيادة كما جعل على الثواب للحسنة الواحدة عشرة أو أكثر من ذلك وأما
 ان كان المراد من المحسنين من كان محسنا بطاعات أخرى بعد هذه التوبة فيكون المعنى اننا جعل دخولكم الباب
 سجدا وقولكم حطة مؤثرا في غفران الذنوب ثم اذا أتيتهم بعد ذلك بطاعات أخرى أعطيتهم الثواب على تلك
 الطاعات الزائدة وفي الآية تأويل آخر وهو ان المعنى من كان خاطئا غفرنا له ذنبه بهذا الفعل ومن لم يكن خاطئا
 بل كان محسنا زدنا في احسانه أي كتبنا تلك الطاعة في حسناته وزدنا زيادة منافعها فتكون المغفرة للمؤمنين
 والزيادة للمطيعين أما قوله تعالى فيبدل الذين ظلموا فقيه قولان (الاول) قال أبو مسلم قوله تعالى فيبدل
 على انهم لم يفعلوا ما أمروا به لا على انهم أنوا به يبدل والدليل عليه أن تبدل القول قد يستعمل في المخالفة
 قال تعالى سيقول الخائفون من الاعراب الى قوله يريدون أن يتبدلوا كلام الله ولم يكن تبدلهم الانحلاف
 في الفعل لا في القول فيكذاهم فليكون المعنى انهم لما أمروا بالتواضع وسؤال المغفرة لم يمتثلوا أمر الله ولم
 يلتفتوا اليه (الثاني) وهو قول جمهور المفسرين ان المراد من التبديل انهم أنوا به يبدل له لان التبديل
 مشتق من البديل فلا بد من حصول البديل وهذا كما يقال فلان يتبدل دينه يفيد انه انتقل من دين الى دين
 آخر وبذلك قوله تعالى قول لا غير الذي قيل لهم ثم اختلفوا في أن ذلك القول والفعل أي شيء كان فروى
 عن ابن عباس انهم دخلوا الباب الذي أمر وأن يدخلوا فيه سجدا زاحفين على أستانهم قائلين حطة من
 شعيرة وعن مجاهد انهم دخلوا على أديارهم وقالوا حطة استغزاه وقال ابن زيد استغزاه موسى وقالوا
 ماشاء موسى أن يلعب بنا الالعب بنا حطة أي شيء حطة أما قوله تعالى الذين ظلموا فافهم الله بذلك
 اما لانهم سعوا في نقصان خيراتهم في الدنيا والدين أو لانهم أضروا بانفسهم وذلك ظلم على ما تقدم أما قوله
 تعالى فانزلنا على الذين ظلموا رجزا من السماء ففهم بمثمان (الاول) ان في تكرير الذين ظلموا زيادة
 في تقييد أمرهم وايدان بانزال الرجز عليهم الظلمهم (الثاني) ان الرجز هو العذاب والدليل عليه قوله تعالى
 ولما وقع عليهم الرجز أي العقوبة وكذا قوله تعالى لن كشف عن الرجز وذكر الزناج ان الرجز والرجس
 معناه واحد وهو العذاب وأما قوله تعالى ويذهب عنكم رجز الشيطان فنعماء لطمعه وما يدعوا اليه من

الاجابة بالقبول وانزال الغيث والحق انه ليس في الآية ما يدل على ان الحق هـ هذا وذلك وان كان الاقرب
 ان ذلك وقع في التيه ويدل عليه وجهان (أحدهما) ان المعتاد في البلاد الاستغناء عن طلب الماء
 الا في السادر (الثاني) ما روى انهم كانوا يحملون الحجر مع أنفسهم لانه صار هذا لذلك فكما كان المني
 والسوى ينزلان عليهم في كل غداة فكذلك الماء ينفجر لهم في كل وقت وذلك لا يليق الا بأياههم في التيه
 (المسئلة الثانية) اختلفوا في العصا فقال الحسن كانت عصا أخذها من بعض الاشجار وقيل كانت من
 آس الجنة طولها عشرة أذرع على طول موسى ولها شعبتان يتقدان في الظلمة والذي يدل عليه القرآن ان
 مقدارها كان مقدارا يصح أن يتوكل عليها وان تنقلب حية عظيمة ولا تكون كذلك الا ولها اقدار من الطول
 والغلظ وما زاد على ذلك فلا دلالة عليه واعلم ان السكوت عن أمثال هذه المباحث واجب لانه ليس فيها
 نص متواتر قاطع ولا يتعلق به عمل حتى يكتفى فيها بالظن المستفاد من أخبار الآحاد فالاولى تركها
 (المسئلة الثالثة) الام في الحجر اما الهدى والاشارة الى حجره يوم فري انه حجر طورى حمله معه وكان
 مربعا له أربعة أوجه يقع من كل وجه ثلاثة أعين لكل سبط عين تبيل في جدول الى ذلك السبط وكانوا سبعة
 ألف وسعة العسكر اثنا عشر ميلا وقيل أحبط مع آدم من الجنة فتوارى نوح حتى وقع الى شعيب فدفعه اليه مع
 العصا وقيل هو الحجر الذي وضع عليه نوح حين اغتيل اذ رموه بالادرة فضر به فقال له جبريل يقول الله تعالى
 ارفع هذا الحجر فان فيه قدرة ولك فيه معجزة فعمله في محلاته واما الجنس أي اضرب الشيء الذي يقال له
 الحجر وعن الحسن لم يأمره أن يضرب حجر ابيه قال وهذا أظهر في الجنة واين في القدرة وروى انهم قالوا
 كيف بنا لو افضينا الى أرض ليست فيها حجارة فعمل حجر ابي محلاته فخبثوا نزلوا الغمام وقيل كان يضربه بعصاه
 فينفجر ويضربه بها فيبسط فقالوا ان فقد موسى عصاه متاعا عطاها فأنوح الله اليه لا تفرح الحجر فكلما انقطع
 واختلعه في صفة الحجر فقبل كان من رخام وكان ذراع في ذراع وقيل مثل رأس الانسان والختار عندنا
 تفويض علمه الى الله تعالى (المسئلة الرابعة) الفاء في قوله فانفجرت متعلقة بمحذوف أي فاضرب فانفجرت
 أو فان ضربت فقد انفجرت بقي ههنا سؤالات (السؤال الاول) هل يجوز أن يأمره الله تعالى بان يضرب
 بعصاه الحجر فينفجر من غير ضرب حتى يستغنى عن تقدير هذا المحذوف (الجواب) لا يمنع في القدرة أن
 يأمره الله تعالى بان يضرب بعصاه الحجر ومن قبل أن يضرب ينفجر على قدر الحاجة لأن ذلك لو قيل انه ابلغ
 في الاعجاز لكان أقرب لكن الصحيح انه ضرب فانفجر لانه تعالى لو أمر رسوله بشئ ثم ان الرسول لا يفعله
 لصار الرسول عاصيا ولانه اذا انفجر من غير ضرب صار الامر بالضرب بالعصا عبثا كانه لا معنى له ولان
 ما روى في الاخبار أن تقديره فاضرب فانفجر كما في قوله تعالى فانفلق من أن المراد فاضرب فانفلق (السؤال
 الثاني) انه تعالى ذكره هنا فانفجرت وفي الاعراف فانفجرت وبينهما تناقض لأن الانفجار خروج
 الماء بكثرة والانجاس خروجه قليلا الجواب من ثلاثة أوجه (أحدها) انفجار الشق في الاصل والانفجار
 الانشقاق ومنه الفاسد لانه يشق عصا المسلمين بخروجه الى الفسق والانجاس اسم للشق الضيق القليل
 فهم مختلفان باختلاف العام والخاص فلا يتناقضان (وثانيها) انه لا انفجار ثانيا وكذا العيون
 يظهر الماء منها قليلا ثم يكثر لدوام خروجه (وثالثها) لا يمنع أن حاجتهم كانت تنشد الى الماء فينفجر أي
 يخرج الماء كثيرا ثم كانت تقل فكان الماء ينجس أي يخرج قليلا (السؤال الثالث) كيف يعقل
 خروج المياه العظيمة من الحجر الصغير الجواب هذا السؤال اما أن يسلم وجود القاع المختار أو يشكره فان
 سلم فقد زال السؤال لانه قادر على أن يخلق الجسم كيف شاء كما خلق البحار وغيرها وان نازع فلا فائدة
 له في البحث عن معنى القرآن والنظر في تفسيره وهذا هو الجواب عن كل ما يستبعدونه من المعجزات
 التي حكها الله تعالى في القرآن من احياء الموتى وبراء الاكبر والابرص وأيضا قال فلا سمعهم
 القطع بفساد ذلك لان العناصر الاربعة لها هيولى مشتركة عندهم وقالوا انه يصح الكون والفساد عليها
 وانه يصح انقلاب الهواء ماء وبالعكس وكذلك قالوا اذا وضع في الكون الفضة جذا فانه يجتمع على اطراف

اشتغاله بالعبادة لان التوبة عن الذنوب مقدمة على الاشتغال بالعبادات المستقبلة لاحماله فلا جرم كان تكليفه حولا. أن يقولوا أولا حطة ثم يدخلوا الباب سجدا وأما الذي لا يكون مذنباً فالاولى به أن يشتغل أولاً بالعبادة ثم يذكر التوبة ثانياً على سبيل هضم النفس وإزالة العجب في فعل تلك العبادة فهو لا يجب أن يدخلوا الباب سجداً أولاً ثم يقولوا حطة ثانياً فلما احتمل كون أولئك المخاطبين منقسمين الى هذين القسمين لا جرم ذكر الله تعالى حكم كل واحد منهما في سورة أخرى (السؤال السابع) لم قال وسنزيد المحسنين في البقرة مع الواو وفي الاعراف - نزيد المحسنين من غير الواو الجواب أما في الاعراف فذكر فيه أمرين (أحدهما) قول الحطة وهو إشارة الى التوبة (وثانيهما) دخول الباب سجداً وهو إشارة الى العبادة ثم ذكر جزائين (أحدهما) قوله تعالى تغفر لكم خطاياكم وهو واقع في مقابلة قول الحطة والاخر قوله سنزيد المحسنين وهو واقع في مقابلة دخول الباب سجداً واو يفيد توزيع كل واحد من الجزائين على كل واحد من الشريطين وأما في سورة البقرة فيفيد كون مجموع المغفرة والزيادة جزاء واحداً لمجموع الفعلين أعني دخول الباب وقول الحطة (السؤال الثامن) قال الله تعالى في سورة البقرة فبدل الذين ظلموا قولا وفي الاعراف فبدل الذين ظلموا منهم قولا فلما الفائدة في زيادة كلمة منهم في الاعراف الجواب سبب زيادة هذه اللفظة في سورة الاعراف ان أول القصة ههنا مبني على التخصيص بلفظة من لانه تعالى قال ومن قوم موسى أمة يمدون بالحق وبه يعدلون فذكر ان منهم من يفعل ذلك ثم عد صنوف انعامه عليهم وأمره لهم فلما انتهت القصة قال الله تعالى فبدل الذين ظلموا منهم فذكر لفظة منهم في آخر القصة كما ذكرها في أول القصة ليكون آخر الكلام مطابقاً لاوله فيكون الظالمون من قوم موسى باراء الهادين منهم فهناك ذكر أمة عادلة وههنا ذكر أمة جائرة وكلتا ههنا من قوم موسى فهذه هو السبب في ذكر هذه الكلمة في سورة الاعراف وأما في سورة البقرة فانه لم يذكر في الآيات التي قبل قوله فبدل الذين ظلموا اتصافاً وتخصيصاً حتى يلزم في آخر القصة ذكر ذلك التخصيص فظهر الفرق (السؤال التاسع) لم قال في البقرة فانزلنا على الذين ظلموا رجزاً وقال في الاعراف فارسلنا الجواب الانزال يفيد حدوثه في أول الامر والارسال يفيد تسلطه عليهم واستئصاله لهم بالكلمة وذلك انما يحدث بالآخرة (السؤال العاشر) لم قال في البقرة بما كانوا يفتقون وفي الاعراف بما كانوا يظلمون الجواب انه تعالى لما بين في سورة البقرة كون ذلك الظلم فسقاً كتبني بلفظ الظلم في سورة الاعراف لاجل ما تقدم من البيان في سورة البقرة والله أعلم * قوله تعالى (واذ

استقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا قد علم كل أناس مشربهم كلوا واشربوا من رزق الله ولا تعنوا في الارض مفسدين) قراءة العاقمة اثنتا عشرة عينا قد علم كل أناس مشربهم كلوا وقراءة أبي جعفر بكسر الشين وعن بعضهم بفتح الشين والوجه هو الاول لانه أخف وعليه أكثر القراء واعلم ان هذا هو الانعام التاسع من الانعامات المعدودة على بني اسرائيل وهو جامع لنعم الدنيا والدين أما في الدنيا فلانه تعالى أزال عنهم الحاجة الشديدة الى الماء ولولا لهلكوا في التيه كما لو لا انزاله المن والسوى اهلكوا فقد قال تعالى وما جعلناهم جسداً لا يأكلون الطعام وقال وجعلنا من الماء كل شيء حي بل الانعام بالماء في التيه أعظم من الانعام بالماء المعتدل لان الانسان اذا اشتدت حاجته الى الماء في المغازاة وقد انشدت عليه أبواب الرجاى لكونه في مكان لا ماء فيه ولا نبات فاذا رزقه الله الماء من حجر ضرب بالعصا فانشق واستقى منه علم ان هذه النعمة لا يكاد يعدلها شيء من النعم وأما كونه من نعم الدين فلانه من أظهر الدلائل على وجود الصانع وقدرته وعلمه ومن اصدق الدلائل على صدق موسى عليه السلام وههنا مسائل (المسئلة الاولى) جمهور المفسرين أجمعوا على ان هذا الاستسقاء كان في التيه لان الله تعالى لما نزل عليهم الغمام وأنزل عليهم المن والسوى وجعل ثيابهم بحيث لا تبلى ولا تتسخ خافوا العطش فأعطاهم الله الماء من ذلك الحجر وأنكر أبو مسلم حمل هذه المعجزة على أيام مسيرهم الى التيه فقال بل هو كلام مفرد بذاته ومعنى الاستسقاء طلب السقياء من المطر على عادة الناس اذا الخطوا ويكون ما فعله الله من تفجير الحجر بالماء فوق

الذي هو أدنى بالذي هو خير اهبطوا مصر فان لكم ما سألتهم وضربت عليهم الذلة والمسكنة وبأوا بغضب من الله ذلك بانهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون) اعلم أن القراءة المعروفة يخرج لنا بضم الباء وكسر الراء تنبت بضم التاء وكسر الباء وقرأ زيد بن علي بفتح الباء وضم الراء تنبت بفتح التاء وضم الباء ثم اعلم أن أكثر الظاهريين من المفسرين زعموا أن ذلك السؤال كان معصية وعندنا أنه ليس الامر كذلك والدليل عليه أن قوله تعالى كانوا اشربوا من قبل هذه الآية عند انزال المني والسلاوي ليس بايجاب بل هو اباحة واذا كان كذلك لم يكن قولهم لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك معصية لان من ايج له ضرب من الطعام يحسن منه أن يسأل غير ذلك أما بنفسه أو على لسان الرسول فلما كان عندهم انهم اذا سألوا موسى أن يسأل ذلك عن ربه كان الدعاء أقرب الى الاجابة جازلهم ذلك ولم يكن فيه معصية واعلم أن سؤال النوع الآخر من الطعام يحتمل أن يكون لا غرض (الاول) انهم لما تناولوا ذلك النوع الواحد أربعين سنة ملوه فاشتبهوا غيره (الثاني) اعلمهم في أصل الخلقة ما تودوا ذلك النوع وانما تعودوا سائر الانواع ورغبة الانسان فيما اعتاده في أصل التربية وان كان خسياسا فوق رغبته فيما لم يعتده وان كان شريفا (الثالث) اعلمهم ملوا من البقاء في السيه فسألوا هذه الاطعمة التي لا توجد الا في البلاد وغرضهم الوصول الى البلاد لانفس تلك الاطعمة (الرابع) ان المواظبة على الطعام الواحد سبب لنقصان الشهوة وضعف الهضم وقلة الرغبة والاستكثار من الانواع يعين على تقوية الشهوة وكثرة الالتذاذ فثبت أن تبدل النوع بالنوع يصلح أن يكون مقصود العقلاء وثبت أنه ليس في القرآن ما يدل على انهم كانوا ممنوعين عنه فثبت أن هذا القدر لا يجوز أن يكون معصية ومما يؤيد ذلك أن قوله تعالى اهبطوا مصر فان لكم ما سألتهم كاجابة لما طلبوا ولو كانوا عاصين في ذلك السؤال لكانت الاجابة اليه معصية وهي غير جائزة على الانبياء لا يقال انهم لما أبوا شيئا اختاره الله لهم اعطاهم عاجل ما سألوه كما قال من كان يريد حرث الدنيا فله ان يقول هذا خلافا للظاهر واحتجوا على أن ذلك السؤال كان معصية بوجوه (الاول) أن قولهم لن نصبر على طعام واحد دلالة على انهم كرهوا انزال المني والسلاوي وتلك الكراهة معصية (الثاني) ان قول موسى عليه السلام أن تبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير استفهام على سبيل الانكار وذلك يدل على كونه معصية (الثالث) ان موسى عليه السلام وصف ما سألوه بأنه أدنى وما كانوا عليه بأنه خير وذلك يدل على ما قلناه (والجواب عن الاول) انه ليس تحت قولهم لن نصبر على طعام واحد دلالة على انهم ما كانوا راضين به فقط بل اشتبهوا شيئا آخر ولا ن قولهم لن نصبر إشارة الى المستقبل لان كلمة لن التي في المستقبل فلا يدل على انهم بخطوا الواقع (وعن الثاني) ان الاستفهام على سبيل الانكار قد يكون لما فيه من تقويت الانتفع في الدنيا وقد يكون لما فيه من تقويت الانتفع في الآخرة (وعن الثالث) بقرينة من ذلك فان الشيء قد يوصف بأنه خير من حيث كان الانتفاع به حاضر امتنعنا ومن حيث أنه يحصل عقوا بلا شك كما يقال ذلك في الحاضر فقد يقال في الغائب المشكوك فيه أنه أدنى من حيث لا يتيقن ومن حيث لا يوصل اليه الا بالكسب فلا يمتنع أن يكون مراده استبدالون الذي هو أدنى بالذي هو خير هذا المعنى أو بعضه فثبت بما ذكرنا أن ذلك السؤال ما كان معصية بل كان سؤالا مباحا واذا كان كذلك فقوله تعالى وضربت عليهم الذلة والمسكنة وبأوا بغضب من الله لا يجوز أن يكون لما تقدم بل لما ذكره الله تعالى به ذلك وهو قوله تعالى ذلك بانهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق فيبين انه انما ضرب الذلة والمسكنة عليهم بحمل الغضب والعقاب من حيث كانوا يكفرون لالانهم سألوا ذلك (المسئلة الثمانية) قوله تعالى لن نصبر على طعام واحد ليس المراد انه واحد في النوع بل انه واحد في النوع وهو كما يقال ان طعام فلان على مائدته طعام واحد اذا كان لا يتغير عن نمجه (المسئلة الثالثة) القراءة المعروفة وقتنا بها كسر القاف وقرأ الاعشى وطلمة وقتنا بها بضم القاف والقراءة المعروفة وفومها بالناء وعن علقمة عن ابن مسعود وثومها وهي قراءة ابن عباس قالوا هو هذا أو فو لذكر

الكوز قطرات الماء فقالوا تلك القطرات انما حصلت لان الهواء انقلب ماء فثبت أن ذلك ممكن في الجملة
والحوادث السفلية مطبوعة للاتصالات الفلكية فلم يكن مستبعدا أن يحدث اتصال فلكي يقتضي وقوع
هذا الامر الغريب في هذا العالم فثبت أن الفلاسفة لا يمكنهم الجزم بفساد ذلك أما المعتزلة فانهم لما اعتقدوا
كون العبد موجد الافعال لاجرم قلنا لهم لم لا يجوز أن يقدر العبد على خلق الجسم فذكروا في ذلك طريقين
ضعيفين جدا سند كرهما ان شاء الله تعالى في تفسير آية السجود كوجه ضعفهما واستقو طهما واذا كان
كذلك فلا يمكنهم القطع بأن ذلك من فعل الله تعالى فتستدل عليهم أبواب المعجزات والنبوات أما أصحابنا
فانهم لما اعتقدوا انه لا موجد الا الله تعالى لاجرم جزموا بأن المحدث لهذه الافعال الخارقة للعادة هو
الله تعالى فلا جرم امكنهم الاستدلال بظهورها على يد المدعى على كونه صادقا (السؤال الرابع) اتقولون ان
ذلك الماء كان مستنكفا في الحجر ثم ظهر او قلب الله الهواء ماء وخلق الماء ابتداء (الجواب) أما الاول فباطل لان
الظرف الصغير لا يحوى الجسم العظيم الاعلى سبيل التداخل وهو محال أما الوجهان الاخيران فكل واحد
منهما ما محتمل فان كان على الوجه الاول فقد زال الله تعالى اليه وسعة عن اجزاء الهواء وخلق الرطوبة فيها
وان كان على الوجه الثاني فقد خلق تلك الاجزاء وخلق الرطوبة فيها واعلم أن الكلام في هذا الباب
كالكلام فيما كان من رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض الغزوات وقد ضاق بهم الماء فوضع يده
في متوضاه ففار الماء من بين أصابعه حتى استنكفوا (السؤال الخامس) معجزة موسى في هذا المعنى
أعظم أم معجزة محمد عليه السلام (الجواب) كل واحدة منهما معجزة باهرة فاهرة لكن التي لمجد صلى الله عليه
وسلم أقوى لان نبوع الماء من الحجر معهود في الجملة أما نبوعه من بين الاصابع فغير معتاد البتة فكان ذلك
أقوى (السؤال السادس) ما الحكمة في جعل الماء اثنتي عشرة عينا والجواب انه قد كان في قوم موسى كثرة
والكثير من الناس اذا اشتدت بهم الحاجة الى الماء ثم وجدوه فانه يقع بينهم تشاجر وتنازع وربما افضى
ذلك الى الفتن العظيمة فأكمل الله تعالى هذه النعمة بان عين لكل سبط منهم ماء معين لا يختلط بغيره والعادة
في الرط الواحد أن لا يقع بينهم من التنازع مثل ما يقع بين المختلفين (السؤال السابع) من كم وجه يدل
هذا الاتفجار على الاعجاز الجواب من وجوه (أحدها) أن نفس ظهور الماء معجز (وثانيها)
خروج الماء العظيم من الحجر الصغير (وثالثها) خروج الماء بقدر حاجتهم (ورابعها) خروج الماء عند
ضرب الحجر بالعصا (وخامسها) انقطاع الماء عند الاستغناء عنه فهذه الوجوه الخمسة لا يمكن
تحصيلها الا بقدررة تامة نافذة في كل الممكنات وعلم نافذ في جميع المعلومات وحكمة عالية على الدهر والزمان
وما ذاك الا للقي سبحانه وتعالى أما قوله تعالى قد علم كل اناس مشربهم فنقول انما علموا ذلك لانه امر كل
انسان أن لا يشرب الا من جدول معين كيلا يحتلوا عند الحاجة الى الماء وأما اضافة المشرب اليهم فلانه
تعالى ما اباح لكل سبط من الاسباط ذلك الماء الذي ظهر من ذلك الشق الذي يليه صار ذلك كالملك لهم
وجازت اضافة اليهم أما قوله تعالى كلوا واشربوا من رزق الله ففيه حذف والمعنى قلنا لهم أو قال لهم
موسى كلوا واشربوا وانما قال كلوا الوجهين (أحدهما) لما تقدم من ذكر المن والسوى فكانه قال كلوا
من المن والسوى الذي رزقكم بلا تعب ولا نصب واشربوا من هذا الماء (والثاني) أن الاغذية لا تكون
الا بالماء فلما اعطاهم الماء فكانه تعالى اعطاهم الماء كقول والمشرب واحتجت المعتزلة بهذ الآية على ان
الرزق هو الحلال قالوا لان أقل درجات قوله كلوا واشربوا الاباحة وهذا يقتضي كون الرزق مباحا ولو وجد
رزق حرام لسكان ذلك الرزق مباحا حراما وانه غير جائز أما قوله تعالى ولا تعثوا في الارض مفسدين فالعنى
أشد الفساد فقل لهم لا تتعدوا في الفساد في حاله افسادكم لانهم كانوا متمادين فيه والمقصود منه ما جرت
العادة بين الناس من التشاجر والتنازع في الماء عند اشتداد الحاجة اليه فكانه تعالى قال ان وقع التنازع
بسبب ذلك الماء فلا تبالغوا في التنازع والله أعلم * قوله تعالى (واذ قلتم يا موسى ان نصبر على طعم ماء
واحد فادع انار بك يخرج انما سئبت الارض من بقلها وقتلناها قومها وعدسها وبصلها قال ان سئبت الارض

ثبت في أصول الفقه أن ظاهر الامر للوجوب فيتم دليلنا بناء على هذا الاصل وأيضا ذهب أنه للتدب ولكن
الاذن في تركه يكون اذ نافي ترك المنسوبة وذلك لا يليق بالانبياء قوله لان سلم أن المراد من قوله ولا ترتدوا
لا ترجعوا قلنا الدليل عليه انه لما أمر بدخول الارض المقدسة ثم قال بعده ولا ترتدوا على أدباركم تبادر
الى الفهم أن هذا النهي يرجع الى ما يتعلق به ذلك الامر قوله ان يخص ذلك النهي بوقت معين قلنا التخصيص
خلاف الظاهر أما أبو مسلم الاصفهاني فانه جوز أن يكون المراد مصر فرعون واحتج عليه بوجهين (الاول)
ان ان قرأنا هبطوا مصر بغير تنوين كان لا محالة علما للبلدة معين وليس في العالم بلدة ملقبة بهذا اللقب سوى
هذه البلدة المعينة فوجب حمل اللفظ عليه ولأن اللفظ اذا دار بين كونه علما وبين كونه صفة فحمل على العلم
أولى من حمل على الصفة مثل ظالم وحارث فانهم لما جازعوا علمين سكنان حملهم على العلمية أولى وأما ان
قرأناه بالتنوين فاما ان نجعله مع ذلك اسم علم ونقول انه انما دخل فيه التنوين لسكون وسطه كما في نوح
ولو ط فيكون التقرير أيضا ما تقدم بعينه وأما ان جعلناه اسم جنس فقوله تعالى هبطوا مصر يقتضي
التخيير كما اذا قال اعتق رقبة فانه يقتضي التخيير بين جميع رقاب الدنيا (الوجه الثاني) ان الله تعالى ورث
بنو اسرائيل أرض مصر واذا كانت موروثه لهم امتنع أن يحرم عليهم دخولها بيان انها موروثه لهم قوله
تعالى فاخرجناهم من جنات وعميون وكثور ومقام كريم الى قوله وكذلك وأورثناها بني اسرائيل ولما ثبت
انها موروثه لهم وجب أن لا يكونوا ممنوعين من دخولها لأن الارث يفيد الملك والملك مطلق للتصرف
فان قيل الرجل قد يكون مالك للدار وان كان ممنوعا عن دخولها بوجه آخر كمال من أوجب على نفسه
اعتكاف أيام في المسجد فان داره وان كانت ملوكة له لكنه يحرم عليه دخولها فلم لا يجوز أن يقال ان الله
ورثهم مصر بمعنى الولاية والتصرف فيها انه تعالى حرم عليهم دخولها من حيث أوجب عليهم أن يسكنوا
الارض المقدسة بقوله ادخلوا الارض المقدسة قلنا الاصل أن الملك مطلق للتصرف والمنع من التصرف
خلاف الدليل أجاب الفريق الاول عن هاتين الحجتين اللتين ذكرهما أبو مسلم فقالوا (أما الوجه الاول)
فالجواب عنه اننا نملك بالقراءة المشهورة وهي التي فيها التنوين قوله هذه القراءة تقتضي التخيير قلنا نعم لكن
تخصص العموم في حق هذه البلدة المعينة بما ذكرناه من الدليل (أما الوجه الثاني) فالجواب عنه اننا لا نتنازع
في أن الملك مطلق للتصرف ولكن قد يترك هذا الاصل له ارض كالمروان والمستاجر فنحن تركنا هذا الاصل
لما قدمناه من الدلالة أما قوله تعالى وضربت عليهم الذلة فالعنى جعلت الذلة محيطة بهم مشتملة عليهم فهم فيها
يكن يكون في القبة المضروبة والصفت بهم حتى لزمتهم ضربة لازم كما يضرب الطين على الحائط فيلزمه والا قرب
في الذلة أن يكون المراد منها ما يجري مجرى الاستحقاق كقوله تعالى فيمن يحارب ويفسد بذلك لهم خزي
في الدنيا فاما ان يقول المراد به الجزية خاصة على ما قال حتى يعطوا الجزية عن يدهم صاغرون فقوله بعيد
لأن الجزية ما كانت مضروبة عليهم من أول الامر أما قوله تعالى والمسكنة فالمراد به الفقر والفاقة وتشديد
الحمة فهذا الجنس يجوز أن يكون كالعقوبة ومن العلماء من عدها من باب المعجزات لانه عليه السلام أخبر
عن ضرب الذلة والمسكنة عليهم ووقع الامر كذلك فكان هذا اخبارا عن الغيب فيكون معجزا أما قوله تعالى
وباواقيهم وجوه (أحدها) البوارجوع فقوله باوا أي رجعوا وانصرفوا بذلك ولا يقال باوا الا بشر
(وثانيها) البوارجوع فقوله باوا أي استوى عليهم غضب الله فانه الزجاج (وثالثها) باوا أي استحقوا
ومنه قوله تعالى اني أريد أن تبوء بائني وانك أي تستحق الاغني جميعا وأما غضب الله فهو ارادة الانتقام أما
قوله تعالى ذلك بانهم كانوا يكفرون بآيات الله فهو له لما تقدم ذكره من ضرب الذلة والمسكنة عليهم والحق
الغضب بهم قالت المعتزلة لو كان الكفر حصل فيهم بخلق الله تعالى كما حصلت الذلة والمسكنة فيهم بخلق الله لما كان
جعل أحدهما جزاء للثاني أولى من العكس وجوابه المعارضة بالعلم والداعي وأما حقيقة الكفر فقد تقدم
القول فيها أما قوله تعالى ويقتلون النبيين بغير الحق فالعنى انهم يستحقون ما تقدم لاجل هذه الافعال
أيضا وفيه سؤالات (السؤال الاول) ان قوله تعالى يكفرون دخل تحته قتل الانبياء فلم اعاد ذكره مرة

البصل واختلفوا في القوم فمن ابن عباس أنه الحنطة وعنه أيضاً أن القوم هو الخبز وأيضاً المروى عن مجاهد وعطاء وابن زيد وحكي عن بعض العرب قوموا النأى اخبرنا الناقيل هو النوم وهو مروي أيضاً عن ابن عباس ومجاهد واختيار الكسائي واحتجوا عليه بوجوه (الاول) انه في حرف عبد الله بن مسعود وثومها (الثاني) أن المراد لو كان هو الحنطة لما جاز أن يقال ان تبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير لأن الحنطة أشرف الاطعمة (الثالث) أن النوم أوفق للعدم والبصل من الحنطة (المسئلة الرابعة) القراءة المعروفة انتبـدلون وفي حرف أبي بن كعب انتـدلون باسكان الباء وعن زهير القرقي ادنا بالهمزة من الدنائة واختلفوا في المراد بالادنى وضبط القول فيه أن المراد اما أن يكون كونه أدنى في المسئلة في الدين أو في المنفعة في الدنيا والاول غير مراد لأن الذي كانوا عليه لو كان انفع في باب الدين من الذي طلبوه لما جاز أن يجيبهم اليه لكنه قد أجابهم اليه بقوله اهبطوا مصر فان لكم ما سألتكم فبقى أن يكون المراد منه المنفعة في الدنيا ثم لا يجوز أن يكون المراد أن هذا النوع الذي أنتم عليه أفضل من الذي تطلبونه لما بينا أن الطعام الذي يكون إذا اطعمتمه عند قوم قد يكون أحسنها عند آخرين بل المراد ما بينا أن المتقن والمتيقن والحصول وما يطلبونه مشكوك الحصول والمتيقن خير من المشكوك وأولان هذا يحصل من غير كذب ولا تعب وذلك لا يحصل الا مع الكذب والتعب فيكون الاول أولى فان قيل كان لهم أن يقولوا هذا الذي يحصل عفوا صفوا لما كرهناه بطبا عننا كان تناوله أشق من الذي لا يحصل الا مع الكذب إذا اشتبهه طباً عننا قلنا ساء أنه وقع التعارض من هذه الجهة لكنه وقع الترجيح بما أن الحاضر المتيقن راجع على الغائب المشكوك (المسئلة الخامسة) القراءة المعروفة اهبطوا بكسر الباء وقرئ بضم الباء القراءة المشهورة مصر بالتثنية واعتلصه مع اجتماع السببين فيه وهما التعريف والتأنيث لسكون وسطه كقوله ونوحاً هادياً ولوطاً وفيهما العجمة والتعريف وإن أريد به البلد فافيه الاسباب واحد وفي مصحف عبد الله وقرأ به الاعمش اهبطوا مصر بغير تنوين كقوله ادخلوا مصر واختلف المفسرون في قوله اهبطوا مصر اروي عن ابن مسعود وأبي ابن كعب ترك التنوين وقال الحسن الاف في مصر ازبادة من الكاتب فحينئذ تكون معرفة فيجب أن تحمل على ما هو المختص بهذا الاسم وهو البلد الذي كان فيه فرعون وهو مروي عن أبي العلية والربيع وأما الذين قرأوا بالتنوين وهي القراءة المشهورة فقد اختلفوا بينهم من قال المراد البلد الذي كان فيه فرعون ودخول التنوين فيه كدخوله في نوح ولوط وقال آخرون المراد الاخر بدخول أي بلد كان كانه قبل لهم ادخلوا بلداً أي بلد كان لتجدوا فيه هذه الاشياء وبالجملة فالمفسرون قد اختلفوا في أن المراد من مصر هو البلد الذي كانوا فيه أو لا وبلد آخر فقال كثير من المفسرين لا يجوز أن يكون هو البلد الذي كانوا فيه مع فرعون واحتجوا عليه بقوله تعالى ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم والاستدلال بهذه الآية من ثلاثة أوجه (الاول) أن قوله تعالى ادخلوا الارض المقدسة ايجاب لدخول تلك الارض وذلك يقتضي المنع من دخول أرض أخرى (والثاني) أن قوله كتب الله يقتضي دوام كونهم فيه (والثالث) أن قوله ولا ترتدوا على أدباركم صريح في المنع من الرجوع عن بيت المقدس (الرابع) انه تعالى بعد أن أمر بدخول الارض المقدسة قال فانها محترمة عليهم أربعين سنة يتيهون في الارض فإذا تقدم هذا الامر ثم بين تعالى أنهم ممنوعون من دخولها هذه المدة فمن دزوال العذر وجب أن يلزمهم دخولها وإذا كان كذلك لم يجب أن يكون المراد من مصر سواها فان قيل هذه الوجوه ضعيفة (أما الاول) فلأن قوله ادخلوا الارض المقدسة أمر والامر للندب فلعلهم ندبوا الى دخول الارض المقدسة مع أنهم ما منعوا من دخول مصر (أما الثاني) فهو كقوله كتب الله لكم فذلك يدل على دوام تلك النذية (وأما الثالث) وهو قوله تعالى ولا ترتدوا على أدباركم فلان سلم أن معناه ولا ترجعوا الى مصر بل فيه وجهان آخران (الاول) المراد لا تعصوا فيما أمرتم به إذا العرب تقول لمن عصي فيما يؤمر به ارتد على عقبه والمراد من هذا العصيان أن يشكر أن يكون دخول الارض المقدسة أولى (الثاني) أن يخص ذلك النهي بوقت معين فقط قلنا

آمن منهم بعد مبعث محمد عليه السلام بالله واليوم الآخر وعندهم أنهم أجروهم عند ربهم (وثانيها) أنه تعالى
 ذكر في أول هذه السورة طريقة المناقذين ثم طريقة اليهود فالمراد من قوله تعالى أن الذين آمنوا هم الذين
 يؤمنون باللسان دون القلب وهم المناقون فذكر المناقذين ثم اليهود والنصارى والصابئين فكانه تعالى قال
 هؤلاء المبطلون كل من أتى منهم بالآيمان الحقيقي صار من المؤمنين عند الله وهو قول سفيان الثوري (وثالثها)
 المراد من قوله أن الذين آمنوا هم المؤمنون بمحمد عليه الصلاة والسلام في الحقيقة وهو عائذ إلى الماضي
 ثم قوله تعالى من آمن بالله يقتضي المستقبل فالمراد الذين آمنوا في الماضي وثبتوا على ذلك واستمروا عليه
 في المستقبل وهو قول المتكلمين أما قوله تعالى والذين هادوا فذاختلفوا في اشتقاقه على وجوه (أحدها)
 انما سموا به حين تابوا من عبادة العجل وقالوا اتاهنا ناليل أي تبنا ورجعنا وهو عن ابن عباس (وثانيها)
 سموا به لانهم نسبوا إلى يهوذا كبروله يعقوب وانما هات الغريب بالغرب فان العرب اذا غلبوا اسماء من
 العجمية إلى لغتهم غير وادبض حروفها (وثالثها) قال أبو عمرو بن العلاء سموا بذلك لانهم يهودون أي يهتدون
 عند قراءة التوراة وأما النصارى ففي اشتقاق هذا الاسم وجوه (أحدها) أن القرية التي كان ينزلها عيسى عليه
 السلام تسمى ناصرة فنسبوا اليها وهو قول ابن عباس وقتادة وابن جرير (وثانيها) انما صرحهم فيما بينهم أي
 لنصرة بعضهم بعضا (وثالثها) لأن عيسى عليه السلام قال للعواريين من أنصارى إلى الله قال
 صاحب الكشاف النصارى جمع نصران يقال رجل نصران وامرأة نصرانية والبناء في نصراني للمبالغة
 كالتى في أجرى لانهم نصرروا المسيح أما قوله تعالى والصابئين فهم من صبا اذا خرج من دينه إلى دين آخر
 وكذلك كانت العرب يسمون النبي عليه السلام صابئاً لانه أظهر ديناً جديداً فلاف أديانهم وصيبت
 النجوم اذا خرجت من مظهرها وصبا نابه اذا خرج جنبه ولم يفسر بن في تفسير مذهبهم أقوال (أحدها)
 قال مجاهد والحنن هم طائفة من الجوس واليهود لان كل ديانتهم ولا تنكح نساؤهم (وثانيها) قال قتادة
 هم قوم يعبدون الملائكة ويصلون إلى الشمس كل يوم خمس صلوات وقال أيضاً الأديان خمسة منها للشيطان
 أربعة وواحد للرحمن الصابئون وهم يعبدون الملائكة والجوس وهم يعبدون النار والذين انتمكروا
 يعبدون الاوثان واليهود والنصارى (وثالثها) وهو الاقرب انهم قوم يعبدون الكواكب ثم لهم قولان
 (الأول) ان خالق العالم هو الله سبحانه الا انه سبحانه أمر به عظيم هذه الكواكب واتخاذها قبله لله سبحانه
 والدعاء والتعظيم (والثاني) ان الله سبحانه خلق الافلاك والكواكب ثم ان الكواكب هي المدبرة
 لما في هذا العالم من الخير والشر والعصاة والمرض والخالقة لها فيجب على البشر تعظيمها لانهم هي الالهة
 المدبرة لهذا العالم ثم انهم اتبعوا الله سبحانه وهذا المذهب هو القول المأثور إلى الكلدانيين الذين جاءهم
 ابراهيم عليه السلام راداً عليهم ومبطلالقولهم ثم انه سبحانه بين في هذه الفرق الأربعة انهم اذا آمنوا بالله
 فلهم الثواب في الآخرة ليعرف أن جميع أبواب الضلال اذا رجعوا عن ضلالهم وآمنوا بالدين الحق فإن الله
 سبحانه وتعالى يقبل إيمانهم وطاعتهم ولا يرد عنهم عن حضرة البتة واعلم انه قد دخل في الايمان بالله الايمان
 بما أوجبه اعنى الايمان برسله ودخول في الايمان باليوم الآخر فجميع أحكام الآخرة فهذان القولان
 قد جمعا كل ما يصل بالاديان في حال التكليف وفي حال الآخرة من نواب وعقاب أما قوله تعالى عند ربهم
 فليس المراد الغندمية المكانية فان ذلك محال في حق الله تعالى ولا الحفظ كالودائع بل المراد ان أجروهم متيقنين
 جار مجرى الحاصل عند ربهم أما قوله تعالى ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون فقيل أراد زوال الخوف والحزن
 عنهم في الدنيا ومنهم من قال في الآخرة في حال الثواب وهذا أصح لان قوله ولا خوف عليهم عام في الدنيا
 وكذلك ولا هم يحزنون وهذه الصفة لا تنحصر في الدنيا وخصوصاً في المكلفين لانهم في كل وقت لا ينفكون
 من خوف وحرث أما في أسباب الدنيا وأما في أمور الآخرة فكانه سبحانه وعدهم في الآخرة بالاجر ثم بين أن
 من صفة ذلك الاجر ان يكون خالياً عن الخوف والحزن وذلك يوجب أن يكون نعيمهم دائماً لانهم لو جوزوا
 كونه منقطعاً لاعتراهم الحزن العظيم فان قال قائل ان الله تعالى ذكر هذه الآية في سورة المائدة هكذا

أخرى الجواب المذكور ههنا الكفر بآيات الله وذلك هو الجهل والخذل بآياته فلا يدخل تحته قتل الانبياء
(السؤال الثاني) لم قال بغير الحق وقتل الانبياء لا يكون الاعلى هذا الوجه الجواب من وجهين (الأول)
ان الايمان بالباطل قد يكون حقا لان الآتي به اعتقده حقا الشبهة وقعت في قلبه وقد بآتي به مع علمه بكونه
باطلا ولا شك ان الثاني أقبح فقولوه ويقتلون النبيين بغير الحق أي أنهم قتلوه من غير ان كان ذلك القتل حقا
في اعتقادهم وخيا لهم بل كانوا عالمين بقمعه ومنع ذلك فقد فعلوه (وثانيها) أن هذا التكرير لا أجل
التأكيده كقوله تعالى ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به ويستعمل أن يكون لم يدعي الا اله الثاني برهان
(وثالثها) أن الله تعالى لو ذمهم على مجرد القتل لقالوا أليس ان الله يقتلهم ولعنهم الله تعالى قال القتل
الصادر من الله قتل بحق ومن غير الله قتل بغير حق وأما قوله تعالى ذلك بما عصوا فهو تأكيده بتكرير الشيء
بغير اللفظ الاول وهو عزله أن يقول الرجل لعبد وقد احتمل منه ذنوبا سلفت منه فعاقبه عند آخرها هذا
بما عصيتني وخالف أمرى هذا بما تجرأت على وأعتررت بجملي هذا بكذا فبعدت عليه ذنوبه بألفاظ مختلفة
تدكيته أما قوله تعالى وكانوا يعتدون فالمراد منه الظلم أي تجاوز الحق الى الباطل واعلم أنه تعالى لما ذكر
انزال العقوبة بهم بين على ذلك فبدأ أولا بما فعلوه في حق الله تعالى وهو جعل لهم به وخذلهم لتعنه ثم شاء
بما يتلوه في العظم وهو قتل الانبياء ثم ثلثه بما يكون منهم من المعاصي التي تخصهم ثم رابع بما يكون منهم من
المعاصي المتعدية الى الغير مثل الاعتداء والظلم وذلك في نهاية حسن الترتيب فان قيل قال ههنا ويقتلون
النبيين بغير الحق ذكر الحق بالالف واللام معرفة وقال في آل عمران ان الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون
النبيين بغير حق فذكره وكذلك في هذه السورة ويقتلون الانبياء بغير حق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون
ليسوا سواء في الفرق (الجواب) الحق المعلوم فيما بين المسلمين الذي يوجب القتل قوله عليه السلام لا يحمل دم
امرئ مسلم الا باحدى معان ثلاث كفر بعد ايمان وزنا بعد احصان وقتل نفس بغير حق فالحق المذكور
بحرف التعريف اشارة الى هذا وأما الحق المنسكرا المراد به تأكيده العموم أي لم يكن هناك حق لاهذا الذي

يعرفونه المسلمون ولا غيره البتة • قوله تعالى (ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين
من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) اعلم أن
القراءة المشهورة هادوا وبضم الدال وعن الضحاك ومجاهد يفتح الدال واسكان الواو والقراءة المعروفة
الصابئين والصابئون بالهمزة فيهما حيث كانا وعن نافع وشيبة والزهري والصابئين بيا ساكنة من غير
همز والصابئون بيا مضمومة وحذف الهمزة وعن العمري يجعل الهمزة فيهم ما وعن أبي جعفر بيا بين
خالصتين فيهما بدل الهمزة فاما ترك الهمزة فيجتمعا وجهين (أحدهما) أن يكون من صبا يصبو اذا مال
الى الشيء فاحبه (والآخر) قلب الهمزة فنقول الصابئين والصابئون والاختيار الهمز لانه قراءة الأكثر والى
معنى التفسير أقرب لان أهل العلم قالوا هو الخارج من دين الى دين واعلم أن عادة الله اذا ذكر وعدا
ووعده أعقبه بما يضاف اذ لم يكن الكلام تاما فههنا لما ذكر حكم الكفرة من أهل الكتاب وما حل بهم من
العقوبة أخبر بما للمؤمنين من الاجر العظيم والثواب الكريم دال على انه سبحانه وتعالى يجازى المحسن
باحسانه والمسيء باسائه كما قال يجزى الذين أساءوا بما عملوا ويجزى الذين أحسنوا باحسنهم فيقال ان
الذين آمنوا واختلف المفسرون في المراد منه وسبب هذا الاختلاف قوله تعالى في آخر الآية من آمن
بالله واليوم الآخر فان ذلك يقتضى أن يكون المراد من الايمان في قوله تعالى ان الذين آمنوا غير المراد منه
في قوله من آمن بالله ونظيره في الاشكال قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا آمنوا فلاجل هذا الاشكال ذكرنا
وجوها (أحدها) وهو قول ابن عباس المراد الذين آمنوا قبل مبعث محمد بعيسى عليه السلام مع البراءة
عن أباطيل اليهود والنصارى مثل قس بن ساعدة وبهيرة الراهب وحبيب النجار وزيد بن عمرو بن نفيل
وورقة بن نوفل وسلمان الفارسي وأبي ذر الغفاري ووفد الحباش فكانه تعالى قال ان الذين آمنوا قبل
مبعث محمد والذين كانوا على الدين الباطل الذي لليهود والذين كانوا على الدين الباطل الذي للنصارى كل من

امكان وقوف النفس في الهواء بلا عمد وأما الارض فقالوا انما وقفت لانها بطبعها طالبة للمركز فلا حرم
وقفت في المركز ودليلنا على فساد قولهم انه سبحانه قادر على كل الممكنات ووقوف الثقل في الهواء
من الممكنات فوجب أن يكون الله قادرا عليه ونعمان تقرير هاتين المقدمتين معلوم في كتب الاصول
(الرابع) قال بعضهم اطلال الجبل غير جائز لان ذلك لو وقع لكان يجرى مجرى الابلء الى الايمان وهو
ينافي التكليف أجاب القاضي بانه لا يلجئ لأن أكثر ما فيه خوف السقوط عليهم فاذا استقر في مكانه مدة
وقد شاهدوا السموات مرفوعة فوقهم بلا عمد جازهمنا أن يزول عنهم الخوف فيزول الابلء ويبقى التكليف
أما قوله تعالى خذوا ما آتيناكم بقوة أي بجدة وعزيمة كاملة وعدول عن التفاضل والتكاسل قال الجبائي
هذا يدل على ان الاستطاعة قبل الفعل لانه لا يجوز أن يقال خذوا بقوة ولا قوة حاصله كما لا يقال
اكتب بالقلم ولا قلم وأجاب أصحابنا بان المراد خذوا ما آتيناكم بجدة وعزيمة وندنا العزيمة قد تكون
متقدمة على الفعل أما قوله تعالى واذكروا ما فيه أي احفظوا ما في الكتاب وادرسوه ولا تنسوه ولا تغفلوا
عنه فان قيل هلا حلقوه على نفس الذكركلنا لان الذكر الذي هو ضد النسيان من فعل الله تعالى فكيف يجوز
الامر به فاما اذا حملناه على المداينة فلا اشكال أما قوله تعالى لعلمكم تتقون أي لكي تتقوا واحتج الجبائي
بذلك على انه تعالى أراد فعل الطاعة من الكل وجوابه ما تقدم واعلم أن المفهوم من قوله تعالى واذا أخذنا
ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة انهم فعلوا ذلك والالم يكن ذلك أخذ اللامشاق ولا صرح قوله
من بعد ثم تولى فدل ذلك منهم على القبول والالتزام أما قوله تعالى ثم تولى من بعد ذلك أي ثم اعرض عن
الميثاق والوفاء به قال القفال رحمه الله قد يعلم في الجملة انهم بعد قبول التوراة ورفع الطور تولوا عن التوراة
بأمر كثيرة فخرقوا التوراة وتركوا العمل بها وقتلوا الانبياء وكفروا بهم وعصوا أمرهم ولعل فيها ما اخص
به بعضهم دون بعض ومنها ما فعله أولادهم ومنها ما فعله متأخروهم ولم يزالوا في التوبة مع مشاهدتهم الاعاجيب
لما لا ونها رايت الفون موسى ويعترضون عليه ويلقونه بكل أذى ويجهرون بالمعاصي في معصيتهم ذلك حتى
لقد خفف بعضهم وأخرفت النار بعضهم وعوقبوا بالطاعون وكل هذا مذكور في تراجم التوراة التي
يقرون بها ثم فعل متأخروهم ما لا يخاف به حتى عوقبوا وتخريب بيت المقدس وكفر بابا المسح وهموا
بقتله والقرآن وان لم يكن فيه بيان ما تولوا به عن التوراة فالجملة معروفة وذلك اخبار من الله تعالى عن
عناد اسلافهم فغير عجيب انكارهم ما جاء به محمد عليه الصلاة والسلام من الكتاب وبحجودهم لحقه وحالهم
في كتابهم ونبيهم ما ذكره الله أعلم أما قوله تعالى فلو لا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين ففيه بيان
(الاول) ذكر القفال في تفسيره وجهين (الاول) لو لا ما فضل الله به عليكم من امهالكم وتأخير العذاب عنكم
لكنتم من الخاسرين أي من الهالكين الذين باعوا أنفسهم بنا وجههم فدل هذا القول على أنهم انما خرجوا
عن هذا الخسران لان الله تعالى فضل عليهم بالامهال حتى نابوا (الثاني) أن يكون الخبر قد انتهى عند
قوله تعالى ثم تولى من بعد ذلك ثم قيل فلو لا فضل الله عليكم ورحمته رجوعا بالكلام الى أوله أي لو لا لطف
الله بكم برفع الجبل فوقكم لدمتم على ردكم الكتاب ولكنه تنفصل عليكم ورحمكم فلفظ بكم بذلك حتى تدتم
(البحث الثاني) ان لقائل أن يقول كلمة لو لا تفيد انتفاء الشيء لثبوت غيره فهذا يقتضي ان انتفاء الخسران
من لوازم حصول فضل الله تعالى بحيث حصل الخسران وجب أن لا يحصل هناك لطف الله تعالى وهذا
يقضي ان الله تعالى لم يفعل بالكافر شيئا من اللطاف الدينية وذلك خلاف قول المعتزلة أجاب الكعبي
بانه تعالى سوى بين الكل في الفضل لكن اتفق بعضهم دون بعض فصح أن يقال ذلك كما يقول القائل لرجل
وقد سوى بين أولاده في العطية فاتفق بعضهم لولا ان أباه فضل لكنت فقيرا وهذا الجواب ضعيف لان أهل
اللغة نصوا على ان لو لا تفيد انتفاء الشيء لثبوت غيره وبعد ثبوت هذه المقدمة فكلام الكعبي ساقط جدا وقوله
تعالى (واقد علمتم الذين اعتمدوا مشكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين فجعلناها نكالا لما بين يديها وما
خلفها وموعظة للمتقين) اعلم انه تعالى لما عدد وجوه انعامه عليهم أولا ختم ذلك بشرح بعض ما وجه اليهم

ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون وفي سورة الحج ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا ان الله يفصل بينهم يوم القيامة ان الله على كل شئ شهيد فهل في اختلاف هذه الآيات تقديم الصنوف وتأخيرها ورفع الصابئين في آية ونصبتها في أخرى فائدة تقتضي ذلك (والجواب) لما كان المتكلم أحكم الحاكمين فلا بد لهذه التغييرات من حكم وفوائد فان أدركنا تلك الحكم فقد زدنا بالكمال وان عجزنا احلنا القصور على عقولنا الاعلى كلام الحكميم والله أعلم • قوله تعالى (واذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم

بقوة واذكروا ما فيه لعلكم تتقون ثم تولى من بعد ذلك فلو لا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين) اعلم ان هذا هو الانعام العاشر وذلك لانه تعالى انما أخذ ميثاقهم لمصلحتهم فصارت ذلك من انعامه عليهم أما قوله تعالى واذ أخذنا ميثاقكم ففيه بحثان (الاول) اعلم ان الميثاق انما يكون بفعل الامور التي توجب الانقياد والطاعة والمفسرون ذكروا في تفسير الميثاق وجوها (أحدها) ما أودع الله العقول من الدلائل الدالة على وجود الصانع وحكمته والدلائل الدالة على صدق أنبيائه ورسوله وهذا النوع من الموانيق أقوى الموانيق واليهود لانها لا تحتل الخلف والتبديل بوجه البينة وهو قول الاصم (وثانيها) ما روى عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم أن موسى عليه السلام لما رجع من عنده ربه بالالواح قال لهم ان فيها كتاب الله فقالوا ان نأخذ به قولك حتى نرى الله جهرة فيقول هذا كتابي فخذوه فأخذتهم الصاعقة فماتوا ثم أحياهم ثم قال لهم بعد ذلك خذوا كتاب الله فأبوا فرفع فوقهم الطور وقيل لهم خذوا الكتاب والاطرحناه عليكم فخذوه فرفع الطور هو الميثاق وذلك لان رفع الطور آية باهرة مجيبة تبهر العقول وترد المكذب الى التصديق والشاك الى اليقين فلما رأوا ذلك وعرفوا انه من قبله تعالى علموا موسى عليه السلام علما مضافا الى سائر الآيات اقرؤا له بالصدق فيما جاء به واظهروا التوبة واعطوا العهد والميثاق ان لا يعودوا الى ما كان منهم من عبادة العجل وان يقوموا بالتوراة فكان هذا عهدا موثقا جعلوه لله على أنفسهم وهذا هو اختيار أبي مسلم (وثالثها) ان الله ميثاقين (فالاول) حين أخرجهم من صلب آدم واشهدهم على أنفسهم (والثاني) أنه ألزم الناس متابعة الانبياء والمراد ههنا هو هذا العهد هذا قول ابن عباس وهو ضعيف (الثاني) قال القفال رحمه الله انما قال ميثاقكم ولم يقل موانيقكم لوجهين (أحدهما) أراد به الدلالة على ان كل واحد منهم قد أخذ ذلك كما قال ثم يخرجكم طفلا أي كل واحد منكم (والثاني) انه كان شيئا واحدا أخذ من كل واحد منهم كما أخذ على غيره فلا جرم كان كله ميثاقا واحدا ولو قيل موانيقكم لاشبه أن يكون هنالك موانيق أخذت عليهم لاميثاق واحد والله أعلم وأما قوله تعالى ورفعنا فوقكم الطور فنظيره قوله تعالى واذ نتقنا الجبل فوقهم كأنه ظلة وفيه بحث (البحث الاول) الواو في قوله تعالى ورفعنا واوعطف على تفسير ابن عباس والمعنى أن أخذ الميثاق كان متقدما فلما تقضوه بالاستمتاع عن قبول الكتاب رفع عليهم الجبل وأما على تفسير أبي مسلم فليست واوعطف ولكنهم واوا الحال كما يقال فعلت ذلك والزمان زمان فكانه قال واذ أخذنا ميثاقكم عند رفعنا الطور فوقكم (الثاني) قبل ان الطور بكل جبل قال الزجاج

داني جناحيه من الطور قرر • تقضى البازي اذا البازي كسر

أما التليل فقال في كتابه ان الطور اسم جبل معلوم وهذا هو الاقرب لان لام التعريف فيه تقتضي حمله على جبل معهود يعرف كونه مسمى بهذا الاسم والمعهود هو الجبل الذي وقعت المناجاة عليه وقد يجوز ان يتقوله الله تعالى الى حيث هم فيجعله فوقهم وان كان بعيدا منهم لان القادر على ان يسكن الجبل في الهواء قادر ايضا على أن يقلعه وينقله اليهم من المكان البعيد وقال ابن عباس أمر تعالى جبلا من جبال فلسطين فانقلع من أصله حتى قام فوقهم كاظلة وكان المعسكر فرسخا في فرسخ فإوحى الله اليهم ان اقبلوا التوراة والارميت الجبل عليكم فلما رأوا أن لا مهرب قبلوا التوراة بما فيها وسجدوا للفرع بجودا ولا سفلون الجبل فلذلك سجدت اليهود على انصاف وجوههم (الثالث) من الملاحدة من أنكر

وخلق فيها الاعراض التي باعتبارها كانت قد اذهت ان يكون اعدا ما ويجابدا لأنه يكون مسخا (والثاني)
 ان يجوزنا ذلك لما امننا في كل ما نراه قد اوكبا انه كان انسانا قلا وذلك يفضى الى الشك في المشاهدات
 وأجيب عن الاول بأن الانسان ليس هو تمام هذا الهيكل وذلك لان هذا الانسان قد يصير سميما بعد ان كان
 هزبلا وبالعكس فالاجزاء متبدلة والانسان المعين هو الذي كان موجودا والباقي غير الزائل فالانسان
 أمر ورأى هذا الهيكل المحسوس وذلك الامر اما أن يكون جسما ساريا في البدن أو جزءا في بعض جوارب
 البدن كقلب أو دماغ أو موجودا مجردا على ما يقوله الفلاسفة وعلى جميع التقديرات فلا امتناع في بقاء
 ذلك الشيء مع تطرق التغيير الى هذا الهيكل وهذا هو المسخ وبهذا التقدير يجوز في المثل الذي تكون جنته
 في غاية العظم أن يدخل حجرة الرسول عليه السلام وعن الثاني ان الامان يحصل باجتماع الامة ولما ثبت بما
 قررنا جواز المسخ أمكن اجراء الآية على ظاهرها ولم يكن بنا حاجة الى التأويل الذي ذكره مجاهد رحمه الله
 وان كان ما ذكره غير مستبعد جدا لان الانسان اذا أمر على جهالة بعد ظهور الآيات وبجلاء البينات
 فقد يقال في العرف الظاهر انه سار وقد واد كان هذا الجواز من الجحازات الظاهرة المشهورة لم يكن في
 المصير اليه محذور البتة بقي ههنا السؤال (السؤال الاول) انه بعد ان يصير قد لا يبقى له فهم ولا عقل ولا علم
 فلا يعلم ما نزل به من العذاب ومجرد القرية غير مؤلم بدليل ان القرد وحال سلامتها غير متألما فمن أين يحصل
 العذاب بسببه (الجواب) لم لا يجوز أن يقال ان الامر الذي به يكون الانسان انسانا قلا فاهما كان باقيا
 الا انه لما تغيرت الخلقة والصورة لا جرم انها ما كانت تقدر على التطق والافعال الانسانية الا انها كانت
 تعرف ما ناله من تغير الخلقة بسبب شؤم المعصية وكانت في نهاية الخوف والنجاة فربما كانت متألما بسبب
 تغير تلك الاعضاء ولا يلزم من عدم تألم القرد والاصلية بتلك الصورة عدم تألم الانسان بتلك الصورة الغريبة
 العرضية (السؤال الثاني) اولئك القردة بقوا أو أقتلهم الله وان قلنا انهم بقوا فهم هذه القردة التي
 في زماننا هل يجوز أن يقال انها من نسل اولئك المعسوخين أم لا (الجواب) الكل جائز عقلا لان الرواية
 عن ابن عباس انهم ما مكثوا الا ثلاثة أيام ثم هلكوا (المسئلة الرابعة) قال أهل اللغة الخاسي الصاغر
 المبهمل المطرود كالكاب اذا دنا من الناس قيل له اخشأ أي تباعد وانظر دما غرا فليس هذا الموضع
 من مواضعك قال الله تعالى ينقلب اليك البصر خاسئا وهو حسبي يحتمل صاغرا ذليلا منوعا عن معاودة
 النظر لانه تعالى قال فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب اليك البصر خاسئا وهو
 حسبي فكانه قال ردد البصر في السماء تريد من يطلب فطورا فانك وان كنت من ذلك لم تجد فطورا
 فتردد اليك طريق ذليلا كبر تد الخائب بعد طول سعيه في طلب شيء ولا يظفر به فانه يرجع خائبا صاغرا
 مطرودا من حيث كان بقصد من أن يعاوده أما قوله فجعلناها فقهرا فدلنا على ان هذا الضمير الى أي شيء
 يعود على وجوه (أحدها) قال القزاة جعلناها يعني المسخنة التي مسخوها (وثانيها) قال الاخفش أي
 جعلناها قردة نكالا (وثالثها) جعلناها بية أصحاب السبت نكالا (ورابعها) جعلناها ذمالة نكالا لان
 قوله تعالى ولقد علم الذين اعتدوا منكم في السبت يدل على الامة او الجماعة أو مجموعها والاقرب هو الوجهان
 الاولان لانه اذا أمكن رد الكتابة الى مذكور متقدم فلا وجه لردّها الى غيره فليس في الآية المتقدمة
 الا ذكرهم وذمهم وكرههم أما النكال فقال القفال رحمه الله انه العقوبة الغليظة الرادعة للناس عن
 الاقدام على مثل تلك المعصية وأصله من المنع والحبس ومنه النكول عن البين وهو الامتناع منها ويقال
 لا قيد النكول وللجام الثقيل أيضا نكل لما فيه من المنع والحبس وتطيره قوله تعالى ان لدينا نكالا وحجيما
 قال الله تعالى والله أشد بأسا وأشد تنكيلا والمعنى انا جعلنا ما جرى على هؤلاء القوم عقوبة رادعة لغيرهم
 أي لم قصد بذلك ما يقصده الآدميون من التنشيط لان ذلك انما يكون من تضرع المعاصي وتنقص من ملكه
 وتوتريقه وأما نحن فانما نأقرب المصالح العباد فبقا بنا زبر وموعظة قال القاضي البشير من الذم لا يوصف
 بأنه نكال حتى اذا عظم وكثر واشهر بوصفه وعلى هذا الوجه أوجب الله تعالى في السارق المصير القطع

من التشديدات وهذا هو النوع الاول وفيه مسائل (المسئلة الاولى) روى عن ابن عباس ان هؤلاء القوم كانوا في زمان داود عليه السلام بأيلة على ساحل البحرين المدينة والشام وهو مكان من البحر يجتمع اليه الحيتان من كل أرض في شهر من السنة - حتى لا يرى الماء لكثرة ما وفي غير ذلك الشهر في كل سبت خاصة وهي القرية المذكورة في قوله واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر اذ يعدون في السبت فخر واحياض عند البحر وشرعوا اليهم الجداول فكانت الحيتان تدخلها فيصطادونها يوم الاحد فذلك الحيتان في الحياض هو اعتدائهم ثم انهم أخذوا السكك واستغنوا بذلك وهم خائفون من العقوبة فلما طال العهد استحسن الابناء بسنة الايام واتخذوا الاموال فغشي اليهم طوائف من أهل المدينة الذين كرهوا الصيد يوم السبت ونهواهم فلم يتنهم واوقالوا نحن في هذا العمل منذ زمان فما زادنا الله به الا خيرا فاقبل لهم لا تقترؤا فربما ينزل بكم العذاب والهالك فأصبح القوم وهم قد ردة خاسثون فمكثوا كذلك ثلاثة ايام ثم هلكوا (المسئلة الثانية) المقصود من ذكر هذه القصة أمران (الاول) اظهار محجة محمد عليه السلام فان قوله ولقد علمت كالخطاب لليهود الذين كانوا في زمان محمد عليه السلام فلما أخبرهم محمد عليه السلام عن هذه الواقعة مع انه كان أميا لم يقرأ ولم يكتب ولم يخاطب القوم دل ذلك على انه عليه السلام انما عرفه من الوحي (الثاني) انه تعالى لما أخبرهم بما عامل به أصحاب السبت فكانه يقول لهم أما تخافون أن ينزل عليكم بسبب تمردكم منازل عليهم من العذاب فلا تقترؤا بالامهال الممدود لكم ونظيره قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصادقا لما معكم من قبل أن نطمس وجوهنا فتردها على أديارها (المسئلة الثالثة) الكلام فيه حذف كانه قال ولقد علمت اعتدائهم من اعتدي منكم في السبت لكي يكون المذكور من العقوبة جوازا لذلك ولفظ الاعتدائهم يدل على ان الذي فعلوه في السبت كان محترما عليهم وتفصيل ذلك غير مذكور في هذه الآية لكنه مذكور في قوله تعالى واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر ثم يحتمل أن يقال انهم اعتدوا في ذلك الاصطيداء فقط وأن يقال انهم اعتدوا لانهم اصطادوا مع انهم استحلوا ذلك الاصطيداء (المسئلة الرابعة) قال صاحب الكشاف السبت مصدر سبقت اليهود اذا عظمت يوم السبت فان قيل لما كان الله عنهم عن الاصطيداء يوم السبت فما الحكمة في أن أكثر الحيتان يوم السبت دون سائر الايام كما قال تأتيتهم حيتانهم يوم سبتهم ثم عا ويوم لا يسيبتون لا تأتيتهم كذلك نبلوهم وهل هذا الاشارة القسنة وارادة الاضلال قلنا اما على مذهب أهل السنة فارادة الاضلال جائز من الله تعالى واما على مذهب المعتزلة فالتشديد في التكليف حسن لغرض ازدياد الثواب اما قوله تعالى فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال صاحب الكشاف قردة خاسئين خبر أي كونوا اجامعين بين القرية والنسوة وهو الصغار والطرود (المسئلة الثانية) قوله تعالى كونوا قردة خاسئين ليس بأمر لانهم ما كانوا قادرين على أن يقلبوا أنفسهم على صورة القردة بل المراد منه سرعة التكوين كقوله تعالى انما أمرنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون وكقوله تعالى قلنا أنينا طاعتين والمعنى انه تعالى لم يعجزه ما أراد انزاله من العقوبة بهؤلاء بل لما قال لهم كونوا قردة خاسئين صاروا كذلك أي لما أراد ذلك بهم صاروا كما أرادوه كقوله كما لعنا أصحاب السبت وكان أمر الله مفعولا ولا يمنع أيضا أن يتكلم الله بذلك عند هذا التكوين الا ان المؤثر في هذا التكوين هو القدرة والارادة فان قيل لما لم يكن لهذا القول أثر في التكوين فأي فائدة فيه قلنا أما عندنا فأحكام الله تعالى وأفعاله لا تقوم على رعاية المصالح البتة وأما عند المعتزلة فاعل هذا القول يكون لفظا لبعض الملائكة أو لغيرهم (المسئلة الثالثة) المروي عن مجاهد انه سبحانه وتعالى مسح قلوبهم بمعنى الطبع والتميم لانه مسح قلوبهم وهو مثل قوله تعالى كمثل الحمار يحمل أسفارا ونظيره أن يقول الاستاذ للامتعلم البليد الذي لا ينجع فيه تعليمه كن حمارا واحتج على امتناعه بأمرين (الاول) ان الانسان هو هذا الهيكل المشاهد والبنية المحسوسة فاذا أبطأها وخلق في تلك الاجسام تركيب القرد وشكاه كان ذلك اعدا لما للانسان واجباذا القرد فيرجع حاصل المسخ على هذا القول الى انه تعالى أعدم الاعراض التي باعتبارها كانت تلك الاجسام انسانا

نقضا ولما يكن ذلك علما فساد هذا القول (الثاني) أن قوله تعالى اذبحوا بقرة كالتقيض لقولنا لا تذبحوا بقرة وقولنا لا تذبحوا بقرة يفيد النفي العام فوجب أن يكون قولنا اذبحوا بقرة يرفع عموم النفي ويكتفي في ارتفاع عموم النفي بخصوص الثبوت على وجه واحد فاذن قوله اذبحوا بقرة يفيد الامر بذبح بقرة واحدة فقط أما الاطلاق في ذبح أي بقرة شأوا فذلك لا حاجة اليه في ارتفاع ذلك النفي فوجب أن لا يكون مستفادا من اللفظ (الثالث) أن قوله تعالى بقرة لفظ مفردة منكرة والمفرد المنكر انما يفيد فردا معينا في نفسه غير معين بحسب القول الدال عليه ولا يجوز أن يفيد فردا أي فرد كان بدليل انه اذا قال وأيت رجلا فانه لا يفيد الا ما ذكرناه فاذا ثبت انه في الخبر كذلك وجب أن يكون في الامر كذلك واحتج القائلون بالعموم به أنه لو ذبح أي بقرة كانت فانه يخرج عن العهدة فوجب أن يفيد العموم (والجواب) ان هذا مصادرة على المطلوب الاول فان هذا انما يثبت لو ثبت أن قوله اذبح بقرة معناه اذبح أي بقرة ثبت وهذا هو عين المتنازع فيه فهذا هو الكلام في هذه المسئلة اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في أن قوله تعالى اذبحوا بقرة هل هو أمر بذبح بقرة معينة معينة أو هو أمر بذبح بقرة أي بقرة كانت فالذين يجوزون تأخير البيان عن وقت الخطاب قالوا الله كان أمر اذبح بقرة معينة ولكنها ما كانت معينة وقال المانعون منه هو وان كان أمر اذبح أي بقرة كانت الا ان القوم لما سألوا تغير التكليف عند ذلك وذلك لان التكليف الاول كان كافيا لو اطاعوا وكان التغيير في جنس البقرة اذ ذلك هو الصلاح فلما عصوا ولم يمتثلوا وراجعوا بالمسئلة لم يمنع تغير المصلحة وذلك معلوم في المشاهد لان المدبر لولده قديما مره بالسهل اختيارا فاذا امتنع الولد منه فقد يرى المصلحة في أن يأمره بالصعب فكذا ههنا واحتج الفريق الاول بوجوه (الاول) قوله تعالى ادع لنا ربك سمين انما ما هي وما لو انما قول الله تعالى انه يقول انها بقرة لا فارض انها بقرة صفراء انها بقرة لاذلول تشير الارض منصرف الى ما أمر واذا بوجه من قبل وهذه الكتابات تدل على أن المأمور به ما كان ذبح بقرة أي بقرة كانت بل كان المأمور به ذبح بقرة معينة (الثاني) أن الصفات المذكورة في الجواب عن السؤال الثاني اما أن يقال انها صفات البقرة التي أمر واذا بوجهها أولا أو صفات بقرة وجبت عليهم عند ذلك السؤال وانتسخ ما كان واجبا عليهم قبل ذلك والا قول هو المطلوب والثاني يقتضي أن يقع الاكتفاء بالصفات المذكورة آخر وان لا يجب حصول الصفات المذكورة قبل ذلك ولما أجمع المسلمون على أن تلك الصفات باسرها كانت معتبرة علما فساد هذا القسم فان قيل اما الكتابات فلان لم عودها الى البقرة فلم لا يجوز أن يقال انها كتابات عن القصة والثاني وهذه طريقة مشهورة عند العرب قلنا هذا باطل لوجوه (أحدها) ان هذه الكتابات لو كانت عائدة الى القصة والشان لبقى ما بعد هذه الكتابات غير مفيد لانه لا فائدة في قوله بقرة صفراء بل لابد من اضممار نبي آخر وذلك خلاف الاصل أما اذا جعنا الكتابات عائدة الى المأمور به أولا لم يلزم هذا المحذور (وثانيها) ان الحكم يرجع الكتابة الى القصة والشان خلاف الاصل لان الكتابة يجب عودها الى نبي جرى ذكره والقصة والشان لم يجر ذكرهما فلا يجوز عود الكتابة اليهما لكانا خلفا هذا الدليل للضرورة في بعض المواضع فبقى ما عده على الاصل (وثالثها) ان التغيير في قوله ما لو انها وما هي لاشك انه عائد الى البقرة المأمور بها فوجب أن يكون التغيير في قوله انها بقرة صفراء عائدا الى تلك البقرة والا لم يكن الجواب مطابقا للسؤال (الثالث) انهم لو كانوا سائلين معاندين لم يمكن في مقدار ما أمرهم به موسى ما يزيل الاحتمال لان مقدار ما ذكره موسى أن تكون بقرة صفراء متوسطة في السن كاملة في القوة وهذا القدر موضع للاحتتمالات الكثيرة فلما سكتوا ههنا واكتفوا به علمنا انهم ما كانوا معاندين واحتج الفريق الثاني بوجوه (أحدها) أن قوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة معناه يأمركم أن تذبحوا بقرة أي بقرة كانت وذلك يقتضي العموم وذلك يقتضي أن يكون اعتبار الصفقة بعد ذلك تكليفا جديدا (وثانيها) لو كان المراد ذبح بقرة معينة لما استحقوا التعنيف على طلب البيان بل كانوا يستحقون المدح عليه فلما عنفهم الله تعالى في قوله فافعلوا ما تؤمرون وفي قوله فذبحوها وما كادوا يفعلون علمنا ان قصيرهم في الاثبات بما أمروا به أولا وذلك انما يكون

جزاء ونكالا وأراد به أن يفعل على وجه الإهانة والاستخفاف فهو بمنزلة الخنزير الذي لا يكاد يستعمل
 إلا في الذم العظيم فكانه تعالى لما بين ما أنزل به هؤلاء القوم الذين اعتدوا في السبت واستحلوا من أصطياد
 الحيوان وغيره ما حرّم عليهم استغناء الدنيا ونقضوا ما كان منهم من المواثيق فبين أنه تعالى أنزل بهم عقوبة
 لا على وجه المصلحة لانه كان لا يمنع أن يقل مقدار ما كان منهم ويغير صورهم بمنزلة ما ينزل بالمكاف من
الأمراض المفجرة للصورة ويكون محنة لا عقوبة فبين تعالى بقوله جعلناها نكالا لانه تعالى فعلها عقوبة
 على ما كان منهم أما قوله تعالى لما بين يديهم أو ما خلفها ففيه وجوه (أحدها) لما قبلها وما معها وما بعدها من
 الأمم والقرون لأن منهم ذكر في كتب الأولين فاعتبروا بهم واعتبر بهم من بلغ اليه خبر هذه الواقعة من
 الآخرين (وثانيها) أريد بما بين يديها ما يحضرها من القرون والأمم (وثالثها) المراد أنه تعالى جعلها
 عقوبة لجميع ما ارتكبه من قبل هذا الفعل وما بعده وهو قول الحسن أما قوله تعالى وموعظة للمتقين
 ففيه وجهان (أحدهما) أن من عرف الأمر الذي نزل بهم يتعظ به ويخاف أن يفعل مثل فعلهم أن
 ينزل به مثل ما نزل بهم وإن لم ينزل عاجلا فلا بد من أن يخاف من العقاب الآجل الذي هو أعظم وأدوم
 وأما تخصيصه للمتقين بالذكرة فمثل ما يثاب في أول السورة عند قوله هدى للمتقين لانهم إذا اختصوا
بالاعتناء والانتذار والاتقاع بذلك صلح أن يخصوا به لانه ليس بنعمة لغيرهم (الثاني) أن يكون معنى
 قوله وموعظة للمتقين أن يعظ المتقون بعضهم بعضا أي جعلناها نكالا وليعظ به بعض المتقين بعضا فتكون
 الموعظة مضافة إلى المتقين على معنى أنهم يعظون به وهذا خاص لهم دون غير المتقين والله أعلم بقوله تعالى
 (وإذ قال موسى لقومه إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة قالوا لا نجد بقرة قالوا لا نجد بقرة قالوا لا نجد بقرة
 الجاهلين قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي قال انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا
 ما تؤمرون قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لو لم قال انه يقول انها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين
 قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ان البقرة تشابه علينا وإنا ان شاء الله لمهتدون قال انه يقول انها بقرة
 لا ذلول تثير الارض ولا تفسد الحرث مسلمة لا شية فيها قالوا ان جنت بالحق فذبحوها وما كادوا يفعلون
 واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها والله مخرج ما كنتم تكتمون فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى ويربكم
 آياته لعلكم تعقلون) اعلم أن هذا هو النوع الثاني من التشديدات روى عن ابن عباس وسائر المفسرين
 أن رجلا في بني إسرائيل قتل قريبا له لكي يرثه ثم رماه في مجمع الطريق ثم شك ذلك إلى موسى عليه السلام
 فاجتهد موسى في تعريف القاتل فلما لم يظهر قالوا له سل لنا ربك حتى يبينه فأسأله فأوحى الله إليه أن الله
 يأمركم أن تذبحوا بقرة فتعجبوا من ذلك ثم شددوا على أنفسهم بالاستعفاف حالابعد حال واستقصوا في طلب
 الوصف فلما تعذبت لم يجدوها بذلك التفت الا عند انسان معين ولم يعيها الا باضا عاف عنها فاشتروها وذبحوها
 وأمرهم موسى أن يأخذوا عضو منها فيضربوا به القاتل ففعلوا فصار المقتول حيا وسمى لهم قاتله وهو
 الذي ابتدأ بالشكاية فقتلوه قودا ثم ههنا مسائل (المسئلة الاولى) ان الايلام والذبح حسن والامام أمر
 الله به ثم عندنا وجه الحسن فيه انه تعالى مالك المالك فلا اعتراض لاحد عليه وعند المعتزلة انما يحسن لاجل
 الاعراض (المسئلة الثانية) انه تعالى أمر بذب بقره من بقر الدنيا وهذا هو الواجب الخير فدل ذلك على
 صحة قولنا بالواجب الخير (المسئلة الثالثة) القائلون بالعموم اتفقوا على ان قوله تعالى ان الله يأمركم
 أن تذبحوا بقرة معناه اذبحوا بقرة أي بقرة شتمت فهذه الصيغة تفيد هذا العموم وقال منكروا العموم ان
 هذا لا يدل على العموم واحتجوا عليه بوجوه (الاول) ان المفهوم من قول القاتل اذبح بقرة يكن
تقسيمه الى قسمين فانه يصح أن يقال اذبح بقرة معينة من شأنها كبت وكبت ويصح أيضا أن يقال اذبح
بقرة أي بقرة شتمت فاذا ان المفهوم من قولك اذبح معنى مشترك بين هذين القسمين والمشارك بين القسمين
لا يستلزم واحدا منهم فاذا ان قوله اذبحوا بقرة لا يستلزم معناه معنى قوله اذبحوا بقرة أي بقرة شتمت فثبت أنه
 لا يفيد العموم لانه لو افاد العموم لكان قوله اذبحوا بقرة أي بقرة شتمت تكريرا لو كان قوله اذبحوا بقرة معينة

لا يحتمل الاقدام على الاستهزاء فلم يستعذ موسى عليه السلام من نفس الشيء الذي نسبوه اليه لكنه
استعاذ من السبب الموجب له كما قد يقول الرجل عند مثل ذلك أعوذ بالله من عدم العقل وغلبة الهوى
والجاصل انه أطلق اسم السبب على المسبب مجازا وهذا الوجه الأقوى (وثانيتها) أعوذ بالله أن أكون
من الجاهلين بما في الاستهزاء في أمر الدين من العقاب الشديد والوعيد العظيم فاني متى علمت ذلك امتنع
أقدا على الاستهزاء (وثالثها) قال بعضهم ان نفس الهزؤ قد يسمى جهلا وجهالة فقد روى عن
بعض أهل اللغة أن الجهل ضد الحلم كما قال بعضهم انه ضد العلم واعلم أن هذا القول من موسى عليه السلام
يدل على ان الاستهزاء من الكبر العظام وقد سبق تمام القول فيه في قوله تعالى قالوا انما نحن مستهزؤن
الله يستهزئ بهم واعلم أن القوم سألو موسى عليه السلام عن أمور ثلاثة مما يتعلق بالبقرة (السؤال
الاول) ما حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا ادع لنا ربك فيبين لنا ما هي فأجاب موسى عليه السلام بقوله انه
يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون واعلم أن في الآية اجماعا (الاول)
انا اذا قلنا أن قوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة يدل على الامر بذبح بقرة معينة في نفسها غير معين
التعيين حسن موقع سؤالهم لان المأمور به لما كان بمجمل حسن الاستفسار والاستعلام أما على قول من يقول
انه في أصل اللغة للمعوم فلا بد من بيان أنه ما الذي جعلهم على هذا الاستفسار وفيه وجوه (أحدها) أن
موسى عليه السلام لما أخبرهم بانهم اذا ذبحوا البقرة وضربوا القتل ببعضها صار حيا توجبوا من أمر
تلك البقرة وظنوا أن تلك البقرة التي يكون لها مثل هذه الخاصية لا تكون البقرة معينة فلا جرم استقصوا
في السؤال عن وصفها كعصاه موسى المفصولة من بين سائر العصي بتلك الخواص الآن القوم كانوا
مخطئين في ذلك لان هذه الآية العجيبة ما كانت خاصة بالبقرة بل كانت مبهمة بظهورها لله تعالى على يد موسى
عليه السلام (وثانيتها) لعل القوم أرادوا بقرة أي بقرة كانت الآن الفاضل خاف من الضميمة نأثرت
الشبهة في التبيين وقال المأمور به بقرة معينة لا مطلق البقرة فلما وقعت المنازعة فيه رجعوا عند ذلك الى
موسى (وثالثها) أن الخطاب الاول وان أفاد العموم الآن القوم أرادوا الاحتياط فيه فسألوا طلبا المزيد
البيان وإزالة الاسائر الاحتمالات الآن المصلحة تغيرت واقتضت الامر بذبح البقرة المعينة (البحث الثاني)
أن سؤال ما هي طلب التعريف الماهية والحقيقة لان ما سؤال وهي إشارة الى الحقيقة فما هي لا بد وان
يكون طلبا للحقيقة وتعريف الماهية والحقيقة لا يكون الا بد كراجزائها ومقدماتها لا بد كرمافاتها الخارجة
عن ماهيتها ومعلوم أن وصف السن من الامور الخارجة عن الماهية فوجب أن لا يكون هذا الجواب
مطابقا لهذا السؤال (والجواب عنه) أن الامر وان كان كاذبا كقولهم لكن قرينة الحال تدل على انه
ما كان مقصودهم من قوله ما هي البقرة طلب ماهية وشرح حقيقة بل كان مقصودهم طلب الصفات التي
يسمونها بغير بعض البقر عن بعض فلهذا حسن ذكر الصفات الخارجة جوابا عن هذا السؤال (البحث
الثالث) قال صاحب الكشاف الفارض المسنة وسميت فارضا لانها فرضت سنها أي قطعها وبلغت آخرها
والبكر الفتية والعوان النصف قال القاضي أما البكر فتعقل انها الصغيرة وقيل ما لم تلد وقيل انها التي
ولدت مرة واحدة قال المفضل ابن سلمة انه ذكر في الفارض انها المسنة وفي البكر انها الشابة وهي من النساء
التي لم توطأ من الابل التي وضعت بطنها واحدا قال الفضال البكري دل على الاول ومنه الباب كورة لا قول
الثر ومنه بكرة النهار ويقال بكرت عليهما البارحة ذاجا في قول الليل وكان الاظهر انها هي التي لم تلد لان
المعروف من اسم البكر من الاناث في بني آدم ما لم ينز عليها الفحل وقال بعضهم هم العوان التي ولدت
بطنا بعد بطن وحرب عوان اذا كانت حربا قد قتل فيها مرة بعد مرة وحاجة عوان اذا كانت قد قضيت مرة
بعد مرة (البحث الرابع) احتج العلماء بقوله تعالى عوان بين ذلك على جواز الاجتهاد واستعمال غالب
الظن في الاحكام اذ لا يعلم انها بين الفارض والبكر الا من طريق الاجتهاد وههنا سؤالان (الاول) لفظة
بين تفقضي شيئين فصاعدا فن أين جاز دخوله على ذلك (الجواب) لانه في معنى شيئين حيث وقع مشارابه الى

لو كان المأمور به أولاً ذبح بقرة معينة (الثالث) ما روى عن ابن عباس أنه قال لو ذبحوا أية بقرة أرادوا
 لأجرات منهم لكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم (ورابعها) أن الوقت الذي فيه أمر وذبح
 البقرة كانوا محتاجين إلى ذبحها فلو كان المأمور به ذبح بقرة معينة مع أن الله تعالى ما بينها لكان ذلك
 ناخراً للبيان عن وقت الحاجة وأنه غير جائز (والجواب) عن الأول ما بينا في أول المسئلة أن قوله أن الله
 يأمركم أن تذبحوا بقرة لا يدل على أن المأمور به ذبح بقرة أي بقرة كانت (وعن الثاني) أن قوله تعالى
 وما كادوا يفعلون ليس فيه دلالة على أنهم فرطوا في أول القصة وأنهم كادوا يفرطون بعد استكمال البيان
 بل اللفظ يحتمل لكل واحد منهما فتحمله على الأخير وهو أنهم لما وقفوا على تمام البيان توقفوا عند ذلك
 وما كادوا يفعلونه (وعن الثالث) أن هذه الرواية عن ابن عباس من باب الاتحاد وتقدير الصحة فلا تصلح
 أن تكون معارضة لكتاب الله تعالى (وعن الرابع) أن ناخراً للبيان عن وقت الحاجة إنما يلزم أن لودل
 الأمر على الفور وذلك عندنا ممنوع واعلم أنا إذا فرغنا على القول بأن المأمور به بقرة أي بقرة كانت فلا بد
 وأن نقول التكليف متغيرة فكفوا في الأول أي بقرة كانت وثانيه أن تكون لا فارضاً ولا بكرة بل عواناً
 فلما لم يفعلوا ذلك كفوا أن تكون صفراً فلما لم يفعلوا ذلك كفوا أن تكون مع ذلك لاذلول تنبؤ الأرض
 ولا تنفي الحث ثم اختلف القائلون بهذا المذهب منهم من قال في التكليف الواقع أخيراً يجب أن يكون
 مستوفياً لكل صفة تقدمت حتى تكون البقرة مع الصفة الأخيرة لا فارض ولا بكر وصفراً فاقع ومنهم
 من يقول إنما يجب كونها بالصفة الأخيرة فقط وهذا أشبه بظاهر الكلام إذا كان تكليفاً بعد
 التكليف وإن كان الأول أشبه بالروايات وبطريقة التشديد عليهم عند تردد الامتثال واذنبت أن البيان
 لا يتأخر فلا بد من كونه تكليفاً بعد تكليف وذلك يدل على أن الأسهل قد يذبح بالاشق ويدل على جواز
 النسخ قبل الفعل وأنه لا يدل على جواز النسخ قبل وقت الفعل ويدل على وقوع النسخ في شرع
 موسى عليه السلام وله أيضاً تعلق بمسئلة أن الزيادة على النسخ هل هو نسخ أم لا يدل على حسن
 وقوع التكليف ثانياً لمن عصى ولم يفعل ما كلف أولاً ما قوله تعالى قالوا اتخذنا هزواً ففقيه مسائل
 (المسئلة الأولى) قرئ هزواً بالضم وهزواً بسكون الزاى نحو كفوواً وكذواً وقرأ حفص هزواً بالضمين
 والواو وكذلك كفوا (المسئلة الثانية) قال القائل قوله تعالى قالوا اتخذنا هزواً استفهام على معنى
 الابتكار والهزؤ يجوز أن يكون في معنى المهزوم به كما يقال كان هذا في علم الله أي في معلومه والله رجاؤنا
 أي مرجونا وتطيره قوله تعالى فاتخذهم سخرياً قال صاحب الكشاف اتخذنا هزواً اتخذنا مكان هزؤ
 أو أهل هزؤ أو مهزوءاً بنا والهزؤ نفسه فرط الاستهزاء (المسئلة الثالثة) القوم إنما قالوا ذلك لأنهم لم يطلبوا
 من موسى عليه السلام تعيين القاتل فقال موسى اذبحوا بقرة لم يعرفوا بين هذا الجواب وذلك السؤال
 مناسبة فظنوا أنه عليه السلام يلاعهم لأنه من المحتمل أن موسى عليه السلام أمرهم بذبح البقرة وما أعلمهم
 أنهم اذبحوا البقرة ضربوا القاتل ببعضها فيصير حياً فلا جرم وقع هذا القول منهم موقع الهزؤ ويحتمل أنه
 عليه السلام وإن كان قد بين لهم كيفية الحال إلا أنهم تعجبوا من أن القاتل كيف يصير حياً بان يضربوه ببعض
 أجزاء البقرة فظنوا أن ذلك يجري مجرى الاستهزاء (المسئلة الرابعة) قال بعضهم إن أولئك القوم
 كفروا بقولهم لموسى عليه السلام اتخذنا هزواً لأنهم ان قالوا ذلك لأنهم شكوا في قدرة الله تعالى على
 إحياء الميت فهو كفر وإن شكوا في أن الذي أمرهم به موسى عليه السلام هل هو بأمر الله تعالى فقد
 جوزوا الخيانة على موسى عليه السلام في الوحي وذلك أيضاً كفر ومن الناس من قال أنه لا يجب
 الكفر وبيان من وجهين (الأول) أن الملاعبة على الأنبياء جائزة فلعلهم ظنوا به عليه السلام أنه
 يلاعهم ملاعبة حقّة وذلك لا يوجب الكفر (الثاني) أن معنى قوله تعالى اتخذنا هزواً أي ما أعجب
 هذا الجواب كأنك تستهزئ بنا لأنهم حققوا على موسى الاستهزاء بما قوله تعالى قال أعوذ بالله أن أكون
 من الجاهلين فقيه وجوه (أحدها) أن الاشتغال بالاستهزاء لا يكون إلا بسبب الجهل ومنصب النبوة

على ضلالة فمما فعله من هذا البحث (ورابعها) انما عيشة الله تعالى للقائل اذا وصفت انما هذه البقرة
بما به تمايز هي عما سواها ثم اجاب الله تعالى عن سؤالهم بقوله تعالى انها بقرة لاذلول تشير الارض
وقوله لاذلول صفة لبقرة بمعنى بقرة غير ذلول بمعنى لم تذلل للكراب وانارة الارض ولا هي من البقر
التي يسقى عليها فسقى الحارث ولا الاولى للنفي والثانية مزيدة لتوكيد الاولى لان المعنى لاذلول تشير وتسقى
على ان الفعلين صفتان لاذلول كأنه قيل لاذلول مثيرة وساقية ووجه القول أن الذلول بالعمل لا بد من
أن تكون ناقصة فبين تعالى انها لا تشير الارض ولا تسقى الحارث لان هذين العملين يظهر بهما نقص
أما قوله تعالى مسألة ففیه وجوه (أحدها) من العيوب مطلقا (وثانيها) من آثار العمل المذکور
(وثالثها) مسألة أى وحشية مرسله عن الحبس (ورابعها) مسألة من الشبهة التي هي خلاف لونها
أى خلصت صفرتها عن اختلاط سائر الالوان بها وهذا الرابع ضعيف والاسكان قوله لاشية فيها انكرارا غير
مفيد بل الاولى حمل على السلامة من العيوب واللفظ يقتضى ذلك لان ذلك يفيد السلامة الكاملة عن
العلل والمعائب واحتج العلماء به على جواز استعمال الظاهر مع تجويز أن يكون الباطن بخلافه لان قوله
مسألة اذا فسرناها بانها مسألة من العيوب فذلك لان عمله من طريق الحقيقة انما عمله من طريق الظاهر اما
قوله تعالى لاشية فيها فامراد ان صفرتها خالصة غير مختزجة بسائر الالوان لان البقرة الصفراء قد توصف
بذلك اذا حصلت الصفرة في أكثرها فامراد تعالى أن يبين عموم ذلك بقوله لاشية فيها روى انها كانت صفراء
الاخلاف صفراء القرون والوشى خلط لون بلون ثم أخبر الله تعالى عنهم بانهم وقفوا عندها هذا البيان
واقصروا عليه فقالوا الآن جئت بالحق أى الآن بات هذه البقرة عن غيرها لانها بقرة عوان صفراء
غير مدله بالعمل قال القاضي قوله تعالى الآن جئت بالحق كأنهم قبلهم لا يحال له لا نه يدل على
انهم اعتقدوا فيما تقدم من الاوامر انما كانت حقة وهذا ضعيف لاحتمال أن يكون المراد الآن
ظهرت حقيقة ما أمرنا به حتى تميزت من غيرها فلا يكون كفرا أما قوله تعالى فذبحوها وما كادوا يفعلون
فالعنى فذبحوا البقرة وما كادوا يذبحونها وهما بحث وهو ان التحوين ذكروا لكاد تفسيرا يرين
(الاول) قالوا ان نعيمه اثبات وثباته نفي فقولنا كاد يفعل كذا معناه قرب من أن يفعل لكنه ما فعله وقولنا
ما كاد يفعل كذا معناه قرب من أن لا يفعله لكنه فعله (والثاني) وهو اختيار الشيخ عبد القاهر الحوى ان
كاد معناه المقاربة فقولنا كاد يفعل معناه قرب من الفعل وقولنا ما كاد يفعل معناه ما قرب منه وللاولين ان
يتحجوا على فساد هذا الثاني بهذه الآية لان قوله تعالى وما كادوا يفعلون معناه وما قاربوا الفعل ونفي المقاربة
من الفعل يشاقض اثبات وقوع الفعل فلو كان كاد لامة مقاربة لزم وقوع التناقض في هذه الآية وهما اثبات
(البحث الاول) روى أنه كان في بني اسرائيل شيخ صالح له بعة فأتى بها الغنضة وقال اللهم انى اسئدود عكها
لابنى حتى تكبر وكان براوا لديه فثبت وكانت من أحسن البقر وأتمها فتساوموا اليتميم وأتمه حتى اشتروها
بلى كأنهم ما ذهبوا وكانت البقرة اذ الثلاثة دنانير وكانوا طلبوا البقرة الموصوفة أربعين سنة (البحث
الثاني) روى عن الحسن أن البقرة تذبح ولا تنحر وعن عطاء انها تنحر قال فسلوت الآية عليه فقال
الذبح والنحر سواء وسكنى عن قتادة والزهرى ان شئت فنحرت وان شئت ذبحت وظاهر الآية يدل على
انهم أمروا بالذبح وانهم فعلوا ما يسمى ذبحا والنحر وان أجزأ عن الذبح فصورته مخالفة لصورة الذبح
فالظاهر يقتضى ما قلناه حتى لو نحروا ولا دليل يدل على قيامه مقام الذبح لكان لا يجزى (البحث الثالث)
اختلفوا في السبب الذي لاجله ما كادوا يذبحون فمن بعضهم لاجل غلاصتها وعن آخرين انهم خافوا الشهرة
والفضيحة وعلى كلا الوجهين فالاجماع عن المأمورية غير جائز (أما الاول) فلانهم لما أمروا بالذبح البقرة المعينة
وذلك الفعل ما كان يتم الا بالتمن الكثير وجب عليهم اداؤه لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب الا ان
يدل الدليل على خلافه وانما لا يلزم المصلى أن يتطهر بالماء اذا لم يجد الا بغلاص من حيث التمرع ولولا لزم
ذلك اذا وجب التطهر مطلقا (وأما الثاني) وهو خوف الفضيحة فذلك لا يرفع التكليف فان القود اذا كان

ذكر من القارض والبكر (السؤال الثاني) كيف جاز أن يشار بلفظة ذلك إلى مؤثني مع أنه للإشارة إلى واحد مذكر (الجواب) جاز ذلك على تأويل ما ذكرنا وما تقدم للاختصار في الكلام أما قوله تعالى فافعلوا ما تؤمرون ففيه تأويلان (الأول) فافعلوا ما تؤمرون به من قولك أمرتك الخير (والثاني) أن يكون المراد فافعلوا أمركم بمعنى ما أمركم تسمية للامفعول بالمصدر كضرب الأمير واعلم أن المقصود الأصلي من هذا الجواب كون البقرة في أكل أحوالها وذلك لأن الصغيرة تكون ناقصة لأنها بعدما وصلت إلى حالة الكمال والمسننة كأنها صارت ناقصة ونجاوزت عن حد الكمال فأما المتوسطة فهي التي تكون في حالة الكمال ثم أنه تعالى حكى سؤالهم الثاني وهو قوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها واعلم أنهم لما عرفوا حال السن شرعوا بعده في تعرف حال اللون فأجابهم الله تعالى بأنهم أصفراء فافعلوا لونها والفقوع أشد ما يكون من الصفرة وانصعه يقال في التوكيد أصفراء فافعلوا واسود حاله وأبيض يقق وأحمر قان وأخضر ناضر وهذه أسئلة (الأول) فافعلوا واقع خبرا عن اللون فكيف يقع تأكيدها أصفراء (الجواب) لم يقع خبرا عن اللون إنما وقع تأكيدها أصفراء إلا أنه ارتفع اللون به ارتفاع الفاعل واللون سيديها ومبتدئ بها فلم يكن فرق بين قولك صفراء فافعلوا وصفراء فافعلوا لونها (السؤال الثاني) فهل قيل صفراء فافعلوا وأي فائدة في ذكر اللون (الجواب) الفائدة فيه التوكيد لأن اللون اسم للهيمته وهي الصفرة فكانه قيل شديدة الصفرة صفرتها فهو من قولك جدد جدد وجنون مجنون وعن وهب إذا نظرت إليها خيل إليك أن شعاع الشمس يخرج من جلدتها أما قوله تعالى نسر الناظرين فالعنى أن هذه البقرة لحسن لونها نسرت من نظر إليها قال الحسن الصفراء ههنا بمعنى السوداء لأن العرب تسمى الأسود أصفراء نظيره قوله تعالى في صفة الدخان كأنه جبال صفراء سود واعترضوا على هذا التأويل بأن الأصفر لا يفهم منه الأسود البتة فلم يكن حقيقة فيه وأيضا السوداء لا ينعى بالفقوع إنما يقال أصفراء فافعلوا واسود حاله والله أعلم وأما السرور فانه حالة نفسانية تعرض عند حصول اعتقاد أو علم أو ظن بحصول شيء لذيذ أو نافع ثم أنه تعالى حكى سؤالهم الثالث وهو قوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي البقرة تشابه علينا وإنا إن شاء الله لمهتدون وههنا مسائل (المسئلة الأولى) قال الحسن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال والذي نفس محمد بيده لولم يقولوا إن شاء الله لحبل بينهم وبينها أبدا واعلم أن ذلك يدل على أن التلفظ بهذه الكلمة مندوب في كل عمل يراد تصميده ولذلك قال الله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم ولا تقولن إنني فاعل ذلك غدا إلا إن يشاء الله وفيه استعانة بالله وتفويض الأمر إليه والاعتراف بقدرته ونفاذ مشيئته (المسئلة الثانية) احتج أصحابنا بما ذاعلى أن الحوادث بأمرها من أدة الله تعالى فان عند المعتزلة أن الله تعالى لما أمرهم بذلك فقد أراد اهتداهم لا محالة وحيد لا يبقى أقوالهم أن شاء الله تعالى فائدة أما على قول أصحابنا فانه تعالى قديما يريد فحينئذ يبقى لقولنا إن شاء الله فائدة (المسئلة الثالثة) احتج المعتزلة على أن شبهة الله تعالى محدثة بقوله إن شاء الله من وجهين (الأول) أن دخول كلمة إن عليه يقتضى الحدوث (والثاني) وهو أنه تعالى علق حصول الهداء على حصول مشيئة الهداء فلما لم يكن حصول الهداء أزليا وجب أن لا تكون مشيئة الهداء أزلية وترجع إلى التفسير فاما قوله تعالى يبين لنا ما هي ففيه السؤال المذكور وهو أن قولنا ما هو طلب بيان الحقيقة والمذكور ههنا في الجواب الصفات العرضية المفارقة فكيف يكون هذا الجواب مطابقا للسؤال وقد تقدم جوابه أما قوله تعالى إن البقر تشابه علينا فالعنى أن البقر المأمور بالتهوين والصفرة كثيرة فاشتبه علينا أيما نذبح وقرئ تشابه بمعنى تشابه بطرح السماء وادعائها في الشين وتشابهت ومتشابهة ومتشابهة أما قوله تعالى وإنا إن شاء الله لمهتدون ففيه وجوه ذكرها القفال (أحدها) وإنا بمشيئة الله نهتدى للبقر المأمور بذبجها عند تحصيلنا أوصافها التي بها امتياز عبادها (وثانيها) وإنا إن شاء الله تعزينا بها إيانا بالزيادة لنا في البتان نهتدى إليها (وثالثها) وإنا إن شاء الله على هدى في استقمانا في السؤال عن أوصاف البقرة أي نزجوا إنا لسانا

ما يسميه العبد من خير أو شر ودام ذلك منه فان الله سيظهره قال عليه السلام ان عبد الوأطاع الله من وراء
 سبعين حجاً بالظاهر الله ذلك على السنة الناس وكذلك المعصية وروى أن الله تعالى أوحى الى موسى عليه
 السلام قل لبي ائبل يحقون لى أعمالهم وعلى ان اظهرها لهم (المسئلة الرابعة) دلل الآية على انه
 يجوز ورود العام لارادة الخاص لان قوله ما كنتم تكفون يتناول كل المكومات ثم ان الله تعالى أراد هذه
 الواقعة أما قوله تعالى فقلنا اضربوه ببعضها ففيه مسائل (المسئلة الاولى) المروى عن ابن عباس أن
 صاحب بقرة بنى اسرائيل طلبها أربعين سنة حتى وجدها ثم ذبحت الان هذه الرواية على خلاف ظاهر
 القرآن لان الفاء فى قوله تعالى فقلنا اضربوه ببعضها المتعقب وذلك يدل على أن قوله اضربوه ببعضها حصل
 عقب قوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة (المسئلة الثانية) الهاء فى قوله تعالى فاضربوه ضمير
 وهو اما أن يرجع الى النفس وحدها فيكون التذكير على تأويل الشخص والانسان واما الى القليل وهو
 الذى دل عليه قوله ما كنتم تكفون (المسئلة الثالثة) يجوز أن يكون الله تعالى انما أمر بذبح
 البقرة لانه تعالى بذبحها لمصلحة لا يحصل الا بذبحها ويجوز أن يكون الحال فيها وفى غيرها على
 السوية والاقرب هو الاول لانه لو قام غيرها مقامها لما وجبت على التبيين بل على التخيير بينهما وبين غيرها
 وهما سوا الان (السؤال الاول) ما الفائدة فى ضرب المقتول ببعض البقرة مع ان الله تعالى قادر أن
 يجيئه ابتداء (الجواب) الفائدة فيه لتكون الحيلة أو كد وعن الحيلة أنه بعد فقد كان يجوز الحد أن يوهم
 أن موسى عليه السلام انما أحياه بضرب من السحر والحيلة فانه اذا حيا عند ما يضرب بقطعة من البقرة
 المذبوحة انتفت الشبهة فى انه لم يحيى بشئ انتقل اليه من الجسم الذى ضرب به اذا كان ذلك انما
 حيا بفعل فعله لوهم فدل ذلك على ان اعلام الانبياء انما يكون من عند الله لا بتوجيه من العباد وايضا
 فتقديم القرىان مما يعظم أمر القرىان (السؤال الثانى) هلا أمر بذبح غير البقرة وأجابوا بان الكلام
 فى غيرها لو أمر وابه كالكلام فيها ثم ذكروا فيها فوائد منها التقرب بالقرىان الذى كانت العادة به
 جارية ولان هذا القرىان كان عندهم من أعظم القرابين ولما فيه من مزيد الثواب لحمل الكلفة
 فى تحصيل هذه البقرة على غلاتها ولما فيه من حصول المال العظيم لمالك البقرة (المسئلة الرابعة)
 اختلفوا فى ان ذلك البعض الذى ضربوا القليل به ما هو والاقرب انهم كانوا يخير بين ابعض البقرة لانهم
 أمروا بضرب القليل ببعض البقرة وأى بعض من ابعض البقرة ضربوا القليل به فانهم كانوا يمثلين مقتضى
 قوله اضربوه ببعضها والاثبات بالماوربه يدل على الخروج عن الهدية على ما ثبت فى أصول الفقه وذلك
 يقتضى التخيير واختلفوا فى البعض الذى ضرب به القليل فقبل لسانها وقبل فخذها البنى وقبل ذنبها
 وقبل العظام الذى بلى الغضروف وهو أصل الاذان وقبل البضعة بين الكتفين ولا شك ان القرآن
 لا يدل عليه فان ورد خبر صحيح قبل والاوجب السكوت عنه (المسئلة الخامسة) فى الكلام محذوف
 والتقدير فقلنا اضربوه ببعضها فاضربوه ببعضها ففى الا انه حذف ذلك لدلالة قوله تعالى كذلك يحيى الله
 الموتى عليه وهو كقوله تعالى اضرب به صاعا الحجر فانفجرت أى فاضرب فانفجرت روى انهم لما ضربوه قام باذن
 الله وأوداجه تنحى دما وقال قتلنى فلان وفلان لبنى عمه ثم سقط ميتا وقتلا أما قوله تعالى كذلك يحيى
 الله الموتى ففيه مسئلان (المسئلة الاولى) فى هذه الآية وجهان (أحدهما) أن يكون إشارة الى
 نفس ذلك الميت (والثانى) انه احتجاج فى صحة الاعادة ثم هذا الاحتجاج أهو على المشركين أو على
 غيرهم فيه وجهان (الاول) قال الاصم انه على المشركين لانه ان ظهر لهم بالتواتر ان هذا الاحياء قد
 كان على هذا الوجه علموا صحة الاعادة وان لم يظهر ذلك بالتواتر فانه يكون داعية لهم الى التفكير قال
 القاضى وهذا هو الاقرب لانه تقدم منه تعالى ذكر الامر بالضرب وانه سبب احياء ذلك الميت ثم قال كذلك
 يحيى الله الموتى فجمع الموتى ولو كان المراد ذلك القليل لما جمع فى القول فكأنه قال دل بذلك على ان الاعادة
 كالابتداء فى قدرته (الثانى) قال القفال ظاهر الكلام يدل على ان الله تعالى قال هذا لبنى اسرائيل

واجبا عليه لزمه تسليم النفس من ولي الدم اذا طالب ورع لزمه التعريف ليزول الشر والفتنة ورع لزمه ذلك لتزول التهمة في القتل عن القوم الذين طرح القتل بالقرب منهم لانه الذي عرضهم للتهمة فيلزمه ازالتهما فكيف يجوز جعله سببا للتناقل في هذا الفعل (البحث الرابع) احج القائلون بان الامر للوجوب بهذه الآية وذلك لانه لم يوجد في هذه الصورة الا مجرد الامر ثم انه تعالى ذم التناقل فيه والتكامل في الاشتغال بمقتضاه وذلك يدل على ان الامر للوجوب قال القاضي اذا كان الغرض من المأمورية ازالة الشر وفتنة دل ذلك على وجوبه وانما أمر تعالى بذبحها لكي يظهر القاتل فتزول الفتنة والشر والخوف فيهم والتحرز عن هذا الجنس الضار واجب فلما كان العلاج ازالته به هذا الفعل صار واجبا وايضا فغير ممتنع أن في تلك الشريعة أن التعبد بالقربان لا يكون الا على سبيل الوجوب فلما تقدم علمهم بذلك كفاهم مجرد الامر وأقول حاصل هذين القولين يرجع الى حرف واحد وهو انما وان كلاً لا نقول ان الامر يقتضي الوجوب فلا نقول انه ينافي الوجوب أيضا فله فهم الوجوب ههنا بسبب آخر سوى الامر وذلك السبب المنفصل اما قرينة حالية وهي العلم بان دفع المضار واجب أو مقالية وهي ما تقدم بيانه من أن القربان لا يكون مشروعا الا على وجه الوجوب (والجواب) أن المذكور مجرد قوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة فلما ذكر الذم والتوبيخ على ترك الذبح المأمور به علمنا أن منشأ ذلك هو مجرد ورود الامر به لما ثبت في أصول الفقه أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم (البحث الخامس) احج القائلون بان الامر يفيد الفور بهذه الآية قالوا لانه ورد التعنيف على ترك المأمورية عند ورود الامر المجرد فدل على انه لا فور أما قوله تعالى واذا قتلتم نفسا فادار أتم فيها فاعلم أن وقوع ذلك القتل لا بد وان يكون متقدما لامرهم تعالى بالذبح أما الاخبار عن وقوع ذلك القتل وعن انه لا بد وان يضرب القاتل ببعض تلك البقرة فلا يجب أن يكون متقدما على الاخبار عن قصة البقرة فقول من يقول هذه القصة يجب أن تكون متقدمة في التلاوة على الاولى خطأ لان هذه القصة في نفسها يجب أن تكون متقدمة على الاولى في الوجود فاما التقدم في الذكر فغير واجب لانه تارة يتقدم ذكر السبب على ذكر الحكم وأخرى على العكس من ذلك فكانه لما وقعت لهم تلك الواقعة أمرهم تعالى بذبح البقرة فلما ذبحوها قال واذا قتلتم نفسا من قبل واختلتم وتنازعتم فاني مظهر لكم القاتل الذي سترتموه بان يضرب القاتل ببعض هذه البقرة المذبوحة وذلك مستقيم فان قيل هب انه لا خال في هذا النظم ولكن النظم الاخر كان مستحسنا فما الفائدة في ترجيح هذا النظم قلنا انما قدمت قصة الامر بذبح البقرة على ذكر القاتل لانه لو عمل على عكسه لكانت قصة واحدة ولو كانت قصة واحدة لذهب الغرض من بينة التفريق أما قوله تعالى فادار أتم فيها فقيهه وجوه (أحدها) اختلتم واختصمتم في شأنه الان المتخاصمين يدرا بعضهم بعضا أي يدافعون بعضهم (وثانيها) ادار أتم أي ينفي كل واحد منكم القتل عن نفسه ويضيفه الى غيره (وثالثها) دفع بعضهم بعضا عن البراءة والتهمة وجعله القول فيه ان الدر هو الدفع فالمتخاصمون اذا اتخاصموا فقد دفع كل واحد منهم عن نفسه تلك التهمة ودفع كل واحد منهم حجة صاحبه عن تلك الفعل ودفع كل واحد منهم حجة صاحبه في اسناد تلك التهمة الى غيره وحجة صاحبه في براءته عنه قال القفال والكتابة في فيها للنفس أي فاختلتم في النفس ويحمل في القتل لان قوله قتلتم يدل على المصدر أما قوله تعالى والله مخرج ما كنتم تكتمون أي مظهر لا محالة ما كنتم من أمر القتل فان قيل كيف اعلم مخرج وهو في معنى المضى قلنا قد حكى ما كان مستقرا في وقت التدارك كما حكى الحاضر في قوله باسط ذراعيه وهذه الجملة اعتراض بين المعطوف والمعطوف عليه وهما ادار أتم فقلنا تم فيه مسائل (المسئلة الاولى) قالت المعتزلة قوله والله مخرج ما كنتم تكتمون أي لا بد وان يفعل ذلك وانما حكمه بانه لا بد وان يفعل ذلك لان الاختلاف والتنازع في باب القتل يكون سببا للفتن والفساد والله لا يحب الفساد فلابد ان يزيل هذا الكتمان ليزول ذلك الفساد فدل ذلك على انه سبحانه لا يريد الفساد ولا يرضى به ولا يخلق (المسئلة الثانية) الآية تدل على انه تعالى عالم بجميع المعلومات والالما قدر على اظهار ما كنتم (المسئلة الثالثة) تدل الآية على ان

يهبط من خشية الله وما الله بغافل عما تعملون) اعلم ان قوله تعالى ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فيه مسائل (المسئلة الاولى) الشيء الذي من شأنه بأصل ذاته أن يقبل الاثر عن شيء آخر ثم انه عرض لذلك القابل ما لا جله صار بحيث لا يقبل الاثر فيقال لذلك القابل انه صار صلبا غليظا فاسيا فالجسم من حيث انه جسم يقبل الاثر عن الغير الا ان صفة التجربة لما عرضت للجسم صار جسم الحجر غير قابل وكذلك القلب من شأنه أن يتأثر عن مطالعة الدلائل والآيات والعبر وتأثره عبارة عن ترك التردد والعقو والاستسكار واعطاه الطاعة والخضوع لله والخوف من الله تعالى فاذا عرض للقلب عارض أخرجه عن هذه الصفة صار في عدم التأثر شيئا بالحجر فيقال قسى القلب وغلظ ولذلك كان الله تعالى وصف المؤمنين بالركة فقال كتابا متشابها ما نفي قد شعر منه جلود الذين يحشون ربهم (المسئلة الثانية) قال القفال يجوز أن يكون الخطاطبون بقوله قلوبكم أهل الكتاب الذين كانوا في زمان محمد صلى الله عليه وسلم أى اشتدت قلوبكم وقست وصليت من بعد البينات التي جاءت أو اتاكم والامور التي برزت عليهم والعقاب الذي نزل عن أصرت على المعصية منهم والآيات التي جاءهم بها أنبياءهم والمواثيق التي أخذوها على أنفسهم وعلى كل من دان بالثورة عن سواهم فأخبر بذلك عن طغيانهم وبقايتهم مع ما عندهم من العلم بآيات الله التي تلين عندها القلوب وهذا أولى لان قوله تعالى ثم قست قلوبكم خطاب مشافهة فحمله على الحاضرين أولى ويحتمل أيضا أن يكون المراد أولئك اليهود الذين كانوا في زمن موسى عليه السلام خصوصا ويجوز أن يريد من قبلهم من سلفهم (المسئلة الثالثة) قوله تعالى من بعد ذلك يحتمل أن يكون المراد من بعد ما أظهره الله تعالى من احياء ذلك القتل عند ضرب يديه بعض البقرة المذبوحة حتى عين القاتل فانه روى ان ذلك القتل لما عين القاتل نسيه القاتل الى الكذب وما ترك الانكار بل طلب الفسقة وساعده عليه جمع فعنده قال تعالى واصفاهم انهم بعد ظهروا ومثل هذه الآية قست قلوبهم أى صارت قلوبهم بعد ظهروا ومثل هذه الآية في القسوة كالخجارة ويتحتمل أن يكون قوله من بعد ذلك اشارة الى جميع ما عتد الله سبحانه من النعم العظيمة والآيات الباهرة التي أظهرها على يد موسى عليه السلام فان أولئك اليهود بعد ان كثرت مشاهدتهم لها ما خلوا من العناد والاعتراض على يد موسى عليه السلام وذلك بين في أخبارهم في التيمه لمن نظروا فيها ما قوله تعالى أو أشد قسوة ففيه مسائل (المسئلة الاولى) كلمة أول للترديد وهي لاتليق بعلام الغيوب فلا بد من التأويل وهو من وجوه (أحدها) انها بمعنى الواو وكقوله تعالى الى مائة ألف أو يزيدون بمعنى ويزيدون وكقوله تعالى ولا يدين زينهن الا بهن أو بأبائهن والمعنى وأبائهن وكقوله أن تأكل من بيوتكم أو بيوت آبائكم بمعنى وبيوت آبائكم ومن نظائره قوله تعالى له يستذكر أو يحشى فالمقبات ذكر أعذرا أو نذرا (وثانيها) أنه تعالى أراد أن يبهمة على العباد فقال ذلك كما يقول المرء لغيره أكلت خبزا أو غرا أو هو لا يشك انه أكل أحدهما اذا أراد أن لا يمينه لصاحبه (وثالثها) أن يكون المراد فهي كالخجارة ومنه ما هو أشد قسوة من الخجارة (ورابعها) ان الادميين اذا اطاعوا على أحوال قلوبهم قالوا انها كالخجارة أو هي أشد قسوة من الخجارة وهو المراد في قوله فكان قاب قوسين أو أدنى أى في نظركم واعتقادكم (خامسها) ان كلمة أو بمعنى بل وأنشدوا

فوالله ما أدري أسلى تقوات * أم القوم أو كل الى حبيب

قالوا أراد بل كل (وسادسها) انه على قوله ما أكل الاحوال أو حامضا أى طعما لا يخرج عن هذين بل يتردد عليهما وبالجملة فليس الغرض ايقاع التردد بينهما بل نفي غيرهما (وسابعها) ان أو حرف اباحه كانه قيل باي هذين شبهت قلوبهم كان صدقا كقولك جالس الحسن أو ابن سيرين أى أيهما جالست كنت مصيبا ولو جالستهما معا كنت مصيبا أيضا (المسئلة الثانية) قال صاحب الكشف أشد معظوف على الكاف اتماعا على معنى أو مشبها أشد قسوة فخذ المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه واما على أو هي في أنفسها أشد قسوة (المسئلة الثالثة) انما وصفها بانها أشد قسوة لوجوه (أحدها) ان الخجارة لو كانت عاقلة ولقيتها هذه الآية لقبلتها كما قال لولنا هذا القرآن على جبل رأيت خاشعا متصدعا من خشية الله (وثانيها)

احياء الله تعالى لسائر الموقى يكون مثل هذا الذى شاهدتم لانهم وان كانوا مؤمنين بذلك الا انهم
 لم يؤمنوا به الا من طريق الاستدلال ولم يشاهدوا شيئاً منه فاذا شاهدوا اطمانت قلوبهم وانفتحت عنهم
 الشبهة التى لا يخلو منها المستدل وقد قال ابراهيم عليه السلام رب ارنى كيف يحيى الموقى الى قوله ليطمئن
 قلبى فأحيى الله تعالى لبنى اسرائيل القليل عياناً ثم قال لهم كذلك يحيى الله الموقى أى كالذى أحيى الله فى الدنيا
 يحيى فى الآخرة من غير احتياج فى ذلك الابداع الى مادة ومدة ومثال وآلة (المسئلة الثانية) من
 الناس من استدل بقوله تعالى كذلك يحيى الله الموقى على ان المقتول ميت وهو ضعيف لانه تعالى قاس
 على احياء ذلك القليل احياء الموقى فلا يلزم من هذا كون القليل ميتاً أما قوله تعالى ويرى لكم آياته
 فلما قيل أن يقول ان ذلك كان آية واحدة فلم يثبت بالآيات والجواب انها تدل على وجود الصانع القادر
 على كل المقدورات العالم بكل المعلومات المختار فى الابداع والابداع وعلى صدق موسى عليه السلام وعلى
 براءة ساحرة من لم يكن قاتلاً وعلى تعيين تلك التهمة على من باشر ذلك القتل فهى وان كانت آية واحدة الا انها
 لما دلت على هذه المدلولات الكثيرة لا يجرم جرت مجرى الآيات الكثيرة أما قوله تعالى اعلمكم نعمت الله
 بيمين (الاول) ان كلمة لعل قد تقدمت تفسيرها فى قوله تعالى اعلمكم تتقون (الثانى) ان القوم كانوا
 عقلاء قبل عرض هذه الآيات عليهم واذا كان العقل حاصلًا منع أن يقال انى عرضت عليك الآية
 القلائية لى تصير عقلاً فاذا لم يمكن اجراء الآية على ظاهرها بل لابد من التأويل وهو أن يكون المراد
 اعلمكم نعمت الله على قضية عقولكم وان من قدر على احياء نفس واحدة قدر على احياء الانفس كلها لعدم
 الاختصاص حتى لا ينكروا البعث هذا آخر الكلام فى تفسير الآية واعلم ان كثير من المتقدمين ذكر ان
 من جملة أحكام هذه الآية ان القاتل هل يرث أم لا قالوا لا لانه روى عن عبيدة السلماني ان الرجل الذى كان
 قاتلاً فى هذه الواقعة حرم من الميراث لاجل كونه قاتلاً قال القاضى لا يجوز جعل هذه المسئلة من أحكام
 هذه الآية لانه ليس فى الظاهر ان القاتل هل كان وارثاً للقتيل أم لا وبقرآن يـكون وارثاً فهل حرم
 الميراث أم لا وليس يجب اذ روى عن ابى عبيدة ان القاتل حرم لمكان قتله الميراث أن بعد ذلك فى جملة أحكام
 القرآن اذا كان لا يدل عليه لا بجملا ولا مفصلاً واذا كان لم يثبت ان شرعهم كشرعنا وانه لا يلزم الاقتداء بهم
 فادخل هذا الكلام فى أحكام القرآن تعسف واعلم ان الذى قاله القاضى حق ومع ذلك فلتذكر هذه
 المسئلة فتقول اختلف المجتهدون فى ان القاتل هل يرث أم لا فعند الشافعى رضى الله عنه لا يرث سواء كان
 القتل غير متعمد عداً كان أو خطأ أو كان مستحقاً كالعادل اذا قتل الباغى وعند أبى حنيفة رحمه الله
 لا يرث فى العمد والخطأ الا ان العادل اذا قتل الباغى فانه يرثه وكذا القاتل اذا كان صبيهاً أو مجنوناً يرثه
 لامن دينه ولا من سائر أمواله وهو قول على وعمر وابن عباس وسعيد بن المسيب وقال عثمان بن قائل
 الخطأ يرث وقائل العمد لا يرث وقال مالك لا يرثه من دينه ويرثه من سائر أمواله وهو قول الحسن ومجاهد
 والزهري والاوزاعي واحتج الشافعى رضى الله عنه بعموم الخبر المشهور المستقيم انه صلى الله عليه وسلم
 قال ليس للقاتل من الميراث شئ الا ان الاستدلال بهذا الخبر انما يصح لو جوزنا تخصيص عموم الكتاب بخبر
 الواحد والكلام فيه مذکور فى أصول الفقه ثم ههنا ذريعة وهى أن تطرق التخصيص الى العام بغيره نوع
 ضعف فلو خصصنا هذا الخبر ببعض الصور فينبذ الى عليه أسباب الضعف فان كونه خبر واحد يوجب
 الضعف وكونه على مصادمة الكتاب سبب آخر وكونه مخصوصاً بسبب آخر فلو خصصنا عموم الكتاب
 به لكنا قد رجحنا الضعيف جداً على القوى جداً أما اذا لم يخص هذا الخبر البتة اندفع عنه بعض أسباب
 الضعف فينبذ لا يبعد تخصيص عموم الكتاب به واحتج أبو بكر الرازى على ان العادل اذا قتل الباغى فانه
 لا يصير محروماً عن الميراث باننا لانعلم خلافاً من وجب له القود على انسان قتله قوداً انه لا يحرم الميراث
 واعلم ان الشافعية يعمدون هذه الصورة والله أعلم * قوله تعالى (ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهى
 كالججارة أو أشد قسوة وان من الججارة لما يفتجر منه الانهار وان منها ما يذهب فجرح منه الماء وان منها ما

وتجلى له ربه وذلك لان الله سبحانه وتعالى خلق فيه الحياة والعقل والادراك وهذا غير مستبعد في قدرة الله
وتظهره قوله تعالى وقالوا الجلودهم لم شهدهم علينا قالوا انطقوا الله الذي انطق كل شيء فكما جعل الجلود ينطق
ويسمع ويعقل فكذلك الجبيل وصفه بالخشبة وقال ايضا لو انزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا
متصدعا من خشية الله والتقدير انه تعالى لو جعل فيه العقل والفهم لصار كذلك وروى انه من الجدع لصعود
رسول الله صلى الله عليه وسلم المنبر وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه لما اتاه الوحي في أول المبعث
وانصرف النبي صلى الله عليه وسلم الى منزله سلمت عليه الاجبار والاشجار فكما كانت تقول السلام عليك
يا رسول الله قالوا فغير ممنوع أن يخلق في بعض الاجبار عقل وفهم حتى تحصل الخشبة فيه وانكرت المعتزلة هذا
التأويل لما ان عندهم البنية واعتدال المزاج شرط لقبول الحياة والعقل ولادلالة لهم على اشتراط البنية الا
يجزأ الاستبعاد فوجب أن لا يلفت اليهم (ومثالها) قول اكثر المفسرين وهو ان الصمير عائد الى الحجارة
وان الحجارة لا تعقل ولا تفهم وذكر واعي هذا القول انواع من التأويل (الاول) أن من الحجارة ما يتريدى
من الموضع العالي الذي يكون فيه فينزل الى اسفل وهو لا الكفار مصررون على العناد والتكبر فكان
الهبوط من العلو جعل مثالا لانقياد وقوله من خشية الله أى ذلك الهبوط لو وجد من العاقل المختار
لكان به خاشعا لله وهو كقوله فوجد فيها جدارا يريد أن ينقض فاقامه أى جدارا قد ظهر فيه من الميلان
ومقاربة السقوط ما لو ظهر مثله في حى مختارا لكان مريدا للانقضاض ونحو هذا قول بعضهم

بجبل فضل البلق من حجراته * ترى الاكم فيه بحمد اللحوافر

لما أتى خبر الزبير تضعفت * سور المدينة والجبال الخشع

وقول جرير
لجعل الاول ما ظهر في الاكم من انزاحوا فرمع عدم امتناعها من دفع ذلك عن نفسها كالهوادم منها للحوافر
وكذلك الثاني جعل ما ظهر في أهل المدينة من آثار الجزع كالخشوع وعلى هذا الوجه تأويل أهل التفسير
قوله تعالى تسبح له السموات والارض ومن فيهن وان من شيء الا يسبح بحمده وقوله تعالى والله
يمجد ما فى السموات وما فى الارض الآية وقوله تعالى والجم والشجر يسجدان (الوجه الثانى) فى التأويل
أن قوله تعالى من خشية الله أى ومن الحجارة ما ينزل وما ينشق ويتزائل بعضه عن بعض عند الزلازل من
أجل ما يريد الله بذلك من خشية عباد له وفزعهم اليه بالدعاء والتوبة وتحقيقه أنه لما كان المقصود الاصلى
من اهباط الاجمار فى الزلازل الشديدة أن تحصل خشية الله تعالى فى قلوب العباد صارت تلك الخشبة
كأعلاء المؤثرة فى حصول ذلك الهبوط فكلمة من لا بداء الغاية فقوله من خشية الله أى بسبب أن تحصل
خشية الله فى القلوب (الوجه الثالث) ما ذكره الجبائى وهو انه فسر الحجارة بالبرذ الذى يبط من
السهاب تخويفا من الله تعالى لعباده ليزجرهم به قال وقوله تعالى من خشية الله أى بخشبة الله أى ينزل
بالتخويف للعباد أو بما يوجب الخشبة لله كما يقال نزل القرآن بتخريم كذا وتحليل كذا أى بالحياب ذلك على
الناس قال القاضى هذا التأويل تركه لظاهره من غير ضرورة لان البرذ لا يوصف بالحجارة لانه وان اشبه عند
النزول فهو ما فى الحقيقة ولانه لا يلبق ذلك بالتسمية أما قوله تعالى وما الله بغافل عما تعملون فالعنى ان الله
تعالى بالمرصاد لهؤلاء القاسية قلوبهم وحافظ لاعتمالهم محص لها فهو يجازيهم بها فى الدنيا والاخرة وهو
كقوله تعالى وما كان ربك نسيا وفى هذا وعيادهم وتخويف كبير ليزجروا فان قيل هل يصح أن يوصف الله
بانه ليس بغافل قلنا قال القاضى لا يصح لانه يؤهم جوار الغفلة عليه وليس الامر كذلك لأن نقي الصفة من
الشيء لا يستلزم ثبوت صحتها عليه بدليل قوله تعالى لا تأخذ منه سنة ولا تؤم وهو يطعم ولا يطعم والله أعلم بقوله

تعالى (افتطه) هون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما علقوه وهم
يعلمون) اعلم أنه سبحانه لما ذكر قبائح افعال اسلاف اليهود الى ههنا ثم ح من هنا قبائح افعال اليهود الذين
كانوا فى زمن محمد صلى الله عليه وسلم قال القائل رحمه الله ان فيما ذكر الله تعالى فى هذه السورة من أقاصيص
بنى اسرائيل وجوها من المقصد (أحدها) الدلالة بها على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لانه أخبر عنهم ان

أن الحجارة ليس فيها امتناع مما يحدث فيها بأمر الله تعالى وإن كانت فاسية بل هي منصرفة على مراد الله غير متمعة من تسخيرها وهو لا مع ما وصفنا من أحوالهم في اتصال الآيات عندهم وتتابع النعم من الله عليهم يتمتعون من طاعته ولا تلبس قلوبهم لمعرفة حقه وهو كقوله تعالى وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحه إلى قوله تعالى والذين كذبوا بآياتنا صم وبكم في الظلمات كان المعنى أن الحيوانات من غير بني آدم أمم بخير كل واحد منها الذي وهو منقاد لما أريد منه وهو لا الكفار يتمتعون عما أراد الله منهم (وثانيها) أو أشد قسوة لأن الحجارة تنفع بها من بعض الوجوه ويظهر منها الماء في بعض الأحوال أما قلوب هؤلاء فلا تنفع فيها البتة ولا تلبس لطاعة الله بوجه من الوجوه (المسئلة الرابعة) قال القاضي إن كان تعالى هو الخالق فيهم الدوام على ما هم عليه من الكفر فكيف يحسن ذمتهم بهذه الطريقة ولو أن موسى عليه السلام خاطبهم فقالوا له إن الذي خلق الصلابة في الحجارة هو الذي خلق في قلوبنا القسوة والخالق في الحجارة انفجار الأنهار هو القادر على أن يقلبنا عما نحن عليه من الكفر فيخلق الإيمان فينا فإذا لم يفعل فعذرنا ظاهر لكانت حجتهم عليه أو كد من حجة عليهم وهذا الخط من الكلام قد تقدم تقريره وتقريراً مراراً وأطواراً (المسئلة الخامسة) إنما قال أشد قسوة ولم يقل أقسى لأن ذلك أدل على قسوة القسوة ووجه آخر وهو أن لا يقصد معنى الأقسى ولكن قصد وصف القسوة بالشدّة كأنه قيل اشتدت قسوة الحجارة وقلوبهم أشد قسوة وقرئ قسوة وترك ضمير المفضل عليه لعدم الالباس كقوله زيد كريم وعمر أكرم ثم انه سبحانه وتعالى فضل الحجارة على قلوبهم بأن بين أن الحجارة قد يحصل منها ثلاثة أنواع من المنافع ولا يوجد في قلوب هؤلاء شئ من المنافع فأولها قوله تعالى وإن من الحجارة لما يتفجر منه الأنهار وفيه مسائل (المسئلة الأولى) قرئ وإن بالتخفيف وهي أن الخفة من الثقل التي تلزمها اللام الفارقة ومنها قوله تعالى وإن كل لما جمع لديه ينحسرون (المسئلة الثانية) التفجير انفتح بالسعة والكثرة يقال انفجرت قرحة فلان أي انشقت بالمدّة ومنه التفجير والغور وقرأ مالك بن دينار يتفجر بمعنى وإن من الحجارة ما ينشق فيخرج منه الماء الذي يجري حتى تكون منه الأنهار قالت الحكماء إن الأنهار إنما تولد عن البحيرة فيجتمع في باطن الأرض فإن كان ظاهر الأرض رخوا انشقت تلك البحيرة وانفصلت وإن كان ظاهر الأرض صلباً جرباً اجتمعت تلك البحيرة ولا يزال يتصل نواحيها بسوايقها حتى تكثر كثرة عظيمة فيعرض حينئذ من كثرتها وتواترها أن تنشق الأرض وتسيل تلك المياه أودية وأنهاراً (وثانيها) قوله تعالى وإن منها ما يشقى فيخرج منه الماء أي من الحجارة لما ينصدع فيخرج منه الماء فيكون عيناً لا نهرًا جارياً أي أن الحجارة قد تندى بالماء الكثير وبالماء القليل وفي ذلك دليل تضاوت الرطوبة فيها وإنها قد تنشق في حال حتى يخرج منها ما يجري منه الأنهار وقد تفل وهو لا قلوبهم في نهاية الصلابة لا تندى بقبول شئ من الموائع ولا تنشق لذلك ولا توجه إلى الاهتمام وقوله تعالى يشقى أي يشقق فادغم التاء كقوله يذكر أي يذ كر وقوله ياتيا المنزل ياتيا المدثر (وثالثها) قوله تعالى وإن منها ما يفيض من خشية الله واعلم أن فيه اشكالا وهو أن الهبوط من خشية الله صفة الأحياء العقلاء والجر جماد فلا ينحقق ذلك فيه فلهذا الاشكال ذكره في هذه الآية وجوها (أحدها) قول أبي مسلم خاصة وهو أن التفسير في قوله تعالى وإن منها ما يرجع إلى القلوب فإنه يجوز عليها الخشية والحجارة لا يجوز عليها الخشية وقد تقدم ذكر القلوب كما تقدم ذكر الحجارة أفصى ما في الباب أن الحجارة أقرب المذكورين إلا أن هذا الوصف لما كان لا تقابا بالقلوب دون الحجارة وجب رجوع هذا الضمير إلى القلوب دون الحجارة واعتراضا عليه من وجهين (الأول) أن قوله تعالى فهي كالحجارة أو أشد قسوة جملة تامة ثم ابتدأ تعالى فذكر حال الحجارة بقوله وإن من الحجارة لما يتفجر منه الأنهار فيجب في قوله تعالى وإن منها ما يفيض من خشية الله أن يكون راجعا إليها (الثاني) أن الهبوط يليق بالحجارة لا بالقلوب فليس تأويل الهبوط أولى من تأويل الخشية (وثانيها) قول جمع من المفسرين أن الضمير عائد إلى الحجارة لكن لا نسلم أن الحجارة ليست حية عاقله بيانه أن المراد من ذلك جبل موسى عليه السلام حين تقطع

أقطعهم أن يؤمن لكم هؤلاء من طريق النظر والاستدلال وكيف وقد كان فريق من أسلافهم يسمعون كلام الله ويعلمون أنه حق ثم يعاندونه (المسئلة الرابعة) اقتاتل أن يقول القوم مكافون بأن يؤمنوا بالله في الفائدة في قوله أقطعهم أن يؤمنوا لكم (الجواب) أنه يكون إقرار الهم بما دعوا إليه ولو كان الإيمان لله كما قال تعالى فآمن له لو طأ أقر بنبوته وينصديقه ويجوز أن يراد بذلك أن يؤمنوا بالجلكم ولاجل تشددكم في دعائهم إليه فيكون هذا معنى الإضافة أما قوله تعالى وقد كان فريق منهم فقد اختلفوا في ذلك الفريق منهم من قال المراد بالفريق من كان في أيام موسى عليه السلام لأنه تعالى وصف هذا الفريق بأنهم يسمعون كلام الله والذين سمعوا كلام الله هم أهل الميقات ومنهم من قال بل المراد بالفريق من كان في زمن محمد عليه الصلاة والسلام وهذا أقرب لأن الضمير في قوله تعالى وقد كان فريق منهم راجع إلى ما تقدم وهم الذين عناهم الله تعالى بقوله أقطعهم أن يؤمنوا لكم وقد بينا أن الذين تعلق الطمع بإيمانهم هم الذين كانوا في زمن محمد عليه الصلاة والسلام فإن قيل الذين سمعوا كلام الله هم الذين حضروا الميقات قلنا لا نسلم بل قد يجوز في سمع التوراة أن يقال أنه سمع كلام الله كما يقال لا حدنا سمع كلام الله إذا قرئ عليه القرآن أما قوله تعالى ثم يجزفونه فقبه مسائل (المسئلة الأولى) قال القفال التحريف التغير والتبديل وأصله من الانحراف عن الشيء والتحريف عنه قال تعالى لا منحرز فالقتال أو متحيزا إلى فئة والتحريف هو إمالة الشيء عن حقه يقال قلم يحرف إذا كان رأسه قما مائلا غير مستقيم (المسئلة الثانية) قال القاضي إن التحريف أمانا يكون في اللفظ أو في المعنى وحمل التحريف على تغيير اللفظ أولى من حمله على تغيير المعنى لأن كلام الله تعالى إذا كان باقيا على جهته وغير متأولا فاعلموا بكونه غير متغيرين لمعناه لأنفس الكلام المسموع فإن أمكن أن يحمل على ذلك كما روى عن ابن عباس من أنهم زادوا فيه ونقصوا فيه وأولى وإن لم يكن ذلك فيجب أن يحمل على تغيير تأويله وإن كان التنزيل ناسبا وانما يمنع ذلك إذا ظهر كلام الله ظاهرا متواترا كظهور القرآن فأمّا قيل أن يصير كذلك فغير متغير متغير تحريف نفس كلامه لكن ذلك ينظر فيه فإن كان تغييرهم له يؤثر في قبيل الحق به فلا بد من أن يمنع الله تعالى منه وإن لم يؤثر في ذلك صح وقوعه فالتحريف الذي يصح في الكلام يجب أن يقسم على ما ذكرناه فالتحريف المعنى فقد يصح على وجه ما لم يعلم قصد الرسول فيه باضطراب فانه متى علم ذلك امتنع منهم التحريف لما تقدم من علمهم بخلافه كما يمنع الآن أن يتأول متأولا تحريم طعم الخنزير والميتة والدم على غيرها (المسئلة الثالثة) اعلم أنا أن قلنا بأن المحرفين هم الذين كانوا في زمن موسى عليه السلام فالأقرب أنهم حترفوا ما لا يتصل بأمر محمد صلى الله عليه وسلم روى أن قوما من السبعين المختارين سمعوا كلام الله حين كلم موسى بالطور وما أمر به موسى وما نهي عنه ثم قالوا سمعنا الله يقول في آخره أن استعظمتم أن تفعلوا هذه الأشياء فافعلوا وان شئتم أن لا تفعلوا فلا بأس وأما أن قلنا المحرفون هم الذين كانوا في زمن محمد عليه الصلاة والسلام فالأقرب أن المراد بتحريف أمر محمد عليه الصلاة والسلام وذلك إما أنهم حترفوا نعت الرسول وصفته أو لأنهم حترفوا الشرائع كما حترفوا آية الرجم وظاهر القرآن لا يدل على أنهم أي شيء حترفوا (المسئلة الرابعة) لقائل أن يقول كيف يلزم من إقدام البعض على التحريف حصول اليأس من إيمان الباقيين فإن عناد البعض لا ينافي إقرار الباقيين أجاب القفال عنه فقال يحتمل أن يكون المعنى كيف يؤمن هؤلاء وهم انما يأخذون دينهم ويتعلمونه من قوم هم يتبع مدون التحريف عندنا فأولئك انما يعلمونهم ما حترفوه وغيره عن وجهه والمقلدة لا يقبلون الا ذلك ولا يلتفتون إلى قول أهل الحق وهو كقولك للرجل كيف تفلح واستاذك فلان أي وأنت عنه تأخذ ولا تأخذ عن غيره (المسئلة الخامسة) اختلفوا في قوله أقطعهم فقال قائلون آتاهم الله تعالى من إيمان هذه الفرقة وهم جماعة بأعيانهم وقال آخرون لم يؤمنهم من ذلك الامن جهة الاستبعاد لهم منهم مع ما هم عليه من التحريف والتبديل والعناد قالوا وهو كما لا نطمع لعبيدنا وخذ منا أن يلكوا بلادنا ثم انما لا نقطع بانهم لا يمكن أن يكون بل نستبعد ذلك ولقائل أن يقول ان قوله تعالى أقطعهم أن يؤمنوا لكم استعظامهم على مبدل الانكار فكان

غير تعلم وذلك لا يمكن أن يكون إلا بالوحي وبشئ ترك في الانتفاع بهذه الدلالة أهل الكتاب والعرب أمّا أهل
الكتاب فلا نهم كانوا يعلمون هذه القصص فلما سمعوا من محمد من غير تفاوت أصلا علوا الاحتمال انه ما أخذها
الامن الوحي وأمّا العرب فلما يشاهدون من أن أهل الكتاب يصدقون محمد في هذه الاخبار (وثانيها)
تعدد النعم على بني اسرائيل وما من الله تعالى به على اسلافهم من أنواع الكرامة والفضل كالانجاء
من آل فرعون بعدما كانوا مقهورين مستعبدين ونصره اياهم ووجههم أنبياء وملوكا وتعظيمه لهم في الارض
وفرقه بهم البحر واهلاكهم عدوهم وانزاله النور والبيان عليهم بواسطة انزال التوراة والصفح عن الذنوب التي
ارتكبوها من عبادة الجبل ونقض المواثيق ومسئلة النظر الى الله جبهة ثم ما أخرجه لهم في انبياءه من الماء
العذب من الحجر وانزاله عليهم المن والسلوى ووقايتهم من حر الشمس بتظليل الغمام فذكرهم الله هذه النعم
القديمة والحديثة (وثالثها) اخبار النبي عليه السلام بتقديم كفرهم وخلافهم وشقاقهم وتعتهم مع
الانبياء ومعاندتهم لهم وبلوغهم في ذلك ما لم يبلغه أحد من الامم قبلهم وذلك لانهم بعد مشاهدتهم الايات
الباهرة وعبدوا الجبل بعد مفارقة موسى عليه السلام اياهم بالمدة اليسيرة فدل ذلك على بلادتهم ثم لما أمروا
بدخول الباب سجدا وان يقولوا واسطة ووعدهم أن يغفر لهم خطاياهم ويزيد في نواب محسنهم بدلوا
القول وفسقوا ثم سألوا القوم والبصل بدل المن والسلوى ثم امتنعوا من قبول التوراة بعد ايمانهم بوسى
وضمائمهم له بالمواثيق أن يؤمنوا به وينقاد والميا يأتى به حتى رفع فوقهم الجبل ثم استحلوا الصيد
في السبت واعتمدوا ثم لما أمروا بذبح البقرة شافهوا موسى عليه السلام بقولهم اتخذنا هزوا
ثم لما شاهدوا احياء الموتى ازدادوا قسوة فكان الله تعالى يقول اذا كانت هذه أفعالهم فبما ينهم
ومعاملاتهم مع نبيهم الذي أعزهم الله به وانقذهم من الرق والاقبة بسببه فقير يدع ما يعمل به اخلافهم
محمد عليه السلام فليهن عليكم أيها النبي والمؤمنون ما ترونه من عنادهم واعراضهم عن الحق (ورابعها)
تحذير أهل الكتاب الموجودين في زمان النبي صلى الله عليه وسلم من نزول العذاب عليهم كائنزل بالاسلافهم
في تلك الوقائع المعدودة (وخامسها) تحذير مشركي العرب ان ينزل العذاب عليهم كائنزل على أولئك اليهود
(وسادسها) انه احتجاج على مشركي العرب المنكرين للاجادة مع اقرارهم بالابتداء وهو المراد من قوله
تعالى **كذلك يحيي الله الموتى** اذا عرفت هذا فنقول انه عليه السلام كان شديدا الحرص على الدعاء
الى الحق وقبولهم الايمان منه وكان يضيق صدره بسبب عنادهم وعزدهم فقص الله تعالى عليه اخبار
بني اسرائيل في العناد العظيم مع مشاهدة الايات الباهرة تسلية لرسوله فيما يظهر من أهل الكتاب في زمانه
من قلة القبول والاستجابة فقال تعالى **افتطمعون أن يؤمنوا بكم** وهذه امثاله (المسئلة الاولى)
في قوله تعالى **افتطمعون أن يؤمنوا بكم** وجهان (الأول) وهو قول ابن عباس انه خطاب مع النبي
صلى الله عليه وسلم خاصة لانه هو الداعي وهو المقصود بالاستجابة والالفاظ وان كان لا عموم لكنا جلتاه على
الخصوص لهذه القرينة روى انه عليه السلام حين دخل المدينة ودعا اليهود الى كتاب الله وكذبوه فأنزل
الله تعالى هذه الآية (الثاني) وهو قول الحسن انه خطاب مع الرسول والمؤمنين قال القاضي وهذا اللفظ
بالظاهر لانه عليه السلام وان كان الاصل في الدعاء فقد كان في العصاة من يدهوهم الى الايمان ويظهر لهم
الدلائل وينبهم عليهم افسح أن يقول تعالى **افتطمعون أن يؤمنوا بكم** ويريد به الرسول ومن هذا حاله من
أصحابه واذا كان ذلك صحح فلا وجه لترك الظاهر (المسئلة الثانية) المراد بقوله أن يؤمنوا بكم هم اليهود
الذين كانوا في زمن الرسول عليه السلام لانهم الذين يصح فيهم الطمع في أن يؤمنوا وخلافه لان الطمع انما
يصح في المستقبل لا في الواقع (المسئلة الثالثة) ذكر وافي سبب الاستبعاد وجوها (أحدها)
افتطمعون أن يؤمنوا بكم مع انهم ما آمنوا بموسى عليه السلام وكان هو السبب في أن الله خلصهم من ذلك
وفضلهم على الكل ومع ظهور المعجزات المتوالية على يده وظهور أنواع العذاب على المتزدين (الثاني)
افتطمعون أن يؤمنوا بكم وظهور التصديق ومن علم منهم الحق لم يعترف بذلك بل غيره وبذلك (الثالث)

قد أوجبت عليك عند الله وأنت عليك الحجة بيني وبين ربى فإن قبلت أحسنت الى نفسك وإن بحدت كنت
الخاسر الخائب (وخامسها) قال القفال يقال فلان عندي عالم أى فى اعتقاده وحكمى وهذا عند الشافعى
حلال وعند أبى حنيفة حرام أى فى حكمهم ما وقوله ليحاجوك به عند ربكم أى لتصيروا محجوبين بتلك
الدلائل فى حكم الله وتأول بعض العلماء قوله تعالى فاذلم بأنوا بالشهادة فأوأمك عند الله هم الكاذبون
أى فى حكم الله وقضائه لأن القاذف إذا لم يأت بالشهود دلزمه حكم الكاذبين وإن كان فى نفسه صادقا أما
قوله أفلا تعلمون فيه وجوه (أحدها) أنه يرجع الى المؤمنين فكانه تعالى قال أفلا تعلمون لما ذكره
لكم من صفاتهم أن الأمر لا مطمع لكم فى إيمانهم وهو قول الحسن (وثانيها) أنه راجع اليهم فكان عند ما خلا
بعضهم ببعض قالوا لهم أئمتنا نؤمن بما يرجع وبالله عليكم وتصيرون محجوبين به أفلا تعلمون أن ذلك لا يليق بما
أنتم عليه وهذا الوجه أظهر لأنه من تمام الحكاية عنهم فلا وجه لصره الى غيرهم أما قوله تعالى أولاي تعلمون
أن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون ففيه قولان (الأول) وهو قول الأئمة كثيرين أن اليهود كانوا
يعرفون الله ويعرفون أنه تعالى يعلم السر والعلانية فخوفهم الله به (الثاني) أنهم ما علموا بذلك فرغهم
بهذا القول فى أن يتفكروا فيعرفوا أن لهم ربا يعلم سرهم وعلانيتهم وأنهم لا يأمنون بأول العقاب بسبب
نفاقهم وعلى القولين جميعا فهذا الكلام زجر لهم عن النفاق وعن وصية بعضهم بعضا بكتفان دلائل نبوة
محمد والأقرب أن اليهود المخاطبين بذلك كانوا عاينين بذلك لأنه لا يكاد يقال على طريق الزجر أولاي يعلم كيت
وكيت الا وهو عالم بذلك الشئ ويكون ذلك الشئ زاجرا له عن ذلك الفعل وقال بعضهم هؤلاء اليهود كيف
يستحيون أن يسروا الى أخوانهم النهى عن اظهار دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وهم لم يسوا كالمناققين
الذين لا يعلمون الله ولا يعلمون كونه عالما بالسر والعلانية فشتأنهم من هذه الجهة أوجب قال القاضي الآية
تدل على أمور (أحدها) أنه تعالى أن كان هو الخالق لأفعال العباد فكيف يصح أن يزجرهم من تلك
الاقوال والافعال (وثانيها) أنها تدل على صحة الجحاج والنفاق وذلك كان طريقة الصحابة والمؤمنين
وأن ذلك كان ظاهرا عند اليهود حتى قال بعضهم لبعض ما قالوه (وثالثها) أنها تدل على أن الحجة قد
تكون الزامية لانهم لما اعترفوا بصحة التوراة وباشتمالها على ما يدل على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام
لاجرم منهم الاعتراف بالنبوة ولومعوا احدى تينك المقدمتين لماقت الدلالة (ورابعها) أنها تدل
على أن الاتق بالوصية مع العلم بكونها موصية بكون أعظم بمر ما ووزرا والله أعلم • قوله تعالى
(ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب الا أماني وان هم الا يظنون فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم
ثم يقولون هذا من عند الله يشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم عما كتبت أيديهم وويل لهم عما يكتبون) اعلم أن
المراد بقوله ومنهم أميون اليهود لانه تعالى لما وصفهم بالعناد وأزال الطمع عن إيمانهم بين فرقهم (فالفرقة
الاولى) هى الفرقة الضالة المضللة وهم الذين يحذفون الكلم من مواضعه (والفرقة الثانية)
المنافقون (والفرقة الثالثة) الذين يجادلون المنافقين (والفرقة الرابعة) هم المذكورون فى هذه
الآية وهم العامة الذين لا معرفة عندهم بقراءة ولا كتابة وطريقتهم التقليد وقبول ما يقال لهم
فمن تعالى أن الذين يمتنعون عن قبول الإيمان ليس سبب ذلك الامتناع واحدا بل لكل قسم منهم سبب
آخر ومن تأمل ما ذكره الله تعالى فى هذه الآية من شرح فرق اليهود وجد ذلك بعينه فى فرق هذه الأمة
فان فيهم من يعاند الحق ويسعى فى ضلال الغير وفيهم من يكون متوسطا وفيهم من يكون عاميا محضامقلدا
وهنا مسائل (المسئلة الاولى) اختلافوا فى الامى فقال بعضهم هو من لا يقر بكتاب ولا برسول وقال
آخرون من لا يحسن الكتابة والقراءة وهذا الثاني أصوب لان الآية فى اليهود وكانوا قريين بالكتاب
والرسول ولانه عليه الصلاة والسلام قال نحن أمة أمة لا نكتب ولا نحسب وذلك يدل على هذا القول
ولان قوله لا يعلمون الكتاب لا يليق إلا بذلك (المسئلة الثانية) الامانى جمع أمنية ولها معان مشتركة
فى أصل واحد (أحدها) ما تحببه الانسان فيقدر فى نفسه وقوعه ويحدثها بكونه ومن هذا قولهم فلان بعد

ذلك جز ما بأنهم لا يؤمنون البتة فإيمان من أخبر الله عنه أنه لا يؤمن تمتنع فحينئذ تعود الوجوه المقررة للخبر على ما تقدم أم أقوله تعالى من بعد ما عقولهم فالمراد أنهم علوا بصحة وفساد ما خلقوه فكانوا معاندين مقدمين على ذلك بالعدم فلا جل ذلك يجب أن يحمل الكلام على أنهم العلماء منهم وأنهم فعلوا ذلك لضرب من الأغراض على ما ينسب الله تعالى من بعد في قوله تعالى واشتروا به غنا قليلين لا وقال تعالى يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ويجب أن يكون في عدد هم قلة لأن الجمع العظيم لا يجوز عليهم كتمان ما يعتقدون لأننا إن جؤنا ذلك لم يعلم الحق من المبطل وإن كثر العدد ما أقوله تعالى وهم يعلمون فلقائل أن يقول قوله تعالى عقولهم يعلمون تكرار لا فائدة فيه أجاب القفال عنه من وجهين (الاول) من بعد ما عقولهم إراد الله فأقوله وتأويله فاسدا يعلمون أنه غير مراد الله تعالى (الثاني) أنهم عقولهم إراد الله تعالى وعلموا أن التأويل الفاسد يكسبهم الوزر والعقوبة من الله تعالى ومتى تعدوا التحريف مع العلم بما فيه من الوزر كانت قسوتهم أشد وجراحتهم أعظم والمكان المقصود من ذلك تسليمة الرسول عليه الصلاة والسلام وتصديره على عنادهم فكما كان عنادهم أعظم كان ذلك في التسليمة أقوى وفي الآية مسئلتان (المسئلة الاولى) قال القاضي قوله تعالى أقطعهم أن يؤمنوا لكم على ما تقدم تفسيره يدل على أن إيمانهم من قبلهم لأنه لو كان بخلق الله تعالى فيهم لكان لا يتغير حال الطمع فيهم بصفة الفريق الذي تقدم ذكرهم ولما صح كون ذلك تسليمة لرسول صلى الله عليه وسلم وللمؤمنين لأن على هذا القول أمرهم في الإيمان موقوف على خلقه تعالى ذلك وزواله موقوف على أن لا يخلقهم فيهم ومن وجه آخر وهو اعظامه تعالى لذنبهم في التحريف من حيث فعلوه وهم يعلمون صحته ولو كان ذلك من خلقه لكان بأن يعلموا ولا يعلموا لا يتغير ذلك وإضافته تعالى التحريف إليهم على وجه الذم تدل على ذلك وأعلم أن الكلام عليه قد تقدم مرارا وطوارا فلا فائدة في الاعادة (المسئلة الثانية) قال أبو بكر الرازي تدل الآية على أن العالم المعاند فيه أبعد من الرشد وأقرب إلى اليأس من الجاهل لأن قوله تعالى أقطعهم أن يؤمنوا ~~الكم~~ يفيد زوال الطمع في رشدهم لمكابرتهم الحق بعد العلم به قوله تعالى (واذ القوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلا بعضهم إلى بعض قالوا أتحدثونهم بما فتح الله عليكم ليحاجوكم به عند ربكم أفلا تعقلون أو لا يعلمون أن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون) أعلم أن هذا هو النوع الثاني من قبائح أفعال اليهود الذين كانوا في زمن محمد صلى الله عليه وسلم والروى عن ابن عباس رضي الله عنهما أن منافق أهل الكتاب كانوا إذا القوا أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم قالوا لهم آمنا بالذي آمنتم به ونحن ندان صاحبكم صادق وأن قوله حق ونجده بنعته وصفته في كتابنا ثم إذا خلا بعضهم إلى بعض قال الرؤساء لهم أتحدثونهم بما فتح الله عليكم في كتابه من نعته وصفته ليحاجوكم به فإن المخالف إذا اعترف بصحة التوراة واعترف بشهادة التوراة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلا حجة أقوى من ذلك فلا جرم كان بعضهم يمنع بعضهم الاعتراف بذلك عند محمد صلى الله عليه وسلم وأصحابه قال القفال قوله فتح الله عليكم مأخوذ من قولهم قد فتح على فلان في علم كذا أي رزق ذلك وسهل له طلبه أم أقوله عند ربكم نفعه وجوه (أحدها) أنهم جعلوا محاجبتهم به وقوله هو في كتابكم هكذا محاجة عند الله الاتزان تقول هو في كتاب الله هكذا وهو عند الله هكذا بمعنى واحد (وثانيها) قال الحسن أي ليحاجوكم في ربكم لأن المحاجة فيما ألزم الله تعالى من اتباع الرسل تصح أن توصف بأنها محاجة فيه لأنها محاجة في دينه (وثالثها) قال الأصم المراد ليحاجوكم يوم القيامة وعندنا تساؤل فيكون ذلك زائدا في توحيكم وظهور فرضه يحكمكم على رؤس الخلائق في الموقف لأنه ليس من اعترف بالحق ثم كتم كن ثبت على الإنكار فكان القوم بعتة قد دون أن ظهر ذلك مما يزيد في انكشاف فضيحتهم في الآخرة (ورابعها) قال القاضي أبو بكر أن الحجج بالثبوت قد يحجج ويكون غرضه من اظهار تلك الخلة حصول السرور بسبب غلبة الخصم وقد يكون غرضه منه الديانة والنصيحة فقط ليطمع عذر خصمه ويقر رغبة الله عليه فقال القوم عند الخلوة قد تنفوههم بما فتح الله عليكم من حجتهم في التوراة نصاروا يمكنون من الاحتجاج به على وجه الديانة والنصيحة لأن من يذكر الحجة على هذا الوجه قد يقول لصاحبه

منكر عظيم جداً أما قوله تعالى **لست** تروا به غنيا قليلا فهو تنبيه على أمرين (الاول) انه تنبيه على نهاية شقاوتهم لان العاقل يجب أن لا يرضى بالوزر القليل في الآخرة لاجل اجر العظيم في الدنيا فكيف يليق به أن يرضى بالعقاب العظيم في الآخرة لاجل النفع الحقير في الدنيا (الثاني) انه يدل على انهم ما فعلوا ذلك التحريف ديانة بل انما فعلوه طلبا للمال والجاه وهذا يدل على ان أخذ المال على الباطل وان كان بالتراضي فهو محرّم لان الذي كانوا يعطونه من المال كان على محبة ورضا ومع ذلك فقد نبه تعالى على تحريمه أما قوله تعالى فويل لهم مما كتبت أيديهم فالمراد ان كتبهم لما كتبوه ذنب عظيم بانفرادهم وكذلك أخذهم المال عابه فلذلك أعاد ذكر الويل في الكسب ولولم يعد ذكره كان يجوز أن يقال ان مجموعهم ما يقتضي الوعيد العظيم دون كل واحد منهما فأزال تعالى هذه الشبهة واختلفوا في قوله تعالى عما يكسبون هل المراد ما كانوا يأخذون على هذه الكتابة والتحريف فقط أو المراد بذلك سائر معاصيهم والا قرب في نظام الكلام انه راجع الى المذكور من المال المأخوذ على هذا الوجه وان كان الاقرب من حيث العموم انه يشمل الكل لكن الذي يرجح الاول انه متى لم يقيد كسبهم بهذا القيد لم يحسن الوعيد عليه لان الكسب يدخل فيه الحلال والحرام فلا بد من تقييده وأولى ما يقيد به ما تقدم ذكره قال القاضي ذات الآية على ان كتابتهم ايست خلقا لله تعالى لانهم لو كانت خلقا لله تعالى لكانت اضافتها اليه تعالى بقولهم هو من عند الله حقيقة لانه تعالى اذا خلقه افهم فهم ان العبد مكتسب الا ان اكتسب ذلك الفعل الى الخالق أقوى من انتسابه الى المكتسب فكان اسناد تلك الكتابة الى الله تعالى أولى من اسنادها الى العبد فكان يجب أن يستحقوا الحمد على قولهم فيها انهم من عند الله ولما لم يكن كذلك علمنا ان تلك الكتابة ليست مخلوقة لله تعالى والجواب ان الداعية الموجبة لها من خلق الله تعالى باللائل المذكورة فهي أيضا تكون كذلك والله أعلم بقوله تعالى

(وقالوا ان عسى النار الايام معدودة قل اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده أم تقولون على الله ما لا تعلمون) اعلم ان هذا هو النوع الثالث من قبائح أقوالهم وأفعالهم وهو جرهم بأن الله تعالى لا يعذبهم الا أياما قليلة وهذا الجزم لا سبيل اليه بالعدل البتة أما على قولنا فلان الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا اعتراض لاحد عليه في فعله فلا طريق الى معرفة ذلك الا بالدليل السمي وأما على قول المعتزلة فلان العقل يدل عندهم على ان المعاصي يستحق بها من الله العقاب الدائم فلما دل العقل على ذلك احتج في تقدير العقاب مدة ثم في زواله بعدها الى سمعيين ذلك فثبت ان على المذهبين لاسيدل الى معرفة ذلك الا بالدليل السمي وحيث لم توجد الدلالة السمية لم يجز الجزم بذلك وهما مسئلتان (المسئلة الاولى) ذكروا في تفسير الايام المعدودة وجهين (الاول) ان لفظ الايام لا تصاف الا الى العشرة فبادونها ولا تصاف الى ما فوقها فيقال أيام خمسة وأيام عشرة ولا يقال أيام أحد عشر الا ان هذا يشكل بقوله تعالى **كتب** عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون أياما معدودات وهي أيام الشهر كله وهي أنزيد من العشرة ثم قال القاضي اذا ثبت ان الايام محمولة على العشرة فبادونها فلا شبه أن يقال انه الاقل أو الاكثر لان من يقول ثلاثة يقول احمله على أقل الحقيقة فلا وجه ومن يقول عشرة يقول احمله على الاكثر وله وجه فاما احمله على الواسطة أعنى على ما هو أقل من العشرة وأنزيد من الثلاثة فلا وجه له لانه ليس عدد أولى من عدد الايام قال مجاهد ان اليهود كانت تقول الدنيا سبعة آلاف سنة فالتعالى يعذبهم مكان كل ألف سنة يوما فكانوا يقولون ان الله تعالى يعذبنا سبعة أيام وحكي الاصم عن بعض اليهود انهم عبدوا العجل سبعة أيام فكانوا يقولون ان الله تعالى يعذبنا سبعة أيام وهذا الوجهان ضعيفان (أما الاول) فلانه ليس بين كون الدنيا سبعة آلاف سنة وبين كون المذاب سبعة أيام مناسبة ولا لزومة البتة (وأما الثاني) فلانه لا يلزم من كون المعصية مقدرة بسبعة أيام أن يكون عذابها كذلك أما على قولنا فلا بد من محسن من الله كل شيء يحكمه المالكية وأما عند المعتزلة فلان المعاصي يستحق على عصيانه العقاب الدائم ما لم توجد التوبة أو العفو

فلا تأوغيه ومنه قوله تعالى بعدهم وبعثهم وما بعدهم الشيطان الاغور فان فسرنا الاماني بهمذا كان قوله
 الاماني الامام عليه من امانهم في ان الله لا يؤخذهم بخطاياهم وان آباءهم الانبياء يشفعون لهم
 وما تخشعهم احبارهم من ان النار لا تمسهم الا بامام معدودة (وثانيها) الاماني الاكاذيب مختلفة
 مع وهام من علمائهم فقبلوها على التقاليد قال اعرابي لابن دأب في شيء حدث به اهدائي رويته أم غنيمته
 أي اختلقته (وثالثها) الاماني أي الامايقرون من قوله * غنى كتاب الله أول ليلة * قال صاحب الكشاف
 والاشتقاق من غنى اذا قدر لان المتقني يقدر في نفسه ويجوز ما يتشاء وكذلك الخلق والقاري بقدر ان كلمة
 كذا بعد كذا قال أبو مسلم حله على غنى القلب أولى بدليل قوله تعالى وقالوا ان يدخل الجنة الامن كان
 هودا ونصارى تلك امانهم أي غنيتهم وقال الله تعالى ليس بامانيكم ولا امانى أهل الكتاب من يعمل سوءا
 يجزيه وقال تلك امانهم قل ها تو ابرها نكم وقال تعالى وقالوا ما هي الاحياءنا الذين سوت ونجني وما يهلكنا
 الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا بظنون بمعنى يقدررون ويجرصون وقال الا كثرون حله على القراءة
 أولى كقوله تعالى اذا غنى ألقى الشيطان في امنيته ولان حله على القراءة ألقى بطريقة الاستثناء لا فاذا
 حله على ذلك كان له به تعلق فكأنه قال لا يعلمون الكتاب الا بقدر ما يتلى عليهم فيسمعون به ويقدر ما يذكرونهم
 فيقبلونه ثم انهم لا يتمكنون من التدبر والتأمل واذا حمل على ان المراد الاحاديث والاكاذيب أو الظن
 والتقدير وحديث النفس كان الاستثناء فيه نادرا (المسئلة الثالثة) قوله تعالى الاماني من الاستثناء
 المنقطع قال النابغة

حلفت بيمينه غير ذي مشنوبة • ولا علم الا حسن ظن بغائب

وقرى الاماني بالتعريف اما قوله تعالى وان هم الا بظنون فكأنه حقق لما قلناه لان الاماني ان أريد بها التقدير
 والفكر لامور لا حقيقة لها فهي ظن ويكون ذلك تكرارا ولعائل أن يقول حديث النفس غير والظن غير
 فلا يلزم التكرار واذا حملناه على التلاوة عليهم بحسن معناه فكأنه تعالى قال ومنهم آتيةون لا يعلمون الكتاب
 الا بان يتلى عليهم فيسمعون والابان يذكرونهم تأويله كما يراد فيظنونه وبين تعالى ان هذه الطريقة لا توصل
 الى الحق وفي الآية مسائل (احداها) ان المعارف كسبية لا ضرورية فلذلك ذم من لا يعلم ويظن
 (وثانيها) بطلان التقليد مطلقا وهو مشكل لان التقليد في الفروع جائز عندنا (وثالثها) ان المضل وان
 كان مذموما فالمغتر باضلال المضل ايضا مذموم لانه تعالى ذمهم وان كانوا بهم هذه الصفة (ورابعها) ان
 الاكاذيب بالظن في اصول الدين غير جائز والله أعلم اما قوله تعالى فويل فقالوا الويل كلمة يقولها كل
 مكروب وقال ابن عباس انه العذاب الاليم وعن سفيان الثوري انه مسيل صديد أهل جهنم وعن رسول
 الله صلى الله عليه وسلم انه واد في جهنم يهوى فيه الكافر أربعين خريفا قبل أن يبلغ قعره قال القاضي ويل
 يتضمن نهاية الوعيد والتهديد فهذا القدر لا شبهة فيه سواء كان الويل عبارة عن واد في جهنم أو عن
 العذاب العظيم اما قوله تعالى يكتبون الكتاب بأيديهم ففيه وجهان (الأول) ان الرجل قد يقول
 كتب اذا أمر بذلك ففائدة قوله بأيديهم انه لم يقع منهم الا على هذا الوجه (الثاني) انه تأكيد وهذا الموضع
 مما يحسن فيه التأكيد كما تقول لمن ينكر معرفة ما كتبه يا هذا كتبه بيمينك اما قوله تعالى ثم يقولون هذا
 من عند الله فالمراد ان من يكتب هذه الكتابة ويكتب هذا الكتاب في نهاية الزداة لانهم ضلوا عن الدين
 وأضلوا وابعوا آخرتهم بدينهم فذنبهم أعظم من ذنب غيرهم فان المعلوم ان الكذب على الغير بما يضرب بعظم
 انهم فكيف بمن يكذب على الله ويضم الى الكذب الاضلال ويضم اليه صاحب الدنيا والاحتسبال
 في تحصيلها ويضم اليها انه مهبط طريق الاضلال باقيا على وجه الدهر فلذلك عظم تعالى ما فعلوه فان
 قيل انه تعالى حكى عنهم أمرين (أحدهما) كتابة الكتاب والاخر اسناده الى الله تعالى على سبيل
 الكذب فهذا الوعيد مرتب على الكتابة او على اسناد المكتوب الى الله أو عليهم ما عاقلنا لاشك ان
 كتابة الاشياء الباطلة لقصد الاضلال من المنكرات والكذب على الله تعالى أيضا كذلك والجمع بينهما

لانه تعالى أنكر عليهم انقطاع العذاب (وثانيها) أن المرجحة يقطعون في الجلة بالعفو فأما في حق
 الشخص المعين فلا سبيل إلى القطع فلما حكموا في حق أنفسهم بالتخفيف على سيد الجرم لاجرم أنكر الله
 عليهم ذلك (وثالثها) أنهم كانوا كافرين وعندنا عذاب الكافر دائم لا ينقطع سلمنا أنه تعالى ما وعد موسى
 عليه السلام أنه يخرج أهل الكبار من النار فلم قلت أنه لا يخرجهم من النار بيانه أنه فرق بين أن يقال أنه
 تعالى ما وعد آخر أجهم من النار وبين أن يقال أنه أخبره أنه لا يخرجهم من النار والاول لامضرة فيه فانه
 تعالى رجاء لم يقل ذلك لموسى الا انه سيفعله يوم القيامة وانما رد على اليهود وذلك لانهم جزموا به من غير
 دليل فكأن يلزمهم أن يتوقفوا فيه وان لا يقطعوا بالثبوت ولا بالانقضاء سلمنا أنه تعالى لا يخرج عصاة قوم
 موسى من النار فلم قلت أنه لا يخرج عصاة هذه الامة من النار وأما قول الجبائي لأن حكمه تعالى
 في الوعد والوعيد لا يجوز أن يختلف في الامم فهو يحكم بحض فان العقاب حق الله تعالى فله أن يفضل
 على البعض بالاسقاط وان لا يفضل بذلك على الباقين ثبت أن هذا الاستدلال ضعيف أما قوله تعالى
 أم تقولون على الله ما لا تعلمون فهو بيان لتمام الجملة المذكورة فانه اذا كان لا طريق إلى التقدير المذكور الا
 السمع وثبت أنه لم يوجد السمع كان الجزم بذلك التقدير قولاً على الله تعالى بما لا يكون معلوماً لا محالة وهذه
 الآية تدل على فوائد (أحدها) أنه تعالى لمساب عليهم القول الذي قالوه لاعن دليل علمنا أن القول
 بغير دليل باطل (وثانيها) ان كل ما جاز وجوده وعدمه عقلاً لم يجز المصير إلى الاثبات أو إلى النفي الا
 بدليل سمعي (وثالثها) أن منكري القياس وخبر الواحد يتمسكون بهذه الآية قالوا لا القياس وخبر
 الواحد لا يقيد العلم فوجب أن لا يكون التمسك به جائزاً لقوله تعالى أم تقولون على الله ما لا تعلمون ذكر
 ذلك في معرض الانكار (والجواب) أنه لما دلت الدلالة على وجوب العمل عند حصول الظن المستند إلى
 القياس أو إلى خبر الواحد كان وجوب العمل معلوماً فكان القول به قولاً بالمعلوم لا بغير المعلوم به قوله تعالى
 (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) قال صاحب الكشاف بلى
 اثبات لما بعد حرف النفي وهو قوله تعالى ان تمسنا النار أي بلى تمسكم أبداً بلى قوله هم فيها خالدون
 أما السيئة فأنما تتناول جميع المعاصي قال تعالى وجزا سيئة سيئة مثلهما من يعمل سوءاً يجز به ولما كان
 من الجائز أن يظن أن كل سيئة صغرت أو كبرت فخالها سواء في أن فاعلها يتخذ في النار لاجرم بين تعالى أن
 الذي يستحق به الخلود أن يكون سيئة محيطه به ومعلوم أن لفظ الاحاطة حقيقة في احاطة جسم بجسم آخر
 كاحاطة السور بالبلد والكوز بالماء وذلك ههنا متمنع فتحمله على ما اذا كانت السيئة كبيرة لوجهين
 (أحدهما) أن المحيط يستتر المحاط به والكبيرة لكونها محيطاً لثواب الطاعات كالسائر لتمام الطاعات
 فكانت المشابهة حاصلة من هذه الجهة (والثاني) أن الكبيرة اذا احبطت ثواب الطاعات لتمامها استولت
 على تلك الطاعات وأحاطت بها كما يحيط عسكري العدو بالانسان بحيث لا يتمكن الانسان من التخلص منه فكانه
 تعالى قال بلى من كسب كبيرة وأحاطت كبيرة بطاعته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون فان قيل هذه
 الآية وردت في حق اليهود قلنا العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب هذا هو الوجه الذي استدلنا
 المعتزلة به في اثبات الوعيد لأصحاب الكبائر واعلم أن هذه المسألة من معظمت المسائل ولندكرها ههنا
 فنقول اختلف أهل القبلة في وعيد أصحاب الكبائر فمن الناس من قطع يوعيدهم وهم فريقان منهم من أثبت
 الوعيد المؤبد وهو قول جمهور المعتزلة والخوارج ومنهم من أثبت وعيداً منقطعاً وهو قول بشر المريسي
 والشافعي ومن الناس من قطع بأنه لا وعيد لهم وهو قول شاذ ينسب إلى مقاتل بن سليمان المفسر والقول
 الثالث أنا نقطع بأنه سبحانه وتعالى يعفو عن بعض العصاة وعن بعض المعاصي ولكننا نتوقف في حق كل أحد
 على التعيين أنه هل يعفوه أم لا ونقطع بأنه تعالى اذا عذب أحد منهم مدة فانه لا يعذب أبداً بلى يقطع
 عذابه وهذا قول أكثر الصحابة والتابعين وأهل السنة والجماعة وأكثر الامامية فيستعمل هذا البحث على
 مسألتين (أحدهما) في القطع بالوعيد والاخرى في أنه لو ثبت الوعيد فهل يكون ذلك على نعت الدوام أم لا

فان قيل أليس انه تعالى منع من استيفاء الزيادة فقال وجزء سيئة سيئة مثله اذ وجب أن لا يزيد العقاب على المعصية قلنا ان المعصية تزداد بقدر النعمة فلما كانت نعم الله على العباد خارجة عن المحصر والحد لا جرم كانت معصيتهم عظيمة جدا (الوجه الثاني) يروي عن ابن عباس انه فسر هذه الايام بالاربعة وهو عدد الايام التي عبدوا العجل فيها والكلام عليه أيضا كالكلام على السبعة (الوجه الثالث) قيل في معنى معدودة قليلة كقوله تعالى وشروه بن بنخس دراهم معدودة والله أعلم (المسئلة الثانية) ذهبت الخنفية الى ان أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة واحتجوا عليه بقوله صلى الله عليه وسلم دعي الصلاة أيام اقراءك فثمة الحيض ما يسمى أياما وأقل عدد يسمى أياما ثلاثة وأكثره عشرة على ما بيناه فوجب أن يكون أقل الحيض ثلاثة وأكثره عشرة والاشكال عليه ما تقدم (المسئلة الثالثة) ذكره هنا وقالوا ان تمسنا النار الا أياما معدودة وفي آل عمران الا أياما معدودات واقائل أن يقول لم كانت الاولى معدودة والثانية معدودات والموصوف في المكنين موصوف واحد وهو أياما والجواب ان الاسم ان كان مذكرا فالاصل في صفة جمعه التاء يقال كوزو كيزان مكسورة وثياب مقطوعة وان كان مؤنثا كان الاصل في صفة جمعه الالف والتاء يقال جزرة وجرار مكسورات وخاوية وخوابي مكسورات الا انه قد يوجد الجمع بالالف والتاء فيما واحد مذكر في بعض الصور نادرا نحو حمام وحنامات وجل سبطر وسبطرات وعلى هذا ورد قوله تعالى في أيام معدودات وفي أيام معلومات فانه تعالى تكلم في سورة البقرة بما هو الاصل وهو قوله في أيام معدودة وفي آل عمران بما هو كالمفرع أما قوله تعالى فل اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهدا فلهذا في هذه المسائل (المسئلة الاولى) العهد في هذا الموضع يجري مجرى الوعد والخبر وانما يسمى خبره سبحانه عهدا لان خبره سبحانه أو كد من العهد المؤكدة منها باقاسم والنذر فالعهد من الله لا يكون الا بهذا الوجه (المسئلة الثانية) قال صاحب الكشف لن يخلف الله معاني بمخدوف وتقديره ان اتخذتم عنده عهدا فلن يخلف الله عهده (المسئلة الثالثة) قوله تعالى اتخذتم ليس باسفةهام بل هو انكار لانه لا يجوز أن يجعل تعالى حجة رسوله في ابطال قولهم أن يستفهمهم بل المراد التنبيه على طريقة الاستدلال وهي انه لا سبيل الى معرفة هذا التقدير الا بالسمع فلما لم يوجد الدليل السمعى وجب أن لا يجوز الجزم بهذا التقدير (المسئلة الرابعة) قوله تعالى فلن يخلف الله عهده يدل على انه سبحانه منزوع عن الكذب في وعده ووعيده قال أصحابنا لان الكذب صفة نقص والنقص على الله محال وقالت المعتزلة لانه سبحانه عالم بقبح القبح وعالم بكونه غنيا عنه والكذب قبيح لانه كذب والعالم بقبح القبح وبكونه غنيا عنه يستحيل أن يفعل ذلك على ان الكذب منه محال فلهذا قال فلن يخلف الله عهده فان قيل العهد هو الوعد وتخصيص الشيء بالذم كريدل على نفي ما عداه فلما خص الوعد بان لا يخلفه علمنا أن الخلف في الوعد جائز ثم العقل يطابق ذلك لان الخلف في الوعد لوم وفي الوعد كرم قلنا الدلالة المذكورة قائمة في جميع أنواع الكذب (المسئلة الخامسة) قال الجبائي دلت الآية على انه تعالى لم يكن وعدم موسى ولا سائر الانبياء بعده على انه تعالى يخرج أهل المعاصي والكبائر من النار بعد التعذيب لانه لو وعدهم بذلك لما جاز أن ينكر على اليهود هذا القول واذا ثبت أنه تعالى ما داهم على ذلك وثبت انه تعالى داهم على وعيد العصاة اذا كان بذلك زجرهم عن الذنوب فقد وجب أن يكون عذابهم دائما على ما هو قول الوعيدية واذا ثبت ذلك في سائر الامم وجب ثبوته في هذه الامة لان حكمه تعالى في الوعد والوعيد لا يجوز أن يختلف في الامم اذا كان قدر المعصية من الجميع لا يختلف واعلم أن هذا الوجه في نهاية التعسف فنقول لانسلم أنه تعالى ما وعده موسى انه يخرج أهل الكبائر من النار قوله لو وعدهم بذلك لما أنكر على اليهود قوله قلنا لم قلت انه تعالى لو وعد موسى ذلك لما أنكر على اليهود ذلك وما الدليل على هذه الملازمة ثم افانين شرعا أن ذلك غير لازم من وجوه (أحدها) لعل الله تعالى انما أنكر عليهم لانهم قالوا أيام العذاب فان قولهم لن تمسنا النار الا أياما معدودة يدل على أيام قليلة جدا فانه تعالى أنكر عليهم جزمهم بهذه القلة

تعالى ومن بعض الله ورسوله فان له نارجهنم الآية ولم يفصل بين الكافر والفاسق (والرابع عشر) قوله تعالى بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته الآية فحكي في أول الآية قول المرجئة عن اليهود فقال وقالوا لن نعبد الله الا اياما معدودة ثم ان الله ~~كذبهم~~ فيه ثم قال بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون فهذه هي الآيات التي عسكو انبها في المسئلة لاشتمالها على صيغة من في معرض الشرط واستدلو على أن هذه اللفظة تفيد العموم بوجوه (أحدها) انها لو لم تكن موضوعة للعموم لكانت اما موضوعة للخصوص أو مشتركة بينهما والقسمان باطلان فوجب كونها موضوعة للعموم أما انه لا يجوز أن تكون موضوعة للخصوص فلانه لو كان كذلك لما حسن من التكلم أن يعطى الجزاء لكل من أتى بالشرط لان على هذا التقدير لا يكون ذلك الجزاء مرتباً على ذلك الشرط لكنهم أجمعوا على انه اذا قال من دخل دارى أكرمه أنه يحسن أن يكرم كل من دخل داره فعلمنا أن هذه اللفظة ليست للخصوص وأما انه لا يجوز أن تكون موضوعة للاشتراك أما أولاً فلان الاشتراك خلاف الاصل وأما ثانياً فلانه لو كان كذلك لما عرف كيفية ترتيب الجزاء على الشرط الابدع الاستفهام عن جميع الاقسام الممكنة مثل انه اذا قال من دخل دارى أكرمه فيقال له أردت الرجال أو النساء فاذا قال أردت الرجال يقال له أردت العرب أو النجم فاذا قال أردت العرب يقال له أردت ربيعة أو مضر وهلم جرا الى أن يأتي على جميع التقسيمات الممكنة وما علمنا بالضرورة من عادة أهل اللسان فمع ذلك علمنا ان القول بالاشتراك باطل (وثانيها) انه اذا قال من دخل دارى أكرمه حسن استثناء كل واحد من العقلاء منه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه لانه لا نزاع في أن المستثنى من الجنس لا بد وأن يكون بحيث يصح دخوله تحت المستثنى منه فاما أن يعتبر مع الصفة الوجوب أو لا يعتبر والا قول باطل (أما أولاً) فلانه يلزم أن لا يبقى بين الاستثناء من الجمع المنكر كقوله جاءني فقهاء الازيد اوبين الاستثناء من الجمع المعرف كقوله جاءني الفقهاء الازيد افرق الصفة دخول زيد في الكلامين لكن الفرق بينهما ما معلوم بالضرورة (وأما ثانياً) فلان الاستثناء من العدد يخرج ما لولاه لوجب دخوله تحته فوجب أن يكون هذا فائدة الاستثناء في جميع المواضع لان أحداً من أهل اللغة لم يفصل بين الاستثناء الداخلى على العدد وبين الداخلى على غيره من الالفاظ ثبت بما ذكرنا ان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه وذلك يدل على ان صيغة من في معرض الشرط للعموم (وثالثها) انه تعالى لما أنزل قوله أنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم الآية قال ابن الزهري لا خص من محمد انهم قال يا محمد أليس قد عبدت الملائكة أليس قد عبد عيسى بن مريم فتمسك بعموم اللفظ والنبي عليه الصلاة والسلام لم ينكر عليه ذلك فدل على ان هذه الصيغة تفيد العموم (النوع الثاني) من دلائل المعتزلة التمسك في الوعيد بصيغة الجمع المعرفة بالالف واللام وهي في آيات (أحدها) قوله تعالى وان العجبار لن يحيم واعلم ان القاضى والجبانى وأبا الحسن يقولون ان هذه الصيغة تفيد العموم وأبو هاشم يقول انها لا تفيد العموم فنقول الذى يدل على انها للعموم وجوه (أحدها) ان الانصار لما طلبوا الامامة احتج عليهم أبو بكر رضى الله عنه بقوله عليه الصلاة والسلام الاثمة من قريش والانصار سلوا تلك الجهة ولولم يدل الجمع المعروف بلام الجنس على الاستغراق لما صحت تلك الدلالة لان قوائنا بعض الاثمة من قريش لا ينافى وجود امام من قوم آخرين أما كون كل الاثمة من قريش ينافى كون بعض الاثمة من غيرهم وروى أن عمر رضى الله عنه قال لا بى بكر لاهم يقتال ما نعى الزكاة أليس قال النبي صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله احتج على أبي بكر بعموم اللفظ ثم لم يقل أبو بكر ولا أحد من الصحابة ان اللفظ لا يفيد بل عدل الى الاستثناء فقال انه عليه الصلاة والسلام قال ابوجهة وان الزكاة من حقها (وثانيها) ان هذا الجمع يؤكدهما يقتضى الاستغراق فوجب أن يفيد الاستغراق اما انه يؤكد فلهو تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون وأما انه بعد التأكيذ يقتضى الاستغراق فبالاجماع وأما انه متى كان كذلك وجب كون المؤكدة في أصله للاستغراق لان هذه الالفاظ مسمية بالتأكيذ اجماعاً والتأكيذ

(المسئلة الاولى) في الوعيد وانذ كردلائل المعتزلة أو لا ثم دلائل المرجئة الخاصة ثم دلائل أصحابنا راجعهم
الله أما المعتزلة فانهم عولوا على العمومات الواردة في هذا الباب وتلك العمومات على وجهين بعضها وردت
بصيغة من في معرض الشرط وبعضها وردت بصيغة الجمع أما النوع الاول فأيات (احداها) قوله تعالى
في آية المواريث تلك حدود الله الى قوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نار الخلد افيها وقد علمنا
أن من ترك الصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد وارتكب شرب الخمر والزنا وقتل النفس المحرمة فهو
متعد حدود الله فيجب أن يكون من أهل العقاب وذلك لان كلمة من في معرض الشرط تفيد العموم على
ما ثبت في أصول الفقه فحق حمل الخصم هذه الآية على الكافر دون المؤمن كان ذلك على خلاف الدليل
ثم الذي يطل قوله وجهان (أحدهما) أنه تعالى بين حدوده في المواريث ثم وعد من يطيعه في تلك
الحدود وتوعد من يعصيه فيها ومن تمسك بالإيمان والتصديق به تعالى فهو أقرب الى الطاعة فيها من يكون
منكر الربوبية ومكذب بالرسالة وشراؤه فترغيبه في الطاعة فيها أخص من هو أقرب الى الطاعة فيها وهو المؤمن
ومتي كان المؤمن مراداً بأول الآية ~~فذلك~~ بآخرها (الثاني) أنه قال تلك حدود الله ولا شبهة
في أن المراد به الحدود المذكورة ثم علق بالطاعة فيها الوعد وبالمعصية فيها الوعيد فاقضى سياق الآية أن
الوعيد متعلق بالمعصية في هذه الحدود فقط دون أن يضم الى ذلك تعدى حدودا غيرها وهذا كان المؤمن
من جورها بهذا الوعيد في تعدى هذه الحدود فقط ولولم يكن مراد بهذا الوعيد لما كان من جورها
واذا ثبت أن المؤمن مراد بها كالكافر بطل قول من يخصها بالكافر فان قيل ان قوله تعالى ويتعد حدوده
جمع مضاف والجمع المضاف عندهم يفيد العموم كما لو قيل ضربت عبيدي فإنه يكون ذلك شاملا لجميع عبيده
واذا ثبت ذلك اختصت هذه الآية بمن تعدى جميع حدود الله وذلك هو الكافر لا محالة دون المؤمن قلنا
الامر وان كان كذلك ~~فتم~~ نظرا الى اللفظ لكنه وجدت قرائن تدل على انه ليس المراد ههنا تعدى جميع
الحدود (احداها) أنه تعالى قدم على قوله ويتعد حدوده قوله تعالى تلك حدود الله فانصرف قوله
ويتعد حدوده الى تلك الحدود (وثانيها) أن الامة متفقون على ان المؤمن من جورها هذه الآية عن
المعاصي ولو صح ما ذكرتم لكان المؤمن غير من جورها (وثالثها) اننا لو حملنا الآية على تعدى جميع
الحدود لم يكن للوعيد بها فائدة لان أحد من المكلفين لا يتعدى جميع حدود الله لان في الحدود ما لا يمكن
الجمع بينها في التعدى لتضادها فانه لا يمكن أحدا من أن يعتقد في حالة واحدة مذهب الثنوية والنصرانية
وليس يوجد في المكلفين من يعص الله بجميع المعاصي (ورابعها) قوله تعالى في قاتل المؤمن عدا ومن يقتل
مؤمنا متعمدا جزاؤه جهنم خالدا فيها ذات الآية على أن ذلك جزاؤه فوجب أن يحصل له هذا الجزاء لقوله
تعالى من يعمل سوءا يعجزه (وخامسها) قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا القيمت الذين كفروا الى قوله ومن يولهم
يوماً مدبره الاجتنحوا فالتقال أو متحيزا الى شئ فقد باء بغضب من الله وماواه جهنم وبئس المصير (سادسها) قوله
تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره (وسابعها) قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا
لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل الى قوله تعالى ومن يفعل ذلك عدونا وظلما فسوف نصليه نارا (وثامنها) قوله
تعالى انه من يات زبه مجزما فان له جهنم لا يموت فيها ولا يحيى ومن يات به مؤمنا فعمل الصالحات فاولئك لهم
الدرجات العلى فيبين تعالى أن الكافر والفاسق من أهل العقاب الدائم كما ان المؤمن من أهل الثواب
(وتامعها) قوله تعالى وقد خاب من حمل ظلما وهذا يوجب أن يكون الظالم من أهل الصلاة اذا خلاصت
هذا الوعيد (وعاشرها) قوله تعالى بعد تعدد المعاصي ومن يفعل ذلك يلق انما ايضا علفه العذاب يوم
القيامة ويخلف فيه مها نابين أن الفاسق كالكافر في أنه من أهل الخلود الامن تاب من الفساق أو آمن
من الكفار (والحادى عشر) قوله تعالى من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون
ومن جاء بالسنة الآية وهذا يدل على ان المعاصي كلها متوعدة عليها كما ان الطاعات كلها موعودة عليها
(والثاني عشر) قوله تعالى فاما من طغي وآثر الحياة الدنيا فان الجحيم هي المأوى (والثالث عشر) قوله

لا بد وأن يفعل ما نؤدعهم به وهو قوله تعالى قال لا تحتموهوا الذي وقد قدمت اليكم بالوعيد ما يدل القول
لدى وما أنما بظلام للعبيد بين أنه لا يدل قوله في الوعيد والاستدلال بالآية من وجهين (أحدهما) أنه
تعالى جعل العلة في إزاحة العذر تقديم الوعيد أي بعد تقديم الوعيد لم يبق لأحد علة ولا مخلص من عذابه
(والثاني) قوله تعالى ما يدل القول لدى وهذا صريح في أنه تعالى لا بد وأن يفعل ما دل اللفظ عليه فهذا
مجموع ما تمسكوا به من عمومات القرآن أما عمومات الاخبار فكثيرة (فالنوع الاول) المذكور بصيغة من
(أحدها) ماروي وقاص بن ربيعة عن المسور بن شداد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من أكل
باخيه أكلة أطعمه الله من نار جهنم ومن أخذ باخيه كسوة كساه الله من نار جهنم ومن قام مقام رياء
وسمعة أقامه الله يوم القيامة مضام رياء وسمعة وهذا نص في وعيد الفاسق ومعنى أقامه الله أي جازاه على
ذلك (وثانيها) قال عليه السلام من كان ذا السانين وذا وجهين كان في النار ذا السانين وذا وجهين
ولم يفصل بين المنافق وبين غيره في هذا الباب (وثالثها) عن سعيد بن زيد قال قال عليه السلام من ظلم
قيد شبر من أرض طوقه يوم القيامة من سبع أرضين (ورابعها) عن انس قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم المؤمن من أمنه الناس والمسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده والمهاجر من هاجر البوء والذي
نفسى بيده لا يدخل الجنة عبداً أبداً من جاره بوائقه وهذا الخبر يدل على وعيد الفاسق الظالم ويدل على أنه
غير مؤمن ولا مسلم على ما يقوله المعتزلة من المنزلة بين المنزلتين (وخامسها) عن ثوبان عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم من جاء يوم القيامة بريئاً من ثلاثة دخل الجنة الكبير والغلول والدين وهذا يدل على أن صاحب
هذه الثلاثة لا يدخل الجنة واللام يمكن لهذا الكلام معنى والمراد من الدين من مات عاصياً ما نعو لم يرد التوبة
ولم ينس عنه (وسادسها) عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من سلك طريقاً
يطلب به علماً سهل الله له طريق الجنة ومن ابطأ به عمله لم يسرع به نسبه وهذا نص في أن الثواب
لا يكون إلا بالطاعة والخلاص من النار لا يكون إلا بالعمل (وسابعها) عن ابن عمر رضي الله عنهما
قال قال صلى الله عليه وسلم كل مسكر خمر وكل خمر حرام ومن شرب الخمر في الدنيا ولم يذب منها لم يشربها
في الآخرة وهو صريح في وعيد الفاسق وأنه من أهل الخلود لأنه إذا لم يشربها لم يدخل الجنة لأن فيها
ما تشتهيه الأنفس وتلذذ الأعين (وثامنها) عن أم سلمة قالت قال عليه السلام إنما أنا بشر مثلكم وأخطاكم
تختصمون إلي ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض فمن قضيت له بحق أخيه فائماً قطعت له قطعة من النار
(وناسعها) عن ثابت بن الضحك قال قال عليه السلام من حلف بجملة سوى الإسلام كاذباً متعمداً
فهو كما قال ومن قتل نفسه بشيء عذب به في نار جهنم (وعاشرها) عن عبد الله بن عمر قال قال عليه السلام
في الصلاة من حافظ عليها كانت له نوراً وبرهاناً ونجاة يوم القيامة ومن لم يحافظ عليها لم تكن له نوراً
ولا برهاناً ولا نجاة ولا ثواب وكان يوم القيامة مع فاروق وهامان وفرعون وأبي بن خلف وهذا نص
في أن ترك الصلاة يحبط العمل ويوجب وعيد الأبد (الحادي عشر) عن ابن عباس رضي الله عنهما
قال قال عليه السلام من لقي الله مدم من خمر لقيه كغبار وثن ولما ثبت أنه لا يكفر علمنا أن المراد منه احتياط
العمل (الثاني عشر) عن أبي هريرة قال قال عليه السلام من قتل نفسه بجملة في يده يجأها
بطنه يهوى في نار جهنم خالداً فيها أبداً ومن تردى من جبل متعمداً فقتل نفسه فهو مترد في نار جهنم
خالداً فيها أبداً (الثالث عشر) عن أبي ذر قال قال عليه السلام ثلاثة لا يكاهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة
ولا يزكهم ولهم عذاب أليم قلت يا رسول الله من هم خابوا وخسروا قال المسبل والمنان والمنفق سلعته
بالخلف كاذباً يعني بالسبل المتكبر الذي يسبل أزاره ومعلوم أن من لم يكلمه الله ولم يرجه وله عذاب أليم
فهو من أهل النار وورد في الفاسق نص في الباب (الرابع عشر) عن أبي هريرة قال قال عليه السلام
من تعلم علماً مما يبتغى به وجه الله لا يتعلمه إلا ليصيب به عرضاً من الدنيا لم يجد عرف الجنة يوم القيامة ومن
لم يجد عرف الجنة فلا شك أنه في النار لأن المكاف لا بد وأن يكون في الجنة أو في النار (الخامس عشر)

هو تقوية الحكم الذي كان ثابتاً في الأصل فلم يكن الاستغراق حاصل في الأصل وإنما حصل به هذه الالفاظ
ابتداء لم يكن تأثير هذه الالفاظ في تقوية الحكم الأصلي بل في إعطاء حكم جديد وكانت مهيئة للعامل
لأموكدة وحيث أجمعوا على أنها موكدة علمنا أن اقتضاء الاستغراق كان حاصل في الأصل (وثالثها)
أن الالف واللام إذا دخل في الاسم صار الاسم معرفة كذا نقل عن أهل اللغة فيجب صرفه إلى ما به تحصل
المعرفة وإنما تحصل المعرفة عند إطلاقه بصرفه إلى الكل لأنه معلوم للمخاطب وأما صرفه إلى ما دون الكل
فانه لا يفيد المعرفة لأنه ليس ببعض الجوع أولى من بعض فكان ينبغي مجهولاً فإن قلت إذا أفاض جمعاً مخصوصاً
من ذلك الجنس فقد أفاد تعريف ذلك الجنس قلت هذه الفائدة كانت حاصله بدون الالف واللام لأنه لو قال
رأيت رجالاً أفاد تعريف ذلك الجنس وتميزه عن غيره فدل على أن للالف واللام فائدة زائدة وما هي إلا
الاستغراق (ورابعها) أنه يصح استثناء أي واحد كان منه وذلك يفيد العموم (وخامسها) الجمع
المعرف في اقتضاء الكثرة فوق المنكر لأنه يصح انتزاع المنكر من المـعرف ولا ينعكس فانه يجوز أن
يقال رأيت رجالاً ولا يقال رأيت الرجال من رجال ومعلوم بالضرورة أن المنتزع منه أكثر من
المنتزع إذا ثبت هذا فنقول أن المفهوم من الجمع المـعرف أمّا الكل أو ما دونه والثاني باطل لأنه ما من عدد
دون الكل إلا ويصح انتزاعه من الجمع المـعرف وقد علمت أن المنتزع منه أكثر فوجب أن يكون الجمع المـعرف
مفيد للكل والله أعلم أفعال طريقة أبي هاشم وهي أن الجمع المـعرف لا يفيد العموم فيمكن التمسك بالآية
من وجهين آخرين (الأول) أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية فقوله وإن الفجار لني بحميم يقتضي
أن الفجور هي العلة وإذا ثبت ذلك لزم عموم الحكم لعموم علمته وهو المطلوب وفي هذا الباب طريقة ثالثة
يذكرها النحويون وهي أن اللام في قوله وإن الفجار ليست لام تعريف بل هي بمعنى الذي ويدل عليه
وجهان (أحدهما) أنها تنجذب بالفاء كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهم وما كانت قول الذي
يلقاني فله درهم (الثاني) أنه يصح عطف الفعل على الشيء الذي دخلت هذه اللام عليه قال تعالى إن المصدقين
والمصدقات واقضوا الله قرضاً حسناً فلو أن قوله إن المصدقين بمعنى أن الذين صدقوا المصحح أن يعطف
عليه قوله واقضوا الله وإذا ثبت ذلك كان قوله وإن الفجار لني بحميم معناه أن الذين فجر وفهم في الجحيم وذلك
يفيد العموم (الآية الثامنة) في هذا الباب قوله تعالى يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وقد أنشئنا في الجحيم
إلى جهنم وردوا لفظ الجحيم صيغة جمع معرفة بالالف واللام (وثالثها) قوله تعالى ونذر الظالمين فيها جثياً
(ورابعها) قوله تعالى ولولا أخذ الله الناس بظلمهم ما ترك على ظهرها من دابة ولا تكن يؤخرهم بين أنه
يؤخر عقابهم إلى يوم آخر وذلك إنما يصدق أن لو حصل عقابهم في ذلك اليوم (النوع الثالث) من العمومات
صبيغ الجوع المقرونة بحرف الذي (فأحدها) قوله تعالى ويل للمطففين الذين إذا اكأوا على الناس
يستوفون (وثانيها) قوله تعالى إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً (وثالثها)
قوله تعالى إن الذين تتوفاهم الملائكة تظأ إلى أنفسهم قمين مابينه حتى على ترك الهجرة وترك النصره وإن كان
معترفاً بالله ورسوله (ورابعها) قوله تعالى والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها وترهقهم ذلة
ولم يفصل في الوعيدين الكافر وغيره (وخامسها) قوله تعالى والذين يكتزون الذهب والنقصة
ولا ينفقونها في سبيل الله (وسادسها) قوله تعالى وإيست التوبة للذين يعملون السيئات ولولم يكن
الفاسق من أهل الوعيد والعذاب لم يكن لهذا القول معنى بل لم يكن به إلى التوبة حاجة (وسابعها)
قوله تعالى إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا فين ماعلى
الفاسق من العذاب في الدنيا والآخرة (وثامنها) قوله تعالى إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً
قليلاً أولئك لا خلاق لهم في الآخرة (النوع الرابع) من العمومات قوله تعالى سيطرون ما يخلو به
يوم القيامة فوعده على منع الزكاة (النوع الخامس) من العمومات لفظة كل وهو قوله تعالى ولوان لكل
فمن ظلمت ما في الأرض لا قتلت به قمين ما يستحق الظالم على ظلمه (النوع السادس) ما يدل على أنه سبحانه

أبي هريرة أناخرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في عام خيبر إلى أن كنا بوادي القرى فبينما يحفظ رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم انجاء سهم وقتله فقال الناس هنيأ له الجنة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كلا والذي نفسي بيده أن الشبه له التي أخذها يوم حنين من الغنائم لم يصيبها المقام لتشتعل عليه نارا فلما سمع الناس بذلك جاء رجل بشراك أو بشر كمين إلى رسول الله فقال عليه السلام بشر المؤمنين نارا أو بشر الكمين من النار (التاسع) عن أبي بردة عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال قال عليه السلام ثلاثة لا يدخلون الجنة مد من الخمر وقاطع الرحم ومصدق السحر (العاشر) عن أبي هريرة قال قال عليه السلام ما من عبد له مال لا يؤدى زكاته إلا جمع الله له يوم القيامة عليه صفائح من نار جهنم يكوى بها جبهته وظهوره حتى يقضى الله بين عبادته في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة مما تعدون هذا مجموع استدلال المعتزلة بعمومات القرآن والأخبار أجاب أصحابنا عن ما من وجوه (أولها) أنا لا نسلم أن صيغة من في معرض الشرط للعموم ولا نسلم أن صيغة الجمع إذا كانت معرفة باللام للعموم والذي يدل عليه أمور (الأول) أنه يصح ادخال لفظي الكل والبعض على هاتين اللفظتين فيقال كل من دخل دارى أكرمته وبعض من دخل دارى أكرمته ويقال أيضا كل الناس كذا وبعض الناس كذا ولو كانت لفظة من للشرط تفيد الاستغراق لكان ادخال لفظ الكل عليه تكريرا وادخال لفظ البعض عليه نقضا وكذلك في لفظ الجمع المعروف فثبت أن هذه الصيغة لا تفيد العموم (الثاني) وهو أن هذه الصيغة جاءت في كتاب الله والمراد منها تارة الاستغراق وأخرى البعض فان أكثر عمومات القرآن مخصوصة والجهاز والاشتراك خلاف الأصل ولا بد من جعله حقيقة في القدر المشترك بين العموم والخصوص وذلك هو أن يحمل على إفادة الأكثر من غير بيان أنه يفيد الاستغراق أولا يفيد (الثالث) وهو أن هذه الصيغة لو أفادت العموم إفادة قطعية لاستحال ادخال لفظ التأكيدها لأن تخصيصها المحال محال فثبت حسب ادخال هذه الالفاظ عليها علمنا أنها لا تفيد معنى العموم لا محالة سلمنا أنها تفيد معنى العموم وان كان إفادة قطعية أو ظنية الأول ممنوع وباطل قطعها لأن من المعلوم بالضرورة أن الناس كثير ما يعبرون عن الأكثر بلفظ الكل والجميع على سبيل المبالغة كقوله تعالى وأوتيت من كل شيء فاذا كانت هذه الالفاظ تفيد معنى العموم إفادة ظنية وهذه المسألة ليست من المسائل الظنية لم يميز التمسك فيها بهذه العمومات سلمنا أنها تفيد معنى العموم إفادة قطعية ولكن لا بد من اشتراط أن لا يوجد شيء من الخصائص فانه لا نزاع في جواز طرق التخصيص إلى العام فلم قلتم أنه لم يوجد شيء من الخصائص أقصى ما في الباب أن يقال بجهلنا فلم نجد شيئا من الخصائص كذلك تعلم أن عدم الوجود لا يدل على عدم الوجود وإذا كانت إفادة هذه الالفاظ المعنى الاستغراق متوقفة على نفي الخصائص وهذا الشرط غير معلوم كانت الدلالة موقوفة على شرط غير معلوم فوجب أن لا تحصل الدلالة ومما يؤكده هذا المقام قوله تعالى أن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون حكمهم على كل الذين كفروا أنهم لا يؤمنون ثم أنا شاهدنا قوم ما منهم قد آمن فعلمنا أنه لا بد من أحد الأمرين إما أن هذه الصيغة ليست موضوعا للشمول أولا أنها وإن كانت موضوعا للمعنى إلا أنه قد وجدت قرينة في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم كانوا يعلمون لاجلها أن مراد الله تعالى من هذا العموم هو الخصوص وأما ما كان هنالك فلم لا يجوز مثله ههنا سلمنا أنه لا بد من بيان المخصص لكن آيات العفو مخصوصة لها والرحمان معنا لأن آيات العفو بالنسبة إلى آيات الوعيد خاصة بالنسبة إلى العام والخاص مقدم على العام لا محالة سلمنا أنه لم يوجد المخصص ولكن عمومات الوعيد معارضة بعمومات الوعد ولا بد من الترجيح وهو معناه من وجوه (الأول) أن الوفاء بالوعد أدخل في الكرم من الوفاء بالوعد (الثاني) أنه قد اشتهر في الأخبار أن رحمة الله سابقة على غضبه وغالبه عليه فكان ترجيح عمومات الوعد أولى (الثالث) وهو أن الوعيد حق الله تعالى والوعد حق العبد وحق العبد أولى بالتخصيص من حق الله تعالى سلمنا أنه لم يوجد المعارض ولكن هذه العمومات نزلت في حق الكفار فلا تكون قاطعة في العموم

عن أبي هريرة قال قال عليه السلام من كنتم علما ألبم بالجمام من نار يوم القيامة (السادس عشر) عن ابن مسعود قال قال عليه السلام من حلف على عين كاذبا بقطع بها مال أخيه ألقى الله وهو عليه غضبان وذلك لأن الله تعالى يقول أن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا إلى آخر الآية وهذا نص في الوعيد ونص في أن الآية واردة في الفساق كورودها في الكفار (السابع عشر) عن أبي امامة قال قال عليه السلام من حلف على عين فاجرة ليقطع بها مال امرئ مسلم بغير حقه حرم الله عليه الجنة وأوجب له النار قيل يا رسول الله وإن كان شيئا يسيرا قال وإن كان قضيبا من أراك (الثامن عشر) عن سعيد بن جبيرة قال كنت عند ابن عباس فأتاه رجل وقال إني رجل معيتني من هذه التصاوير فقال ابن عباس سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من صور صورة فإن الله يعذبه حتى ينفخ فيه الروح وليس بنافخ ومن استمع إلى حديث قوم يفرون منه صب في أذنيه لا تنك ومن يرى عينية في المنام مالم يره كاف أن يعقدين شهيرتين (التاسع عشر) عن معقل بن يسار قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما من عبد يستر عيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته الا حرم الله عليه الجنة (العشرون) عن ابن عمر في مناظرة مع عثمان حين أراد أن يوليه القضاء قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من كان قاضيا يقضي بالجهل كان من أهل النار ومن كان قاضيا يقضي بالجوهر كان من أهل النار (الحادي والعشرون) قال عليه السلام من ادعى إبا في الاسلام وهو يعلم أنه غير أبيه فالجنة عليه حرام (الثاني والعشرون) عن الحسن بن علي عن أبي بكر قال قال عليه السلام من قتل نفسه ما عاهد لم يرح رائحة الجنة وإذا كان في قتل الكفار هكذا فما ظنك بقتل أولاد رسول الله صلى الله عليه وسلم (الثالث والعشرون) عن أبي سعيد الخدري قال قال عليه السلام من لبس الحرير في الدنيا لم يلبسه في الآخرة وإذا لم يلبسه في الآخرة وجب أن لا يكون من أهل الجنة لقوله تعالى وفيها ما تشتهيه الانفس (النوع الثاني) من العوالم الاخبارية الواردة لابيصة من وهي كثيرة جدا (الأول) عن نافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال قال عليه السلام لا يدخل الجنة مسكين متكبر ولا شيخ زان ولا منافق على الله بعهده ومن لم يدخل الجنة من المكلفين فهو من أهل النار بالاجماع (الثاني) عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال عليه السلام ثلاثة يدخلون الجنة الشهيد وعبد نصح سيده وأحسن عبادة ربه وعفيف متعفف وثلاثة يدخلون النار أمير مسلط وذو ثروة من مال لا يؤدي حق الله وفقر غفور (الثالث) عن أبي هريرة قال قال عليه السلام إن الله خلق الرحم فلما فرغ من خلقه قامت الرحم فقالت هذا مقام العائذ من القطيعة قال نعم الاترضين أن أصل من وصلنا واقطع من قطعك قالت بلى قال فهو ذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فافروا إن شئتم فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعو أرحامكم أولئك الذين لعنهم الله فأصمهم وأعمى أبصارهم وهذا نص في وعيد قاطع الرحم وتفسير الآية وفي حديث عبد الرحمن بن عوف قال قال الله تعالى أنا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمي فمن وصلها وصلته ومن قطعها قطعته وفي حديث أبي بكر أنه قال عليه السلام قال ما من ذنب احذر أن يجعل الله لصاحبه العقوبة في الدين ما ع ما يدخره في الآخرة من البغي وقطيعة الرحم (الرابع) عن معاذ بن جبل قال قال عليه السلام لبعض الحاضرين ما حق الله على العباد قالوا الله ورسوله أعلم قال ان يعبدوه ولا يشركوا به شيئا قال فما حقهم على الله اذا فعلوا ذلك قالوا الله ورسوله أعلم قال أن يعفروا لهم ولا يعذبهم ومعلوم أن المعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط فيلزم أن لا يعفروا لهم اذا لم يعبدوه (الخامس) عن أبي بكر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اقتتل المسلمان بسيفهم فقتل أحدهما صاحبه فالقاتل والمقتول في النار فقال يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال انه كان حريصا على قتل صاحبه رواه مسلم (السادس) عن أم سلمة قالت قال عليه السلام الذي يشرب في آية الذهب والفضة أنما يجير جرف بطنه نار جهنم (السابع) عن أبي سعيد الخدري قال قال عليه السلام والذي نفسي بيده لا يفيض أهل البيت رجل الا دخله النار واذا استحقوا النار نبغضهم فلان يستحقوها بقتلهم أولى (الثامن) في حديث

على كل من آمن وقال ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل
صالحات لهم أجزهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون فقوله وعمل صالحا نكرة في الاثبات فيمكن فيه
الاثبات بعمل واحد وقال ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يكسرون الخصال الحسنة
وانها كثيرة جدا ولنا فيه رسالة مفردة من أرادها فليطالع تلك الرسالة (والجواب) عن هذه الوجوه انها
معارضة وعمومات الوعيد والكلام في تفسير كل واحد من هذه الآيات يجي في موضعه ان شاء الله تعالى
أما أصحابنا الذين قطعوا بالعفو في حق البعض وتوقفوا في البعض فقد احتجوا من القرآن بآيات (الحجة
الاولى) الآيات الدالة على كون الله تعالى عفوا غفورا كقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده
ويعفو عن السيئات وبه لم تفتعلون وقوله تعالى وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير
وقوله ومن آياته الجوار في البحر كالأعلام الى قوله أوبى بيهن بما كسبووا ويعفو عن كثير وأيضا اجعت الامة
على ان الله يعفو عن عباده واجمعوا على أن من جملة أسمائه العفو فقول العفو أما ان يكون عبارة عن
اسقاط العقاب عن يحسن عقابه أو عن لا يحسن عقابه وهذا القسم الثاني باطل لأن عقاب من لا يحسن
عقابه قبيح ومن ترك مثل هذا الفعل لا يقال انه عفا ألا ترى ان الانسان اذا لم يظلم أحد الا يقال انه عفا
عنه انما يقال له عفا اذا كان له أن يعذبه فتركه وهذا قال وان تغفروا أقرب للتقوى ولانه تعالى قال وهو
الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات فلو كان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عن التائب
لكان ذلك تكريرا من غير فائدة فعلنا ان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عن يحسن عقابه وذلك هو مذهبنا
(الحجة الثانية) الآيات الدالة على كونه تعالى غافرا وغفورا وغفارا قال تعالى غافر الذنب وقابل التوب
وقال وربك الغفور ذو الرحمة وقال واني لغفار لمن تاب وقال غفرانك ربنا واليك المصير والمغفرة ليست عبارة
عن اسقاط العقاب عن لا يحسن عقابه فوجب أن يكون ذلك عبارة عن اسقاط العقاب عن يحسن عقابه
وانما قلنا ان الوجه الاول باطل لانه تعالى يذكر صفة المغفرة في معرض الامتنان على العباد ولو جلتناه
على الاول لم يبق هذا المعنى لان ترك القبيح لا يكون منه على العبد بل كانه أحسن الى نفسه فانه لو فعله لاستحق
الذم واللوم والنروج عن حد الالهية فهو يترك القبيح لا يستحق الثناء من الله ولما بطل ذلك تعين حمله
على الوجه الثاني وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز حمل العفو والمغفرة على تأخير العقاب من الدنيا الى الآخرة
والدليل على ان العفو مستعمل في تأخير العذاب عن الدنيا قوله تعالى في قصة اليهود ثم عفو ناعنه كم
من بعد ذلك والمراد ليس اسقاط العقاب بل تأخيرها الى الآخرة وكذلك قوله تعالى وما أصابكم من مصيبة
فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير أي ما يجلب الله تعالى من مصائب عقابه أما على جهة المحنة أو على
جهة العقوبة المحجلة فبذنوبكم ولا يجلب المحنة والعقاب على كثير منها وكذا قوله تعالى ومن آياته الجوار
في البحر كالأعلام الى قوله أوبى بيهن بما كسبووا ويعفو عن كثير أي لو شاء اهلا كهن لاهلكن ولا يهلك
على كثير من الذنوب (والجواب) العفو أصله من عفا أثره أي ازاله واذا كان كذلك وجب أن يكون
المسمى من العفو الازالة لهذا قال تعالى فمن عفى له من أخيه شيء وليس المراد منه التأخير بل الازالة وكذا
قوله وان تغفروا أقرب للتقوى وليس المراد منه التأخير الى وقت معلوم بل الاسقاط المطلق ومما يدل على
ان العفو لا يتناول التأخير ان الغريم اذا أخر المطالبة لا يقال انه عفا عنه ولو اسقطه يقال انه عفا عنه فثبت
ان العفو لا يمكن تفسيره بالتأخير (الحجة الثالثة) الآيات الدالة على كونه تعالى رحمانا رحيمًا والاستدلال
بها أن رحمة سبحانه أمان تظهر بالنسبة الى المطيعين الذين يستحقون الثواب أو الى العصاة الذين يستحقون
العقاب والاول باطل لان رحمة في حقهم أمان تحصل لانه تعالى اعطاهم الثواب الذي هو حقهم أولا لانه
تفضل عليهم بما هو أزيد من حقهم (والاول) باطل لان أداء الواجب لا يسمى رحمة ألا ترى أن من كان له على
انسان مائة دينار فأخذها منه قهرا وتكليفه لا يقال في المعطى انه أعطى الاخذ ذلك القدر رحمة (والثاني)
باطل لان المكلف صار بما أخذ من الثواب الذي هو حقه كالمستغنى عن ذلك التفضل فتلك الزيادة تسمى

فإن قيل العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب قلنا هب انه كذلك ولكن لما رأينا أن كثيراً من الالفاظ العامة وردت في الاسباب الخاصة والمراد تلك الاسباب الخاصة فقط علمنا أن افادتها للعموم لا يكون قويا والله أعلم أما الذين قطعوا بنفي العقاب عن أهل الكبائر فقد احتجوا بوجوه (الاول) قوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وقوله تعالى ان انا قد أوحى اليك ان العذاب على من كذب وتولى دلت هذه الآية على ان ماهية الخزي والسوء والعذاب محتمة بالكافرين فوجب أن لا يحصل فرد من افراد هذه الماهية لا حد سوى الكافرين (الثاني) قوله تعالى قل يا عبادي الذين اسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا حكم تعالى بانه يغفر كل الذنوب ولم يعتبر التوبة ولا غيرها وهذا يفيد القطع بغفران كل الذنوب (الثالث) قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وكلمة على تفيد الحال كقولك رأيت الملك على أكله أي رأيت حال اشتغاله بالأكل فكذلك ههنا وجب أن يغفر لهم الله حال اشتغالهم بالظلم وحال الاشتغال بالظلم يستحيل حصول التوبة منهم فعلمنا أنه يحصل الغفران بدون التوبة ومقتضى هذه الآية أن يغفر الله لكم افرأوله تعالى ان الشر لك الظلم عظيم الا انه ترك العمل به ههنا فبقى معه ولا به في الباقي والفرق ان لكم قرأ عظم حال من المصيبة (الرابع) قوله تعالى فأنذرتكم ناراً تلتقي لا يصلاها الا الاشقي الذي كذب وتولى وكل نار فانها متطابقة لا محالة فكانه تعالى قال ان النار لا يصلاها الا الاشقي الذي هو المكذب المتولى (الخامس) قوله تعالى كلما اتى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان أنتم الا في ضلال كبير دلت الآية على ان جميع أهل النار مكذب لا يقال هذه الآية خاصة في الكفار ألا ترى أنه يقول قبله وللذين كفروا بربهم عذاب جهنم وبئس المصير اذا القوا فيها سمعوا لها شهيقا وهي تفور تتكاد تغيظمن الغيط وهذا يدل على انها مخصوصة في بعض الكفار وهم الذين قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء وليس هذا من قول جميع الكفار لانا نقول دلالة ما قبل هذه الآية على الكفار لا تمنع من عموم ما بعدهما أما قوله ان هذا ليس من قول الكفار قلنا لانسلم فان اليهود والنصارى كانوا يقولون ما نزل الله من شيء على محمد واذا كان كذلك فقد صدق عليهم انهم كانوا يقولون ما نزل الله من شيء (السادس) قوله تعالى وهل يجازى الا الكفور وهم ذابوا المبالغة فوجب أن يختص بالكافر الاصل (السابع) أنه تعالى بعد ما أخبر أن الناس صنفان بيض الوجوه وسودهم قال فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم فذوقوا العذاب فذكر انهم الكفار (والثامن) أنه تعالى بعد ما جعل الناس ثلاثة أصناف السابقون وأصحاب الميمنة وأصحاب المشأمة بين أن السابقين وأصحاب الميمنة في الميمنة وان أصحاب المشأمة في النار ثم بين انهم كفار بقوله وكانوا يقولون أنما امتنا كثرا وأوعظنا ما أنتم المبعوثون (التاسع) ان صاحب الكبيرة لا يخزي وكل من ادخل النار فانه يخزي فاذن صاحب الكبيرة لا يدخل النار وانما قلنا أن صاحب الكبيرة لا يخزي لان صاحب الكبيرة مؤمن والمؤمن لا يخزي وانما قلنا انه مؤمن لما سبق بيانه في تفسير قوله الذين يؤمنون بالغيب من ان صاحب الكبيرة مؤمن وانما قلنا أن المؤمن لا يخزي لوجوه (أحدها) قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه (وثانيها) قوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين (وثالثها) قوله تعالى الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم هم الى ان حكى عنهم انهم قالوا ولا تخزنا يوم القيامة ثم انه تعالى قال فاستجاب لهم ربهم وعلوم ان الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض يدخل فيه العاصي والزاني وشارب الخمر فلما حكى الله عنهم انهم قالوا ولا تخزنا يوم القيامة ثم بين أنه تعالى استجاب لهم في ذلك ثبت أنه تعالى لا يخزيهم فثبت بما ذكرنا أنه تعالى لا يخزي عصاة أهل القبلة وانما قلنا ان كل من ادخل النار فقد اخزي لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته فثبت بمجموع هاتين المقدمتين أن صاحب الكبيرة لا يدخل النار (العاشر) العمومات الكثيرة الواردة في الوعد نحو قوله والذين يؤمنون بما نزل اليك وما نزل من قبلك وبالاخرة هم يوقنون أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون فحكم بالفلاح اليك

بكثير منهم سلمنا أن الغفران عبارة عن الاسقاط على سبيل الدوام فلم قلتم انه لا يمكن حمله على مغفرة التائب
ومغفرة صاحب الصغيرة أما الوجه الثالث الاول فهي مبنية على أصول لا يقولون بها وهي وجوب
مغفرة صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة (وأما الوجه الرابع) فلان لم أقوله مادون ذلك
يفيد العموم والدليل عليه أنه يصح ادخال لفظ كل وبعض على البدل عليه من أن يقال ويغفر كل مادون
ذلك ويغفر بعض مادون ذلك ولو كان قوله مادون ذلك يفيد العموم لما صح ذلك سلمنا أنه للعموم ولكن لا يخصه
بصاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة وذلك لأن الآيات الواردة في الوعيد لكل واحد منها مختص
بنوع واحد من الكبائر مثل القتل والزنا وهذه الآية متناولة لجميع المعاصي والخلاص مقدم على العام فآيات
الوعيد يجب أن تكون مقدمة على هذه الآية والجواب عن الأول أنا إذا سلمنا المغفرة على تأخير العقاب
وجب بحكم الآية أن يكون عقاب المشر كين في الدنيا أكثر من عقاب المؤمنين والالم يكن في هذا التفصيل
فائدة ومعلوم أنه ليس كذلك بدليل قوله تعالى ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن
ليسوتهم سقفا من فضة الآية قوله لم قلتم ان قوله مادون ذلك يفيد العموم قلنا لان قوله ما تفيد الاشارة
الى الماهية الموصوفة بانهم ادون النمل وهذه الماهية ماهية واحدة وقد حكم قطعاً بأنه يغفرها في كل
صورة تحقق فيها هذه الماهية وجب تحقق الغفران فثبت انه للعموم ولانه يصح استثناء أى موصية
كانت منها وعند الوعيدية صحة الاستثناء تدل على العموم أما قوله آيات الوعيد أخص من هذه الآية
قلنا لا يمكن هذه الآية أخص منها لانها تفيد العفو عن البعض دون البعض وما ذكرتموه يفيد الوعيد
للكل ولان ترجيح آيات العفو أولى لكثرة ما جاء في القرآن والاخبار من الترغيب في العفو (الخامسة)
أن تنسك بعمومات الوعد وهي كثيرة في القرآن ثم نقول لما وقع التعارض فلا بد من
الترجيح أو من التوفيق والترجيح معناه من وجوه (أحدها) ان عمومات الوعد أكره والترجيح بكثرة
الدلة أمر معتبر في الشرع وقد دللنا على صحته في أصول الفقه (وثانيها) ان قوله تعالى ان الحسنات
يذهبن السيئات يدل على ان الحسنات انما كانت مذهبة للسيئات لكونها حسنة على ما ثبت في أصول
الفقه فوجب بحكم هذا الايمان أن تكون كل حسنة مذهبة لكل سيئة ترك العمل به في حق
الحسنات الصادرة من الكفار فانها لا تذهب سيئاتهم فيبقى معه ولا به في الباقي (وثالثها) قوله تعالى
من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثله ثم انه تعالى زاد على العشرة فقال
كمثل حبة أنبت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة ثم زاد عليه فقال والله يضاعف لمن يشاء وأما في جانب
السيئة فقال ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثله وهذا في غاية الدلالة على ان جانب الحسنة راجع عند الله
على جانب السيئة (ورابعها) انه تعالى قال في آية الوعد في سورة النساء والذين آمنوا وعملوا الصالحات
سنمدخلهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدون فيها أبدا وعد الله حقاً ومن صدق من الله قولا وعد
الله حقاً انما ذكره لتأكيد ولم يقل في شيء من المواضع وعيد الله حقاً أما قوله تعالى ما يبدل القول لدى
الآية يبدل القول والوعيد (وسادسها) قوله تعالى ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد
الله غفوراً رحيماً ومن يكسب اثماً فانما يكسبه على نفسه وكان الله عليماً حكيماً والاستغفار طلب المغفرة
وهو غير التوبة فصريحها بأنه سواء تاب أو لم يتب فإذا استغفر غفر الله له ولم يقل ومن يكسب اثماً فانها
يجد الله معذبة ما قبل قال فانما يكسبه على نفسه فدل هذا على ان جانب الحسنة راجع وتقدره قوله
تعالى ان أحسنتم أحسنتم لانفسكم وان أسأتم فأهمل ولم يقل وان أسأتم أسأتم لها فكانه تعالى أظهر
احسانه بأن أعاده مرتين وستر عليه اساءته بأن لم يذكرها الامرة واحدة وكل ذلك يدل على ان جانب الحسنة
راجح (وسادسها) أنا قد دللنا على ان قوله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء لا يتناول الا العفو عن
صاحب الكبيرة ثم انه تعالى أعاد هذه الآية في السورة الواحدة مرتين والاعادة لا تحسن الا للتأكيد
ولم يذكر شيئاً من آيات الوعيد على وجه الاعادة بلفظ واحد لا في سورة واحدة ولا في سورتين فدل على ان

زيادة في الانعام ولا تسمى البتة رحمة ألا ترى أن السلطان المعظم إذا كان في خدمته أمير له ثروة عظيمة وعمل كد
 كاملاً ثم إن السلطان ضم إلى ماله من الملك مملكة أخرى فإنه لا يقال إن السلطان رحمه بل يقال زاد
 في الانعام عليه فكذلك ههنا (أمّا القسم الثاني) وهو أن رحمته انما تظهر بالنسبة إلى من يستحق العقاب
 فمّا إن تكون رحمته لأنه تعالى ترك العذاب الزائد على العذاب المستحق وهذا باطل لأن ترك ذلك واجب
 والواجب لا يسمى رحمة ولأنه يلزم أن يكون كل كافر وظالم رجماً علينا لاجل أنه ما ظلمنا فبقى أنه انما يكون
 رحماً لأنه ترك العقاب المستحق وذلك لا يتحقق في حق صاحب الصغيرة ولا في حق صاحب الكبيرة بعد
 التوبة لأن ترك عقابهم واجب فدل على أن رحمته انما حصلت لأنه ترك عقاب صاحب الكبيرة قبل التوبة
 فإن قيل لم لا يجوز أن تكون رحمته لاجل أن الخلق والتكليف والرزق كلها تفضل ولأنه تعالى يخفف عن
 عقاب صاحب الكبيرة قلنا (أمّا الاول) فإنه يفيد كونه رحماً في الدنيا فإين رحمته في الآخرة مع أن الآخرة
 مجتمة على أن رحمته في الآخرة أعظم من رحمته في الدنيا (وأمّا الثاني) فلأن عندكم التخفيف عن العذاب
 غير جائز هكذا قول المعتزلة الوعيدية إذا ثبت حصول التخفيف بعقوبة هذه الآية ثبت جواز العفو ولأن
 من قال باحدهما قال بالآخر (الحجة الرابعة) قوله تعالى إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر
 ما دون ذلك لمن يشاء فنقول لمن يشاء لا يجوز أن يتناول صاحب الصغيرة ولا صاحب الكبيرة بعد التوبة
 فوجب أن يكون المراد منه صاحب الكبيرة قبل التوبة وانما قلنا أنه لا يجوز رحله على الصغيرة ولا على الكبيرة
 بعد التوبة لوجوه (أحدها) أن قوله تعالى إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك معناه أنه لا يغفره
 تفضلاً لأنه لا يغفره استحقاقاً فدل عليه العقل والسمع وإذا كان كذلك لزم أن يكون معنى قوله ويغفر ما دون
 ذلك لمن يشاء أي وفيه فضل يغفر ما دون ذلك الشرك حتى يكون النفي والاثبات متوجهين إلى شيء واحد
 ألا ترى أنه لو قال فلان لا يفضل بمائة دينار ويعطى ما دونها لم يستحق لم يكن كلاماً منتظماً ولما كان غفران
 صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة مستحقاً امتنع كونهما مرادين بالآية (وثانيها) أنه لو كان قوله
 ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء أنه يغفر للمستحقين كالتائبين وأصحاب الصغار لم يبق تمييز الشرك مما دون الشرك
 معنى لأنه تعالى كما يغفر ما دون الشرك عند الاستحقاق ولا يغفره عند عدم الاستحقاق فكذلك يغفر الشرك
 عند الاستحقاق ولا يغفره عند عدم الاستحقاق فلا يبقى للفصل والتمييز فائدة (وثالثها) أن غفران التائبين
 وأصحاب الصغار واجب والواجب غير معاق على المشيئة لأن المعلق على المشيئة هو الذي إن شاء فاعله فعله
 بفعله وإن شاء تركه بتركه فالواجب هو الذي لا يتم من فعله شيء أو بغيره والمغفرة المذكورة في الآية معلقة على
 المشيئة فلا يجوز أن تكون المغفرة المذكورة في الآية مغفرة التائبين وأصحاب الصغار وأعلم أن هذه الوجوه
 بأميرها مبنية على قول المعتزلة من أنه يجب غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة وأما نحن فلا
 نقول ذلك (ورابعها) أن قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء يفيد القاطع بأنه يغفر كل ما سوى الشرك وذلك يتدرج
 فيه الصغيرة والكبيرة بعد التوبة وقبل التوبة إلا أن غفران كل هذه الثلاثة محتمل قسمين لأنه محتمل أن يغفر
 كلها بكل أحد وإن يغفر كلها للبعض دون البعض فقوله ويغفر ما دون ذلك يدل على أنه تعالى يغفر كل هذه
 الثلاثة ثم قوله لمن يشاء يدل على أنه تعالى يغفر كل تلك الأسماء لا لكل بل للبعض وهذا الوجه هو اللائق
 بأصولنا فإن قيل لأنسلم أن المغفرة تدل على أنه تعالى لا يعذب العصاة في الآخرة بيانه أن المغفرة إسقاط
 العقاب وإسقاط العقاب أعم من إسقاط العقاب دائماً أو لادائماً واللفظ الموضوع بأزاء القدر المشترك لا إشماره
 بكل واحد من ذينك القيدين فإذا نلفظ المغفرة دلالة فيه على الإسقاط الدائم إذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز
 أن يكون المراد أن الله تعالى لا يؤخر عقوبة الشرك عن الدنيا ويؤخر عقوبة ما دون الشرك عن الدنيا لمن يشاء
 لا يقال كيف يصح هذا ونحن لا نرى مزيد الكفار في عقاب الدنيا على المؤمنين لأننا نقول تقدير الآية أن الله لا
 يؤخر عقاب الشرك في الدنيا لمن يشاء ويؤخر عقاب ما دون الشرك في الدنيا لمن يشاء فحصل بذلك تخفيف كلا
 الفريقين بتجديد العقاب للكفار والفساق لتجوير كل واحد من هؤلاء أن يجعل عقابه وإن كان لا يفعل ذلك

أن يكون مشروطا بعدم العفو (والرابع) ان الجزء ما يجزى ويكفى وإذا كان ذلك كافيا وجب أن لا يجوز العقاب في الآخرة والافح ذلك في كونه مجزيا وكافيا فثبت ان هذا ينافي العذاب في الآخرة وإذا ثبت فساد قولهم في ترجيح جانب الوعيد فقول الآيتين الدالتان على الوعد والوعيد موجودتان فلا بد من التوفيق بينهما فاما أن يقال العبد يصل اليه الثواب ثم ينقل الى دار العقاب وهو قول باطل باجماع الامة أو يقال العبد يصل اليه العقاب ثم ينقل الى دار الثواب ويبقى هنالك أبدا لا يباد وهو المطلوب أما الترجيح الثاني فهو ضعيف لان قوله ويغفر ما دون ذلك لا يتناول الكفر وقوله ومن يعص الله ورسوله يتناول السهل فكان قوائمه هو الخاص والله أعلم (الحجة السادسة) اننا قد دللنا على ان تأثير شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم في اسقاط العقاب وذلك يدل على مذهبه في هذه المسئلة (الحجة السابعة) قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا وهو نص في المسئلة فان قيل هذه الآية ان دلت فانما تدل على القطع بالمغفرة لكل العصاة وأنتم لا تقولون بهذا المذهب فما تدل الآية عليه لا تقولون به ومائة قولون به لا تدل الآية عليه سلمنا ذلك لكن المراد بها انه تعالى يغفر جميع الذنوب مع التوبة وحمل الآية على هذا الوجه من أولي الوجوهين (أحدهما) اننا اذا حملنا على هذا الوجه فقد حملناها على جميع الذنوب من غير تخصيص (الثاني) انه تعالى ذكر عقيب هذه الآية قوله تعالى وأنبئوا الى ربكم واسئلوهم من قبل أن يأتيكم العذاب والانابة هي التوبة فدل على ان التوبة بشرط فيه (الجواب عن الاول) ان قوله يغفر الذنوب جميعا وعد منه بانه تعالى سيبسطها في المستقبل ونحن نقطع بانه سيفعل في المستقبل ذلك فانا قطع بانه تعالى سيخرج المؤمنين من النار لا محالة فيكون هذا قطعا بالغفران لا محالة وبهذا ثبت انه لا حاجة في اجراء الآية على ظاهرها على قيد التوبة فهذا تمام الكلام في هذه المسئلة وبالله التوفيق ولترجع الى تفسير الآية فنقول ان المعتزلة فسروا كون الخطيئة محيطية بكونها كبيرة محيطية لثواب فاعلموا والاعتراض عليه من وجوه (الاول) انه كما ان من شرط كون السيئة محيطية بالانسان كونها كبيرة فكذلك شرط هذه الاحاطة عدم العفو لانه لو تحقق العفو لما تحققت احاطة السيئة بالانسان فاذا ثبت كون السيئة محيطية بالانسان الا اذا ثبت عدم العفو وهذا هو أول المسئلة ويتوقف الاستدلال بهذه الآية على ثبوت المطلوب وهو باطل (الثاني) اننا لانفسر احاطة الخطيئة بكونها كبيرة بل نفسر ما بأن يكون ظاهره وباطنه موصوفا بالمعصية وذلك انما يتحقق في حق الكافر الذي يكون عامسا بالله بقلبه ولسانه وجوارحه فاما المسلم الذي يكون مطيعا لله بقلبه ولسانه ويكون عامسا بالله تعالى ببعض أعضائه دون البعض فهما هنا لا يتحقق احاطة الخطيئة بالعبد ولا شأن ان تفسير الاحاطة بما ذكرناه أولى لان الجسم اذا لمس بعض أجزاء جسم آخر دون بعض لا يقال انه محيط به وعند هذا يظهر أنه لا يتحقق احاطة الخطيئة بالعبد الا اذا كان كافرا اذا ثبت هذا فنقول قوله فالولئك أصحاب النار يفتنى ان أصحاب النار ليسوا الا هم وذلك يقتضى أن لا يكون صاحب النار كبيرة من أهل النار (الثالث) ان قوله تعالى فالولئك أصحاب النار يفتنى كونهم في النار في الحال وذلك باطل فوجب حمله على انهم يستحقون النار ونحن نقول بموجبه لكن لا نزاع انه تعالى هل يعفو عن هذا الحق وهذا أول المسئلة ولنختم الكلام في هذه الآية بقاعدة فقهية وهي ان الشرط ههنا أمران (أحدهما) اكتساب السيئة (والثاني) احاطة تلك السيئة بالعبد والجزء المعلق على وجود الشرطين لا يوجد عند حصول أحدهما وهذا يدل على ان من عقد العزم على شرطين في طلاق أو اعتاق انه لا يحنث بوجود أحدهما والله أعلم * قوله تعالى (والذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون) اعلم انه سبحانه وتعالى ما ذكر في القرآن آية في الوعيد الاوذكر يجهنم آية في الوعد وذلك افواند (أحدها) ليظهر بذلك عدله سبحانه لانه لما حكم بالعذاب الدائم على المصيرين على الكفر وجب أن يحكم بالنعيم الدائم على المصيرين على الايمان (وثانيها) ان المؤمن لا بد وأن يعتدل خوفا ورعاؤه على ما قال عليه الصلاة والسلام لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدل الاوذلك الاعتدال

(وثانيها) انه ينصره قراة عبد الله وآبى لا تعبدوا (وثالثها) ان الاخبار في معنى الامر والنهي آكد وأبلغ من صريح الامر والنهي لانه كانه سورع الى الامتنال والالتهاافه ويخير عنه (القول الخامس) التقدير أن لا تعبدوا وتكون ان مع الفعل بدلا عن الميثاق كانه قبل أخذنا ميثاق بني امير اقبل بتوحيدهم (المسئلة الثالثة) هذا الميثاق يدل على تمام ما لا بد منه في الدين لانه تعالى لما أمر بعبادة الله تعالى ونهى عن عبادة غيره ولا شك ان الامر بعبادته والنهي عن عبادة غيره مسبوق بالعلم بذاته سبحانه وجميع ما يجب ويجوز ويستحيل عليه وبالعلم بوجدانيته وبرأيه عن الاضداد والانداد والبراءة عن الصاحبة والاولاد ومسبوق أيضا بالعلم بكيفية تلك العبادة التي لاسبيل الى معرفتها الا بالوحى والرسالة فنقوله لا تعبدوا الا الله يتضمن كل ما اشتمل عليه علم الكلام وعلم الفقه والاحكام لان العبادة لا تتأق الامعها (التكليف الثاني) قوله تعالى وبالوالدين احسانا وفيه مسائل (المسئلة الاولى) يقال بم يتصل الباء في قوله تعالى وبالوالدين احسانا وعلام اتصب قلنا فيه ثلاثة اقوال (الاول) قال الزجاج اتصب على معنى أحسنوا بالوالدين احسانا (والثاني) قيل على معنى وصيناهم بالوالدين احسانا لان اتصال الباء به أحسن على هذا الوجه ولو كان على الاول لكان والى الوالدين كانه قبل وأحسنوا الى الوالدين (الثالث) قيل بل هو على الخبر المعطوف على المعنى الاول يعنى أن لا تعبدوا وتحتسبوا (المسئلة الثانية) انما أردف عبادة الله بالاخسان الى الوالدين لوجوه (أحدها) ان نعمة الله تعالى على العبد أعظم النعم فلا بد من تقديم شكره على شكر غيره ثم بعد نعمة الله فنعمة الوالدين أعظم النعم وذلك لان الوالدين هما الاصل والسبب في كون الولد ووجوده كما انهم ما نعمان عليه بالتربية وأما غير الوالدين فلا يصدر عنه الانعام بأصل الوجود بل بالتربية فقط فثبت ان انعامهما أعظم وجوه الانعام بعد انعام الله تعالى (وثانيها) ان الله سبحانه هو المؤثر في وجود الانسان في الحقيقة والوالدان هما المؤثران في وجوده بحسب العرف الظاهر فلما ذكر المؤثر الحق في أردفه بالمؤثر بحسب العرف والظاهر (وثالثها) ان الله تعالى لا يطلب بانعامه على العبد عوضا البتة بل المقصود انعامه ومحض الانعام والوالدان كذلك فانهم لا يطلبان على الانعام على الولد عوضا ماليا ولا ثوابا فان من ينكر المعاد يحسن الى ولده ويريه في هذا الوجه أشبه انعامهما انعام الله تعالى (الرابع) ان الله تعالى لا يمل من الانعام على العبد ولو أتى العبد بأعظم الجرائم فانه لا يقطع عنه مواد نعمه وروادف كرمه وكذا الوالدان لا يعلن الولد ولا يقطعان عنه مواد نعمهما وكرمه ما وان كان الولد مسيئا الى الوالدين (الخامس) كما ان الوالد المشفق يتصرف في مال ولده بالاسترباح وطلب الزيادة ويصونه عن البخل والنقصان فكذلك الحق سبحانه وتعالى يتصرف في طاعة العبد فيصونها عن الضياع ثم انه سبحانه يجعل أعماله التي لا تبقى كالثبات الباقي أبدا كما قال مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة (السادس) ان نعمة الله وان كانت أعظم من نعمة الوالدين لكن نعمة الله معلومة بالاستدلال ونعمة الوالدين معلومة بالضرورة لانهم اقليلة بالنسبة الى نعم الله فاعمد لا من هذه الجهة والرجحان لنعم الله تعالى فلا جرم جعلنا نعم الوالدين كالتسالية لنعم الله تعالى (المسئلة الثالثة) اتفق أكثر العلماء على انه يجب تعظيم الوالدين وان كانا كافرين ويدل عليه وجوه (أحدها) ان قوله في هذه الآية وبالوالدين احسانا غير مقيده بكونهم مؤمنين أم لا ولانه ثبت في أصول الفقه ان الحكم المترتب على الوصف مشعر بعلية الوصف فدللت هذه الآية على ان الامر بتعظيم الوالدين لمحض كونهم ما والوالدين وذلك يقتضى العموم وهكذا الاستدلال بقوله تعالى وقضى ربك أن لا تعبدوا الاياه وبالوالدين احسانا (وثانيها) قوله تعالى ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما الآية وهذا نهاية المبالغة في المنع من ايذاءهما ثم انه تعالى قال في آخر الآية وقول رب ارحمهما كما ارحماني صغيرا صغيرا فصرح ببيان السبب في وجوب هذا التعظيم (وثالثها) ان الله تعالى حكى عن ابراهيم عليه السلام انه كيف تطلق في دعوة أبيه من الكفر الى الايمان في قوله يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا ثم ان أباه كان يوذيه ويذكر الجواب الغليظ وهو عليه السلام

لا يحصل الا بهذا الطريق (وثانيها) انه يظهر بوعده كمال رحمته وبوعده كمال حكمته فيصير ذلك سببا للعرفان وههنا مسائل (المسئلة الاولى) العمل الصالح خارج عن معنى الايمان لانه تعالى قال والذين آمنوا وعملوا الصالحات فلولل ايمان على العمل الصالح لكان ذكر العمل الصالح بعد الايمان تكرارا أجب القاضي بان الايمان وان كان يدخل فيه جميع الاعمال الصالحة الا ان قوله آمن لا يفيد الا انه فعل فعلا واحدا من أفعال الايمان فلهذا حسن أن يقول والذين آمنوا وعملوا الصالحات والجواب ان فعل السابق يدل على حصول المصدر في زمان مضى والايمان هو المصدر فلودل ذلك على جميع الاعمال الصالحة لكان قوله آمن دليلا على صدور كل تلك الاعمال منه والله أعلم (المسئلة الثانية) هذه الآية تدل على ان صاحب الكبيرة قد يدخل الجنة لانه لم يمتكم فيمن أتى بالايمان وبالصالحات ثم أتى بعد ذلك بالكبيرة ولم يمت عنها فهذا الشخص قبل ان ياتيه بالكبيرة كان قد صدق عليه انه آمن وعمل الصالحات في ذلك الوقت ومن صدق عليه ذلك صدق عليه انه آمن وعمل الصالحات واذا صدق عليه ذلك وجب ان يدرجه تحت قوله أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون فان قيل قوله تعالى وعملوا الصالحات لا يصدق عليه الا اذا أتى بجميع الصالحات ومن جملة الصالحات التوبة فاذا لم يأت بها لم يكن آتيا بالصالحات فلا يندرج تحت الآية قلنا قد بينا انه قبل الايمان بالكبيرة صدق عليه انه آمن وعمل الصالحات في ذلك الوقت واذا صدق عليه ذلك فقد صدق عليه انه آمن وعمل الصالحات لانه متى صدق المركب يجب صدق المفرد بل انه اذا أتى بالكبيرة لم يصدق عليه انه آمن وعمل الصالحات في كل الاوقات لكن قولنا آمن وعمل الصالحات أعم من قولنا انه كذلك في كل الاوقات وفي بعض الاوقات والمعتبر في الآية هو القدر المشترك فنبت انه مندرج تحت حكم الوعد بقوله ان الفاسق أخطأ عقاب معصيته ثواب طاعته فيكون الترجيح لحانب الوعد الا ان الكلام عليه قد تقدم (المسئلة الثالثة) احتج الجاني بهذه الآية على ان من يدخل الجنة لا يدخلها تنفصلا لان قوله أولئك أصحاب الجنة للعصر فدل على انه ليس للجنة أصحاب الا هؤلاء الذين آمنوا وعملوا الصالحات قلنا لم لا يجوز أن يكون المراد انهم هم الذين يستحقون ان أعطى الجنة تفضلا لم يدخل تحت هذا الحكم والله أعلم *

قوله تعالى (واذا أخذنا ميثاق بني اسرائيل لا تعبدون الا الله وبالوالدين احسانا وذي القربى واليتامى والمساكين وقولوا للناس حسنا وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ثم توليتهم الاقليل لا منكم وأنتم معرضون) اعلم ان هذا نوع آخر من أنواع النعم التي خصهم الله بها وذلك لان التكليف بهذه الاشياء موصل الى أعظم النعم وهو الجنة والموصل الى النعمة نعمة فهذا التكليف لا محالة من النعم ثم انه تعالى بين ههنا انه كافهم بأشياء (التكليف الاول) قوله تعالى لا تعبدون الا الله وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير وحزرة الكسائي يعبدون بالياء والياء بالياء والياء بالياء ووجه الباء انهم غيب أخبر عنهم ووجه التاء انهم كانوا مخاطبين والاختيار التاء قال أبو عمرو ولا ترى انه جل ذكره قال وقولوا للناس حسنا فدرات الخطاب على التاء (المسئلة الثانية) اختلاف في موضع يعبدون من الاعراب على خمسة أقوال (القول الاول) قال الكسائي رفعه على أن لا يعبدوا كأنه قبل أخذنا ميثاقهم بان لا يعبدوا الا الله لما أسقط ان رفع الفعل كما قال طرفة

ألا أي هذا الثلاثي احضر الوعا * وان اشهد الذات هل أنت مخدئ

أراد ان احضر وكذلك عطف عليه ان وأجاز هذا الوجه الاخفش والفراء والزجاج وقطرب وعلي بن هبسي وأبو مسلم (القول الثاني) موضعه رفع على انه جواب القسم كأنه قيل واذا قسمنا عليهم لا يعبدون وأجاز هذا الوجه المبرد والكسائي والفراء والزجاج وهو أحد قولي الاخفش (القول الثالث) قول قطرب انه يكون في موضع الحال فيكون موضعه نصبا كأنه قال أخذنا ميثاقكم غير عابدين الا الله (والقول الرابع) قول الفراء ان موضع لا تعبدون على النهي الا انه جاء على لفظ الخبر كقوله تعالى لا تعبدوا الله بولدها بالرفع والمعنى على النهي والذي يؤيد كونه نهيا أمور (أحدها) قوله أقيموا

سوء وفيه أوجه (الاول) قال الاخفش معناه قولاً ذا حسن (الثاني) يجوز أن يكون حسناً في موضع حسناً
كما يقول رجل عدل (الثالث) أن يكون معنى قوله وقولوا للناس حسناً أي ليحسن قولكم نصب على مصدر
الفعل الذي دل عليه الكلام الاول (الرابع) حسناً أي قول هو حسن في نفسه لا فراط حسنه (المسئلة
الثانية) يقال لم خاطبوا بقولوا بعد الاخبار والجواب من ثلاثة أوجه (أحدها) أنه على طريقة الالتفات
كقوله تعالى حتى إذا كنتم في الفلك وجرى من بهم (وثانيها) فيه حذف أي قلنا لهم قولوا (وثالثها) الميثاق
لا يكون الا كلاماً كانه قيل قلت لا تعبدوا وقولوا (المسئلة الثالثة) اختلغو في أن الخطاب بقوله
وقولوا للناس حسناً من هو فيجزم أن يقال أنه تعالى أخذ الميثاق عليهم أن لا يعبدوا الا الله وعلى أن
يقولوا للناس حسناً ويحتمل أن يقال أنه تعالى أخذ الميثاق عليهم أن لا يعبدوا الا الله ثم قال موسى وأنت
قولوا للناس حسناً والكل يمكن بحسب اللفظ وان كان الاول أقرب حتى تكون القصة قصة واحدة مشتملة
على محاسن العادات ومكارم الاخلاق من كل الوجوه (المسئلة الرابعة) منهم من قال انما يجب القول
الحسن مع المؤمنين أما مع الكفار والفساق فلا والدليل عليه وجهان (الاول) أنه يجب لعنهم وذمهم
والمحاربة معهم فكيف يمكن أن يكون القول معهم حسناً (الثاني) قوله تعالى لا يحب الله الجهر
بالسوء من القول الا من ظلم فأباح الجهر بالسوء لمن ظلم ثم ان القائلين بهذا القول منهم من زعم ان
هذا الامر صار منه وخابياً في القتال ومنهم من قال انه دخله التخصيص وعلى هذا التقدير يحصل
ههنا احتمالان (أحدهما) أن يكون التخصيص واقعاً بحسب الخطاب وهو أن يكون المراد
وقولوا لله ومؤمنين حسناً (والثاني) أن يقع بحسب الخطاب وهو أن يكون المراد قولوا للناس حسناً
في الدعاة الى الله تعالى وفي الامر بالمعروف ونهي عن المنكر في الوجه الاول يتطرق التخصيص الى الخطاب دون الخطاب
وعلى الثاني يتطرق الى الخطاب دون الخطاب وزعم أبو جعفر محمد بن علي الباقر ان هذا العموم باق على
ظاهره وانه لا حاجة الى التخصيص وهذا هو الأقوى والدليل عليه ان موسى وهارون مع جلال منسبهما
أمر بالرفق واللين مع فرعون وكذلك محمد صلى الله عليه وسلم أمر بالرفق وترك الغلظة وكذا قوله
تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وقال تعالى ولا تبغوا الذين يدعون من
دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم وقوله واذا أمرتوا بالغنم وراكم رما وقوله وأعرض عن الجاهلین
أما الذي عساه كوابه أو لا من انه يجب لعنهم وذمهم فلا يمكن القول الحسن معهم قلنا أو لا لان لم انه
يجب لعنهم وسبهم والدليل عليه قوله تعالى ولا تبغوا الذين يدعون من دون الله سلباً انه يجب لعنهم لكن
لان لم ان اللعن ليس قولاً حسناً بيانه ان القول الحسن ليس عبارة عن القول الذي يشتمونه ويحبونه
بل القول الحسن هو الذي يحصل انتفاعهم به ونحو اذا انعمناهم وذمناهم لم يرد عوابه عن الفعل
القيح كان ذلك المعنى نافعاً في حقهم فكان ذلك اللعن قولاً حسناً وناقماً كما أن تغليظ الالفاظ في القول قد يكون
حسناً وناقماً من حيث انه يرتدع به عن الفعل القبيح سلمنا ان لعنهم ليس قولاً حسناً ولا يمكن لان لم ان
وجوبه بنا في وجوب القول الحسن بيانه انه لا منافاة بين كون الشخص مستحقاً للتعظيم بسبب احسانه
الينا ومستحقاً للتحقير بسبب كفره واذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يكون وجوب القول الحسن معهم وأما
الذي عساه كوابه ثانياً هو قوله تعالى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم فالجواب لم لا يجوز أن
يكون المراد منه كشف حال الظالم ليختر الناس عنه وهو المراد بقوله صلى الله عليه وسلم اذكروا الفاسق بما
فيه كي يحذره الناس (المسئلة الخامسة) قال أهل التحقيق كلام الناس مع الناس آمناً أن يكون في الامور
الدينية أو في الامور الدنيوية فان كان في الامور الدينية فآماً أن يكون في الدعوة الى الايمان وهو مع الكفار
أو في الدعوة الى الطاعة وهو مع الفساق أما الدعوة الى الايمان فلا بد وأن تكون بالقول الحسن كما قال تعالى
لموسى وهارون فقولوا لا اله الا الله يذكركم ويحيى أمرهم الله تعالى بالرفق مع فرعون مع جلالتهما ونهاية
كفر فرعون وتزده وعقوبته على الله تعالى وقال محمد صلى الله عليه وسلم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانقضوا من

كان يعمل ذلك واذا ثبت ذلك في حق ابراهيم عليه السلام ثبت مثله في حق هذه الامة لقوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا (المسئلة الرابعة) اعلم ان الاحسان اليهم ما هو ان لا يؤذيهما البتة ويوصل اليهم ما من المنافع قدر ما يحتاجان اليه فيدخل فيه دعوتهم ما الى الايمان ان كانوا كافرين وامرهما بالاعرف على سبيل الرفق ان كانوا فاسقين (التكليف الثالث) قوله تعالى وذى القربى وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال الشافعي رضي الله عنه لو اوصى لا قارب زيد دخل فيه الوارث المحرم وغير المحرم ولا يدخل الاب والابن لانهما لا يعرفان بالقربى ويدخلن الاحفاد والابجداد وقيل لا يدخل الاصول والفروع وقيل يدخل الكل وهما دقيقة وهي ان العرب يحفظون الاجداد العالية فيتبع نسبهم وكلهم اقارب فلو ترقينا الى الجد العالي وحسبنا اولاده كنوا فلهذا قال الشافعي رضي الله عنه يرتقي الى اقرب جدي يتسب هو اليه ويعرف به وان كان كافرا وذكرا لاصحاب في مثاله انه لو اوصى لا قارب الشافعي رضي الله عنه فانا نصره الى بنى شافع دون بنى المطلب وبنى عبد مناف وان كانوا اقارب لان الشافعي يتسب في المنه ووراثي شافع دون عبد مناف قال الشيخ الغزالي وهذا في زمان الشافعي أما في زماننا فلا ينصرف الا الى اولاد الشافعي رضي الله عنه ولا يرتقي الى بنى شافع لانه اقرب من يعرف به اقاربه في زماننا أم قرابة الام فانها تدخل في وصية العجم ولا تدخل في وصية العرب على الاظهر لانهم لا يعقدون ذلك قرابة أما لو قال لارحام فلان دخل فيه قرابة الاب والام (المسئلة الثانية) اعلم ان حق ذى القربى كاتسابع ملق الوالدين لان الانسان انما يتصل به اقرباؤه بواسطة ائصالهم بالوالدين والاتصال بالوالدين مقدم على الاتصال بذى القربى فلهذا أخر الله ذكره عن الوالدين وعن أبي هريرة انه عليه الصلاة والسلام قال ان الرحم تحبنة من الرحمن فاذا كان يوم القيامة يقول اى رب انى ظلمت انى اسى الى انى قطعت قال فيحييها ربها الا ترضين انى أنقطع من قطعك وأصل من وصلك ثم قرأ فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا أرحامكم والسبب المقتضى في تأخير رعاية هذا الحق ان القرابة مظنة الاتحاد والائفة والرعاية والنصرة فلو لم يحصل شئ من ذلك لكان ذلك أشق على القلب وأبلغ في الابلام والايحاش والضرر وكلما كان أقوى كان دفعه أوجب فلهذا وجبت رعاية حقوق الاقارب (التكليف الرابع) قوله تعالى واليتامى وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اليتيم الذي مات أبوه حتى يبلغ الحلم وجمعه أيتام ويتامى كفواهم نديم وندامى ولا يقال بان ماتت أمه انه يتيم قال الزجاج هذا في الانسان أما في غير الانسان فيتمه من قبل أمه (المسئلة الثانية) اليتيم كالتسالى لرعاية حقوق الاقارب وذلك لانه اصغر ولا ينفع به وليقه وخلوه عن يقوم به يحتاج الى من ينفعه والانسان قلما يرغب في محبة مثل هذا واذا كان هذا التكليف شافعا على النفس لاجرم كانت درجته عظيمة في الدين (التكليف الخامس) قوله تعالى والمساكين وفيه مسائل (المسئلة الاولى) المساكين واحداهم مسكين أخذ من السكون كان الفقير قد سكنه وهو أشد فقرا من الفقير عند أكثر أهل اللغة وهو قول أبي حنيفة رضي الله عنه واحتجوا بقوله تعالى أو مسكينا ذا متربة وعند الشافعي رضي الله عنه الفقير أسوأ حالا لان الفقير اشتتاقه من فقار انظر كان فقارا من مسكينا اشتتاقه واحتجوا بقوله تعالى أو مسكينا ذا متربة وعند الشافعي رضي الله عنه الفقير أسوأ حالا لان الفقير اشتتاقه من فقار انظر كان فقارا من مسكينا اشتتاقه واحتجوا بقوله تعالى أو مسكينا ذا متربة وعند الشافعي رضي الله عنه الفقير أسوأ حالا لان الفقير اشتتاقه من فقار انظر كان فقارا من مسكينا اشتتاقه (المسئلة الثانية) انما تأخرت درجته عن اليتامى لان المسكين قد يكون بحيث يتنفع به في الاستخدام فكان الميل الى مخالطة أم أكثر من الميل الى مخالطة اليتامى ولان المسكين أيضا يمكنه الاشتغال بتمهده نفسه ومصلح معيشته واليتيم ليس كذلك فلا جرم قدم الله ذكر اليتيم على المسكين (المسئلة السابعة) الاحسان الى ذى القربى واليتامى لا بد وأن يكون مغيرا للزكاة لان العطف يقتضى التغاير (التكليف السادس) قوله تعالى وقولوا للناس حسنا وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ سورة والكسائي حسنا بفتح الحاء والسين على معنى الوصف للقول كانه قال قولوا للناس قولنا والباقون بضم الحاء وسكون السين واحتجوا بقوله تعالى ووصينا الانسان بوالديه حسنا وبقوله ثم بدل حسنا بعد

اتنى كون الانسان ملجأ الى ترك قلة نفسه صح كونه مكلفا به (وثانيها) المراد لا يقتل بعضهم بعضا وجعل
غير الرجل نفسه اذا اتصل به نسب او دينا وهو كقوله تعالى فاقتلوا أنفسكم (وثالثها) انه اذا قتل غيره
فكأنما قتل نفسه لانه يقتل منه (ورابعها) لا تقتلوا مقاتله من يقتلكم فتكونوا قد قتلتم أنفسكم
(وخامسها) لا تسفكون دماءكم من قوامكم في مصالح الدنيا بهم فتكونون هلكين لأنفسكم أما قوله تعالى
ولا تخرجون أنفسكم فقيه وجهان (الاول) لا تفعلوا ما تسفحون بسببه أن تخرجوا من دياركم
(الثاني) المراد النهي عن اخراج بعضهم بعضا من ديارهم لان ذلك مما يعظم فيه المحنة والشدة حتى يقرب
من الهلاك أما قوله تعالى ثم أقررتهم وأنتم تشهدون فقيه وجوه (أحدها) وهو الاقوى أى ثم أقررتهم
بالميثاق واعترفتم على أنفسكم بلزومه وأنتم تشهدون عليها كقولك فلان مقر على نفسه بكذا أى شاهد عليها
(وثانيها) اعترفتم بقبوله وشهد بعضكم على بعض بذلك لانه كان شائعا فيما بينهم مشهورا (وثالثها)
وأنتم تشهدون اليوم يا معشر اليهود على اقرار أسلافكم بميثاق (ورابعها) الاقرار الذى هو
الرضا بالامر والصبر عليه كما يقال فلان لا يقر على الضيم فيكون المعنى انه تعالى يأمركم بذلك ورضيت به
فأختم عليه وشهدتم بوجوبه وصحته فان قيل لم قال أقررتهم وأنتم تشهدون والمعنى واحد قلنا فيه ثلاثة أقوال
(الاول) أقررتهم بمعنى أسلافكم وأنتم تشهدون الآن بمعنى على اقرارهم (الثاني) أقررتهم في وقت الميثاق
الذى مضى وأنتم بعد ذلك تشهدون (الثالث) انه للثبات كيد قوله تعالى (ثم أنتم هؤلاء تعلمون أنفسكم
وتخرجون فرقامنكم من ديارهم تظاهرون عليهم بالاثم والعدوان وان يؤنكم اسارى تفادوهم وهو محرم
عليكم اخراجهم أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فاجزاء من يفعل ذلك منكم الاخرى
في الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون الى أشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون) أما قوله تعالى ثم أنتم
هؤلاء فقيه اشكال لان قوله أنتم للحاضرين وهؤلاء للغائبين فكيف يكون الحاضر نفس الغائب وجوابه
من وجوه (أحدها) تقديره ثم أنتم ياهؤلاء (وثانيها) تقديره ثم أنتم اعنى هؤلاء الحاضرين (وثالثها)
انه بمعنى الذين وصلته يقتلون وموضع يقتلون رفع اذا كان خبرا ولا موضع له اذا كان صلة قال الزجاج
ومثله فى الصلة قوله تعالى وماتك بيمينك يا موسى يعنى وماتك التى بيمينك (ورابعها) هؤلاء تأكيده لانهم
والخبر يقتلون وأما قوله تعالى تقتلون أنفسكم فقد ذكرنا فيه الوجوه وأصحها أن المراد يقتل بعضهم
بعضا وقتل البعض لبعض فديق بال فيه أنه قتل للنفس اذا كان الكل بمنزلة النفس الواحدة وينسب المراد
بالاخراج من الديار ما هو أما قوله تعالى تظاهرون عليهم بالاثم والعدوان فقيه مسائل (المسئلة الاولى)
قرأ عاصم وحزرة والكسائي تظاهرون بتخفيف الظاء والباقون بالتشديد فوجه التخفيف الحذف
لاحدى التائين كقوله ولا تعاونوا ووجه التشديد ادغام التاء فى الظاء كقوله تعالى انا قتلتم والحذف
أخف والادغام أدل على الاصل (المسئلة الثانية) اعلم أن التظاهر هو التعاون ولما كان
الاخراج من الديار وقتل البعض بعضا مما تعظم به الفسنة واحتيج فيه الى اقتدار وغلبة بين تعالى انهم
فعلوه على وجه الاستعانة بمن يظاهرونهم على الظلم والعدوان (المسئلة الثالثة) الآية تدل على ان
الظلم كما هو محرم فكذلك اعانة الظالم على ظلمه محرمة فان قيل أليس ان الله تعالى لما اقدر الظالم على الظلم
وازال العوائق والموانع وسلط عليه الشهوة الداعية الى الظلم كان قد أعانته على الظلم فلو كانت اعانة الظالم
على ظلمه قبيحة لوجب أن لا يوجد ذلك من الله تعالى (الجواب) انه تعالى وان يمكن الظالم من ذلك فقد
زجره عن الظلم بالتهديد والزجر بخلاف المعين للظالم على ظلمه فانه يرغب فيه ويحسنه في عينه ويدعوه اليه
فظهر الفرق (المسئلة الرابعة) الآية لا تدل على ان قدر ذنب المعين مثل قدر ذنب المباشر بل الدليل دل على
انه دون لان الاعانة لو حصلت بدون المباشرة لما اثرت في حصول الظلم ولو حصلت المباشرة بدون الاعانة لحصل
الضرر والظلم فلعلنا أن المباشرة ادخل في الحرمة من الاعانة أما قوله تعالى وان يؤنكم اسارى تفادوهم
فقيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ نافع وعاصم والكسائي اسارى تفادوهم بالالف فيها وقرأ حمزة وحده

حول الآية وأما دعوة الفساق فالقول الحسن فيه معتبر قال تعالى ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة
الحسنة وقال ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم وأما في الأمور الدنيوية
فن المعلوم بالضرورة أنه إذا أمكن التوصل إلى الغرض بالتأطيف من القول لم يحسن سواء فثبت أن جميع
آداب الدين والدنيا داخل تحت قوله وقولوا للناس حسنا (المسئلة السادسة) ظاهر الآية يدل على أن
الاحسان إلى ذي القربى واليتامى والمساكين كان واجبا عليهم في دينهم وكذا القول الحسن للناس كان
واجبا عليهم لأن أخذ الميثاق يدل على الوجوب وذلك لأن ظاهر الأمر للوجوب ولأنه تعالى ذمهم على
التولي عنه وذلك يفيد الوجوب والأمر في شرعنا أيضا كذلك من بعض الوجوه وروى عن ابن عباس
أنه قال إن الزكاة نسخت كل حق وهذا ضعيف لأنه لا خلاف أن من اشتدت به الحاجة وشاهدناه بهذه
الصفة فإنه يلزمنا التصديق عليه وإن لم يجب علينا الزكاة حتى أنه لم تدفع حاجتهم بالزكاة كان التصديق
واجبا ولا شك في وجوب مكاملة الناس بطريق لا يضررون به (التكليف السابع والثامن) قوله
تعالى وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وقد تقدم تفسيرهما وأعلم أنه تعالى لما شرع أنه أخذ الميثاق عليهم
في هذه التكليف الثمانية بين أنه مع انعامه عليهم بأخذ الميثاق عليهم بكل ذلك ليقبلوا فتحصل لهم الميزة
العظمى عند ربهم قولوا وأساءوا إلى أنفسهم ولم يتلقوا نعم ربهم بالقبول مع ترك الدلائل والمواثيق عليهم
وذلك يزيد في قبح ما هم عليه من الاعراض والتولي لأن الإقدام على مخالفة الله تعالى بعد أن بلغ الغاية
في البيان والتوثيق يكون أعظم من المخالفة مع الجهالة واختلاف في المراد بقوله ثم توليتهم على ثلاثة
أوجه (أحدها) أنه من تقدم من بني إسرائيل (وثانيها) أنه خطاب لمن كان في عصر النبي صلى الله
عليه وسلم من اليهود يعني أعرضتم بعد ظهور المعجزات كاعراض أسلافكم (وثالثها) المراد بقوله
ثم توليتهم من تقدمه وبقوله وأنتم معرضون من تأخر أما وجه القول الأول أنه إذا كان الكلام الأول
في المتقدمين منهم فظاهر الخطاب يقتضي أن آخره فيهم م أيضا لا بد ليل يوجب الانصراف عن هذا الظاهر
يبين ذلك أنه تعالى ساق الكلام الأول سياقة اظهار النعم باحجج عليهم ثم بين من بعد أنهم تولوا الأقلية
منهم فأنهم بقوا على ما دخلوا فيه أما وجه القول الثاني أن قوله ثم توليتهم خطاب مشافهة وهو بالخاصين
أليق وما تقدم حكاية وهو بسلفهم الغائبين أليق فكأنه تعالى بين أن تلك العهد والمواثيق كالأهم التمسك
بها فذلك هو لازم لكم لأنكم تعلمون ما في التوراة من حال محمد صلى الله عليه وسلم وصحة نبوته فيلزمكم من الحجة
مثل الذي لزمهم وأنتم مع ذلك قد توليتهم وأعرضتم عن ذلك الأقلية لأمركم وهم الذين آمنوا وأساءوا فهذا
محتمل وأما وجه القول الثالث فهو أنه تعالى لما بين أنه أنعم عليهم بآلائه النعم ثم أنهم تولوا عنها كان ذلك
دالا على نهاية قبح أفعالهم ويكون قوله وأنتم معرضون مختصا بمن في زمان محمد صلى الله عليه وسلم أي أنكم
بنزلة المتقدمين الذين تولوا بعد أخذ هذه المواثيق فانكم بعد اطلاعكم على دلائل صدق محمد صلى الله عليه
وسلم أعرضتم عنه وكفرتم به فكأنتم في هذا الاعراض بمثابة أولئك المتقدمين في ذلك التولي والله أعلم *

قوله تعالى (وإذا أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم ولا تخرجون أنفسكم من دياركم ثم أقررتم وأنتم
تشهدون) أعلم أن هذه الآية تدل على نوع آخر من نعم الله عليهم وهو أنه تعالى كافهم هذا التكليف
وأنهم أقرروا بصحته ثم خالفوا العهد فيه وأما قوله تعالى وإذا أخذنا ميثاقكم ففيه وجوه (أحدها) أنه
خطاب لعلماء اليهود في عصر النبي صلى الله عليه وسلم (وثانيها) أنه خطاب مع أسلافهم وتقديره
وإذا أخذنا ميثاق آبائكم (وثالثها) أنه خطاب للأسلاف وتقريب للاخلاف ومعنى أخذنا ميثاقكم
أمرناكم وأكدنا الأمر وقبلتم وأقررتم ببلزومه ووجوبه أما قوله تعالى لا تسفكون دماءكم ففيه أشكال
وهو أن الإنسان ملجأ إلى أن لا يقتل نفسه وإذا كان كذلك فلا فائدة في النهي عنه والجواب عنه من أوجه
(أحدها) أن هذا الجواب قد تغير كما ثبت في أهل الهند أنهم يقدرون في قتل النفس التخلص من عالم الفساد
واللحوق بعالم النور والصالح أو كغيره من صعب عليه الزمان وثقل عليه أمر من الأمور فيقتل نفسه فإذا

واقف في النهاية العظمى أما قوله ويوم القيامة يردون الى أشد العذاب ففيه سؤال وهو ان عذاب الدهرية الذين يشكرون الصانع يجب أن يكون أشد من عذاب اليهود فكيف قال في حق اليهود يردون الى أشد العذاب (والجواب) المراد منه انه أشد من الخزي الحاصل في الدنيا فلفظ الاشتدوان كان مطلقا الا ان المراد أشد من هذه الجهة أما قوله وما الله بغافل عما تعملون ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير ونافع وعاصم بن ساء الخطاب والباقون بيا الغيبة وجه الاول البناء على أول الكلام أفتمؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ووجه الثاني البناء على آخر الكلام والاختيار الخطاب لان عليه الاكثر ولانه أدل على المعنى ان تغليب الخطاب على الغيبة اذا جمعا (المسئلة الثانية) قوله تعالى وما الله بغافل عما تعملون ثم يدشد يد وزجر عظيم عن المعصية وبشارة عظيمة على الطاعة لان الغفلة اذا كانت ممنوعة عليه سبحانه مع انه أقدر القادرين وصات الحقوق لا محالة الى مستحقها * قوله تعالى (أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة فلا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينعثون) اعلم أن الجمع بين تحصيل لذات الدنيا ولذات الآخرة ممنوع غير ممكن والله سبحانه مكن المكلف من تحصيل أي ما شاء وأراد فاذا اشتغل بتحصيل أحدهما فقد فوت الآخر على نفسه فجعل الله ما عرض اليه ودعاه من الايمان بما في كتابهم وما حصل في أيديهم من الكفر ولذات الدنيا كالباع والشراء وذلك من الله تعالى في نهاية الذم لهم لان المغبون في البيع والشراء في الدنيا مذموم حتى يوصف بأنه غير في عقلة فبان يذم مشترى متاع الدنيا بالآخرة أولى أما قوله تعالى فلا يخفف عنهم العذاب ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) في دخول الفاء في قوله فلا يخفف قولان (أحدهما) العطف على اشتروا والقول الآخر بمعنى جواب الامر كقولك أولئك الضلال اتق به فلا يخفف عنهم والاول اوجه لانه لا حاجة فيه الى الاضمار (المسئلة الثانية) بعضهم حمل التخفيف على انه لا ينقطع بل يدوم لانه لو انقطع لكان قد خف وجه آخرون على شدته لا على دوامه والاولى أن يقال ان العذاب قد يخف بالانقطاع وقد يخف بالقله في كل وقت أو في بعض الاوقات فاذا وصف تعالى عذابهم بأنه لا يخفف اقتضى ذلك نفي جميع ما ذكرنا أما قوله تعالى ولا هم ينعثون ففيه وجهان الاكثرون حملوه على نفي النصره في الآخرة بمعنى ان أحد الايدفع هذا العذاب عنهم ولا هم ينعثون على من يريد عذابهم ومنهم من حمله على نفي النصره في الدنيا والاول أولى لانه تعالى جعل ذلك جزاء على صنيعهم ولذلك قال فلا يخفف عنهم العذاب وهذه الصفة لا تليق الا بالآخرة لان عذاب الدنيا وان حصل فيصير كالحدود التي تقام على المقصر ولان الكفار قد يصيرون غائبين لاهل ومدين في بعض الاوقات * قوله تعالى (واقدآ نينا موسى)

الكتاب وقفينا من بعده بالرسول وآتينا عيسى بن مريم الدينات وأيدناه بروح القدس افكلاما جاءكم رسول بما لاتموى أنفسكم اسد تكبرتم ففر بقاء كذبتم وفرقا تمهلون اعلم أن هذا نوع آخر من النعم التي افاضها الله عليهم ثم انهم قابلوه بالكفر والافعال القبيحة وذلك لانه تعالى لما وصف حال اليهود من قبل بانهم يخافون أمر الله تعالى في قتل أنفسهم واخراج بعضهم بعضا من ديارهم وبين انهم بهذا الصنيع اشتروا الدنيا بالآخرة زاد في تبكيتهم بما ذكره في هذه الآية أما الكتاب فهو التوراة آياه الله اياها جله واحدة روى عن ابن عباس أن التوراة لما نزلت أمر الله تعالى موسى بحملها فلم يطق ذلك فبعث لكل آية منها ملكا لم يطيقوا حملها فبعث الله لكل حرف منها ملكا لم يطيقوا حملها فخففها الله على موسى فحملها وأما قوله تعالى وقفينا من بعده بالرسول ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) وقفينا أتعننا مأخوذ من الشيء يأتي في قضاء الشيء أي بعده فحرف ذنبه من الذنب وظهيره قوله ثم أرسلنا رسلا تترى (المسئلة الثانية) روى أن بعده موسى عليه السلام الى ايام عيسى عليه السلام كانت الرسل تتوارى وتظهر بعضهم في أثر بعض والشريعة واحدة الى ايام عيسى عليه السلام فانه صلوات الله عليه جاء بشريعة جديدة واستدلوا على صحة ذلك بقوله تعالى وقفينا من بعده بالرسول فانه يقتضي انهم على حد واحد في الشريعة يتبع بعضهم بعضا فيها قال القاضي ان الرسول الثاني لا يجوز أن يكون على شريعة الاول حتى لا يؤدي الا لتلك الشريعة بعينها من غير زيادة ولا نقصان مع ان تلك الشريعة

بغير ألف فيهما ما والباقيون لسارى بالالف فقد وهم بغير ألف والاسرى جمع اسير بجر مج وجرحى وفي اسارى قولان (أحدهما) انه جمع اسرى كسكرى وسكارى (والثاني) جمع اسير وقر أبو عمرو بين الاسرى والاسارى وقال الاسارى الذين في وثاق والاسرى الذين في اليد كأنه يذهب الى ان اسارى أشد مبالغة وانكر نعلب ذلك وقال علي بن عيسى الاختيار اسارى بالالف لان عليه أكثر الاثمة ولانه أدل على معنى الجمع اذ كان يقال بكثرة فيه وهو قليل في الواحد نحو وشكاعى ولان الفة أهل الحجاز (المسئلة الثانية) فقد وهم وفاد وهم لغتان مشهورتان فقد وهم من الفداء وهو العوض من الشيء صيانة له يقال فداء فدية وفاد وهم من المفاداة (المسئلة الثالثة) جمهور المفسرين قالوا المراد من قوله وفاد وهم وصف لهم بما هو طاعة وهو التخليص من الاسر يبذل مال أو غيره ليعودوا الى كفرهم وذكركم أبو مسلم انه ضد ذلك والمراد انكم مع القتل والاخراج اذ وقع اسير في أيديكم لم ترضوا منه الا باخذ مال وان كان ذلك محرما عليكم ثم عذبه تخرجونه من الاسر قال أبو مسلم والمفسرون انما أتوا من جهة قوله تعالى أقتومنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض وهذا ضعيف لان هذا القول راجع الى ما تقدم من ذكر النبي صلى الله عليه وسلم وما انزل عليهم والمراد انه اذا كان في الكتاب الذي معكم نبأ محمد فجحدتموه فقد آمنتم ببعض الكتاب وكفرت ببعض وكلا القولين يحتمل افظ المفاداة لان المبالذ عن الاسير يوصف بانه فاداه والاخذ منه للتخليص يوصف أيضا بذلك الا ان الذي أجمع المفسرون عليه أقرب لان عود قوله أقتومنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض الى ما تقدم ذكره في هذه الآية أولى من عوده الى أمور تقدم ذكرها بعد آيات (المسئلة الرابعة) قال بعضهم الذين اخرجوا والذين فودوا فريق واحد وذلك أن قرية والنضير كانا أخوين كالأوس والخزرج فافترقوا فكانت النضير مع الخزرج وقرية مع الأوس فكان كل فريق يقاتل مع حلفائه واذا غلبوا اخرجوا ديارهم واخرجوهم واذا أمر رجل من الفريقين جمعوا له حتى يفدوه فغيرتهم العرب وقالوا كيف نقاتلوهم ثم فقدوهم فيقولون أمرنا أن نفديهم وحرم علينا قتالهم واكتفى استحي ان تذلل حلفاؤنا وقال آخرون ليس الذين اخرجوهم فودوا واكتفهم قوم آخرون فعابهم الله عليه أما قوله تعالى وهو محرم عليكم اخرجهم فمنى قوله وهو وجهان (الأول) انه ضمير القصة والشان كأنه قيل والقصة محرم عليكم اخرجهم الثاني انه كناية عن الاخراج اعيد ذكره نو كيد لانه فصل بين ما بكلام فوضعه على هذا رفع كأنه قيل واخرجهم محرم عليكم ثم اعيد ذكر اخرجهم مبينا للاول أما قوله أقتومنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فقد اختلف العلماء فيه على وجهين (أحدهما) اخرجهم كفر وفادوهم ايمان وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما وقسادة وابن جرير ولم يذمهم على الفداء وانما ذمهم على المناقضة اذ أتوا ببعض الواجب وتركوا البعض وقد تكون المناقضة ادخل في الذم لا يقال هب ان ذلك الاخراج معصية فلم ينهاها كفر اجمع انه ثبت أن العصا لا يكفر لانا نقول لعلمهم صرحوا أن ذلك الاخراج غير واجب مع أن صريح التوراة كان دالا على وجوبه (وثانيهما) المراد منه التنبية على انه في عسكهم بقوة موسى عليه السلام مع التكذيب بمحمد صلى الله عليه وسلم مع ان الحجة في أمرهم ما على سواء يجرى مجرى طريقة السلف منهم في أن يؤمنوا ببعض ويكفروا ببعض والسلك في الميثاق سواء أما قوله تعالى الاخرى في الحياة الدنيا فاصل الخزي الذل والمقت يقال اخزاء الله اذا مققته وأبعده وقيل أصله الاستحياء فاذا قبل اخزاء الله كأنه قيل اوقعه موقعا يستحي منه وبالجملة فالمراد منه الذم العظيم واختلفوا في هذا الخزي على وجوه (أحدها) قال الحسن المراد الجزية والصغار وهو ضعيف لانه لا دلالة على ان الجزية كانت ثابتة في نبريهم بل ان حملنا الآية على الذين كونا في زمان محمد صلى الله عليه وسلم صح هذا الوجه لان من جملة الخزي الواقع بأهل الذمة أخذ الجزية منهم (وثانيها) اخراج بني النضير من ديارهم وقتل بني قريظة وسبي ذراريم وهذا انما يصح لو حملنا الآية على الحاضرين في زمان محمد صلى الله عليه وسلم (وثالثها) وهو الاولى أن المراد منه الذم العظيم والتحقير البالغ من غير تخصيص ذلك ببعض الوجوه دون بعض والتذكير في قوله خزي يدل على ان الذم

الى السماء أما قوله تعالى اف كلما جاءكم رسول بما لاتؤى أنفسكم استكبرتم فهو نهاية الدم لهم لان اليهود من
 بنى اسرائيل كانوا اذا أتاهم رسول بخلاف ما يهودون كذبوه وان تباهاهم قتله قتلوه وانما كانوا كذلك لارادتهم
 الرفعة في الدنيا وطلبهم لذاتها والترؤس على عامتهم وأخذوا بهم بغير حق وكانت الرسل تمل عليهم ذلك
 فيكذبونهم لاجل ذلك ويوهمون عوامهم كونهم كاذبين ويحتجون في ذلك بالتحريف وسوء التأويل ومنهم
 كان من يستكبر على الانبياء استكبارا بليس على آدم أما قوله تعالى ففرقنا بينهم وفريقا يفرقنا ففريقا قل
 أن يقول هلا قيل وفريقا قتلتم وجوابه من وجهين (أحدهما) أن يراد الحال الماضية لان الامر بطبيع
 فاريد استحضار في النفوس وتصور بره في القلوب (الثاني) أن يراد فرقنا قتلونهم بعد لانكم حاولتم قتل
 محمد صلى الله عليه وسلم ولولا اني احصيه منكم ولذلك سحر عتوه وسعته له الشاة وقال عليه السلام عند موته
 ما زالت أكلة خيبر تعاودني فهذا أو ان انقطاع ابهرى والله أعلم • قوله تعالى (وهالوا قلوبنا غلب بل
 لعنهم الله بكفرهم فبلى ما يؤمنون) أما الغلف فقبه ثلاثة أوجه (أحدها) انه جمع اغلف ولاغلف
 هو ما في غلاف أى قلوبنا غشاة باغطية مانعة من وصول أثر دعوتك اليها (وثانيها) روى الاصم
 عن بعضهم ان قلوبهم غلف بالغلف ولم يملوه بالحكمة فلا حاجة معها لهم الى شرع محمد عليه السلام
 (وثالثها) غلف أى كالتغلاف الخفى لاني فيه مما يدل على صحة قولك أما المعتزلة فانهم اختاروا الوجه
 الاول ثم قالوا هذه الآية تدل على انه ليس في قلوب الكفار ما لا يمكنهم معه الايمان لا غلاف ولا كن
 ولا تدل على ما يقوله المجبرة لانه لو كان كذلك لكان هؤلاء اليهود صادقين في هذا القول فكان
 لا يكذبهم الله بقوله بل لعنهم الله بكفرهم لانه تعالى انما يذم الكاذب المبطل لا الصادق الحق المعذور قالوا
 وهذا يدل على ان معنى قوله انا جعلنا على قلوبهم اكنة أن يفقهوه وفي اذانهم وقرا وقوله انا جعلنا في
 اعناقهم اغلالا وقوله وجعلنا من بين أيديهم سدا ليس المراد كونهم ممنوعين من الايمان بل المراد امانع
 الاطاف أو تشبيه حالهم في اصرارهم على الكفر بمنزلة الجبور على الكفر قالوا ونظير ذم الله تعالى اليهود على
 هذه المقالة ذمته تعالى الكافرين على مثل هذه المقالة وهو قوله تعالى وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه
 وفي اذانهم وقر ومن بيننا وبينك حجاب ولو كان الامر على ما يقوله المجبرة لكان هؤلاء القوم صادقين في ذلك
 ولو كانوا صادقين لذمهم بل كان الذي حكاه عنهم اظهارا لذهمهم ومقطعا للومهم واعلم اننا بينا ان
 في تفسير الغلف وجوها ثلاثة فلا يجب الجزم بواحد منهم من غير دليل سلطنا ان المراد منه ذلك الوجه لـ كن
 لم تقت ان الآية تدل على ان ذلك القول مذموم أما قوله تعالى بل لعنهم الله بكفرهم فقبه أجوبة (أحدها)
 هذا يدل على انه تعالى لعنهم بسبب كفرهم أما ما قلتم بأنه انما لعنهم بسبب هذه المقالة فله تعالى حكى عنهم
 قولنا ثم بين ان من حالهم انهم ملعونون بسبب كفرهم (وثانيها) المراد من قوله وقالوا قلوبنا غلف انهم ذكروا
 ذلك على سبيل الاستفهام بمعنى الانكار بمعنى ليست قلوبنا في أغلاف ولا في أعطية بل قوية وخواطرنا منيرة
 ثم انابهم الخواطر والافهام تأملنا في ذلك يا محمد فلم نجد منها شيئا قويا فلما ذكروا هذا التلصص الكاذب
 لاجرم لعنهم الله على كفرهم الحاصل بسبب هذا القول (وثالثها) لعل قلوبهم ما كانت في الاغطية بل كانوا
 عالمين بصحة نبوة محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم كما قال تعالى يرفونه كما يعرفون أبناءهم الا أنهم أمكروا
 تلك المعرفة وأدعوا ان قلوبهم غلف وغير واقفة على ذلك فكان كفرهم كفر العناد فلا جرم لعنهم الله على ذلك
 الكفر أما قوله تعالى فبلى ما يؤمنون فقبه مسثلان (المسألة الاولى) في تفسيره ثلاثة أوجه (أحدها) ان
 القليل صفة المؤمن أى لا يؤمن منهم الا القليل عن قتادة والاصم وأبى مسلم (وثانيها) انه صفة الايمان أى
 لا يؤمنون الا بقليل مما كفروا به لانهم كانوا يؤمنون بالله الا انهم كانوا يكفرون بالرسول (وثالثها) معناه
 لا يؤمنون أصلا لا قليلا ولا كثيرا كما يقال قليلا ما يفعل بمعنى لا يفعل البتة قال الكسائي يقول العرب ضررنا
 بارض قليلا ما نتيت يريدون لا نتيت شيئا والوجه الاول أولى لانه نفى قوله بل طبع الله عليها بكفرهم فلا
 يؤمنون الا قليلا ولان الجملة الاولى اذا كان المصرح فيها ذكر القوم فيجب أن يتناول الاستثناء بعض هؤلاء

محفوظة يمكن معرفتها بالتواتر عن الاول لان الرسول اذا كان هذا حاله لم يمكن أن يعلم من جهته الا ما كان قد علم من قبل أو يمكن أن يعلم من قبل فكلا لا يجوز أن يعث تعالى رسولا لثمة معه أصلا تين العقلات لهذه العلة فكذا القول في مسألتنا فثبت انه لا بد في الرسل الذين جاؤا من بعد موسى عليه السلام ان يكونوا قد أتوا بثمرة جديدة ان كانت الاولى محفوظة أو بحجة لبعض ما اندرس من الثمرة بعة الاولى (والجواب) لم لا يجوز أن يكون المقصود من بعة هؤلاء الرسل تنقية ذلك الثمرة بعة الساقطة على الامة أو نوع آخر من الاعطاف لابلها الا الله وبالجملة فالقاضي ما أتى في هذه الدلالة بالاعادة الدعوى فلم قال انه لا يجوز بعت هؤلاء الرسل الا لثمرة بعة جديدة أو لاجياء ثمرة بعة اندرست وهل النزاع وقع الا في هذا (المسئلة الثالثة) هؤلاء الرسل هم يوشع واسمويل وشمعون وداود وسليمان وشعيا وارميا وعزير وحزقيال والياس واليسع ويونس وزكريا ويحيى وغيرهم أما قوله تعالى وآتيناه عيسى بن مريم البينات ففهم مسائل (المسئلة الاولى) السبب في ان الله تعالى اجل ذكر الرسل ثم فصل ذكر عيسى لان من قبله من الرسل جاؤا بثمرة بعة موسى فكانوا متبعين له وليس كذلك عيسى لان شرعه نسخ أكثر شرع موسى عليه السلام (المسئلة الثانية) قبل عيسى بالسرانية يسوع ومريم بمعنى انهما دم وقيل مريم بالعبرانية من التسمية كزبر من الرجال وبه فسر قول روية قلت لزبر لم تصله مريم (المسئلة الثالثة) في البينات وجوه (أحدها) المعجزات من احيا الموتى ونحوها عن ابن عباس (وثانيها) انها الانجيل (وثالثها) وهو الاقوى ان الكل يدخل فيه لان المعجزتين همة نبوته كما أن الانجيل بين كيفية ثمر بعة فلا يكون للخصيص معنى أما قوله تعالى وأيدناه بروح القدس ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرئ وأيدناه قرأ ابن كثير القدس بالتخفيف والباقون بالثقل وهما الغتان مثل رعب ورعب (المسئلة الثانية) اختلفوا في الروح على وجوه (أحدها) انه جبريل عليه السلام وانما سمي بذلك لوجوه (الاول) أن المراد من روح القدس الروح المقدسة كما يقال حاتم الجود ورجل صدق فوصف جبريل بذلك ثمر بقاله وبيانا بالعلوم رتبته عند الله تعالى (الثاني) سمي جبريل عليه السلام بذلك لانه يحيى به الذين كما يحيى البسطن بالروح فانه هو المتولى لانزال الوحي الى الانبياء والمكلفون بذلك يحيون في دينهم (الثالث) أن الغالب عليه الروحانية وكذلك سائر الملائكة غير أن روحانيته أتم وأكمل (الرابع) سمي جبريل عليه السلام روحا لانه ما ضمته اصلا ب الفعول وارحام الالهات (وثانيها) المراد بروح القدس الانجيل كما قال في القرآن روحا من أمرنا وسمى به لان الدين يحيى به ومصالح الدنيا تنظم لاجله (وثالثها) انه الاسم الذي كان يحيى به عيسى عليه السلام الموتى عن ابن عباس وسعيد بن جبير (ورابعها) انه الروح الذي نفخ فيه والقدس هو الله تعالى فنسب روح عيسى عليه السلام الى نفسه تعظيما له وتثمينه كما يقال بيت الله وفاقه الله عن الربيع وعلى هذا المراد به الروح الذي يحيى به الانسان واعلم أن اطلاق اسم الروح على جبريل وعلى الانجيل وعلى الاسم الاعظم مجاز لان الروح هو الريح المتردد في مخارق الانسان ومنافذه ومعلوم أن هذه الثلاثة ما كانت كذلك الا انه سمي كل واحد من هذه الثلاثة بالروح على سبيل التشبيه من حيث ان الروح كما انه سبب حياة الرجل فكذلك جبريل عليه السلام سبب حياة القلوب بالعلوم والانجيل سبب لظهور الشرائع وحياتها والاسم الاعظم سبب لان يتوصل به الى تحصيل الاغراض الان المشابهة بين معنى الروح وبين جبريل أتم لوجوه (أحدها) لان جبريل عليه السلام مخلوق من هواء نوراني لطيف فكانت المشابهة أتم فكان اطلاق اسم الروح على جبريل أولى (وثانيها) ان هذه التسمية فيه اظهر منها فيما عداها (وثالثها) أن قوله تعالى وأيدناه بروح القدس يعني قويناه والمراد من هذه التقوية الاغاثة واسناد الاغاثة الى جبريل عليه السلام حقيقة واسنادها الى الانجيل والاسم الاعظم مجاز فكان ذلك أولى (ورابعها) وهو ان اختصاص عيسى بجبريل عليه السلام من أكد وجوه الاختصاص بحيث لم يكن لاحد من الانبياء عليهم السلام مثل ذلك لانه هو الذي بشر مريم بولادتها وانما ولد عيسى عليه السلام من نطفة جبريل عليه السلام وهو الذي رباه في جميع الاحوال وكان يسير معه حيث سار وكان معه حين صعد

(وثانها) اعلمهم ظنوا انه مبعوث الى العرب خاصة فلا جرم كفروا به (المسئلة الثالثة) انه تعالى كفرهم بعد ما بين كونهم عالمين بنبوته وهذا يدل على أن الكفر ليس هو الجهل بالله تعالى فقط أما قوله تعالى فاعلم الله على الكافرين فالمراد الابعاد من خبرات الآخرة لان المبعوث من خبرات الدنيا لا يكون معلوما فان قيل أليس انه تعالى ذكر في الآية المتقدمة وقولوا للناس حسنا وقالوا لنسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم قلنا العام قد يتطرق اليه التخصيص على اننا فيما قبل ان نعين من يسبح الحق المعنى من القول الحسن والله أعلم * قوله تعالى (نسمي اشتروا به أنفسهم أن يكفروا بما أنزل الله بغيا

أن ينزل الله من فضله على من يشاء عباده فباؤ بغضب على غضب ولكافرين عذاب مهين) اعلم ان البحث عن حقيقة تسمية الالف بمسائل (المسئلة الاولى) أصل نعم وبئس نعم وبئس بفتح الاوّل وكسر الثاني كقولنا علم الآن ما كان ثانيه حرف حاقي وهو يكسور ويجوز فيه أربع لغات (الاوّل) على الاصل أعني بفتح الاوّل وكسر الثاني (والثاني) اتباع الاوّل للثاني وهو أن يكون بكسر النون والعين وكذا يقال فخذ بكسر الفاء والخاء وهم وان كانوا يفزون من الجمع بين الكسرتين الا انه لم يجوزوه ههنا لكون الحرف الحاقى مستتبعا لما يجاوره (الثالث) اسكان الحرف الحاقى المكسور وترك ما قبله على ما كان فيقال نعم وبئس بفتح الاوّل واسكان الثاني كما يقال فخذ بفتح الفاء واسكان الخاء (الرابع) أن يسكن الحرف الحاقى وتنقل كسره الى ما قبله فيقال نعم بكسر النون واسكان العين كما يقال فخذ بكسر الفاء واسكان الخاء واعلم ان هذا التغيير لاخير وان كان في حد الجواز عند اطلاق هاتين الكلمتين الا انه لم يجز له لازما لهما لمروجهما عما وضعت له الافعال الماضية من الاخبار عن وجود المصدر في الزمان الماضي وصيرورتهما كلتي مدح وذم ويزاد بهما المبالغة في المدح والذم ايدل هذا التغيير اللازم في اللفظ على التغيير عن الاصل في المعنى فيقولون نعم الرجل زيد ولا يذكرونه على الاصل الا في ضرورة الشعر كما أنشد المبرد

فقد داء لبني قيس على * ما أصاب الناس من شر وضرت

ما أقلت قد ماى انهم * نعم الساعون في الامر المبر

(المسئلة الثانية) انهم ما فعلان من نعم يشعم وبئس يباس والدليل عليه دخول التاء التي هي علامة التأنيث فيهما فيقال نعمت وبئست والفتراء يجعلهما بمنزلة الاسماء ويحتاج بقول حسان بن ثابت السمينان نعم الجار وثاق يتيه * من الناس ذامال كثير ومعدما

وبما روى ان اعرابا بشر بمولودة فقيل له نعم المولود ومولودتك فقال والله ما هي بنعم المولودة والبصريون يجيبون عنه بأن ذلك بطريق الحكاية (المسئلة الثالثة) اعلم ان نعم وبئس أصلان للصلاخ والرداءة ويكون فاعلهما اسم ما يستغرق الجنس اما مظهر او اما مضمرا والمظهر على وجهين (الاوّل) نحو قولك نعم الرجل زيد لا تريد رجلا دون الرجل وانما قصد الرجل على الاطلاق (والثاني) نحو قولك نعم غلام الرجل زيد أما قوله

فتم صاحب قوم لاسلاح لوسم * وصاحب الركب عثمان بن عفانا

فنادر وقيل كان ذلك لاجل ان قوله وصاحب الركب قد يدل على المقصود اذا المراد واحد فاذا أتى في الركب بالالف واللام فكانه قد أتى به في القوم وأما المضمرة فكقولك نعم رجلا زيد الاصل نعم الرجل رجلا زيد ثم ترك ذكر الاوّل لان النكرة المنصوبة تدل عليه ورجلا نصب على التمييز مثله في قولك عشرون رجلا والمميز لا يكون الانكرة ألا ترى ان أحدا لا يقول عشرون الدرهم ولو أدخلوا الالف واللام على هذا فقالوا نعم الرجل بالنصب لكان نقضا للعرض اذ لو كانوا يريدون الاتيان بالالف واللام رفعوا وقالوا نعم الرجل وكفوا أنفسهم مؤنة الاضمار وانما أضمر والفاعل قصد الاختصار اذ كان نعم رجلا يدل على الجنس الذي فضل عليه (المسئلة الرابعة) اذا قلت نعم الرجل زيد فهو على وجهين (أحدهما) أن يكون مبتدأ مؤخر ا كأنه قيل زيد نعم الرجل أخرت زيدا او النية به للتقديم كما تقول مررت به المسكين تريد المسكين مررت به فأما الرابع الى

القوم (المسئلة الثانية) في انتصاب قليل لا وجوه (أحدها) فإيماننا قليل لا ما يؤمنون وما مزينة وهو
 إيمانهم ببعض الكتاب (وثانيها) انتصب بنزع الخافض أى بقليل يؤمنون (وثالثها) فصاروا قليلا
 ما يؤمنون * قوله تعالى (ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم وكانوا من قبل يستفتحون
 على الذين كفروا فلما جاءهم مع ما كفروا به فأنهت الله على الكافرين) اعلم أن هذا نوع
 من قبائح أفعال اليهود أما قوله تعالى كتاب فقد اتفقوا على أن هذا الكتاب هو القرآن لأن قوله
 تعالى مصدق لما معهم يدل على أن هذا الكتاب غير ما معهم وما ذاك إلا القرآن أما قوله تعالى مصدق
 لما معهم ففيه مستلذان (المسئلة الاولى) لا شبهة في أن القرآن مصدق لما معهم في أمر يتعلق بكيفية
 تصديق محمد صلى الله عليه وسلم في النبوة واللائق بذلك هو كونه موافقا لما معهم في دلالة نبوته اذ قد
 عرفوا أنه ليس بموافق لما معهم في سائر الشرائع وعرفوا أنه لم يرد المواقفة في باب أدلة القرآن لأن جميع
 كتب الله كذلك ولما بطل الكل ثبت أن المراد موافقته كنههم فيما يختص بالنبوة وما يدل عليها من
 العلامات والتعوت والصفات (المسئلة الثانية) قرئ مصدق على الحال فان قيل كيف جازئها عن
 النكرة قلنا اذا وصفت النكرة فخصمت فصح انتصاب الحال عنها وقد وصف كتاب بقوله من عند الله
 (المسئلة الثالثة) في جواب ما ثلاثة أوجه (أحدها) أنه محذوف كقوله تعالى ولوان قرآننا سير به
 الجبال فان جوابه محذوف وهو ان كان هذا القرآن عن الاخفس والزجاج (وثانيها) أنه على التكرير
 لطول الكلام والجواب كفروا به كقوله تعالى أيعذكم انكم الى قوله تعالى انكم يخرجون عن المبرد
 (وثالثها) أن تكون الفاء جوابا لما الاولى وكفروا به جوابا لما الثانية وهو كقوله فأما بآيتكم منى هدى
 فن تبع هداى فلا خوف عليهم الآية عن الفراء أما قوله تعالى وكانوا من قبل يستفتحون على الذين
 كفروا ففي سبب النزول وجوه (أحدها) أن اليهود من قبل مبعث محمد ونزول القرآن كانوا يستفتحون على الذين
 يسألون الفتح والنصرة وكانوا يقولون اللهم افخ علينا وانصرنا بالنبى الامى (وثانيها) كانوا يقولون لنحالفهم
 عند القتال هذا نبى قد طال زمانه ينصرنا عليكم عن ابن عباس (وثالثها) كانوا يسألون العرب عن مولد
 وبصفونه بأنه نبى من صفته كذا وكذا ويتفحصون عنه على الذين كفروا أى على مشركى العرب عن أبى مسلم
 (ورابعها) نزلت في بنى قريظة والنضير كانوا يستفتحون على الاوس والخزرج برسول الله قبل المبعث
 عن ابن عباس وقتادة والسدى (وخامسها) نزلت في أحبار اليهود كانوا اذا قرؤوا ذكر محمد فى التوراة
 وأنه مبعوث وأنه من العرب سألوا مشركى العرب عن تلك الصفات ليعلموا أنه هل ولد فيهم من يوافق حاله
 حال هذا المبعوث أما قوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به ففيه مسائل (المسئلة الاولى) تدل الآية على
 أنهم كانوا عارفين بنبوته وفيه سؤال وهو أن التوراة نقلت نقلًا متواترًا فإما أن يقال أنه حصل فيها نعت محمد
 صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل أعنى بيان أن الشخص الموصوف بالوصورة الفلانية والسيرة الفلانية
 سبغ في السنة الفلانية في المكان الفلانى أو لم يوجد هذا الوصف على هذا الوجه فان كان الاول كان
 القوم مضطرين الى معرفة شهادة التوراة على صدق محمد عليه الصلاة والسلام فكيف يجوز على أهل التواتر
 اطباقتهم على الكذب وان لم يكن الوصف على هذه الصفة لم يلزم من الاوصاف المذكورة في التوراة
 كون محمد صلى الله عليه وسلم رسولًا فكيف قال الله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به والجواب ان
 الوصف المذكور في التوراة كان وصفًا اجماليا وان محمد صلى الله عليه وسلم لم يعرفوا نبوته بمجرد تلك
 الاوصاف بل بفهمها والمججزات صارت تلك الاوصاف كآثار كدة فلها ذمتهم الله تعالى على الانكار (المسئلة
 الثانية) يحتمل أن يقال كفروا به لوجوه (أحدها) أنهم كانوا يظنون أن المبعوث يكون من بنى اسرائيل
 لكثرة من جاء من الانبياء من بنى اسرائيل وكانوا يزعمون الناس في دينه ويدعونهم اليه فلما بعث الله تعالى
 محمد من العرب من نسل اسمعيل صلوات الله عليه عظم ذلك عليهم فأظهروا البتة كذب وخافوا طريقتهم
 الاول (وثانيها) اعترفوا بنبوته كان يوجب عليهم زوال رباساتهم وأموالهم فأبوا وأصروا على الانكار

الاولى يدخل فيها أو لا ذلك المصنف فارو وغيرهم والعبرة الثانية لا يدخل فيها الا هم (المسئلة الثانية)
العذاب في الحقيقة لا يكون مهيئاً لان معنى ذلك انه أهان غيره وذلك مما لا يتأتى الا فيما يعقل فאלله تعالى
هو المهيئ للعذبين بالعذاب المهيئ الا ان الاهانة ما حصلت مع العذاب جاز أن يجعل ذلك من وصفه
فان قيل العذاب لا يكون الا مع الاهانة فما الفائدة في هذا الوصف قلنا كون العذاب مقروناً بالاهانة
أمر لا بد فيه من الدليل فآله تعالى ذكر ذلك ليكون دليلاً عليه (المسئلة الثالثة) قال قوم قوله
تعالى وللشاكورين عذاب مهيئ يدل على انه لا عذاب الا للشاكورين ثم بعد تقرير هذه المقدمة احتج بهذه الآية
فريقان (أحدهما) الخوارج قالوا ثبت بسائر الآيات ان الفاسق يعذب وثبت بهذه الآية انه لا يعذب
الا الكافر فيلزم أن يقال الفاسق ككافر وثانئهم ما المرجحة قالوا ثبت بهذه الآية انه لا يعذب الا الكافر
وثبت ان الفاسق ليس بكافر فوجب القطع بأنه لا يعذب وفسادهذين القوانين لا يخفى * قوله تعالى
(واذا قيل لهم آمنوا بما أنزل الله قالوا انؤمن بما أنزل علينا ويكفرون بما وراءه وهو الحق مصدقاً

المبتدأ فالرجل لما كان شائما ينفذ فيه الجنس كان زيدا خلاصته فصار بمنزلة الذكر الذي يعود إليه (والوجه الآخر) أن يكون زيد في قولك نعم الرجل زيد خبر مبتدأ محذوف كأنه لما قيل نعم الرجل قيل من هذا الذي أتى عليه فقيل زيد أي هو زيد (المسئلة الخامسة) الخصوص بالمذبح والذم لا يكون إلا من جنس المذكور بعد نعم وبفس كزيد من الرجال وإذا كان كذلك كان المضاف إلى القوم في قوله تعالى ساء مثلا القوم الذين كذبوا بآياتنا محذوفاً وتقديره ساء مثلاً مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا وإذا قد تلخصنا هذه المسائل فلتراجع إلى التفسير أما قوله تعالى بشراً اشتروا به أنفسهم أن يكفروا ففيه مسائلان (المسئلة الأولى) ما ذكره من صفة مفسرة لفاعل بنفس بمعنى بشى شئنا اشتروا به أنفسهم والخصوص بالذم أن يكفروا (المسئلة الثانية) في الشراء هنا قولان (أحدهما) أنه بمعنى البيع ويأنه أنه تعالى لما مكن المكلف من الإيمان الذي يفضي به إلى الجنة والكفر الذي يؤدي به إلى النار صار اختياره لأحدهما على الآخر بمنزلة اختيار تلك الساعة على سلامة فإذا اختار الإيمان الذي فيه فوزه ونجاة قيل نعم ما اشتري وما كان الغرض بالبيع والشراء هو إبدال ملك بملك صالح أن يوصف كل واحد منهم بأنه بائع ومشتري لوقوع هذا المعنى من كل واحد منهم فصح تأويل قوله تعالى بشراً اشتروا به أنفسهم بأن المراد باعوا أنفسهم بكفرهم لأن الذي حصلوه على منافع أنفسهم لما كان هو الكفر صاروا بائعين أنفسهم بذلك (الوجه الثاني) وهو الأصح عندى أن المكلف إذا كان يحاف على نفسه من عقاب الله يأتي بأعمال بظن أنه يتخلصه من العقاب فكذا قد اشترى نفسه بتلك الأعمال فهو لا اليهود لما اعتقدوا فيها أو باعوا بها أنفسهم من العقاب وتوصلهم إلى الثواب فخطوا أنهم قد اشترىوا أنفسهم بها فقدمهم الله تعالى وقال بشراً اشتروا به أنفسهم وهذا الوجه أقرب إلى المعنى واللفظ من الأول ثم أنه تعالى بين تفسير ما اشتروا به أنفسهم بقوله تعالى أن يكفروا بما أنزل الله ولا شبهة أن المراد بذلك كفرهم بالقرآن لأن الخطاب في اليهود وكانوا مؤمنين بغيره ثم بين الوجه الذي لاجله اختاروا هذا الكفر بما أنزل الله فقال بغيراً وأشار بذلك إلى غرضهم بالكفر كما يقال يعادى فلان فلاننا حسداً نبيهم بذلك على غرضه ولولا هذا القول لحوزنا أن يكفروا جهلاً لا بغيراً واعلم أن هذه الآية تدل على أن الحسد حرام ولما كان البغى قديماً يكون لوجوه شتى بين تعالى غرضهم من هذا البغى بقوله أن ينزل الله من فضله على من يشاء من عباده والقصة لتليق الإباحة كيناه من أنهم ظنوا أن هذا الفضل العظيم بالنسبة المنتظرة يحصل في قومهم فلما وجدوه في العرب حملهم ذلك على البغى والحسد أما قوله تعالى فبواب غضب على غضب ففيه مسائل (المسئلة الأولى) في تفسير الغضبين وجوه (أحدها) أنه لا بد من اثبات دليلين للغضب أحدهما ما تقدم وهو كذبيهم عيسى عليه السلام وما أنزل عليه والآخر كذبيهم محمد عليه الصلاة والسلام وما أنزل عليه فصار ذلك دخلاً في غضب بعد غضب وضبط بعد ضبط من قبله تعالى لاجل أنهم دخلوا في سبب بعد سبب وهو قول الحسن والشعبي وعكرمة وأبي العالية وقتادة (الثاني) ليس المراد اثبات غضبين فقط بل المراد اثبات أنواع من الغضب مترادفة لاجل أمور مترادفة صدرت عنهم نحو قولهم عزيز ابن الله يد الله مفلولة أن الله فقير ونحن أغنياء وغير ذلك من أنواع كفرهم وهو قول عطاء وعبيد بن عمير (الثالث) أن المراد به تأكيد الغضب وتكثيره لاجل أن هذا الكفر وإن كان واحداً إلا أنه عظيم وهو قول أبي مسلم (الرابع) الأول بعبادتهم العجل والثاني بكماتهم صفة محمد وجمعتهم بنوته عن السدى (المسئلة الثانية) الغضب عبارة عن التغير الذي يعرض للانسان في مزاجه عند غلبان دم قلبه بسبب مشاهدة أمر مكروه وذلك محال في حق الله فهو محمول على إرادته لمن عصاه الأضرار به من جهة الآن والامر بذلك (المسئلة الثانية) أنه يصح وصفه تعالى بالغضب وإن غضبه يتزايد ويكثر ويصح فيه ذلك كجهته في العذاب فلا يكون غضبه على من كفر بخصوصه واحدة كغضبه على من كفر بخصوصه كقوله تعالى ولا تكفروا بالله ولا بدينه ولا بغيره ولا بغيره ولا بغيره (المسئلة الأولى) قوله ولا تكفروا بالله ولا بدينه ولا بغيره ولا بغيره (المسئلة الأولى) قوله ولا تكفروا بالله ولا بدينه ولا بغيره ولا بغيره

ان كنتم صادقين ولن يتموه أبدأ بما قدمت ايديهم والله عليم بالظالمين) اعلم ان هذا نوع آخر من قبائحهم
 وهو ادعائهم ان الدار الآخرة خاصة لهم من دون الناس ويدل عليه وجوه (أحدها) انه لا يجوز أن
 يقال على طريق الاستدلال على انحصار ان كان كذا وكذا فانهل كذا الا والاول مذهبهم ليصح الزام
 الثاني عليه (وثانيها) ما حكى الله عنهم في قوله وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هوداً أو نصارى وفي
 قوله نحن أبناء الله وأحباؤه وفي قوله وقالوا لن نعبد الله الا بما ماعدودة (وثالثها) اعتقادهم في أنفسهم
 انهم هم المحقون لان النسخ غير جائز في شرعهم وان سائر الفرق مبطلون (ورابعها) اعتقادهم ان اتسابهم
 الى أكابر الانبياء عليهم السلام أعنى يعقوب واسحاق وابراهيم يخصهم من عقاب الله تعالى ويوصلهم الى
 ثوابه ثم انهم لهذه الاشياء عظموا شأن أنفسهم فكانوا يفخرون على العرب ويرغبون بعلوه كالخجعة في أن النبي
 المنتظر المبشر به في التوراة منهم لامن العرب وكانوا يصرفون الناس بسبب هذه الشبهة عن اتباع محمد صلى
 الله عليه وسلم ثم ان الله تعالى احتج على فساد قولهم بقوله قل ان كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة
 من دون الناس فتمنوا الموت ويان هذه الملازمة ان نعم الدنيا قليلة حقيرة بالقياس الى نعم الآخرة ثم ان
 نعم الدنيا على قلبها كانت منغصة عليهم بسبب ظهور محمد صلى الله عليه وسلم ومنازعة معهم بالجدال والقتال
 ومن كان في النعم القليلة المنغصة ثم ان يمتن انه بعد الموت لا بد وأن ينتقل الى تلك النعم العظيمة فانه لا بد
 وأن يكون راغباً في الموت لان تلك النعم العظيمة مطلوبة ولا سبيل اليها الا بالموت وما يتوقف عليه المطلوب
 وجب أن يكون مطلوباً فوجب أن يكون هذا الانسان راضياً بالموت مقنياً له فثبت ان الدار الآخرة لو كانت
 لهم خاصة لوجب أن يتمنوا الموت ثم ان الله تعالى أخبر انهم ماتموا الموت بل ان يتمنوه أبدأ وحينئذ يلزم قطعاً
 بطلان ادعائهم في قولهم ان الدار الآخرة خاصة لهم من دون الناس فان قيل لا نسلم انه لو كانت لهم الدار
 الآخرة خاصة لوجب أن يتمنوا الموت قوله لان نعم الآخرة مطلوبة ولا سبيل اليها الا بالموت والذي يتوقف
 عليه المطلوب لا بد وأن يكون مطلوباً قلنا الذي يتوقف عليه المطلوب يجوز أن يكون مطلوباً نظراً الى كونه
 وسيلة الى ذلك المطلوب الا انه يكون مكروهاً نظراً الى ذاته والموت مما لا يحصل الا بالآلام العظيمة وما كانوا
 يطيقونها فلا جرم ماتموا الموت (السؤال الثاني) انه كان لهم أن يقلبوا هذا السؤال على محمد صلى الله
 عليه وسلم فيقولوا انك تدعي ان الدار الآخرة خاصة لك ولا تمك دون من ينازعك في الامر فان كان الامر
 كذلك فارض بأن تقتل أو تقتل أمتك فان ارادوا أن ترى أمتك في الضرر الشديد والبلاء العظيم بسبب
 الجدال والقتال وبعد الموت فانكم تتخلصون الى نعيم الجنة فوجب أن ترضوا بقتلكم (السؤال الثالث)
 لهم كانوا يقولون الدار الآخرة خاصة بان كان على دينهم لكن بشرط الاحتراز عن البكائر فاما صاحب
 الكبيرة فانه يتيق بالخلاف في النار أبدأ لانهم كانوا وعدياً أولانهم جوزوا في صاحب الكبيرة أن يصير معذبا
 فلاجل هذا ماتموا الموت وليس لاحد أن يدفع هذا السؤال بأن مذهبهم انه لا تسهم النار الا بما
 معدودة لان كل يوم من أيام القيامة كاف سنة مما تعدون فكانت هذه الايام وان كانت قليلة بحسب
 العدد لكنها طويلة بحسب المدة فلا جرم ماتموا الموت بسبب هذا الخوف (السؤال الرابع) انه عليه
 الصلاة والسلام نهى عن تمني الموت فقال لا يتمن أحدكم الموت لضر نزل به ولكن ليقبل اللهم احبني ان كانت
 الحياة خيراً لي ووفني ان كانت الوفاة خيراً لي وأيضاً قال الله تعالى في كتابه يستحيل بها الذين لا يؤمنون
 بها والذين آمنوا مشفقون منها فيكيف يجوز أن ينهى عن الاستجمال ثم انه يتحدثى القوم بذلك (السؤال
 الخامس) ان لفظ التمني مشترك بين المعنى الذي هو المعنى القائم بالقلب وبين اللفظ الدال على ذلك المعنى
 وهو قول القائل ليتني مت فلانهم يقولوا انك طلبت من المعنى واللفظ مشترك فان ذكرناه باللسان فله
 أن يقول ما أردت به هذا اللفظ وانما أردت به المعنى الذي في القلب وان فعلنا ذلك المعنى القائم بالقلب فله
 أن يقول كذبتم ما أتيتكم بذلك في قلوبكم ولما علم اليهود انه أي باقطة مشتركة لا يمكن الاعتراض عليها لاجرم
 لم يلقوا اليه (السؤال السادس) هب ان الدار الآخرة لو كانت لهم لوجب أن يتمنوا الموت فلم قلتم

المراد به الماضي فظاهر لان القرينة على علمه فان قيل قوله آمنوا خطاب لاهل المومنين ولم يقتلوا
 كناية فعل اسلافهم فكيف وجه الجمع بينهم ما قلنا معناه انكم بهذا التكذيب خرجتم من الايمان بما آمنتم
 كما خرج اسلافكم يقتل بعض الانبياء عن الايمان بالسابقين (المسئلة الرابعة) يقال كيف جاز قوله
 لم يقتلوا من قبل ولا يجوز أن يقال أنا أضربك أمس والجواب فيه قولان (أحدهما) ان ذلك جائز
 فيما كان بمنزلة الصفة اللازمة كقولك لمن تعرفه بما سلف من قبيل قوله ويحك لم تكذب كأنك قلت لم يكن هذا
 من شأنك قال الله تعالى واتبعوا ما تلو الشياطين ولم يقل ما تلو لانه أراد من شأنها التلاوة (والثاني)
 كانه قال لم ترضون بقتل الانبياء من قبل ان كنتم مؤمنين بالتوراة والله أعلم * قوله تعالى (ولقد جاءكم
 موسى بالبينات ثم اتخذتم العجل من بعده وأنتم ظالمون) اعلم ان تنزيل هذه الآية بغنى عن تفسيرها
 والسبب في تكريرها انه تعالى لما حكى طريقة اليهود في زمان محمد صلى الله عليه وسلم ووصفهم بالعتاد
 والتكذيب ومثلهم بسلفهم في قتلهم الانبياء الذي يناسب التكذيب لهم بل يزيد عليه اعاد ذكر موسى عليه
 السلام وما جاء به من البينات وانهم مع وضوح ذلك أجازوا أن يتخذوا العجل الها وهو مع ذلك صابرات
 على الدعاء الى ربه والتسليم بدينه وشعره فمكذلك القول في حال معكم وان بالغتم في التكذيب والانكار *
 قوله تعالى (واذا أخذنا من امتنا قكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة واسمعوا قالوا سمعنا وعصينا
 واشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم قل بئس ما يأمركم به ايمانكم ان كنتم مؤمنين) اعلم ان في الاعادة وجوها
 (أحدها) ان التكرار في هذا وامثاله للثأ كيد وايجاب الحجة على انحصار على عادة العرب (وثانيها) انه انما
 ذكر ذلك مع زيادة وهي قواهم سمعنا وعصينا وذلك يدل على نهاية لجاحهم أما قوله تعالى قالوا سمعنا وعصينا
 ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ان اطلاق العجل لاشك انه من أعظم المخوفات ومع ذلك فقد أصر وا
 على كفرهم وصرحوا بقولهم سمعنا وعصينا وهذا يدل على أن التخويف وان عظم لا يوجب الانقياد
 (المسئلة الثانية) الا كثرون من المفسرين اعترفوا بانهم قالوا هذا القول قال أبو مسلم وجائز أن يكون
 المعنى سمعوا فقلقوه بالعصيان فعبّر عن ذلك بالقول وان لم يقولوه كقوله تعالى أن يقول له ~~هـ~~ كن فيكون
 وكقوله قائلنا آتينا طائعين والاول أولى لان صرف الكلام عن ظاهره بغير الدليل لا يجوز أما قوله تعالى
 واشربوا في قلوبهم العجل ففيه مسائل (المسئلة الاولى) واشربوا في قلوبهم حب العجل وفي وجه هذه
 الاستعارة وجهان (الاول) معناه تداخلهم حبه والحرص على عبادته كما تدخل الصبغ الثوب
 وقوله في قلوبهم بيان امكان الاشرب كقوله انما يأكلون في بطونهم نارا (الثاني) كان الشرب مادة لحياة
 ما يخرج به الارض فكذلك تلك الحجة كانت مادة لجميع ما صدر عنهم من الافعال (المسئلة الثانية) قوله
 واشربوا يدل على ان فاعلا غيرهم فعل بهم ذلك لكنهم لفرط ولوعهم والفهم بعبادته اشربوا قلوبهم
 حبه فذكر ذلك على ما لم يسم فاعله كما يقال فلان يحب نفسه (الثاني) ان المراد من اشرب اي زينه عندهم
 ودعاهم اليه كالسامري وايليس وشياطين الانس والجن أجاب الاصحاب عن الوجهين بان كلا الوجهين
 صرف للفظ عن ظاهره وذلك لا يجوز المصير اليه الدليل منفصل ولما أفتنا الدلائل العقلية القطعية على ان
 محدث كل الاشياء هو الله لم يكن بنا حاجة الى ترك هذا الظاهر أما قوله تعالى بكفرهم فالمراد باعقادهم
 التشبيه على الله وتجويرهم العبادة لغيره سبحانه وتعالى أما قوله قل بئس ما يأمركم به ايمانكم ففيه مسئلتان
 (المسئلة الاولى) المراد بئس ما يأمركم به ايمانكم بالتوراة لانه ليس في التوراة عبادة العجل وازدادة الامر
 الى ايمانهم تمكم كما قال في قصة شعيب أصواتك تأمرك وكذلك اضافة الايمان اليهم (المسئلة الثانية)
 الايمان عرض ولا يصح منه الامر والنهي لكن الداعي الى الفعل قد يشبه بالامر كقوله تعالى ان الصلاة
 تنهى عن الفحشاء والمنكر أما قوله تعالى ان كنتم مؤمنين فالمراد التشكيك في ايمانهم والقدر في صحة دعواهم
 * قوله تعالى (قل ان كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت

(المسئلة الثانية) في هذا الثاني قولان (أحدهما) قول ابن عباس انهم يتحدوا بأن يدعوا الفريقان بالموت على أي فريق كان أكذب (والثاني) أن يقولوا اليقننا موت وهذا الثاني أولى لأنه أقرب الى موافقة اللفظ أما قوله تعالى وإن يتنوم فخير فاطع عن أن ذلك لا يقع في المستقبل وهذا الخبر عن الغيب لأن مع توفر الدواحي على تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم وسهولة الايمان بهذه الكلمة أخبر بأنهم لا يأتون بذلك فهذا خبر جازم عن أمر قامت الامارات على ضده فلا يمكن الوصول اليه الا بالوحى وأما قوله تعالى أبدا فهو غيب آخر لانه أخبر أن ذلك لا يوجد ولا في شيء من الازمنة الآتية في المستقبل ولا شأن ان الاخبار عن عدمه بالنسبة الى عموم الاشخاص غير الاخبار عن عدمه بالنسبة الى عموم الاوقات فهو ما غيبنا وأما قوله تعالى بما قدمت أيديهم فيبيان للعلة التي لها لا يتنمون لانهم اذا علموا سوء طريقتهم وكثرة ذنوبهم دعاهم ذلك الى أن لا يتنموا الموت وأما قوله تعالى والله عليم بالظالمين فهو كالزجر والتهديد لانه اذا كان عالما بالسوء والتجوى ولم يمكن اخفاء شيء عنه صار تذكيرا للمكلف لذلك من أعظم الصوارف عن المعاصي وانما ذكر الظالمين لأن كل كافر ظالم وليس كل ظالم كافر فلما كان ذلك أعظم كان أولى بالذكر فان قيل انه تعالى قال ههنا ولن يتنوم أبدا وقال في سورة الجمعة ولا يتنونه أبدا فلم ذكر ههنا لن وفي سورة الجمعة لا قلنا انهم في هذه السورة ادعوا ان الدار الآخرة خالصة لهم من دون الناس وادعوا في سورة الجمعة انهم أولياء الله من دون الناس والله تعالى ابطال هذين الامرين بأنه لو كان كذلك لوجب أن يتنموا الموت والدعوى الاولى أعظم من الثانية اذ السعادة القصوى هي الحصول في دار الثواب وأما مرتبة الولاية فهي وان كانت شريفة الا انها انما تتراد ليترسل بها الى الجنة فلما كانت الدعوى الاولى أعظم لاجرم بين تعالى فساد قولهم باللفظ ان لأنه أقوى الالفاظ النافية ولما كانت الدعوى الثانية ليست في غاية العظمة لاجرم اكتفى في ابطالها باللفظ لا لأنه ليس في نهاية القوة في افادة معنى النفي والله أعلم • قوله تعالى (ولتجدنهم أحرص الناس على حياة ومن الذين أشركوا

يؤدأ أحدهم ليعمر ألف سنة وما هو عز حزن حمة من العذاب أن يعمر واقع بصير عما يعملون) اعلم انه سبحانه وتعالى لما أخبر عنهم في الآية المتقدمة انهم لا يتنمون الموت أخبر في هذه الآية انهم في غاية الحرص على الحياة لأن ههنا قسمان ثالثا وهو أن يكون الانسان بحيث لا يتنمى الموت ولا يتنمى الحياة فقال ولتجدنهم أحرص الناس على حياة أما قوله تعالى ولتجدنهم فهو من وجد بمعنى علم المتعدي الى المتعديين في قوله وجدت زيدا ذا حفاظ ومفعولاهم وأحرص وانما قال على حياة بالتمسك به لانه حياة مخصوصة وهي الحياة المتطاوله ولذلك كانت القراءات فيها أوقع من قراءة أبي على الحياة أما الواو في قوله ومن الذين أشركوا ففيه وجوه (أحدها) انها واو عطف والمعنى ان اليهود أحرص الناس على حياة وأحرص من الذين أشركوا كقولك هو أحرصني الناس ومن حاتم هذا قول القراء والاصم فان قيل ألم يدخل الذين أشركوا تحت الناس قلنا بلى ولكنهم أفردوا بالذکر لان حرصهم شديد وفيه توبيخ عظيم لان الذين أشركوا لا يؤمنون بالمعاد وما يعرفون الا الحياة الدنيا فحرصهم عليها لا يستبعد لانها جنتهم فاذا زاد عليهم في الحرص من له كتاب وهو مقتر بالجزاء كان حقيقا بأعظم التوبيخ فان قيل ولم زاد حرصهم على حرص المشركين قلنا لانهم علموا أنهم صابرون الى النار لا محالة والمشركون لا يعلمون ذلك (القول الثاني) ان هذه الواو واستئناف وقد تم الكلام عند قوله على حياة تقديره ومن الذين أشركوا وانما يؤدأ أحدهم على حذف الموصوف كقوله وما منا الا له مقام معلوم (القول الثالث) ان فيه تقديرا وتأخيرا وتقديره ولتجدنهم وطائفة من الذين أشركوا أحرص الناس على حياة ثم فسر هذه المحبة بقوله يؤدأ أحدهم ليعمر ألف سنة وهو قول أبي مسلم والقول الاول أولى لانه اذا كانت القصة في شأن اليهود خاصة فاللحق بالظاهر أن يكون المراد ولتجدن اليهود أحرص على الحياة من سائر الناس ومن الذين أشركوا ليكون ذلك أبلغ في ابطال دعواهم وفي اظهار كذبهم في قولهم ان الدار الآخرة لنا لا لغيرنا والله أعلم (المسئلة الثانية) اختلفوا في المراد بقوله تعالى ومن الذين أشركوا على ثلاثة أقوال قيل الجوس لانهم كانوا يقولون للملكهم عيش ألف نير وزو ألف

انهم ما قتلوا الموت والاستدلال بقوله تعالى وان يتنوه ابد اضيق لان الاستدلال بهذا انما يصح لو ثبت
 كون القرآن حقا والتزاع ليس الا فيه (الجواب) قوله كون الموت متضمنة للالام يكون كاصار ف عن تنبيه
 قلنا كما ان الالم الحاصل عند الجحامة لا يصرف عن الجحامة لانه الحاصل بان المنفعة الحاصلة بسبب الجحامة
 عظيمة وجب ان يكون الامر ههنا كذلك قوله ثانيا انهم لو قبلوا ههنا الكلام على محمد لزمه ان يرضى بالقتل
 قلنا الفرق بين محمد عليه السلام وبينهم ان محمد ~~كان~~ يقول اني بعثت لتبلغ النيران الى اهل التواتر
 وههنا المقصود لم يحصل بعد فلاجل هذا لا ارضى بالقتل واما انتم فليس بكم كذلك فظهر الفرق قوله ثالثا
 كانوا خائفين من عقاب البكائر قلنا القوم ادعوا كون الاسخرة خاصة لهم وذلك يؤمنهم من امتزاج نواحيها
 بالعقاب قوله رابعا نهي عن قتل الموت قلنا هذا النهي طريقة الشريعة فيجوز ان يختلف الحال فيه بحسب
 اختلاف الاوقات روى ان عليا رضى الله عنه كان يطوف بين الصفيين في غلالة فقال له ابنه الحسن رضى
 الله عنه ما هذا يري المحاربين فقال يا بني لا يسالي ابلوك اعل الموت سقط اثم عليه بسقط الموت وقال عمار
 رضى الله عنه بصفيين الا ان الاقي الاحبة * محمد اوحزيه * وقد ظهر عن الانبياء في كثير من الاوقات قتل
 الموت على ان ههنا النهي يختص بسبب مخصوص فانه عليه الصلاة والسلام حرم ان يتحنى الانسان
 الموت عند الشدائد لان ذلك كالخزع والخروج عن الرضا بما قسم الله فأي من ههنا من القتل الذي يدل على
 صحة النبوة قوله خامسا انهم ما عرفوا ان المراد هو القتل باللسان أو بالقلب قلنا القتل في لغة العرب لا يعرف
 الا ما يظهر بالقول ~~كما~~ ان الخبر لا يعرف الا ما يظهر بالقول والذي في القلب من ذلك لا يسمى به الا لاسم
 وايضا فن المحال ان يقول النبي عليه الصلاة والسلام لهم تمنوا الموت ويريد بذلك ما لا يمكن الوقوف
 عليه مع ان الغرض بذلك لا يتم الا بظهوره قوله سادسا ما الدليل على انه ما وجد القتل قلنا من وجوه
 (أحدها) انه لو حصل ذلك لثقل نقلا ومتواترا لانه امر عظيم فان بتقدير عدمه يثبت القول بصحة نبوة
 محمد صلى الله عليه وسلم وبتقدير حصول هذا القتل يطل القول بنبوته وما كان كذلك كان من الوقائع
 العظيمة فوجب ان ينقل نقلا متواترا ولما لم ينقل علمنا انه لم يوجد (وثانيها) انه عليه الصلاة والسلام
 مع تقدمه في الرأي والحزم وحسن النظر في العاقبة والوصول الى المنصب الذي وصل اليه في الدنيا
 والدين والوصول الى الرياسة العظيمة التي انقاد لها الخفاف قهرا ووافق طوعا لا يجوز وهو غير واثق من
 جهة ربه بالوحي النازل عليه ان يتحداهم بأمر لا يأمن عاقبة الحال فيه ولا يأمن من خصمه أن
 يقهره بالدليل والحجة لان العاقل الذي لم يجرب الامور لا يكاد يرضى بذلك فكيف الحال في الثقل العقلاء
 فثبت انه عليه الصلاة والسلام ما أقدم على تحرير هذه الأدلة الا وقد أوحى الله تعالى اليه بأنهم لا يتنونه
 (وثالثها) ما روى انه عليه الصلاة والسلام قال لو ان اليهود تنصروا الموت لما تواروا أو ما مقاعدهم من
 النار ولو خرج الذين يباهلون لرجعوا لا يجدون أهلا ولا مالا وقال ابن عباس لو تمنوا الموت لشهر قوا به
 ولما تواروا بالجملة فالأخبار الواردة في انهم ماتوا بلغت مبلغ التواتر فخلصت الحجة فهذا آخر الكلام في تقرير هذا
 الاستدلال والرجوع الى التفسير أما قوله تعالى قل ان كانت لكم الدار الآخرة فليمراد الجنة لانها هي المطلوبة
 من ديار الآخرة دون النار لانهم كانوا يزعمون أن أهم الجنة وأما قوله تعالى عند الله فليس المراد المكان بل
 المتزلة ولا بعد أيضا في حله على المكان فعمل اليهود كانوا مشبهة قاعة قدوال العندية المكنية فأبطل الله كل ذلك
 بالدلالة التي ذكرها وأما قوله تعالى خالصة فتصعب على الحال من الدار الآخرة أي سلمة لكم خاصة بكم ليس
 لاحد سواكم فيها حق يعني ان صح قولكم ان يندخل الجنة الامن كان هوذا أنصارى والناس للجنس وقيل
 للعهد وهم المسلمون والجنس أولى اقوله الامن كان هوذا أنصارى ولانه لم يوجد ههنا معهود وأما قوله من
 دون الناس فالمراد به سوى لامعنى المكان كما يقول القائل ان وهب منه ملكا هذا لك من دون الناس
 وأما قوله تعالى فتقوا الموت ان كنتم صادقين ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) هذا أمر معلق على شرط
 مفقود وهو كونهم صادقين فلا يكون الامر موجودا والغرض منه التحذير واطهار كذبهم في دعواهم

جبريل عن يمينه وميكائيل عن يساره وميكائيل عدو جبريل فقال عمران كانا كما تقولون فهاهما بعدوا
 ولانتم اكفر من الجبر ومن كان عدوا للاحدهما كان عدوا للآخر ومن كان عدوا لهما ما كان عدوا لهما ثم رجع
 عمر فوجد جبريل عليه السلام قد سبقه بالوحى فقال النبي صلى الله عليه وسلم لقد وافقت ربك يا عمر
 قال عمر اقدرايتنى في دين الله بعد ذلك اصلب من الحجر (وثانيها) قال مقاتل زعمت اليهود ان جبريل
 عليه السلام عدونا امر ان يجعل النبوة فينا فجاءهم في غيرنا فنزل الله هذه الآيات واعلم ان الاقرب ان
 يكون سبب عدوتهم له انه كان ينزل القرآن على محمد عليه السلام لان قوله من كان عدوا لجبريل فانه
 نزل على قلبك باذن الله مشعر بأن هذا التنزيل لا ينبغي ان يكون سببا لعداوة لانه انما فعل ذلك بأمر الله فلا
 ينبغي ان يكون سببا لعداوة وتقرير هذا من وجوه (أولها) ان الذي نزل به جبريل من القرآن بشارة
 المطيعين بالنواب وانذار العصاة بالعقاب والامر بالمحاربة والمقاولة لما لم يكن ذلك باختياره بل بأمر الله
 الذي يعترفون انه لا محيص عن أمره ولا سبيل الى مخالفة فعداوة من هذا سبيله فوجب عداوة الله وعداوة
 الله كفر فيلزم ان عداوة من هذا سبيله كفر (وثانيها) ان الله تعالى لو أمر ميكائيل بانزال مثل هذا الكتاب
 فاما ان يقال انه كان يقرءوا بآي عن قبول أمر الله وذلك غير لائق بالملائكة المعصومين أو كان يقبله ويأبى
 به على وفق أمر الله فيقتل فيوجه على ميكائيل ما ذكره على جبريل عليه السلام فها الوجه في تخصيص
 جبريل بالعداوة (وثالثها) ان انزال القرآن على محمد كما شق على اليهود فانزال التوراة على موسى شق على
 قوم آخرين فان اقتضت نفرة بعض الناس لانزال القرآن فبعضه فلهذه نفرة أولئك المتقدمين انزال
 التوراة على موسى عليه السلام فبعضه ومعلوم ان كل ذلك باطل فنبت بهم هذه الوجوه فساد ما قالوه (المسئلة
 الثانية) من الناس من استبعد أن يقول قوم من اليهود ان جبريل عدوهم قالوا لا نرى اليهود في زماننا
 هذا مطبقين على انكار ذلك مصرين على ان أحدا من سلفهم لم يقل بذلك واعلم ان هذا باطل لان حكاية الله
 أصدق ولان جهلهم كان شديدا وهم الذين قالوا اجعل لنا الها كما هم آلهة (المسئلة الثالثة) قرأ ابن كثير
 جبريل بفتح الجيم وكسر الراء من غير همز وقرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم بفتح الجيم والراء مهموزا
 والباقون بكسر الجيم والراء غير مهموزين وزن قنديل وفيه سبع لغات ثلاث منها ذكرناها وجبرائل على وزن
 جبراعل وجبرائيل على وزن جبراعيل وجبرائيل على وزن جبراعل وجبرين بالنون ومنع الصرف للتعريف
 والجمعة (المسئلة الرابعة) قال بعضهم جبريل معناه عبد الله فجبر عبد وائل الله وميكائيل عبد الله وهو قول
 ابن عباس وجماعة من أهل العلم قال أبو علي السوسي هذا لا يصح لوجهين (أحدهما) انه لا يعرف من أسماء
 الله ايل (والثاني) انه لو كان كذلك لكان آخر الاسم مجرورا أما قوله تعالى فانه نزل على قلبك ففيه
 سوالات (السؤال الاول) الهاء في قوله تعالى فانه وفي قوله نزل الى ماذا يعود الجواب فيه قولان
 (أحدهما) ان الهاء الاولى تعود على جبريل والثانية على القرآن وان لم يجز له ذكر لانه كالمعلوم
 كقوله ما ترك على ظهرها من دابة يعنى على الارض وهذا قول ابن عباس وأكثراهل العلم أى ان كانت
 عداوتهم لان جبريل ينزل القرآن فأنما ينزله باذن الله قال صاحب الكشاف اضمار ما لم يسبق ذكره فيه
 نفيامة لشأن صاحبه حيث يجعل لفرط نهرنه كأنه يدل على نفسه ويكتفى عن اسمه الصريح بذكر شئ من
 صفاته (وثانيها) المعنى فان الله نزل جبريل عليه السلام لأن نزل نفسه (السؤال الثاني) القرآن انما
 نزل على محمد صلى الله عليه وسلم فما السبب في قوله نزل على قلبك الجواب هذه المسئلة ذكرناها في سورة الشعراء
 في قوله نزل به الروح الامين على قلبك وأكثرا لمة على انه انزل القرآن عليه لانه لا على قلبه الا أنه خص القلب
 بالذكر لاجل ان الذي نزل به ثبت في قلبه حفظا حتى أداها الى أمته فلما كان سبب تمكنه من الاداء ثباته
 في قلبه حفظا جاز ان يقال نزل على قلبك وان كان في الحقيقة نزل عليه لانه لا على قلبه (السؤال الثالث) كان
 حق الكلام ان يقال على قلبى والجواب جاءت على حكاية كلام الله كما تكلم به كأنه قيل قل ما تكلمت به من
 قولى من كان عدوا لجبريل فانه نزل على قلبك (السؤال الرابع) كيف استقام قوله فانه نزل به لانه لشرط

مهرجان * وعن ابن عباس هو قول الاعاجم زى هزار سال وقيل المراد مشرك والعرب وقيل كل
 مشرك لا يؤمن بالمعاد لا يائنا أن حرص هؤلاء على الدنيا ينبغي أن يكون أكثر وليس المراد من ذكر ألف
 سنة قول الاعاجم عش ألف سنة بل المراد به التكثير وهو معروف في كلام العرب أما قوله تعالى يود أحدهم
 لو يعمر ألف سنة فالمراد أنه تعالى بين بعدهم عن غنى الموت من حيث أنهم يتنون هذا البقاء ويحرمون
 عليه هذا الحرص الشديد ومن هذا حاله كيف يتصور منه غنى الموت أما قوله تعالى وما هو بزر حرجه من
 العذاب أن يعمر فقيه مسائلتان (المسئلة الأولى) في أن قوله وما هو بزر حرجه من النار تعميمه (وثانيها) أنه ضمير
 لما دل عليه يعمر من مصدره وان يعمر بدل منه (وثانيها) أن يكون مبهما وان يعمر موضحه (المسئلة
 الثانية) الزخرفة التبعيد والانحاء قال القاضي والمراد أنه لا يؤثر في إزالة العذاب أقل تأثير ولو قال
 تعالى وما هو بزر حرجه لم يدل على قلة التأثير كدلالة هذا القول وأما قوله تعالى والله بصير بما يعملون
 فاعلم أن البصر قد يراد به العلم يقال ان فلان بصير بهذا الامر أى معرفة وقدير راد به أنه على صنعة ولو وجدت
 المبصرات لا بصرها وكلا الوصفين يصحان عليه سبحانه الا ان من قال ان في الاعمال ما لا يصبغ أن يرى حل
 هذا البصر على العلم لا محالة والله أعلم * قوله تعالى (قل من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك باذن

الله مصدقا لما بين يديه وهدى وبشرى لأمؤمنين من كان عدوا لله وملائكته ورسوله وجبريل وميكال فان
 الله عدو للكافرين) اعلم أن هذا النوع أيضا من أنواع قبائح اليهود ومنكرات أقوالهم وأفعالهم وفيه
 مسائل (المسئلة الأولى) أن قوله تعالى قل من كان عدوا لجبريل لا بد له من سبب وأمره قد ظهر من
 اليهود حتى يأمره تعالى بان يحاط بهم بذلك لانه يجرى مجرى المحاجة فاذا لم يثبت منهم في ذلك أمر لا يجوز
 أن يأمره الله تعالى بذلك والمفسرون ذكروا أمورا (أحدها) أنه عليه السلام لما قدم المدينة أتاه
 عبد الله بن مسعود فبصره فقال يا محمد كيف نومك فقد أخبرنا عن نوم النبي الذي يجي في آخر الزمان فقال عليه
 السلام تنام عيناى ولا يشام قلبى قال صدقت يا محمد فأخبرني عن الولد أمن الرجل يكون أم من المرأة فقال
 أما العظام والعصب والعروق فمن الرجل وأما اللحم والدم والظفر والشعر فمن المرأة فقال صدقت فبصر
 الرجل يشبه أعمامه دون أخواله أو يشبه أخواله دون أعمامه فقال أيهم أغلب ماؤه ماء صاحبه
 كان الشبه له قال صدقت فقال أخبرني أى الطعام حرم اسرائيل على نفسه وفي التوراة ان النبي الامي
 يخبر عنه فقال عليه السلام أنشدكم بالله الذى أنزل التوراة على موسى هل تعلمون ان اسرائيل مرض مرضا
 شديدا فاطال سقمه فنذر الله نذرا ثانيا عافاه الله من سقمه ليحرق على نفسه أحب الطعام والشراب وهو لحمان
 الابل وألبانها فقالوا نعم فقال له بقيت خصلة واحدة ان قلتها آمنت بك أى ملك يأتيك بما تقول عن الله قال
 جبريل قال ان ذلك عدو نازل بالقتال والشدّة ورسولنا ميكائيل يأتي بالبشر والرخاء فلو كان هو الذى يأتيك
 آمنا بك فقال عمر وما مبدأ هذه العداوة فقال ابن مسعود يا أول هذه العداوة ان الله تعالى أنزل على نبيينا
 ان بيت المقدس سيخرب في زمان وجل يقال له بخت نصر ووصفه لنا فطلبناه فلما وجدناه بعننا القتل رجلا
 فدفع عنه جبريل وقال ان سلطكم الله على قتله فهذا ليس هو ذاك الذى أخبر الله عنه أنه سيخرب بيت
 المقدس فلا فائدة في قتله ثم انه كبر وقوى وملك وغزانا وخر بيت المقدس وقتلنا فلذلك نخذه عدوا
 وأما ميكائيل فانه عدو جبريل فقال عمر فاني أشهد ان من كان عدوا لجبريل فهو عدو لميكائيل وهما عدوان لمن
 عاداهما فأنا نكر ذلك على عمر فأنزل الله تعالى هاتين الآيتين (وثانيها) روى انه كان لعمر أرض بأعلى
 المدينة وكان يمر على مدراس اليهود وكان يجلس اليهم ويسمع كلامهم فقالوا يا عمر قد أحسينك وانالطمع فيك
 فقال والله ما أجيئك لمحبكم ولا أسألكم لاني شاك في ديني وإنما أدخل عليكم لازداد بصيرة في أمر محمد صلى
 الله عليه وسلم وأرى آثاره في كتابكم ثم سألهم عن جبريل فقالوا ذاك عدو ناطع محمد على أمرنا وهو صاحب
 كل خسف وعذاب وان ميكائيل ينجي بالانصب والسلام فقال لهم وما من نازلهم ما من الله قالوا أقرب منزلة

ميكائيل لوجوه (أحدها) أنه تعالى قدم جبريل عليه السلام في الذكرو تقديم المفضول على الفاضل في
 الذكر مستقيم عرفا فوجب أن يكون مستقيما شرعا لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله
 حسن (وثانيها) أن جبريل عليه السلام ينزل بالقرآن والوحي والعلم وهو مادة بقاء الأرواح وميكائيل ينزل
 بالخصب والأمطار وهي مادة بقاء الأبدان ولما كان العلم أنيرف من الأغذية وجب أن يكون جبريل أفضل
 من ميكائيل (وثالثها) قوله تعالى في صفة جبريل مطاع ثم أمين ذكره بوصف المعامع على الإطلاق وظاهره
 يقتضي كونه مطاعا بالنسبة إلى ميكائيل فوجب أن يكون أفضل منه (المسئلة الثانية) قرأ أبو عمرو
 وحفص عن عاصم ميسكال بوزن قطارونافع ميسكال محتسلة ليس بعد الهمزة تاء على وزن ميسكال وقرأ
 الباقر ميسكائل على وزن ميسكاعيل وفيه لغة أخرى ميكيسل على وزن ميكيسل وميكيسل ميكيسل قال ابن
 جني العرب إذا نطقت بالاجمعي خلطت فيه (المسئلة الثالثة) الواو في وجبريل وميسكال قيل واو العطف
 وقيل بمعنى أو يعني من كان عدوا لآدم من هؤلاء فإن الله عدو لجميع الكافرين (المسئلة الرابعة) عدو
 للكافرين أراد عدو لهم لأنه جاء بالظاهر يدل على أن الله تعالى إنما عاذاهم الكفرهم وإن عداوة الملائكة
 كفرهم قوله تعالى (واقدا أنزلنا إليك آيات بينات وما يكفر بها إلا الفاسقون) أعلم أن هذا نوع آخر من قبائحهم
 وفضائحهم قال ابن عباس إن اليهود كانوا يستفتحون على الأرض والخرزرج برسول الله صلى الله عليه وسلم
 قبل مبعثه فلما بعث من العرب كفروا به وجحدوا ما كانوا يقولون فيه فقال لهم معاذ بن جبل يا معشر اليهود
 اذقوا الله وأسلموا فقد كنتم تستفتحون علينا بمحمد ونحن أهل الشرك وتخبروننا أنه مبعوث وتصفون
 لنا صفته فقال بعضهم ما جاءنا بشئ من المينات وما هو بالذي كنا نكرهكم فأنزل الله تعالى هذه الآية وهذه
 مسائل (المسئلة الأولى) الاظهر أن المراد من الآيات المينات آيات القرآن الذي لا يأتي بمثله الجن والانس
 ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وقال بعضهم لا يتسع أن يكون المراد من الآيات المينات القرآن مع سائر الدلائل
 فتوابعهم من المباهلة ومن غنى الموت وسائر المعجزات فتوحا شجاع الخلق الكثير من الطعام القليل
 ونوع الماء من بين أصابعه وانشقاق القمر قال القاضي الأولى تخصيص ذلك بالقرآن لأن الآيات إذا
 قرئت إلى التنزيل كانت أخص بالقرآن والله أعلم (المسئلة الثانية) الوجه في تسمية القرآن بالآيات
 وجوه (أحدها) أن الآية هي الدالة وإذا كانت أبعاض القرآن دالة بفصاحتها على صدق المدعي
 كانت آيات (وثانيها) أن منها ما يدل على الأخبار عن الغيوب فهي دالة على تلك الغيوب (وثالثها)
 أنها دالة على دلائل التوحيد والنسوة والشرايع فهي آيات من هذه الجهة فإن قيل الدليل لا يكون إلا ينسب
 قيامه وصف الآيات بكونها بيينة وليس لاحد أن يقول المراد كون بعضها أيبين من بعض لأن هذا
 إنما يصح لو أمكن في العلوم أن يكون بعضها أقوى من بعض وذلك محال وذلك لأن العالم بالشئ إنما يحصل
 معه تجوز تقيض ما اعتقده أو لا يحصل فإن حصل معه ذلك التجوز لم يكن ذلك الاعتقاد علما وإن لم يحصل
 استحالة أن يكون شئ آخر أكد منه قلنا التفاوت لا يقع في نفس العلم بل في طريقه فإن العلوم تنقسم إلى
 ما يكون طريق تحصيله والدليل الدال عليه أكثر مقدمات فيكون الوصول إليه أصعب وإلى ما يكون أقل
 مقدمات فيكون الوصول إليه أقرب وهذا هو الآية البيينة (المسئلة الثالثة) الانزال عبارة عن تحريك
 الشئ من الأعلى إلى الأسفل وذلك لا يتحقق إلا في الجسمي فهو على هذا الكلام محال لكن جبريل لما نزل من
 الأعلى إلى الأسفل وأخبر به سمى ذلك انزالا لقوله وما يكفر بها إلا الفاسقون ففيه مسائل (المسئلة الأولى)
 الكفر بها من وجهين (أحدهما) سجودها مع العلم بصحتها (والثاني) سجودها مع الجهل وترك النظر
 فيها والإعراض عن دلائلها وليس في الظاهر تخصيص فيدخل الكل فيه (المسئلة الثانية) الفسق في اللغة
 خروج الإنسان عما حد له قال الله تعالى إلا إبليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه وتقول العرب للنواة
 إذا خرجت من الرطبة عند سقوطها ففسقت النواة وقد يقرب من معناه الفجور لأنه مأخوذ من فجور السد
 الذي يمنع الماء من أن يصير إلى الموضع الذي يفسد فسمه تعدي الإنسان ما حد له إلى الفساد بالذي فجر السد

الجواب فيه وجهان (الاول) أنه سبحانه وتعالى بين ان هذه العداوة فاسدة لانه ما أتى الا أنه أمر بانزال كتاب فيه الهداية والبشارة فأنزله فهو من حيث انه أمر واجب أن يكون معذوراً ومن حيث انه أتى بالهداية والبشارة يجب أن يكون مشكوراً فكيف تليق به العداوة (والثاني) أنه تعالى بين أن اليهود ان كانوا يعادونه فيحق لهم ذلك لانه نزل عليك الكتاب برهاناً على نبوتك ومصدقاً لصدقك وهم يكرهون ذلك فكيف لا يبغضون من أكد عليهم هذا الامر الذي يكرهونه أمّا قوله تعالى باذن الله فالظاهر بأمر الله وهو أولى من نفسه به بالعلم لوجوه (أولها) ان الاذن حقيقة في الامر مجاز في العلم واللفظ واجب الحمل على حقيقة ما أمكن (وثانيها) ان انزاله كان من الواجبات والوجوب مستفاد من الامر لا من العلم (وثالثها) ان ذلك الانزال اذا كان عن امر لازم كان أوكد في الحقيقة أمّا قوله تعالى مصدقاً لما بين يديه فمحمول على ما أجمع عليه أكثر المفسرين من ان المراد ما قبله من كتب الانبياء ولا معنى لتخصيص كتاب دون كتاب ومنهم من خصه بالتوراة وزعم أنه أشار الى أن القرآن يوافق التوراة في الدلالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فان قيل أليس أن شرائع القرآن مخالفة لشرائع سائر الكتب فلم صار بأن يكون مصدقاً لها لكونها متوافقة في الدلالة على التوحيد ونبوة محمد أولى بأن يكون غير مصدق لها قلنا الشرائع التي تشتمل عليها سائر الكتب كانت مقدرة بتلك الاوقات ومنتهية في هذا الوقت بناء على ان النسخ بيان انتهاء مدة العبادة وحيث لا يكون بين القرآن وبين سائر الكتب اختلاف في الشرائع أمّا قوله تعالى وهدي فأمراد به ان القرآن مشتمل على أمرين (أحدهما) بيان ما وقع التكليف به من أعمال القلوب وأعمال الجوارح وهو من هذا الوجه هدى (وثانيهما) بيان ان الآتى بتلك الاعمال كيف يكون ثوابه وهو من هذا الوجه بشرى وما كان الا قول مقدم على الثاني في الوجود لا جرم قدم الله لفظ الهدى على لفظ البشرى فان قيل ولم خص كونه هدى وبشرى بالمؤمنين مع انه كذلك بالنسبة الى الكل الجواب من وجهين (الاول) أنه تعالى انما خصهم بذلك لانهم هم الذين اهتدوا بالكتاب فهو كقوله تعالى هدى للمتقين (والثاني) انه لا يكون بشرى الا للمؤمنين وذلك لان البشرى عبارة عن الخير الدال على حصول الخير العظيم وهذا لا يحصل الا في حق المؤمنين فلهذا خصهم الله به أمّا الآية الثانية وهي قوله تعالى من كان عدواً لله وملائكته فاعلم أنه تعالى لما بين في الآية الاولى من كان عدواً والجبريل لاجل انه نزل القرآن على قلب محمد ويجب أن يكون عدو الله تعالى يميز في هذه الآية ان من كان عدواً لله كان عدواً له فيبين ان في مقابلة عدوتهم ما يعظم ضرر الله عليهم وهو عداوة الله لهم لان عدوتهم لا تؤثر ولا تنفع ولا تضر وعداوتهم تعالى تؤدى الى العذاب الدائم الاليم الذي لا ضرر أعظم منه وهم ناسوا الات (السؤال الاول) كيف يجوز أن يكونوا أعداء الله ومن حق العداوة الاضرار بالعدو وذلك محال على الله تعالى والجواب ان معنى العداوة على الحقيقة لا يصح الا فيسا لان العدو والغدير هو الذي يريد انزال المضاربة وذلك محال على الله تعالى بل المراد منه أحد وجهين أما أن يعادوا وأولياء الله فيكون ذلك عداوة لله كقوله انما جازاء الذين يحاربون الله ورسوله وكقوله ان الذين يؤذون الله ورسوله لان المراد بالآيتين أو ايمان الله ذونه لاستحالة المحاربة والاذية عليه وأما أن يراد بذلك كراهتهم القيام بطاعته وعبادته وبعدهم عن التمسك بذلك فلما كان العدو لا يكاد يوافق عدوه أو يتقاده شبهه طريقهم في هذا الوجه بالعداوة فاما عدوتهم لجبريل والرسول فصحيحة لان الاضرار جائز عليهم لكن عدوتهم لا تؤثر فيهم ليجزهم عن الامور المؤثرة فيهم وعدوتهم مؤثرة في اليهود لانها في العاجل تقضي الذلة والمسكنة وفي الآجل تقضي العذاب الدائم (السؤال الثاني) لما ذكر الملائكة فلم أعاد ذكر جبريل وميكائيل مع ان دراجتهما في الملائكة الجواب لوجهين (الاول) أفردهما بالذكر لفضلهما كأنهما السكّال فضلهم ما صار اجنساً آخر سوى جنس الملائكة (الثاني) ان الذي جرى بين الرسول واليهود هو ذكرهما والآية انما ترات بسببهما فلا جرم نص على اسميهما واعلم ان هذا يقتضي كونهما أشرف من جميع الملائكة والالم يصح هذا التأويل واذا ثبت هذا فنقول يجب أن يكون جبريل عليه السلام أفضل من

وراء ظهورهم فقبل انه القرآن وقبل انه التوراة وهذا هو الاقرب لوجهين (الاول) ان النبذ لا يعقل
 الا فيما سكتوا به أولا وأما اذا لم يلقوا اليه لا يقال انهم نبذوه (الثاني) انه قال نبذ فريق من الذين
 آمنوا الكتاب ولو كان المراد به القرآن لم يكن لتخصيص الفريق معنى لان جميعهم لا يصدقون بالقرآن فان
 قيل كيف يصح نبذهم للتوراة وهم يتسكنون به قلنا اذا كان يدل على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لما فيه
 من النعت والصفة وفيه وجوب الايمان ثم عدلوا عنه كانوا نابذين للتوراة أما قوله تعالى كانوا لا يعلمون
 فدلالة على انهم نبذوه عن علم ومعرفة لانه لا يقال ذلك الا فيمن يعلم فدلالات الآية من هذه الجهة على ان هذا
 الفريق كانوا عاين بصفة نبوته الا انهم بمحمد وما يعلمون وقد ثبت أن الجمع العظيم لا يصح الخلد عليهم فوجب
 القطع بأن أوائل الجاحدين كانوا في القلة بحيث تجوز المكبرة عليهم * قوله تعالى (واتبعوا ما تنزلوا
 الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفرة) يعلمون الناس السحر وما أنزل على
 الملكين يابل هارون وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولوا انما نحن فتنه فلا تنصروا فريقتهم منهم
 ما يفترون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من أحد الا باذن الله ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم ولقد
 هلكوا لمن اشتراه ماله في الآخرة من خلاق ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون) اعلم ان هذا هو
 نوع آخر من قبائح أفعالهم وهو اشتغالهم بالسحر واتباعهم عليه ودعاهم الناس اليه أما قوله تعالى
 واتبعوا ما تنزلوا الشياطين على ملك سليمان ففهم مسائل (المسئلة الاولى) قوله تعالى واتبعوا حكاية
 عن تقدم ذكره وهم اليهود ثم فيه أقوال (أحدها) انهم اليهود الذين كانوا في زمان محمد عليه الصلاة
 والسلام (وثانيها) انهم الذين تقدموا من اليهود (وثالثها) انهم الذين كانوا في زمن سليمان عليه
 السلام من السحرة لان أكثر اليهود يذكرون نبوة سليمان عليه السلام ويعتدونه من جملة الملوك في الدنيا
 فالذين منهم كانوا في زمانه لا يمنع أن يعتقدوا فيه أنه انما وجد ذلك الملك العظيم بسبب السحر (ورابعها)
 انه يتناول الكل وهذا أولى لانه ليس صرف اللفظ الى البعض أولى من صرفه الى غيره اذ لا دليل على
 التخصيص قال السدي لما جاءهم محمد عليه الصلاة والسلام عارضوه بالتوراة فخاصموا بها فافتقت التوراة
 والقرآن فنبذوا التوراة وأخذوا بكتاب آصف وسحر هارون وماروت فلم يوافق القرآن فهذا هو قوله تعالى
 ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين آمنوا الكتاب كإب الله وراء ظهورهم
 ثم أخبر عنهم بانهم اتبعوا كتب السحر (المسئلة الثانية) ذكرنا في تفسير تنزلوا وجوها (أحدها) ان
 المراد منه التلاوة والاخبار (وثانيها) قال أبو مسلم تنزلوا أي تكذب على ملك سليمان يقال تلا عليه اذا
 كذب وتلا عنه اذا صدق واذا بهم جاز الامران والاقرب هو الاول لان التلاوة حقيقة في الخبر الا ان
 الخبر يقال في خبره اذا كان كذبا بانه تلا فلان وانه قد تلا على فلان ليعينه وبينه وبين الصدق الذي لا يقال
 فيه روى على فلان بل يقال روى عن فلان وأخبر عن فلان وتلا عن فلان وذلك لا يليق الا بالاخبار والتلاوة
 ولا يمنع أن يكون الذي كانوا يخبرون به عن سليمان مما يتلى ويقرأ فيجتمعون فيه كل الاوصاف (المسئلة
 الثالثة) اختلفوا في الشياطين فقبل المراد شياطين الجن وهو قول الاكثرين وقبل شياطين الانس وهو
 قول المعتزلة وكما بين من المعتزلة وقيل هم شياطين الانس والجن معا أما الذين جعلوه على شياطين الجن قالوا ان
 الشياطين كانوا يسترقون السمع ثم ينفون الى ما سمعوا كاذب يلقونها ويلقونها الى الكهنة وقد دونوها
 في كتب يقرؤونها ويعلمونها الناس وفشا ذلك في زمن سليمان حتى قالوا ان الجن تعلم الغيب وكانوا يقولون هذا
 علم سليمان وما نعلم ملكه الا بهذا العلم وبه يسخر الجن والانس والريح التي تجري بأمره وأما الذين جعلوه على
 شياطين الانس قالوا روى في الخبر ان سليمان عليه السلام كان قد دفن كثيرا من العلوم التي خصه الله تعالى
 بها تحت سرير ملكه حرصا على ان هلك الظاهر منها يبق ذلك المدفون فلما مضت مدة على ذلك توصل قوم
 من المنافقين الى ان كتبوا في خلال ذلك أشياء من السحر تناسب تلك الأشياء من بعض الوجوه ثم بعد موته
 واطلاع الناس على تلك الكتب أو هموا الناس انه من عمل سليمان وانه ما وصل الى ما وصل اليه الاسباب

حتى صار الى حيث يفسد فان قيل أليس ان صاحب الصغيرة تجاوز أمر الله ولا يوصف بالفاسق والفجور قلنا
انه انما يسمى بهم ما كل أمر يعظم من الباب الذي ذكرنا لان من فتح من النهر نقيبا سيرا لا يوصف بأنه فجر ذلك
النهر وكذلك الفسق انما يقال اذا عظم التعدي اذا ثبت هذا فنقول في قوله الا الفاسقون وجهان (أحدهما)
ان كل كافر فاسق ولا ينعكس فكان ذكر الفاسق يأتي على الكافر وغيره فكان أولى (الثاني) أن يكون المراد
ما يكفر به الا الكافر المتجاوز عن كل حد في كفره والمعنى ان هذه الآيات لما كانت بينة ظاهرة لم يكفر به الا
الكافر الذي بلغ في الكفر الى النهاية القصوى وتجاوز عن كل حد مستحسن في العقل والشرع * قوله تعالى

(أو كل عاهد وعاهد ابذله فربق منهم بل أكثرهم لا يؤمنون) اعلم ان هذا نوع آخر من قبائحهم وفيه مسائل
(المسئلة الاولى) قوله أو كل عاهد وعاهد او اعطف دخلت عليه حمزة الاستفهام وقيل الواو اذنة وليس
بصحيح لانه مع صحة معناه لا يجوز أن يحكم بالزيادة (المسئلة الثانية) قال صاحب الكشف الواو للعطف على
مخذوف معناه اكفر وبالآيات والبيانات وكل عاهد وافر أبو السمال بسكون الواو على ان الفاسقون بمعنى
الذين فسقوا فكانه قيل وما يكفر به الا الذين فسقوا ونقضوا عهد الله مرارا كثيرة وقرئ عوهدا وعهدوا
(المسئلة الثالثة) المقصود من هذا الاستفهام الانكار واعظام ما يقدمون عليه لان مثل ذلك اذا قيل بهذا
اللفظ كان أبلغ في التكثير والتسكين ودل بقوله أو كل عاهد واعلى عهد بعد عهد نقضوه ونبدوه بل يدل على ان
ذلك كالعادة فيهم فكانه تعالى أراد تسليط الرسول عند كفرهم بما أنزل عليه من الآيات بان ذلك ليس بيد
منهم بل هو بهيمتهم وعاداتهم وعادة سلفهم على ما ينفذ في الآيات المتقدمة من نقضهم اليهود والمواثيق حالا
بعد حال لان من يعتاد منه هذه الطريقة لا يصعب على النفس مخالفتها كصعوبة من لم يجرب عادته بذلك
(المسئلة الرابعة) في العهد وجوه (أحدها) ان الله تعالى لما أظهر الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى
الله عليه وسلم وعلى صحة شرعه كان ذلك كالعهد منه سبحانه وقبولهم تلك الدلائل كالمعاهدة منهم لله
تسبحانه وتعالى (وثانيها) ان العهد هو الذي كانوا يقولون قبل مبعثه اثنى خرج النبي لئلا يؤمن به ولتخرج
المشركين من ديارهم (وثالثها) انهم كانوا يعاهدون الله كثيرا وينقضونه (ورابعها) ان اليهود كانوا
قد عاهدوه على أن لا يعينوا عليه أحدا من الكافرين فنقضوا ذلك وأعانوا عليه قريشا يوم الخندق قال
القاضي ان صحت هذه الرواية لم يمنع دخوله تحت الآية لكن لا يجوز قصر الآية عليه بل الأقرب أن يكون
المراد ماله تعلق بما تقدم ذكره من كفرهم بآيات الله واذا كان كذلك فحمله على نقض العهد فيما تضمنته
الكتب المتقدمة والدلائل العقلية من صحة القول ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم أقوى (المسئلة الخامسة)
انما قال نبذ فربق لان في جملة من عاهد من آمن أو يجوز أن يؤمن فلما لم يكن ذلك صفة جميعهم خص
الفريق بالذكر ثم لما كان يجوز أن يظن ان ذلك الفريق هم الأقلون بين انهم الاكثر فقول بل أكثرهم
لا يؤمنون وفيه قولان (الاول) أكثر أولئك الفاسق لا يصتقون بك أبد الحسد بهم وبغيرهم (والثاني)
لا يؤمنون أى لا يصتقون بكتابهم لانهم كانوا في قومهم كالمنافقين مع الرسول يظهرن لهم الايمان بكتابهم
ورسولهم ثم لا يعملون بوجبه ومقتضاه * قوله تعالى (ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم

نبذ فريق من الذين آمنوا الكتاب كإب الله وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون) اعلم ان معنى كون الرسول مصدقا
لما معهم هو انه كان معترفا بنبوة موسى عليه السلام وبصحة التوراة أو مصدقا لما معهم من حيث ان
التوراة بشرت بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم فاذا أتى محمد كان مجرد مجيئه مصدقا للتوراة أما قوله تعالى نبذ
فريق فهو مثل لتركهم واعراضهم عنه بمثل ما يري به وراء الظاهر استغناء عنه وقلة التفات اليه أما قوله
تعالى من الذين آمنوا الكتاب فقيه قولان (أحدهما) ان المراد من أتى علم الكتاب من يدرسه
ويحفظه قال هذا القائل الدليل عليه انه تعالى وصف هذا الفريق بالعلم عند قوله تعالى كأنهم لا يعلمون
(الثاني) المراد من يدعي التمسك بالكتاب سواء علمه أو لم يعلمه وهذا كوصف المسلمين بانهم من أهل
القرآن لا يراد بذلك من يختص بعرفة علومه بل المراد من يؤمن به ويمسك بوجبه أما قوله تعالى كإب الله

من سحرهم انما سمى وقد يستعمل مقيداً فيما يمدح ويحمد روى انه قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم الزبرقان بن بدر وعمر بن الاثم فقال لعمر وخبرني عن الزبرقان فقال مطاع في ناديه شديد العارضة مانع لما وراء ظهره فقال الزبرقان هو والله يعلم اني افضل منه فقال عمر وانه ذم المروءة ضيق العطن أحق الاب لثيم الخلال يا رسول الله صدقت فيهم ما أَرْضَانِي فَقُلْتُ أَحْسَنُ مَا عَمِلْتُ وَأَهْطَى فَقُلْتُ أَسْوَأُ مَا عَمِلْتُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ان من البيان لسحراً فسمى النبي صلى الله عليه وسلم بعض البيان سحراً لان صاحبه يوضح الشيء المشكل ويكشف عن حقيقة مجهولة ببيان واضح وبليغ عبارته فان قيل كيف يجوز ان يسمى ما يوضح الحق وبني عنه سحراً وهذا القائل انما قصد اظهار الخفي لا اخفاء الظاهر ولفظ السحر انما يفيد اخفاء الظاهر قلنا انما سماه سحراً لوجهين (الاول) ان ذلك القدر للطفه وحسنه استعمال القلوب فأشبهه السحر الذي يستعمل القلوب في هذا الوجه سمي سحراً لان الوجه الذي ظننت (الثاني) ان المقدر على البيان يكون قادراً على تحسين ما يكون قبيحاً وتقيح ما يكون حسناً فذلك يشبه السحر من هذا الوجه (المسئلة الثالثة) في أقسام السحر اعلم ان السحر على أقسام (الاول) سحر الكلدانيين والكسدانيين الذين كانوا في قديم الدهور هم قوم يعبدون الكواكب ويرعون انما هي المدبرة لهذا العالم ومنها تصدر الخيرات والنشور والسعادة والنحوسة وهم الذين بعث الله تعالى ابراهيم عليه السلام مبطلاً لقائلهم وراذا عليهم في مذاهبهم أما المعتزلة فقد اتفقت كلمتهم على ان غير الله تعالى لا يقدر على خلق الجسم والحياة واللون والطعم واحتجوا بوجوه ذكرها القاضى ونخصها في نفسه وبه وفي سائر كتبه ونحن ننقل تلك الوجوه وننظر فيها (أولها) وهو النكتة العقلية التي عليها يقولون ان كل ما سوى الله اما مختار واما قائم بالمختار فلو كان غير الله فاعلا للجسم والحياة لكان ذلك الغير مختاراً وذلك المختار لا بد وأن يكون قادراً بالقدره اذ لو كان قادراً لذاته لكان كل جسم كذلك بناء على ان الاجسام مماثلة لكن القادر بالقدره لا يصح منه فعل الجسم والحياة ويدل عليه وجهان (الاول) ان العلم الضروري حاصل بأن الواحد متنا لا يقدر على خلق الجسم والحياة ابتداءً فقد رتبنا مشتركة في امتناع ذلك عليها فهذا الامتناع حكم مشترك فلا بد له من علّة مشتركة ولا مشترك ههنا الا كونه قادراً بالقدره واذا ثبت هذا وجب فيمن كان قادراً بالقدره أن يتعذر عليه فعل الجسم والحياة (الثاني) ان هذه القدرة التي لنا لا شك أن بعضها يخاف بعضها فلو قدرنا قدرة سالحة لخلق الجسم والحياة لم تكن مخافة هذه القدرة أشد من مخافة بعض هذه القدرة لبعض فلو كان في ذلك القدرة من المخافة في صلاحيتها لخلق الجسم والحياة لوجب في هذه القدرة أن يخاف بعضهم بعضها وأن تكون سالحة لخلق الجسم والحياة ولما لم يكن كذلك علمنا ان القادر بالقدره لا يقدر على خلق الجسم والحياة (وثانيها) اننا لو جوزنا ذلك تعذرنا الاستدلال بالمعجزات على النبوات لاننا لو جوزنا استحداث الخوارق بواسطة تمزيج القوى السماوية بالقوى الارضية لم يمكننا القطع بأن هذه الخوارق التي ظهرت على أيدي الانبياء عليهم السلام صدرت عن الله تعالى بل يجوز فيها انهم أو آياتهم من طريق السحر وحينئذ يطل القول بالنبوات من كل الوجوه (وثالثها) اننا لو جوزنا أن يكون في الناس من يقدر على خلق الجسم والحياة والالوان لقدر ذلك الانسان على تحصيل الاموال العظيمة من غير تعب لكثير من يدعى السحر متوصلاً الى اكتساب الحقير من المال بجهد جهيد فعلنا كذبه وبهذا الطريق نعلم فساد ما يدعيه قوم من الكيمياء لاننا نقول لو أمكنهم بعض الادوية أن يقلبوا غير الذهب ذهباً لكان انما أن يكتسبوا ذلك بالقليل من الاموال فكان ينبغي أن يفعلوا أنفسهم بذلك عن المشقة والذلة أولاً يمكنهم الا بالآلات العظام والاموال الخطيرة فكان يجب أن يظهر واذلك لاملوك المتكئين من ذلك بل كان يجب أن يفتن الملوك لذلك لانه انتفع لهم من فتح البلاد الذي لا يتم الا باخراج الاموال والكنوز وفي علمنا بانصراف النفوس والاهم عن ذلك دلالة على فساد هذا القول قال القاضى فثبت بهذه الجملة ان الساحر لا يصح أن يكون فاعلاً لشيء من ذلك واعلم أن هذه الدلائل ضعيفة جداً أما الوجه الاول فنقول

هذه الاشياء فهذا معنى ما تملوا الشياطين واحج القائلون بهذا الوجه على فساد القول الاول بأن
 شياطين الجن لو قدروا على تغيير كتب الانبياء ونسبهم بحيث يتيق ذلك التحريف محققا فيما بين الناس
 لارتفع الوثوق عن جميع الشرائع وذلك يفضي الى الطعن في كمال الاديان فان قيل اذا جازتم ذلك على
 شياطين الانس فلم لا يجوز ذلك على شياطين الجن قلنا الفرق ان الذي يفعله الانسان لا بد وأن يظهر من بعض
 الوجوه أمالوجوزنا هذا الافتعال من الجن وهو أن تزيد في كتب سليمان بخط مثل خط سليمان فانه
 لا يظهر ذلك ويقتضي تخفيفا يفضي الى الطعن في جميع الاديان (المسئلة الرابعة) أما قوله على ملك سليمان
 فقيل في ملك سليمان من ابن جريج وقيل على عهد ملك سليمان والاقرب أن يكون المراد واتبعوا ما تملوا
 الشياطين افتراء على ملك سليمان لانهم كانوا يقرؤون من كتب السحر ويقولون ان سليمان انما وجد ذلك
 الملك بسبب هذا العلم فكانت تلاوتهم لتلك الكتب كافتراء على ملك سليمان (المسئلة الخامسة)
 اختلفوا في المراد بملك سليمان فقال القاضي ان ملك سليمان هو النبوة أو يدخل فيه النبوة وتحت النبوة
 الكتاب المنزل عليه والشرعية واذا صح ذلك ثم أخرج القوم صحيفة فيمضرب السحر وقد دفنوها
 تحت سمر بلحمة ثم أخرجوها بعد موته وأوهوا انها من جهته صار ذلك منهم تقولا على ملكه في الحقيقة
 والاصح عندي أن يقال ان القوم لما ادعوا ان سليمان انما وجد تلك المملكة بسبب ذلك العلم كان ذلك
 الادعاء كافتراء على ملك سليمان (المسئلة السادسة) السبب في انهم أضافوا السحر الى سليمان عليه
 السلام وجوه (أحدها) انهم أضافوا السحر الى سليمان تخفيفا لما شأنه وتَعْظيما لامره وترغيبا للقوم
 في قبول ذلك منهم (وثانيها) ان اليهود ما كانوا يقرؤون بنبوة سليمان بل كانوا يقولون انما وجد ذلك الملك
 بسبب السحر (وثالثها) ان الله تعالى لما خضر الجن لسليمان فكان يحاط بهم وبسبب نفيد منهم أمرا عجيبة
 تغلب على الظنون انه عليه الصلاة والسلام استفاد السحر منهم أما قوله تعالى وما كفر سليمان فهذا تنزيه له
 عليه السلام عن الكفر وذلك يدل على ان القوم نسبوه الى الكفر والسحر قيل فيه أشياء (أحدها) ما روى
 عن بعض أحبار اليهود انهم قالوا ألا تعجبون من محمد يزعم ان سليمان كان نبيا وما كان الاساحرا فأنزل الله
 هذه الآية (وثانيها) أن السحرة من اليهود زعموا انهم أخذوا السحر عن سليمان فنهى الله تعالى عنه
 (وثالثها) ان قوما زعموا ان قوام ملكه كان بالسحر فبرأه الله منه لان كونه نبيا ينافي كونه ساحرا كافرا
 ثم بين تعالى ان الذي برأه منه لاصق بغيره فقال ولكن الشياطين كفروا يشربه الى ما تقدم ذكره من اتخاذ
 السحر كالخرفة لنفسه وينسبه الى سليمان ثم بين تعالى ما به كفره واقتد كان يجوز أن يتوهم انهم ما كفروا أولا
 بالسحر فقال تعالى يعلمون الناس السحر واعلم ان الكلام في السحر يقع من وجوه (المسئلة الاولى)
 في البحث عنه بحسب اللغة فنقول ذكر أهل اللغة انه في الاصل عبارة عما طاف وخنى سببه والسحر بالنصب
 هو الغداه خلفائه ولطف مجازية قال البيهقي ونسحر بالطعام وبالشراب * قيل فيه وجهان (أحدهما)
 اننا نعمل ونخدع كالسحر والخدوع والاخر نفذي وأي الوجهين كان فعندنا الخلفاء وقال

فان تسألتنا فيمن نحن فاننا * مصافير من هذا الانام المسحر

وهذا البيت يحتمل من المعنى ما أحمله الاول ويحتمل أيضا أن يريد بالسحر انه ذو سحر والسحر هو الرنة
 وما تعلق بالخلقوم وهذا أيضا يرجع الى معنى الخلفاء ومنه قول عائشة رضي الله عنها توفي رسول الله صلى
 الله عليه وسلم بين صحرى وصحرى وقوله تعالى انما أنت من المسهرين يعني من المخلوقين الذي يطعمهم وينسرب
 يدل عليه قولهم ما أنت الا بشر مثلنا ويحتمل انه ذو سحر مثلنا وقال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام
 انه قال للسحرة ما جئتم به السحر ان الله سيبيطله وقال فلما ألقوا سحرهم أعين الناس واسترهبهم فهذا
 هو معنى السحر في أصل اللغة (المسئلة الثانية) اعلم ان لفظ السحر في عرف الشرع مختص بكل أمر
 يخفى سببه ويخيل على غير حقيقته ويجرى مجرى التوبة والنداع ومضى أطلق ولم يبقه فاعاد ذم فاعاله قال
 تعالى سحر واعين الناس يعني موهوا عليهم حتى ظنوا ان حبالهم وعصيمهم نسي وقال تعالى يخيل اليه

فساده سري الوجوه المقدمة وقد بان بطلانهم اثم الذي يؤكد هذا الاحتمال وجوه (أولها) أن الجذع الذي يتمكن الانسان من المشي عليه لو كان وضوعا على الارض لا يمكنه المضي عليه لو كان كاليسر على هاوية تحته وماذا الا أن تخيل السقوط متى قوى أوجبه (وثانيها) اجتمعت الاطباء على نهى المعروف عن النظر الى الاشياء الجرو والمصروع عن النظر الى الاشياء القوية اللامعة والدوران وماذا الا ان النفوس خلقت مطيعة للاوهام (وثالثها) حكى صاحب الشفاء عن ارسطو في طبائع الحيوان ان الدجاجة اذا تشبهت كثيرا بالديكة في الصوت وفي الحراب مع الديكة ثبت على ساقيها مثل الشيء الثابت على ساق الديك ثم قال صاحب الشفاء وهذا يدل على ان الاحوال الجسمانية تابعة للاحوال النفسانية (ورابعها) أجمعت الامم على ان الدعاء مظنة الاجابة وأجمعوا على ان الدعاء اللساني الخالي عن الطلب النفساني قليل العمل عديم اثره فدل ذلك على ان اللهم والنفوس آثارا وهذا الاتفاق غير مختص بمسألة معينة وحكمة مخصوصة (وحامسها) انك لو انصفت لعلمت أن المبادئ القرينية للأفعال الحيوانية ليست الا تصورات النفسانية لان القوة المحركة المفروزة في العضلات صالحة للفعل وتركه أو ضده وان يترجح أحد الطرفين على الآخر الاربع وماذا الا التصور كون الفعل جميلا أو لذيذا أو تصور كونه قبيحا أو مؤلما فتلك التصورات هي المبادئ لصيرورة القوى العضلية مبادئ للفعل لوجود الافعال بعد ان كانت كذلك بالقوة واذا كانت هذه التصورات هي المبادئ لمبادئ هذه الافعال فاي استبعاد في كونها مبادئ للأفعال أنفسهم والغاء الواسطة عن درجة الاعتبار (وسادسها) التجربة والعيان شاهدان بان هذه التصورات مبادئ قرينية لحدوث الكيفيات في الابدان فان الغضب بان تشتمه سهونة من راحته حتى انه يفيد سهونة قوية يحكي أن بعض الملوك عرض له فالج فاعى الاطباء من اوله علاجه قد دخل عليه بعض الخذاق منهم على حين غفلة منه وشأنه بالشم والقدرح في العرض فاشتد غضب الملك وقفر من مر فده قفرة اضطرابية لما ناله من شدة ذلك الكلام فزال تلك العلة المزمنة والمرضة المهلكة واذا جاز كون التصورات مبادئ لحدوث الحوادث في البدن فاي استبعاد من كونها مبادئ لحدوث الحوادث خارج البدن (وسابعها) أن الاصابة بالعين أمر قد اتفق عليه العقلاء وذلك أيضا يحقق امكان ما قلناه اذا عرفت هذا فنقول النفوس التي تفعل هذه الافعال قد تكون قوية جدا فتستغنى في هذه الافعال عن الاستعانة بالآلات والادوات وقد تكون ضعيفة فتحتاج الى الاستعانة بهذه الآلات وتحقيقه ان النفس اذا كانت مستعملة على البدن شديدة الانجذاب الى عالم السموات كانت كأنها روح من الارواح السماوية فكانت قوية على التأثير في مواد هذا العالم أما اذا كانت ضعيفة شديدة التعلق بهذه الذات البدنية فحينئذ لا يكون لها تصرف البتة الا في هذا البدن فاذا أراد هذا الانسان صيرورتها بحيث يتعدى تأثير من بدنها الى بدن آخر اتخذت تلك الغير ووضعها عند الحس واشتغل الحس به فتنصبه الخيال عليه وأقبلت النفس الناطقة عليه فقويت التأثيرات النفسانية والتصرفات الروحانية ولذلك أجمعت الامم على انه لا بد من اوله هذه الاعمال من الانقطاع عن المؤلفات والمشتبهات وتقليل الغذاء والاقطاع عن مخاططة الخلق وكل ما كانت هذه الامور أتم كان ذلك التأثير أقوى فاذا اتفق ان كانت النفس مناسبة لهذا الامر نظر الى ماهيتها وخاصيتها عظم التأثير والسبب المتعين فيه ان النفس اذا اشتغلت بالجانب الواحد اشغلت جميع قوتها في ذلك الفعل واذا اشتغلت بالافعال الكثيرة تفرقت قوتها وتوزعت على تلك الافعال فتصل الى كل واحد من تلك الافعال شعبة من تلك القوة وحصول من ذلك التفرق ولذلك ترى ان انسانين يسعون في قوة الخطا اذا اشتغل أحدهما بصناعة واحدة واشتغل الآخر بصناعتين فان ذا الفن الواحد يكون أقوى من ذي الفنين ومن حاول الوقوف على حقيقة مسألة من المسائل فانه حال تفكيره فيها لا بد وان يفرغ خاطره عما عداها فانه عند تفرغ الخاطر يتوجه الخاطر بكلمته اليه فيكون الفعل أسهل وأحسن واذا كان كذلك فاذا كان الانسان مشغول الهم والهمة بقضاء اللذات وتحصيل الشهوات كانت القوة النفسانية مشغولة بها مشغولة فيها فلا يكون انجذابها الى تحصيل

ما الدليل على أن كل ما سوى الله إما أن يكون متحيزا وإما قائما بالتحيز ما علمتم أن الفلاسفة مصرّون على
 إثبات العقول والنفوس الفاعلة والنفوس الناطقة وزعموا أنها في أنفسها ليست بتحيّزة ولا قائمة
 بالتحيز فما الدليل على فساد القول بهذا فإن قالوا الوجود موجود هكذا الزم أن يكون مثل الله تعالى قلنا
 لا نسلم ذلك لأن الاشتراك في الوجود لا يقتضي الاشتراك في الماهية سلمنا ذلك فكأن لم لا يجوز أن
 يكون بعض الأجسام يقدر على ذلك لذاته قوله الأجسام متماثلة فلو كان جسم كذلك لكان كل
 جسم كذلك قلنا ما الدليل على تماثل الأجسام فإن قالوا أنه لا معنى للجسم إلا امتداد في الجهات الشاغلة
 للأجزاء ولا تفاوت بينهما في هذا المعنى قلنا الامتداد في الجهات والشغل للأجزاء صفة من صفاتها ولازم من
 لوازمها ولا يبعد أن تكون الأشياء المختلفة في الماهية مشتركة في بعض اللوازم سلمنا أنه يجب أن يكون
 قادر بالقدرة فلم قلتم أن القادر بالقدرة لا يصح منه خلق الجسم والحياة قوله لأن القدرة التي لتسام مشتركة
 في هذا الامتناع وهذا الامتناع حكم مشترك فلا بد له من علة مشتركة ولا مشتركة سوى كوننا قادرين
 بالقدرة قلنا هذه المقدمات باسرها متنوعة فلا نسلم أن الامتناع حكم معلل وذلك لأن الامتناع عديم
 والعديم لا يعمل سلمنا أنه أمر وجودي ولكن من مذهبهم أن كثير من الأحكام لا يعمل فلم لا يجوز أن يكون
 الأمر هنا كذلك سلمنا أنه معلل فلم قلتم أن الحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة اليس أن القبح حصل
 في الظلم معللا بكونه ظلما وفي الكذب بكونه كذبا وفي الجهل بكونه جهلا سلمنا أنه لا بد من علة مشتركة
 لكن لا نسلم أنه لا مشترك الا كوننا قادرين بالقدرة فلم لا يجوز أن تكون هذه القدرة التي لتسام مشتركة في وصف
 معين وتلك القدرة التي تصلح لخلق الجسم تكون خارجة عن ذلك الوصف فما الدليل على أن الأمر ليس كذلك
 (أما الوجه الأول) وهو أنه ليست مخالفة تلك القدرة لبعض القدر أشد من مخالفة بعض هذه القدر
 لبعض فنقول هذا ضعيف لأننا لنعمل صلاحيتها لخلق الجسم بكونها مخالفة لهذه القدر بل لخصوصيتها
 المعينة التي لأجلها خالفت سائر القدر وتلك الخصوصية معلوم أنها غير حاصلة في سائر القدر ونظير
 ما ذكره أن يقال ليست مخالفة الصوت للبياض بأشد من مخالفة السواد للبياض فلو كانت تلك المخالفة
 مانعة للصوت من صحة أن يرى لوجب لكون السواد مخالفا للبياض أن يمتنع رؤيته ولما كان هذا الكلام
 فاسدا فكذلك ما قالوه والعجب من القاضى أنه لما حكى هذه الوجوه عن الأشعرية في مسئلة الرؤية وزيفها بهذه
 المسئلة ثم أنه نفسه تمسك بها في هذه المسئلة التي هي الأصل في إثبات النبوة والرد على من أثبت متوسطا
 بين الله وبيننا (أما الوجه الثاني) وهو أن القول بصحة النبوات لا يقي مع تجويز هذا الأصل فنقول إيمان
 يكون القول بصحة النبوات مقترعا على فساد هذه القاعدة أولا لا يكون فإن كان الأول امتنع فساد هذا
 الأصل بالبناء على صحة النبوات والواقع الدور وان كان الثاني فقد سقط هذا الكلام بالكلمة (وأما الوجه
 الثالث) فلنأخذ أن يقول الكلام في الامكان غير وفي الوقوع غير ونحن لا نقول بأن هذه الحالة حاصلة لكل
 أحد بل هذه الحالة لا تحصل للبشر الا في الأعصار المتباعدة فكيف يلزمنا ما ذكرتموه فهذا هو الكلام
 في النوع الأول من السحر (النوع الثاني من السحر) سحر أصحاب الأوهام والنفوس القوية قالوا اختلاف
 الناس في أن الذي يشرب إليه كل أحد بقوله أنا ما هو في الناس من يقول أنه هو هذه البنية ومنهم من
 يقول أنه جسم سار في هذه البنية ومنهم من يقول بأنه موجود وليس بجسم ولا بجسماني أما إذا قلنا إن
 الإنسان هو هذه البنية فلا شك أن هذه البنية مركبة من الخلط الأربعة فلم لا يجوز أن يتقن في بعض
 الأعصار الباردة أن يكون مزاجه من أجسام الأربعة في ناحية من النواحي يقتضي القدرة على خلق
 الجسم والعلم بالأمور الغائبة عنا والمعمدة وهذا الكلام إذا قلنا الإنسان جسم سار في هذه البنية أما
 إذا قلنا إن الإنسان هو النفس فلم لا يجوز أن يقال النفوس مختلفة فيتنفق في بعض النفوس أن كانت
 لذاتها قادرة على هذه الحوادث الغريبة مطالعة على الأسرار الغائبة فهذا الاحتمال مما لم تقم دالة على

انما تنقف على المحسوسات وقوفاً تاماً اذا أدركت المحسوس في زمان له مقدار ما فاما اذا أدركت المحسوس في زمان صغير جداً ثم أدركت بعده محسوساً آخر وهكذا فانه يختلط البعض ببعض ولا يتبين بعض المحسوسات عن البعض وذلك فان الرحي اذا اخرجت من مركزها الى محيطها خطوطاً كثيرة بالوان مختلفة ثم استدارت فان الحمر يرى لونها واحداً كأنه مركب من كل تلك الالوان (وثالثها) أن النفس اذا كانت مشغولة بشئ فرحاً حاضراً عند الحس شئ آخر ولا يشعر الحس به البتة كما ان الانسان عند دخوله على السلطان قد يلقاه انسان آخر ويتكلم معه فلا يعرفه ولا يفهم كلامه لما ان قلبه مشغول بشئ آخر وكذا الناظر في المرأة فانه ربما قصده أن يرى قداته في عينه فيراها ولا يرى ما هو أكبر منها ان كان بوجهه أثر أو يجيئه أو بغيره أعضائه التي تقابل المرأة وربما قصده أن يرى سطح المرأة هل هو مستو أم لا فلا يرى شيئاً مما في المرأة اذا عرفت هذه المقدمات سهل عند ذلك تصور كيفية هذا النوع من السحر وذلك لأن المشعبد الخاذق يظهر عمل شئ يشغل اذهان الناظرين به ويأخذ عيونهم اليه حتى اذا استغرقهم الشغل بذلك الشئ والتحديق نحوه عمل شيئاً آخر عملاً بسرعة شديدة فيسبق ذلك العمل خضياً لتفاوت الشئين (أحدهما) اشتغالهم بالامر الاول (والثاني) سرعة الاتيان بهذا العمل الثاني وحينئذ يظهر اهرام شئ آخر غير ما انتظروه فيتعجبون منه جداً ولوانه سكت ولم يتكلم بما يصرف الخواطر الى ضد ما يريد أن يعمل ولم تتحرك النفوس والاهوام الى غير ما يريد ان يخرج لفظاً الناظرون لئلا ما يفعله فهذا هو المراد من قولهم ان المشعبد يأخذ بالعيون لانه بالحقيقة يأخذ بالعيون الى غير الجهة التي يحتال فيها وكلما كان أخذه للعيون والخواطر وجذبها الى سوى مقصوده أقوى كان أحذق في عمله وكلما كانت الاحوال التي تفيد حس البصر نوعاً من أنواع الخلل أشد كان هذا العمل أحسن مثل أن يجلس المشعبد في موضع مضى جداً فان الضوء الشديد يفيد البصر كلالا واختلالاً وكذا الظلمة الشديدة وكذلك الالوان المشرقة القوية تفيد البصر كلالا واختلالاً والالوان المظلمة فلما تنقف القوة الباصرة على احوالها فهذه الاممجامع القول في هذا النوع من السحر (النوع الخامس) من السحر الاعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات المركبة على النسب الهندسية تارة وعلى ضروب الخيلاء أخرى مثل فارسين يقتلان فيقتل أحدهما الآخر وكفارس على فارس في يده بوق كلما ضربت ساعة من النهار ضرب البوق من غير أن يمسه أحد ومنها الصور التي يصورها الروم والهند حتى لا يفرق الناظر بينها وبين الانسان حتى يصورها ضاحكة وبأكبة حتى يفرق فيها بين ضحك السرور وبين ضحك الحزن وضحك الشامت فهذه الوجوه من لطيف أمور الخياليين وكان جحر بحيرة فرعون من هذا الضرب ومن هذا الباب تركيب صندوق الساعات ويندرج في هذا الباب علم جحر الانتقال وهو أن يجبر ثقيلاً عظيماً بالآلة خفيفة سهلة وهذا في الحقيقة لا ينبغي أن يعتد من باب السحر لانها السبابا معلومة نفيسة من اطلع عليها قدر عليها الا ان الاطلاع عليها لما كان عسيراً شديداً الا يصل اليه الا الفرد بعد الفرد لا جرم عد أهل الظاهر ذلك من باب السحر ومن هذا الباب عمل اوجعيا نوبس الموسيقي في هيكل أورشليم العتيق عند تجديد ايام وذلك انه اتفق له انه كان يجتاز ابقلا من الارض فوجد فيها فرخان فراح البراصل والبراصل هو طائر عطوف وكان يصفر صغيراً حزناً بخلاف سائر البراصل وكانت البراصل تحبسه بطائف الزيتون فتطرحها عنده فيأكل بعضها عند حاجته ويفضل بعضها عن حاجته فوق هذا الموسيقيار هناك وتأمل حال ذلك الفرخ وعلم أن في صغره الخصال لصغير البراصل ضرباً من التوجع والاستعطاف حتى رقت له الطيور وجانه بما يأكله فتلف بهمل آلة تشبه الصقارة اذا استقبل الريح بها أدت ذلك الصغير ولم يزل يجرب ذلك حتى وثق بها وجاءته البراصل بالزيتون كما كانت تجي الى ذلك الفرخ لانها تظن أن هناك فرخاً من جنسها فلما صح له ما أراد اظهر للناسك وعهد الى هيكل أورشليم وسأل عن الليلة التي دفن فيها السطرخس للناسك القويم بعارة ذلك الهيكل فآخبرانه دفن في أول ليلة من آب فاتخذ صورة من زجاج مجوف على هيئة البرصلة ونصبها فوق ذلك الهيكل وجعل فوق تلك الصورة قبة

الفعل الغريب الذي يحاوله انجذابا وبالا سيما وهذه آفة أخرى وهي ان مثل هذه النفس قد اعتادت
 الاشتغال بالذات من أول أمرها إلى آخره ولم تشغل قط باستحداث هذه الأفعال الغريبة فهي بالطبع حنون
 إلى الأول عزوف عن الثاني فإذا وجدت مطلوبها من اللفظ الأول فاني تلفت إلى الجانب الآخر فتدلهو
 من هذا ان من أول هذه الأعمال لا تتأني الامع التجرد عن الأحوال الجسمانية وترك مخاطبة الخلق والاقبال
 بالكلية على عالم الصفات والارواح وأما الرقي فان كانت معلومة فالأمر فيها ظاهرا لان الغرض منها ان يحسن البصر
 كما شغلناه بالأمور المناسبة لذلك الغرض فحس السمع تشغله أيضا بالأمور المناسبة لذلك الغرض فان الحواس
 متى تطابقت على التوجه إلى الغرض الواحد كان توجه النفس إليه حينئذ أقوى وأمان كان بالفاظ
 غير معلومة حصلت للنفس هناك حالة شبيهة بالحيرة والدهشة فان الإنسان اذا اعتقد ان هذه الكلمات انما تقرأ
 للاستعانة بشئ من الأمور الروحية ولا يدري كيفية تلك الاستعانة حصلت للنفس هناك حالة شبيهة بالحيرة
 والدهشة ويحصل للنفس في أثناء ذلك انقطاع عن المحسوسات واقبال على ذلك الفعل وجد عظيم فيقوى
 التأثير النفساني فيحصل الغرض وهكذا القول في الدخن قالوا فقد ثبت أن هذا القدر من القوة النفسانية
 مشغول بالتأثير فان انضم إليه النوع الأول من السحر وهو الاستعانة بالكواكب وتأثيراتها عظم التأثير بل
 ههنا نوعان آخران (الأول) أن النفوس التي فارقت الأبدان قد يكون فيها ما هو شديد المشابهة لهذه
 النفوس في قوتها وفي تأثيراتها فاذا صارت تلك النفوس صافية لم يبعد أن يجذب إليها ما يشابهها من
 النفوس المفارقة ويحصل لتلك النفوس نوع مما من التعلق بهذا البدن فتعاضد النفوس الكثيرة على ذلك
 الفعل وإذا اكملت القوة وتزايدت قوى التأثير (الثاني) أن هذه النفوس الناطقة اذا صارت صافية عن
 الكدورات البدنية صارت قابلة للأفوار الفائضة من الارواح السماوية والنفوس الفلكية فتقوى
 هذه النفوس بانوار تلك الارواح فتقوى على أمور غريبة خارقة للعادة فهذه انما هي سحر أصحاب الاوهام
 والرقي (النوع الثالث) من السحر الاستعانة بالارواح الارضية واعلم ان القول بالجن مما انكره بعض
 المتأخرين من الفلاسفة والمعتزلة أما كبار الفلاسفة فانهم ما أنكروا القول به الا أنهم سموها بالارواح
 الارضية وهي في أنفسها مختلفة منها خيرة ومنها شريرة فالخيرة هم مؤمنو الجن والشريرة هم كفار الجن
 وشياطينهم ثم قال الخلف منهم هذه الارواح جواهر قائمة بانفسها لا محتاجة ولا حالة في التحيز وهي قادرة
 عامة مدركة للجزئيات واتصال النفوس الناطقة بهم سهل من اتصالها بالارواح السماوية الا ان القوة
 الحاصلة للنفوس الناطقة بسبب اتصالها بهذه الارواح الارضية أضعف من القوة الحاصلة اليها بسبب
 اتصالها بتلك الارواح السماوية أمان الاتصال أسهل فلان المناسبة بين نفوسنا وبين هذه الارواح الارضية
 أسهل ولان المشابهة والمشاكله بينهما أتم وأشد من المشاكل بين نفوسنا وبين الارواح السماوية وأما ان القوة
 بسبب الاتصال بالارواح السماوية أقوى فلان الارواح السماوية هي بالنسبة إلى الارواح الارضية
 كالشمس بالنسبة إلى الشعلة والبحر بالنسبة إلى القطرة والسلطان بالنسبة إلى الرعية فالواو هذه الاشياء وان
 لم يقم على وجودها برهان فاهر فلا أقل من الاحتمال والامكان ثم ان أصحاب الصنعة وأرباب التجربة
 شاهدوا ان الاتصال بهذه الارواح الارضية يحصل بأعمال سهلة قابلة من الرقي والدخن والتجريد فهذا
 النوع هو المسمى بالعزائم وعمل تسخير الجن (النوع الرابع) من السحر التخيلات والاخذ بالعيون وهذا
 النوع مبني على مقدمات (احداها) أن اغلاط البصر كثيرة فان راكب السفينة اذا نظرت إلى الشطراى
 السفينة واقفة والشط متحركا وذلك يدل على ان الساكن يرى متحركا والمتحرك يرى ساكنا والقطرة النازلة
 ترى خطا مستقيما والذباة التي تدور بسرعة ترى دائرة والغلبة ترى في الماء كبيرة كالاجاصة والشخص الصغير
 يرى في الضباب عظيما وكبحار الارض الذي يرى كقرص الشمس عند طلوعها عظيما فاذا فارقت وارتفعت
 عنه صغرت وأما رؤية العظم من البعيد صغيرا فظاهر فهذه الاشياء قد هدت العقول إلى ان القوة الباصرة
 قد تبصر الشئ على خلاف ما هو عليه في الجملة لبعض الاستباب العارضة (وثانيها) أن القوة الباصرة

ساعته فقلت الخبز فأنجزوا أنا لأريد شيئا أصوره في نفسي الا حصل فنبات عائشة ليس لا توبة (ونالها)
 ما يدكرونه من الحكايات ~~التي~~ كثيرة في هذا الباب وهي مشهورة أما لمع نزله فقد احتجوا على انكاره
 بوجوه (أحدها) قوله تعالى ولا يفلح الساحر حيث أتى (وثانيها) قوله تعالى في وصف محمد صلى الله
 عليه وسلم وقال الظالمون ان تتبعون الا رجلا مسحورا ولوصار عليه السلام مسحورا لما استحقوا الذم
 بسبب هذا القول (ونالها) انه لو جاز ذلك من الساحر فكيف يتميز المجز عن السحر ثم قالوا هذه الدلائل
 يقينية والاخبار التي ذكرتموها من باب الاتحاد فلا تصلح معارضة لهذه الدلائل (المسئلة الخامسة)
 في أن العلم بالسحر غير قبيح ولا محظور اتفق المحققون على ذلك لان العلم لذاته شريف وأيضا عموم قوله
 تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ولان السحر لو لم يكن يعلم لما أمكن الفرق بينه وبين المجز
 والعلم يكون المجز معجزا واجب وما يتوقف الواجب عليه فهو واجب فهذا يقتضي أن يكون تحصيل العلم
 بالسحر واجبا وما يكون واجبا كيف يكون حراما وقبيحا (المسئلة السادسة) في ان الساحر قد يكفر
 أم لا اختلف الفقهاء في ان الساحر هل يكفر أم لا روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من أتى كافرا
 أو عتقا فافصدتقهما بقول فقد كفر بما أنزل على محمد عليه السلام واعلم انه لا نزاع بين الأمة في أن من اعتقد
 أن الكواكب هي المدبرة لهذه العالم وهي الخالقة لما فيه من الحوادث والنجرات والشرور فانه يكون
 كافرا على الاطلاق وهذا هو النوع الاول من السحر (أما النوع الثاني) وهو ان يعتقد انه قد يبلغ روح
 الانسان في التصفية والقوة الى حيث يقدرها على ايجاد الاجسام والحياة والقدرة وتغير البنية والشكل
 فالظاهر اجماع الأمة أيضا على تكفيره (أما النوع الثالث) وهو ان يعتقد الساحر انه قد يبلغ في التصفية
 وقرارة الرقي وتدخين بعض الادوية الى حيث يخلق الله تعالى عقيب افعاله على سبيل العادة الاجسام
 والحياة والعقل وتغير البنية والشكل فهذه المعتزلة اتفقوا على تكفير من يجوز ذلك قالوا لانه مع هذا
 الاعتقاد لا يمكنه أن يعرف صدق الانبياء والرسول وهذا ركيك من القول فان قيل ان يقول ان الانسان
 لو ادعى النبوة ~~وكان~~ كان كاذبا في دعواه فانه لا يجوز من الله تعالى اظهار هذه الاشياء على يده لئلا يحصل
 التلبيس أما ما ادعى النبوة واظهر هذه الاشياء على يده لم يقض ذلك الى التلبيس فان الحق يميز بين المبطل
 بما ان الحق تحصل له هذه الاشياء مع ادعاء النبوة والمبطل لا تحصل له هذه الاشياء مع ادعاء النبوة
 وأما سائر الانواع التي عددناها من السحر فلا شك انه ليس ~~بكفر~~ فان قيل ان اليهود لما اضافوا السحر
 الى سليمان قال الله تعالى تنزيها له عنه وما كفر سليمان وهذا يدل على ان السحر كفر على الاطلاق وأيضا قال
 وليكن الشياطين كفر واعلم ان الناس السحر وهذا أيضا يقتضي أن يكون السحر على الاطلاق كفرا وحكي
 عن الملكين أنهم ~~ما~~ لا يعلمان أحد السحر حتى يقولان نحن قسنة فلا تكفر وهو يدل على ان السحر كفر على
 الاطلاق قلنا حكاية الحال يكفي في صدقها صورة واحدة فحملها على سحر من يعتقد الهية النجوم (المسئلة
 السابعة) في أنه هل يجب قتلهم أم لا (أما النوع الاول) وهو ان يعتقد في الكواكب كونها آلهة
 مدبرة (والنوع الثاني) وهو ان يعتقد أن الساحر قد يصير موصوبا بالقدرة على خلق الاجسام وخلق الحياة
 والقدرة والعقل وترتيب الاشكال فلا شك في كفرهما فالمسلم اذا أتى بهذا الاعتقاد كان كافرا تدبستاب
 فان أحمر قتل وروى عن مالك وأبي حنيفة انه لا تقبل توبته لنا انه أسلم فيقبل اسلامه لقوله عليه
 السلام نحن نضركم بالظاهر (أما النوع الثالث) وهو ان يعتقد ان الله تعالى أجرى عادته بخلق
 الاجسام والحياة وتغير الشكل والهية عند قراءة بعض الرقي وتدخين بعض الادوية فالسحر يعتقد
 انه يمكن الوصول الى استحداث الاجسام والحياة وتغير الخلقة بهذا الطريق وقد ذكرنا عن المعتزلة
 انه كفر قالوا لانه مع هذا الاعتقاد لا يمكنه الاستدلال بالمجز على صدق الانبياء وهذا ركيك لانه يقال
 الفرق هو ان مدعى النبوة ان كان صادقا في دعواه أمكنه الاتيان بهذه الاشياء وان كان كاذبا تعدر عليه
 ذلك فبهذا يظهر الفرق اذا ثبت انه ليس بكافر وثبت انه يمكن الوقوع فاذا أتى الساحر بشي من ذلك فان اعتقد

وأمرهم بقصها في أول آب وكان يظهر صوت البرص له بسبب نفوذ الريح في تلك الصورة وكانت البرص
تجئ بالزيتون حتى كان على تلك القبة كل يوم من ذلك الزيتون والناس اعتقدوا أنه من كرامات ذلك
المدفون ويدخل في هذا الباب أنواع كثيرة لا يليق بشرحها في هذا الموضع (النوع السادس) من السحر
الاستعانة بخواص الادوية مثل أن يجعل في طعامه بعض الادوية المبلدة المزيلة للعقل والدخن المسكرة
نحو دماغ الحمار اذا تناوله الانسان تلبده عقله وقتل فطنته واعلم أنه لا سبيل الى انكار الخواص فان
أثر المغناطيس مشاهد الاناس قد أكثر واقبه وخلطوا الصدق بالكذب والباطل بالحق (النوع السابع)
من السحر تعليق القلب وهو ان يدعي الساحر انه قد عرف الاسم الاعظم وان البلق بطبعه وبنيقادون له
في أكثر الامور فاذا اتفق ان كان السامع لذلك ضعيف العقل قليل التمييز اعتقده حق وتعلق قلبه بذلك
وحصل في نفسه نوع من الرعب والخافة واذا حصل الخوف ضعفت القوى الحساسة فحينئذ يتمكن
الساحر من أن يفعل حينئذ ما يشاء وان من جرب الامور وعرف أحوال أهل العلم علم أن لتعلق القلب أثرا
عظيما في تنفيذ الاعمال واخفاء الاسرار (النوع الثامن) من السحر السحر بالنعيم والتضريب من
وجوه خفية لطيفة وذلك شائع في الناس فهذا جملة الكلام في أقسام السحر وشرح أنواعه وأصنافه
والله أعلم (المسئلة الرابعة) في أقوال المسلمين في ان هذه الانواع هل هي ممكنة أم لا أما ما تزل فقد اتفقا
على انكارها الا النوع المنسوب الى التخيل والمنسوب الى اطعام بعض الادوية المبلدة والمنسوب الى
التضريب والنعيم فاما الاقسام الخمسة الاولى فقد أنكرها وعلمهم كفووا من قال بها وجوز
وجودها وأما أهل السنة فقد جوزوا أن يقدر الساحر على أن يطير في الهواء ويقلب الانسان حمارا والجار
انسانا الا انهم قالوا ان الله تعالى هو الخالق لهذه الاشياء عند ما يقرأ الساحر في مخصوصة وكلمات معينة
فاما أن يكون المؤثر في ذلك الفلك والنجوم فلا وأما الفلاسفة والمتجربون والصائبة فقوله على ما سلف تقريره
واحجج أصحابنا على فساد قول الصائبة انه قد ثبت ان العالم محدث فوجب أن يكون موجوده قادرا
والشيء الذي حكم العقل بانه مقدور انما يصح أن يكون مقدورا لكونه ممكنا والامكان قدره مشترك بين
كل الممكنات فاذن كل الممكنات مقدور لله تعالى ولو وجد شيء من تلك المقدورات بسبب آخر يلزم أن
يكون ذلك السبب من بلا تعاق قدرة الله تعالى بذلك المقدور فيكون الحادث سببا للحجز الله وهو محال
فثبت أنه يستحيل وقوع شيء من الممكنات الا بقدرة الله وعنده يبطل كل ما قاله الصائبة قالوا اذا ثبت
هذا فندعي انه لا يمنع وقوع هذه الخوارق باجراء العادة عند سحر السحرة فقد احتجوا على وقوع هذا
النوع من السحر بالقرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى في هذه الآية وما هم بضارين به من أحد الا باذن
الله والاستثناء يدل على حصول الاتسار بسببه وأما الاخبار فهي واردة عنه صلى الله عليه وسلم متواترة
وأحادي (أحدها) ما روى أنه عليه السلام سحر وان السحر عمل فيه حتى قال انه لا يخفى الى اني أقول
الشيء وأفعله ولم أفعله ولم أفعله وان امرأة يهودية سحرته وجعلت ذلك السحر تحت راعوفة البئر فلما
استخرج ذلك زال عن النبي صلى الله عليه وسلم ذلك العارض وأنزل المعوذتان بسببه (وثانيها) أن
امرأة أتت عائشة رضي الله عنها فقالت لها اني ساحرة فهل لي من نوبة فقالت وما سحر لك فقالت
صرت الى الموضع الذي فيه هاروت وماروت يسابل لطلب علم السحر فقالا لي يا امه الله
لا تحتاري عذاب الآخرة بأمر الدنيا فايت فقالا لي اذهبي فبولي على ذلك الرماد فذهبت لا بول عليه
فذهبت في نفسي فقالت لا أفعل وجئت اليهم ما فعلت قد فعلت فقالا لي ما رأيت لما فعلت فقالت
ما رأيت شيئا فقالا لي انت على رأس أمرك فاتي الله ولا تفعل فليت فقالا لي اذهبي فافعل فذهبت
فذهبت فرأيت كأن فارسا مقبعا بالحديد قد خرج من فريجي فمعد الى السماء فجثمت ما فخرتهم فقالا
ايمانك قد خرج عنك وقد أسست السحر فقالت وما هو قال ما تريد شيئا فتصوره في وهدك الا كان قصور
في نفسي حبا من حنطة فاذا انما يجب فقالت انزع فانزع فخرج من ساعتها سنبلا فقلت انطعن فانطعن من

من أحد حتى يقولوا نحن فتنسة فلا تكفر وأما الشياطين الذين علموا الناس السحر فكان مقصودهم
 اعتقاد حقيقة هذه الاشياء فظهر الفرق (المسئلة الثامنة) قرأ نافع وابن كثير وعاصم وأبو عمرو وبتشديد
 لكن والشياطين بالنصب على أنه اسم لكن والباقيون لكن بالتخفيف والشياطين بالرفع والمعنى واحد وكذلك
 في الانفال ولكن الله رمى ولكن الله قتلهم والاختيار أنه إذا كان بالواو كان التشديد أحسن وإذا كان بغير
 الواو بالتخفيف أحسن والوجه فيه أن لكن بالتخفيف يكون عطفا فلا يحتاج إلى الواو لاتصال الكلام
 والمشددة لا تكون عطفا لأنها تعمل على أن أما قوله تعالى وما أنزل على الملائكة من بين يابل هاروت وماروت
 ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ما في قوله وما أنزل فيه وجهان (الاول) أنه بمعنى الذي ثم قولاً
 اختلفاً فيه على ثلاثة أقوال (الاول) أنه عطف على السحر أي يعلمون الناس السحر ويعلمونهم ما أنزل على
 الملكين أيضاً (وثانيها) أنه عطف على قوله ما تنزل الشياطين أي واتبعوا ما تنزل الشياطين افتراء على
 ملك سليمان وما أنزل على الملكين لأن السحر منه ما هو كفر وهو الذي تلتسه الشياطين ومنه ما تأثيره
 في التفرقة بين المرء وزوجه وهو الذي أنزل على الملائكة فكانه تعالى أخبر عن اليهود أنهم اتبعوا كلا
 الامرين ولم يقتصر على أحدهما (وثالثها) أن وضعه جر عطفاً على ملك سليمان وتقديره ما تنزل
 الشياطين افتراء على ملك سليمان وعلى ما أنزل على الملكين وهو اختيار أبي مسلم رحمه الله وأما
 في الملائكة أن يكون السحر نازلاً عليهم واحتج عليه بوجوه (الاول) أن السحر لو كان نازلاً عليهم
 لكان منزله هو الله وذلك غير جائز لأن السحر كفر وعيب ولا يليق بالله تعالى أنزال ذلك (الثاني)
 أن قوله ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر يدل على أن تعليم السحر كفر فلو ثبت في الملائكة
 أنهم يعلمون السحر لم يكن كفر وذلك باطل (الثالث) كما لا يجوز في الانبياء أن يبعثوا لتعليم السحر
 فكذلك في الملائكة بطريق الاولى (الرابع) أن السحر لا يضاف الا إلى الكفرة والفسقة والشياطين
 المردة وكيف يضاف إلى الله ما ينهى عنه ويتوعد عليه بالعقاب وهل السحر الا الباطل الممقود وقد جرت
 عادة الله تعالى بإبطاله كما قال في قصة موسى عليه السلام ما جئتم به السحر أن الله سيبيطه ثم انه رحمه الله
 سلب في تفسير الآية نهجاً آخر يخالف قول أئمة المفسرين فقال كما أن الشياطين نسبوا السحر إلى
 ملك سليمان مع أن ملك سليمان كان مبرأ عنه فكذلك نسبوا ما أنزل على الملكين إلى السحر مع أن المنزل
 عليهم كان مبرأ عن السحر وذلك لأن المنزل عليهم كان هو الشرع والدين والدعاء إلى الخير وإنما كانوا يعلمون
 الناس ذلك مع قولهم ما نحن فتنسة فلا تكفروا كيداً عنهم على القبول والتمسك وكانت طائفة تملك
 وأخرى تخاف وتعبد عن ذلك ويتعلمون منها ما أم من الفتن والكفر مقدار ما يفرقون به بين المرء وزوجه
 فهذا تقرير مذهب أبي مسلم (الوجه الثاني) أن يكون ما بعثي الجحد ويكون معطوفاً على قوله تعالى
 وما كفر سليمان كأنه قال لم يكفر سليمان ولم ينزل على الملكين سحر لأن السحر كانت تضيف السحر إلى
 سليمان وترغم أنه مما أنزل على الملكين يسابل هاروت وماروت فرد الله عليهم في القولين وقوله وما يعلمان من
 أحد جحد أيضاً أي لا يعلمان أحداً بل ينهيان عنه أشد النهي وأما قوله تعالى حتى يقولوا نحن فتنسة أي
 ابتلاء وامتحان فلا تكفر وهو كقولك ما أمرت فلانا بكذا حتى قلت له ان فعلت كذا نالك كذا أي ما أمرته به
 بل حذرته عنه واعلم أن هذه الاقوال وإن كانت حسنة الا أن القول الاول أحسن منها وذلك لأن عطف
 قوله وما أنزل على ما يليه أولى من عطفه على ما بعده لأنه لا دليل منفصل أمافه لو نزل السحر عليهم ما
 لكان نزل ذلك السحر هو الله تعالى فلا تعرف بصفة الشيء قد يكون لاجل ان تغيب في ادخاله في الوجود
 وقد يكون لاجل أن يقع الاحتراز عنه كما قال الشاعر * عرفت الشر لا للشر لكن لتوقيه * قوله ثانياً
 أن تعليم السحر كفر قوله تعالى ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر فالجواب أني إنما
 واقعة حال فيكون في صدقها صورة واحدة وهي ما إذا اشتغل بتعليم سحر من يقول بالهمة الكواكب
 ويكون قصده من ذلك التعليم إثبات أن ذلك المذهب حق قوله ثالثاً أنه لا يجوز زعمه الانبياء عليهم السلام

ان اتيانه به مباح كفر لانه حكم على المحذور بكونه مباحا وان اعتقد حرمة فعند الشافعي رضي الله عنه
ان حكمه حكم الجنابة ان قال اني سحرته وسحري يقتل غالباً يجب عليه القود وان قال سحرته وسحري قد
يقتل وقد لا يقتل فهو شبه عمد وان قال سحرته غيره فوافق اسمه فهو خطأ تجب الدية مخففة في ماله لانه ثبت
بافرازه الا ان تصدقه العاقلة فحينئذ يجب عليهم هذا تفصيل مذهب الشافعي رضي الله عنه وروى الحسن
ابن زياد عن أبي حنيفة رحمه الله انه قال يقتل الساحر اذا علم انه ساحر ولا يستتاب ولا يقبل قوله اني اترك
السحر وأتوب منه فاذا أقترانه ساحر فقد حل دمه وان شهد شاهدان على أنه ساحر أو وصفوه بصفة يعلم انه
ساحر قتل ولا يستتاب وان أقتراني كنت أسحر مرة وقد تركت ذلك منذ زمان قبل منه ولم يقتل وحكي محمد بن
شجاع عن علي الرازي قال سألت أبا يوسف عن قول أبي حنيفة في الساحر يقتل ولا يستتاب لم يكن ذلك بمنزلة
المترد فقال الساحر جمع مع كفره السعي في الارض بالفساد ومن كان كذلك اذا قتل قتل واحجأ أصحابنا
بانه لما ثبت ان هذا النوع ليس بكفر فهو فسق فان لم يكن جنابة على حق الغير كان الحق هو التفصيل الذي
ذكرناه (الثاني) ان ساحر اليهود لا يقتل لانه عليه الصلاة والسلام سحره رجل من اليهود يقال له لبيد
ابن أعصم وامر آمن يهود خيبر يقال اه ازينب فلم يقتلها فوجب أن يكون المؤمن كذلك لقوله عليه الصلاة
والسلام لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين واحجأ أبو حنيفة رحمه الله على قوله بأخبار (أحدها) ما روى
نافع عن ابن عمر أن جارية لحفصة سحرتها وأخذوها فاعترفت بذلك فامرت عبد الرحمن بن زيد فقتلها فباع
عثمان فانكره فاتاه ابن عمر وأخبره أمرها فكان عثمان انما أنكر ذلك لانها قتلت بغير اذنه (وثانيها) ما روى
عمر بن دينار انه ورد كآب عمرو رضي الله عنه أن اقبلوا كل ساحر وساحرة فقتلنا ثلاث سواحر (وثالثها) قال
علي ابن أبي طالب ان هؤلاء العراقيين كهان العجم فن أتى كاهنا يؤمن له بما يقول فقد برئ مما أنزل الله على
محمد صلى الله عليه وسلم (والجواب) لعل السحرة الذين قتلوا كانوا من الكفرة فان كتابة الحال يكفي في صدقها
صورة واحدة وأما سائر أنواع السحر أعني الاتيان بضر وبالشعبذة والآلات العجيبة المبنية على
ضروب الخيلاء والمبنية على التسبب الهندسية وكذلك القول فيمن يؤهم ضر وبما من التخويف والتقريع حتى
يصير من به السوداء محكم الاعتقاد فيه ويتمنى بالتضريب والتمعية ويحتمل في ايقاع الفرفة بعد الوصلة
ويؤهم ان ذلك بكتابة يكتبها من الاسم الأعظم فيكل ذلك ليس بكفر وكذلك القول في دفن الاشياء الوسخة
في دور الناس وكذا القول في ايهام ان الجن يفعلون ذلك وكذا القول فيمن يدمس الادوية المبلدة في الاطعمة
فان شئت من ذلك لا يبلغ حد الكفر ولا يوجب القتل البتة فهذا هو الكلام الكلي في السحر والله الكافي والوافي
ولنرجع الى التفسير أما قوله تعالى ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر فظاهر الآية يقتضي انهم انما
كفروا لاجل انهم كانوا يعلمون الناس السحر لان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية وتعليم ما لا يكون كفرا
لا يوجب الكفر فصارت الآية دالة على ان تعليم السحر كفر وعلى ان السحر أيضا كفر ولمن منع ذلك أن يقول
لانسلم ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية بل المعنى انهم كفروا وهم مع ذلك يعلمون الناس السحر فان
قبل هذا مشكل لان الله تعالى أخبر في آخر الآية ان الملكتين يعلمان الناس السحر فلو كان تعليم السحر كفرا لزم
تكفير الملكتين وانه غير جائز لما ثبت ان الملائكة بأسرهم معصومون وأيضاً فلانكم قد دللت على انه ليس كل
ما يسمى سحراً فهو كفر قلنا اللفظ المشترك لا يكون عاماً في جميع معانيه فحينئذ يحمل هذا السحر الذي هو
كفر على النوع الاول من الاشياء المسماة بالسحر وهو اعتقاد الهية الكواكب والاستعانة بها في اظهار
المعجزات وخوارق العادات فهذا السحر كفر والشياطين انما كفروا لانهم بهذا السحر لا بسائر الاقسام
وأما الملكتان فلان سلم انهما انما هما هذا النوع من السحر بل لعلهما يعلمان سائر الانواع على ما قال تعالى
فيتعلمون منهم ما يفرقون به بين المرء وزوجه وأيضاً فتقدير أن يقال انهم ما علموا هذا النوع لكن تعليم هذا
النوع انما يكون كفراً اذا قصد المعلم أن يعتقد المتعلم حقيقته وكونه صواباً فأنما أن يعلمه ليعتد به في هذا التعليم
لا يكون كفراً وتعليم الملائكة كان لاجل أن يصير المكلف محترماً عنه على ما قال تعالى كتابة عنهم وما يعلمان

طول عمره فكيف يخل عليهم بذلك (وثالثها) ان من أعجب الامور قوالهم انهم ما يعلمان السحر في حال
 كونهم ما معذبين ويدعون اليه وهما باعقابان ولما ظهر فساد هذا القول فنقول السبب في انزالهما وجوه
 (أحدها) ان السحرة كثر في ذلك الزمان واستنبطت أبوابا غريبة في السحر وكانوا يدعون النبوة
 ويتحدثون الناس بها فبعت الله تعالى هذين الملكين لاجل أن يعلم الناس أبواب السحر حتى يتمكنوا من
 معارضة أولئك الذين كانوا يدعون النبوة كذبا ولا شك ان هذين أحسن الاعراض والمقاصد (وثانيها)
 ان العلم بالسحر يكون المعجزة مخالفة للسحر متوقف على العلم بما هي المعجزة وبما هي السحر والناس كانوا
 جاهلين بما هي السحر فلا جرم تعذرت عليهم معرفة حقيقة المعجزة فبعت الله هذين الملكين لتعرف
 ماهية السحر لاجل هذا الغرض (وثالثها) لا يمنع أن يقال السحر الذي يقع الفارقة بين أعداء الله
 والافعة بين أولياء الله كن مباهة لهم أو من دوا بالله تعالى بعث الملكين لتعليم السحر لهذا
 الغرض ثم ان القوم تعلموا ذلك منهم واستعملوه في الشر وايقاع الفارقة بين أولياء الله والافعة بين
 أعداء الله (ورابعها) ان تحصيل العلم بكل شيء حسن ولما كان السحر منيما عنه وجب أن يكون متصورا
 معلوما لان الذي لا يكون متصورا امتنع النهي عنه (وخامسها) لعل الحق كان عندهم أنواع من السحر
 لم يقدر البشر على الاتيان بمثلها فبعت الله الملكات ليعلموا البشر أمورهم فيقدرون بها على معارضة الحق
 (وسادسها) يجوز أن يكون ذلك تشديدا في التكليف من حيث انه اذا علم ما أمم كنهه أن يتوصل به الى
 الذات العاجلة ثم منعه من استعمالها كان ذلك في نهاية المشقة فيسبب وجوبه الثواب الزائد كما ينبت قوم
 طالوت بالنهر على ما قال فن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني فنبت بهذه الوجوه انه لا يعبد من
 الله تعالى انزال الملكين لتعليم السحر والله أعلم (المسئلة الرابعة) قال بعضهم هذه الواقعة انما وقعت
 في زمان ادريس عليه السلام لانهم اذا كانوا ملوكين نزل بصورة البشر لهذا الغرض فلا بد من رسول
 في وقتهم ما يمكن كون ذلك فمعجزة له ولا يجوز كونهم ما رسولين لانه ثبت انه تعالى لا يبعث الرسول الى الانس
 ملكا (المسئلة الخامسة) هاروت وماروت عطف بيان للملكين علمان لهم ما وهما اسمان أعجميان
 بدليل منع الصرف ولو كانا من الهوت والموت وهو الكسر كازعم بعضهم لانصرفا وقرأ الزهري هاروت
 وماروت بالرفع على هما هاروت وماروت أما قوله تعالى وما يعلمان من أحد حتى يقول انما نحن فتنة فلا
 تكفر فاعلم انه تعالى شرح حالهما فقال وهذا الملكان لا يعلمان السحر الا بعد التحذير الشديد من
 العمل به وهو قوالهما انما نحن فتنة فلا تكفر والمراد ههنا بالفتنة المحنة التي بها يتميز المطيع عن العاصي
 كقوالهم فتنة الذهب بالنار اذا عرض على النار ليميز الخالص عن المشوب وقد بينا الوجوه في انه
 كيف يحسن بعثة الملكين لتعليم السحر فلما راد انهم ما لا يعلمان أحدا السحر ولا يصفاه لاحد ولا
 يكتفان له وجوه الاحتمال حتى يبذله النصيحة فيقول انما نحن فتنة أي هذا الذي نصفه لك
 وان كان الغرض منه أن يتميز به الفرق بين السحر وبين المعجز والمكنه يمكنك أن تتوصل به الى المقاسم
 والمعاصي فابالبعث وقولك عليه أن تستعمله فيما نهيت عنه أو تتوصل به الى شيء من الاعراض العاجلة
 أما قوله تعالى فيتعلمون منهم ما ما يفرقون به بين المرء وزوجه ففهم مسائل (المسئلة الاولى) ذكرنا
 في تفسير هذا التفريق وجهين (الاول) ان هذا التفريق انما يكون بان يعتقد أن ذلك السحر مؤثرا
 في هذا التفريق فيصير كافرا واذا صار كافرا بانته امر أنه فيحصل تفرق بينهما (الثاني) انه يفرق
 بينهما بالقوية والحيل والتضريب وسائر الوجوه المذكورة (المسئلة الثانية) انه تعالى لم يذكر ذلك لان
 الذي يتعلمون منهم ما ليس الا هذا القدر ليكن ذكر هذه الصورة تنبيهها على سائر الصور فان استكملت المرء الى
 زوجته وركونه اليها معروف زائد على كل مودة فبعت الله تعالى بذلك على أن السحر اذا أمكن به هذا
 الامر على شدته فغيره أولى أما قوله تعالى وما هم بضارين به من أحد فانه يدل على ما ذكرناه لانه أطلق
 الضرر ولم يقصره على التفريق بين المرء وزوجه فدل ذلك على انه تعالى انما ذكره لانه من أعلى مراتبه أما

لتعليم السحر فكذا الملائكة قلنا لا نسلم انه لا يجوز بعثة الانبياء عليهم السلام لتعليمه بحيث يكون الغرض من ذلك التعليم التنبيه على ابطاله قوله رابعاً انما يضاف السحر الى الكفرة والمردة فكيف يضاف الى الله تعالى ما ينهى عنه قلنا فرق بين العمل وبين التعليم فلم يجوز ان يكون العمل منها عنه وأما تعليمه لغرض التنبيه على فساد فانه يكون مأمو رابه (المسئلة الثمانية) قرأ الحسن ملكين بكسر اللام وهو مروي أيضاً عن الضحاك وابن عباس ثم اختلفوا فقال الحسن كانا عليين أقلفين يبايل يعلمان الناس السحر وقيل كانا رجلين صالحين من الملوك والقراءة المشهورة بفتح اللام وهما كانا ملكين نزلا من السماء وهاروت وماروت اسمان لهما وقيل هما جبريل وميكائيل عليهم السلام وقيل غيرهما أما الذين كسروا اللام فقد احتجوا بوجوه (أحدها) انه لا يطبق بالملائكة تعليم السحر (وثانيها) كيف يجوز انزال الملائكة مع قوله ولو أنزلناه لما لك القضي الامر ثم لا ينظرون (وثالثها) لو أنزل الملكين لكان أمراً أن يجعلهما في صورة الرجلين أو لا يجعلهما كذلك فان جعلهما في صورة الرجلين مع انهما ليسا بـرجلين كان ذلك تجهيلاً وتليسيا على الناس وهو غير جائز ولو جاز ذلك فلم لا يجوز أن كل واحد من الناس الذين نشاهدهم لا يكون في الحقيقة انساناً بل ملكاً من الملائكة وان لم يجعلهما في صورة الرجلين قدح ذلك في قوله تعالى ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً (والجواب عن الاول) اناسين وجه الحكم في انزال الملائكة لتعليم السحر (وعن الثاني) ان هذه الآية عامة وقراءة الملكين بفتح اللام متواترة وخاصة والخاص مقدم على العام (وعن الثالث) ان الله تعالى أنزلهما في صورة رجلين وكان الواجب على المكلفين في زمان الانبياء أن لا يقطعوا على من صورته صورة الانسان بكونه انساناً كما أنه في زمان الرسول عليه الصلاة والسلام كان الواجب على من شاهد حية النكبي أن لا يقطع بكونه من البشر بل الواجب التوقف فيه (المسئلة الثامنة) اذ قلنا بأنهم ما كانا من الملائكة فقد اختلفوا في سبب نزولهما فروى عن ابن عباس ان الملائكة لما أعلمهم الله بآدم وقالوا أن تجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء فأجابهم الله تعالى بقوله اني أعلم ما لا تعلمون ثم ان الله تعالى وكل عليهم جمعاً من الملائكة وهم الكرام الكاتبون فكانوا يعرجون باعمالهم الخبيثة فنجبت الملائكة منهم ومن بقية الله لهم مع ما نظرهم منهم من القبائح ثم أضافوا اليهم ما عمل السحر فازدادت نجس الملائكة فاراد الله تعالى أن يبتلي الملائكة فقال لهم اختاروا ملكين من أعظم الملائكة علما وزهدا وديانة لا نزلهن الى الارض فاختبرهن فاختاروا هاروت وماروت وركب فيهما شهوة الانس وأنزلهما ونهاهما عن الشر والقتل والزنا والشرب فنزلا فذهبت اليهما امرأة من أحسن النساء وهي الزهرة فراوداهما عن نفسها فأبى أن تطيعهما إلا بعد أن يعبد المصنم والابعد أن يشرب الخمر فامتنها أولاً ثم غلبت الشهوة عليهم ما فاطعاها في كل ذلك فعند اقدمهم ما على الشرب وعبادة المصنم دخل سائل عليهم فقالت ان أظهر هذا السائل للناس ما رأى منافساً دأمرنا فان أردتما الوصول الى قاتل هذا الرجل فامتنعانه ثم اشتهى لا يقتله فلما فرغ من القتل وطالب المراتفة فلم يجداهما ثم ان الملكين عند ذلك ندما وتحسروا وضرا عالى الله تعالى فغيره ما بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة فاختار عذاب الدنيا وهما يبعذان يبايل مع لقمان بين السماء والارض يعلمان الناس السحر ثم لهم في الزهرة قولان (أحدهما) ان الله تعالى لما ابتلي الملكين بشهوة نى آدم أمر الله الكوكب الذي يقال له الزهرة وقلبكها أن اهبطا الى الارض الى ان كان ما كان فحينئذ ارتفعت الزهرة وقلبكها الى موضعهما من السماء موخجين لهما على ما شاهداهما (والقول الثاني) ان المرأة كانت فاجرة من أهل الارض وواقعاها بعد شرب الخمر وقتل النفس وعبادة المصنم ثم علمها الاسم الذي كانا به يعرجان الى السماء فتكلمت به وعرجت الى السماء وكان اسمها يدخت فتشغها الله وجعلها هي الزهرة واعلم ان هذه الرواية فاسدة مردودة غير مقبولة لانه ليس في كتاب الله ما يدل على ذلك بل فيه ما يطلها من وجوه (الاول) ما تقدم من الدلائل الدالة على عصمة الملائكة عن كل المعاصي (وثانيها) ان قوله م انهم اخيرا بين عذاب الدنيا وبين عذاب الآخرة فاسد بل كان الاولى أن يخيرا بين التوبة والعذاب لان الله تعالى خير بينهم ما من أنشرك به

ايمانهم **==** أنه قبل وايتهم آمنوا ثم ابتدأ الثبوت من عند الله خير * قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا
 لا تقولوا راعنا وقولوا انظرونا واسمعوا لأكفارين عذاب أليم) اعلم ان الله تعالى لما شرح قبائح أفعالهم
 قبل مبعث محمد عليه الصلاة والسلام أراد من ههنا أن يشرح قبائح أفعالهم عند مبعث محمد صلى الله
 عليه وسلم وجدتهم واجتهادهم في القدر فيه والطعن في دينه وهذا هو النوع الأول من هذا الباب وههنا
 مسائل (المسئلة الأولى) اعلم ان الله تعالى خاطب المؤمنين بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا في غانية وثمانين
 موضعا من القرآن قال ابن عباس وكان يخاطب في التوراة بقوله يا أيها المساكين فكانه سبحانه ونعالى لما
 خاطبهم أولا بالمساكين أثبت المسكنة لهم آخر حيث قال وضربت عليهم الذلة والمسكنة وهذا يدل على
 انه تعالى لما خاطب هذه الامة بالايمان أولا فانه تعالى يعطيهم الامان من العذاب في النيران يوم القيامة
 وأيضا قال المومن أشرف الاسماء والصفات فاذا كان يخاطبنا في الدنيا بأشرف الاسماء والصفات
 فخرج من فضله أن يعاملنا في الآخرة بأحسن المعاملات (المسئلة الثانية) انه لا يعد في الحكامتين
 المترادفتين أن يمنع الله من احديهما ما وبأذن في الاخرى ولذلك فان عند المشافعي رضي الله عنه لا نصح
 الصلاة بترجمة الصالحة سواء كانت بالعبرية أو بالفارسية فلا يعد أن يمنع الله من قوله راعنا
 وبأذن في قوله انظرونا وان كانتا مترادفتين ولكن وجه المفسرين على انه تعالى انما منع من قوله
 راعنا الاشتمال على نوع مفسدة ثم ذكر وافيته وجوها (أحدها) كان المسلمون يقولون لرسول الله
 صلى الله عليه وسلم اذا تلا عليهم شيئا من العلم راعنا يا رسول الله واليهود كانت لهم كلمة عبرانية يتسابقون
 بها تشبه هذه الكلمة وهي راعينا ومعناها اسمع لاسمعت فلما سمعوا المؤمنين يقولون راعنا
 افترضوه وخاطبوا به النبي وهم يعنون تلك المسببة فنهي المؤمنين عنها وأمروا بلفظة أخرى وهي قوله
 انظرونا يدل على حجة هذا التأويل قوله تعالى في سورة النساء وبقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع
 وراعنا ليا بألسنتهم وطعنا في الدين وروى ان سعد بن معاذ سمعها منهم فقال يا أعداء الله عليكم لعنة الله
 والذي نفسي بيده لئن سمعتم من رجل منكم يقولها لرسول الله لأضربن عنقه فقالوا أو لاسمعت تقولونها ففترت
 هذه الآية (وثانيها) قال قطرب هذه الكلمة وان كانت صحيحة المعنى الا ان أهل الحجاز كانوا يقولونها
 الا عند الهزؤ والسخرية فلا جرم نهى الله عنها (وثالثها) أن اليهود كانوا يقولون راعينا أي انت راعي غنما
 فنهاهم الله عنها (ورابعها) أن قوله راعنا مفاعلة من الرعي بين اثنين فكان هذا اللفظ موهما للمساواة بين
 المخاطبتين كأنهم قالوا راعنا سمعك لراعنا سمعك اسماعنا فنهاهم الله تعالى عنه وبين أن لا بد من تعظيم الرسول
 في مخاطبة على ما قال لا تجعلوا دماء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا (خامسها) أن قوله راعنا
 خطاب مع الاستعلاء كانه يقول راعك كلابي ولا تغفل عنه ولا تشغل بغيره وليس في انظرنا الاسؤال الا انتظار
 كأنهم قالوا له توقف في كلامك وبيانك مقدار ما نصل الى فهمه (وسادسها) أن قوله راعنا على وزن
 قوله عاظنا من المعاطاة ورا منا من المراماة ثم انهم قلبوا هذه النون الى النون الاصلية وجعلوها كلمة مشتقة
 من الرعونة وهي الحق فالراعي اسم فاعل من الرعونة فيحتمل انهم أرادوا به المصدر كقولهم عياذا بك أي
 اعوذ عياذا بك فقولهم راعنا أي فعلت رعونة ويحتمل انهم أرادوا به صرحت راعنا أي صرحت ذار رعونة فلما
 قصدوا هذه الوجوه الفاسدة لاجرم نهى الله تعالى عن هذه الكلمة (وسابعها) أن يكون المراد
 لا تقولوا قولاراعنا أي قولوا لمنسوبا الى الرعونة بمعنى راعينا ككفر ولا بن أما قوله تعالى وقولوا انظرونا
 ففيه وجوه (أحدها) أنه من نظره أي انتظره قال تعالى انظرونا نقبس من نوركم فأمرهم تعالى بأن
 يسألوه الامهال لينتقلوا عنه فلا يحتاجون الى الاستعانة فان قيل أفكان النبي عليه السلام يحجل عليهم
 حتى يقولون هذا فاجاب من وجهين (أحدهما) أن هذه اللفظة قد تقال في خلال الكلام وان لم تكن هناك
 محلة تجوز الى ذلك كقول الرجل في خلال حديثه اسمع أو سمعت (الثاني) انهم فسر وا قوله تعالى لا تحرك به
 لسانك لتعجل به انه عليه السلام كان يحجل قول ما يلقيه اليه جبريل عليه السلام حرصا على تحصيل الوحي

قوله تعالى الا باذن الله فاعلم ان الاذن حقيقة في الامر والله لا يأمر بالسحر ولانه تعالى اراد عيبتهم وذمتهم ولو كان قد امرهم به لما جاز ان يذمتهم عليه فلا بد من التأويل وفيه وجوه (أحدها) قال الحسن المراد منه الخفية يعني الساحر اذا سحر انسانا فان شاء الله منعه منه وان شاء دخل بينه وبين ضرر السحر (وثانيها) قال الاصم المراد الا بعلم الله وانما يسمى الاذن اذنا لانه اعلام للناس بوقت الصلاة وسمى الاذن اذنا لان بالحاسة القائمة به يدرك الاذن وكذلك قوله تعالى واذا ن من الله ورسوله الى الناس يوم الحج اى اعلام وقوله فاذا نوا يحرب من الله معناه فاعلموا وقوله آذنتكم على سواء يعنى أعلمتكم (وثالثها) ان الضرر الحاصل عند فعل السحر انما يحصل بخلق الله واجباده وابداعه وما كان كذلك فانه يصح أن يضاف الى اذن الله تعالى كما قال انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون (ورابعها) أن يكون المراد بالاذن الامر وهذا الوجه لا يليق الا بأن يفسر التفريق بين المرء وزوجه بأن يصير كافرا والكفر يقتضى التفريق فان هذا حكم شرعى وذلك لا يكون الا بأمر الله تعالى أما قوله تعالى ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم ولقد علموا ان اشتراء ما له في الآخرة من خلاق ففيه مسائل (المسئلة الاولى) انما ذكر كلفا للشراء على سبيل الاستعارة لوجوه (أحدها) انهم لما نبذوا كتاب الله وراء ظهورهم وأقبلوا على القسطنطينية لماتوا الشياطين فكانهم قد اشتروا ذلك السحر بكتاب الله (وثانيها) ان المالكين انما قصدوا بتعليم السحر الاحتراز عنه ليصل بذلك الاحتراز الى منافع الآخرة فلما استعمل السحر فكأنه اشترى بمنافع الآخرة منافع الدنيا (وثالثها) انه لما استعمل السحر علمنا انه انما يحصل المشقة ليقع من ذلك الاستعمال فكأنه اشترى بالجن التي تحملها بقدرته على ذلك الاستعمال (المسئلة الثانية) قال الا كثرون الخلاق النصيب قال القفال يشبهه أن يكون أصل الكلمة من الخلق ومعناه التقدير ومنه خلق الاديم ومنه يقال قدر للرجل كذا درهم رزقا على عمل كذا وقال آخرون الخلاق الخلاص ومنه قول أمية بن أبي الصلت

يدعون بالويل فيها لا خلاق لهم * الامر ايسر قطران واغلال

بقي في الآية سؤال وهو انه كيف أثبت لهم العلم أولا في قوله ولقد علموا ثم نفاه عنهم في قوله لو كانوا يعلمون والجواب من وجوه (أحدها) ان الذين علموا غير الذين لم يعلموا فالذين علموا هم الذين علموا السحر ودعوا الناس الى تعلمه وهم الذين قال الله في حقهم يذفريق من الذين أوثوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون وأما الجهال الذين يرغبون في تعلم السحر فهم الذين لا يعلمون وهذا جواب الاخفش وقارب (وثانيها) لو سلمنا كون القوم واحدا ولكنهم علموا شيئا وجهلوا شيئا آخر علموا انه ليس لهم في الآخرة خلاق ولكنهم جهلوا مقدار ما فاتهم من منافع الآخرة وما حصل لهم من مضارها وعقوباتها (وثالثها) لو سلمنا ان القوم واحد والمعلوم واحد ولكنهم لم ينتفعوا بعلمهم بل أعرضوا عنه فصارت ذلك العلم كالعدم كما سمي الله تعالى الكفار صما وبكرا وعميا اذ لم ينتفعوا بهذه الحواس ويقال للرجل في شيء يفعل ولكنه لا يضعه موضعه صنعت ولم تصنع * قوله تعالى (ولو انهم آمنوا واثقوا لثوبة من عند الله خير لو كانوا يعلمون) اعلم ان الضمير عائد الى اليهود الذين تقدم ذكرهم فانه تعالى لما بين فيهم الوعيد بقوله وابسمائير وابه أتبعه بالوعد جامع بين الترهيب والترغيب لان الجمع بينهما مدعى الى الطاعة والعدول عن المعصية أما قوله تعالى آمنوا فاعلم انه تعالى لما قال يذفريق من الذين أوثوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم ثم وصفهم بانهم اتبعوا ما تلو الشياطين وانهم تسكروا بالسحر قال من بعد ولو انهم آمنوا يعنى بما نبذوه من كتاب الله فان حملت ذلك على القرآن جاز وان حملته على كتابهم المصدق للقرآن جاز وان حملته على الامرين جاز والمراد من التقوى الاحتراز عن فعل المنهيات وترك المأمورات أما قوله تعالى لثوبة من عند الله خير ففيه وجوه (أحدها) ان الجواب محذوف وتقديره ولو انهم آمنوا واثقوا لا يثبوا الا انه تركت الجملة الفعلية الى هذه الاسمية لما في الجملة الاسمية من الدلالة على ثبات الموثوبة واستقرارها فان قيل هلا قيل لثوبة الله خير فلنا لان المراد لثوبة من ثواب الله خير لهم (وثانيها) يجوز أن يكون قوله ولو انهم آمنوا امتيا لايمانهم على سبيل المجاز عن ارادة الله

والله أعلم (المسئلة الثانية) قرأ ابن عامر ما تنسخ بضم النون وكسر السين والساقيون بفتحهما أما قراءة ابن عامر ففيها وجهان (أحدهما) أن يكون نسخ وأنسخ بمعنى واحد (والثاني) أنسخته جعلته ذانسخ كما قال قوم للحجاج وقد صلب رجلا لأقبر وأفلانا أي جعلوه ذاقبر قال تعالى ثم أماته فأقبره وقرأ ابن كثير وأبو عمرو نساها بفتح النون والهـمزة وهو جزم بالشرط ولا يدع أبو عمرو والهـمزة في مثل هذا لأن سكوتها علامة للجزم وهو من النسو وهو التأخير ومنه انما النسى زيادة في الكفر ومنه سعى يسبح الاجل نسيتة وقال أهل اللغة أن الله أجله ونسأ في أي أخر زاد وقال عليه الصلاة والسلام من مر به النساء في الاجل والزيادة في الرزق فليصل رحمه والساقيون بضم النون وكسر السين وهو من التسيان ثم الاكثرون حملوه على التسيان الذي هو ضد الذكر ومنهم من حمل التسيان على الترك على حد قوله تعالى فنتسى ولم يجده عزم أي فتركه وقال فاليوم ننسأهم كأنسوا القايومهم هذا أي تتركهم كما تركوا والظاهر أن حمل التسيان على الترك مجاز لأن المتسى يصير متروكا فلما كان الترك من لوازم التسيان أطلقوا اسم الملزوم على اللازم وقرئ نسما ونسما بالنسب وتنسما ونسها على خطاب الرسول وقرأ عبد الله ما نسدك من آية أو تنسخها وقرأ حذيفة ما تنسخ من آية أو تنسخها (المسئلة الثالثة) ما في هذه الآية جزائية كقولك ما تصنع أصنع وعملها الجزم في الشرط والجزاء إذا كانا ضارعين فقول تنسخ شرط وقوله نأت جزاء وكلاهما مجزومان (المسئلة الرابعة) اعلم ان الناسخ في اصطلاح العلماء عبادة عن طريق شرعي يدل على ان الحكم الذي كان ثابتا بطريق شرعي لا يوجد بعد ذلك مع تراخي عنه على وجه لولا لكان ثابتا فقولنا بطريق شرعي نعني به القدر المشترك بين القول الصادر عن الله تعالى وعن وسوله والفعل المنقول عنهما ويخرج عنه اجماع الامة على أحد القولين لأن ذلك ليس بطريق شرعي على هذا التفسير ولا يلزم أن يكون الشرع ناسخا لحكم العقل لأن العقل ليس طريقا شرعيا ولا يلزم أن يكون المجزأ ناسخا للحكم الشرعي لأن المجزأ ليس طريقا شرعيا ولا يلزم تقييد الحكم بغاية أو شرط أو استثناء لأن ذلك غير مترادف ولا يلزم ما إذا أمرنا الله بفعل واحد ثم نهانا عنه لمثله لأنه لو لم يكن مثل هذا النهي ناسخا لم يكن مثل حكم الامر ثابتا (المسئلة الخامسة) النسخ عندنا جائز عقلا واقع سمعا خلافا لليهود فان منهم من أنكروه عقلا ومنهم من جوزه عقلا لكنه منع منه سمعا ويروى عن بعض المسلمين انكار النسخ واحتج الجمهور من المسلمين على جواز النسخ ووقوعه بأن الدلائل دلت على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ونبوته لا تصح الا مع القول بنسخ شرع من قبله فوجب القطع بالنسخ وأيضا فلا على اليهود الزمان (الاول) جاء في التوراة ان الله تعالى قال لنوح عليه السلام عند خروجه من الفلك اني جعلت كل دابة مأكلا لك ولذريتك وأطلقت ذلك لكم كسبات العشب ما خلا الدم فلا تأكلوه ثم انه تعالى حرم على موسى وعلى بني اسرائيل كثير من الحيوان (الثاني) كان آدم عليه السلام يزوج الاخ من الاخ وقد حرمه بعد ذلك على موسى عليه السلام قال منكر والنسخ لان نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لا تصح الا مع القول بالنسخ لأن من الجائز ان يقال ان موسى وعيسى عليهما السلام أمر الناس بشرعهما إلى زمان ظهور شرع محمد عليه الصلاة والسلام ثم بعد ذلك أمر الناس باتباع محمد عليه الصلاة والسلام فبعد ظهور شرع محمد عليه الصلاة والسلام زال التكليف بشرعهما وحصل التكليف بشرع محمد عليه الصلاة والسلام لكنه لا يكون ذلك نسخا بل جاريا مجرى قوله ثم أمروا بالصيام إلى الليل والمسلمون الذين أنكروا وقوع النسخ أصلا بنوا مذاهبهم على هذا الحرف وقالوا قد ثبت في القرآن أن موسى وعيسى عليهما السلام قد بشر في التوراة والانجيل ببعث محمد عليه الصلاة والسلام وان عند ظهوره يجب الرجوع إلى شرعهما وإذا كان الامر كذلك فمع قيام هذا الاحتمال امتنع الجزم بوقوع النسخ وهذا هو الاعتراض على الإلزامين المذكورين واحتج منكر النسخ بأن قالوا ان الله تعالى لما بين شرع عيسى عليه السلام قال لفظ الدال على تلك الشريعة اما أن يقال انها دالة على دوامها أولا على دوامها أو ما كان فيها دلالة على الدوام ولا على اللادوام فان بين فيها اثبوتها على الدوام ثم تبين انها ما دامت كان الخبر الاقول كذبا وأنه غير جائز على

وأخذ القرآن فقبل له لا تحرك به لسانك لتجمل به فلا يبعد أن يجعل في ما يحدث به أصحابه من أمر الدين حرصاً على
تجميل أفهامهم فكانوا يسألونه في هذه الحالة أن يمهلهم فيما يحتاجون به إلى أن يفهموا كل ذلك الكلام (وثانيها)
انظرنا معناه انظرنا البنا الا انه حذف حرف الى كما في قوله واختار موسى قومه والمعنى من قومه والمقصود
منه أن المعلم اذا نظر الى المتعلم كان ابراده لكلام على نعم الافهام والتعريف اظهر وأقوى (وثالثها)
قرأ أبي بن كعب انظرنا من النظرة أى أمهلنا أمأ قوله تعالى واسمعوا لخصول السماع عند سلامة الحاسة
أمر ضروري خارج عن قدرة البشر فلا يجوز وقوع الامر به فاذن المراد منه أحد أمور ثلاثة (أحدها)
فرغوا أسماعكم لما يقوله النبي عليه السلام حتى لا تحتاجون الى الاستعانة (وثانيها) اسمعوا سماع قبول
وطاعة ولا يكن سماعكم سماع اليهود حيث قالوا اسمعنا وعصينا (وثالثها) اسمعوا أما أمرهم به حتى لا ترجعوا
الى ما هم فيه عنه تأكيدهم عليه ثم انه تعالى بين ما لا يكافرون من العذاب الا انهم اذ لم يسلكوا مع الرسول هذه
الطريقة من الاعظام والتجمل والاصغاء الى ما يقول والتفكير فيما يقول ومعنى العذاب الا انهم قد قدم

* قوله تعالى (ما يؤذون الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزل عليكم من خير من ربكم والله
يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم) واعلم أنه تعالى لما بين حال اليهود والكفار في العداوة
والمعاداة حذر المؤمنين منهم فقال ما يؤذون الذين كفروا فنفى عن قلوبهم الود والمحبة لكل ما يظهر به فضل
المؤمنين وههنا مسائلتان (المسئلة الاولى) من الاولى للبيان لأن الذين كفروا جنس تحتها نوعان
أهل الكتاب والمشركون والدليل عليه قوله تعالى لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين
(والثانية) مزيدة للاستغراق الخير (والثالثة) لابتداء الغاية (المسئلة الثانية) الخير الوحي
وكذلك الرحمة يدل عليه قوله تعالى اهم يقسمون رحمة ربك المعنى انهم يرون أنفسهم أحق بأن يوحى
اليهم فيحسدونكم وما يحبون أن ينزل عليكم شيء من الوحي ثم بين سبحانه ان ذلك الحسد لا يؤثر في زوال ذلك
فانه سبحانه يختص برحمته واحسانه من يشاء * قوله تعالى (ما ننسخ من آية أو ننسها من قبلنا أو من قبلنا
ألم تعلم ان الله على كل شيء قدير) اعلم أن هذا هو النوع الثاني من طعن اليهود في الاسلام فقالوا
الأترون الى محمد يأمر أصحابه بأمر ينهاهم عنه ويأمرهم بخلافه ويقول اليوم قولاً وغدا يرجع عنه
فتزلزل هذه الآية والكلام في الآية مرتب على مسائل (المسئلة الاولى) النسخ في أصل اللغة بمعنى
ابطال الشيء وقال القفال انه لا نقل والتحويل لنا انه يقال نسخت الرمح آثار القوم اذا عدمت ونسخت
الشمس الظل اذا عدم لانه قد لا يحصل الظل في مكان آخر حتى يظن انه انتقل اليه وقال تعالى الا اذا نرى
الى الشيطان في امنيته فينسخ الله ما يلقى الشيطان أى يزيله ويبدله والاصل في الكلام الحقيقة واذا ثبت
كون اللفظ حقيقة في الابطال وجب أن لا يكون حقيقة في النقل دفعا للاشتراك فان قيل وصفهم الرمح
بانهم انسخوا آثار الشمس بانهم انسخوا لظل مجاز لان الزيل لا آثار والظل هو الله تعالى واذا كان ذلك
مجازاً امتنع الاستدلال به على كون اللفظ حقيقة في مدلوله ثم نعارض ما ذكرتموه ونقول بل النسخ هو
النقل والتحويل ومنه نسخ الكتاب الى كتاب آخر كانه ينقل اليه أو ينقل حكمية ومنه تناسخ الارواح
وتناسخ القرون قرن بعد قرن وتناسخ الموارث انما هو التحول من واحد الى آخر بدلا عن الاول وقال تعالى
هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق انا كنا ننسخ ما كنتم نعمون فوجب أن يكون اللفظ حقيقة في النقل ويلزم
أن لا يكون حقيقة في الابطال دفعا للاشتراك والجواب (عن الاول) من وجهين (أحدهما) انه لا يمنع أن
يكون الله هو الناسخ لذلك من حيث أنه فعل الشمس والريح المؤثرين في تلك الازالة ويكونان أيضاً منسخين
لكونهم ما يختصين بذلك التأثير (والثاني) ان أهل اللغة انما أخطأوا في اضافة النسخ الى الشمس والريح فهب
انه كذلك لكن متمسكا بطلانهم لفظ النسخ على الازالة لاسنادهم هذا الفعل الى الريح والشمس (وعن الثاني)
ان النقل أخص من الابطال لانه حيث وجد النقل فقد عدمت صفة وحصل عقيبها صفة أخرى فان مطلق
العدم أعم من عدم يحصل عقيب شيء آخر واذا دار اللفظ بين الخاص والعام كان جعله حقيقة في العام أولى

زوجها بالا اعتمادا حول كماله وذلك في قوله والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لازواجهم متاعا الى
 الحول ثم نسخ ذلك بأربعة أشهر وعشرا كما قال والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن
 أربعة أشهر وعشرا قال أبو مسلم الاعتماد بالحول مازال بالكلية لانها لو كانت حاملا ومدة حملها حول
 كامل لكانت عدتها حول كمالا واذا بقي هذا الحكم في بعض الصور كان ذلك تخصيصا لانا نحنا والجواب
 ان عدة الحمل تنتهي بوضع الحمل سواء حصل وضع الحمل بسنة أو أقل أو أكثر فجعل السنة مدة الغدة يكون
 زائلا بالكلية (الحجة الثالثة) أمر الله بتقديم الصدقة بين يدي نبوي الرسول بقوله تعالى يا أيها الذين
 آمنوا اذا نجايتكم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ثم نسخ ذلك قال أبو مسلم انما زال ذلك لزال
 سببه لان سبب التعبد بها أن يمتاز المنافقون من حيث لا يتصدقون عن المؤمنين فلما حصل هذا الغرض سقط
 التعبد والجواب لو كان كذلك لكان من لم يتصدق منافقا وهو باطل لانه روى انه لم يتصدق غير علي رضي
 الله عنه ويدل عليه قوله تعالى فان لم تفعلوا تاب الله عليكم (الحجة الرابعة) انه تعالى أمر بنسب
 الواحد لعشرة بقوله تعالى فان يكن منكم عَشْرُونَ صابرون يغلبوا مائتين ثم نسخ ذلك بقوله تعالى الان
 خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين (الحجة الخامسة) قوله تعالى
 سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم انه تعالى أمرهم عنها بقوله قول وجعل
 شطر المسجد الحرام قال أبو مسلم حكم تلك القبلة مازال بالكلية لجواز التوجه اليها عند الاشكال أو مع
 العلم اذا كان هنالك عذر الجواب أن على ما ذكرته لافرق بين بيت المقدس وسائر الجهات فالخصوصية التي
 بها امتاز بيت المقدس عن سائر الجهات قد زالت بالكلية فكان نسخا (الحجة السادسة) قوله تعالى واذا
 بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا انما أنت مفتروا التبديل يشتمل على رفع واثبات والرفع اما
 التلاوة واما الحكم فكيف كان فهو رفع ونسخ وانما أظننا في هذه الدلائل لان كل واحد منها يدل على
 وقوع النسخ في الجملة واحتج أبو مسلم بأن الله تعالى وصف كتابه بأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من
 خلفه فلو نسخ لكان قد أتاه الباطل والجواب ان المراد ان هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله ما يطله
 ولا يأتيه من بعده أيضا ما يطله (المسئلة السابعة) المنسوخ اما أن يكون هو الحكم فقط أو التلاوة فقط
 أو هما معا الذي يكون المنسوخ هو الحكم دون التلاوة فكذلك الآيات التي عددناها وأما الذي يكون
 المنسوخ هو التلاوة فقط فكما روى عن عمرانه قال كان قرأ آية الرجم الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
 البتة تكالما من الله والله عزيز حكيم وروى لو كان لابن آدم واديان من مال لا تبغى اليهما نالسا ولا يملأ جوف
 ابن آدم الا التراب ويتوب الله على من تاب وأما الذي يكون منسوخ الحكم والتلاوة معا فهو ما روى عائشة
 رضي الله عنها أن القرآن قد نزل في الرضاع بعشر معالومات ثم نسخ بمخمس معالومات فالعشر مرفوع
 التلاوة والحكم جميعا والخمس مرفوع التلاوة باقي الحكم وروى أيضا أن سورة الاحزاب كانت بمنزلة السبع
 الطوال أو أزيد ثم وقع النقصان فيه (المسئلة الثامنة) اختلف المفسرون في قوله تعالى ما ننسخ من
 آية أو ننسها فنسبهم من فسر النسخ بالازالة ومنهم من فسره بالنسخ بمعنى نسخ الكتاب وهو قول عطاء
 وسعيد بن المسيب ومن قال بالقول الاول ذكرناه فيه وجوها (أحدها) ما ننسخ من آية زانتم تقرؤنه
 أو ننسها أي من القرآن ما قرئ بينكم ثم نسيت وهو قول الحسن والاصم وأكثرا المتكلمين فحملوه على نسخ
 الحكم دون التلاوة ونسبها على نسخ الحكم والتلاوة معا فان قيل وقوع هذا النسيان ممنوع عقلا وشرعا
 أما العقل فلان القرآن لا بد من ايصاله الى أهل التواتر والنسيان على أهل التواتر بأجمعهم ممنوع وأما
 النقل فاقوله تعالى انما نحن نزلنا الذكر واناله لحافظون والجواب عن الاول من وجهين (الاول) ان
 النسيان يصح بأن أمر الله تعالى بطرحه من القرآن واخراجه من جملة ما يتلى ويؤتى به في الصلاة أو ينسخ به
 فاذا زال فكيف التعبد به وطال العهد نسي أو ان ذكره في طريق ما يذكر خبر الواحد في غير هذا الوجه
 منسب ما عن الصدور (الجواب الثاني) ان ذلك يكون معجزة لرسول عليه الصلاة والسلام وروى فيه خبر

الشرع وأيضا فلو جوزنا ذلك لم يكن لنا طريق الى العلم بأن شرعنا لا يصير منسوخا لأن أقصى ما في الباب أن
يقول الشرع هذه الشريعة دائمة ولا يصير منسوخة قط البتة واكذا إذا رأينا مثل هذا الكلام حاصل في شرع
موسى وعيسى عليهم السلام مع أنهم لم يدوموا زال الوفاق عنه في كل الصور فان قيل لم لا يجوز أن يقال ذكر
اللفظ الدال على الدوام ثم قرن به ما يدل على أنه سينسخه أو ما قرن به إلا أنه نص على ذلك إلا أنه لم ينقل المينا
في الجملة قلنا هذا ضعيف لوجوه (أحدها) أن التنصيص على اللفظ الدال على الدوام مع التنصيص على أنه
لا يدوم جمع بين كلامين متناقضين وأنه سفيه وعيب (وثانيها) على هذا التقدير قد بين الله تعالى أن شرعهما
سببه منسوخا فاذ انقل شرعه وجب أن ينقل هذه الكيفية أيضا لانه لو جاز أن ينقل أصل الشرع بدون هذه
الكيفية لجازم ذلك في شرعنا أيضا وحينئذ لا يكون لنا طريق الى القطع بأن شرعنا غير منسوخ وأيضا لأن
ذلك من الوقائع العظيمة التي تتوفر الدوام على نقله وما كان كذلك وجب اشتهاره وبلوغه الى حد التواتر والاعتراف
فعل القرآن عورض ولم تنقل معارضته ولعل محمد صلى الله عليه وسلم غير هذا الشرع عن هذا الوضع ولم
ينقل وإذا ثبت وجوب أن تنقل هذه الكيفية على سبيل التواتر فنقول لو أن الله تعالى نص في زمان موسى
وعيسى عليهم السلام على أن شرعهم ما يصيران منسوخين لكان ذلك مشهورا لاهل التواتر ومعلوم ما لهم
بالضرورة ولو كان كذلك لاستحال منازعة الجمع العظيم فيه فحيث رأينا اليهود والنصارى مطبقين على انكار
ذلك علمنا أنه لم يوجد التنصيص على أن شرعهم ما يصيران منسوخين (وأما القسم الثاني) وهو أن يقال
إن الله تعالى نص على شرع موسى عليه السلام وقرن به ما يدل به على أنه منقطع غير دائم فهذا باطل لما ثبت
أنه لو كان كذلك لوجب أن يكون ذلك معلوما بالضرورة لاهل التواتر وأيضا فبما قد بينا من صحة لكن لا يكون
ذلك نسخا بل يكون ذلك انتها للغاية (وأما القسم الثالث) وهو أنه تعالى نص على شرع موسى عليه
السلام ولم يبين فيه كونه دائما لو كونه غير دائم فنقول قد ثبت في أصول الفقه أن مجرد الامر لا يفيد التكرار
وأنما يفيد المرة الواحدة فإذا أتى المكاف بالمرة الواحدة فقد خرج عن عهدة الامر وفور دأمر آخر بعد
ذلك لا يكون نسخا للامر الاول فثبت بهذا التقسيم أن القول بالنسخ محال واعلم اننا بعد ان قررنا هذه الجملة
في كتاب المحصول في أصول الفقه عكسا في وقوع النسخ بقوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها
أو مثلها والاستدلال به أيضا ضعيف لان ما هنا تفيد الشرط والجزاء وكما أن قولك من جاءك فأكرمه لا يدل
على حصول المجيء بل على أنه متى جاء وجب الاكرام فكذلك هذه الآية لا تدل على حصول النسخ بل على أنه
متى حصل النسخ وجب أن يأتي بما هو خير منه فالأقوى أن نعول في الاثبات على قوله تعالى وإذا بدلنا آية
مكان آية وقوله يحول الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب والله أعلم (المسئلة السادسة) اتفقوا على
وقوع النسخ في القرآن وقال أبو مسلم بن بحر أنه لم يقع واحتج الجمهور على وقوعه في القرآن بوجوه
(أحدها) هذه الآية وهي قوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها أجاب أبو مسلم عنه من
وجوه (الاول) أن المراد من الآيات المنسوخة هي الشرائع التي في الكتب القديمة من التوراة والانجيل
كأثبت والصلاة الى المشرق والمغرب مما وضعه الله تعالى عما وتعبدا بغيره فان اليهود والنصارى كانوا
يقولون لا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم فبطل الله عليهم ذلك بهذه الآية (الوجه الثاني) المراد من
النسخ نقله من اللوح المحفوظ وتحويله عنه الى سائر الكتب وهو كما يقال نسخت الكتاب (الوجه
الثالث) اننا نال هذه الآية لا تدل على وقوع النسخ بل على أنه لو وقع النسخ لوقع الى خير منه ومن الناس
من أجاب عن الاعتراض الاول بأن الآية اذا أطلقت فالمراد بها آيات القرآن لانه هو المعهود عندنا وعن
الثاني بأن نقل القرآن من اللوح المحفوظ لا يختص ببعض القرآن وهذا النسخ يختص ببعضه وقائل أن
يقول على الاول لان لم ان لفظ الآية مختص بالقرآن بل هو عام في جميع الدلائل وعلى الثاني لان لم ان
النسخ المذكور في الآية مختص ببعض القرآن بل التقدير والله أعلم ما ننسخ من اللوح المحفوظ فاننا أتى
بعده بما هو خير منه (الحجة الثانية) لاقائلين بوقوع النسخ في القرآن ان الله تعالى أمر المتوفى عنها

الشافعي رضي الله عنه (أما الأول) فضعيف لأن كون الميراث حقا للوارث يمنع من صرفه إلى الوصية ثبت
 أن آية الميراث مانعة من الوصية (وأما الثاني) فضعيف أيضا لأن عمر رضي الله عنه روى أن قوله الشيخ
 والشيخة إذا زينا فارجوهما كان قرآنا فاعمل النسخ انما وقع به ونظام الكلام فيه مذكور في أصول الفقه
 والله أعلم أما قوله تعالى ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير فتنبه للنبي صلى الله عليه وسلم وغيره على قدرته على
 تصريف المكاف تحت مشيئته وحكمته وأنه لا دافع لما أراد ولا مانع لما اختار (المسئلة
 التاسعة) استدلت المعتزلة بهذه الآية على أن القرآن مخلوق من وجوه (أحدها) أن كلام الله تعالى
 لو كان قديما لكان النسخ والمنسوخ قديمين لكن ذلك محال لأن النسخ يجب أن يكون متأخرا عن
 المنسوخ والمتأخر عن الشيء يستحيل أن يكون قديما وأما المنسوخ فلأنه يجب أن يزول ويرفع وما ثبت
 زواله استحالة قدمه بالاتفاق (وثانيها) أن الآية ذات على أن بعض القرآن خير من بعض وما كان
 كذلك لا يكون قديما (وثالثها) أن قوله ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير يدل على أن المراد أنه تعالى هو
 القادر على نسخ بعضها وإلتيان بشيء آخر بدلا عن الأول وما كان داخل تحت القدرة وكان فدا لا كان محدثا
 أجاب الأصحاب عنه بأن كونه ناسخا ومنسوخا انما هو من عوارض الالفاظ والعبارات واللغات ولا نزاع
 في حدوثها فلم قلتم أن المعنى الحقيقي الذي هو مدلول العبارات والاصطلاحات محدث فالت معتزلة ذلك
 المعنى الذي هو مدلول العبارات واللغات لاشك أن تعلقه الأول قد زال وحدثه تعلق آخر فالتعلق الأول
 محدث لأنه زال والقديم لا يزول والتعلق الثاني حادث لأنه حصل بعد ما لم يكن والكلام الحقيقي لا يتغير
 عن هذه التعلقات وما لا يتغير عن المحدث محدث والكلام الذي تعلق به يلزم أن يكون محدثا أجاب
 الأصحاب أن قدرة الله كانت في الأزل متعلقة بإيجاد العالم فعند دخول العالم في الوجود هل بقي ذلك التعلق
 أو لم يبق فإن بقي يلزم أن يكون القادر قادرا على إيجاد الموجود وهو محال وإن لم يبق فقد زال ذلك التعلق
 فيلزمكم حدوث قدرة الله على الوجه الذي ذكرتموه وكذلك علم الله كان متعلقا بأن العالم سيوجد فعند
 دخول العالم في الوجود ان بقي التعلق الأول كان جهلا ولا وان لم يبق فيلزمكم كون التعلق الأول حادثا لأنه
 لو كان قديما لزال وكون التعلق الذي حصل بعد ذلك حادثا فاذن غاية الله تعالى لا تتغير عن التعلقات
 الحادثة وما لا يتغير عن المحدث محدث فعالية الله محدثة فكل ما نتج عنه جوابا عن العالمية والقادرية
 فهو جوابا عن الكلام (المسئلة العاشرة) احتجوا بقوله تعالى أن الله على كل شيء قدير على أن
 المعدوم شيء وقد تقدم وجه تقريره فلا نعيده والقدير فاعل بمعنى الفاعل وهو بناء المبالغة * قوله تعالى
 (ألم تعلم أن الله له ملك السموات والأرض وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير) اعلم أنه سبحانه وتعالى
 لما حاكمكم بجواز النسخ عقبه ببيان أن ملك السموات والأرض له لا غيره وهذا هو التنبه على أنه سبحانه
 وتعالى انما أحسن منه الأمر والنهي الكونه مالكا للخلق وهذا هو مذهب أصحابنا وأنه انما أحسن التكليف
 منه لمحض كونه مالكا للخلق مستويا عليهم لا ثواب يحصل أو لعقاب يدفع قال القفال ويحتمل أن يكون
 هذا إشارة إلى أمر القبله فانه تعالى أخبرهم بأنه مالك السموات والأرض وأن الامكنة والجهات كلها
 له وأنه ليس بعض الجهات أكبر حرمة من البعض الآخر حيث يجعلها هو تعالى له وإذا كان كذلك
 وكان الأمر باستقبال القبله انما هو محض التخصيص بالتشريف فلا مانع يمنع من تغييره من جهة إلى جهة
 وأما الولي والنصير فكلاهما فاعل على وجه المبالغة ومن الناس من استدلت بهذه الآية على أن
 الملك غير القدرة فقال انه تعالى قال أولا لم تعلم أن الله على كل شيء قدير ثم قال بعده ألم تعلم أن الله له ملك
 السموات والأرض فلو كان الملك عبارة عن القدرة لكان هذا تكريرا من غير فائدة والكلام في حقيقة الملك
 والقدرة قد تقدم في قوله تعالى مالك يوم الدين * قوله تعالى (أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سأل
 موسى من قبل ومن يتبدل الكفر بالإيمان فقد ضل سواء السبيل) اعلم أن ههنا مسائل (المسئلة الأولى)
 أم على ضربين متصلة ومنقطعة فالمتصلة عديلة الآف وهي مفرقة لما جمعه أي كيان أو مفرقة لما جمعه

انهم كانوا يقرؤون السورة فيصيحون وقد نساها والجواب عن الثاني انه معارض بقوله تعالى ستمقرئكم
 فلا تنسى الاماماه الله وبقوله واذا كركبك اذا نسيت (القول الثاني) ما نسخ من آية أي بسد لها اما بان
 تبدل حكمها فقط أو تلاوتها فقط أو تبدلها وأما قوله تعالى أو نساها فالمراد تركها كما كان فلا تبدلها
 وقد بينا ان النسيان بمعنى الترتك قد جاء فيصير حاصل الآية ان الذي تبدل فانا نأتى بخير منه أو مثله (القول
 الثالث) ما نسخ من آية أي ما تركها بعد انزالها أو نساها على قراءة الهـ مرة أي نوتر انزالها من اللوح
 المحفوظ أو يكون المراد نوتر نسخها فلا تنسخها في الحال فانا ننزل بدلها ما يقوم مقامها في المصلحة (القول
 الرابع) ما نسخ من آية وهي الآية التي صارت منسوخة في الحكم والتلاوة معاً أو نساها أي تركها وهي
 الآية التي صارت منسوخة في الحكم ولكنها غير منسوخة في التلاوة بل هي باقية في التلاوة فأما من قال
 بالقول الثاني ما نسخ من آية أي نسخها من اللوح المحفوظ أو نساها نوترها وأما قراءة نسخها فالمعنى
 تركها بمعنى ترك نسخها فلا تنسخها وأما قوله من آية فيكمل المفسرين حلوله على الآية من القرآن غير أبي
 مسلم فإنه حمل ذلك على التوراة والانجيل وقد تقدم القول فيه أما قوله تعالى نأتى بخير منها أو مثله ففيه
 قولان (أحدهما) انه الاخف (والثاني) انه الاصل وهذا أولى لأنه تعالى يصرفه المكلف على مصالحه
 لا على ما هو أخف على طبعه فان قيل لو كان الثاني أصح من الاول لكان الاول ناقص الصلاح فكيف
 أمر الله به قلنا الاول أصح من الثاني بالنسبة الى الوقت الاول والثاني بالعكس منه فزال السؤال وأعلم
 ان الناس استنبطوا من هذه الآية أكثر مسائل النسخ (المسئلة الاولى) قال قوم لا يجوز نسخ الحكم الا
 الى بدل واحتجوا بأن هذه الآية تبدل على انه تعالى اذا نسخ لا بد وأن يأتي بعده بما هو خير منه أو بما يكون
 مثله وذلك صريح في وجوب البدل والجواب لم لا يجوز أن يقال المراد ان نتي ذلك الحكم واسقاط التعبد به
 خير من ثبوته في ذلك الوقت ثم الذي يدل على وقوع النسخ لا الى بدل انه نسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة
 الرسول صلى الله عليه وسلم لا الى بدل (المسئلة الثانية) قال قوم لا يجوز نسخ الشيء الى ما هو أثقل منه
 واحتجوا بأن قوله نأتى بخير منها أو مثله أي نأتى كونه أثقل لان الاثقل لا يكون خيراً منه ولا مثله والجواب
 لم لا يجوز أن يكون المراد بالخير ما يكون أكثر نواتي الاسرة ثم ان الذي يدل على وقوعه ان الله سبحانه نسخ في
 حق الزمالة الجرس في البيوت الى الجلد والرجم ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وكانت الصلاة ركعتين عند
 قوم فنسخت بأربع في الحضر اذا عرفت هذا فنقول أما نسخ الشيء الى الاثقل فقد وقع في الصور المذكورة أما
 نسخه الى الاخف فكأنسخ العدة من حول الى أربعة أشهر وعشر أو كنسخ صلاة الليل الى التخفيف فيها وأما
 نسخ الشيء الى المثل فكأنسخه من بيت المقدس الى الكعبة (المسئلة الثالثة) قال الشافعي رضي الله
 عنه الكتاب لا ينسخ بالسنة المتوازية واستدل عليه بهذه الآية من وجوه (أحدها) انه تعالى أخبر ان
 ما ينسخه من الآيات يأتي بخير منها وذلك يفيد انه يأتي بما هو من جنسه كما اذا قال الانسان ما أخذ منك
 من ثوب آتيك بخير منه يفيد انه يأتيه بثوب من جنسه خير منه واذا ثبت انه لا بد وأن يكون من جنسه
 فخص القرآن (وثانيها) ان قوله تعالى نأتى بخير منها يفيد انه هو المنفرد بالاثبات بذلك الخير وذلك
 هو القرآن الذي هو كلام الله دون السنة التي يأتي بها الرسول (وثالثها) ان قوله نأتى بخير منها يفيد ان
 المأتى به خير من الآية والسنة لا تكون خيراً من القرآن (ورابعها) انه قال ألم تعلم ان الله على كل شيء
 قدير دل على ان الآية بخير هو المختص بالقدرة على جميع الخيرات وذلك هو الله تعالى والجواب عن
 الوجوه الاربعة بأمرها ان قوله تعالى نأتى بخير منها ليس فيه أر ذلك الخير يجب أن يكون فاصطبل لا يمنع أن
 يكون ذلك الخير شيئاً مقار للنسخ يحصل بعد حصول النسخ والذي يدل على تحقيق هذا الاحتمال ان هذه
 الآية صريحة في أن الايمان بذلك الخير مرتب على نسخ الآية الاولى فلو كان نسخ تلك الآية مرتباً على
 الايمان بهذا الخير لم الدور وهو باطل ثم احتج الجمهور على وقوع نسخ الكتاب بالسنة بأن آية الوصية للاقربين
 منسوخة بقوله عليه الصلاة والسلام الا الوصية لوارث وبأن آية الجلد صارت منسوخة بخبر الرجم قال

فَقِيلَ فِيهِ أَنَّهُ ضَلَّ سِوَاهُ السَّبِيلِ * قَوْلُهُ تَعَالَى (وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُّوْكُمْ مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كِفَارًا
 حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لَهُمُ الْحَقَّ فَاعْلَمُوا) وَأَصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ
 قَدِيرٌ (عَلِمَ أَنَّ هَذَا هُوَ النَّوْعُ الثَّلَاثُ مِنْ كَيْدِ الْيَهُودِ مَعَ الْمُسْلِمِينَ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ رَوَى أَنَّ فُتْحًا مِنْ بَنِي عَادٍ وَرَأَى
 وَزَيْدُ بْنُ خَيْسٍ وَنَفَرًا مِنَ الْيَهُودِ قَالُوا الْحَذِيْقَةُ بْنُ الْيَمَانِ وَحِمَارُ بْنُ يَاسِرٍ بَعْدَ وَقْعَةِ أَحَدٍ أَلَمْ تَرَوْا مَا أَصَابَكُمْ
 وَلَوْ كُنْتُمْ عَلَى الْحَقِّ مَا هَزَمْتُمْ فَأَرْجِعُوا إِلَى دِينِنَا فَهَذَا خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَفْضَلُ وَنَحْنُ أَهْدَى مِنْكُمْ سَبِيلًا فَقَالَ حِمَارُ كَيْفَ
 نَقُضُ الْعَهْدَ فَيَكْفُرُ بِكُمْ قَالُوا سَدِيدٌ قَالَ فَاذْكُرْ مَا كُنْتَ تَفْعَلُ لَوْ أَنَّكَ كُنْتَ تَفْعَلُ مَا عَمِلْتَ فَقَالَتِ الْيَهُودُ
 أَمَا هَذَا فَقَدْ حَسِبْنَا وَقَالَ حَذِيْقَةُ وَأَمَّا نَا فَدُرْخَيْتُ بَالَهُ رَبِّمَا بِالْإِسْلَامِ دِينَنَا وَبِالْقُرْآنِ إِمَامَنَا وَبِالْكَعْبَةِ قِبْلَتَنَا
 وَبِالْمُؤْمِنِينَ إِخْوَانَانَا ثُمَّ تَبَارَكُ اللَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَخْبَرَنَا فَقَالَ أَصْبَحْنَا خَيْرًا وَأَفْلَحْنَا نَتَرَاتِ هَذِهِ الْآيَةُ
 وَاعْلَمْنَا أَنَّكُمْ أَتَوْنَا فِي الْحَسَدِ ثُمَّ نَرْجِعُ إِلَى التَّقْصِيرِ (المسئلة الاولى) فِي ذَمِّ الْحَسَدِ وَيَدُلُّ عَلَيْهِ أَخْبَارُ كَثِيرَةٌ
 (الاول) قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْحَسَدُ يَأْكُلُ كُلَّ الْحَسَنَاتِ كَمَا تَأْكُلُ كُلُّ النَّارِ الْحَطْبَ (الثاني) قَالَ أَنَسُ
 كُنَّا يَوْمًا مَعَ جَالِسِينَ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ بَطَّلِعَ عَلَيْكُمْ الْآنَ مِنْ هَذَا الْفَجْرِ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ
 فُطِعَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ يَنْظِفُ لِحْيَتَهُ مِنْ وَضُوئِهِ وَقَدْ عُلِقَ نَعْلُهُ فِي شِمَالِهِ فَسَلِمَ فَلَمَّا كَانَ الْغَدُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ
 مِثْلُ ذَلِكَ فُطِعَ ذَلِكَ الرَّجُلُ وَقَالَ فِي الْيَوْمِ الثَّلَاثِ مِثْلُ ذَلِكَ فُطِعَ ذَلِكَ الرَّجُلُ فَلَمَّا قَامَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 سَمِعَهُ عِنْدَ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ فَقَالَ لِمَ تَأْذِيتُ مِنْ أَبِي فَأَقْسِمْتُ لَا أَذْخُلُ عَلَيْهِ ثَلَاثًا فَإِنْ رَأَيْتُ أَنْ
 تَذْهَبَ بِي إِلَى دَارِكَ فَعَلْتُ قَالَ نَعَمْ فَبَاتَ عِنْدَهُ ثَلَاثَ لَيَالٍ فَلَمْ يَرَهُ يَقُومُ مِنَ اللَّيْلِ شَيْئًا غَيْرَ أَنَّهُ إِذَا انْقَابَ عَلَى
 فَرَاشِهِ ذَكَرَ اللَّهَ وَلَا يَقُومُ حَتَّى يَقُومَ لَهُ صَلَاةُ الْفَجْرِ غَيْرَ أَنَّهُ لَمْ أَهْمَهُ يَقُولُ الْآخِرُ فَلَمَّا مَرَّتِ الثَّلَاثُ وَكَدَّتْ
 أَنْ أَحْتَقِرَ عَمَلُهُ قَالَتْ يَا عَبْدَ اللَّهِ لِمَ يَكُنْ بَيْنِي وَبَيْنَ الَّذِي غَضِبَ وَلَا هَجَرَ وَابْكُنِي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ كَذَا
 وَسَلِمَ يَقُولُ كَذَا وَكَذَا فَأَرَدْتُ أَنْ أَعْرِفَ عَمَلَكَ فَلَمْ أَرُكَ تَعْمَلْ عَمَلًا كَثِيرًا لِمَا الَّذِي بَاغَى بِكَ ذَلِكَ قَالَ مَا هُوَ إِلَّا
 مَا رَأَيْتُ فَلَمَّا وَلَيْتُ دَعَانِي فَقَالَ مَا هُوَ إِلَّا مَا رَأَيْتُ غَيْرَ أَنِّي لَمْ أَجِدْ عَلَى أَحَدٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فِي نَفْسِي عِيًّا وَلَا حَسَدًا
 عَلَى خَيْرٍ أَعْطَاهُ اللَّهُ آيَةً فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ هِيَ الَّتِي بَلَغَتْ بِكَ وَهِيَ الَّتِي لَا تَطَاقُ (الثالث) قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ دَبَّ
 إِلَيْكُمْ دَاءُ الْأَمِّ قَبْلَكُمْ الْحَسَدُ وَالْبَغْضَاءُ وَالْبَغْضَاءُ هِيَ الْحَالِقَةُ لَا أَقُولُ حَالِقَةُ الشَّعْرِ وَإِكُنْ حَالِقَةُ الدِّينِ
 (الرابع) قَالَ أَنَّهُ سَيَصِيبُ أَهْلَ دَاءِ الْأَمِّ قَالُوا مَا دَاءُ الْأَمِّ قَالَ الْأَشْرُ وَالْبَطَرُ وَالْتِكَاثُ وَالتَّنَافُسُ فِي الدُّنْيَا
 وَالتَّبَاعِدُ وَالتَّحَاسُدُ حَتَّى يَكُونَ الْبَقِيَّةُ ثُمَّ الْمَرْجُوعُ (الخامس) أَنَّ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمَّا ذَهَبَ إِلَى رَبِّهِ رَأَى
 فِي ظِلِّ الْعَرْشِ رَجُلًا لَا يَغِيظُ بِكَلِمَةٍ وَقَالَ إِنَّ هَذَا الْكَرِيمَ عَلَى رَبِّهِ فَسَأَلَ رَبَّهُ أَنْ يُخْبِرَهُ بِاسْمِهِ فَلَمْ يُخْبِرْهُ بِاسْمِهِ
 وَقَالَ أَحَدُكَ مِنْ عَمَلِهِ ثَلَاثًا كَانُوا لَا يَحْسُدُ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَكَانُوا لَا يَبْغُونَ وَالِدِيهِ وَلَا يَمْنَحُونَ بِالْمَعِيَّةِ
 (السادس) قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ لِمَنْ اللَّهُ أَعْدَاءَ قَبْلَ وَمَا وَلَدَكَ قَالَ الَّذِينَ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ
 اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ (السابع) قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ سِتَّةٌ يَدْخُلُونَ النَّارَ قَبْلَ الْحَبَابِ الْأَمْرُ بِالْجُورِ وَالْعَرَبُ
 بِالْمَعْصِيَةِ وَالْمَدَائِقُ بِالْكِبَرِ وَالتَّجَارِبُ بِالْخِيَانَةِ وَأَهْلُ الرِّسَاقِ بِالْجَهْلِ وَالْعُلَمَاءُ بِالْحَدِّ أَمَّا الْأَنْبَاءُ فَالْأَوَّلُ
 سَكَنِي أَنْ عَوفُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ دَخَلَ عَلَى الْفَضْلِ بْنِ الْمُهَلَّبِ وَكَانَ يَوْمَئِذٍ عَلَى وَاسِطٍ فَقَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَعْظَلَكَ
 بِشَيْءٍ يَا لَكَ وَالْكِبَرُ فَإِنَّهُ أَوَّلُ ذَنْبٍ عَصَى اللَّهُ بِهِ إِبْلِيسَ ثُمَّ قَرَأَ وَاذْقُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا
 إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَيَا لَكَ وَالْحَرُصُ فَإِنَّهُ أَخْرَجَ آدَمَ مِنَ الْجَنَّةِ أَسْكَنَهُ اللَّهُ فِي جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ
 وَالْأَرْضُ فَأَكَلَ مِنْهَا فَاخْرَجَهُ اللَّهُ ثُمَّ قَرَأَ أَهْبِطَا مِنْهَا يَا لَكَ وَالْحَسَدُ فَإِنَّهُ قَتَلَ ابْنَ آدَمَ أَخَاهُ مِنْ حَسَدِهِ
 ثُمَّ قَرَأَ وَأَتَى عَلَيْهِمُ نَبَأُ ابْنِ آدَمَ بِالْحَقِّ (الثاني) قَالَ ابْنُ الزُّبَيْرِ مَا حَدَّثْتُ أَحَدًا عَلَى شَيْءٍ مِنْ أَمْرِ الدُّنْيَا
 لِأَنَّهُ إِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَكَيْفَ أَحْسَدُهُ عَلَى الدُّنْيَا وَهِيَ حَقِيرَةٌ فِي الْجَنَّةِ وَإِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ فَكَيْفَ
 أَحْسَدُهُ عَلَى أَمْرِ الدُّنْيَا وَهُوَ بَصِيرٌ إِلَى النَّارِ (الثالث) قَالَ رَجُلٌ لِلْحَسَنِ هَلْ يَحْسُدُ الْمُؤْمِنُ قَالَ مَا أَنْسَأَكَ
 بَنِي بَعْقَةَ وَبِالْإِنَانَةِ لَا يَضُرُّكَ مَا لَمْ تَعُدْ بِهِ يَدَاؤِ سَانَا (الرابع) قَالَ مَعَاوِيَةُ كُلُّ النَّاسِ أَقْدَرُ عَلَيَّ رِضَاءِ إِلَّا الْخَاسِدَ
 فَإِنَّهُ لَا يَرْضِيهِ إِلَّا زَوَالُ النِّعْمَةِ (الخامس) قِيلَ لِلْحَسَدِ لَا يَتَالُ مِنَ الْجَالِسِ الْأَمْدَمَةُ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَا يَتَالُ مِنَ الْمَلَائِكَةِ

تقول اضرب أيهم شئت زيدا أم عمر فإذا قلت اضرب أحدهم قلت اضرب زيدا أو عمرا والمنقطعة لا تكون
الابعد كلام تام لانها بمعنى بل والالف كقول العرب انها لا بل أم شاء كأنه قال بل هي شاء ومنه قوله تعالى أم
يقولون اقتراه أي بل يقولون قال الاخطل

كذبتك عينك أم رأيت بواسط * غلب الظلام من الرباب خيال

(المسئلة الثانية) اختل في الخطاب به على وجوه (أحدها) انهم المسلمون وهو قول الاصم
والجبائي وأبي مسلم واسندوا عليه بوجوه (الاول) انه قال في آخر الآية ومن يتبدل الكفر بالايمان
وهذا الكلام لا يصح الا في حق المؤمنين (الثاني) ان قوله أم تريدون يقتضي معطوفا عليه وهو قوله
لا تقولوا راعنا فإنه قال وقولوا انظروا واسمعوا فهل تفعلون ذلك كما أمرتم أم تريدون أن تسألوا رسولكم
(الثالث) ان المسلمين كانوا يسألون محمدا صلى الله عليه وسلم عن أمور لا خير لهم في البحث عنها ليعلموها
كما سأل اليهود موسى عليه السلام ما لم يكن لهم فيه خير عن البحث عنه (الرابع) سأل قوم من المسلمين أن
يجعل لهم ذات انواط كما كان للمشركين ذات انواط وهي شجرة كانوا يعبدونها ويعلقون عليها المأكول
والشراب كما سألوا موسى أن يجعل لهم الهام الهام كما لهم آلهة (القول الثاني) انه خطاب لاهل مكة وهو
قول ابن عباس ومجاهد قال ان عبد الله بن أمية المخزومي أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم في رهط من
قريش فقال يا محمد والله ما أومن بك حتى تفجر اناس من الارض يذبحوا وتكون لك جنة من نخيل وعنب
أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى في السماء بأن تصعدوا لن تؤمن لرقيك بعد ذلك حتى تنزل علينا كتابا من
الله الى عبد الله بن أمية ان محمدا رسول الله فاتبعوه وقال له بقية الرهط فان لم تستطع ذلك فانتسابا بكتاب من
عند الله جلة واحدة فيه الحلال والحرام والحدود والفرائض كما جاء موسى الى قومه بالالواح من عند الله
فيها كل ذلك فتؤمن بك عند ذلك فانزل الله تعالى أم تريدون أن تسألوا رسولكم محمدا أن يأتيكم بالآيات من
عند الله كما سأل السبعون فقالوا أرنا الله جهرة وعن مجاهد ان قريشا سألت محمدا عليه السلام أن يجعل
لهم الصفا ذهباً وفضة فقال نعم هو لكم كالمائدة لبي امرئيل فأبوا ورجعوا (القول الثالث) المراد اليهود
وهذا القول أصح لان هذه السورة من أول قوله يا بني امرئيل اذكروا نعمتي فيكم بحكاية عنهم وبحاجة معهم
ولان الآية مدنية ولانه جرى ذكر اليهود وما جرى ذكر غيرهم ولان المؤمن بالرسول لا يكذب أسأله فإذا سأل
كان متبذلا كقربا لايمان (المسئلة الثالثة) ليس في ظاهر قوله أم تريدون أن تسألوا رسولكم
كما سأل موسى من قبل انهم أتوا بالسؤال فضلا عن كيفية السؤال بل المرجع فيه الى الروايات التي ذكرناها
في انهم سألوا الله أعلم (المسئلة الرابعة) اعلم ان السؤال الذي ذكره ان كان ذلك طلبا للمعجزات فمن
أين انه كفر ومعلوم ان طلب الدليل على الشيء لا يكون كفرا وان كان ذلك طلبا لوجه الحكمة المقتضية
في نسخ الاحكام فهذا ايضا لا يكون كفرا فان الملازمة طلبوا الحكمة التفصيلية في خلقه البشر ولم يكن
ذلك كفرا فاعل الاولى حمل الآية على انهم طلبوا منه أن يجعل لهم الهام الهام كما لهم آلهة وان كانوا طلبوا
المعجزات فانهم كانوا يطلبونها على سبيل التعنت واللجاج فلهذا كفروا بسبب هذا السؤال (المسئلة
الخامسة) ذكروا في اتصال هذه الآية بما قبلها وجوها (أحدها) انه تعالى لما حكم بجواز التسخ
في النمرات فاعلمهم كانوا يطلبونه بتفاصيل ذلك الحكم فنعهم الله تعالى عنها وبين انهم لم يسألواهم أن
يشغلوا بهذه المسئلة كما انه ما كان اقوم موسى أن يذكروا أساليبهم الفاسدة (وثانيها) لما تقدم من
الوامر والنواهي قال لهم ان لم تقبلوا ما أمرتكم به وعزذتم عن الطاعة كنتم كمن سأل موسى ما ليس له أن
يسأله عن أبي مسلم (وثالثها) لما أمر ونهى قال أنفعلون ما أمرتم أم تفعلون كما فعل من قبلكم من
قوم موسى (المسئلة السادسة) سواء السبيل وسطه قال تعالى فاطلع فرأى في سواء الجحيم أي وسط الجحيم
والغرض التشبيه دون نفس الحقيقة ووجه التشبيه في ذلك ان من سلك طريقا الى الايمان فهو جاري على
الاستقامة المؤدية الى الفوز والظفر بالطلبة من الثواب والنعيم فالبدل لذلك بالكفر عادل عن الاستقامة

والفلق والطيرة ثم قال وله من مخرج اذا حسدت فلا تبغ أي ان وجدت في قلبك شيئاً فلا تعمل به فهذا هو الكلام في حقيقة الحسد وكله من كلام الشيخ الغزالي رحمة الله عليه (المسئلة الشاشة) في مراتب الحسد قال الغزالي رحمه الله هي أربعة (الاولى) ان يحب زوال تلك النعمة عنه وان كان ذلك لا يحصل له وهذا غاية الحسد (والثانية) ان يحب زوال تلك النعمة عنه اليه مثل رغبته في دار حسنة أو امر أو جملة أو ولاية نافذة أو أهلكا غيره وهو يجب أن تكون له ما يطلب بالذات حصوله له فاما زواله عن غيره فطلب بالعرض (الثالثة) أن لا يشتهي عينها بل يشتهي لنفسه مثلها فان عجز عن مثلها احب زوالها لكي لا يظهر التفاوت بينهما (الرابعة) ان يشتهي لنفسه مثلها فان لم يحصل فلا يحب زوالها وهذا الاخير هو المعفو عنه ان كان في الدنيا والمسدوب اليه ان كان في الدين والثالثة منها مذمومة وغير مذمومة والثانية أخف من الثالثة والاول مذموم محض قال تعالى ولا تتنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض فتمنه مثل ذلك غير مذموم وانما تمينه عن ذلك فهو مذموم (المسئلة الرابعة) ذكر الشيخ الغزالي رحمه الله عليه للحسد سبعة أسباب (السبب الاول) العداوة والبغضاء فان من آذاه انسان ابغضه قلبه وغضب عليه وذلك الغضب يولد الحقد والحقد يقتضي التشنى والانتقام فان عجز المبغض عن التشنى بنفسه أحب أن يتشنى منه الزمان فهما اصاب عدوه آفة وبلاء فرح ومهما اصابته نعمة ساءته وذلك لانه ضدهم ادمه فالحسد من لوازم البغض والعداوة ولا يفارقهما واقصى الامكان في هذا الباب أن لا يظهر تلك العداوة من نفسه وان يكتفي بالحالة من نفسه فاما ان يبغض انسانا ثم يستوى عنده مسرته ومساوته فهذا غير ممكن وهذا النوع من الحسد هو الذي وصف الله الصحابة فقالوا اذا القوكم قالوا آمنا واذا اخصوا اعضاءكم الا نامل من الغيظ قل مونا بغيتكم ان الله عليم بذات الصدور ان تمسككم حسنة تسوهم وان تصيبكم سيئة يفرحوا بها وكذا قال ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من افواههم واعلم ان الحسد ربما أفضى الى التنازع والتقاتل (السبب الثاني) التعزز فان واحدا من امثاله اذا نال من مصيبا عاليا ترفع عليه وهو لا يكتفي بكونه في ذلك فيريد زوال ذلك المصيب عنه وليس من غرضه أن يتكبر بل غرضه أن يدفع كبره فانه قد يرضى بمساواته ولكنه لا يرضى بترفعه عليه (السبب الثالث) ان يكون في طبيعته ان يستخدم غيره فيريد زوال النعمة من ذلك الغير ليقدر على ذلك الغرض ومن هذا الباب كان حسداً كثرا للكفار للرسول عليه السلام اذا قالوا كيف يتقدم علينا اعلام ينم وكيف نطأ طي له رؤسنا فقالوا لولا انزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم وقال تعالى بصف قول قريش أهؤلاء من الله عليهم من بيننا كك الاستحقاق بهم والافقة منهم (السبب الرابع) التعجب كما أخبر الله عن الامم الماضية اذا قالوا ما أنتم الا بشر مثلنا وقالوا أنؤمن لبشر ينزلنا رقومهم انما عبادون واثنوا عليهم بشرا مثلكم انكم اذا انما همون وقالوا امتحبيين أبعث الله بشرا رسولا وقالوا لولا انزل علينا الملائكة وقالوا أو عجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم (السبب الخامس) الخوف من فوت المقاصد وذلك يختص بالمتراحمين على مقصود واحد فان كل واحد منهم ما يحسد صاحبه في كل نعمة تكون عوناً له في الانفراد بمقصوده ومن هذا الباب تحاسد الضمير في التراحم على مقاصد الزوجية وتحاسد الاخوة في التراحم على نيل المنزل في قلوب الابوين للتوصل الى مقاصد المال والكرامة وكذلك تحاسد الواعظين المتراحمين على أهل بلدة واحدة اذا كان غرضهم نيل المال والقبول عندهم (السبب السادس) حب الرياسة وطلب الجاه نفسه من غير توسل به الى مقصوده وذلك كالرجل الذي يريد أن يكون عديم النظير في فن من الفنون فانه لو سمع بتظيره في أقصى العالم ساء ذلك وأحب موته وزوال النعمة التي بها يشاركه في المنزلة من شجاعة أو علم أو زهد أو ثروة ويفرح بسبب فقده (السبب السابع) شغ النفس بالخير على عباد الله فانك تجد من لا يشغل برياسة ولا بـ كبر ولا بطلب مال اذا وصف عند محسن حال عبده من عباد الله شغ عليه ذلك واذا وصف اضطراب أو والناس وادبارهم وتنقص عيشهم فرح به فهو أبداً يحب الادبار لغيره ويحجل بنعمة الله على عباده كأنهم يأخذون ذلك من ملكه وخزائنه ويقال الجحيل من يحجل بحال غيره فهذا يحصل

الاعنة وبغضا ولا ينال من الخلق الا جزعا ونموا ولا ينال عند التزع الا شدة وهو لا وعند الموقف الا فضيحة
 ونكالا (المسئلة الثانية) في حقيقة الحسد اذا انعم الله على أخيك بنعمة فان أردت زوالها فهذه
 الحسد وان اشتهيت لنفسك مثلها فهذا هو الغبطة والمنافسة (أما الأول) فحرام بكل حال الانعمة اصحابها
 فاجر أو كافر يستعين بها على الشر والفساد فلا يضر لك محبتك لزوالمها فانك ما تحب زوالها من حيث
 انها نعمة بل من حيث انها توسل بها الى الفساد والشر والاذى والذي يدل على ان الحسد ما ذكرناه آيات
 (أحدها) هذه الآية وهي قوله تعالى لو يردوكم من بعد ايمانكم كفار احسدان عند أنفسهم فآخبر
 انهم هم زوال نعمة الايمان حسد (وثانيها) قوله تعالى ودوا لولا تكفرون كما كفروا فتكفونون سواء
 (وثالثها) قوله تعالى ان تمسككم حسنة تصومهم وان تصبكم سيئة يفرحوا بها وهذا الفرح شمانية
 والحسد والشمانية متلازمان (ورابعها) ذكر الله تعالى حسدا أخوة يوسف وعبر عما في قلوبهم بقوله
 قالوا يوسف وأخوه أحب الى أيينا منا ونحن عصبة ان ابانا في ضلال مبين اقتلوا يوسف وأطرحوه أرضا
 يحمل لكم وجهه أيهم فبين تعالى أن حسدهم له عبارة عن كراهتهم حصول تلك النعمة له (وخامسها)
 قوله تعالى ولا يحسدون في صدورهم حاجة مما آوونوا أي لا تضيق به صدورهم ولا يغترون فاشئ الله عليهم
 بعدم الحسد (وسادسها) قال تعالى في معرض الانكار أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله
 (وسابعها) قال الله تعالى كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين الى قوله الا الذين آوونوه من بعد
 ما جاءتهم البينات بغيا بينهم قيل في التفسير حسدا (وثامننا) قوله تعالى وما نفرقوا الا من بعد ما جاءهم
 العلم بغيا بينهم فانزل الله العلم ليؤلف بينهم على طاعته فتحاسدوا واختلوا اذ أراد كل واحد أن ينفرد
 بالرياسة وقبول القول (وتاسعها) قال ابن عباس كانت اليهود قبل مبعث النبي عليه السلام اذا قاتلوا قوما
 قالوا نألك بالنبي الذي وعدتنا أن ترسله وبالكتاب الذي تنزله الاتصمنا فكانوا ينصرون فلما جاء النبي
 عليه السلام من ولد اسماعيل عرفوه وكفروا به بعد معرفتهم آياه فقال تعالى وكافوا من قبل يستفتخون
 على الذين كفروا الى قوله ان يكفروا بما انزل الله بغيا أي حسدا وقالت صفية بنت حيي للنبي عليه
 السلام جاء أبي وعي من عندك فقال أبي لعمري ما تقول فيه قال أقول انه النبي الذي بشر به موسى عليه
 السلام قال فخاتري قال أرى معاد انه ايام الحياة فهذا حكم الحسد أما المنافسة فليست بحرام وهي مشتقة
 من النفاسة والذي يدل على انها ليست بحرام وجوه (أولها) قوله تعالى وفي ذلك فليتنافس المتنافسون
 (وثانيها) قوله تعالى ساقوا الى مغفرة من ربهم وانما المسابقة عند خوف القوت وهو كالعبد ين
 يتسابقان الى خدمة مولاهما اذ يجزع كل واحد أن يسبقه صاحبه فيحظى عند مولاه بمنزلة لا يحظى هو
 بها (وثالثها) قوله عليه السلام لا حسد الا في اثنين رجل آتاه الله مالا فأنفقه في سبيل الله ورجل آتاه الله
 علما فهو يعمل به ويعلم الناس وهذا الحديث يدل على ان لفظ الحسد قد يطلق على المنافسة ثم نقول المنافسة
 قد تكون واجبة ومندوبة ومباحة أما الواجبة فبما اذا كانت تلك النعمة نعمة دينية واجبة كالإيمان
 والصلاة والزكاة فهنا يجب عليه أن يحب أن يكون له مثل ذلك لانه ان لم يحب ذلك كان راضيا بالمعصية
 وذلك حرام وأما ان كانت تلك النعمة من الفضائل المندوبة كالانفاق في سبيل الله والتشجيع لتعليم الناس
 كانت المنافسة فيها مندوبة وأما ان كانت تلك النعمة من المباحات كانت المنافسة فيها من المباحات وبالجملة
 فالمدوم ان يحب زوالها عن الغير فأما ان يحب حصولها له وزوال النقصان عنه فهذا غير مذموم لكن ههنا
 دقيقة وهي أن زوال النقصان عنه بالنسبة الى الغير له طريقان (أحدهما) ان يحصل له مثل ما حصل للغير
 (والثاني) ان يزول عن الغير ما لم يحصل له فاذا حصل اليأس عن أحد الطريقين فيكاد القلب لا يتفكر عن
 شهوة الطريق الآخر فههنا ان وجد قلبه بحيث لو قدر على ازالة تلك الفضيلة عن ذلك الشخص لازالها فهو
 صاحب الحسد المذموم وان كان يجد قلبه بحيث تردعه التقوى عن ازالة تلك النعمة عن الغير فالمرجو من
 الله تعالى أن يعفوا عن ذلك واعل هذا هو المراد من قوله عليه السلام ثلاث لا يفتك المؤمن عنن الحسد

فهو انك بسبب الحسد لا تزال تكون في الغم والكمد وأعداؤك لا يجلبهم الله من انواع النعم فلا تزال تتعذب بكل نعمة تراها وتسلم بكل باية تنصرف عنهم فتبقى أبدا مغمو ما هم وما فقد حصل لك ما أردت حصوله لأعدائك وأراد أعداؤك حصوله لك فقد كنت تريد المحنة لعدوك فسميت في تحصيل المحنة لنفسك ثم ان ذلك الغم اذا استولى عليك امراض بدنية وازال الصحة عنك واوقعك في الوسوس ونقص عليك لذة المطعم والمشرب وأمانه لا ضرر على المحسود في دينه ودنياه فواضح لان النعمة لا تزال عنه بحسبك بل ما قدره الله من اقبال ونعمة فلا بد وان يدوم الى أجل قدره الله فان كل شيء عنده بقدر احوال كل كتاب ومهما لم تزل النعمة بالحسد لم يكن على المحسود ضرر في الدنيا ولا عليه اثم في الآخرة ولعلك تقول ليت النعمة كانت لي وتزول عن المحسود بحسدي وهذا غاية الجهل فانه بلا تشبيهة أو لا لنفسك فانك أيضا لا تخلو عن عدوك بحسبك فلو زالت النعمة بالحسد لم يبق لله عليك نعمة لاني الدين ولا في الدنيا وان انتهت أن تزول النعمة عن الخلق بحسبك ولا تزال عنك بحسبك فهذا أيضا جهل فان كل واحد من حقي الحساد يشتهي أن يختص بهذه الخاصية ولست أولى بذلك من الغير فنعمة الله عليك في أن لم يزل النعمة بالحسد مما يجب شكرها عليك وانت بجحالك تكرهها وأما ان المحسود ينتفع به في الدين والدنيا فواضح أما منفعته في الدين فهو انه مظلوم من جهتك لاسيما اذا أخرجت الحسد الى القول والفعل بالغيبة والقذف فيه وهتك ستره وذكرك مساويه فهي هدايا يهديها الله اليه اعني انك تهدي اليه حسناتك فانك كلما ذكركته بسوء نقل الى ديوانه حسناتك وازدادت سيئاتك فكانت انتهت زوال نعم الله عنه اليك فأزيلت نعم الله عنك اليه ولم تزل في كل حين واوان تزداد شقاوة وأما منفعته في الدنيا فن وجوه (الاول) ان اثم اغراض الخلق مساواة الاعداء وكونهم مغموين معذبين ولا عذاب أعظم مما انت فيه من ألم الحسد بل العاقل لا يشتهي موت عدوه بل يريد طول حياته ليكون في عذاب الحسد لينظر في كل حين واوان الى نعم الله عليه فيقطع قلبه بذلك ولذلك قيل

لامات أعداؤك بل خلدوا * حتى يروا منك الذي يكمد

لازلت محسودا على نعمة * فانما الكامل من يحسد

(الثاني) ان الناس يعلمون أن المحسود لا بد وان يكون ذا نعمة فيستدلون بحسد الحاسد على كونه مخصوصا من عند الله بأنواع الفضائل والمناقب وأعظم الفضائل مما لا يستطاع دفعه وهو الذي يورث الحسد فصار الحسد من أقوى الدلائل على انصاف المحسود بأنواع الفضائل والمناقب (الثالث) ان الحاسد يصير مذموما بين الخلق ملعونا عند الخلق وهذا من أعظم المقاصد للمحسود (الرابع) وهو انه سبب لازدباده سرقة ابليس وذلك لان الحاسد لما خلا عن الفضائل التي اخضع المحسود بها فان رضى بذلك استوجب الثواب العظيم فخاف ابليس من أن يرضى بذلك فيصير مستوجبا لذلك الثواب فلما لم يرض به بل أظهر الحسد فانه ذلك الثواب واستوجب العقاب فيصير ذلك سببا لفرح ابليس وغضب الله تعالى (الخامس) انك عساك تحسد رجلا من أهل العالم وتحب أن تخطي في دين الله وتكشف خطاه ليفتضح وتحب أن يخرج من لسانه حتى لا يتكلم أو يمرض حتى لا يعلم ولا يتعلم وأي اثم يزيد على ذلك وأي مرتبة أخس من هذه فقد ظهر من هذه الوجوه أيها الحاسد انك بمثابة من يرمى حجرا الى عدوه ايصيب به مقامه فلا يصيبه بل يرجع الى حذقه البني فبما هم افيزاد غضبه فيعود ويرمي به ثانية أشد من الاول فيرجع الحجر على عينه الاخرى فيعصمه فيزداد غيظه ويعود ثالثا فيمود على رأسه فيشجعه وعدوه سالم في كل الاحوال والوبال راجع اليه دائما وأبدا ووجهه يفرحون به ويضحكون عليه بل حال الحاسد أقبح من هذا لان الحجر العائد لم يفوت الا العين ولو بقيت لفاتت بالموت وأما حسدك فانه يسوقه الى غضب الله والى النار فلان تذهب عينه في الدنيا خيرة من ان يبقى له عين ويدخل بها النار فانظر كيف انتقم الله من الحاسد اذا أراد زوال النعمة عن المحسود فآزالها عنه ثم ازال نعمة الحاسد تصديقا لقوله تعالى ولا يحق المكر البي

بنعمة الله على عباده الذين ليس بينهم وبينه لاعداء ولا رابطة وهذا ليس له سبب ظاهر الا خبث النفس
 ورذالة جبلته في الطبع لان سائر انواع الحسد يرسخ زواله لازالة سببه وهذا خبث في الجبله لان سبب
 عارض فتعسر ازالته فهذه هي اسباب الحسد وقد يجتمع بعض هذه الاسباب أو أكثرها أو جميعها
 في شخص واحد فيعظم فيه الحسد ويقوى قوة لا يقوى صاحبها معها على الاخفاء والمجاهلة بل يهتك
 حجاب المحاملة ويظهر العداوة بالكاشفة وأكثر المحاسدات تجتمع فيها جملته من هذه الاسباب وقيل
 يتجزد واحد منها (المسئلة الخامسة) في سبب كثرة الحسد وقوته وضعفه اعلم ان الحسد
 انما يكثر بين قوم تكثر فيهم الاسباب التي ذكرناها اذ الشخص الواحد يجوز أن يحسد لانه يتنفع من قول
 المتكبر ولانه يتكبر ولانه عدو ولا غير ذلك من الاسباب وهذه الاسباب انما تكثر بين قوم تجمعهم روابط
 يجتمعون بسببها في مجالس المخاطبات ويتواردون على الاغراض والمنازعة مظنة المنافرة والمنافرة مؤدية
 الى الحسد بحيث لا تخالطة فليس هنالك محاسدة ولما لم توجد الرابطة بين شخصين في بلدين لا جرم لم يكن
 بينهم ما محاسدة فلذلك ترى العالم يحسد العالم دون العابد والعابد يحسد العابد دون العالم والتاجر يحسد
 التاجر بل الاسكاف يحسد الاسكاف ولا يحسد البرازي يحسد الرجل أخاه وابن عمه أكثر مما يحسد الاجانب
 والمرأة تحسد ضرتها وسرية زوجها أكثر مما تحسد أم الزوج وابنته لان مقصد البرازي غير مقصد الاسكاف
 فلا يتزاحمون على المقاصد ثم من جهة البرازي المجاورة أكثر من من جهة البعيد عنه الى طرف السوق
 وبالجملة فأصل الحسد العداوة وأصل العداوة التزاحم على غرض واحد والغرض الواحد لا يجتمع
 متباعدين بل لا يجتمع الامتناس بين فلذلك يكثر الحسد بينهم ثم من اشتد حرصه على الجاه العريض
 والصيت في اطراف العالم فانه يحسد كل من في العالم من يشترك في المصلحة التي يتقاربون بها فيقول والسبب
 الحقيقي فيه ان الكمال محبوب بالذات وضد المحبوب مكروه ومن جملة أنواع الكمال التفرد بالكمال فلا جرم
 كان الشريك في الكمال مبعوضا عنه كونه متازعا في الفردانية التي هي من أعظم أبواب الكمال الا أن هذا
 النوع من الكمال لما امتنع حصوله الا لله سبحانه وقع اليأس عنه فاختص الحسد بالامور الدنيوية وذلك
 لان الدنيا لا تقف بالمتزاجين أما الآخرة فلا ضيق فيها وانما مشال الآخرة نعمة العلم فلا جرم من يحب
 معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته وملائكته فلا يحسد غيره اذا عرف ذلك لان المعرفة لا تضيق عن العارفين
 بل المعلوم الواحد يعرفه ألف ألف ويفرح بعرفته وبلهذه ولا تنقص لذات أحد بسبب غيره بل يحصل
 بكثرة العارفين زيادة الانس فلذلك لا يكون بين علماء الدين محاسدة لان مقصدهم معرفة الله وهي بحر
 واسع لا تضيق فيها وغرضهم المتزلة عند الله ولا تضيق فيها انهم اذا قصد العلماء بالعلم المال والجاه تحاسدوا
 لان المال اعيان اذا وقعت في يد واحد خلت عنهم ايدى الآخرة ومعنى الجاه ملء القلوب ومهما امتلأ
 قلب شخص بتعظيم عالم انصرف عن تعظيم الآخر أما اذا امتلأ قلب بالفرح بمعرفة الله لم يمنع ذلك أن يمتلئ
 قلب غيره به وان يفرح به فلذلك وصفهم الله تعالى بعدم الحسد فقال ونزعنا ما في صدورهم من غل اخوانا
 على سرر متقابلين (المسئلة السادسة) في الدواء المنزى للحد وهو أمران العلم والعمل أما العلم ففيه
 مقنن امان اجمالى وتفصيلي أما الاجمالى فهو ان يعلم ان كل ما دخل في الوجود فقد كان ذلك من لوازم
 قضاء الله وقدره لان الله لا يمكن ما لا يشته الى الواجب لم يقف ومتى كان كذلك فلا فائدة في المعرفة عنه
 واذا حصل الرضاء بالقضاء زال الحسد وأما التفصيلي فهو ان تعلم ان الحسد ضرر عليك في الدين والدنيا
 وانه ليس فيه على المحسود ضرر في الدين والدنيا بل يتنفع به في الدين والدنيا أما انه ضرر عليك في الدين فمن
 وجوه (أحدها) انك بالحسد كرهت حكم الله ونارعتة في قسمه التي قسمها العباد وعده الذي اقامه
 في خلقه بخفي حكمته وهذه جنسية على حقيقة التوحيد وقضى في عين الايمان (وثانيها) انك ان غششت
 رجلا من المؤمنين فارقت أولياء الله في جهنم الخير اعباد الله وشاركت ابليس وسائر الكفار في محبتهم
 لامؤمنين البلائيا (وثالثها) العقاب العظيم المرتب عليه في الآخرة وأما كونه ضررا عليك في الدنيا

عظم

ان الرجل من المسلمين كان ينال بالاذى فيقدر في تلك الحالة قبل اجتماع الاعداء ان يدفع عدوه عن نفسه وان يستعين باصحابه فامر الله تعالى عند ذلك بالعتق والصفح كي لا ينجوا شر او قتالا (القول الثاني) في التفسير قوله فاعفوا واصفحوا احسن الاستدعاء واستعمل ما يلزم فيه من النصح والاشفاق والتشدد فيه وعلى هذا التفسير لا يجوز نسخه وانما يجوز نسخه على التفسير الاول اما قوله تعالى ان الله على كل شئ قدير فهو تحذير لهم بالوعيد سواء عمل على الامر بالقتال او على غيره * قوله تعالى

(واقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله ان الله بما تعملون بصير) اعلم انه تعالى امر بالعتق والصفح عن اليهود ثم عقبه بقوله تعالى واقيموا الصلاة وآتوا الزكاة تنبيهها على انه كما ألزمهم لحظ الغير وملاحه العفو والصفح فكذلك ألزمهم لحظ انفسهم وملاحه القيام بالصلاة والزكاة الواجبتين ونبيه بهما على ما عداهما من الواجبات ثم قال بعده وما تقدموا لانفسكم من خير والاظهر ان المراد به التطوعات من الصلوات والزكوات وبين تعالى انهم يجدونه وليس المراد انهم يجدون عين تلك الاعمال لانها لا تبقى ولان وجدان عين تلك الاشياء لا يرغب فيه فبقي ان المراد وجدان ثوابه وجزائه ثم قال ان الله بما تعملون بصير أي انه لا يخفى عليه القليل ولا الكثير من الاعمال وهو ترغيب من حيث يدل على انه تعالى يجازي على القليل كما يجازي على الكثير وتحذير من خلافه الذي هو التنبيه وأما التحذير فهو النفع الحسن وما يؤدي اليه فلما كان ما يأتيه المرء من الطاعة يؤدي به الى المنافع العظيمة وجب أن يوصف بذلك وعلى هذا الوجه قال تعالى وافعلوا الخير لعلكم تفلحون * قوله تعالى

(وقالوا ان يدخل الجنة الامن كان هودا أو نصارى تلك أمانهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله اجر عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) اعلم ان هذا هو النوع الرابع من تخليط اليهود والقضاء الشبهة في قلوب المسلمين واعلم ان اليهود لا تقول في النصارى انها تدخل الجنة ولا النصارى في اليهود فلا بد من تفصيل في الكلام فكانه قال وقالت اليهود ان يدخل الجنة الامن كان هودا او قالت النصارى ان يدخل الجنة الامن كان نصارى ولا يصح في الكلام سواء مع علمنا بأن كل واحد من الفريقين يكفر الآخر ونظيره وقالوا كونوا هودا أو نصارى واليهود جمع هائد كعائد وعود وبازل ويزل فان قيل كيف قيل كان هودا على توحيد الاسم وجمع الخبر قلنا سأل الاسم على لفظ من والخبر على معناه كقراءة الحسن الامن هو صالو الجحيم وقرأ أبي بن كعب الامن كان يهوديا أو نصريا اما قوله تعالى تلك أمانهم فالمراد ان ذلك متمنياتهم ثم انهم لشدة تمنيتهم لذلك قدروه حقا في نفسه فان قيل لم قال تلك أمانهم وقوله من ان يدخل الجنة أمانة واحدة قلنا أشبههم الى الاماني المذكورة وهي أمنيهم أن لا ينزل على المؤمنين خبر من بهم وأمنيهم أن يرتدوهم كفارا وأمنيهم أن لا يدخل الجنة غيرهم أي ذلك الاماني الباطلة أمانيتهم وقوله تعالى قل هاتوا برهانكم متصل بقوله ان يدخل الجنة الامن كان هودا أو نصارى وتلك أمانيتهم اعترض قال عليه الصلاة والسلام الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت والعاجز من أتبع نفسه هواها وتمنى على الله وقال على رضى الله عنه لا تنس كل على المنى فانها بضائع القولى وأما قوله تعالى قل هاتوا برهانكم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) هات صوت بمنزلة هات في معنى احضر (المسئلة الثانية) دلت الآية على ان المذعى سواء ادعى نصيا أو اثباتا فلا بد له من الدليل والبرهان وذلك من اصدق الدلائل على بطلان القول بالتقليد قال الشاعر

من ادعى شيئا بلا شاهد * لا بد أن تبطل دعواه

أما قوله تعالى بلى قضيه وجوه (الاول) انه اثبات لما نفوه من دخول غيرهم الجنة (الثاني) انه تعالى لما نفي أن يكون لهم برهان أثبت ان أسلم وجهه لله برهانا (الثالث) كانه قيل لهم انتم على ما أنتم عليه لا تفوزون بالجنة بلى ان غيرتم طريقكم وأسلمتم وجهكم لله وأحسنتم فلنكم الجنة فيكون ذلك ترغيبا لهم في الاسلام وبيان الفارقة حالهم لحال من يدخل الجنة لكي يقلعوا عما هم عليه ويعدلوا الى هذه الطريقة

الا باهله فهذه الادوية العلمية فهم ما تفكر الانسان فيها بذهن صاف وقلب حاضر انطفي من قلبه نار الحسد وأما
 العدل النافع فهو ان يأتي بالافعال الماضية لتتصيات الحسد فان بهته الحسد على القدر فيه كاف لسانه
 المدح له وان حمله على التمسك به عليه كاف نفسه التواضع له وان حمله على قطع أسباب الخير عنه كاف نفسه
 السعي في ايصال الخيرات اليه فهم ما عرف المحسود ذلك طاب قلبه وأحب الحاسد وذلك يفضي آخر الامر
 الى زوال الحسد من وجهين (الاول) أن المحسود اذا احب الحاسد فعل ما يحبه الحاسد فيمنئذ يصير
 الحاسد محبا للمحسود ويزول الحسد حينئذ (الثاني) أن الحاسد اذا أتى بضد موجبات الحسد على
 سبيل التسكاف يصير ذلك بالآخرة طبعه لا فيزول الحسد عنه (المسئلة السابعة) اعلم أن النفرة القاطنة
 بقلب الحاسد من المحسود أمر غير داخل في وسعه فكيف يعاقب عليه اغما الذي في وسعه أمر ان
 (أحدهما) كونه راضيا بتلك النفرة (والثاني) اظهار آثار تلك النفرة من القدر فيه والقصد الى ازالة
 تلك النعمة عنه وجر أسباب المحنة اليه فهذا هو الداخل تحت التكليف ولترجع الى التفسير أما قوله تعالى
 وذ كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفار اقالوا انهم كانوا يريدون رجوع المؤمنين
 عن الايمان من بعد ما تبين لهم ان الايمان صواب وحق والعالم أن غيره على حق لا يجوز أن يريد رده عنه
 الاشبهة باقيا اليه لان الحق لا يعدل عن الحق الاشبهة والشبهة ضربان (أحدهما) ما يتصل بالدنيا وهو
 ان يقال لهم قد علمتم ما نزل بكم من اخراجكم من دياركم وضيق الامر عليكم واستمرار الخسارة بكم فاتركوا
 الايمان الذي ساقكم الي هذه الاشياء (والثاني) في باب الدين بطرح الشبهة في المعجزات أو تحريف
 ما في التوراة أما قوله تعالى حسد امن عند أنفسهم فقيه مسائل (المسئلة الاولى) انه تعالى بين أن
 حبههم لان يرجعوا عن الايمان انما كان لاجل الحسد قال الجبائي عني بقوله كذا حسدا من عند أنفسهم
 انهم لم يؤثروا ذلك من قبله تعالى وان كفرهم هو فعلهم لان خلق الله فيهم والجواب أن قوله من عند
 أنفسهم فيه وجهان (أحدهما) أنه متعلق بيودعي معنى انهم احبوا أن تزدوا عن دينكم وتفتنهم
 ذلك من قبل شهورهم لان قبل التدين والميل مع الحق لانهم ودوا ذلك من بعد ما تبين لهم انكم على الحق
 فكيف يكون قنيتهم من قبل طاب الحق (الثاني) انه متعلق بحسد أي حسدا اعطيا من بعد ما تبين لهم انهم
 أنفسهم أما قوله تعالى فاعفوا واصفحوا فهاذ يدل على ان اليهود بعد ما أرادوا صرف المؤمنين عن الايمان
 احتملوا في ذلك بالقضاء الشبهة على ما بيناه ولا يجوز أن يأمرهم تعالى بالعفو والصفح على وجه الرضا بما
 فعلوا لان ذلك كفر فوجب حمله على أحد أمرين (الاول) أن المراد ترك المقابلة والاعراض عن
 الجواب لان ذلك أقرب الى تسكين الشائنة في الوقت فيكانه تعالى أمر الرسول بالعفو والصفح عن اليهود
 فكذا أمره بالعفو والصفح عن مشركي العرب بقوله تعالى قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله
 وقوله واهجرهم هجر اجمالا ولذلك لم يأمر بذلك على الدوام بل علقه بغاية فقال حتى يأتي الله بأمره وذكروا
 فيه وجوها (أحدها) انه المجازاة يوم القيامة عن الحسن (وثانيها) انه قوة الرسول وقوته
 أمته (وثالثها) وهو قول أكثر الصحابة والسابعين انه الامر بالقتال لان عندهم يتعين أحد
 أمرين اما الاسلام واما الخضوع لدفع الجزية وتحميل الذل والصغار فلهذا قال العلماء ان هذه الآية
 منسوخة بقوله تعالى فقاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر وعن الباقر رضي الله عنه انه لم يؤمر
 رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتال حتى نزل جبريل عليه السلام بقوله اذن للذين يقاتلون بانهم
 ظلموا وقلدهم سيفا فكان أول قتال قاتل أصحاب عبد الله بن جحش بطن فخل وبعده غزوة بدر وهما سؤالا
 (السؤال الاول) كيف يكون منسوخا وهو متعلق بغاية كقوله ثم أتموا الصيام الى الليل وان لم يكن
 ورود الليل ناسخا فكذا ههنا (والجواب) ان الغاية التي يتعلق بها الامر اذا كانت لا تلم الا شرعا لم يخرج ذلك
 الوارد شرعا عن أن يكون ناسخا ويحل محل قوله فاعفوا واصفحوا الى ان أنسخه عنكم (السؤال الثاني)
 كيف يعفون ويصفحون والكفار كانوا أصحاب الشوك والقتل والصفح لا يكون الا عن قدرة (الجواب)

النية سر والعمل علن وطاعة السر أفضل من طاعة العلانية وهذا ليس بشئ لانه يقتضى أن تكون
 نية الصلاة خيرا من نفس الصلاة (وثانيها) النية تدوم الى آخر العمل والاعمال لا تدوم والدايم خيرا من
 المنقطع وهذا ليس بشئ لانه يرجع معناه الى أن العمل الكثير خيرا من العمل القليل وأيضا فنية عمل الصلاة
 قد لا تحصل الا في لحظات قليلة والاعمال تدوم (وثالثها) ان النية بمجرد خيرا من العمل بمجرد وهو
 ضعيف اذا العمل بالنية لا خير فيه وظاهر الترجيح للمشتركين في اصل الخيرية (ورابعها) أن لا يكون
 المراد من الخير اثبات الافضالية بل المراد ان النية خيرا من الخبرات الواقعة بعمله وهو ضعيف لان عمل
 الحديث عليه لا يفيد الايضاح الواضحات بل الوجه الجيد في التأويل أن يقال النية ما لم تخل عن جميع
 أنواع الفتور لا تكون نية جازمة ومتى خلت عن جميع جهات الفتور وجب ترتيب الفعل عليها ولم يوجد
 عائق واذا كان كذلك ثبت أن النية لا تنفك البتة عن الفعل فيدعى أن هذه النية أفضل من ذلك العمل وببانه
 من وجوه (أولها) أن المقصود من جميع الاعمال تنوير القلب بعرفة الله وتطهيره عما سوى الله والنية
 صفة القلب والفعل ليس صفة القلب وتأثير صفة القلب أقوى من تأثير صفة الجوارح في القلب فلا جرم
 نية المؤمن خيرا من عمله (وثانيها) انه لا معنى للنية الا القصد الى ايقاع تلك الاعمال طاعة للمعبود واقباله
 وانما يراد بالاعمال المستحفظ التذكر بالنية فيكون الذكر والقصد الذي في القلب بالنسبة الى العمل
 كالمقصود بالنسبة الى الوسيلة ولا شك أن المقصود أشرف من الوسيلة (وثالثها) أن القلب أشرف من
 الجسد ففعله أشرف من فعل الجسد فكانت النية أفضل من العمل (المسئلة الرابعة) اعلم أن الاعمال على
 ثلاثة أقسام طاعات ومعاصي ومباحات أما المعاصي فهي لا تتغير عن موضوعاتها بالنسبة فلا يظن الجاهل
 ان قوله عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات يقتضى انقلاب المعصية طاعة بالنسبة كالذى يطعم فقيرا
 من مال غيره أو يبني مسجدا من مال حرام (الثاني) الطاعات وهي مرتبطة بالنيات في الاصل
 وفي الفضيلة أما في الاصل فهو أن ينوي بها عبادة الله تعالى فان نوى الرياء صار من معصية وأما الفضيلة
 فبكثره النيات تكثر الحسنات كمن قعد في المسجد وينوي فيه نيات كثيرة (أولها) أن يعتقد انه يت الله ويقصد
 به زيارة مولا كما قال عليه الصلاة والسلام من قعد في المسجد فقد زار الله وحقق على المزور اكرام زائره
 (وثانيها) أن ينتظر الصلاة بعد الصلاة فيكون حال الانتظار كمن هو في الصلاة (وثالثها) اغضاء السمع
 والبصر وسائر الاعضاء عما لا ينبغي فان الاعتماد كف وخوف معنى الصوم وهو نوع تهرب ولذلك قال
 عليه الصلاة والسلام رهبانية أمتي القعود في المساجد (ورابعها) صرف القلب والسر بالكلية الى الله
 تعالى (وخامسها) ازالة ما سوى الله عن القلب (وسادسها) أن يقصد افادة علم أو أمر معروف
 أو نهي عن منكر (وسابعها) أن يستفيد أخفى الله فان ذلك غنية أهل الدين (وثامنها) أن يترك
 الذنوب حياء من الله فهذا طريق تكثير النيات وقس به سائر الطاعات (القسم الثالث) سائر المباحات
 ولا شيء منها الا ويحتمل نية أو نيات بصيرهم من محاسن القربات فما أعظم خسران من يغفل عنها ولا يصرفها
 الى القربات وفي الخبر من تطيب لله جاء يوم القيامة وريحه أطيب من ريح المسك ومن تطيب لغير الله جاء يوم
 القيامة وريحه أثنى من الخبيثة فان قلت فاشرح لي كيفية هذه النية فاعلم ان القصد من التمايز ان كان
 هو التمتع بلذات الدنيا أو اظهار التفاخر بكثرة المال أو الرياء الخلق أو ابتوذه الى قلوب النساء فكل ذلك
 يجعل التطيب معصية وان كان القصد إقامة السنة ودفع الروائح المؤذية عن عباد الله وتعظيم المسجد فهو
 عين الطاعة واذا عرفت ذلك فقس عليه سائر المباحات والضابط ان كل ما فاعلته لادعى الحق فهو العمل الحق
 وكل ما عملته لغير الله فخلها احساب وحرمانها عذاب (المسئلة الخامسة) اعلم ان الجاهل اذا سمع الوجوه
 العقلية والنقلية في انه لا بد من النية فيقول في نفسه عند تدبره وتجارته نويت أن أدريس لله وأتجر لله
 بظان ان ذلك نية وهيئات فذلك حديث نفس أو حديث لسان والنية بمجرد عزل عن جميع ذلك انما النية انبعث
 النفس وميلها الى ما ظهر لها ان فيه غرضها اما عاجلا واما آجلا والميل اذا لم يحصل لم يقدر الانسان على

فأما معنى من أسلم وجهه لله فهو إسلام النفس لطاعة الله وانما خص الوجه بالذكر لوجوه (أحدها) لانه أشرف الاعضاء من حيث انه معدن الحواس والفكر والتخيل فاذا تواضع الاشرف كان غيره أولى (وثانيها) أن الوجه قد يكتفى به عن النفس قال الله تعالى كل نبى هالك الا وجهه الا بقاء وجهه ربه الاعلى (وثالثها) ان أعظم العبادات السجدة وهى انما تحصل بالوجه فلا جرم خص الوجه بالذكر ولهذا قال زيد بن عمرو بن نفيل

واسلمت وجهى لمن اسلمت * له الارض تحمل صغرائنا فلا

واسلمت وجهى لمن اسلمت * له المزن تحمل عذابا زلا لا

فيكون المرء واحدا بنفسه لهذا الامر باذلالها وذكرا لوجهه وأراد به نفس الشئ وذلك لا يكون الا بالانقياد والخضوع واذلال النفس في طاعته وتجنب معاصيه ومعنى لله أى خاص الله ولا يشوبه شرك فلا يكون عابدا مع الله غيره أو معلقا رجاءه بغيره وفي ذلك دلالة على ان المرء لا ينتفع بعبادته الا اذا فعله على وجه العباداة فى الاخلاص والقربة وأما قوله تعالى وهو محسن أى لا بد وان يكون تواضعا لله بفعل حسن لا بفعل قبيح فان الهندي تواضعون لله لكن بافعال قبيحة وموضع قوله وهو محسن موضع حال كقولك جاء فلان وهو راكب أى جاء فلان راكبا ثم بين أن من جمع بين هذين فله أجره عند ربه يعنى به الثواب العظيم ثم منع هذا النعيم لا بلحقه خوف ولا حزن فأما الخوف فلا يكون الا من المستقبل وأما الحزن فقد يكون من الواقع والماضى كما قد يكون من المستقبل فنبه تعالى بالامر بن على نهاية السعادة لان النعيم العظيم اذا دام وكثر وخلص من الخوف والحزن فلا يحزن على أمر فاته ولا على أمر يشاله ولا يخاف انقطاع ما هو فيه وتغيره فقد بالغ النهاية وفى ذلك ترغيب فى هذه الطريقة وتحذير من خلافها الذى هو طريقة الكفار المذكورين من قبل وأعلم أنه تعالى وحدأولا ثم جمع ومثله قوله وكب من ملك فى السموات ثم قال شفاعةهم وقوله ومنهم من يستمع اليك وقال فى موضع آخر يستمعون اليك وقال ومنهم من يستمع اليك حتى اذا اخرجوا من عندك ولم يقل خرج وأعلم انما لما فى قوله من أسلم وجهه لله بالاخلاص فلنذكره هنا حقيقة الاخلاص وذلك لا يمكن بيانه الا فى مسائل (المسئلة الاولى) فى فضل النية قال عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات وقال ان الله لا ينظر الى صوركم ولا الى اعمالكم وانما ينظر الى قلوبكم ونياتكم وفى الاسرار يليات أن رجلا مر بكثبان من رمل فى جماعة فقال فى نفسه لو كان هذا الرمل طعاما لقسمته بين الناس فأوحى الله تعالى الى نبيهم قل له ان الله قبل صدقتك وشكر حسن نيتك واعطاك الثواب ما لو كان طعاما فصدقت به (المسئلة الثانية) الانسان اذا علم أو ظن أو اعتقد ان له فى فعل من الافعال جلب نفع أو دفع ضرر ظهر فى قلبه ميل وطاب وهو صفة نفقة تضى ترجيح وجود ذلك الشئ على عدمه وهى الارادة فهذه الارادة هى النية والباعث له على تلك النية ذلك العلم أو الاعتقاد أو الظن اذا عرفت هذا فنقول الباعث على الفعل اما ان يكون أمرا واحدا واما ان يكون أمرين وعلى التقدير الثاني فاما ان يكون كل واحد منهما مستقلا بالبعث أولا يكون واحدا منهما مستقلا بذلك أو يكون أحدهما مستقلا بذلك دون الآخر فهذه أقسام أربعة (الاول) ان يكون الباعث والحمد او هو كما اذا هجم على الانسان سبع فلما رآه قام من مكانه فهذا الفعل لا داعى اليه الا اعتقاده ما فى الهرب من النفع وما فى ترك الهرب من الضرر فهذه النية تسمى خالصة ويسمى العمل بوجهها اخلاصا (الثاني) ان يجتمع على الفعل باعشان مستقلا كما اذا سأله رفيقه الفقير حاجة فيقضيها لكونه رفيقا له وكونه فقيرا مع كون كل واحد من الوصفين بحيث لو انفردا لاستقل بالاستقضاء واسم هذا موافقة الباعث (الثالث) أن لا يستقل واحد منهما لو انفردا لكن المجموع مستقل واسم هذا مشاركة (الرابع) ان يستقل أحدهما ويكون الآخر معاضدا مثل ان يكون للانسان ورد من الطاعات فانفق أن حضر فى وقت ادائها جماعة من الناس فصار العمل عليه أخف بسبب مشاهدتهم واسم هذا معاونة (المسئلة الثالثة) فى تفسير قوله عليه السلام نية المؤمن خير من عمله ذكر وانيه وجوها (أحدها) ان

على شيء على الذين كانوا حاضرين في زمان محمد صلى الله عليه وسلم حملنا قوله كذلك قال الذين لا يعلمون على
 المعاندین وعكسه أيضا محتمل (وثالثها) أن يجعل قوله وقالت اليهود ليست النصارى على شيء على علمائهم
 ويجعل قوله كذلك قال الذين لا يعلمون على عوامهم فصلا بين خواصهم وعوامهم والاول أقرب لان كل
 اليهود والنصارى دخلوا في الآية فمن ميز عنهم بقوله كذلك قال الذين لا يعلمون يجب أن يكون غيرهم أما
 قوله تعالى فالتة يحكم بينهم فقيمة أربعة أوجه (أحدها) قال الحسن يكذبهم جميعا ويدخلهم النار (وثانيها)
 حكم الاتصاف من الظالم المكذب للمظلوم المكذب (وثالثها) يريهم من يدخل الجنة عيانا ومن يدخل النار
 عيانا وهو قول الزجاج (ورابعها) يحكم بين الحق والمبطل فيما اختلفوا فيه والله أعلم بقوله تعالى (ومن
 أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين لهم في
 الدنيا سخرى ولهم في الآخرة عذاب عظيم) اعلم ان في هذه الآية مسائل (المسئلة الاولى) أجمع المفسرون
 على أنه ليس المراد من هذه الآية مجزديان الشرط والجزاء أعني مجزديان ان من فعل كذا فإن الله يفعل به
 كذا بل المراد منه بيان ان منهم من منع عمارة المساجد وسعى في خرابها ثم ان الله تعالى جازاهم بما ذكر
 في الآية الا انهم اختلفوا في ان الذين منعوا من عمارة المسجد وسعوا في خرابه من هم وذكر وانيه أربعة
 أوجه (أولها) قال ابن عباس ان ملك النصارى غزا بيت المقدس فخر به وألقى فيه الجيف وحاصر أهل
 وقتلهم وسبى البقية وأحرق التوراة ولم يزل بيت المقدس خرابا حتى بنى أهله الاسلام في زمن عمر
 (وثانيها) قال الحسن وقتادة والسدي نزالت في بخت نصر حيث خرب بيت المقدس وبعض النصارى
 أعاناه على ذلك بغضا لله ودا قال أبو بكر الرازي في أحكام القرآن هذان الوجهان غلطان لانه لا خلاف بين أهل
 العلم بالسيرة أن عهد بخت نصر كان قبل مولد المسيح عليه السلام بدهر طويل والنصارى كانوا بعد المسيح
 فكيف يكونون مع بخت نصر في تخريب بيت المقدس وأيضا فان النصارى يعتقدون في تعظيم بيت المقدس
 مثل اعتقاد اليهود أكثر فكيف أعانوا على تخريبه (وثالثها) انها نزالت في مشركي العرب الذين منعوا
 الرسول عليه الصلاة والسلام عن الدعاء الى الله بمكة والجأوه الى الهجرة فصاروا مانعين له ولا حبا به أن
 يذكر الله في المسجد الحرام وقد كان الصديق رضي الله عنه بنى مسجدا عند داره فنعى وكان ممن يؤذيه ولدان
 قرشي ونسأؤهم وقيل ان قوله تعالى ولا تعجلوا به لآياتك ولا تخافت بها نزالت في ذلك فنعى من الجهر للابوذى
 وطرح أبو جهل العذرة على ظهر النبي صلى الله عليه وسلم فقتل ومن أظلم من هؤلاء المشركين الذين
 يمنعون المسلمين الذين يؤحدون الله ولا يشركون به شيئا ويصلون له تذلا وخشوعا ويشغلون قلوبهم بالفكر
 فيه وأسنتهم بالذكور له جميع جسداهم بالتذلل لعظمته وسلطانه (ورابعها) قال أبو مسلم المراد منه
 الذين صدوه عن المسجد الحرام حين ذهب اليه من المدينة عام الحديبية واستشهد بقوله تعالى هم الذين
 كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام وبقوله وما لهم الا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وحمل قوله
 الا خائفين بما على الله من يده ويظهر من كلمته كما قال في المنافقين لا تغريبنك بهم ثم لا يجاورونك فيها الا قليلا
 ملعونين أينما ثقفوا أخذوا وقتلوا وقتلوا وعندى فيه وجه خامس وهو أقرب الى رعاية النظم وهو أن يقال
 انه لما حوت القبله الى الكعبة شق ذلك على اليهود فكانوا يمنعون الناس عن الصلاة عند توجههم الى
 الكعبة ولعلمهم سعي أيضا في تخريب الكعبة بأن جعلوا بعض الكفار على تخريبها وسعوا أيضا في تخريب مسجد
 الرسول صلى الله عليه وسلم ثلاثا لواقية متوجهين الى القبله فعابهم الله بذلك وبين سوء طريقته فيه وهذا
 التأويل أولى مما قبله وذلك لان الله تعالى لم يذكر في الآيات السابقة على هذه الآية الا قبائح أفعال اليهود
 والنصارى وذكر أيضا بعد ما شاع أفعالهم فكيف يليق بهذه الآية الواحدة أن يكون المراد منها قبائح
 أفعال المشركين في صددهم الرسول عن المسجد الحرام وأما حمل الآية على سعي النصارى في تخريب بيت
 المقدس فضعيف أيضا على ما نرى في كسر الرازي فلم يبق الا ما قلناه (المسئلة الثانية) في كيفية
 اتصال هذه الآية بما قبلها ووجهه فأما من حملها على النصارى وخراب بيت المقدس قال تعالى بما قبلها من

اكتسابه وهو كقول الشيعان نويت أن أشتهي الطعام أو كقول الفارغ نويت أن أعشق بل لا طريق إلى
اكتساب الميل إلى الشيء إلا باكتساب أسبابه وليست هي الاكتساب العلم عافية من المنافع ثم هذا العلم لا يوجب
هذا الميل إلا عند خلوا القلب عن سائر الشواغل فإذا غلبت شهوة الفكاح ولم يعتقد في الولد غرضاً صحيحاً
لا عاجلاً ولا آجلاً لا يمكنه أن يواقع على نية الولد بل لا يمكن إلا على نية قضاء الشهوة إذ النية هي اجابة الباعث
ولا باعث إلا الشهوة فكيف ينوي الولد فثبت ان النية ليست عبارة عن القول باللسان أو بالقلب بل
هي عبارة عن حصول هذا الميل وذلك أمر معلق بالغيب فقد يتسرف في بعض الاوقات وقد يعتذر في بعضها
(المسئلة السادسة) اعلم ان نيات الناس في الطاعات أقسام فمنهم من يكون علمهم اجابة لباعث الخوف
فانه يتقى النار ومنهم من يعمل لباعث الرجاء وهو الرغبة في الجنة والعامل لأجل الجنة عامل بطنه
وفرجه كالاجير السوء ودرجته درجة البله وأما عبادة ذوى الالباب فلا تتجاوز ذكر الله والفكر
فيه حبس الجلاله وسائر الاعمال مؤكداً له وهم الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ونواب
الناس بقدر نياتهم فلا جرم صار المقربون متنعمين بالنظر إلى وجهه الكريم ونسبة شرف الالتذاذ بنعيم
الجنة إلى شرف الالتذاذ بهذا المقام كنسبة نعيم الجنة إلى وجهه الكريم * قوله تعالى (وقالت اليهود ليست
النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب) كذلك قال الذين لا يعملون
مثل قولهم فأنه يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون) اعلم انه تعالى لما جمعهم في الخبر الاقول
فصلهم في هذه الآية وبين قول كل فريق منهم في الآخر وكيف ينكر كل طائفة دين الاخرى وههنا مسائل
(المسئلة الاولى) قوله ليست النصارى على شيء أى على شيء يصح ويعتد به وهذه مبالغة عظيمة وهو كقولهم
أقل من لا شيء ونظيره قوله تعالى قل يا أهل الكتاب اسمعوا على شيء حتى تقيوا التوراة فان قيل كيف قالوا ذلك
مع ان الفرقين كانا يشهدان الصانع وصفاته سبحانه وتعالى وذلك قول فيه فائدة قلنا الجواب من وجهين
(الاول) انهم لما ضلوا إلى ذلك القول الحسن قولاً باطلاً يحبط ثواب الاول فكانهم لم ما أتوا بذلك الحق
(الثاني) أن يخص هذا العلم بالامور التي اختلفوا فيها وهي ما يتصل بآيات النبوات (المسئلة الثانية)
روى ان وفد نجران لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم أتاهم أحبار اليهود فنظروا حتى ارتفعت
أصواتهم فقال اليهود ما أنتم على شيء من الدين وكفروا بعيسى عليه السلام والآنجيل وقالت النصارى لهم
نحوه وكفروا بعيسى عليه السلام والتوراة (المسئلة الثالثة) اختلفوا في من الذين عناهم الله تعالى أنهم
الذين كانوا من بعد بعثة عيسى عليه السلام أوفى زمن محمد الظاهر الحق انه لا دليل في الظاهر عليه وان كان
الاولى أن يعمل على كل اليهود وكل النصارى بعد بعثة عيسى عليه السلام ولا يجب لما نقل في سبب الآية
أن يهوديا خاطب النصارى بذلك فأنزل الله هذه الآية لا يراد بالآية سواء إذا أمكن جملة على ظاهره وقوله
وقالت اليهود ليست النصارى على شيء يفيد العموم في الوجه في جملة على التخصيص ومعلوم من طريقة
اليهود والنصارى انهم منذ كانوا فهذا قول كل فريق منهم ما في الآخر أمّا قوله تعالى وهم يتلون الكتاب
قالوا وللحال والكتاب للجنس أى قالوا ذلك وحالهم انهم من أهل العلوم والتلاوة لا كتبت وحق من حمل
التوراة أو الانجيل أو غيره مما من كتب الله وآمن به أن لا يكفر بالباقي لان كل واحد من الكتابين مصدق
للساني شاهد بصدقه فان التوراة مصدقة بعيسى عليه السلام والانجيل مصدق بعيسى عليه السلام أمّا قوله
تعالى كذلك قال الذين لا يعملون فانه يقتضى ان من تقدم ذكره يجب أن يكون عالماً لكي يصح هذا الفرق
قبحين تعالى انهم مع المعرفة والتلاوة اذا كانوا يختلفون هذا الاختلاف فكيف حال من لا يعلم واعلم أن هذه
الواقعة بعينها قد وقعت في أمة محمد صلى الله عليه وسلم فان كل طائفة تكفر الاخرى مع اتفاقهم على تلاوة
القرآن ثم اختلفوا في من هم الذين لا يعملون على وجوه (أولها) انهم كفار العرب الذين قالوا ان المسلمين
ليسوا على شيء فبين تعالى انه اذا كان قول اليهود والنصارى وهم يقرؤون الكتب لا ينبغي أن يقبل ويلتفت
إليه فقول كفار العرب أولى أن لا يلتفت اليه (وثانيها) انه اذا جلسا قوله وقالت اليهود ليست النصارى

النصارى بحيث لم يتمكن أحد من المسلمين من الدخول فيه الا خائف الى أن استخلصه الملك صلاح الدين رحمه
 الله في زماننا (وسادسها) ان قوله ما كان لهم أن يدخلوها الا خائفين وان كان لفظه انهم لكن المراد منه
 النهى عن تمكينهم من الدخول والتخلية بينهم وبينه كقوله وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله أما قوله تعالى
 لهم في الدنيا خزي فقد اخذوا في الخزي فقال بعضهم ما يلحقهم من الذل بمنعهم من المساجد وقال آخرون
 بالجزية في حق أهل الذمة وبالقفل في حق أهل الحرب واعلم أن كل ذلك محفل فان الخزي لا يكون الا ما يجرى
 مجرى العقوبة من الهوان والاذلال فكل ما هذه صفته يدخل تحته وذلك ردع من الله تعالى عن ثباتهم على
 الكفر لان الخزي الحاضر يصرف عن التمسك بما يوجب به وبقتضيه وأما العذاب العظيم فقد وصفه الله
 تعالى بما جرى مجرى النهاية في المبالغة لان الذين قدم ذكرهم وصفهم بأعظم الظلم فيبين انهم يستحقون العقاب
 العظيم وفي الآية مسئلتان (المسئلة الاولى) في أحكام المساجد وفيه وجوه (الاول) في بيان فضل
 المساجد ويدل عليه القرآن والاخبار والمعقول أما القرآن فآيات (أحدها) قوله تعالى وان المساجد لله فلا
 تدعوا مع الله أحدا أضاف المساجد الى ذاته بلام الاختصاص ثم أكد ذلك الاختصاص بقوله فلا تدعوا
 مع الله أحدا (وثانيها) قوله تعالى اغيا عر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر فجعل عبارة المسجد
 دليلا على الايمان بل الآية تدل بظاهرها على حصر الايمان فيهم لان كلمة انما للحصر (وثالثها) قوله تعالى
 في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغدو والآصال (ورابعها) هذه الآية التي نحن
 في تفسيرها وهي قوله تعالى ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه فان ظاهرها يقتضي أن يكون
 الساعي في تخريب المساجد أسوأ حالا من المشرك لان قوله ومن أظلم يتناول المشرك لانه تعالى قال
 ان الشرك لظلم عظيم فاذا كان الساعي في تخريبه في أعظم درجات الفسق وجب أن يكون الساعي في عمارته
 في أعظم درجات الايمان وأما الاخبار (فأحدها) ما روى الشيخان في صحيحهم ما أن عثمان بن عفان رضى الله
 عنه أراد بناء المسجد فذكره الناس ذلك وأحبوا أن يدهمه فقال عثمان رضى الله عنه سمعت النبي صلى الله
 عليه وسلم يقول من بنى لله مسجدا بنى الله له كهنته في الجنة وفي رواية أخرى بنى الله له بيتا في الجنة (وثانيها)
 ما روى أبو هريرة أنه عليه الصلاة والسلام قال أحب البلاد الى الله تعالى مساجدها وأبغض البلاد الى
 الله أسواقها واعلم أن هذا الخبر تنبيه على ما هو السر العقلي في تعظيم المساجد وبيانه أن الامكنة
 والازمنة انما تشرف بذكر الله تعالى فاذا كان المسجد مكانا ذكر الله تعالى حتى أن الغافل عن ذكر الله
 اذا دخل المسجد اشتغل بذكر الله والسوق على الضد من ذلك لانه موضع البيع والشراء والاقبال على
 الدنيا وذلك مما يورث الغفلة عن الله والاعراض عن التفكير في سبيل الله حتى ان ذاكر الله اذا دخل
 السوق فانه يصير غافلا عن ذكر الله لاجرم كانت المساجد أشرف المواضع والاسواق أخس المواضع (الثاني)
 في فضل المنى الى المساجد عن أبي هريرة قال قال عليه الصلاة والسلام من تطهر في بيته ثم مشى الى
 بيت من بيوت الله ليقضى فريضة من فرائض الله كانت خطواته أحداها تحط خطيئته والاخرى ترفع
 درجته رواه مسلم عن أبي هريرة قال قال عليه الصلاة والسلام من غدا أو راخ الى المسجد أعد الله له
 في الجنة منزلا كلما غدا أو راخ أخرجه في الصحيح ج أبي بن كعب قال كان رجل ما أعلم أحدا من أهل
 المدينة عن يصلى الى القبلة أبعد منزلا منه من المسجد وكان لا تحطيه الصلوات مع الرسول عليه السلام
 فقيل له لو اشترت حمارا تركبه في الرمضاء والظلماء فقال والله ما أحب أن منزلي يلزق المسجد فاجبر رسول
 الله صلى الله عليه وسلم بذلك فسأله فقال يا رسول الله كيف يكتب أثرى وخطاى ورجوعى الى أهلى
 واقبالى وادبارى فقال عليه الصلاة والسلام لك ما احتسبت أجمع أخرجه مسلم د جابر قال قلت
 للبقيع حول المسجد فإراد بنو سلمة أن ينقلوا الى قرب المسجد فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم
 فقال لهم انه بلغنى أنكم تريدون ان تنقلوا الى قرب المسجد فقالوا نعم قد أردنا ذلك قال يا بني سلمة دياركم
 كتب آثاركم رواه مسلم وعن أبي سعيد الخدري أن هذه الآية نزلت في حقهم انما نحن نضي الموقى

حيث ان النصارى ادعوا انهم من أهل الجنة فقط فقبل لهم كيف تكونون كذلك مع ان معاملتكم في تخريب المساجد والسعي في خرابها هكذا وأما من حمله على المسجد الحرام وسائر المساجد قال جرى ذكر مشركي العرب في قوله كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قواهم وقيل جرى ذكر جميع الكفار وذمهم فزة وجه الذم الى اليهود والنصارى ومرة الى المشركين (المسئلة الثالثة) قوله مساجد الله هموم فمنهم من قال المراد به كل المساجد ومنهم من حمله على ما ذكرناه من المسجد الحرام وغيره من مساجد مكة وقالوا قد كان لابي بكر رضي الله عنه مسجد بمكة يدعو الله فيه فخر به قبل الهجرة ومنهم من حمله على المسجد الحرام فقط وهو قول أبي مسلم حيث فسر المنع بعد الرسول عن المسجد الحرام عام الحديبية فان قيل كيف يجوز حمل لفظ المساجد على مسجد واحد قلنا فيه وجوه (أحدها) هذا كمن يقول لمن آذى صالحا واحدا ومن أظلم من آذى الصالحين (وثانيها) ان المسجد موضع السجود فالمسجد الحرام لا يكون في الحقيقة مسجدا واحدا بل مساجد (المسئلة الرابعة) قوله أن يذكر فيها اسمه في محل النصب واختلافوا في العامل فيه على أقوال (الاول) انه ثانی مفعولي منع لانك تقول منعه كذا ومنعه ما منعنا أن نرسل بالآيات وما منع الناس أن يؤمنوا (الثاني) قال الاخفش يجوز أن يكون على حذف من كانه قيل منع مساجد الله من أن يذكر فيها اسمه (الثالث) أن يكون على البسول من مساجد الله (الرابع) قال الزجاج يجوز أن يكون على معنى كراهة أن يذكر فيها اسمه والعامل فيه منع (المسئلة الخامسة) السعي في تخريب المسجد قد يكون لوجهين (أحدهما) منع الصالحين والمتعبدين والمتعبدین له من دخوله فيكون ذلك تخريبا (والثاني) بالهدم والتخريب وليس لاحد أن يقول كيف يصح أن يتأول على بيت الله الحرام ولم يظهر فيه التخريب لان منع الناس من إقامة شعار العبادة فيه يكون تخريبا له وقيل ان أبا بكر رضي الله عنه كان له موضع صلاة فخر به قريب من ما هاجر (المسئلة السادسة) ظاهر الآية يقتضي ان هذا الفعل أعظم أنواع الظلم وفيه اشكال لان الشرك ظلم على ما قال تعالى ان الشرك اظلم من أن الشرك أعظم من هذا الفعل وكذا الزنا وقتل النفس أعظم من هذا الفعل والجواب عنه أقصى ما في الباب انه عام دخله التخصيص فلا يقدح فيه أما قوله تعالى أولئك ما كان لهم أن يدخلوها الا خائفين فاعلم ان في الآية مسائل (المسئلة الاولى) ظاهر الكلام ان الذين آمنوا وسعوا في تخريب المسجد هم الذين يحرم عليهم دخوله الا خائفين وأما من يجعله عاما في الكل فذكر في تفسير هذا الخوف وجوها (أحدها) ما كان ينبغي لهم أن يدخلوها مساجد الله الا خائفين على حال الهيبة وارتعاد القرائن من المؤمنين أن يطشوا بهم فضلا أن يستولوا عليها ويمنعوا المؤمنين منها والمعنى ما كان الحق والواجب الا ذلك لولا ظلم الكفرة وعقوقهم (وثانيها) ان هذا بشارة من الله للمسلمين بأنه سيظهرهم على المسجد الحرام وعلى سائر المساجد وأنه يذل المشركين لهم حتى لا يدخل المسجد الحرام واحد منهم الا خائفا يخاف أن يؤخذ في عاقب أو يقتل ان لم يسلم وقد أنجز الله صدق هذا الوعد فنههم من دخول المسجد الحرام ونادى فيهم عام حج أبو بكر رضي الله عنه ألا لا يحج بعد العام مشركا وأمر النبي عليه الصلاة والسلام باخراج اليهود من جزيرة العرب فخرج من العام الثاني ظاهرا على المساجد لا يجترئ أحد من المشركين أن يحج ويدخل المسجد الحرام وهذا هو تفسير أبي مسلم في حمل المنع من المساجد على صدقهم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المسجد الحرام عام الحديبية ويحمل هذا الخوف على ظهروا أمر الرسول صلى الله عليه وسلم وغلبته لهم بحيث يصيرون خائفين منه ومن أمته (وثالثها) أن يحمل هذا الخوف على ما يلحقهم من الصغار والذل بالجزية والاذلال (ورابعها) انه يحرم عليهم دخول المسجد الحرام الا في أمر يتضمن الخوف فحوا أن يدخلوا المختصمة والمحاكمة والمحااجة لان كل ذلك يتضمن الخوف والدليل عليه قوله تعالى ما كان للمشركين أن يعبروا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر (وخامسها) قال قتادة والسدي قوله الا خائفين بمعنى أن النصارى لا يدخلون بيت المقدس الا خائفين ولا يوجد فيه نصراني الا أوجع ضربا وهذا التأويل مراد لان بيت المقدس بقي أكثر من مائة سنة في أيدي

الافظ امام عادل وشاب نشأ في عبادة الله ورجل قلبه معلق بالمسجد اذا خرج منه حتى يعود اليه ورجلان
تحابا في الله اجتمعا على ذلك وتفرقا ورجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه ورجل دعيته امرأة ذات حسن
وجمال فقال اني أخاف الله ورجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه هذا حديث
أخرجه الشيخان في الصحيحين **ك** عتبة بن عامر عن النبي عليه الصلاة والسلام من خرج من
بيته الى المسجد كتب له كاتبه بكل خطوة يخطوها عشر حسنات والقاعد في المسجد ينظر الصلاة
كالقائات ويكتب من المصلين حتى يرجع الى بيته **ك** وروى عبد الله بن المبارك عن حكيم بن زريق
ابن الحارث قال سمعت سعيد بن المسيب وسأله أي أحضر الجنازة أحب اليك أم القعود في المسجد قال من
صلى على جنازة فله قيراط ومن تبعها حتى تقبر فله قيراطان والجلوس في المسجد أحب الى تسبح الله وتملأ
وتستغفر والملائكة تقول آمين اللهم اغفر له اللهم ارحمه فاذا فعلت ذلك فقل اللهم اغفر لسعيد بن
المسيب (الثالث) في ترتيب المساجد **أ** ابن عباس قال عليه الصلاة والسلام ما أمرت بتشديد المساجد
والمراد من التشديد رفع البناء وطوله ومنه قوله تعالى في روج مشيدة وهي التي يطول بناؤها أمر عمر
ببناء مسجد وقال للبناء أكن الناس من المطر وانا لأن تحمر أو تصفر فقتل الناس **ج** روى أن عثمان
رأى أترجة من حصن معلقة في المسجد فأمر بها فقطعت **د** قال أبو الدرداء اذا حلقت مصاحفكم
وزيتم مساجدكم فالدمار عليكم **هـ** قال أبو قلابة غدا نأمنع أنس بن مالك الى الزاوية فحضرت صلاة الصبح
فمررنا بمسجد فقال أنس لو صليت في هذا المسجد فقال بعض القوم حتى نأني المسجد الآخر فقال أنس أي
مسجد قالوا مسجد أحدث أن قال أنس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم قال سيأتي على أمتي زمان
يقبأهون في المساجد ولا يعرفونها الا قليلا (الرابع) في تحية المسجد في الصحيحين عن أبي قتادة السلمي
انه عليه الصلاة والسلام قال اذا دخل أحدكم المسجد فليركع ركعتين قبل أن يجلس واعلم ان القول بذلك
مذهب الحسن البصري ومكحول وقول الشافعي وأحمد وإسحاق وذهب قوم الى انه يجلس ولا يصلي واليه
ذهب ابن سيرين وعطاء بن أبي رباح والنخعي وقمادة وبه قال مالك والثوري وأصحاب الرأي (الخامس) فيما
يقول اذا دخل المسجد روت فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أبيها قالت كان رسول الله صلى
الله عليه وسلم اذا دخل المسجد صلى على محمد وسلم وقال رب اغفر لي ذنوبي وافتح لي أبواب رحمتك واذا خرج
صلى على محمد وسلم وقال رب اغفر لي ذنوبي وافتح لي أبواب فضلك (السادس) في فضيلة القعود في المسجد
لا تظار الصلاة **أ** أبو هريرة قال عليه الصلاة والسلام الملائكة تصلي على أحدكم ما دام في مصلاه الذي
صلى فيه فتقول اللهم اغفر له اللهم ارحمه ما لم يحدث وروى ان عثمان بن مظعون أتى النبي عليه الصلاة
والسلام فقال انذن لي في الاختصاص فقال عليه الصلاة والسلام ليس مني من خص أو اختص ان خصا أمتي
الصيام فقال يا رسول الله انذن لي في السباحة فقال ان سباحة أمتي الجهاد في سبيل الله فقال يا رسول الله
انذن لي في الترهيب فقال ان ترهب أمتي الجلوس في المساجد انتظارا للصلاة (السابع) في كراهية البيع
والشراء في المسجد عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده انه عليه الصلاة والسلام نهى عن تناشد الاشعار
في المساجد وعن البيع والشراء فيه وعن أن يتخلق الناس في المساجد يوم الجمعة قبل الصلاة واعلم انه كره
قوم من أهل العلم البيع والشراء في المسجد وبه يقول أحمد وإسحاق وعطاء بن يسار وكان اذا مر عليه بعض
من يبيع في المسجد قال عليك بسوق الدنيا فانما هذا سوق الآخرة وكان اسام بن عبد الله بن عمر بن الخطاب
رضي الله عنهم رجلة الى جنب المسجد سماها البطحاء وقال من أراد أن يلبغ أو ينشد شعرا أو يرفع صوتا
فليخرج الى هذه الرحبة واعلم أن الحديث الذي روينا يدل على كراهية التخلق والاجتماع يوم الجمعة قبل
الصلاة لهذا كره العلم بل يشتغل بالذكر والصلاة والانصات للخطبة ثم لا بأس بالاجتماع والتحاق بعد الصلاة
وأما طاب الضالة في المسجد ورفع الصوت بغير الذكر فيكرهه **هـ** عن أبي هريرة رضي الله عنه قال من جمع رجلا
ينشد ضالة في المسجد فإله الله عليك فان المساجد لم تكن لهذا وعن أبي هريرة رضي الله عنه أيضا انه

ونكتب ما قدموا وآثارهم **هـ** عن أبي موسى الأشعري رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال إن أعظم الناس أجرا في الصلاة أبعدهم إلى المسجد مشيا والذي ينتظر الصلاة حتى يصلها مع الإمام في جماعة أعظم أجرا ممن يصلها ثم ينأى ثم أخرجه في الصحيح **و** عقبه بن عامر الجهني أنه عليه السلام قال إذا تطهر الرجل ثم مر إلى المسجد يرى الصلاة كتب له كاتبة أو كاتبا بكل خطوة يحطوها إلى المسجد عشر حسنة والقاعد الذي يرى الصلاة كالقائت ويكتب من المصلين من حين يخرج من بيته حتى يرجع **ز** عن سعيد بن المسيب قال حضر رجلا من الأنصار الموت فقال لاهله من في البيت فضاوا أهلا وأما اخوتك وجلسا أول في المسجد فقال ارفعوني فأبى منهم رجل منهم إليه ففتح عينيه وسلم على القوم فردوا عليه وقالوا له خير فقال اني موزنكم اليوم حديثا ما حدثت به أحد منذ سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم احتسبا بما أحدثكموه اليوم الا احتسابا سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من توضأ في بيته فأحسن الوضوء ثم خرج إلى المسجد صلى في جماعة المسلمين لم يرفع رجله اليمنى الا كتبت الله له بها حسنة ولم يضع رجله اليسرى الا حط الله عنه بها خطيئة حتى يأتي المسجد فاذا صلى بصلاة الامام انصرف وقد غفر له فان هو أدرك بعضها وفاته بعض كان كذلك **ح** عن أبي هريرة أنه عليه السلام قال من توضأ فأحسن وضوءه ثم راح فوجد الناس قد صلوا أعطاه الله مثل أجر من صلاها وحضرها لم ينقص ذلك من أجرهم شيئا **ط** أبو هريرة قال عليه السلام الا أدلكم على ما يعو الله به الخطايا ويرفع به الدرجات قالوا بلى يا رسول الله قال اسبغ الوضوء على المكاره وكثرة الخطا إلى المساجد وانتظار الصلاة بعد الصلاة فذلكم الرباط فذلكم الرباط رواه أبو مسلم **ي** قال أبو سلمة بن عبد الرحمن لداود بن صالح هل تدري فيم نزلت يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا قال لا يا ابن أخي قال سمعت أبا هريرة يقول لم يكن في زمان النبي صلى الله عليه وسلم غزو يربط فيه ولكن انتظار الصلاة بعد الصلاة يا بريدة قال عليه السلام بشر المشائين في الظلم إلى المساجد بالنور التام يوم القيامة قال النخعي كانوا يرون المشي إلى المسجد في الليلة المظلمة موجبة **يب** قال الأوزاعي كان يقال خمس كان عليها أصحاب محمد عليه السلام والتابعون باحسان لزوم الجماعة واتباع السنة وعمارة المسجد وتلاوة القرآن والجهاد في سبيل الله **يج** أبو هريرة قال عليه السلام من بنى لله بيتا بعد الله فيه من مال حلال بنى الله له بيتا في الجنة من دبره وباقوت **يد** أبو ذر قال عليه السلام من بنى لله مسجدا ولو كفه قص قطاة بنى الله له بيتا في الجنة **يه** أبو سعيد الخدري قال عليه السلام اذا رأيتم الرجل يعتاد المسجد فاشهدوا له بالايان فان الله تعالى قال انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر **يو** عن بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم انهم قالوا ان المساجد بيوت الله وانه خلق على الله ان يكرم من زار فيها **يز** انس قال عليه السلام ان عمار بيوت الله هم أهل بيوت الله **يح** انس قال عليه السلام يقول الله تعالى كافي لاهم باهل الارض عذبا فاذا نظرت الى عماريوتي والمتحابين في والي المساجد تغفرون بالاسحار صرفت عنهم **يط** عن انس قال عليه السلام اذا أنزلت عاهة من السماء صرفت عن عمار المساجد **ك** كتب سلمان إلى أبي الدرداء يا أخي ليكن بيتك المسجد فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول المسجد بيت كل تقى وقد ضمن الله ان كانت المساجد بيوتهم بالروح والرحمة والجواز على الصراط الى رضوان الله تعالى **كا** قال سعيد بن المسيب عن عبد الله بن سلام ان المساجد اوتاد امن الناس وان اهم جلساء من الملائكة فاذا فقدوهم سألوا عنهم وان كانوا مرضى عادوهم وان كانوا في حاجة أغاثوهم **كب** الحسن قال عليه السلام يأتي على الناس زمان يكون حديثهم في مساجدهم في أمر دنياهم فلا يجالسوهم فليس لله فيهم حاجة **كج** أبو هريرة قال عليه السلام ان للمنافقين علامات يعرفون بها نحييتهم لعنة وطعامهم تهبة وغنيمتهم غلول لا يقربون المساجد الا هجرا ولا الصلاة الا دبرا لا يتأقنون ولا يؤلقون خشب بالليل سحج بالهار **كد** أبو سعيد الخدري وأبو هريرة قال عليه السلام سبعة يظلمهم الله في ظله يوم لا ظل

سبحانه الذي أسرى به يده ليلامن المسجد الحرام وانما أسرى به من بيت خديجة فالآية دالة أما على المسجد
 فقط أو على الحرم كله وعلى التقديرين فالمتصور حاصل لان الخلاف حاصل فيهم ما جميعا فان قيل المراد به الحج
 ولهذا حال بعد عامهم هذا لان الحج انما يفعل في السنة مرة واحدة قلنا هذا ضعيف لوجوه (أحدها) انه ترك
 للظاهر من غير موجب (الثاني) ثبت في أصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون ذلك
 الوصف علة لذلك الحكم وهذا يقتضي ان المانع من قربهم من المسجد الحرام نجاسة ثم وذلك يقتضي انهم
 ما داموا مشركين كانوا ممنوعين عن المسجد الحرام (الثالث) انه تعالى لو أراد الحج لذكر من البقاع ما يقع
 فيه معظم أركان الحج وهو عرفته (الرابع) الدليل على أن المراد دخول الحرم لا الحج فقط قوله تعالى وان
 خفتم عيلة فوف بغيكم الله من فضله فأراد به الدخول للتجارة (وثانيها) قوله تعالى أولئك ما كان لهم أن
 يدخلوها الا خائفين وهذا يقتضي أن ينعوا من دخول المسجد وانهم متى دخلوا كانوا خائفين من الاخراج
 الا ما قام عليه الدليل فان قيل هذه الآية مخصوصة ببيت المقدس أو ببيت المقدس أو ببيت المقدس أو ببيت المقدس
 عليه وسلم من العبادة في الكعبة أيضا فقوله ما كان لهم أن يدخلوها الا خائفين ليس المراد منه خوف
 الاخراج بل خوف الجزية والاخراج قلنا الجواب عن الاول ان قوله تعالى ومن أعظم عن منع مساجد الله
 ظاهر في العموم فتخصيصه ببعض الصور خلاف الظاهر وعن الثاني ان ظاهر قوله ما كان لهم أن يدخلوها
 الا خائفين يقتضي أن يكون ذلك الخوف انما حصل من الدخول وعلى ما يتولونه لا يكون الخوف متولدا
 من الدخول بل من نبي آخر فسقط كلامهم (وثالثها) قوله تعالى ما كان للمشركين أن يعمرُوا مساجد
 الله شاهدين على أنفسهم بالكفر ومشارتها تكون بوجهين (أحدهما) بناؤها واصلاحها (والثاني)
 حضورها ولزومها كما نقول فلان يعمر مسجد فلان أي يحضره ويلزمه وقال النبي صلى الله عليه وسلم اذا
 رأيتم الرجل يعبد المساجد فانه جاهل بالآيمان وذلك لقوله تعالى انما يعمر مساجد الله من آمن بالله
 واليوم الآخر فجعل حضور المساجد عمارة لها (ورابعها) ان الحرم واجب التعظيم لقوله عليه الصلاة
 والسلام في الدعاء اللهم زد هذا البيت تشريفا وتعظيما ومهابة فصوره عجايب وجب تحقيره واجب وتعظيمه
 الكفار من الدخول فيه تعرض لبعض لايت التحقير لانهم لم يفسدوا عتقادهم فيه ربما استخفوا به وأقدموا على
 تلويثه وتنجيسه (وخامسها) ان الله تعالى أمر بتطهير البيت في قوله وطهر بيته للطائفين والمشركين
 لقوله تعالى انما المشركون نجس والتطهير عن النجس واجب فيكون تباعد الكفار عنه واجبا (وسادسها)
 أجمعنا على أن الجنب يمنع منه فالكافر بأن يمنع منه أولى الا أن هذا مقتضى مذهب مالك وهو أن يمنع عن كل
 المساجد واحتج أبو حنيفة رحمه الله بأموور (الاول) روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قدم عليه وفد
 يثرب فأنزلهم المسجد (الثاني) قوله عليه الصلاة والسلام من دخل دار أبي سفيان فهو آمن ومن دخل
 الكعبة فهو آمن وهذا يقتضي اباحة الدخول (الثالث) الكافر جاز له دخول سائر المساجد وكذلك المسجد
 الحرام كالمسلم والجواب عن الحديثين الاولين انه ما كان في أول الاسلام ثم نسخ ذلك بالآية وعن القياس
 ان المسجد الحرام أجل قدر من سائر المساجد فظهر الفرق والله أعلم * قوله تعالى (ولله المشرق
 والمغرب فأيتما تولوا فثم وجه الله ان الله واسع عليم) اعلم ان في هذه الآية مسائل (المسئلة الاولى)
 اختلفوا في سبب نزول هذه الآية والضابط أن الأكثرين زعموا انها انما نزلت في أمر يخص بالصلوة
 ومنهم من زعم انها انما نزلت في أمر لا يتعلق بالصلوة أما القول الاول فهو أقوى لوجهين (أحدهما) انه
 هو المروي عن كافة الصحابة والتابعين وقولهم حجة (وثانيها) ان ظاهر قوله فأيتما تولوا يفيد التوجه
 الى القبلة في الصلاة ولهذا لا يعقل من قوله فولوا وجوهكم الا هذا المعنى اذ ثبت هذا فنقول القائلون
 بهم هذا القول اختلفوا على وجوه (أحدها) انه تعالى أراد به تحويل المؤمنين عن استقبال بيت
 المقدس الى الكعبة فيبين تعالى ان المشرق والمغرب وجميع الجهات والاطراف كلها ملوكة له سبحانه
 ومحلوقة له فأيتما أمركم الله باستقباله فهو القبلة لان القبلة ليست قبله لذاتها بل لان الله تعالى جعلها قبلة

عليه الصلاة والسلام قال اذا رأيتم من يبيع أو يبتاع في المسجد فتولوا الأربح الله تجارته قال أبو سليمان
الخطابي رحمه الله ويدخل في هذا كل أمر لم يبين له المسجد من أمور معاملات الناس واقتضاء حقهم
وقد ذكره بعض السلف المسئلة في المسجد وكان بعضهم يرى أن لا يمتدق على السائل المتمرض في المسجد
وورد النهي عن إقامة الحدود في المساجد قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه لا يخرج من المسجد ويذكر عن علي رضي
الله عنه مثله وقال معاذ بن جبل إن المساجد طهرت من خمس من أن يقام فيها الحدود أو يقبض فيها
الخراج أو ينطق فيها بالشعار أو ينشد فيها الضالة أو يتخذ سو قاولم يربعضهم بالقضاء في المسجد بأسألان النبي
عليه الصلاة والسلام لا عن بين الجحلافي وأمر أنه في المسجد ولا عن عمر عند منبر النبي صلى الله عليه وسلم
وقضى شريح والشعبي ويحيى بن يعمر في المسجد وكان الحسن وزرارة بن أوفى يقضيان في الرحبة خارجا من
المسجد (الثامن) في النوم في المسجد في الصحيحين عن عباد بن تميم عن عمه أنه رأى رسول الله صلى الله
عليه وسلم مستلقيا في المسجد واضعا إحدى رجليه على الأخرى وعن ابن شهاب قال كان ذلك من عمر
وعثمان وفيه دليل على جواز الاتسكا والاضطجاع وأنواع الاستراحة في المسجد مثل جوارها في البيت
إلا الانبطاح فإنه عليه الصلاة والسلام نهى عنه وقال إنها ضجعة يبغضها الله وعن نافع أن عبد الله كان
شابا أعزب لأهل له فكان ينام في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ورخص قوم من أهل العلم في النوم
في المسجد وقال ابن عباس لا تتخذوه مبيتا أو مقبلا (التاسع) في كراهية البزاق في المسجد أنس عن النبي
عليه الصلاة والسلام قال البزاق في المسجد خطيئة وكفارتها دفنها وفي الصحيحين عن أبي ذر قال عليه الصلاة
والسلام عرضت على أعمال أمتي حسنها وسيئها فوجدت من محاسن أعمالها الأذى مما يات عن الطريق
ووجدت في مساوي أعمالها النجاسة تكون في المسجد لا تدفن وفي الحديث إن المسجد لينزوي من النجاسة كما
تنزوي الجمدة في النار أي ينضم وينقبض فقال بعضهم المراد أن كونه مسجدًا يقتضي التعظيم والقائه النجاسة
يقتضي التحقير وينهم ما منافاة تعبر عليه الصلاة والسلام عن تلك المناقاة بقوله لينزوي وقال آخرون أراد
أهل المسجد وهم الملائكة وفي الصحيحين عن همام بن منبه قال هذا ما حدثنا أبو هريرة عن محمد رسول الله صلى
الله عليه وسلم أنه قال إذا قام أحدكم إلى الصلاة فلا يصق أمامه فإنه ينجس الله ما دام في مصلاه ولا عن يمينه
فإن عن يمينه ملكا ولكن ليسبق عن شماله أو تحت رجله فيدفعه وعن أنس أنه عليه الصلاة والسلام رأى
نجاسة في القبلة فشق ذلك عليه حتى روى في وجهه فقام فخمس يده وقال إن أحدكم إذا قام في صلاته فإنه
يناجي ربه فلا يرفق أحدكم في قبلته ولكن عن يساره أو تحت قدمه قال ثم أخذ طرف رداءه فبصق فيه ثم رذ
بعضه على بعض وقال أو يفعل هكذا أخرجه البخاري في صحيحه (العاشر) في النوم والبص في الصحيحين
عن أنس وابن عمر وجابر قال عليه الصلاة والسلام من أكل من هذه الشجرة المنتنة فلا يقرب من مسجدنا فإن
الملائكة تتأذى مما يتأذى منه الانس وعن جابر أنه عليه الصلاة والسلام قال من أكل نوما أو بصلًا فليعتزل
مسجدنا وإن النبي عليه الصلاة والسلام أتى بقدر فيه خضر فوجد لها ريحا فسأل فأخبر بما فيها من البقول
فقال فزبواها إلى بعض من كان حاضر أو قال له كل فاني أنا نجس من لا ينجس أخرجه في الصحيحين (الحادي
عشر) في المساجد في الدور عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها قالت أمر رسول الله صلى
الله عليه وسلم ببناء المسجد في الدور وأن ينظف ويطيب أنس بن مالك قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
في المسجد ومعه أصحابه إذ جاء أعرابي فبال في المسجد فقال أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ما فعله فقال
عليه الصلاة والسلام لا ترموه ثم دعاه فقال إن هذه المساجد لا تصلح لشي من النذر والبول والخلاء إنما هي
أقراة القرآن وذكر الله والصلاة ثم دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم بلون ماء فصبه عليه (المسئلة الثانية)
اختلف الفقهاء في دخول الكافر المسجد بخوزه أبو حنيفة مطلقا وأباه مالك مطلقا وقال الشافعي رضي
الله عنه يمنع من دخول الحرم والمسجد الحرام أحج الشافعي بوجوه (أولها) قوله تعالى إنما المشركون نجس
فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا قال الشافعي قد يكون المراد من المسجد الحرام الحرم أو قوله تعالى

ان على هذا التأويل لابد ايضا من ضرب تقييد وهو ان يقال فايتم قولوا من الجهات المأمورة بواجب وجهه
 الله الان هذا الاضمار لابد منه على كل حال لانه من المحال ان يقول تعالى فايتم قولوا بحسب ميل
 أنفسكم فتم وجهه الله بل لابد من الاضمار الذي ذكرناه واذا كان كذلك فقد زالت طريقة التخيير
 ونظير اذا قبل أحدنا على ولده وقد أمره بامور كثيرة مترتبة فقال له كيف تصرف فقد اتبعت رضاى
 فانه يحتمل ذلك على ما أمره على الوجه الذى أمره من تضييق أو تخيير ولا يحتمل ذلك على التخيير المطلق
 فكذا ههنا (القول الثانى) وهو قول من زعم أن هذه الآية تزل فى أمر سوى الصلاة فلهم ايضا وجوه
 (أولها) أن المعنى أن هؤلاء الذين ظلموا بجمع مساجدى أن يذكر فيها اسمى وسعوا فى خرابها وأولئك لهم كذا
 وكذا ثم انهم أبغوا ولوا هار بين عني وعن سلطانى فان سلطانى يلحقهم وقد رتبى نسبة لهم وأنا أعلم بهم لا يخفى على
 مكانهم وفى ذلك تحذير من المعاصى وزجر عن ارتكابها وقوله تعالى ان الله واسع عليم نظير قوله ان الله واسع عليم
 أن تتقوا من اقطار السموات والارض فانفسدوا لا تنفذون الا بسطانى فعلى هذا يكون المراد منه سعة
 العلم وهو نظير وهو معكم أيما كنتم وقوله ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم وقوله تعالى ربنا وسعت
 كل شئ رحمة وعلم وقوله وسع كل شئ علم أي عم كل شئ بعلمه وتدبيره واحاطته به وعلمه عليه (وثانيها)
 قال قتادة ان النبي عليه السلام قال ان أحاكم النجاشى قدمات فصلوا عليه قالوا صلى على رجل ليس بعلم
 فنزل قوله تعالى وان من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما أنزل اليكم وما أنزل اليهم خاشعين لله لا يشتركون
 بآيات الله عتقا قليلا أو لثا لهم أجرهم عند ربهم ان الله سريع الحساب فقالوا انه كان يصلى الى غير القبلة
 فأنزل الله تعالى والله المشرق والمغرب فايتم قولوا فتم وجهه الله ومعناها أن الجهات التى يصلى اليها أهل
 الملى من شرق وغرب وما بينهما كلها الى فن وجهه وجهه فحوشى منها يا مرى يريدنى ويبتغى طاعتى وجهه
 هنالك أى وجد نوابى فكان فى هذا عذر للنجاشى وأصحابه الذين ما توالى على استقبائهم المشرق وهو نحو قوله
 تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم (وثالثها) لما نزل قوله تعالى أذعوني أستجب لكم قالوا أين
 ندعوه فنزلت هذه الآية وهو قول الحسن ومجاهد والضحاك (ورابعها) أنه خطاب للمسلمين أى لا يمنعكم
 تخريب من خرب مساجد الله عن ذكره حيث كنتم من أرضه فقله المشرق والمغرب والجهات كلها وهو قول
 على بن عيسى (وخامسها) من الناس من يزعم انها نزلت فى المجتهدين الواقفين بشرائط الاجتهاد سواء كان
 فى الصلاة أو فى غيرها والمراد منه ان المجتهد اذا رأى بشرائط الاجتهاد فهو مصيب (المسئلة الثانية) ان
 فسرنا الآية بأنها تدل على تجويز التوجه الى أى جهة أريد فالآية منسوخة وان فسرها بأنها تدل على
 نسخ القبلة من بيت المقدس الى الكعبة فالآية ناسخة وان فسرها بأنها بشرائط الوجه ففى لانا نسخة ولا منسوخة
 (المسئلة الثالثة) اللام فى قوله تعالى والله المشرق والمغرب لام الاختصاص أى هو خالقهم وما لا اله الا هو
 وهو كونه رب المشرقين ورب المغربين وقوله رب المشرق والمغرب ورب المشرق والمغرب ثم انه سبحانه
 اشار بذكرهما الى ذكر من بينهما من المخلوقات كما قال ثم استوى الى السماء وهى دخان فقال لها وللارض
 انبسطوا أو كرها قالتا يتناطحن (المسئلة الرابعة) الآية من أقوى الدلائل على نفي التجسيم
 واثبات التنزيه وبيان من وجهين (الاول) انه تعالى قال والله المشرق والمغرب فبين أن هاتين الجهتين
 مملوكان له وانما كان كذلك لان الجهة أمر محتمل فى الوهم طول وعرض وعمق وكل ما كان كذلك فهو منقسم
 وكل منقسم فهو مؤلف مركب وكل ما كان كذلك فلا بد له من خالق وموجد وهذه الدلالة عامة
 فى الجهات كلها أعنى الفوق والتحت فثبت بهذا انه تعالى خالق الجهات كلها والخالق متقدم على المخلوق
 لا محالة فقد كان البارئ تعالى قبل خلق العالم منزها عن الجهات والاحياز فوجب أن يبقى بعد خلق العالم
 كذلك لاستحالة انقلاب الحقائق والماهيات (والوجه الثانى) انه تعالى قال فايتم قولوا فتم وجهه الله
 ولو كان الله تعالى جسما وله وجه جسمانى لكان وجهه مختصا بجانب معين وجهة معينة فما كان يصدر
 قوله فايتم قولوا فتم وجهه الله فلما نص الله تعالى على ذلك علمنا أنه تعالى منزّه عن الجسمية واحتج الجسم

فان جعل الكعبة قبله فلا تنكروا ذلك لانه تعالى يدبر عباده كيف يريد وهو واسع عليم بصالحهم
فمكانه تعالى ذكر ذلك بيانا لحوال نسخ القبلة من جانب الى جانب آخر فيصير ذلك مقدما لما كان
يريد تعالى من نسخ القبلة (وثانيها) انه لما حوت القبلة عن بيت المقدس أنكر اليهود
ذلك فنزل الآية رداعليهم وهو قول ابن عباس وهو نظير قوله قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء
الى صراط مستقيم (وثالثها) قول أبي مسلم وهو ان اليهود والنصارى كل واحد منهم قال ان الجنة
له لاغيره فرد الله عليهم بهذه الآية لان اليهود انما استقبلوا بيت المقدس لانهم اعتمدوا ان الله تعالى معه
السماء من العزرة والنصارى استقبلوا المشرق لان عيسى عليه السلام انما ولد هناك على ما حكى الله ذلك
في قوله تعالى واذكري الكتاب مريم اذا قبضت من أهلها مكانا سريرا فقالت كل واحد من هذين الفريقين وصف
معبوده بالحلول في الاماكن ومن كان هكذا فهو مخلوق لا خالق فكيف تخلص اهم الجنة وهم لا يقرقون
بين المخلوق والخالق (ورابعها) قال بعضهم ان الله تعالى نسخ بيت المقدس بالتخجير الى أى جهة شاء
بهذه الآية فكان للمسلمين أن يتوجهوا الى حيث شاءوا في الصلاة الا ان النبي صلى الله عليه وسلم كان
يختار التوجه الى بيت المقدس مع انه كان له أن يتوجه حيث شاء ثم انه تعالى نسخ ذلك بتعيين الكعبة
وهو قول قتادة وابن زيد (وخامسها) ان المراد بالآية من هو مشاهد الكعبة فان له أن يستقبلها
من أى جهة شاء وأراد (وسادسها) ما روى عبد الله بن عامر بن ربيعة قال كنا مع رسول الله صلى الله
عليه وسلم في غزاة في ليلة سوداء مظلمة فلم نعرف القبلة فجعل كل رجل منا مسجده بجارة موضوعة بين يديه
ثم صابنا فلما أصبحنا اذا نحن على غير القبلة فذكرنا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى
هذه الآية وهذا الحديث يدل على انهم كانوا قد نقلوا حينئذ الى الكعبة لان القتال فرض بعد الهجرة بعد
نسخ قبلة بيت المقدس (وسابعها) أن الآية نزلت في المسافر يصل النوافل حيث توجه به راحته عن
سعيد بن جبيرة عن ابن عمر أنه قال انما نزلت هذه الآية في الرجل يصل الى حيث توجهت به راحته في السفر
وكان عليه السلام اذا رجع من مكة صلى على راحته تطوعا ليوحي برأسه نحو المدينة فعنى الآية فأينما تولوا
وجوهكم لنوفلكم في اسفاركم فتم وجهه الله أى فقد صادفتم المطلوب ان الله واسع الفضل غنى عن سعة
فضله وغناه رخص لكم في ذلك لانه لو كلفكم استقبال القبلة في مثل هذه الحال لزم أحد الضررين
اماترك النوافل واما النزول عن الراحلة والتخلف عن الرفقة بخلاف الفرائض فانها صلوات معدودة
محصورة فتكليف النزول عن الراحلة عند ادائها واستقبال القبلة فيها لا يقضى الى الخرج بخلاف النوافل
فانما غير محصورة فتكليف الاستقبال يقضى الى الخرج فان قيل فإى هذه الاقارب أقرب الى الصواب
قلنا ان قوله فأيما تولوا فتم وجهه الله مشعر بالتخجير والتخفيف لا يثبت الا في صورتين (أحدهما) في التطوع
على الراحلة (وثانيتهما) في السفر عند تعذر الاجتهاد للظلمة أو لغيرها لان في هذين الوجهين المصلحة مخير
فاما على غير هذين الوجهين فلا تخجير وقول من يقول ان الله تعالى خير المكلفين في استقبال أى جهة شاءوا
بهذه الآية وهم كانوا يختارون بيت المقدس لانه لازم بل لانه أفضل واولى بعيد لانه لا خلاف ان بيت
المقدس قبل التحويل الى الكعبة اختصاصا في الشريعة ولو كان الامر كما قالوا لم يثبت ذلك الاختصاص
وأياضا فيمكن ان يقال ان بيت المقدس صار منسوبا للكعبة فهذه الدلالة تقتضى أن يكون حمل
الآية على الوجه الثالث والرابع وأما الذين حملوا الآية على الوجه الاول فلهم ان يقولوا ان القبلة لما حوت
تكمال اليهود في صلاة الرسول صلى الله عليه وسلم وصلاة المؤمنين الى بيت المقدس فبين تعالى بهذه الآية
أن تلك القبلة كان التوجه اليها صوابا في ذلك الوقت والتوجه الى الكعبة صواب في هذا الوقت وبين انهم
أيما تولوا من هاتين القبلتين في المأذون فيه فتم وجهه الله قالوا وحمل الكلام على هذا الوجه أولى لانه يعم كل
مصل واذا حمل على الاول لا يعم لانه يصير محمولا على التطوع دون الفرض وعلى السفر في حالة المخموصة دون
الحضر واذا حمل على اجراء اللفظ العام على عومه فهو أولى من التخصيص وأقصى ما في الباب أن يقال

لا يكون ولداً ما بين أن ماسوى الموجود الواجب يمكن لذاته فلانه لو وجد موجودان واجبان لذاته ما
لاشتركا في وجوب الوجود ولا تماز كل واحد منهما عن الآخر بما به التعيين وما به المشاركة غير ما به
المايزة ويلزم تركب كل واحد منهما من قديين وكل مركب فانه مفتقر الى كل واحد من أجزائه وكل واحد
من أجزائه غير فكل مركب فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته فكل واحد من
الموجودين الواجبين لذاته ممكن لذاته هذا خلف ثم نقول ان كان كل واحد من ذين الجزئين واجبا عاد
التقسيم المذكور فيه ويقضى الى كونه مركبا من أجزاء غير متناهية وذلك محال ومع تسليم انه غير محال
فالقصد حاصل لأن كل كثرة فلا بد فيها من الواحد فكل الاتحادان كانت واجبة لذواتها كانت مركبة
على ما ثبت فالبسيط مركب هذا خلف وان كانت ممكنة كان المركب المفتقر اليها أولى بالامكان فثبت بهذا
البرهان أن كل ماعدا الموجود الواجب يمكن لذاته وكل يمكن لذاته فهو محتاج الى المؤثر ونأثر ذلك المؤثر
فيه اما ان يكون حال عدمه أحوال وجوده فان كان الاول فذلك الممكن محدث وان كان الثاني فاحتياج ذلك
الموجود الى المؤثر اما أن يكون حال بقائه أحوال عدمه والاقل محال لانه يقتضى ايجاد الموجود قديين
الثاني وذلك يقتضى كون ذلك الممكن محدثا فثبت ان كل ماسوى الله محدث مسبوق بعدم وان وجوده
انما حصل بخلق الله تعالى وايجادها وابداعه فثبت ان كل ماسواؤه فهو عبده ومملوكه فيستحيل أن يكون شئ
مما سواه ولله وهذا البرهان انما يستدل به من قوله بل له ما في السموات والارض أى له كل ماسواؤه على
سبيل الملك والخلق والايجاد والابداع (والثاني) ان هذا الذي اضيف اليه بانه ولده اما ان يكون قديما أزليا
أو محدثا فان كان أزليا لم يكن حكما من اجل أحدهما ولدا والاخر والدا أولى من العكس فيكون ذلك
الحكم حكما مجردا من غير دليل وان كان الولد حادثا كان مخلوقا لذلك القديم وعبد له فلا يكون ولدا له
(الثالث) أن الولد لا بد وان يكون من جنس الوالد فلو فرضنا له ولدا لكان مشاركا له من بعض الوجوه
ومتمازا عنه من وجه آخر وذلك يقتضى كون كل واحد منهما مركبا ومحدثا وذلك محال فاذن الجحاسة متمنعة
فالولدية متمنعة (الرابع) أن الولد انما يتخذ للحاجة اليه في الكبر ورجاء الانتفاع بعونه حال عجز الاب عن
أمور نفسه فعلى هذا ايجاد الولد انما يصح على من يصح عليه التقرب والعجز والحاجة فاذا كان كل ذلك محالا
كان ايجاد الولد عليه سبحانه وتعالى محالا واعلم أنه تعالى حكى في مواضع كثيرة عن هؤلاء الذين يضيفون
اليه الاولاد قوالهم واحتج عليهم بهذه الحجة وهى ان كل من في السموات والارض عبده وبانه اذا قضى أمرا
فانما يقول له كن فيكون وقال في مريم ذلك عيسى بن مريم قول الحق الذي فيه يمترون ما كان لله أن يتخذ من
ولده سبحانه اذا قضى أمرا فانما يقول له كن فيكون وقال أيضا في آخر هذه السورة وقالوا اتخذ الرحمن ولدا
لقد جئتم شيئا اذا تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخزع الجبال هذا أن يدعو الرحمن ولدا وما
يفنى للرحمن أن يتخذ ولدا ان كل من في السموات والارض الا أتى الرحمن عبدا فان قيل ما الحكمة في انه
تعالى استدلل في هذه الآية بكونه مالم يكن في السموات والارض وفي سورة مريم بكونه مالم يكن
في السموات والارض على ما قال ان كل من في السموات والارض الا أتى الرحمن عبدا قلنا قوله تعالى في هذه
السورة بل له ما في السموات والارض أتم لأن كلمة ما تناول جميع الاشياء وأما قوله تعالى كل له قاتون
ففيه مسائل (المسئلة الاولى) القنوت أصله الدوام ثم يستعمل على أربعة أوجه الطاعة كقوله تعالى
يا مريم اقنيتي لبك وطول القيام كقوله عليه السلام لما سئل أى الصلاة أفضل قال طول القنوت وبمعنى
السكوت كما قال زيد بن ارقم كانت تسك في الصلاة حتى نزل قوله تعالى وقوموا لله قانتين فأمسكنا عن الكلام
ويكون بمعنى الدوام اذا عرفت هذا فنقول قال بعض المفسرين كل له قاتون أى كل ما في السموات
والارض قاتون مطيعون والتنوين في كل عوض عن المضاف اليه وهو قول مجاهد وابن عباس فقيل
لهؤلاء الكفار ليسوا مطيعين فعند هذا قال آخرون المعنى انهم يطيعون يوم القيامة وهو قول السدي فقيل
لهؤلاء هذه صفة المكلفين وقوله له ما في السموات يتناول من لا يكون مكلفا فعنده هذا فسر والقنوت

بالآية من وجهين (الاول) أن الآية تدل على ثبوت الوجه لله تعالى والوجه لا يحصل الا بالان كان جسمًا
 (الثاني) انه تعالى وصف نفسه بكونه واسعًا والسعة من صفة الاجسام (والجواب) عن الاول أن
 الوجه وان كان في أصل اللغة عبارة عن العضو المخصوص لكائنه انما هو جملته من ههنا على العضو والكذب
 قوله تعالى فأتوا نواحيهم وجهه لانه لا وجه له لو كان محاذيا للمشرق لاستحال في ذلك الزمان أن يكون
 محاذيا للمغرب أيضا فاذن لا بد فيه من التأويل وهو من وجوه (الاول) ان إضافة وجهه الله كإضافة
 بيت الله ونافقه الله والمراد منها الإضافة بالخلق والابجداد على سبيل التثنية فقولته فثم وجهه الله أي فثم
 وجهه الذي وجهه لكم اليه لان المشرق والمغرب له بوجهيهما والمقصود من القبلة انما يكون قبله لنصبه
 تعالى اياه افاى وجهه من وجوه العالم المضاف اليه بالخلق والابجداد نصبه وعينه فهو قبله (الثاني) ان
 يكون المراد من الوجه القصد والنية قال الشاعر

استغفر الله ذنب السوء أحسنه * رب العباد اليه الوجه والعمل

ونظيره قوله تعالى اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض (الثالث) أن يكون المراد منه فثم مرضاة
 الله ونظيره قوله تعالى انما اطعكم لوجه الله يعني لرضوان الله وقوله كل شيء هالك الا وجهه يعني ما كان
 لرضاء الله ووجه الاستعارة ان من أراد الذهاب الى انسان فانه لا يزال يقرب من وجهه وقدامه فكذلك
 من يطلب مرضاة أحد فانه لا يزال يقرب من مرضاته فلهذا سمي طاب الرضا بطلب وجهه (الرابع) أن
 الوجه صلة كقوله كل شيء هالك الا وجهه ويقول الناس هذا وجه الامر لا يريدون به شيئا آخر غيره انما
 يريدون به أنه من ههنا يعني أن يقصد هذا الامر واعلم ان هذا التفسير صحيح في اللغة الا أن الكلام
 يبقى فانه يقال لهذا القائل فامعنى قوله تعالى فثم وجهه الله مع انه لا يجوز عليه المكان فلا بد من تأويله
 بأن المراد فثم قبلته التي يعبدونها أو ثم رحمة وهدى وطريق ثوابه والتماس مرضاته (والجواب) عن
 الثاني وهو انه وصف نفسه بكونه واسعًا فلا شك أنه لا يمكن حمله على ظاهره والالكان متجزئًا من بعضا
 فيفتقر الى الخالق بل لا بد وان يحتمل على السعة في القدرة والملك أو على انه واسع العطاء والرحمة أو على
 انه واسع الانعام بيدان المصلحة للعبيد لكي يصلوا الى رضوانه واعلم هذا الوجه بالكلام أليق ولا يجوز
 حمله على السعة في العلم والالكان ذكره العلم بعده ~~تكرار~~ ارفأ ما قوله عليهم في هذا الموضع فيكالتهديد
 ليكون المعنى على حذر من التفریط من حيث يتصور انه تعالى يعلم ما يخفى وما يعلن وما يخفى على الله من شيء
 فيكون متحذرا عن التساهل ويحتمل أن يكون قوله تعالى واسع عليهم أنه تعالى واسع القدرة في توفية ثواب
 من يقوم بالصلاة على شرطها وتوفية عتاق من يتكاسل عنها (المسئلة الخامسة) ولي اذا أقبل وولي
 اذا أدبر وهو من الاضداد ومنهنا ههنا الاقبال وقرأ الحسن فاينما تولوا ففتح التاء من التولي يريد فاينما

توجهوا القبلة * قوله تعالى (وقالوا اتخذ الله ولدا سبحانه بل له ما في السموات والارض كل له قانتون بدع
 السموات والارض واذا قضى أمرًا فانه يقول له كن فيكون) اعلم ان هذا هو النوع العاشر من معارج
 أفعال اليهود والنصارى والمشركين واعلم أن ظاهر قوله تعالى وقالوا اتخذ الله ولدا أن يكون راجعا الى
 قوله ومن أنطلم عن منع مساجد الله وقد ذكرنا أن منهم من تأوله على النصارى ومنهم من تأوله على مشركي
 العرب ونحن قد تأولناه على اليهود وكل هؤلاء أثبتوا الولد لله تعالى لان اليهود قالوا عزيز ابن الله والنصارى
 قالوا المسيح ابن الله ومشركونا العرب قالوا الملائكة بنات الله فلا جرم صحت هذه الحكاية على جميع
 التقديرات قال ابن عباس رضي الله عنهما انما نزلت في كعب بن الاشرف وكعب بن أسد وهب بن يودا
 فانهم جعلوا عزيزا ابن الله أما قوله تعالى سبحانه فهو كلمة تنزيه ينزه بها نفسه عما قالوه كما قال تعالى في موضع
 آخر سبحانه أن يكون له ولد فقرة أظهره ومرة اقتصر عليه دلالة الكلام عليه واحتج على هذا التنزيه بقوله
 بل له ما في السموات والارض ووجه الاستدلال بهذا على فساد مذهبه من وجوه (الاول) ان كل ما سوى
 الموجود الواجب ~~ممكن~~ لذاته وكل ممكن لذاته محدث وكل محدث فهو مخلوق لواجب الوجود والمخلوق

لان فيه قطعاً للمأ كقول وسيف قضيم في طرفه تكسر وتقل (وثالثها) القصف وهو الدقة يقال رجل قضيف أى نجيف لان القلة من مسببات القطع (ورابعها) القضاة فعلة وهي الفساد يقال قضت القرية اذا عفيت ونسدت وفي حسيبه قضاة أى عيب وهذا كله من أسباب القطع أو مسبباته فهو ذاهو السلام في مفهومه الاصلى بحسب اللغة (المسئلة الثانية) في محامل لفظ القضاة في القرآن قالوا انه يستعمل على وجوه (أحدها) بمعنى انطلق قال تعالى فقضاهن سبع سموات يعنى خلقهن (وثانيها) بمعنى الامر قال تعالى وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه (وثالثها) بمعنى الحكم وله ذاك يقال للحاكم القاضى (ورابعها) بمعنى الاخبار قال تعالى وقضينا الى بنى اسرائيل فى الكتاب أى أخبرناهم وهذا يأتى مقررنا بالى (وخامسها) أن يأتى بمعنى الفراغ من الشئ قال تعالى فلما قضى ولوا الى قومهم منذرين يعنى لما فرغ من ذلك وقال تعالى وقضى الامر واستوت على الجودى يعنى فرغ من اهلاك الكفار وقال ولا تقضوا قنفهم يعنى لا فرغوا منه اذا عرفت هذا فقول قوله اذا قضى أمر قبل اذا خلق شيئاً وقبل حكمه بأنه يفعل شيئاً وقيل أحكمكم أمر قال الشاعر

وعليمهم سرودتان قضاها • داود أوصنع السوانع سبع

(المسئلة الثالثة) اتفقوا على ان لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص وهى حقيقة في الفعل والشأن الحق نعم وهو المراد بالامر ههنا وبسط القول فيه مذكور فى أصول الفقه (المسئلة الرابعة) قرأ ابن عامر كن فيكون بالنصب فى كل القرآن الا فى موضعين فى أول آل عمران كن فيكون الحق وفى الانعام كن فيكون الحق فانه رفعه هـ وعن الكسائى بالنصب فى الفعل ويس وبالرفع فى سائر القرآن والمباقون بالرفع فى كل القرآن أما النصب فعلى جواب الامر وقيل هو بعيد والرفع على الاستئناف أى فهو يكون (المسئلة الخامسة) اعلم انه ليس المراد من قوله تعالى فاعلموا ان الله لا يبدل عليه وجوه (الأول) ان قوله كن فيكون هو انه تعالى يقول له كن فيكون هو انه تعالى يقول له كن فحينئذ يكون ذلك الشئ فان ذلك فاسد والذى يدل عليه وجوه (الأول) ان قوله كن فيكون اما أن يكون قديماً أو محدثاً والقسمان فاسدان فبطل القول بتوقف حدوث الاشياء على كن انما قلنا انه لا يجوز أن يكون قديماً للوجوه (الأول) ان كلمة كن لفظة مركبة من الكاف والنون بشرط تقدم الكاف على النون فالنون لكونه مسبباً بالكاف لا بد وأن يكون محدثاً والكاف لكونه متقدماً على المحدث بزمان واحد يجب أن يكون محدثاً (الثانى) ان كلمة اذا لا تدخل الاعلى سبيل الاستقبال فذلك القضاء لا بد وأن يكون محدثاً لانه دخل عليه حرف اذا وقوله كن مرتب على القضاء بفاء التعقيب لانه تعالى قال فاعلموا يقول له كن والمتأخر عن المحدث محدث فاستحال أن يكون كن قديماً (الثالث) انه تعالى رتب تكون المخلوق على قوله كن بفاء التعقيب فيكون قوله كن مقدماً على تكون المخلوق بزمان واحد والمتقدم على المحدث بزمان واحد لا بد وأن يكون محدثاً فوله كن لا يجوز أن يكون قديماً ولا جائز أيضاً أن يكون قوله كن محدثاً لانه لو اتفق كل محدث الى قوله كن وقوله كن أيضاً محدث فبلىزمت افتقار كن الى كن آخر ويلزم اما التسلسل وأما الدور وهما محالان فثبت بهذا الدليل انه لا يجوز توقف احداث المحدثات على قوله كن (الحجة الثانية) انه تعالى اما أن يحاطب المخلوق بكن قبل دخوله فى الوجود أو حال دخوله فى الوجود (والأول) باطل لان خطاب المحدث حال عدمه سفه (والثانى) أيضاً باطل لانه يرجع حاصله الى انه تعالى أمر الموجد بان يصير موجوداً وذلك أيضاً لا فائدة فيه (الحجة الثالثة) ان المخلوق قديم يكون جماداً وتكليف الجهاد عبث ولا يليق بالحكيم (الحجة الرابعة) ان القادر هو الذى يصح منه الفعل وتركه بحسب الارادات فاذا فرضنا القادر المراد منه كاعن قوله كن فاما أن يتمكن من الاجباد والاحداث أو لا يتمكن فان تمكن لم يكن الاجباد موقفاً على قوله كن وان لم يتمكن فحينئذ يلزم أن لا يكون القادر قادراً على الفعل الا عند تكلمه بكن فيرجع حاصل الامر الى انكم جميعتم القدرة بكن وذلك نزاع فى اللفظ (الحجة الخامسة) ان كن لو كان له أثر فى التكوين لكان اذا تكلمنا بهذه الكلمة وجب أن يكون لها ذلك التأثير ولما علمنا

بوجوه آخر (الاول) يكونها شهادة على وجود الخلق سبحانه بما فيها من آثار الصنعة وأمارات الخدوت
 والدلالة على الربوبية (الثاني) كون جميعها في ملكه وقهره يتصرف فيها كيف يشاء وهو قول أبي مسلم
 وعلى هذين الوجهين الآية عامة (الثالث) أراد به الملائكة وعزير والمسيح أي كل من هؤلاء الذين حكموا
 عليهم بالولاء منهم قاتون له يحكي عن علي بن أبي طالب قال لبعض النصارى لولا تمزدي عيسى عن عبادة الله
 لصرت على دينه فقال النصراني كيف يجوز أن ينسب ذلك إلى عيسى مع جده في طاعة الله فقال علي
 رضي الله عنه فان كان عيسى الها فالله كيف يعبد غيره انما العبد هو الذي يليق به العبادة فانه قطع
 النصراني (المسئلة الثانية) لما كان القنوت في أصل اللغة عبارة عن الدوام كان معنى الآية ان دوام
 الممكثات وبقاؤه سبحانه ولا جله وهذا يقتضي أن العالم حال بقائه واستقراره محتاج اليه سبحانه
 وتعالى فثبت أن الممكث بقتضيه أن لا تنقطع حاجته عن المؤثر لاحتلال حدوثه ولا حال بقائه (المسئلة
 الثالثة) يقال كيف جاء بها الذي لغيره إلى العلم مع قوله قاتون جوابه كأنه جاء بمدون من تحقير الشأنهم
 أما قوله تعالى بديع السموات والارض ففيه مسائل (المسئلة الاولى) البديع والمبدع بمعنى واحد قال
 القفال وهو مثل أليم بمعنى مؤلم وحكيم بمعنى محكم غير أن في بديع مبالغة للعدول فيه وانه يدل على استحقاق
 الصفة في غير حال الفعل على تقدير ان من شأنه الابداع فهو في ذلك بمنزلة سامع وسميع وقديحى بديع بمعنى
 مبدع والابداع الانشاء ونقيض الابداع الاختراع على مثال ولهذا السبب فان الناس يسمون من قال
 أو عمل ما لم يكن قبله مبتدعا (المسئلة الثانية) اعلم ان هذا من تمام الكلام الاول لانه تعالى قال بل له
 ما في السموات والارض فبين بذلك كونه ما لكما في السموات والارض ثم بين بعده انه المالك أيضا
 للسموات والارض ثم انه تعالى بين انه كيف يشاء في شيء فقال واذا قضى أمرا فانما يقول له كن فيكون
 وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال بعض الادياء القضاء مصدر في الاصل سمي به ولهذا جاع على أقضية
 كقطاء وأعظية وفي معناه القضية ووجهها القضايا ووزنه فعال من تركيب قضي وأمله قضاي
 الا أن الياء لما وقعت طرفا بعد الالف الزائدة اعتلت فقلبت ألفا ثم لما لاقت هي ألف فعال قلبت همزة
 لا متناع النقاء الالفين اقطا ومن نظائره المضاء والاناء من مضيت وأنتت والشفاء من شقيت
 وشقيت والدليل على اصاله الياء دون الهمزة ثباتها في أكثر تصرفات الكلمة تقول قضيت وقضينا
 وقضيت الى قضيتن وقضيا وقضين وهما بقضيان وهى وأنتت تقضي والمرأتان وأنتت تقضيان وهن يقضين
 وأما أنتت تقضين فالياء فيه ضمير الخطابية وأما معناه فالاصل الذي يدل تركيبه عليه هو معنى القطع من
 ذلك قولهم قضى القاضي فلان على فلان بكذا قضاء اذا حكم لانه فصل للدعوى ولهذا قيل حاكم في فصل اذا
 كان قاطعا لمخصومات وحكى ابن الأنباري عن أهل اللغة انهم قالوا القاضي معناه القاطع للأمر
 المحكم لها وقولهم انقضى الشيء اذا تم وانقطع وقولهم قضى حاجته معناه قطعهما عن المحتاج ودفعها عنه
 وقضى دينه اذا أداه اليه كأنه قطع التقاضي والاقضاء عن نفسه أو انقطع كل منه ماعن صاحبه وقولهم
 قضى الأمر اذا أتمه وأحكمه ومنه قوله تعالى فقضاهن سبع سموات وهو من هذا لان في اتمام العمل قطعاً له
 وفراغاً منه ومنه ذرع قضاهن من قضاهما اذا حكمها وأتم صنعها وأما قوله هم قضى المريض وقضى نحبه اذا
 مات وقضى عليه قتله فجاء بمجاز كرو الجامع بينهما فظاهر وأما نقضى البازي فليس من هذا التركيب وبما يعضد
 ذلك دلالة ما استعمل من قلبت ترتيب هذا التركيب عليه وهو القميص والضيق اما الاول فيقال قاضيه
 فانقاض أي شقه فانشق ومنه قيس البيض لما انقلبت من قشره الأعلى وانقاض الحائط اذا انهدم من غير
 هدم والقطع والشق والفاق والهدم تقاربة وأما الضيق وما يشق منه فدلالته على معنى القطع بنية
 وذلك ان الشيء اذا قطع ضاق وعلى العكس وبما يؤيد ذلك ان ما يقرب من هذا التركيب يدل أبضاعاً على
 معنى القطع (فأقولها) قضيه اذا قطعه ومنه القضية لارطبة لانها تقضب أي تقطع تسمية بالمصدر والقضب
 الغصن فعيل بمعنى مفعول والمقضب ما يقضب به كالنخل (وثانيها) القضم وهو الاكل بأطراف الاسنان

عند انزال هذه الآية فاعلمها ولكنهم علم انه لو اعطاهم ما سألوه لما ازدادوا الجبابرة لم يفعل ذلك ولذلك
قال تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولولا اسمعهم لتولوا وهم معرضون (وثالثها) انما حصل في تلك
الآيات أنواع من المفساد وربما أوجب حصولها هلاكهم واستئصالهم ان استمروا بهذا على التكذيب
وربما كان بعضها منتهيا الى حد الاجزاء المخمل بالتركيب وربما كانت كثرتها ونعاقبها بقدر في كونها معجزة
لان الخوارق متى تواتر صار انحراف العادة عادة فحينئذ يخرج عن كونه معجزا وكل ذلك أمور ولا يعلمها الا الله
علام الغيوب ثبت ان عدم اسعافهم بهذه الآيات لا يقدح في النبوة أما قوله تعالى تشابهت قلوبهم
فالمراد ان المكذبين للرسل تشابه أفعالهم وأفعالهم فكأن قوم موسى كانوا أبا في التعت وتوهموا
الباطل كقولهم ان نصير على طعام واحد واهم ايجل لنساها كما لهم آلهة وقولهم أتخذنا هزوا وقولهم
أرنا الله جهرة فكذلك هؤلاء المشركون يكونون أبا في العناد واللجاج وطلب الباطل وأما قوله تعالى
قد بينا الآيات لقوم يوقنون فالمراد ان القرآن وغيره من المعجزات كجبي الشجرة وكلام الذئب واشباع
الخلق الكثير من الطعام القليل آيات قاهرة ومعجزات باهرة لمن كان طالبا لليقين * قوله تعالى
(انا أرسلناك بالحق بشيرا ونذيرا ولا تسأل عن أصحاب الجحيم) اعلم ان القوم لما أصرروا على العناد واللجاج
الباطل واقتروا المعجزات على سبيل التعت بين الله تعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم انه لا مزيد على
مدفعه لفي مصالح دينهم من اظهار الأدلة وكما بين ذلك بين انه لا مزيد على مانعه له الرسول في باب الابلاغ
والتيه لئلا يكثر غمه بسبب اصرارهم على كفرهم وفي قوله بالحق وجوه (أحدها) انه متعلق
بالارسال أي أرسلك ارسالا بالحق (وثانيها) انه متعلق بالمشير والنذير أي أنت بمشير بالحق ومنذيره
(وثالثها) أن يكون المراد من الحق الدين والقرآن أي أرسلك بالقرآن حال كونه بشيرا لمن أطاع الله
بالتواب ونذيرا لمن كفر بالعقاب والاولى أن يكون المشير والنذير صفة للرسول عليه الصلاة والسلام فكانه
تعالى قال انا أرسلك بالحق لتكون بمشرا لمن اتبعك واهتدى بدينك ومنذرا لمن كفر بك وضل عن
دينك أما قوله تعالى ولا تسأل عن أصحاب الجحيم ففيه قراءة ثان الجهم ويرفع التاء واللام على الخبر وأما
نافع فيما يلزم وفتح التاء على النهي اتماما على القراءة الاولى في التأويل وجوه (أحدها) أن مصيرهم الى
الجحيم فعصيتهم لا تضمن ولا تستبسل عن ذلك وهو كقوله فائما عليك البلاغ وعلينا الحساب وقوله عليه
ما حمل وعليناكم ما حملتم (الثاني) انك ما دوا ليس لك من الامر شيء فلا تأسف ولا تغتم لكفرهم ومصيرهم
الى العذاب ونظيره قوله فلا تذهب نفسك عليهم حسرات (الثالث) لا تنظر الى المطيع والعاصي
في الوقت فان الحال قد يتغير فهو غيب فلا تسأل عنه وفي الآية دلالة على ان أحدا لا يسأل عن ذنب غيره
ولا يؤخذ بما جرت منه سواء كان قريبا أو كان بعيدا أما القراءة الثانية ففيها وجهان (الاول) روي
انه قال ليت شعري ما فعل أبو أي فنهى عن السؤال عن أحوال الكفرة وهذه الرواية بعيدة لانه عليه الصلاة
والسلام كان عالما بكفرهم وكان عالما بأن الكافر معذب فع هذا العلم كيف يمكن أن يقول ليت شعري
ما فعل أبو أي (والثاني) معنى هذا النهي تعظيم ما وقع فيه الكفار من العذاب كما اذا سألت عن انسان
واقع في بلية فيقال لك لا تسأل عنه ووجه التعظيم أن السؤال يجزع أن يجري على لسانه ما هو فيه لفظاعته
فلا تسأله ولا تكلفه ما يضجره وأنت يا مستخير لا تقدر على استماع خبره لا يحاشه السامع واضجاره فلا تسأل
والقراءة الاولى يعضدها قراءة أبي وماتسأل وقراءة عبد الله ولن تسأل * قوله تعالى (ولن ترضى عنك

اليهود ولا النصارى) حتى تتع ملتهم قل ان هدى الله هو الهدى ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من
العلم ما لك من الله من ولي ولا نصير) اعلم انه تعالى لما صير رسوله بما تقدم من الآية وبين ان العلة قد
انزاحت من قبله لا من قبلهم وانه لا عذر لهم في الثبات على التكذيب به عقب ذلك بان القوم بلغ حالهم
في تشددهم في باطلهم وثباتهم على كفرهم انهم يريدون مع ذلك أن يتبع ملتهم ولا يرضون منه بالكتاب بل
يريدون منه الموافقة لهم فيما هم عليه فين بذل شدة عداوتهم للرسول وشرح ما يوجب اليأس عن موافقتهم

بالضرورة فساد ذلك علمنا انه لا تأثير لهذه الكلمة (الجملة السادسة) ان كن كلمة مركبة من الكاف
والنون بشرط كون الكاف متقدما على النون فالمراد ان يكون هو أحد هذين الحرفين أو مجموعهما فان
كان الاول لم يكن لكلمة كن أثر البتة بل التأثير لاحد هذين الحرفين وان كان الثاني فهو محال لانه لا وجود
لهذا المجموع البتة لانه حين حصل الحرف الاول لم يكن الثاني حاصلًا وحين جاء الثاني فقد فات الاول
وان لم يكن للمجموع وجود البتة استحال أن يكون للمجموع أثر البتة (الجملة السابعة) قوله تعالى ان مثل
عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون بين أن قوله كن متأخر عن خلقه اذا المتأخر
عن الشيء لا يكون مؤثرا في المتقدم عليه فعلمنا انه لا تأثير لقوله كن في وجود الشيء فظهر بهم هذه الوجوه فساد
هذا المذهب واذا ثبت هذا فنقول لابد من التأويل وهو من وجوه (الاول) وهو الاقوى ان المراد من
هذه الكلمة سرعة نفاذ قدرة الله في تكوين الاشياء وانه تعالى يخلق الاشياء لا بفكرة ومعاناة وتجربة
وتظيره قوله تعالى عند وصف خلق السموات والارض قال لها والارض انقباطو عا وكرها قال تعالى اننا طائفتين
من غير قول كان منه - ما لكن على سبيل سرعة نفاذ قدرته في تكوينهما من غير معاناة ومدافعة وتظيره قول
العرب قال الخدار للوند لم نشق قال سل من يدقني فان الذي ورائي ما خلا في ورائي وتظيره قوله تعالى
وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم (الثاني) انه علامة يفعلها الله تعالى للملائكة اذا
سمعوا ما علموا انه أحدث امرًا يحكي ذلك عن أبي الهذيل (الثالث) انه خاص بالموجودين الذين قال لهم
كونوا قردة خاسئين ومن جرى مجراهم وهو قول الاصم (الرابع) انه أمر للاحياء بالموت وللموتى بالحياة
والكل ضعيف والاقوى هو الاول * قوله تعالى (وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله أو تأتينا آية

كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم قدينا الايات اقوم يوقنون) اعلم ان هذا هو النوع
الحادي عشر من قبائح اليهود والنصارى والمشركين ثم فيه مسائل (المسئلة الاولى) ان الله تعالى لما حكي
عن اليهود والنصارى والمشركين ما يقدر في التوحيد وهو انه تعالى اتخذ الولد حكي الان عنهم ما يقدر
في النبوة وقال أكثر المفسرين هؤلاء هم مشركو العرب والدليل عليه قوله تعالى وقالوا ان نؤمن لك حتى
تفجر لنا من الارض ينبوعا وقالوا لولا ياتينا بآية كما أرسل الاولون وقالوا لولا انزل علينا الملائكة أو نرى
ربنا هذا قول أكثر المفسرين الا انه ثبت أن أهل الكتاب سألوا ذلك والدليل عليه قوله تعالى يسألك أهل
الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فان قيل الدليل على ان المراد مشركو
العرب انه تعالى وصفهم بانهم لا يعلمون وأهل الكتاب أهل العلم قلنا المراد انهم لا يعلمون التوحيد والنبوة
كما ينبغي وأهل الكتاب كانوا كذلك (المسئلة الثانية) تقرير هذه الشبهة التي تمسكوا بها ان الحكيم
اذا أراد تحصيل شيء فلا بد وأن يختار أقرب الطرق المفضية اليه وأبعدا عن الشكوك والشبهات اذا ثبت
هذا فنقول ان الله تعالى يكلم الملائكة وكلم موسى وأنت تقول يا محمد انه كلك والدليل عليه قوله تعالى فأوحى
الى عبده ما أوحى فلم يكلمنا مشافهة ولا ينص على نبوتك حتى يتأكد الاعتقاد وتزول الشبهة وأيضا فان
كان تعالى لا يفعل ذلك فلم لا يخصك بآية ومجزة وهذا منهم طعن في كون القرآن آية ومجزة لانهم لو أقروا
بكونه مجزة لاستحال أن يقولوا لولا ياتينا بآية ثم انه تعالى أجاب عن هذه الشبهة بقوله كذلك قال الذين
من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم قدينا الايات اقوم يوقنون وحاصل هذا الجواب اننا قد أبدنا قول
محمد صلى الله عليه وسلم بالمعجزات وبيننا صحة قوله بالايات وهي القرآن وسائر المعجزات فكان طاب هذه
الزوائد من باب التبعث واذا كان كذلك لم يجب اجابته الوجوه (الاول) انه اذا حصلت الدلالة الواحدة
فقد تمكن المكلف من الوصول الى المطلوب فلو كان غرضه طلب الحق لا كفى بتلك الدلالة بحيث لم يتكف
بها وطلب الزائد علمنا ان ذلك الطاب من باب العناد واللباع فلم تكن اجابته واجبة وتظيره قوله تعالى
وقالوا لولا انزل عليه آية من ربه قل انما الايات عند الله وانما أنا نذير مبين أولم يكفهم انا انزلنا عليهم
الكتاب حتى يعلمون فيكفهم عسى القرآن من الدلالة الشافية (وثانيتها) لو كان في محالوم الله تعالى انهم يؤمنون

آخر من البيان وهو ان ذكر قصة ابراهيم عليه السلام وكنية احواله والحكمة فيه أن ابراهيم عليه السلام شخص يعترف بفضل جميع الطوائف والمال فالمشركون كانوا معترفين بفضلته . متشرفين بانهم من اولاده ومن ساكني حرمة وخادمي بيته وأهل البيت من اليهود والنصارى كانوا ايضا معترفين بفضلته متشرفين بانهم من اولاده فخبر الله سبحانه وتعالى عن ابراهيم عليه السلام أموراً توجب على المشركين وعلى اليهود والنصارى قبول قول محمد صلى الله عليه وسلم والاعتراف بدينه والالتحاق بشريعته وبيان من وجوه (أحدها) أنه تعالى لما أمره ببعض التكليف فلما وفى بها وخرج عن عهدهم الا لاجرم نال النبوة والامامة وهذا مما يذهبه اليهود والنصارى والمنكرين على ان الخير لا يحصل في الدنيا والاخرة الا بتلك التقدير والعناد والالتزام بكم الله تعالى وتكليفه (وثانيها) أنه تعالى حكى عنه انه طالب الامامة لاولاده فقال الله تعالى لا يزال عهدي الظالمين فدل ذلك على ان منصب الامامة والرياسة في الدين لا يصل الى الظالمين فهو لا متى أرادوا وجد ان هذا المنصب وجب عليهم ترك اللجاج والتعصب للمباطل (وثالثها) أن الحج من خصائص دين محمد صلى الله عليه وسلم فخبر الله تعالى ذلك عن ابراهيم ليكون ذلك كالخبرة على اليهود والنصارى في وجوب الالتحاق بذلك (ورابعها) ان القبله المسحورة الى الكعبة شق ذلك على اليهود والنصارى فيمن الله تعالى أن هذا البيت قبله ابراهيم الذي يعترفون بتعظيمه ووجوب الاقتداء به فكان ذلك مما يوجب زوال ذلك الغضب عن قلوبهم (وخامسها) أن من المفسرين من فسر الكلمات التي ابتلى الله تعالى ابراهيم بها بأمور يرجع حاصلها الى تنظيف البدن وذلك مما يوجب على المشركين اختيار هذه الطريقة لانهم كانوا معترفين بفضل ابراهيم عليه السلام ويوجب عليهم ترك ما كانوا عليه من التلطيح بالدماء وترك النظافة ومن المفسرين من فسر تلك الكلمات بما ان ابراهيم عليه السلام صبر على ما ابتلى به في دين الله تعالى وهو النظر في الكواكب والقمر والشمس ومناظرة عبدة الاوثان ثم الالتحاق بحكام الله تعالى في ذبح الولد والاقفاء في النار وهذا يوجب على هؤلاء اليهود والنصارى والمشركين الذين يعترفون بفضل الله أن يتشبهوا به في ذلك ويسلكوا طريقته في ترك الحسد والحيلة وكراهة الانتقاد لمحمد صلى الله عليه وسلم فهذه الوجوه التي لاجلها ذكر الله تعالى قصة ابراهيم عليه السلام واعلم انه تعالى حكى عن ابراهيم عليه السلام أموراً يرجع بعضها الى الامور الشاقة التي كلفه بها وبعضها يرجع الى التشرىفات العظيمة التي خصه الله بها ونحن نأتي على تفسيرها ان شاء الله تعالى وهذه الآية دالة على تكليفه صلى الله عليه وسلم بتشريف (أما التكليف) فقوله تعالى واذا ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتتهن وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال صاحب الكشاف العامل في اذا الامام ضمير نحو واذا كذا ابتلى ابراهيم أو اذا ابتلاه كان كيت وكيت واما قال اني جاءك (المسئلة الثانية) انه تعالى وصف تكليفه اياه بيلوي توسعا لان مثل هذا يكون مناعا على جهة البلوى والتجربة والخبرة من حيث لا يعرف ما يكون ممن يأمره فلما كثرت ذلك في العرف بيننا جاز أن يصف الله تعالى أمره ونهيه بذلك مجازا لانه تعالى لا يجوز عليه الاختيار والامتحان لانه تعالى عالم بجميع المعلومات التي لانهاية لها على سبيل التفصيل من الازل الى الابد وقال هشام بن الحكم انه تعالى كان في الازل عالما بحقائق الاشياء وما هيئاتها فقط فاما حدوث تلك الماهيات ودخولها في الوجود فهو وتعالى لا يعلمها الا عند وقوعها واحتج عليه بالآية والمعقول أما الآية فهي هذه الآية قال انه تعالى صرح بانه يبتلي عباده ويختبرهم وذ كر نظيره في سائر الآيات كقوله تعالى وتبلونكم حتى تعلم الجاهدين منكم والصابرين وقال ليلوكم ابيكم احسن عملا وقال في هذه السورة بعد ذلك وتبلونكم بشئ من الخوف والجوع وذ كر ايضا ما يروى كدهذا المذهب نحو قوله فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى وكلمة اعمل للترجي وقال يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون فهذه الآيات ونظائرها دالة على انه سبحانه وتعالى لا يعلم وقوع الكائنات قبل وقوعها أما العقل فدل عليه وجوه (أحدها) انه تعالى لو كان عالما بوقوع الاشياء قبل وقوعها لزم نفي القدرة عن الخالق وعن الخلق

والله هو الدين ثم قال قل ان هدى الله فهو الهدى بمعنى أن هدى الله هو الذي يهدى الى الاسلام وهو الهدى
الحق والذي يصلح أن يسمى هدى وهو الهدى كله ليس وراءه هدى وما يدعون الى اتباعه ما هو بهدى انما
هو هوى. ألا ترى الى قوله ولئن اتبعت أهواءهم أى أقوالهم التي هي أهواء وبدع بعد الذي جاء من العلم أى
من الدين المعلوم صحته بالدلائل القاطعة ما لك من الله من ولى ولا نصير أى معين يعصمك ويذب عنك بل الله
يعصمك من الناس اذا أتقت على الطاعة والاعتصام بحبله قالوا الآية تدل على أمور منها ان الذى علم الله
منه انه لا يفعل الشئ يجوز منه أن يتوعد على فعله فان في هذه الصورة علم الله انه لا يتبع أهواءهم ومع ذلك
فقد توعد عليه وتطيره قوله لئن أنكرت ليحبطن عملك وانما حسن هذا الوعيد لاحتمال ان الصارف
له عن ذلك الفعل هو هذا الوعيد وهذا الوعيد أحد صوارفه (وثانيها) ان قوله بعدم ما جاء من
العلم يدل على انه لا يجوز الوعيد الا بعد نصب الأدلة واذا صح ذلك فبان لا يجوز الوعيد الا بعد القدرة أولى
فبطل به قول من يجوز تكليف ما لا يطاق (وثالثها) فيها دلالة على ان اتباع الهوى لا يكون الا باطلا
فمن هذا الوجه يدل على بطلان التقليد (ورابعها) فيها دلالة على انه لا شفع لمستحق العقاب لان غير
الرسول اذا اتبع هواه لو كان يجد شفعاً ونصيراً لكان الرسول أحق بذلك وهذا ضعيف لان اتباع
أهوائهم كفر وعندنا لا شفاعاة في الكفر * قوله تعالى (الذين آتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته
أولئك يؤمنون به ومن يكفر به فأولئك هم الخاسرون) اعلم ان في الآية مسائل (المسألة الاولى)
الذين موضع رفع بالابتداء وأولئك ابتداء ثان ويؤمنون به خبره (المسألة الثانية) المراد بقوله الذين
آتيناهم الكتاب من هم فيه قولان (أحدهما) انهم المؤمنون الذين آتاهم الله القرآن واحتجوا عليه
من وجوه (أحدها) أن قوله يتلونه حق تلاوته حث وترغيب في تلاوة هذا الكتاب ومدح على
تلك التلاوة والكتاب الذى هذا شأنه هو القرآن لا التوراة والانجيل فان قرأتها غير جائزة (وثانيها)
أن قوله تعالى أولئك يؤمنون به يدل على ان الايمان مقصور عليهم ولو كان المراد أهل الكتاب لما كان
كذلك (وثالثها) قوله ومن يكفر به فأولئك هم الخاسرون والكتاب الذى يلحق به هذا الوصف هو
القرآن (القول الثانى) أن المراد بالذين آتاهم الكتاب هم الذين آمنوا بالرسول من اليهود والدليل
عليه أن الذين تقدم ذكرهم هم أهل الكتاب فلما ذم طريقتهم وحكى عنهم سوء أعمالهم اتبع ذلك مدح من
ترك طريقتهم بل تأمل التوراة وترك تجريفها وعرف منها صحة نبوة محمد عليه السلام أما قوله تعالى يتلونه
حق تلاوته فالتلاوة لها معنيان (أحدهما) القراءة (والثاني) الاتباع فعلا لان من اتبع غيره يقال
تلاه فعلا قال الله تعالى والقمر اذا تلاها فالظاهر انه يقع عليهم ما جميعا ويصح فيهما جميعا المبالغة لان الاتباع
لغيره قد يستوفى حق الاتباع فلا يخجل بشئ منه وكذلك التالى يستوفى حق قرأته فلا يخجل بما يلزم فيه والذين
تأولوه على القراءة هم الذين اختلفوا على وجوه (تأولوها) انهم تدبروه فعملوا بوجبه حتى تمكنوا باحكامه
من حلال وحرام وغيرهما (وثانيها) انهم خضعوا عند تلاوته وخضعوا اذا قرأوا القرآن في صلاتهم وخلواتهم
(وثالثها) انهم عملوا بمحكمه وآمنوا بمتشابهه وتوقفوا فيما اشكل عليهم وفوضوه الى الله سبحانه
(ورابعها) يقرؤنه كما انزل الله ولا يحرفون الكلم عن مواضعه ولا يتأولونه على غير الحق (وخامسها) أن تحمل
الآية على كل هذه الوجوه لانها مشتركة في مفهوم واحد وهو تعظيمها والانتباه لادائها الفظا ومعنى فوجب حمل
اللفظ على هذا القدر المشترك تكثير الفوائد كلام الله تعالى واقع أعلم * قوله تعالى (يا بنى اسرائيل ادكروا
نعمتى التى أنعمت عليكم واني فضلتكم على العالمين واتقوا يوم لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل
ولا تنفعها شفاعاة ولا هم ينصرون) قد تقدم تفصيلهما في الآيتين المتقدمتين قوله تعالى (واذا بنى ابراهيم
وبنه يكلمات فاتمهن قال انى جاءك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدى الظالمين) اعلم أنه سبحانه
وتعالى لما استقصى في شرح وجوه نعمه على بنى اسرائيل ثم في شرح قبائحهم في آديانهم وأعمالهم وختم
هذا الفصل بعبادته وهو قوله يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى الى قوله ولا هم ينصرون شرع سبحانه ههنا في نوع

فاما اذ لم يكن لها في نفسها عدد لم يلزم من قولنا ان الله تعالى لا يعلم عددها اثبات الجهل (وأما الشبهة الرابعة) فالجواب عنها انه ليس من شرط المعلوم أن يعلم العالم تميزه عن غيره لأن العلم يتميز عن غيره يتوقف على العلم بذلك الغير فلو كان يتوقف العلم بالشيء على العلم بتميزه عن غيره وثبت أن العلم يتميز عن غيره يتوقف على العلم بغيره لزم أن لا يعلم الانسان شيئا واحدا الا اذا علم أمور الانهاية لها (وأما الشبهة الخامسة) فالجواب عنها بالنقض الذي ذكرناه واذا انتقضت الشبهة سقطت فيبقى ما ذكرناه من الدلالة على عموم عالمية الله تعالى سامعا للمعارض وبالله التوفيق (المسئلة الثالثة) اعلم أن الضمير لا بد وان يكون عائدا الى مذكور سابق فالضمير اما ان يكون متقدما على المذكور لفظا ومعنى واما ان يكون متأخرا عنه لفظا ومعنى واما ان يكون متقدما لفظا ومتأخرا معنى واما ان يكون بالعكس منه (أما القسم الاول) وهو ان يكون متقدما لفظا ومعنى فالمشهور عند النحويين انه غير جائز وقال ابن جني يجوز له واحتج عليه بالشعر والمعقول أما الشعر فقله

جزى ربه عنى عدى بن حاتم * جزاء الكلاب العاويات وقد فعل

وأما المعقول فلأن الفاعل مؤثر والمفعول قابل وتعلق الفعل بهما شديد فلا يعد تقديم أى واحد منهما ما كان على الآخر في اللفظ ثم أجمعنا على انه لو قدم المنصوب على المرفوع في اللفظ فإنه جائز فكذا اذا لم يقدم مع أن ذلك التقديم جائز (القسم الثاني) وهو أن يكون الضمير متأخرا لفظا ومعنى وهذا لا نزاع في صحته كقولك ضرب زيد غلامه (القسم الثالث) أن يكون الضمير متقدما في اللفظ متأخرا في المعنى وهو كقولك ضرب غلامه زيد فهنا الضمير وان كان متقدما في اللفظ لكنه متأخر في المعنى لأن المنصوب متأخر عن المرفوع في التقدير فيصير كأنك قلت زيد ضرب غلامه فلا جرم كان جائزا (القسم الرابع) أن يكون الضمير متقدما في المعنى متأخرا في اللفظ وهو كقوله تعالى واذا بتلى ابراهيم ربه فان المرفوع مقدم في المعنى على المنصوب فيصير التقدير واذا بتلى ربه ابراهيم الا ان الامر وان كان كذلك بحسب المعنى لكن لما لم يكن الضمير متقدما في اللفظ بل كان متأخرا لاجرم كان جائزا حسنا (المسئلة الرابعة) قرأ ابن عامر ابراهيم بأف بين الهاء والميم والباقون ابراهيم وهما الغتان وقرأ ابن عباس وأبو حنيفة رضى الله عنه ابراهيم ربه برفع ابراهيم ونصب ربه والمعنى انه دعاه بكلمات من الدعاء فعل المختبر هل يجيبه الله تعالى اليهن أم لا (المسئلة الخامسة) اختلف المفسرون في ان ظاهر اللفظ هل يدل على تلك الكلمات أم لا فقال بعضهم اللفظ يدل عليها وهي التي ذكرها الله تعالى من الامامة وتطهير البيت ورفع قواعد والدعاء بابعات محمد صلى الله عليه وسلم فان هذه الاشياء أمور شاقة أما الامامة فلان المراد منها ههنا هو النبوة وهذا التكليف يتضمن مشاق عظيمة لان النبي صلى الله عليه وسلم يلزمه أن يتحمل جميع المشاق والمناعب في تبليغ الرسالة وأن لا يخون في أداء شئ منها ولو لزمه القتل بسبب ذلك ولا شك ان ذلك من أعظم المشاق ولهذا قلنا ان ثواب النبي أعظم من ثواب غيره وأما بناء البيت وتطهيره ورفع قواعد ففي وقف على ما روي في كيفية بنائه عرف شدة البلوى فيه ثم انه يتضمن إقامة المناسك وقد امتحن الله الخليل عليه الصلاة والسلام بالنسب طان في الموقف لرمي الجمار وغيره وأما اشتغاله بالدعاء في أن يبعث الله تعالى محمد صلى الله عليه وسلم في آخر الزمان فهذا يحتاج اليه من اخلاص العمل لله تعالى وازالة الحسد عن القلب بالسكينة فثبت ان الأمور المذكورة كورة عقيب هذه الآية تكاليف شاقة شديدة فأمكن أن يكون المراد من ابتلاء الله تعالى اياه بالكلمات هو ذلك ثم الذي يدل على ان المراد ذلك انه عقبه بذلك كره من غير فصل بحرف من حروف العطف فلم يقل وقال اني جاعلك للناس املا بل قال اني جاعلك فدل هذا على ان ذلك الابتلاء ليس الا التكليف بهذه الأمور المذكورة واعتراض القاضى على هذا القول فقال هذا التمام يجوز لو قال الله تعالى واذا بتلى ابراهيم ربه بكلمات فأعها ابراهيم ثم انه تعالى قال له بعد ذلك اني جاعلك للناس املا فأعتهن الا انه ليس كذلك بل ذكر قوله اني جاعلك للناس املا بعد قوله فأعتهن وهذا يدل على انه تعالى امتحنه بالكلمات وأعها ابراهيم ثم انه تعالى قال له بعد ذلك اني جاعلك

وذلك محال فما أدى اليه مثله بيان الملازمة ان ما علم الله تعالى وقوعه استحبال أن لا يقع لان العلم بوقوع
 الشيء وبلا وقوع ذلك الشيء متضادان والجمع بين الاثنين محال وكذلك ما علم الله أنه لا يقع كان وقوعه محالا
 اعني هذه الدلالة فلو كان الباري تعالى عالما بجميع الاشياء الجزئية قبل وقوعها السكان بهضها واجب
 الوقوع وبعضها يمنع الوقوع ولا قدرة البتة لا على الواجب ولا على الممتنع فيلزم نفي القدرة على هذه الاشياء
 عن الخالق تعالى وعن الخلق وانما قلنا ان ذلك محال أما في حق الخالق فلانه ثبت أن العالم محدث وله مؤثر
 وذلك المؤثر يجب أن يكون قادرا اذ لو كان موجبا لذاته لزم من قدمه قدم العالم أو من حدوث العالم
 حدوثه وأما في حق الخلق فلانا نجد من أنفسنا وجدنا ضروريا كوننا متمكنين من الفعل والترك على معنى انا
 ان شئنا الفعل قدرنا عليه وان شئنا الترك قدرنا على الترك فلو كان أحدهما واجبا والاخر ممتنعنا لما حصلت
 هذه المكنة التي يعرف بثبوتها بالضرورة (وثانيها) أن تعلق العلم بأحد المعلومين مغايرة لعلقه بالمعلوم الاخر
 ولذلك فانه يصح منا عقل أحد التعلقين مع الذلول عن التعلق الاخر ولو كان التعلقان تعلقا واحدا
 لاستحبال ذلك لان الشيء الواحد يستحيل أن يكون معلوما مذهباً عنه واذا ثبت هذا فنقول لو كان تعالى
 عالما بجميع هذه الجزئيات لكان له تعالى علوم غير متناهية أو كان لعلمه تعلقات غير متناهية وعلى
 التقديرين فيلزم حصول موجودات غير متناهية دفعة واحدة وذلك محال لان مجموع تلك الاشياء
 أزيد من ذلك المجموع بعينه عند نقصان عشرة منه فالتناقص متناه والزائد زاد على المتناهي تلك العشرة
 والمتناهي اذا ضم اليه غير المتناهي كان الكل متناهي فاذا ن وجود أمور غير متناهية محال فان قيل الموجود
 هو العلم فاما تلك التعلقات فهي أمور نسبية لا وجود لها في الاعميان قلنا العلم انما يكون علما لو كان متعلقا
 بالمعلوم فلو لم يكن ذلك التعلق حاصل في نفس الامر لزم أن لا يكون العلم علما في نفس الامر وذلك محال
 (وثالثها) أن هذه المعلومات التي لانهاية لها هل يعلم الله عددها أولا يعلم فان علم عددها فهي متناهية
 لان كل ماله عدد معين فهو متناه وان لم يعلم الله تعالى عددها لم يكن عالما بها على سبيل التفصيل
 وكلامنا ليس الا في العلم التفصيلي (ورابعها) ان كل معلوم فهو مقبض في الذهن بجماعه وكل مقبض عما
 عداه فان ما عداه خارج عنه وكل ما خرج عنه فهو غير متناه فاذا ن كل معلوم فهو متناه فاذا ن كل ما هو
 غير متناه استحبال أن يكون معلوما (خامسها) أن الشيء انما يكون معلوما لو كان العلم تعلق به ونسبة
 اليه واتساب الشيء الى الشيء يعتبر بحقيقته في نفسه فانه اذا لم يكن الشيء في نفسه تعين استحبال أن يكون
 لغيره اليه من حيث هو ونسبة الشيء المشخص قبل دخوله في الوجود لم يكن مشخصا البتة فاستحبال كونه
 متعلق العلم فان قيل يبطل هذا بالهالات والمركبات قبل دخولها في الوجود فانا نعلمها وان لم يكن لها تعيينات
 البتة قلنا هذا الذي أوردتموه نقض على كلامنا وليس جوابا عن كلامنا وذلك مما لا يزال الشك والشبهة
 قال هشام فهذه الوجوه العقلية تدل على انه لا حاجة الى صرف هذه الآيات عن ظواهرها واعلم أن
 هشاما كان رئيس الرافضة فلذلك ذهب قدماء الروافض الى القول بالبدء أما الجمهور من المسلمين فانهم
 اتفقوا على انه سبحانه وتعالى يعلم جميع الجزئيات قبل وقوعها واحتجوا عليهم بانهم اقبل وقوعها تصح أن
 تكون معلومة لله تعالى انما قلنا ان تصح أن تكون معلومة لان علمها قبل وقوعها فانا نعلم أن الشمس غدا
 تطالع من مشرقها والوقوع يدل على الامكان وانما قلنا انه لما صح أن تكون معلومة وجب أن تكون
 معلومة لله تعالى لان تعلق علم الله تعالى بالمعلوم أمر ثبت له لذاته فليس تعلقه ببعض ما يصح أن يعلم أولى من
 تعلقه بغيره فلو حصل التخصيص لا يتقرر الى شخص وذلك محال فوجب أن لا يتعاق بشي من المعلومات أصلا
 وان تعلق ببعض فانه يتعلق بكها وهو المطلوب (أما الشبهة الأولى) فالجواب عنها أن العلم بالوقوع تبع للوقوع
 والوقوع تبع لقدرة فالمتابع لا ينافي المتبوع فالعلم لازم لا ينفى عن القدرة (وأما الشبهة الثانية) فالجواب
 عنها انها منقوضة بمراتب الاعداد التي لانهاية لها (وأما الشبهة الثالثة) فالجواب عنها ان الله تعالى لا يعلم
 عددها ولا يلزم منه اثبات الجهل لان الجهل هو ان يصح كونها عدد معين ثم ان الله تعالى لا يعلم عددها

اني جاعلك للناس اماما فالامام اسم من يؤتم به كالازارباب يؤتم به أي ياتمون بك في دينك وفيه مسائل
(المسئلة الاولى) قال أهل التحقيق المراد من الامام ههنا النبي ويدل عليه وجوه (أحدها) ان قوله
للناس اماما يدل على انه تعالى جعله اماما لكل الناس والذي يكون كذلك لا بد وأن يكون رسولا من
عند الله مستقلا بالشرع لانه لو كان تبع الرسول آخر كان مأموما لذلك الرسول لا اماما له خفيته في بطل
العموم (وثانيها) ان اللفظ يدل على انه امام في كل شيء والذي يكون كذلك لا بد وأن يكون نبيا (وثالثها)
ان الانبياء عليهم السلام أئمة من حيث يجب على الخلق اتباعهم قال الله تعالى وجعلناهم أئمة لهم يدون
بأمرنا والخلفاء أيضا أئمة لانهم رتبوا في المحل الذي يجب على الناس اتباعهم وقبول قولهم وأحكامهم
والقضاء والفتاوى أيضا أئمة لهذا المعنى والذي يصلي بالناس يسمى أيضا اماما لان من دخل في صلاته لمزمه
الانقياد به قال عليه الصلاة والسلام انما جعل الامام اماما ليؤتم به فاذا ركع فاركعوا واذا سجد فاسجدوا
ولا تخلفوا على امامكم فثبت بهذا ان اسم الامام لمن استحق الاقتداء به في الدين وقد ينتمى بذلك
أيضا من يؤتم به في الباطل قال الله تعالى وجعلناهم أئمة يدعون الى النار الان اسم الامام لا يتناول على
الاطلاق بل لا يستعمل فيه الا مقيدا فانه لما ذكر أئمة الضلال قبله بقوله يدعون الى النار كان اسم الاله
لا يتناول الا المعبود الحق فأما المعبود الباطل فأنما يطلق عليه اسم الاله مع القيد قال الله تعالى فما
أعنت عنهم آلهم التي يدعون من دون الله من شيء وقال فانظر الى الهك الذي ظلت عليه عاكفا اذا ثبت
ان اسم الامام يتناول ما ذكرناه وثبت ان الانبياء في أعلى مراتب الامامة وجب حمل اللفظ ههنا عليه لان
الله تعالى ذكر لفظ الامام ههنا في معرض الامتنان فلا بد وأن تكون تلك النعمة من أعظم النعم
ليحسن نسبة الامتنان فوجب حمل هذه الامامة على النبوة (المسئلة الثانية) ان الله تعالى لما وعد
بأن يجعله اماما للناس حقق الله تعالى ذلك الوعد فيه الى قيام الساعة فان أهل الاديان على شدة
اختلافها ونهاية تنافها يعظمون ابراهيم عليه السلام وينشرفون بالانتساب اليه أما في النسب وأما
في الدين والشريعة حتى ان عبدة الاوثان كانوا عظماء لابراهيم عليه السلام وقال الله تعالى في كتابه
ثم أوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا وقال ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه وقال في آخر
سورة الحج له أيكم ابراهيم هو مما حكم المسلمين من قبل وجميع أمة محمد عليه الصلاة والسلام يقولون في آخر
صلاتهم وارحم محمد وآل محمد كما صليت وباركت وترجت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم (المسئلة الثالثة)
القائلون بأن الامام لا يصير اماما الا بالنص **ع** كوايهذه الآية فقالوا انه تعالى بين انه انما صار اماما
بسبب التنصيب على امامته ونظيره قوله تعالى اني جاعل في الارض خليفة فبين انه لا يحصل له منصب
الخلافة الا بالتنصيب عليه وهذا ضعيف لاني انما ان المراد بالامامة ههنا النبوة ثم ان سلمنا ان المراد منها
مطلق الامامة **لكن** الآية تدل على ان النص طريق الامامة وذلك لان نزاع فيه انما النزاع في انه هل تنبت
الامامة بغير النص وليس في هذه الآية تعرض لهذه المسئلة لابل النبي ولا بالاثبات (المسئلة الرابعة) قوله
اني جاعلك للناس اماما يدل على انه عليه السلام كان معصوما عن جميع الذنوب لان الامام هو الذي يؤتم به
ويقتدى فلو صدرت المعصية منه لوجب علينا الاقتداء به في ذلك فيلزم أن يجب علينا فعل المعصية وذلك
محال لان كونه معصية عبارة عن كونه ممنوعا من فعله وكونه واجبا عبارة عن كونه ممنوعا من تركه والجمع
بينهما محال أمافقوله ومن ذريتي ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الذرية الاولاد وأولاد الاولاد للرجل وهو
من ذرأ الله الخلق وتر كواهمزها للخطبة كما تر كوا في البرية وفيه وجه آخر وهو أن تكون منسوبة الى الذر
(المسئلة الثانية) قوله ومن ذريتي عطف على الكاف كانه قال وجاعل بعض ذريتي كما يقال لك سأكرمك
فمقول وزيدا (المسئلة الثالثة) قال بعضهم انه تعالى أعلمه ان في ذريته أنبياء فاراد أن يعلم هل يكون ذلك
في كلهم أو في بعضهم وهل يصلح جميعهم لهذا الامر فاعلم الله تعالى ان فيهم ظالما لا يصلح لذلك وقال آخرون
انه عليه السلام ذكر ذلك على سبيل الاستعلام ولما لم يعلم على وجه المسئلة فاجابه الله تعالى صريحا بأن

للناس اماما ويكن أن يجاب عنه بأنه ليس المراد من الكلمات الامامة فقط بل الامامة وبناء البيت
 وتطهيره والدعاء في بعثة محمد صلى الله عليه وسلم كان الله تعالى ابتلاه بمجموع هذه الاشياء فأخبر الله تعالى
 عنه انه ابتلاه بأمور على الاجمال ثم أخبر عنه انه أتمها ثم عقب ذلك بالشرح والتفصيل وهذا مما لا بعد فيه
 (القول الثاني) ان ظاهر الآية لا دلالة فيه على المراد بهذه الكلمات وهذا القول يحتمل وجهين
 (أحدهما) بكلمات كلفه الله بهن وهي أو امره ونواهيه فكانه تعالى قال واذا بتي ابراهيم ربه بكلمات بما شاء
 كلفه بالامر بها (والوجه الثاني) بكلمات تكون من ابراهيم يكلمهم اقومه أي يبلغهم اياها والقائلون بالوجه
 الاول اختلفوا في أن ذلك التكليف بأي شيء كان على أقوال (أحدها) قال ابن عباس هي عشر خصال كانت
 فرضا في شرعه وهي سنة في شرعنا خمس في الرأس وخمس في الجسد أما التي في الرأس فالمغضضة والاستنساك
 وفرق الرأس وقص الشارب والسواك وأما التي في البدن فالختان وحلق العانة وتنف الابط وتقليم الاظفار
 والاستنجاء بالماء (وثانيها) قال بعضهم ابتلاه بثلاثين خصلة من خصال الاسلام عشر منها في سورة براءة
 التائبون العابدون الى آخر الآية وعشر منها في سورة الاحزاب ان المسلمين والمسلمات الى آخر الآية وعشر منها
 في المؤمنون قد أفلح المؤمنون الى قوله أو لئن لم يكن لهم الوارثون وروى عشر في سائل الى قوله والذين هم
 على صلاتهم يحافظون فجعلها أربعين سهما عن ابن عباس (وثالثها) أمره بمناكك الحج كالطواف والسعي
 والرمي والاحرام وهو قول قتادة وابن عباس (ورابعها) ابتلاه بسبعة أشياء بالشمس والقمر
 والكواكب والخلتان على الكبر والنار وذبح الولد والهجرة فوفى بالكل فلهذا قال الله تعالى وابراهيم الذي
 وفى عن الحسن (وخامسها) ان المراد ما ذكره في قوله اذ قال له ربه اسلم قال أسلمت لرب العالمين (وسادسها)
 المناظرات الكثيرة في التوحيد مع أبيه وقومه ومع غرود الصلاة والزكاة والصوم وقسم الغنائم والضيافة
 والصبر عليها قال القفال رحمه الله وجملة القول ان الابتلاء يتناول الزام كل ما في فعله كلفة شديدة ومشقة
 فاللفظ يتناول مجموع هذه الاشياء ويتناول كل واحد منها فلو ثبتت الرواية في الكل وجب القول بالكل
 ولو ثبتت الرواية في البعض دون البعض لحينئذ يقع التعارض بين هذه الروايات فوجب التوقف والله أعلم
 (المسئلة السادسة) قال القاضي هذا الابتلاء انما كان قبل النبوة لان الله تعالى به على ان قيامه
 عليه الصلاة والسلام بهن كالسبب لان يجعله الله اماما والسبب لم يقدم على المسبب فوجب كون هذا
 الابتلاء ممتد ما في الوجود على صيرورته اماما وهذا أيضا ملائم لقضايا العقول وذلك لان الوفاء بشرائط
 النبوة لا يحصل الا بالاعراض عن جميع ملاذ الدنيا وشهواتها وترك المداينة مع الخلق وتبقيج ما هم عليه من
 الاديان الباطلة والعقائد الفاسدة وتحمل الاذى من جميع أصناف الخلق ولا شك ان هذا المعنى من أعظم
 المشاق وأجل المتاعب ولهذا السبب يكون الرسول عليه الصلاة والسلام أعظم أجر من أتمه واذا كان
 كذلك فالله تعالى ابتلاه بالتكاليف الشاقة فلما وفى عليه الصلاة والسلام بهن الاجر أعطاها خلعة النبوة
 والرسالة وقال آخرون انه بعد النبوة لانه عليه الصلاة والسلام لا يعلم كونه مكافأ بتلك التكاليف الا من الوحي
 فلا بد من تقدم الوحي على معرفته بكونه كذلك أجب القاضي عنه بأنه يحتمل انه تعالى أوحى اليه على لسان
 جبريل عليه السلام بهذه التكاليف الشاقة فلما علم ذلك جعله نبيا مبعوثا الى الخلق اذا عرفت هذه المسئلة
 فنقول قال القاضي يجوز أن يكون المراد بالكلمات ما ذكره الحسن من حديث الكواكب والشمس والقمر
 فانه عليه الصلاة والسلام ابتلاه بذلك قبل النبوة أما ذبح الولد والهجرة والنار فكل ذلك كان بعد النبوة
 وكذا الختان فانه عليه السلام بروى انه ختن نفسه وكان سنه مائة وعشرين سنة ثم قال فان قامت الدلالة
 السمعية القاطعة على ان المراد من الكلمات هذه الاشياء كان المراد من قوله أتمه انه سبحانه علم من حاله
 انه يتمه ويقوم بهن بعد النبوة فلا جرم أعطاها خلعة الامامة والنبوة (المسئلة السابعة) الضمير المستكن
 في فاتحته في احدى القراءتين لابراهيم بمعنى فقام بهن حق القيام وأذا هن أحسن التأدية من غير تقييد
 وتوان ونحوه وابراهيم الذي وفى في الاخرى لله تعالى بمعنى فأعطاها ما طلبه لم ينقص منه شيئا أما قوله تعالى

والمتكلمين الفاسق حال فسقه لا يجوز عقده الامامة له واختلافوا في أن الفسق الطارئ هل يطل الامامة
أم لا واحتج الجمهور على ان الفاسق لا يصلح أن تعقد له الامامة بهذه الآية ووجه الاستدلال بهامن وجهين
(الاول) ما بينا ان قوله لا ينال عهدى الظالمين جواب لقوله ومن ذريتي وقوله ومن ذريتي طلب للامامة
التي ذكرها الله تعالى فوجب أن يكون المراد بهذا العهد هو الامامة أيكون الجواب مطابقا للسؤال قصير
الآية كانه تعالى قال لا ينال الامامة الظالمين وكل عاص فانه ظالم لنفسه فكانت الآية دالة على ما قلناه فان
قبيل ظاهر الآية يقتضي انتفاء **كونهم** ظالمين ظاهرا وباطنا ولا يصح ذلك في الأئمة والقضاة قلنا أما
الشيعة فيستدلون بهذه الآية على صحة قولهم في وجوب العصمة ظاهرا وباطنا وأما نحن فنقول مقتضى
الآية ذلك إلا أن ترك اعتبار الباطن فتمتقي العدالة الظاهرة معتبرة فان قيل أليس ان يونس عليه السلام
قال سبحانك اني كنت من الظالمين وقال آدم ربنا ظلمنا أنفسنا قلنا المذكور في الآية هو الظلم المطلق وهذا
غير موجود في آدم ويونس عليهما السلام (الوجه الثاني) ان العهد قد يستعمل في كتاب الله بمعنى الامر
قال الله تعالى ألم عهد اليكم يا بني آدم أن لا تعبدوا الشيطان يعني ألم أمركم بهذا وقال الله تعالى قالوا ان
الله عهد المينا يعني أمرنا ومنه عهدا وخالقنا الى امرائهم وقضاةهم اذا ثبت ان عهد الله هو أمره فنقول
لا يخلو قوله لا ينال عهدى الظالمين من أن يريد ان الظالمين غير مأورين وان الظالمين لا يجوز أن يكونوا يجعل
من يقبل منهم أم أو امر الله تعالى وباطل الوجه الاول لاتفاق المسلمين على ان أو امر الله تعالى لازمة
للايمان كازومها غيرهم ثبت الوجه الآخر وهو انهم غير مؤمنين على أو امر الله تعالى وغير مقتدى بهم فيها
فلا يكونون أئمة في الدين فثبت بدلالة الآية بطلان امامة الفاسق قال عليه السلام لا طاعة لمخلوق في معصية
الخالق ودل أيضا على ان الفاسق لا يكون حاكما وان أحكامه لا تنفذ اذ أولى الحكم **وذلك** لا تقبل
شهادته ولا خبره اذا أخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا قتيباً اذا أفتى ولا يقدم للصلاة وان كان هو بحيث
لو اقتدى به فانه لا تنفذ منه لانه قال أبو بكر الرازي ومن الناس من يظن ان مذهب أبي حنيفة انه يجوز
كون الفاسق اماما وخليفة ولا يجوز كون الفاسق قاضيا قال وهذا خطأ ولم يفرق أبو حنيفة بين الخليفة
والحاكم في ان شرط كل واحد منهم ما العدة وكيف يكون خليفة وروايته غير مقبولة وأحكامه غير نافذة
وكيف يجوز أن يدعى ذلك على أبي حنيفة وقد أكره ابن هبيرة في أيام بني أمية على القضاء وضربه فامتنع
من ذلك خوفاً من ابن هبيرة وجعل يضربه كل يوم أسواطاً فلما خيف عليه قال له الفقهاء قول له شيئاً من عمله
أي شيء كان حتى يزول عنك الضرب فتول له عدداً حال التين التي تدخل فخلاه ثم دعاه المنصور الى مثل ذلك
حتى عد له اللبن الذي كان يضرب لسور مدنية المنصور الى مثل ذلك وقصته في أمر يزيد بن علي مشهورة وفي
حله المال اليه وفتياه الناس سرافى وجوب نصرته والقتال معه وكذلك أمره مع محمد وبرايم ابن عبد
الله بن الحسن ثم قال وانما غلط من غلط في هذه الرواية ان قول أبي حنيفة ان القاضي اذا كان عدلاً في نفسه
وتولى القضاء من امام جائر فان أحكامه نافذة والعدالة خلفه جائزة لان القاضي اذا كان عدلاً في نفسه
ويمكنه تنفيذا الأحكام كانت أحكامه نافذة فلا اعتبار في ذلك بمن ولاه لان الذي ولاه بمنزلة سائر اعوانه وليس
شرط اعوان القاضي أن يكونوا عدولا لا ترى ان أهل بلد لاسطان عليهم لو اجتمعوا على الرضا بتولية
رجل عدل منهم القضاء حتى **يكونوا** أعواناً له على من امتنع من قبول أحكامه لكان قضاؤه نافذاً وان
لم يكن له ولاية من جهة امام ولا سلطان والله أعلم (المسئلة السادسة) الآية تدل على عصمة الانبياء
من وجهين (الاول) انه قد ثبت ان المراد من هذا العهد الامامة ولا شك ان كل نبي امام فان الامام هو
الذي يؤتم به والنبي أولى الناس بذلك واذا دلت الآية على ان الامام لا يكون فاسقاً فبان تدل على ان الرسول
لا يجوز أن يكون فاسقاً فاعلا للذنوب والعصية أولى (الثاني) قال لا ينال عهدى الظالمين فهذا العهد
ان كان هو النبوة وجب أن تكون لا ينالها أحد من الظالمين وان كان هو الامامة فكذلك لان كل نبي لابد وأن
يكون اماماً يؤتم به وكل فاسق ظالم لنفسه فوجب أن لا تحصل النبوة لاحد من الفاسقين والله أعلم (المسئلة

النبوة لا تنال الظالمين منهم فان قيل هل كان ابراهيم عليه السلام مأذونا في قوله ومن ذريتي أو لم يكن مأذونا فيه فان اذن الله تعالى في هذا الدعاء فلم رد دعاءه وان لم ياذن له فيه كان ذلك ذنبا قلنا قوله ومن ذريتي يدل على انه عليه السلام طلب أن يكون بعض ذريته أئمة للناس وقد حقق الله تعالى اجابة دعائه في المؤمنين من ذريته كاسماعيل واسحاق ويعقوب ويوسف وموسى وهارون وداود وسليمان وأيوب ويونس وزكريا ويحيى وعيسى وجعل آخرهم محمدا صلى الله عليه وسلم من ذريته الذي هو أفضل الانبياء والأئمة عليهم السلام أما قوله تعالى قال لا ينال عهدى الظالمين فقيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ جزء وحفص عن عاصم عهدى بأسكان الياء والباقون بفتحها وقرأ بعضهم لا ينال عهدى الظالمون أى من كان ظالما من ذريتك فانه لا ينال عهدى (المسئلة الثانية) ذكرها في العهد وجوها (أحدها) ان هذا العهد هو الامامة المذكورة فيما قبل فان كان المراد من تلك الامامة هو النبوة فكذلكها هنا والاولا (وثانيها) عهدى أى رحى عن عطاء (وثالثها) طاعتى عن الضحالك (ورابعها) أمانى عن أبى عبيد والقول الاول أولى لان قوله ومن ذريتي طلب لتلك الامامة التى وعدهم بها بقوله انى جاعلك للناس اماما فقول لا ينال عهدى الظالمين لا يكون جوابا عن ذلك السؤال الا اذا كان المراد بهذا العهد تلك الامامة (المسئلة الثالثة) الآية دالة على انه تعالى سيعطى بعض ولده ما سأل ولو لا ذلك لكان الجواب لا أو يقول لا ينال عهدى ذريتك فان قيل أيضا كان ابراهيم عليه السلام عالما بأن النبوة لا تليق بالظالمين قلنا بلى ولكن لم يعلم حال ذريته فبين الله تعالى ان فيهم من هذا حاله وان النبوة انما تحصل لمن ليس بظالم (المسئلة الرابعة) الروافض احتجوا بهذه الآية على القدح في امامة أبى بكر وعمر رضى الله عنهم ما من ثلاثة أوجه (الاول) ان أبابكر وعمر كانا كافرين فقد كانا حال كفرهما ظالمين فوجب أن يصدق عليهم ما في تلك الحالة انهما لا ينالان عهد الامامة البتة واذا صدق عليهم ما في ذلك الوقت انهم ما لا ينالان عهد الامامة البتة ولا في شئ من الاوقات ثبت انهما لا يصلحان للامامة (الثاني) ان من كان مذنبيا في الباطن كان من الظالمين فاذن ما لم يعرف ان أبابكر وعمر ما كانا من الظالمين المذنبين ظاهرا وباطنا وجب أن لا يحكم بامامتهما وذلك انما ثبت في حق من ثبت عصمته ولم يالكى يكونا معصومين بالاتفاق وجب أن لا تتحقق امامتهما البتة (الثالث) قالوا كانا مشركين وكل مشرك ظالم والظالم لا يناله عهد الامامة فيلزم أن لا يناله عهد الامامة أما انهما كانا مشركين فبالا اتفاق وأما ان المشرك ظالم فلقوله تعالى ان المشرك انظم عظيم وأما ان الظالم لا يناله عهد الامامة فلهذه الآية لا يقال انهما كانا ظالمين حال كفرهما فبعد زوال الكفر لا يبق هذا الاسم لانا نقول الظالم من وجد منه الظلم وقولنا وجد منه الظلم أعظم من قولنا وجد منه الظلم في الماضي أو في الحال بدليل ان هذا المفهوم يمكن تقسيمه الى هذين القسمين ومورد التقسيم بالتقسيم بالقسمين مشترك بين القسمين وما كان مشتركين القسمين لا يلزم انتفاؤه لانتفاء أحد القسمين فلا يلزم من نفي كونه ظالما في الحال نفي كونه ظالما والذى يدل عليه نظر الى الدلائل الشرعية ان النائم يسمى مؤمنا والايمن هو التصديق والتصديق غير حاصل حال كونه نائما فدل على انه يسمى مؤمنا لان الايمان كان حاصل قبل واذا ثبت هذا وجب أن يكون ظالما لظلم وجد من قبل وأيضا قال الكلام عبارة عن حروف متوالية وانتهى عبارة عن حصولات متوالية في أحيار متعاقبة فجموع تلك الاشياء البتة لا وجود لها ولو كان حصول المشتق منه شرطا في كون الاسم المشتق حقيقة وجب أن لا يكون اسم المتكلم والمائى وأما الهما حقيقة في شئ أصلا وانه باطل قطعنا فدل هذا على ان حصول المشتق منه ليس شرطا لكون الاسم المشتق حقيقة والجواب كل ما ذكرتموه معارض بما انه لو حلف لا يسلم على كافر فسلم على انسان مؤمن في الحال الا انه كان كافرا قبل بسنتين متطاوله فانه لا يثبت فدل على ما قلناه ولان التسائب عن الكفر لا يسمى كافرا والتسائب عن المعصية لا يسمى عاصيا فكذلك القول في نظائره ألا ترى الى قوله ولا تتركوا الى الذين ظلموا فانه نهى عن الركون اليهم حال اقامتهم على الظلم وقوله ما على المحسنين من سبيل معنهما ما أقاموا على الاحسان على اننا نمان المراد من الامامة في هذه الآية النبوة فمن كفر بالله طرفه عين فانه لا يصلح للنبوة (المسئلة الخامسة) قال الجمهور من الفقهاء

واللطف والكرم واستحقاق الحمد والثناء فان كل ما كان تقصيرا نأشد كان انعامه علينا بعد ذلك أعظم وقعا وكل ما كان انعامه علينا أكثر وقعا كان تقصيرا في شكره أقبح وأسوأ فلا تزال أفعالنا تزداد قبيحة ومحاسن أفعالنا على سبيل الدوام بحيث لا تنفد الى الانقطاع ثم انه قال في هذه الآية لا ينال عهدى الظالمين وهذا تخويف شديد لئلا يقول الهنا مصدر منك ما يبق لك من الكرم والعفو والرحمة والاحسان وصدر من ما يليق بنا من الجهل والغدر والتقصير والكسل فقلنا لك بك وبفضلك العميم أن تتجاوز عنا يا أرحم الراحمين * قوله

تعالى (واجعلنا البيت مثابة للناس وامنا واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى وعهدنا الى ابراهيم واسماعيل ان طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع والسجود) اعلم انه تعالى بين كيفية حال ابراهيم عليه السلام حين كلفه بالامامة وهذا شرح التكليف الثاني وهو التكليف بتطهير البيت ثم نقول أما البيت فانه يريد البيت الحرام واكتفى بذكر البيت مطلقا لدخول الالف واللام عليه اذ كانتا تدخلان لتعريف المعهود أو الجنس وقد علم المخاطبون انه لم يرد به الجنس فانصرف الى المعهود عندهم وهو الكعبة ثم نقول ليس المراد نفس الكعبة لانه تعالى وصفه بكونه آمنا وهذا صفة جميع الحرم لاهضة الكعبة فقط والدليل على انه يجوز اطلاق البيت والمراد منه كل الحرم قوله تعالى هديا بالغ الكعبة والمراد الحرم كله لا الكعبة نفسها لانه لا يذبح في الكعبة ولا في المسجد الحرام وكذلك قوله فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا والمراد والله أعلم منهم من الحج وحضور مواضع التسلك وقال في آية أخرى أو لم يروا انا جعلنا حراما آمنا وقال الله تعالى في آية أخرى تخبرا عن ابراهيم رب اجعل هذا البلد آمنا فقد هـذا على انه وصف البيت بالامن فاقضى جميع الحرم والسبب في انه تعالى أطلق لفظ البيت وعنى به الحرم كله ان حرمة الحرم لما كانت معلقة بالبيت جاز أن يعبر عنه باسم البيت أما قوله مثابة للناس ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال أهل اللغة أصله من ثاب يشوب مثابة وثوبا اذ ارجع يقال ثاب الماء اذ ارجع الى النهر بعد انقطاعه وثاب الى فلان عقه له أى رجع وتفرق عنه الناس ثم ثابوا أى عادوا وجمعتين والثواب من هذا أخذ كان مأخرجه من مال أو غيره فقد رجع اليه والمثاب من البر يجمع الماء في أسفلها قال القفال قيل ان مثابا ومثابة لغتان مثل مقام ومقامة وهو قول الفراء والزجاج وقيل الهاء انما دخلت في مثابة مبالغة كقوله نسابه وعلامة وأصل مثابة مشوبة مفعلة (المسئلة الثانية) قال الحسن معناه انهم يشوبون اليه في كل عام وعن ابن عباس ومجاهد انه لا ينصرف عنه أحد الا وهو يتننى العود اليه قال الله تعالى فاجعل أفئدة من الناس تهوى اليهم وقيل مثابة أى يحجون اليه فيثابون عليه فان قيل كون البيت مثابة يحصل بمجرد عودهم اليه وذلك يحصل بفعالهم لا بفعل الله تعالى فامعنى قوله واذا جعلنا البيت مثابة للناس قلنا اماعلى قولنا ففعل العبد مخلوق لله تعالى فهذه الآية حجة على قولنا في هذه المسئلة وأما على قول المعتزلة فعننا انه تعالى ألقي تعظيمه في القلوب لصير ذلك داعيا اليهم الى العود اليه مرة بعد أخرى وانما فعل الله تعالى ذلك لما فيه من منافع الدنيا والآخرة أما منافع الدنيا فلان أهل الشرق والغرب يجتمعون هناك فيحصل هناك من التجارات وضروب المكاسب ما يعظم به النفع وأيضا فيحصل بسبب السفر الى الحج عمارة الطرق والبلاد ومشاهدة الاحوال المختلفة في الدنيا وأما منافع الدين فلان من قصد البيت رغبة منه في التسلك والتقرب الى الله تعالى واطهار العبودية له والمواظبة على العمرة والطواف واقامة الصلاة في ذلك المسجد المكرم والاعتساف فيه يستوجب بذلك ثوابا عظيما عند الله تعالى (المسئلة الثالثة) تسكن بعض أصحابنا في وجوب العمرة بقوله تعالى واذا جعلنا البيت مثابة للناس ووجه الاستدلال به ان قوله واذا جعلنا البيت مثابة للناس اخبار عن انه تعالى جعله موصوفا بصفة كونه مثابة للناس لكن لا يمكن اجراء الآية على هذا المعنى لان كونه مثابة للناس صفة تتعلق باختيار الناس وما يتعلق باختيار الناس لا يمكن تخصيصه بالخبر والالقاء واذا ثبت تعدد اجراء الآية على ظاهرها وجب حمل الآية على الوجوب لانما تم حملناه على الوجوب كان ذلك أنفذا الى صيرورته كذلك عما اذا حملناه على الندب فثبت ان الله تعالى أوجب علينا العود اليه مرة بعد

(السابعة) اعلم انه سبحانه بين أن له معك عهد أولاً معه عهدا وبين انك متى تفي به عهدك فإنه سبحانه يفي أيضا
 بعهدك فقال وأوفوا بعهدي أوف بعدكم ثم في سائر الآيات فإنه أفرد عهدك بالذكر وأفرد عهد نفسه أيضا
 بالذكر أما عهدك فقال فيه والموفون بعهدهم إذا عاهدوا وقال والذين هم لآماناتهم وعهدهم راعون وقال
 يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود وقال لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون وأما
 عهده سبحانه وتعالى فقال فيه ومن أوفى بعهده من الله ثم بين كيفية عهده إلى آينا آدم فقال ولقد عهدنا إلى
 آدم من قبل فنبه على عزمنا ثم بين كيفية عهده البناء فقال ألم أعهد اليكم يا بني آدم ثم بين كيفية عهده مع
 بني إسرائيل فقال ان الله عهد البناء أن لا تؤمن لرسول ثم بين كيفية عهده مع الانبياء عليهم الصلاة والسلام
 فقال وعهدنا إلى إبراهيم واسماعيل ثم بين في هذه الآية أن عهده لا يصل إلى الظالمين فقال لا ينال عهدى
 الظالمين فهذه المبالغة الشديدة في هذه المعاهدة تقتضى البحث عن حقيقة هذه المعاهدة فنقول العهد
 المأخوذ عليك ليس الا عهد الخدمة والعبودية والعهد الذى التزمه الله تعالى من جهته ليس الا عهد الرحمة
 والربوبية ثم ان العاقل اذا تأمل في حال هذه المعاهدة لم يجد من نفسه الا نقض هذا العهد ومن ربه
 الا الوفاء بالعهد فلشروع في معاقده هذا الباب فنقول أول انعامه عليك انعام الخلق والايجاد والاحياء
 واعطاء العقل والآلة والمتصود من كل ذلك اشتغالك بالطاعة والخدمة والعبودية على ما قال وما خلقت
 الجن والانس الا ليعبدون ونزه نفسه عن أن يكون هذا الخلق والايجاد منه على سبيل العيب فقال وما
 خلقنا السماء والارض وما بينهما الا عبينا ما خلقناهما الا بالحق وقال ايضا وما خلقنا السماء والارض وما
 بينهما الا بالحق والذين كفروا وقال أفسدتم ما خلقناكم عبينا وانكم اليسالون ترجعون ثم بين على سبيل
 التفصيل ما هو الحكمة في الخلق والايجاد فقال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فهو سبحانه وفي بعهد
 الربوبية حيث خلقك وأحبك وأنعم عليك بوجوه النعم وجعلك عاقلا مميذا لم تشغل بخدمته وطاعته
 وعبوديته فقد نقضت عهد عبوديتك مع ان الله تعالى وفي بعهد ربوبيته (وثانيها) ان عهد الربوبية
 يقتضى اعطاء التوفيق والهداية وعهد العبودية منك يقتضى الجد والاجتهاد في العمل ثم انه وفي بعهد
 الربوبية فإنه ما ترك ذرة من الذرات الا وجعلها هادية لك الى سبيل الحق وان من شئ الا يسبح بحمده وأنت
 ما وفيت البتة بعهد الطاعة والعبودية (وثالثها) ان نعمة الله بالايان أعظم النعم والدليل عليه ان هذه
 النعمة لو فانتك لكنت أشقى الاشقياء أبدا لا يآبى دهر الداهرين ثم هذه النعمة من الله تعالى اقوله وما بك
 من نعمة فمن الله ثم مع ان هذه النعمة منه فإنه يشكرك عليها قال فأولئك كان سعيهم مشكورا فاذا كان
 الله تعالى يشكرك على هذه النعمة فبأن تشكره على ما أعطى من التوفيق والهداية كان أولى ثم انك ما أنبت
 الا بالكفر ان على ما قال قتل الانسان ما أكفره فهو تعالى وفي بعهدك وأنت نقضت عهدك (ورابعها) أن
 تنفق نعمه في سبيل مرضاته فعهدك معك أن يعطيك أصناف النعم وقد فعل وعهدك معه أن تصرف نعمه
 في سبيل مرضاته وأنت ما فعلت ذلك كلالا ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى (وخامسها) أنعم عليك بأنواع
 النعم ~~ان~~ كون محسنا الى الفقراء واحسنوا ان الله يحب المحسنين ثم انك توسلت به الى ابناء الناس
 ويا حبشهم الذين يخجلون وبأمر من الناس بالجلل (وسادسها) أعطاك النعم العظيمة لتكون مقبلا على
 حمده وأنت تحمد غيره فانظر ان السلطان العظيم لو أنعم عليك بجملة نفسه ثم انك في حضرته تعرض عنه
 وتبقى مشغولا بخدمة بعض الاسقاط كيف تستوجب الادب والمقت فكذلك آلهنا واعلم اننا لو اشتهى غلبنا بشرح
 كيفية وفائه سبحانه بعهد الاحسان والربوبية وكيفية نقضنا العهد الاخلاص والعبودية لما قدرنا على ذلك
 فاننا من أول الحياة الى آخرها ماضرنا من فلكين لحظة واحدة من أنواع نعمه على ظاهرها وباطنها وكل واحدة
 من تلك النعم تستدعى شكرا على حدة وخدمة على حدة ثم اننا ما أتينا بما بل ما تنبها لها وما عرفنا كيفية
 وكميتها ثم انه سبحانه على تزايد غفلتنا ونقصه يربنا يزيد في أنواع النعم والرحمة والكرم فكنا من أول عمرنا الى
 آخره لانزال تزايد في درجات النقصان والتقصير واستحقاق الذم وهو سبحانه لا يزال يزيد في الاحسان

يكون عطفه على واذ جعلنا البيت واذ اتخذوه مصلى (المسئلة الثانية) ذكروا أقوالا في ان مقام ابراهيم عليه السلام أى نبي هو (القول الاول) انه موضع الحجر الذى قام عليه ابراهيم عليه السلام ثم هؤلاء ذكروا وجهين (أحدهما) انه هو الحجر الذى كانت زوجة اسماعيل وضعت تحت قدم ابراهيم عليه السلام حين غسلت رأسه فوضع ابراهيم عليه السلام رجله عليه وهو راكب فغسلت أحد شقي رأسه ثم رفعت من تحته وقد غامت رجله في الحجر فوضعت تحت الرجل الاخرى فغامت رجله أيضا فيه فجعله الله تعالى من معجزاته وهذا قول الحسن وقتادة والربيع بن أنس (وثانيهما) ما روى عن سعيد بن جبيرة عن ابن عباس ان ابراهيم عليه السلام كان بيني البيت واسماعيل يناوله الحجارة ويقولان ربنا تقبل منا انك أنت السميع العليم فلما ارتفع البنيان وضعف ابراهيم عليه الصلاة والسلام عن وضع الحجارة قام على حجر وهو مقام ابراهيم عليه السلام (القول الثاني) ان مقام ابراهيم الحرم كله وهو قول مجاهد (الثالث) انه عرفة والمزدلفة والحجاء وهو قول عطاء (الرابع) الحج كله مقام ابراهيم وهو قول ابن عباس واتفق المحققون على ان القول الاول أولى ويدل عليه وجوه (الاول) ما روى جابر انه عليه السلام لما فرغ من الطواف أتى المقام وتلا قوله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى فقراءة هذه اللفظة عند ذلك الموضع تدل على ان المراد من هذه اللفظة هو ذلك الموضع ظاهرا (وثانيها) ان هذا الاسم في العرف يختص بذلك الموضع والدليل عليه أن سائلا لو سأل المكي بمكة عن مقام ابراهيم لم يجبه ولم يفهم منه الا هذا الموضع (وثالثها) ما روى أنه عليه السلام متر بالمقام ومعه عمر فقال يا رسول الله أليس هذا مقام أبينا ابراهيم قال بلى قال أفلا اتخذوه مصلى قال لم أمر بذلك فلم تغب الشمس من يومهم حتى نزلت الآية (ورابعها) أن الحجر صار تحت قدميه في رطوبة الطين حتى غامت فيه رجل ابراهيم عليه السلام وذلك من أظهر الدلائل على وحدانية الله تعالى ومعجزة ابراهيم عليه السلام فكان اختصاصه باراهيم أولى من اختصاص غيره به فكان إطلاق هذا الاسم عليه أولى (وخاصها) أنه تعالى قال واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى وليس للصلاة تعلق بالحرم ولا بسائر المواضع الا بهذا الموضع فوجب أن يكون مقام ابراهيم هو هذا الموضع (وسادسها) أن مقام ابراهيم هو موضع قيامه وثبت بالآخبار أنه قام على هذا الحجر عند الغسل ولم يثبت قيامه على غيره فحمل هذا اللفظ على مقام ابراهيم عليه السلام على الحجر يكون أولى قال الفقهاء ومن فسر مقام ابراهيم بالحجر خرج قوله واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى على مجاز قول الرجل اتخذت من فلان صديقا وقد اعطاني الله من فلان أخاصا لم أوهب الله لي منك وليا مشفقاً وانما تدخل من لبيان المتخذ الموصوف وتميزه في ذلك المعنى من غيره والله أعلم (المسئلة الثالثة) ذكرنا في المراد بقوله مصلى وجوها (أحدها) المصلى المدعى بجعله من الصلاة التي هي الدعاء قال الله تعالى بأيها الذين آمنوا صلوا عليه وهو قول مجاهد وانما ذهب الى هذا التأويل ليم له قوله ان كل الحرم مقام ابراهيم (وثانيها) قال الحسن أراد به قبله (وثالثها) قال قتادة والسدي أمر وأن يصلوا عنده قال أهل التحقيق وهذا القول أولى لان لفظ الصلاة اذا أطلق يعقل منه الصلاة المفعولة بركوع وسجود ألا ترى أن مصلى المصر هو الموضع الذي يصلى فيه صلاة العبد وقال عليه السلام لا سامية بن زيد المصلى اماما لم يعنى به موضع الصلاة المفعولة وقد دل عليه أيضا فعل النبي صلى الله عليه وسلم للصلاة عنده بعد تلاوة الآية ولان تجلها على الصلاة المعهودة أولى لانها جامعة لاسائر المعاني التي فسروا الآية بها ووهنا بحث فقهي وهو أن ركعتي الطواف فرض أم سنة ينظر ان كان الطواف فرضا فلا شافعي رضى الله عنه فيه قولان (أحدهما) فرض اقوله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى والامر للوجوب (والثاني) سنة اقوله عليه السلام للاعرابي حين قال هل على غيرها قال لا الا ان تطوع وان كان الطواف نفلا مثل طواف القدوم فركعتاه سنة والرواية عن أبي حنيفة مختلفة أيضا في هذه المسئلة والله أعلم (المسئلة الرابعة) في فضائل البيت روى الشيخ أحمد البيهقي في كتاب شعب الايمان عن أبي ذر قال قلت يا رسول الله أى مسجد وضع على الارض أولا قال المسجد الحرام قال قلت ثم أى

القبائل فرفعوه كاهنهم فأخذ رسول الله فوضعه وعن الزهري قال بلغني أنهم وجدوا في مقام إبراهيم
 عليه السلام ثلاث صفوف في كل صف منها كتاب في الصفح الأول أنا الله ذوبكة صنعتها يوم صنعت
 الشمس والقمر وحققتهما بسبعة أملاك خفا وباركت لاهلهما في اللحم واللين وفي الصفح الثاني أنا الله ذوبكة
 خلقت الرحم وشققت لها السما من اسمي من وصلها وصلته ومن قطعها قطعته وفي الثالث أنا الله ذوبكة
 خلقت الخير والشر فطوبى لمن كان الخير على يديه وويل لمن كان الشر على يديه (المسئلة الخامسة)
 في فضائل الحجر والمقام عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال قال عليه السلام الركن والمقام
 يا قوتان من يواقيت الجنة طمس الله نورهما ولو لا ذلك لاضاء ما بين المشرق والمغرب وما مسهما
 ذو عاهة ولا سقيم الا شقي وفي حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال قال عليه السلام انه كان أشد
 بياضا من الثلج فسودته خطايا أهل النرك وعن ابن عباس قال عليه السلام ليأتين هذا الحجر يوم القيامة
 له عينان يصبرهما ما وسان ينطق به يشهد على من استلمه بحق وروى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه
 انه انتهى الى الحجر الاسود فقال اني لا قبلك وانى لاعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع وان الله ربى ولو لا اني رأيت
 رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك أخرجه في الصحيح أما قوله تعالى وعهدنا الى إبراهيم واسماعيل
 فالاولى أن يراد به الزمانه ما ذلك وأمرناهم ما أمرناهم ما فيه وقد تقدم من قبل معنى العهد
 والمشاق أما قوله ان طهرايتي فيجب أن يراد به التطهير من كل أمر لا يليق بالبيت فإذا كان موضع
 البيت وحواليه مصلى وجب تطهيره من الانجاس والاقدار وإذا كان موضع العبادة والاخلاص لله تعالى
 وجب تطهيره من الشرك وعبادة غير الله وكل ذلك داخل تحت الكلام ثم ان المفسرين ذكروا
 وجوها (أحدها) أن معنى طهرايتي انبياء وطهراهم من الشرك واسماهم على التقوى كقوله تعالى اغن
 اسمي بنيانهم على تقوى من الله (وثانيها) عرفا للناس أن يتي طهرة لهم متى حجوه وزاروه واقاموا به
 ومجازاه جعل طهرا عندهم كما يقال الشافعي رضي الله عنه يطهر هذا وأبو حنيفة ينجسه (وثالثها)
 انبياء ولا تدع أحدا من أهل الرب والشرك من احم الطائفتين فيه بل اقراه على طهارته من أهل الكفر والرب
 كما يقال طهر الله الارض من فلان وهذه التأويلات مبنية على انه لم يكن هناك ما يوجب ايقاع تطهيره من
 الاوثان والشرك وهو كقوله تعالى ولهم فيها زواج مطهرة فعلوم انهم لم يطهروا من نجس بل خلقت
 طاهرات وكذا البيت المأمور بتطهيره خلق طاهرا والله أعلم (ورابعها) معناه نظفا يتي من الاوثان والشرك
 والمعاصي لمقتدى الناس بكافي ذلك (خامسها) قال بعضهم ان موضع البيت قبل البناء كان يلقى فيه
 الحيف والاقدار فأمر الله تعالى إبراهيم بالزلة تلك القاذورات وبناء البيت هناك وهذا ضعيف لان قبل
 البناء ما كان البيت موجودا فتطهير تلك العرصة لا يكون تطهير البيت ويمكن أن يجاب عنه بأنه سماه
 الله تعالى بيتا لانه علم أن ما له الى أن يصير بيتا ولكنه مجاز أما قوله للطائفتين والمعافين والركع السجود
 ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الكف مصدر عكف يكف بضم الكاف وكسرها عكفا إذا لم الشئ
 واقام عليه فهو عاكف وقيل عكف اذا اقبل عليه لا يصرف عنه وجهه (المسئلة الثانية) في هذه
 الاوصاف الثلاثة قولان (الاول) وهو الاقرب أن يحتمل ذلك على فرق ثلاثة لان من حق المعطوف
 أن يكون غير المعطوف عليه فيجب أن يكون الطائفتون غير المعافين والعكافون غير الركع السجود
 لتصح فائدة العطف فالمراد بالطائفتين من يقصد البيت حاجا أو معتمرا فيطوف فيه والمراد بالمعافين من يقبض
 هناك ويجاور والمراد بالركع السجود من يصلي هناك (والقول الثاني) وهو قول عطاء انه اذا كان
 طائفا فهو من الطائفتين واذا كان جالسا فهو من المعافين واذا كان معتمرا فهو من الركع السجود
 (المسئلة الثالثة) هذه الآية تبدل على أمور (أحدها) اننا اذا سمرنا الطائفتين بالغربا فحينئذ تبدل
 الآية على ان الطواف للغربا أفضل من الصلاة لانه تعالى كما خصهم بالطواف دل على ان لهم به مزيد
 اختصاص وروى عن ابن عباس ومجاهد وعطاء أن الطواف لاهل الامصار أفضل والصلاة لاهل مكة

قال ثم المسجد الاقصى قلت كم بينه ما قال أربعون سنة فانيما أذكر تلك الصلاة فصل فهو مسجد
أخرجه في الصحيحين وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال خلق البيت قبل الارض بألني عام ثم دحيت
الارض منه وعن ابن عباس رضي الله عنهما ما قال عليه السلام أول بقعة وضعت في الارض موضع
البيت ثم مدت منها الارض وان أول جبل وضعه الله تعالى على وجه الارض أبو قبيس ثم مدت منه
الجبال وعن وهب بن منبه قال ان آدم عليه السلام لما اهبط الى الارض استوحش منها لما رأى من
سعتها ولانه لم يرفها أحد غيره فقال يا رب املأ الارض هذه عامر يسبحك فيها ويقدس لك غيري فقال الله تعالى
اني ساجل فيها من ذريتك من يسبح بحمدي ويقصد لي وساجل فيها يوترون ترفع لذكري فيسبحني فيها
خائفي وسابونك منها بينا اختار له نفسي وأخصه بكرامتي وأوتره على بيوت الارض كلها باسمي وأسميه يتي
اعظمه بعظمتي وأحوطه بحرمتي وأجعل له حق البيوت كلها وأولاهب ذكركي وأضعه في البقعة التي اخترت
لنفسى فاني اخترت مكانه يوم خلقت السموات والارض اجعل ذلك البيت لك ولين بعدك حرماً آمناً احرم
بحرمة ما فوقه وما تحته وما حوله فن حرمه بحرمتي فقد عظم حرمتي ومن أله فقد اباح حرمتي ومن آمن
أهله استوجب بذلك امانى ومن أخافهم فقد أخافني ومن عظم شأنه فقد عظم في عيني ومن تهان به فقد صغر
في عيني سكانه اجبراني وعمارها وفدى وزوارها اضماني اجعله أول بيت وضع للناس واعمره بأهل السماء
والارض بأقوته افواجا شعنا غير او أذن في الناس بالحج يأولك رجالا وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق
يجعون بالتكبير يحيا الى وينجئون بالتلبية نجافن اعقره لا يريد غيري فقد زارني وضافني ونزل بي ووفد على حتى لي
أن اتخذه بكرامتي وحق على الكريم أن يكرم وفده واضياقه وزواره وان يسعف كل واحد منهم بحاجته
تعمره يا آدم ما كنت حيا ثم بعمره من بعدك الامم والقرون والانبياء من ولدك أمة بعد أمة وقرنا بعد قرن
ونبي بعد نبي حتى ينتهي بعد ذلك الى نبي من ولدك يقال له محمد عليه السلام وهو خاتم النبيين فاجعله من
سكانه وعماره وحجته وولائه فيكون أمي عليه ما دام حيا فاذا انقلب الى وجدني قد ادخرت له من أجره
ما يمكن به من القرية الى والوسيلة عندي واجعل اسم ذلك البيت وذكره وشرفه ومجده وسنانه وتكرمه
لنبي من ولدك يكون قبل هذا النبي وهو أبوه يقال له ابراهيم ارفع له قواعد واقضى على يديه عمارته واعلمه
مشاعره ومناسكه واجعله أمة واحدة قانتا قائما بامرى داعيا الى سبيل اجتهديه واهديه الى صراط مستقيم
ابليه فيصبروا عافيه فيشكروا أمره فيفعل وينذروني فيني ويدعوني فأستجيب دعوته في ولده وذريته من بعده
واشفعه فيهم واجعلهم أهل ذلك البيت وولائه وحجته وسقائه وخدمته وخزانه وحجابه حتى يبدلوا أو يغيروا
واجعل ابراهيم امام ذلك البيت وأهل تلك الشريعة يأتم به من حضر تلك المواطن من جميع الجن والاناس
وعن عطاء قال اهبط آدم بالهند فقال يا رب ما لي لا اسمع صوت الملائكة كما كنت أسمعها في الجنة قال
يخطيئتم يا آدم فانطلق الى مكة فابن بها بيتا تطوف به كرايتهم يطوفون فانطلق الى مكة فبنى البيت فكان
موضع قدمي آدم قري وانهارا وعمارته وما بين خطاهم فخرج آدم البيت من الهند أربعين سنة وسأل عمر
كعبا فقال اخبرني عن هذا البيت فقال ان هذا البيت أنزله الله تعالى من السماء باقوة تجوفة مع آدم
عليه السلام فقال يا آدم ان هذا بيتي فطف حوله وصل حوله كرايت ملائكتي تطوف حول عرشي
وتصلي ونزلت معه الملائكة فرفعوا قواعد من حجارة فوضع البيت على القواعد فلما غرق الله قوم نوح
رفعه الله وبقيت قواعد وعن علي رضي الله عنه قال البيت المعمور بيت في السماء يقال له الضريح وهو
بجبال الكعبة من فوقها حرمته في السماء كرامة البيت في الارض يصلي فيه كل يوم سبعون ألفا من الملائكة
لا يعودون فيه أبدا وذكر علي رضي الله عنه انه مر عليه الدهر بعد بناء ابراهيم فأنهم في بيته العمالقة ومرت
عليه الدهر فأنهم في بيته جرمهم ومرت عليه الدهر فأنهم في بيته قريش ورسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ شاب
فلما أرادوا أن يرفعوا الحجر الاسود اختصوا فيه فقالوا يا محمد كرم بيتنا أول رجل يخرج من هذه السكة
وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم أول من خرج عليهم فقتل بينهم أن يجوهوا الحجر في مرط ثم ترفعه جميع

وارزق أهله من الثمرات وقال في آية أخرى رب اجعل هذا البلد آمناً ثم قال في آخر القصة ربنا اني اسكنت
من ذريتي بواد غير ذي زرع الى قوله وارزقهم من الثمرات واعلم أن هذه الحجة ضعيفة فان لقائل أن
يقول لعل الامن المستول هو الامن من الخسف والمسخ أو لعله الامن من القحط ثم الامن من القحط
قد يكون بحصول ما يحتاج اليه من الاغذية وقديراً ~~كون~~ بالتوسعة فيها فهو بالسؤال الاول طلب ازالة
القحط وبالسؤال الثاني طلب التوسعة العظيمة (المسئلة الرابعة) اختلفوا في أن مكة هل كانت آمنة
محرومة قبل دعوة ابراهيم عليه السلام أو انما صار كذلك بدعونه فقال قائلون انها كانت كذلك أبداً
لقوله عليه السلام ان الله حرم مكة يوم خلق السموات والارض وأيضاً قال ابراهيم ربنا اني اسكنت من
ذريتي بواد غير ذي زرع عندي ملك المحرم وهذا يقتضي انها كانت محرومة قبل ذلك ثم ان ابراهيم عليه السلام
أكد به هذا الدعاء وقال آخرون انها انما صار حراماً بعد دعاء ابراهيم عليه السلام وقبله كانت كسائر
البلاد والدليل عليه قوله عليه السلام اللهم اني حرمت المدينة كما حرم ابراهيم مكة (والقول الثالث)
انها كانت حراماً قبل الدعوة بوجه غير الوجه الذي صارت به حراماً بعد الدعوة (فالقول) يمنع الله تعالى
من الاضطلام وبما جعل في النفوس من التعظيم (والثاني) بالامر على السنة الرسل (المسئلة الخامسة)
انما قال في هذه السورة بلداً آمناً على التنكير وقال في سورة ابراهيم هذا البلد آمناً على التعريف لوجهين
(الاول) أن الدعوة الاولى وقعت ولم يكن المكان قد جعل بلداً كانه قال اجعل هذا الوادي بلداً آمناً
لانه تعالى حكى عنه أنه قال ربنا اني اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع فقال ههنا اجعل هذا الوادي بلداً
آمناً والدعوة الثانية وقعت وقد جعل بلداً فكانه قال اجعل هذا المكان الذي صيرته بلداً اذا أمن وسلامة
كقولك جعلت هذا الرجل آمناً (الثاني) أن يكون الدعوتان وقعتا بعد ما صار المكان بلداً فقوله
اجعل هذا بلداً آمناً تقديره اجعل هذا البلد بلداً آمناً كقولك كان اليوم يوماً حاراً وهذا انما تذكره
للمبالغة في وصفه بالحرارة لان التنكير يدل على المبالغة فقوله رب اجعل هذا البلد بلداً آمناً معناه اجعله
من البلدان الكاملة في الامن وأما قوله رب اجعل هذا البلد آمناً فليس فيه الا طلب الامن لاطلب المبالغة
وأما قوله وارزق أهله من الثمرات فالعنى أنه عليه السلام سأل أن يدر على ساكني مكة اقواتهم فاستجاب
الله تعالى له فصارت مكة بجي الهامرات كل شئ أما قوله من آمن منهم فهو بدل من قوله أهله يعني وارزق
المؤمنين من أهله خاصة وهو كقوله والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً واعلم انه تعالى لما علمه أن
منهم قوماً كفاراً بقوله لا ينال عهدى الظالمين لاجرم خصص دعاءه بالمؤمنين دون الكافرين وسبب
هذا التخصيص النص والقياس أما النص فقوله تعالى فلا تأمن على القوم الكافرين وأما القياس
فمن وجهين (الاول) أنه لما سأل الله تعالى أن يجعل الامامة في ذريته قال الله تعالى لا ينال عهدى
الظالمين فصارت ذلك تأدياً له في المسألة فلما ميز الله تعالى المؤمنين عن الكافرين في باب الامامة لاجرم
خصص المؤمنين بهذا الدعاء دون الكافرين ثم ان الله تعالى اعلمه بقوله فامته عليه السلام بالفرق بين النبوة
ورزق الدنيا لان منصب النبوة والامامة لا يليق بالفاسقين لانه لا بد في الامامة والنبوة من قوة العزم
والصبر على ضرر المحنة حتى يودي عن الله أمره ونهييه ولا تأخذ في الدين لومة لائم وسطة
جبار أما الرزق فلا يفيج ايصاله الى المطيع والكافر والصادق والمنافق فمن آمن فالجنة ممكنه
ومثواه ومن كفر فالنار مستقره ومأواه (الوجه الثاني) يحتمل ان ابراهيم عليه السلام قوى في ظنه
انه ان دعا لكل كثر في البلد الكفار فيكون في غلبتهم وكثرتهم مفسدة ومضرة من ذهاب الناس الى الحج
نقص المؤمنين بالدعاء لهذا السبب أما قوله تعالى ومن كفر فامته عليه السلام فامته ثلثان (المسئلة الاولى)
قرأ ابن عاصم فامته بسكون الميم خفيفة من امتعت والباقون بفتح الميم مشددة من امتعت والتشديد يدل
على التكثير بخلاف التخفيف (المسئلة الثانية) امته قيل بالرزق وقيل بالبقاء في الدنيا وقيل بهم الى
خروج محمد صلى الله عليه وسلم فيقتله أو يخرجهم من هذه الديار ان أقام على الكفر والمعنى ان الله تعالى كانه

أفضل (وثانيها) تدل الآية على جواز الاعتكاف في البيت (وثالثها) تدل على جواز الصلاة في البيت
فرضا كانت أو نفلا إذ لم تفرق الآية بين شئيين منها وهو خلاف قول مالك في امتناعه من جواز فعل
الصلاة المقروضة في البيت فان قيل لان لم دلالة الآية على ذلك لانه تعالى لم يقل والركع السجود في البيت
وكيلا تدل الآية على جواز فعل الطواف في جوف البيت وانما دلت على فعله خارج البيت كذلك دلالة
مقصورة على جواز فعل الصلاة الى البيت متوجها اليه قلنا ظاهر الآية يتناول الركوع والسجود الى
البيت سواء كان ذلك في البيت أو خارجا عنه وانما أوجبنا وقوع الطواف خارج البيت لان الطواف
بالبيت هو أن يطوف بالبيت ولا يسمى طائفا بالبيت من طاف في جوفه والله تعالى انما أمر بالطواف به
لا بالطواف فيه لقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق وأيضا المراد لو كان التوجه اليه للصلاة لما كان
للأمر بتطهير البيت للركع السجود وجه إذ كان حاضر البيت والغائبون عنه سواء في الأمر بالتوجه اليه
واحجج مالك بقوله تعالى قول وجهك شطر المسجد الحرام ومن كان داخل المسجد الحرام لم يكن متوجها
الى المسجد بل الى جزء من أجزائه (والجواب) أن التوجه الواحد يستحيل أن يكون متوجها الى كل
المسجد بل لابد وان يكون متوجها الى جزء من أجزائه ومن كان داخل البيت فهو كذلك فوجب أن يكون
داخل تحت الآية (ورابعها) أن قوله للطائفين يتناول مطلق الطواف سواء كان منصوفا عليه في كتاب
الله تعالى كقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق أو ثبت حكمه بالسنة أو كان من المندوبات * قوله

تعالى (واذ قال ابراهيم رب اجعل هذا بلدا آمنا وارزق أهله من الثمرات من آمن منهم - بم بالله واليوم
الآخر قال ومن كفر فامتنعه قليلا ثم اضطره الى عذاب النار وبئس المصير) اعلم ان هذا هو النوع الثالث
من احوال ابراهيم عليه السلام التي حكها الله تعالى ههنا قال القاضي في هذه الآيات تقدم وتأخير
لان قوله رب اجعل هذا بلدا آمنا لا يمكن الا بعد دخول البلد في الوجود والذي ذكره من بعده وهو قوله
واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت وان كان متأخرا في التلاوة فهو ممتدة - تتم في المعنى وههنا مسائل
(المسئلة الاولى) المراد من الآية دعاء ابراهيم للمؤمنين من سكان مكة بالامن والتوسعة بما يجب الى
مكة لانها بلد لا زرع ولا غرس فيه فلو لا الامن لم يجب اليها من النواحي وتعد العيش فيها ثم ان الله تعالى
أجاب دعاءه وجعله آمنا من الآفات فلم يصل اليه جبار الا قصمه الله كما فعل بالحباب القيل وههنا سؤالان
(السؤال الاول) اليس ان الجحاح حارب ابن الزبير وخرب الكعبة وقصد أهلها بكل سوء وتم له ذلك
(الجواب) لم يكن مقصوده تخريب الكعبة لذاتها بل كان مقصوده شيئا آخر (السؤال الثاني)
المطلوب من الله تعالى هو ان يجعل البلد آمنا كغير الخصب وهذا مما يتعلق بمنافع الدنيا فكيف يليق
بالرسول المعظم طيها (والجواب) عنه من وجوه (أحدها) أن الدنيا اذا طلبت لبيتها على الدين
كان ذلك من أعظم أركان الدين فاذا كان البلد آمنا وحصل فيه الخصب تفرغ أهل له لطاعة الله تعالى
واذا كان البلد على ضد ذلك كانوا على ضد ذلك (وثانيها) انه تعالى جعله مائة للناس والناس انما
يكنهم الذهاب اليه اذا كانت الطرق آمنة والاقواف هناك رخيصة (وثالثها) لا يبعد أن يكون الامن
والخصب مما يدعو الانسان الى الذهاب الى تلك البلدة فحينئذ يشاهد المشاعر المعظمة والمواقف المكرمة
فيكون الامن والخصب سبب اتصاله في تلك الطاعة (المسئلة الثانية) بلدا آمنا يحتمل وجهين
(أحدهما) مأمون فيه كقوله تعالى في عيشة راضية أى مرضية (والثاني) أن يكون المراد أهل البلد
كقوله واسئل القرية أى أهلها وهو مجاز لان الامن والخوف لا يلحقان البلد (المسئلة الثالثة) اختلقوا
في الامن المستول في هذه الآية على وجوه (أحدها) سأله الامن من القحط لانه اسكن أهل بوايد غير ذي
زرع ولا ضرع (وثانيها) سأله الامن من الخسف والمسخ (وثالثها) سأله الامن من القتل وهو قول
أبي بكر الرازي واحتج عليه بأنه عليه السلام سأله الامن أولا ثم سأله الرزق ثانيا ولو كان الامن المطلوب
هو الامن من القحط لكان سؤال الرزق بعده تكرارا فقل في هذه الآية رب اجعل هذا بلدا آمنا

فإن هذا القول على خلاف ظاهر القرآن فوجب رده والله أعلم (المسئلة الرابعة) انما قال واذ يرفع
ابراهيم القواعد من البيت ولم يرفع قواعد البيت لان في ايهام القواعد وتبيينها بعد الاهام من تفخيم
الشأن ما ليس في العبارة الاخرى واعلم ان الله تعالى حكى عنهم ما بعد ذلك ثلاثة أنواع من الدعاء (النوع
الاول) في قوله تقبل منا انك انت السميع العليم وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا في تفسير قوله
تقبل منا فقال المتكلمون كل من يقبله الله تعالى فهو يثيب صاحبه ويرضاه منه والذي لا يثيبه عليه
ولا يرضاه منه فهو المردود فنهنا عبر عن أحد المتكلمين باسم الآخر فذكر كذا لفظ القبول وأراد به الثواب
والرضاء لان التقبل هو أن يقبل الرجل ما يهدي اليه فشبّه الفعل من العبد بالعطية والرضاء من الله تعالى
بالقبول توسعا وقال العارفون فرق بين القبول والتقبل فان التقبل عبارة عن أن يتكف الانسان
في قبوله وذلك انما يكون حيث يكون العمل ناقصا لا يستحق أن يقبل فهذا اعتراف منهم بما لا تقصير في العمل
واعتراف بالعجز والانكسار وأيضا فلم يكن المقصود اعطاء الثواب عليه لان كون الفعل واقعا موقع
القبول من الخدوم ألد عند الخادم العاقل من اعطاه الثواب عليه وعظام تحقيقه سيأتى في تفسير المحبة
في قوله تعالى والذين آمنوا أشد حبا لله والله أعلم (المسئلة الثانية) انهم بعد ان أتوا بذلك العبادة متخلصين
تضرعوا الى الله تعالى في قبولها وطلبوا الثواب عليها ما قاله المتكلمون ولو كان ترتيب الثواب على
الفعل المأمور بالاخلاص واجبا على الله تعالى لما كان في هذا الدعاء والتضرع فائدة فانه يجري مجرى ان
الانسان يتضرع الى الله فيقول يا الهي اجعل النار حارة والجهد باردا بل ذلك الدعاء أحسن لانه لا يستبعد
عند المتكلم في ضرورة النار حال بقاءه على صورته في الاشتراق والاشتعال بارد والجهد حال بقاءه على
صورته في الانجماد واليباس حارا ويستحيل عند المعتزلة أن لا يترتب الثواب على مثل هذا الفعل فوجب
أن يكون الدعاء ههنا أقبح فلما لم يكن كذلك علمنا انه لا يجب للعبد على الله شي أصلا والله أعلم (المسئلة
الثالثة) انما عقب هذا الدعاء بقوله انك انت السميع العليم كنه بقول تسع دعاء ناو تضرعنا وتعلم ما في قلبنا
من الاخلاص وترك الاتفات الى أحد سوى القان قيل قوله انك انت السميع العليم يفيد الحصر وليس
الامر كذلك فان غيره قد يكون سميعا قلنا انه سبحانه لكاه في هذه الصفة يكون كانه هو المختص به دون
غيره (النوع الثاني) من الدعاء قوله ربنا واجعلنا مسلمين لك وفيه مسائل (المسئلة الاولى)
احجج أصحابنا في مسئلة خلق الاعمال بقوله ربنا واجعلنا مسلمين لك فان الاسم ائما أن يكون المراد منه
الدين والاعتقاد أو الاسلام وكيف كان فقد رغبت في أن يجعلهم ما به هذه الصفة وجعلهم ما به هذه
الصفة لا محتمل له الا خلق ذلك فيما فان الجعل عبارة عن الخلق قال الله تعالى وجعل الظلمات والنور فدل
هذا على ان الاسلام مخلوق لله تعالى فان قيل هذه الآية متروكة الظاهر لانها تقتضي أنهم ما وقت السؤال
غير مسلمين اذ لو كانوا مسلمين لكان طلب أن يجعلهم ما مسلمين طلبا لتحصيل الحاصل وانه باطل لكن المسلمين
أجمعوا على أنهم ما كانوا في ذلك الوقت مسلمين ولان صدور هذا الدعاء منهم لا يصلح الا بعد ان كانوا مسلمين
واذا ثبت ان الآية متروكة الظاهر لم يجز التمسك بها سلمنا انها ليست متروكة الظاهر لكن لانسلم ان الجعل
عبارة عن الخلق واليجاد بل له معان أخر سوى الخلق (أحدها) جعل بمعنى صير قال الله تعالى هو الذي
جعل لكم الليل لباسا والنوم سبيتا وجعل النهار نشورا (وثانيها) جعل بمعنى وهب تقول جعلت لك
هذه الضيعة وهذا العبد وهذا القرم (وثالثها) جعل بمعنى الوصف للشيء والحكم به كقوله
تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن انا وانا وقال وجعلوا لله شركاء الجن (ورابعها) جعله كذلك
بمعنى الامر كقوله تعالى وجعلناهم أئمة يعني أمرناهم بالاقتداء بهم وقال اني جاءك للناس اماما
فهو بالامر (وخامسها) أن يجعله بمعنى التعليم كقوله جعلته كاتباً وشاعرا اذا علمته ذلك (وسادسها)
البيان والدلالة تقول جعلت كلام فلان باطلا اذا وردت من الجنة ما يبين بطلان ذلك اذا ثبت ذلك فنقول
لم لا يجوز أن يكون المراد وصفهم ما بالاسلام والحكم لهم بما ذلت كما يقال جعلني فلان لصا وجعلني

قال انك وان كنت خصمت بدعائك المؤمنين فاني امتنع الكافر منهم بعاجل الدنيا ولا امنعه من ذلك ما انفضل به على المؤمنين الى ان يتم عمره فأقبضه ثم اضطره في الآخرة الى عذاب النار فجعل ما رزق الكافر في دار الدنيا قليلا اذ كان واقعا في مدة عمره وهي مدة واقعة فيما بين الازل والابد وهو بالنسبة اليهما قليل جدا والحاصل ان الله تعالى بين ان نعمة المؤمن في الدنيا موصولة بالنعمة في الآخرة بخلاف الكافر فان نعمته في الدنيا تنقطع عند الموت وتخلص منه الى الآخرة أما قوله ثم اضطره الى عذاب النار فاعلم ان في الاضطرار قولين (أحدهما) أن يفعل به ما يهمل عليه الخلاص منه وههنا كذلك كما قال الله تعالى يوم يدعون الى نار جهنم دعا ويوم يسحبون في النار على وجوههم يقال اضطررته الى الامر أي أبلغه اليه وجعله عليه من حيث كان كارها له وقالوا ان أصله من الضر وهو اذنا الشئ من الشئ ومنه ضرة المرأة لدنوها وقربها (والثاني) ان الاضطرار هو أن يصير الفاعل بالتهويل والتخويف والتهديد الى أن يفعل ذلك الفعل اختيارا كقوله تعالى من اضطر غير باغ ولا عاد فوصفه بأنه مضطر الى تناول الميتة وان كان ذلك الاكل فعلة فيكون المعنى ان الله تعالى بلغه الى أن يختار النار والاسنة قرا فيها بأن أعلمه بأنه لو رام التخلص لمنع منه لان من هذا حاله يجعل ملجأ الى الوقوع في النار ثم بين تعالى ان ذلك ينسب المصير لان نعم المصير ما ينال فيه النعيم والسرور وبئس المصير ضده * قوله تعالى (واذيرفع ابراهيم القواعد من البيت واسماعيل ربنا تقبل منا امك أنت السميع العليم ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك وأرنا ما نبغك وتب علينا انك أنت التواب الرحيم ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم انك أنت العزيز الحكيم) اعلم ان هذا هو النوع الرابع من الامور التي حكاها الله تعالى عن ابراهيم واسماعيل عليهم السلام وهو انهم ما عند بناء البيت ذكر ثلاثة أنواع من الدعاء ثم ههنا مسائل (المسئلة الاولى) قوله واذيرفع حكاية حال ماضية والقواعد جمع قاعدة وهي الاساس والاصل لما فوقه وهي صفة عالية ومعناها الثابتة ومنه أقعدك الله أي أسأل الله أن يعبدك أي يثبتك ورفع الاساس البناء عليها لانها اذا بنى عليها نقلت عن هيئة الانخفاض الى هيئة الارتفاع وقطاعات بعد التقاصر ويجوز أن يكون المراد بها ساقات البناء لان كل ساق قاعدة للذي يبنى عليه ويوضع فوقه ومعنى رفع القواعد رفعها بالبناء لانه اذا وضع ساقا فوق ساق فقد رفع الساقات والله أعلم (المسئلة الثانية) الا كثرون من أهل الاخبار على ان هذا البيت كان موجودا قبل ابراهيم عليه السلام على ما روينا من الاحاديث فيه واحتجوا بقوله واذيرفع ابراهيم القواعد من البيت فان هذا صريح في ان تلك القواعد كانت موجودة منهدمة الا أن ابراهيم عليه السلام رفعها وعمرها (المسئلة الثالثة) اختلفوا في انه هل كان اسماعيل عليه السلام شريكا لابراهيم عليه السلام في رفع قواعد البيت وبنيائه قال الا كثرون انه كان شريكا في ذلك والتقدير واذيرفع ابراهيم واسماعيل القواعد من البيت والدليل عليه انه تعالى عطف اسماعيل على ابراهيم فلا بد وأن يكون ذلك العطف في فعل من الافعال التي سلف ذكرها ولم يتقدم الاذ كرفع قواعد البيت فوجب أن يكون اسماعيل معطوفا على ابراهيم في ذلك ثم ان اشتراكهما في ذلك يحتمل وجهين (أحدهما) أن يشتركا في البناء ورفع الحدران (والثاني) أن يكون أحدهما بابنا للبيت والآخر يرفع اليه الحجر والطين ويهيئ له الآلات والادوات وعلى الوجهين تصح اضافة الرفع اليهما وان كان الوجه الاول أدخل في الحقيقة ومن الناس من قال ان اسماعيل في ذلك الوقت كان طفلا صغيرا وروى معناه عن علي رضي الله عنه وأنه لما بنى البيت خرج وخلف اسماعيل وهاجر فقالا الى من تركنا فقال ابراهيم الى الله فعتس اسماعيل فلم ير شيئا من الماء فناداهما جبريل عليه السلام وخص الارض بأصبعه فنبعت زمزم وهو لا يجعلوا الوقف على قوله من البيت ثم ابتدأ واسماعيل ربنا تقبل منا طاعتنا هذا البيت فعلى هذا التقدير يكون اسماعيل شريكا في الدعاء لافي البناء وهذا التأويل ضعيف لان قوله تقبل منا ليس فيه ما يدل على انه تعالى ماذا يقبل فوجب صرفه الى المذكور السابق وهو رفع البيت فاذا لم يكن ذلك من فعله كيف يدعوا الله بأن يتقبله منه

فيه ما جعله ماسلين وان كانت صالحة لتركه فهو باطل ومع تسليم امكانه فالماقصود حاصل اما بطلانه فلان
الترك عبارة عن بقاء الشيء على عدمه الاصل والعدم في محض فيستحيل أن يكون للقدرة فيه أثر ولانه عدم
باق والساقى لا يكون متعلق القدرة فثبت بهذا انه لا قدرة على ذلك العدم المستقر فاذن لا قدرة الاعلى
الوجود فالقدرة غير صالحة الالوجود واما ان يتقدر تسليم كون القدرة صالحة للوجود والعدم فالماقصود
حاصل فلان تلك القدرة الصالحة لا تختص بطرف الوجود الامرج ويجب انتهاء المرححات الى فعل الله تعالى
قطعا للتسلسل وعند حصول المريج من الله تعالى يجب وقوع الفعل فثبت ان قوله ربنا واجعلنا مسلمين لك
هو الذي يصح على قوانين الدلائل العقلية (المسئلة الثانية) قوله ربنا واجعلنا مسلمين لك بقيد الحصر
أى نكون مسلمين لك لا غيرك وهذا يدل على ان كمال سعادة العبد في أن يكون مسلما الاحكام الله تعالى
وقضائه وقدره وأن لا يكون ملتفتا لخطا طرأ الى شيء سواء وهذا هو المراد من قول ابراهيم عليه السلام
في موضع آخر فانهم عدوا الى الرب العالمين ثم ههنا قولان (أحدهما) ربنا واجعلنا مسلمين لك أى موحدين
مخلصين لا نعبد الا اياك (والثاني) فأنتم بجميع شرائع الاسلام وهو الاوجه اعده ومه (المسئلة
الثالثة) اما ان العبد لا يخاطب الله تعالى وقت الدعاء الا بقوله ربنا فسيأتي بيانه ان شاء الله تعالى في تفسير
قوله وقال ربكم ادعوني استجب لكم في شرائط الدعاء اما قوله تعالى ومن ذريتنا أمة مسلمة لك فالمعنى واجعل
من أولادنا ومن للتبعيض وخص بعضهم لانه تعالى أعلمهم ان في ذريتهم ما انظالم بقوله تعالى لا ينال عهدي
الظالمين ومن الناس من قال أراد ابيه العرب لانهم من ذريتهما وأمة قبل هم أمة محمد صلى الله عليه وسلم دليل
قوله وابتعث منهم رسولا منهم وههنا سؤالات (السؤال الاول) قد بينا ان قوله لا ينال عهدي الظالمين كيدل
على ان في ذريته من يكون ظالما فكذلك يوجد فيهم من لا يكون ظالما فاذن كون بعض ذريته أمة مسلمة
صار معلوما بتلك الآية فما الفائدة في طلبه بالدعاء مرة أخرى الجواب ذلك الدلالة ما كانت قاطعة
والشفيق بسوء الظن مولع (السؤال الثاني) لم خصا ذريته ما بالدعاء أليس ان هذا يجري مجرى البخل
في الدعاء والجواب الذرية أحق بالشفقة والمصلحة قال الله تعالى قروا أنفسكم وأهليكم كما نارا ولان أولاد
الانبياء اذا صلحوا صلح بهم غيرهم وتابعتهم على الخير ان لا ترى ان المتقدمين من العلماء والكبراء اذا كانوا
على السداد كيف يتسببون الى سداد من وراءهم (السؤال الثالث) الظاهر ان الله تعالى لو رد هذا الدعاء
لصرح بذلك الرد فلما لم يصرح بالرد علمنا انه أجابه اليه وحينئذ يتوجه الاشكال فان في زمان أجداد
محمد صلى الله عليه وسلم لم يكن أحد من العرب مسلما ولم يكن أحد سوى العرب من ذرية ابراهيم واسماعيل
عليهما السلام والجواب قال الفضال انه لم يزل في ذريته ما من يعبد الله وحده ولا يشرك به شيئا ولم يزل الرسل
من ذرية ابراهيم وقد كان في الجاهلية زيد بن عمرو بن نفيل وقس بن ساعدة ويقال عبد المطلب بن هاشم جد
رسول الله صلى الله عليه وسلم وعمر بن الخطاب كانوا على دين الاسلام بقرون بالابداء والاعادة والردوب
والعقاب ويوحدهون الله تعالى ولا يأتوا بكون الميته ولا يعبدون الا واثان أما قوله تعالى وأرنا مناسكنا فقيه
مسائل (المسئلة الاولى) في أرنا قولان (الاول) معنا علمنا شرائع حجنا إذ أمرتنا ببناء البيت لنحجه وندعوا
الناس الى حجه فعلمنا شرائعه وما ينبغي انشاؤه نأتميه فيه من عمل وقول مجاز هذا من رؤية العلم قال الله تعالى
ألم تر الى ربك كيف مده الظل ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل (الثاني) اظهرها لاعتنا حتى نراها
قال الحسن ان جبريل عليه السلام أرى ابراهيم المناسك كلها حتى بلغ عرفات فقال يا ابراهيم أعرفت
ما أريتك من المناسك قال نعم فسميت عرفات فلما كان يوم النحر أراد أن يزور البيت عرض له ابليس فسد عليه
الطريق فأمره جبريل عليه السلام أن يرميه بسبع حصيات ففعل فذهب الشيطان ثم عرض له في اليوم
الثاني والثالث والرابع كل ذلك يأمره جبريل عليه السلام برمي الحصيات وههنا قول ثالث وهو ان المراد
العلم والرؤية معا وهو قول القاضي لان الحج لا يتم الا بأمر وبعضها به لم ولا يرى وبعضها لا يتم الغرض
منه الا بالرؤية فوجب حمل اللفظ على الامرين جميعا وهذا ضعيف لانه يقتضي حمل اللفظ على الحقيقة والمجاز

فاضلاً أديباً إذا وصفه بذلك سلمان المراد من الجعل الخلق لكن لم لا يجوز أن يكون المراد منه خلق الاطاف
الداعية لهم الى الاسلام وتوفيقهم لذلك فمن وفقه الله هذه الامور حتى يفعلها فقد جعله مسلماً له ومثاله
من يؤذبه الله حتى يصير اديباً فيجوز أن يقال صيرت اديباً وجعلت اديباً وفي خلاف ذلك يقال جعل
ابنه لصاحبه الاسلام سلمان ظاهر الآية يقتضي كونه تعالى خالقاً للاسلام لكنه على خلاف الدلائل العقلية
فوجب ترك القول به وانما قلنا انه على خلاف الدلائل العقلية لانه لو كان فعل العبد خلق الله تعالى لما
استحق العبد به مدحاً ولا ثمناً ولا عقاباً ولوجب أن يكون الله تعالى هو المسلم المطيع لا العبد
والجواب قوله الآية متروكة الظاهر قلنا لا نسلم ويسانه من وجوه (الاول) ان الاسلام عرض قائم
بالقلب وانه لا يبقى زمانين فقوله واجعلنا مسلمين لك أي اخلقني هذا العرض فينا في الزمان المستقبل دائماً
وطلب تحصيله في الزمان المستقبلي لا يتنافى حصوله في الحال (الثاني) أن يكون المراد منه الزيادة في الاسلام
كقوله ليزدادوا ايماناً مع ايمانهم والذين اهتموا وازادهم هدى وقال ابراهيم ولكن ليطمئن قلبي فكانهم
دعواهم بزيادة اليقين والتصديق وطلب الزيادة لا يتنافى حصول الاصل في الحال (الثالث) ان الاسلام
إذا أطلق يفيد الايمان والاعتقاد فأما إذا أضيف بحرف اللام كقوله مسلمين لك فالمراد بالاستسلام له
والاقتياد والرضا بكل ما قدر وترك المنازعة في أحكام الله تعالى واقضيته فلقد كانا عارفين مسلمين لكن لعله
بقي في قلوبهم ما نوع من المنازعة الحاصلة بسبب البشرية فأراد أن ينزل الله ذلك عنهم بابالكيفية ليحصل لهم
مقام الرضا بالقضاء على سبيل الكمال فنبت بهذه الوجوه ان الآية ليست متروكة الظاهر قوله يحمل الجعل
على الحكم بذلك قلنا هذا مدفوع من وجوه (أحدها) ان الموصوف اذا حصلت الصفة له فلا فائدة
في الصفة واذا لم يكن المطلوب بالدعاء هو مجرد الوصف وجب حمله على تحصيل الصفة ولا يقال وصفه تعالى
بذلك ثناء ومدح وهو مرغوب فيه قلنا نعم لكن الرغبة في تحصيل نفس الشيء أكثر من الرغبة في تحصيل
الوصف به والحكم به فكان حمله على الاول أولى (وثانيها) انه متى حصل الاسلام فيهم ما فقد استحقا
التسمية بذلك والله تعالى لا يجوز عابه ~~الكذب~~ فكان ذلك الوصف حاصلاً لاوى فائدة في طلبه بالدعاء
(وثالثها) انه لو كان المراد به التسمية لوجب ان كل من سمى ابراهيم مسلماً جاز أن يقال جعله مسلماً أما
قوله يحمل ذلك على فعل الاطاف قلنا هذا أيضاً مدفوع من وجوه (أحدها) ان لفظ الجعل مضاف
الى الاسلام فصرفه عنه الى غيره ترك للظاهر (وثانيها) ان تلك الاطاف قد فعلها الله تعالى وأوجدها
وأخرجها الى الوجود على مذهب المعتزلة فطليماً يكون طلباً لتحصيل الحاصل وانه غير جائز (وثالثها) ان
تلك الاطاف اما أن يكون لها أثر في ترجيح جانب الفعل على الترك أو لا يكون فان لم يكن لها أثر في هذا
الترجيح لم يكن ذلك لطف وان كان لها أثر في الترجيح فنقول متى حصل الرجحان فقد حصل الوجوب وذلك لان
مع حصول ذلك القدر من الترجيح اما أن يجب الفعل أو يمتنع أو لا يجب ولا يمتنع فان وجب فهو المطلوب
وان امتنع فهو مانع لا مرجح وان لم يجب ولا يمتنع فحينئذ يمكن وقوع الفعل معه تارة ولا وقوعه أخرى
فاختصاص وقت الوقوع بالوقوع اما أن يكون لانضمام أمر اليه لاجله تميز ذلك الوقت بالوقوع أو ليس
كذلك فان كان الاول كان المرجح بجموع الاطاف مع هذه الضمنية الزائدة فلم يكن له هذا اللطف أثر في الترجيح
أصلاً وقد فرضناه كذلك هذا خلف وان كان الثاني لازم رجحان أحد طرفي الممكن المساوي على الآخر من
غير مرجح وهو محال فثبت ان القول بهذا اللطف غير معقول قوله الدلائل العقلية دلت على امتناع وقوع
فعل العبد بخلق الله تعالى وهو فصل المدح والذم قلنا انه معارض بسؤال العلم وسؤال الداعي على ما تقدم
نقر به مراراً وأطواراً والله أعلم واعلم ان السؤال المشهور في هذه الآية من انهم ما كانوا مسلمين فكيف
طلبوا الاسلام قد أدرجناه في هذه المسئلة وذكرنا عنه أجوبة شافية كافية والجدة على ذلك ثم ان الذي يدل
من جهة العقل على ان ميرورهم مسلمين له سبحانه لا يكون الا منه سبحانه وتعالى ما ذكرنا ان القدرة الصالحة
للاسلام هل هي صالحة لتركه أم لا فان لم تكن صالحة لتركه فتلك القدرة موجبة لخلق تلك القدرة الموجبة

على هذا ربنا وابتعث فيهم رسولا منهم (الرابع) تأولو أقوله تعالى واقد خلقناكم ثم صورناكم يجعل خلقه اياه
 خلقا لهم اذ كانوا منه فكذلك لا يعد أن يكون قوله أرنا مناسكا أي أرذربتنا (المسئلة الثانية) احتج
 الاصحاب بقوله وتب علينا على أن فعل العبد خلق الله تعالى قالوا لانه عليه السلام طلب من الله تعالى أن
 يتوب عليه فلو كانت التوبة مخلوقة للعبد لكان طلبها من الله تعالى محالا وجهلا قالت المعتزلة هذا معارض
 بما أن الله تعالى طلب التوبة منا فقال يا أيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا ولو كانت التوبة فعلا لله
 تعالى لكان طلبها من العبد محالا وجهلا واذا ثبت ذلك حمل قوله وتب علينا على التوفيق وفعل اللطاف
 أو على قبول التوبة من العبد قال الاصحاب الترجيح معنا لان دليل العقل يعضد قولنا من وجوه (أولها) انه
 متى لم يخلق الله تعالى داعية موجبة للتوبة استحال حصول التوبة فكأن التوبة من الله تعالى لا من العبد
 وتقرير دليل الداعي قد تقدم غير مرة (وثانيها) أن التوبة على ما لخصه الشيخ الغزالي رحمه الله عبارة عن
 مجموع أمور ثلاثة مرتبة علم وحال وعمل فالعلم أول والحال ثان وهو موجب العلم والعمل ثالث وهو
 موجب الحال أما العلم فهو معرفة عظم ضرر الذنوب ثم تولد من هذه المعرفة تالم القلب بسبب قوت
 المنفعة وحصول المضرة وهذا التالم هو المسمى بالندم ثم تولد من هذا الندم صفة تسمى ارادة والها تعاق
 بالحال والماضي والمستقبل أما تعلقه بالحال فهو الترتل للذنوب الذي كان ملا يساله وأما بالارادة فبالعزم
 على ترك ذلك الفعل المقوت للمعجوب الى آخر العمر وأما في الماضي فبالتلافي ما فات بالجبر والقضاء ان كان
 قابلا للجبر فالعلم هو الأول وهو مطلع هذه الخيرات واعني بهذا العلم الايمان واليقين فان الايمان عبارة
 عن التصديق بان الذنوب مسموم مهلكة واليقين عبارة عن تالك هذا التصديق واتقاء الشك عنه
 واستبلاؤه على القلب ثم ان هذا اليقين مهمما استولى على القلب اشتمل نارا للندم فينال به القلب حيث
 يصير باشر اق نورا الايمان انه صار محجوبا عن محبوبه كن بشرق عليه نور الشمس وقد كان في ظلمة فرائى
 محبوبه قد انصرف على الهلاك فنشئ على نيران الحب في قلبه فيستولد من تلك الحالة ارادته للارادة لانه
 اذا عرفت هذا فنقول ان ترتب الفعل على الارادة ضروري لان الارادة الجازمة الخالية عن المعارض
 لا بد وان يترتب عليها الفعل وترتب الارادة على تالم القلب أيضا ضروري فان من تالم قلبه بسبب مشاهدة
 أمر مكره لا بد وان يحصل في قلبه ارادة الدفع وترتب ذلك الالم على العلم بكون ذلك الشيء جالبا للمضار
 ودافعا للمنافع أيضا أمر ضروري فكل هذه المراتب ضرورية فكيف تحصل تحت الاختيار والتكليف
 بقى أن يقال الداخلة تحت التكليف هو العلم الان فيه أيضا إشكال لان ذلك العلم اتمان يكون ضروريا
 أو نظريا فان كان ضروريا لم يكن داخلا تحت الاختيار والتكليف أيضا وان كان نظريا فهو مستنتج عن العلوم
 الضرورية فمجموع تلك العلوم الضرورية المنتجة للعلم النظري الأول اتمان يكون كافيا في ذلك الاتساج أو غير
 كاف فان كان كافيا كان ترتب ذلك العلم النظري المستنتج أولا على تلك العلوم الضرورية واجبا والذي
 يجب ترتيبه على ما يكون خارجا عن الاختيار كان أيضا خارجا عن الاختيار وان لم يكن كافيا فلا بد من
 شيء آخر فذلك الآخر ان كان من العلوم الضرورية فهو ان كان حاصلا فالذي فرضناه غير كاف وقد كان كافيا
 هذا خلف وان كان من العلوم النظرية افقر أول العلوم النظرية الى علم نظري آخر قبله فلم يكن أول
 العلوم النظرية اولالعلوم النظرية وهذا خلف ثم الكلام في ذلك الأول كما فيما قبله فيلزم التسلسل
 وهو محال فثبت بما ذكرنا أن قوله تعالى وتب علينا محمول على ظاهره وهو الحق المطابق للدلائل
 العقلية وان سائر الآيات المعارضة لهذه الآية أولى بالتأويل أما قوله انك أنت التواب الرحيم فقد تقدم
 ذكره (الزوع الثالث) قوله ربنا وابتعث فيهم رسولا منهم واعلم أنه لا شبهة في أن قوله ربنا وابتعث فيهم رسولا
 يريد من أراد بقوله ومن ذريتنا أمة مسلمة لك لانه المذكور من قبل ووصفه لذريته بذلك لا يلبق الابانة محمد
 صلى الله عليه وسلم فعطف عليه بقوله ربنا وابتعث فيهم رسولا منهم وهذا الدعاء يفيد كمال حال ذريته من
 وجهين (أحدهما) أن يكون فيهم رسول يكمل لهم الدين والشرع ويدعوهم الى ما يقبسون به على الاسلام

معاً وأنه غير جائز فبقى القول المعتبر وهو القولان الأولان فن قال بالقول الثاني قال ان المناسك هي
المواقف والمواضع التي يقام فيها شرائع الحج كمنى وعرفات والمزدلفة ونحوها ومن قال بالاول قال ان
المناسك هي اعمال الحج كالطواف والسعي والوقوف (المسئلة الثانية) النسك هو التعبد يقال للعباد ناسك
ثم سمي الذبح نسكاً والذبيحة نسكية وسمى اعمال الحج مناسك قال عليه السلام خذوا عني مناسككم
اعلى لا لافعالكم بعد عاى هذا والمواضع التي تقام فيها شرائع الحج تسمى مناسك أيضاً ويقال النسك بفتح
السين بمعنى الفعل وبكسر السين بمعنى الموضع كالمسجد والمشرق والمغرب قال الله تعالى لكل أمة جعلنا
منسكاً هم ناسكوه قرئ بالفتح والكسر وظاهر الكلام يدل على الفعل وكذلك قوله عليه السلام
خذوا عني مناسككم أمرهم بان يتعلموا أفعاله في الحج لانه أراد خذوا عني مواضع نسككم
اذا عرفت هذا فنقول ان جملتنا المناسك على مناسك الحج فان جملتها على الافعال فالارادة
المتعرف تلك الاعمال وان جملتها على المواضع فالارادة لتعريف البقاع ومن المفسرين من حمل المناسك
على الذبيحة فقط وهو خطأ لان الذبيحة انما تسمى نسكاً لدخولها تحت التعبد ولذلك لا يسمون ما يذبح لاداء كل
بذلك فما لاجله سميت الذبيحة نسكاً وهو كونه عملاً من أعمال الحج قائم في سائر الاعمال فوجب دخول
الكل فيه وان جملتنا المناسك على ما يرجع اليه أصل هذه اللفظة من العبادة والتقرب الى الله تعالى وال لزوم
لما يرضيه وجعل ذلك عام الكل ما شرعه الله تعالى لابراهيم عليه السلام فقوله وأرنا مناسكنا أى علمنا كيف
نعبدك وأين نعبدك وبما ذا نتقرب اليك حتى نخدمك به كما يخدم العبد مولاه (المسئلة الثالثة) قرأ ابن
كثير وأبو عمر وفي بعض الروايات ارنابا سكان الرام في كل القرآن ووافقهم اعاصم وابن عامر في حرف واحد
في حم السجدة أرنالذين اضلانا قرأ أبو عمرو وفي بعض الروايات الظاهرة عنه باختلاس كسرة الراء من غير
اشباع في كل القرآن والباقيون بالكسرة مشبعة وأصله ارنابا بالهمزة المكسورة نقلت كسرة الهمزة الى الراء
وحذفت الهمزة وهو الاختيار لان أكثر القراء عليه ولانه سقطت الهمزة فلا ينبغي أن تسكن الراء لثلاث
يحذف بالكلمة وتذهب الدلالة على الهمزة وأما التسكين فعلى حذف الهمزة وحركتها وعلى التشبيه بما سكن
كقولهم فخذوكبد وأما الاختلاس فطلب الخفة وبقاء الدلالة على حذف الهمزة أما قوله وتب علينا
ففيه مسائل (المسئلة الاولى) احتج من جوز الذنب على الانبياء بهذه الآية قال لان التوبة مشروطة
بتقدم الذنب فلولا تقدم الذنب والالكان طلب التوبة طلباً للجمال وأما المعتزلة فقالوا انما يجوز الصغيرة
على الانبياء فكانت هذه التوبة توبة من الصغيرة ولغاثل أن يقول ان الصغائر قد صارت مكفرة
بنواب فاعلمها واذا صارت مكفرة فالتوبة عنها محال لان تأثير التوبة في ازالته وازالة الزائل محال
وهنا أجوبة أخر تصلح لمن جوز الصغائر ولم يبحر زها وهي من وجوه (أولها) يجوز أن يأتي بصورة
التوبة تشدداً في الانصراف عن المعصية لان من تصور نفسه بصورة الندام العازم على التحرز الشديد
كان أقرب الى ترك المعاصي فيكون ذلك اطفاء داعي الى ترك المعاصي (وثانيها) أن العبد وان اجتهد
في طاعة ربه فإنه لا ينفك عن التقصير من بعض الوجوه اما على سبيل السهو أو على سبيل ترك الاولى فكان
هذا الداء لاجل ذلك (وثالثها) أنه تعالى لما علم ابراهيم عليه السلام ان في ذريته من يكون ظالماً
عاصياً لاجرم سال ههنا أن يجعل بعض ذريته أمة مسلمة ثم طلب منه أن يوفق أولئك العصاة المذنبين
للتوبة فقال وتب علينا أى على المذنبين من ذريتنا والاب المشفق على ولده اذا اذنب ولده فاعتذر الوالد
عنه فقد يقول ابرمت وعصيت واذنبت فاقبل عذري ويككون مراده أن ولدى اذنب فاقبل عذره
لان ولد الانسان يجري مجرى نفسه والذي يقوى هذا التأويل وجوه (الاول) ما حكى الله تعالى في سورة
ابراهيم انه قال واجنبني وبني ان نعبد الاصنام رب انهم اضللت كثيراً من الناس في تبعي فانه من ومن
عصاني فأنك غفور رحيم فيحتمل أن يكون المعنى ومن عصاني فأنك قادر على أن تتوب عليه ان تاب وتغفر له
ماسأف من ذنوبه (الثاني) ذكر ان في قراءة عبد الله وأرهم مناسكهم وتب عليهم (الثالث) انه قال عطفنا

الطاقة البشريّة واختلاف المفسّرون في المراد بالحكمة ههنا على وجوه (أحدها) قال ابن وهب قلت
لما لك بالحكمة قال معرفة الدين والفقه فيه والاتباع له (وثانيها) قال الشافعي رضي الله عنه الحكمة سنة
رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو قول قتادة قال أحجّاب الشافعي رضي الله عنه والدليل عليه أنه تعالى
ذكر تلاوة الكتاب أو لا وتعليمه ثانيًا ثم عطف عليه الحكمة فوجب أن يكون المراد من الحكمة شيئًا خارجًا
عن الكتاب وليس ذلك السنة الرسول عليه السلام فإن قيل لم لا يجوز حمله على تعليم الدلائل العقليّة على
التوحيد والعبد والنبوة قلنا لا إن العقول مسوقة بذلك فحمل هذا اللفظ على ما لا يستفاد من الشرع
أولى (وثالثها) الحكمة هي الفصل بين الحق والباطل وهو مصدر يعنى الحكم كالعقيدة والجلسة والمعنى
يعلمهم كتابك الذي تنزله عليهم وفصل قضيتك وأحكامك التي تعلمها ياها ومثال هذا الخبر والخبرة والعذر
والعذرة والغل والغلة والذل والذلة (ورابعها) يعلمهم الكتاب أراد به الآيات المحكيمة والحكمة أراد بها
الآيات المتشابهات (وخامسها) يعلمهم الكتاب أى يعلمهم ما فيه من الأحكام والحكمة أراد به أنه
يعلمهم حكمة تلك الشرائع وما فيها من وجوه المصالح والمنافع ومن الناس من قال بكل صفات الكتاب كأنه
تعالى ومنه بانه آيات وبانه كتاب وبانه حكمة (الصفة الرابعة) من صفات الرسول صلى الله عليه وسلم قوله
ويزكيهم واعلم أن كمال حال الإنسان في أمرين (أحدهما) أن يعرف الحق لذاته (والثاني) أن يعرف
الخير لأجل العمل به فإن أدخل بشئ من هذين الأمرين لم يكن طاهرًا عن الرذائل والنقائص ولم يكن زكيًا
عنها فلما ذكر صفات الفضل والكمال أردفها بذكر التزكية عن الرذائل والنقائص فقال ويزكيهم واعلم
أن الرسول لا قدرة له على التصرف في بواطن المكلفين وبه تقدير أن تحصل له هذه القدرة لكنه لا يتصرف
فيها والا لكان ذلك الزكاء حاصلًا فيهم على سبيل الخبر لا على سبيل الاختيار فاذن هذه التزكية لها تفسيران
(الأول) ما يفعله سوى التلاوة وتعليم الكتاب والحكمة حتى يكون ذلك كالسبب لظهورهم وتلك الأمور
ما كان يفعله عليه السلام من الوعد والايحاء والوعظ والتذكير وتكرير ذلك عليهم ومن التثبّت بأمور
الدنيا إلى أن يؤمنوا ويصلحوا فقد كان عليه السلام يفعل من هذا الجنس أشياء كثيرة ليقوى بهم ادواهم
إلى الإيمان والعمل الصالح ولذلك مدحه تعالى بأنه على خلق عظيم وأنه أوفى مكارم الأخلاق (الثاني)
يزكيهم يشهد لهم بأنهم أزيكاء يوم القيامة إذا شهد على كل نفس بما كسبت كتزكية المزيك الشهود والأول
أجود لانه أدخل في مشاكلة مراده بالدعاء لأن مراده أن يتكامل لهذه الذرية الفوز بالجنة وذلك لا يتم
إلا بتعليم الكتاب والحكمة ثم بالتغيب الشديد في العمل والترهيب عن الإخلال بالعمل وهو التزكية
هذه والكلام المختص في هذه الآية وللمفسرين فيه عبارات (أحدها) قال الحسن يزكيهم يطهرهم
من شركهم فدلّت الآية على أنه سيكون في ذرية اسماعيل جهال لا حكمة فيهم ولا كتاب وإن الشرك نجسهم
وأنه تعالى يبعث فيهم رسولاً منهم يطهرهم ويجهلهم حكماء الأرض بعد جهلهم (وثانيها) التزكية هي
الطاعة لله والأخلاص عن ابن عباس (وثالثها) يزكيهم عن الشرك وسائر الأرجاس كقوله ويجعل لهم
الطيمات ويجرم عليهم الخبيات واعلم أنه عليه السلام لما ذكر هذه الدعوات ختمها بالثناء على الله تعالى
فقال أنك أنت العزيز الحكيم والعزيز هو القادر الذي لا يغلب والحكيم هو العالم الذي لا يجهل شيئًا
وإذا كان عالمًا قادرًا كان ما يفعله صوابًا ومبررًا عن العبث والسفه ولولا كونه كذلك لما صح منه
إجابة الدعاء ولا بعثة الرسل ولا أنزال الكتاب واعلم أن العزيز من صفات الذات إذا أريد اقتداره على
الأشياء وامتناعه من الهضم والذلة لانه إذا كان منزها عن الحاجات لم تلحقه ذلة المحتاج ولا يجوز أن يمنع
من مراده حتى يلحقه اهتضام فهو عزيز لا محالة وأما الحكيم فإذا أريد به معنى العليم فهو من صفات الذات
فاما إذا أريد بالعزة كمال العزة وهو الامتناع من استيلاء الغير عليه وأريد بالحكمة أفعال الحكمة لم يكن
العزيز والحكيم من صفات الذات بل من صفات الفعل والفرق بين هذين النوعين من الصفات وجوه
(أحدها) أن صفات الذات أزلية وصفات الفعل ليست كذلك (وثانيها) أن صفات الذات لا يمكن

(والثاني) أن يكون ذلك المبعوث منهم لامن غيرهم لوجوه (أحدها) ليكون محلهم ورتبتهم في العز والدين أعظم لأن الرسول والمرسل اليه اذا كانا معاً من ذريته كان أثرهما لطيفة اذا أجيب اليها (وثانيها) انه اذا كان منهم فانهم يعرفون مولده ومنشأه فيقرب الامر عليهم في معرفة صدقه وأمانته (وثالثها) انه اذا كان منهم كان أحرص الناس على خيرهم وأشفق عليهم من الاجنبي لو أرسل اليهم اذا ثبت هذا فنقول اذا كان مراد ابراهيم عليه السلام عبارة الدين في الحال وفي المستقبل وكان قد غلب على ظنه أن ذلك انما يتم ويكمل بان يكون القوم من ذريته حسن منه أن يريد ذلك ليجمع له بذلك نهاية المراد في الدين وينضاف اليه السمو والاعظم بان يكون هذا الامر في ذريته لانه لا عز ولا شرف أعلى من هذه الرتبة وأما ان الرسول هو محمد صلى الله عليه وسلم فيدل عليه وجوه (أحدها) اجماع المفسرين وهو حجة (وثانيها) ما روى عنه عليه السلام انه قال انادعوة ابراهيم وبشارة عيسى واراد بالدعوة هذه الآية وبشارة عيسى عليه السلام ما ذكر في سورة الصف من قوله ومبشر ابراهيم ياتي من بعدى اسمه أحمد (وثالثها) أن ابراهيم عليه السلام انما دعا بهذه الدعوة بمكة لذريته الذين يكونون بها وما حوّلها ولم يبعث الله تعالى الى من بمكة وما حوّلها الا محمد صلى الله عليه وسلم وهما سوا وهو انه يقال ما الحكمة في ذكر ابراهيم عليه السلام مع محمد صلى الله عليه وسلم في باب الصلاة حيث يقال اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم وأجابه عن من وجوه (أولها) أن ابراهيم عليه السلام دعا لله دعاءه السلام حيث قال ربنا وابعت فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتك فلما وجب للخليل على الحبيب حق دعائه له قضى الله تعالى عنه حقه بان أجرى ذكره على السنة اتمته الى يوم القيامة (وثانيها) أن ابراهيم عليه السلام سأل ذلك ربه بقوله واجعل لي اسان صدق في الآخرة يعني ابني ثناء حسنة في آفة محمد صلى الله عليه وسلم فأجاب الله تعالى اليه وقرن ذكره بذكر حبيبه ابقاء لثناء الحسن عليه في أمته (وثالثها) أن ابراهيم كان أب الملة لقوله له أتبعكم ابراهيم ومحمد كان أب الرحمة وفي قراءة ابن مسعود النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وهو أب لهم وقال في قصته بالمؤمنين رؤوف رحيم وقال عليه السلام انما أنا نالكم مثل الوالد يعني في الرأفة والرحمة فلما وجب لكل واحد منهم حق الابوة من وجه قرن بين ذكرهما في باب الثناء والصلاة (ورابعها) أن ابراهيم عليه السلام كان منادى الشريعة في الحج وأذن في الناس بالحج وكان محمد عليه السلام منادى الدين بمعنا مناديا بنادى للايمان فجمع الله تعالى بينهما في الذكر الجليل واعلم انه تعالى لما طلب بعثة رسول منهم اليهم ذكر ذلك الرسول صفات (أولها) قوله يتلوا عليهم آياتك وفيه وجهان (الاول) انها الفرقان الذي انزل على محمد صلى الله عليه وسلم لأن الذي كان يتلوه عليهم ليس الا ذلك فوجب حمله عليه (الثاني) يجوز أن تكون الآيات هي الاعلام الدالة على وجود الصانع وصفاته سبحانه وتعالى ومعنى تلاوته اياها عليهم انه كان يذكّرهم بها ويذكّرهم اليها ويحملههم على الايمان بها (وثانيها) قوله ويعلمهم الكتاب والمراد انه يأمرهم بتلاوة الكتاب ويعلمهم معاني الكتاب وحقائقه وذلك لان التلاوة مطلوبة لوجوه منها بقاء لفظها على السنة أهل التواتر فيبقى مصوناً عن التحريف والتخفيف ومنها أن يكون لفظه ونظمه معجزاً محمد صلى الله عليه وسلم ومنها أن يكون في تلاوته نوع عبادة وطاعة ومنها أن تكون قراءته في الصلوات وسائر العبادات نوع عبادة فهذا حكم التلاوة الا ان الحكمة العظمى والمقصود الاشرف تعليم ما فيه من الدلائل والاحكام فان الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى ونور لما فيه من المعاني والحكم والامر بالعدل والامر بالحق والتلاوة ذكر بعده تعليم حقائقه واسرارها فقال ويعلمهم الكتاب (الصفة الثالثة) من صفات الرسول قوله والحكمة أي ويعلمهم الحكمة واعلم أن الحكمة هي الاصابة في القول والعمل ولا يسمى حكيم الا من اجتمع له الامر ان وقيل أصلها من احكمت الشيء أي رددته فكان الحكمة هي التي ترد عن الجهل والخطأ وذلك انما يكون بما ذكرنا من الاصابة في القول والفعل ووضع كل شيء موضعه قال الفقيه وعبر بعض الفلاسفة عن الحكمة بانها التشبيه بالاله بقدر

السلام ايبنى على هذه الرواية الزام انه يجب عليهم الاعتراف بنبوة محمد عليه السلام فاذن لا تثبت نبوته
 ما لم تثبت هذه الرواية ولا تثبت هذه الرواية ما لم تثبت نبوته فيغضى الى الدور وهو ساقط سلماً أن القوم
 سلموا صحة هذه الرواية ~~لكن~~ ليس في هذه الرواية الا ان ابراهيم طلب من الله تعالى ان يبعث رسولا من
 ذرية وذرية اسماعيل فكيف القطع بان ذلك الرسول هو هذا الشخص فلهذا شخص آخر سيجي بعد ذلك
 واذا جاز ان تتأخر اجابة هذا الدعاء بمقدار ألفي سنة وهو الزمان الذي بين ابراهيم وبين محمد عليه السلام
 فلم لا يجوز ان تتأخر بمقدار ثلاثة آلاف سنة حتى يكون المطلوب بهذا الدعاء شخصا آخر سوى هذا الشخص
 المعين (والجواب) عن السؤال الاول لعل التوراة والانجيل شاهدان بصحة هذه الرواية ولولا ذلك
 لكان اليهود والنصارى من أشد الناس مسارعة الى تكذيبه في هذه الدعوى وعن الثاني أن المعتقد
 في اثبات نبوته عليه السلام ظهور المعجز على يده وهو القرآن واخباره عن الغيوب التي لا يعلمها الا نبى مثل
 هذه الحكايات ثم ان هذه الحجة تجرى مجرى المؤكدة لا المقصودة والمطلوب والله تعالى أعلم (المسئلة
 الثالثة) في اتصاب نفسه قولان (الاول) لانه مفعول قال المبرد سفة لازم وسفة معتد وعلى هذا القول
 وجوه (الاول) أهمها واستخف بها وأصل السفة الخفة ومنه زمام سفيه والدليل عليه ما جاء في الحديث
 الكبر ان تسفه الحق وتغص الناس وذلك انه اذا رغب عما لا يرغب عنه عاقل قط فقد بالغ في ازالة نفسه
 وتنجيزها حيث خالف بها كل نفس عاقلة (والثاني) قال الحسن الامن جهل نفسه وخسر نفسه وحقيقته
 انه لا يرغب عن مله ابراهيم الامن جهل نفسه فلم يقدركم فيها فيستدل بما يجده فيها من آثار الصنعة على
 وحدانية الله تعالى وعلى حكمته فيستدل بذلك على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم (والثالث) أهلك نفسه
 وأوبقها عن أبي عبيدة (والرابع) أضل نفسه (القول الثاني) أن نفسه ليست مفعولا وذكروا على هذا
 القول وجوها (الاول) أن نفسه نصب بنزع الخافض تقديره سفة في نفسه (الثاني) انه نصب على التفسير
 عن الفراء ومعناه سفة نفسا ثم اضاف وتقديره الا سفيه وذكروا النفس تأكيدا كما يقال هذا الامر نفسه
 والمقصود منه المبالغة في سفه (الثالث) قرئ الامن سفة نفسه بتشديد الفاء ثم انه تعالى لما حكم بسفاهة
 من رغب عن مله ابراهيم عليه السلام بين السبب فقال واقد امطفيئناه في الدنيا والمراد به أنا اذا اخترناه
 للرسالة من دون سائر الخليفة وعرفناه الملة التي هي جامعة للوحيد والعدل والشرائع والامامة الباقية
 الى قيام الساعة ثم اضيف اليه حكم الله تعالى فشرقه الله بهذا اللقب الذي فيه نهاية الجلالة لمن ناله من ملك
 من ملوك البشر فكيف من ناله من ملك الملوك والشرائع فليحقق كل ذي لب وعقل ان الراغب عن ملته
 فهو سفيه ثم بين انه في الاخرة عظيم المنزلة لا يرغب في مثل طريقته لينال مثل تلك المنزلة وقيل في الآية تقديم
 وتأخير وتقديره واقد امطفيئناه في الدنيا والاخرة وانه لمن الصالحين واذا صح الكلام من غير تقديم
 وتأخير كان أولى قال الحسن من الذين يستوجبون الكرامة وحسن الثواب على كرم الله تعالى * قوله
 تعالى (اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين) اعلم ان هذا هو النوع الخامس من الامور التي حكاها
 الله عن ابراهيم عليه السلام وفيه مسائل (المسئلة الاولى) موضع اذ نصب وفي عامله وجهان (الوجه
 الاول) انه نصب باصطفيئناه أى امطفيئناه في الوقت الذي قال له ربه اسلم فكانه تعالى ذكره الا مصطفا
 ثم عقبه بذكر سبب الاصطفاء فكانه لما سلم نفسه لعبادة الله تعالى وخضع لها وانقاد علم تعالى من حاله انه
 لا يتغير على الاوقات وانه مستقر على هذه الطريقة وهو مع ذلك مطهر من كل الذنوب فعند ذلك اختاره
 للرسالة واختصه به لانه تعالى لا يختار للرسالة الا من هذا حاله في البدء والعاقبة فاسلامه لله تعالى
 وحسن اجابته منطوق به فان قيل قوله ولقد امطفيئناه اخبار عن النفس وقوله اذ قال له ربه اسلم اخبار عن
 المغايب فكيف يعقل ان يكون هذا النظم واحدا قلنا هذا من باب الالتفات الذي ذكرناه مرارا
 (الثاني) انه نصب باصطفا اذ كانه قيل اذ كان ذلك الوقت ايعلم أنه المصطفى الصالح الذي لا يرغب عن مله
 مثله (المسئلة الثانية) اختلفوا في ان الله تعالى متى قال له اسلم ومنشأ الاشكال انه انما يقال له اسلم

أن تصدق نقائصها في شيء من الاوقات وصفات الفعل ليست كذلك (ونالهما) أن صفات الفعل أمور
نسبية يعتبر في تحققها صدورها لا تثار عن الفاعل وصفات الذات ليست كذلك واحتج النظام على
انه تعالى غير قادر على القبيح بان قال الاله يجب أن يكون حكيم الذات و اذا كان حكيم الذات لم يكن
القبيح مقدورا والحكمة لذاتها تنافي فعل القبيح فالاله يستحيل منه فعل القبيح وما كان محال لم يكن
مقدورا انما قلنا الاله يجب أن يكون حكيم لانه لو لم يجب ذلك لجاز بدله بنقصه بخينه لانه لم يكن
يجب كون الاله الها مع عدم الحكمة وذلك بالاتفاق محال وأما ان الحكمة تنافي فعل السفه فذلك أيضا
معلوم بالبدية وأما ان مستلزم المنا في مناف فعلم بالبدية فاذا الالهية لا يمكن تقريرها مع فعل السفه
وأما ان المحال غير مقدور فبين فثبت أن الاله لا يقدر على فعل القبيح والجواب عنه اما على مذهبينا فليس
شيء من الانفعال سفها منه فزال السؤال والله أعلم * قوله تعالى (ومن يرغب عن ملة ابراهيم الامن سفه
نفسه ولقد اصابطيناه في الدنيا وانه في الآخرة ان الصالحين) اعلم ان الله تعالى بعد ان ذكر أمر ابراهيم
عليه السلام وما اجراه على يده من شرائع شرانعه التي ابتلاه بها ومن يتأه به وأمره بحج عباد الله اليه
وما حبه له الله تعالى عليه من الحرص على مصالح عباداه ودعائه بالخير لهم وغير ذلك من الامور التي سلف
بيانها في هذه الآيات السالفة بحج الناس فقال ومن يرغب عن ملة ابراهيم والايان بما أتى من شرائعه
فكان في ذلك توحيه اليهود والنصارى ومشركي العرب لان اليهود انما يتفخرون به ويوصلون بالوصلة التي بينهم
وبينه من نسب اسرائيل والنصارى فافتخارهم ليس الابيعسي وهو منتسب من جانب الام الى اسرائيل
وأما قريش فلنسبهم انما قالوا كل خير في الجاهلية بالبيت الذي بناه فصاروا بذلك يدعون الى كتاب الله وسائر
العرب وهم العدنانيون فرجعهم الى اسماعيل وهم يتفخرون على القحطانيين باسماعيل بما اعطاه الله تعالى
من النبوة فرجع عند التحقيق افتخار الكل بابراهيم عليه السلام وما ثبت أن ابراهيم عليه السلام هو الذي
طلب من الله تعالى بعثة هذا الرسول في آخر الزمان وهو الذي نضرع الى الله تعالى في تحصيل هذا المقصود
فالعجب من أعظم مفاسده وفضائله الانتساب الى ابراهيم عليه السلام ثم انه لا يؤمن بالرسول الذي هو دعوة
ابراهيم عليه السلام ومطلوبه بالتضرع لاشك ان هذا مما يستحق أن يتعجب منه أما قوله ومن يرغب عن
ملة ابراهيم الامن سفه نفسه ففيه مسائل (المسئلة الاولى) يقال رغبت عن الامر اذا كرهته ورغبت فيه
اذا اردته ومن الاولى استفهام بمعنى الانكار والثانية بمعنى الذي قال صاحب الكشف من سفه في محل
الرفع على البديل من الضمير في يرغب وانما صح البديل لان من يرغب غير موجب كقولك هل جاءك أحد
الازيد (المسئلة الثانية) لقائل أن يقول ههنا سؤال وهو ان المراد بملة ابراهيم هو الملة التي جاء بها محمد
عليه السلام لان المقصود من الكلام ترغيب الناس في قبول هذا الدين فلا يخلو اما ان يقال ان هذه الملة عين
ملة ابراهيم في الاصول والفروع أو يقال هذه الملة هي تلك الملة في الاصول اعني التوحيد والنبوة ورعاية
مكارم الاخلاق ولكنهما مختلفان في فروع الشرائع وكيفية الاعمال (أما الاول) فباطل لانه عليه السلام
كان يدعي أن شرعه نسخ كل الشرائع فكيف يقال هذا الشرع هو عين ذلك الشرع (وأما الثاني) فهو لا يفيد
المطلوب لان الاعتراف بالاصول اعني التوحيد والعدل ومكارم الاخلاق والعبادة لا تقتضي الاعتراف
بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فكيف يتمسك بهذا الكلام في هذا المطلوب وسؤال آخر وهو ان محمدا صلى الله
عليه وسلم لما اعترف بأن شرع ابراهيم منسوخ واقتضا الملة يتناول الاصول والفروع فيلزم أن يكون محمد
عليه السلام راغبا أيضا عن ملة ابراهيم فيلزمه ما يلزم عليهم وجوابه انه تعالى لما حكى عن ابراهيم عليه
السلام أنه تضرع الى الله تعالى وطلب منه بعثة هذا الرسول ونصرته وتأيدته ونشر شريعته عبر عن هذا
المعنى بأنه ملة ابراهيم فلما سلم اليهود والنصارى والعرب كون ابراهيم عليه السلام محمدا في مقاله وجب
عليهم الاعتراف بنبوة هذا الشخص الذي هو مطلوب ابراهيم عليه السلام قال السائل ان القوم ما سلموا
أن ابراهيم طلب مثل هذا الرسول من الله تعالى وانما محمد عليه السلام روى هذا الخبر عن ابراهيم عليه

وبعقوب فيه قولان (الاول) وهو الاشهر انه معطوف على ابراهيم والمعنى انه وصى ~~بوصية~~ ابراهيم
(والثاني) قرئ ويعقوب بانصب عطفاً على بنيه ومعناه وصى بها ابراهيم بنيه وناقله يعقوب أما قوله يا بني
فهو على اضممار القول عند البصريين وعند الكوفيين يتعلق بوصى لانه في معنى القول وفي قراءة أبي وابن
مسعود ان يا بني اما قوله اصطفى ليكم الدين فالمراد انه تعالى استخاضه بأن أقام عليه الدلائل الظاهرة الجلية
ودعاكم اليه ومنعكم عن غيره أما قوله فلا تموتن الا وانتم مسلمون فالمراد بعنهم على الاسلام وذلك لان الرجل
اذا لم يأمن الموت في كل طرفه عين ثم انه أمر بأن يأتي بالشيء قبل الموت صار مأموراً به في كل حال لانه يخشى
ان لم يبادر اليه ان تعاجله المنية فيقوته الظفر بالنجاة ويخاف الهلاك فيصير مدخلاً لنفسه في الخطر والغرور *
قوله تعالى (أم كنتم شهداء) اذ حضر يعقوب الموت اذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدى قالوا نعبد الهك واله
آبائك ابراهيم واسماعيل واسحق اله واحد ونحن له مسلمون تلك أمة قد خلت لهما ما كسبت ولكنكم
ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون) اعلم انه تعالى لما حكى عن ابراهيم عليه السلام انه بالغ في وصية بنيه
في الدين والاسلام ذكر عقبيه أن يعقوب وصى بنيه بمثل ذلك تأكيذا للهمة على اليهود والنصارى ومبالغة
في البيان وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان أم معناها معنى حرف الاستفهام أو حرف العطف وهي
تشبه من حروف العطف أو وهي تأتي على وجهين متصلة بما قبلها ومنقطعة منه أما المتصلة فاعلم انك اذا قلت
أزيد عندك أم عمر وفأنت لا تعلم كون أحدهما عنده قد سأل هل أحدهما عنده فلا جرم كان جوابه لا
أو نعم أما اذا علمت كون أحدهما عنده لكان لا تعلم ان البكاش عنده زيد أو عمرو فسألته عن التعيين
قلت أزيد عندك أم عمر وأى اعلم ان أحدهما عنده لكن أهو هذا أو ذاك وأما المنقطعة فقالوا انها بمعنى بل
مع همزة الاستفهام مثاله اذا قال انما لا بل أم شاء فكان قائل هذا الكلام سبق بصره الى الأشخاص فقد رانها
ابل فأخبر على مقتضى ظنه انها لا بل ثم جاء الشك وأراد أن يضرب عن ذلك الخبر وأن يستفهم انها هل هي
شاء أم لا فلا ضراب عن الاول هو معنى بل والاستفهام عن انها شاء هو المراد بهمزة الاستفهام فقوله انما
لا بل أم شاء جار مجرى قولك انما لا بل اهي شاء فقوله أم هي شاء كلام مستأنف غير متصل بقوله انما لا بل
وكيف وذلك قد وقع الاضراب عنه بخلاف المتصلة فان قولك أزيد عندك أم عمر ومعنى أم هي ما عندك ولم يكن
ما بعد أم منقطعة عما قبله بل ليل ان عمر اقرب من زيد وكفى دليلاً على ذلك انك تعبر عن ذلك باسم مفرد فتقول
أم هي ما عندك وقد جاء في كتاب الله تعالى من النوعين كثيراً أما المتصلة فقوله تعالى أنتم أشد خلقاً أم السماء
بناها رفع سمكها أي أيكها أشد وأما المنقطعة فقوله تعالى الم تنزيل الكتاب لاربي فيه من رب العالمين أم
يقولون افتراء كانه يقول والله أعلم بل يقولون افتراء فدل على الاضراب عن الاول والاستفهام عما بعده
اذ ليس في الكلام معنى أي كما كان في قولك أزيد عندك أم عمرو ومن لا يحقق من المفسرين يقولون ان أم
ههنا بمنزلة الهمزة وذلك غير صحيح لما ذكرنا ان أم هذه المنقطعة تتضمن معنى بل اذا عرفت هذه المقدمة
فتقول أم في هذه الآية منفصلة أم متصلة فيه قولان (الاول) انها منقطعة عما قبلها ومعنى الهمزة
فيها الانكار أي بل ما كنتم شهداء والشهداء جمع شهداء بمعنى الحاضرين أي ما كنتم حاضرين عند ما حضر
يعقوب الموت والخطاب مع أهل الكتاب كانه تعالى قال لهم فيما كانوا يزعمون من ان الدين الذي هم عليه دين
الرب كيف تقولون ذلك وأنتم تشهدون وصايا الانبياء بالدين ولو شهدتم ذلك لتركتم ما أنتم عليه من الدين
ولرغبتم في دين محمد صلى الله عليه وسلم الذي هو نفس ما كان عليه ابراهيم عليه السلام ويعقوب وسائر
الانبياء بعده فان قيل الاستفهام على سبيل الانكار انما يتوجه على كلام باطل والمحكي عن يعقوب في هذه
الآية ليس كلاماً باطلاً بل حقا فكيف يمكن صرف الاستفهام على سبيل الانكار اليه قلنا الاستفهام على
سبيل الانكار متعلق بمجرد ادعائهم الحضور وعند وفاته فهذا هو الذي أنكره الله تعالى فأما ذكره بعد ذلك
من قول يعقوب عليه السلام ما تعبدون من بعدى فهو كلام منفصل بل كانه تعالى لما أنكر حضورهم
في ذلك الوقت نرح بعد ذلك كيفية تلك الوصية (القول الثاني) في ان أم في هذه الآية متصلة وطريق

في زمان لا يكون مسلماً فيه فهل كان ابراهيم عليه السلام غير مسلم في بعض الأزمنة ليقل له في ذلك الزمان اسلم
فالاكثر على ان الله تعالى انما قال ذلك قبل النبوة وقبل البلوغ وذلك عند استدلالة بالكوكب والقمر
والشمس وإطلاعه على أمارات الحدوث فيها وإحاطته بما تقتضيه من مديرياتها في الجسمانية وأمارات
الحدوث فلما عرف ربه قال له تعالى اسلم قال اسلمت لرب العالمين لانه لا يجوز أن يقول له ذلك قبل ان عرف
ربه ويحتمل أيضاً أن يكون قوله اسلم كان قبل الاستدلال فيكون المراد من هذا القول لا نفس القول بل دلالة
الدليل عليه على حسب مذاهب العرب في هذا كقول الشاعر

امتلاً الخوض وقال قطني * مهلاً رويداً قدملاً بطني

واصدق دلالة منه قوله تعالى أم أنزلنا عليهم سلطاناً فهو يتكلم بما كانوا به يشركون فجعل دلالة البرهان كلاماً
ومن الناس من قال هذا الامر كان بعد النبوة وقوله اسلم ليس المراد منه الاسلام والايان بل أمور آخر
(أحدها) الانقياد لاوامر الله تعالى والمسارعة الى تلقيها بالقبول وترك الاعتراض بالقلب واللسان
وهو المراد من قوله ربنا واجعلنا مسلمين لك (وثانيها) قال الاصم اسلم أى اخلص عبادتك واجعلها
ساية من الشرك وملاحظة الاغتبار (وثالثها) استقم على الاسلام واثبت على التوحيد كقوله تعالى
فاعلم انه لا اله الا الله (ورابعها) أن الايمان صفة القلب والاسلام صفة الجوارح وان ابراهيم عليه
السلام كان عارفاً بالله تعالى بقلبه وكفه الله تعالى بعد ذلك بعمل الجوارح والاعضاء بقوله اسلم * قوله

تعالى (ووصى بها ابراهيم بنبيه ويعقوب يابى ان الله اصطفى اسم الدين فلا تموتن الا وانتم مسلمون)
اعلم أن هذا هو النوع السادس من الامور المستحسنة التي حكاه الله عن ابراهيم وفيه مسائل (المسئلة الاولى)
قرأ نافع وابن عامر وأوصى بالاتف وكذلك هو في مصاحف المدينة والشام والباقيون بغير ألف
بالتشديد وكذلك هو في مصاحفهم والمعنى واحد الا أن في وصي دليل مبالغة وتكثير (المسئلة الثانية)
الضمير في بها الى أى شئ يعود فيه قولان (الاول) انه عائد الى قوله اسلمت لرب العالمين على تأويل
الحكمة والجله ونحوه رجوع الضمير في قوله وجعلها كلمة باقية الى قوله اني براء مما تعبدون الا الذي فطرني
وقوله كلمة باقية دليل على ان التأنيث على تأويل الكلمة (القول الثاني) انه عائد الى الملة في قوله ومن
يرغب عن ملة ابراهيم قال القاضي وهذا القول أولى من الاول من وجهين (الاول) أن ذلك غير
مصرح به ورد الاضمار الى المصرح به ذكره اذا امكن أولى من رده الى المدلول والمنهوم (الثاني) أن
الملة أجمع من تلك الكلمة ومعلوم أنه ما وصى ولده الا بما يجمع فيهم الفلاح والفوز بالآخرة والشهادة
وحدها لا تقتضي ذلك والله أعلم (المسئلة الثالثة) اعلم أن هذه الحكاية اشتملت على دقائق مرغوبة
في قبول الدين (أحدها) انه تعالى لم يقل وأمر ابراهيم بنبيه بل قال وصاهم ولفظ الوصية او كدمن
الامر لان الوصية عند الخوف من الموت وفي ذلك الوقت يكون احتياط الانسان لدينه أشد واتم
فاذا عرف أنه عليه السلام في ذلك الوقت كان مهتماً بهذا الامر متشدد فيه كان القوم الى قبوله أقرب
(وثانيها) أنه عليه السلام خص بنبيه بذلك وذلك لان شفقة الرجل على ابنائه أكثر من شفقة على غيرهم
فلما خصهم بذلك في آخر عمره علمنا أن اهتمامه بذلك كان أشد من اهتمامه بغيره (وثالثها) أنه عمهم هذه
الوصية جميع بنيه ولم يخص أحداً منهم بهذه الوصية وذلك أيضاً يدل على شدة الاهتمام (ورابعها) أنه
عليه السلام اطلق هذه الوصية غير مقيدة بزمان معين ومكان معين ثم زجرهم بالبحر عن أن يموتوا غير
مسلمين وذلك يدل أيضاً على شدة الاهتمام بهذا الامر (وخامسها) أنه عليه السلام ما خرج بهذه الوصية
وصية أخرى وهذا يدل أيضاً على شدة الاهتمام بهذا الامر ولما كان ابراهيم عليه السلام هو الرجل المشهود له
بالفضل وحسن الطريقة وكمال السيرة ثم عرف انه كان في غاية الاهتمام بهذا الامر عرف حينئذ
أن هذا الامر أولى الامور بالاهتمام واخراها بالرعاية فهذا هو السبب في أنه خص أهله وابنائهم بهذه
الوصية والاعلم من حال ابراهيم عليه السلام انه كان يدعو الكل ايدياً الى الاسلام والدين أمافوله

ان الجد أب لآية والآخر أما الآية فاشنان هذه الآية وهي قوله تعالى نعبده الهنك واله آباءك ابراهيم واسماعيل واسحاق فأطلق لفظ الأب على الجد فان قيل فقد أطلقه في العم وهو اسماعيل مع انه بالانفاق ليس بأب قلنا الاستعمال دليل الحقيقة ظاهر اثرنا العمل به في حق العم لدليل قام فيه فيبقى في الباقي حجة الآية الثانية قوله تعالى مخبر عن يوسف عليه السلام واتبعته ملة آباي ابراهيم واسحق ويعقوب وأما الآخر فياروى عطاء عن ابن عباس انه قال من شاء لاعنته عند الحجر الاسود ان الجد أب وقال أيضا ألا يتق الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أب الاب أباً واذا ثبت ان الجد أب وجب أن يدخل تحت قوله تعالى وورثه أبواه فلاقته الثلث في استحقاق الجد الثلثين دون الاخوة كما استحقه الاب دونهم اذا كان باقيا قال الشافعي رضي الله عنه لانسلم ان الجد أب والدليل عليه وجوه (أحدها) انكم كما استدلتم بهذه الآيات على ان الجد أب فحينئذ نسئل على انه ليس بأب بقوله تعالى ووصى بها ابراهيم بنيه ويعقوب فان الله تعالى ما أدخل يعقوب في بنيه لانه ميمز عنهم فلو كان الصاعد في الابوة أباً لمكان النازل في البنوة ابنا في الحقيقة فلما لم يكن كذلك ثبت ان الجد ليس بأب (وثانيها) لو كان الجد أباً على الحقيقة لما صح لمن مات أبوه وجده حتى أن ينفي ان له أباً كما لا يصح في الاب القريب ولما صح ذلك علمنا انه ليس بأب في الحقيقة فان قيل اسم الابوة وان حصل في الكل الا ان رتبة الادنى أقرب من رتبة الابعد فلذلك صح فيه النفي قلنا لو كان الاسم حقيقة فيهم ما جيعالم يكن الترتيب في الوجود سبباً لنفي اسم الاب عنه (وثالثها) لو كان الجد أباً على الحقيقة لصح القول بأنه مات وخلف أما وآباء كثيرين وذلك مما لم يطلقه أحد من الفقهاء وأرباب اللغة والتفسير (ورابعها) لو كان الجد أباً ولا شك ان الصحابة عارفون باللغة لما كانوا يختلفون في ميراث الجد ولو كان الجد أباً لمكانت الجددة أما ولو كان كذلك لما وقعت الشبهة في ميراث الجددة حتى يحتاج أبو بكر رضي الله عنه الى السؤال عنه فهذه الدلائل دلت على ان الجد ليس بأب (وخامسها) قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين فلو كان الجد أباً لمكان ابن الابن ابنا لا محالة فكان يلزم بقرينة هذه الآية حصول الميراث لابن الابن مع قسام الابن ولما لم يكن كذلك علمنا ان الجد ليس بأب فأما الآيات التي تمسكت بها في بيان ان الجد أب فالجواب عن وجه التمسك بها من وجوه (أولها) انه قرأ أبي واله ابراهيم بطرح آباءك الا ان هذا لا يقدح في الغرض لان القراءة الشاذة لا تدفع القراءة المتواترة بل الجواب أن يقال انه أطلق لفظ الاب على الجد وعلى العم وقال عليه الصلاة والسلام في العباس هذا بقية آباءي وقال ردوا على أبي فدلنا ذلك على انه ذكره على سبيل الجواز والدليل عليه ما قدمنا انه يصح نفي اسم الاب عن الجد ولو كان حقيقة لما كان كذلك وأما قول ابن عباس فانما أطلق الاسم عليه نظرا الى الحسبكم الشري لا الى الاسم اللغوي لان اللغات لا يقع الخلاف فيها بين أرباب اللسان والله أعلم أما قوله تعالى الها واحد افهوبدل من اله آباءك كقوله بالناسبة ناصبة كاذبة أو على الاختصاص أي نريد باله آباءك الها واحداً أما قوله ونحن له مسلمون فقيه وجوه (أحدها) انه خال من فاعل نعبده أو من مفعوله رجوع الها اليه في له (وثانيها) يجوز أن تكون جملة معطوفة على نعبده (وثالثها) أن تكون جملة اعتراضية مؤكدة أي ومن حالنا اناله مسلمون مخصوصون للتوحيد أو مدعون أن ما قوله تعالى تلك أمة قد خلت فهو إشارة الى من ذكرهم الله تعالى في الآية المتقدمة وهم ابراهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب وبنوه الموحدون والامة الصنف خلت سلفت ومضت وانقرضت والمعنى اني اقتصصت عليكم أخبارهم وما كانوا عليه من الاسلام والدعوة الى الاسلام فليس لكم نفع في سيرتهم دون أن تفعلوا ما فعلوه فان أنتم فعلتم ذلك اتفقتهم وان أيديهم لم تنفعوا بأفعالهم والآية دالة على مسائل (المسئلة الاولى) الآية دالة على بطلان التقليد لان قوله لها ما كسبت يدل على ان كسب كل أحد يختص به ولا يتفجع به غيره ولو كان التقليد جائزاً لكان كسب المتبوع نافعاً للمتابع فكأنه قال اني ما ذكرت حكاية أحوالهم طلباً منكم أن تقلدوهم ولكن لتنبهوا على ما يلزمكم فتستدلوا وتعملوا ان ما كانوا عليه من الملة هو الحق (المسئلة الثانية) الآية دالة على ترغيبهم في الإيمان واتباع محمد عليه الصلاة

ذلك أن يقدر قبلها محذوف كأنه قيل أتدعون على الأنبياء اليهودية أم كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت
بمعنى أن أوائلكم من بني إسرائيل كانوا مشاهدين له اذ دعي بنوه إلى ملة الاسلام والتوحيد وقد علم ذلك
فما لكم تدعون على الأنبياء ما هم منه برآء أما قوله اذ قال ابنه في فقيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قال
القفال قوله اذ حضر يعقوب الموت اذ قال ابنه ان اذ الاولى وقت الشهاد والناثية وقت الحضور
(المسئلة الثانية) الآية دالة على ان شفقة الانبياء عليهم السلام على أولادهم كانت في باب الدين
وهمتهم مصروفة اليه دون غيره أما قوله ما تعبدون من بعدى فقيه مسئلتان (المسئلة الاولى) لفظة
مالغير العقلاء فكيف أطلقه في المعبود الحق وجوابه من وجهين (الاول) ان ما عام في كل شئ والمعنى أى
شئ تعبدون (والثاني) قوله ما تعبدون كقولك عند طاب الحد والرسم ما الانسان (المسئلة الثانية) قوله
من بعدى أما قوله قالوا نعبد الهك واله آباءك ابراهيم واسماعيل واسحق فقيه مسائل (المسئلة الاولى)
هذه الآية تمسك بها فريقان من أهل الجهل (الاول) المقلدة قالوا ان آباء يعقوب اكتفوا بالتقليد وهو
عليه السلام ما أنكره عليهم فدل على ان التقليد كاف (الثاني) التعليمية قالوا لا طريق إلى معرفة الله
الا بتعليم الرسول والامام والدليل عليه هذه الآية فانهم لم يقولوا نعبد الاله الذى دل عليه العقل بل قالوا
نعبد الاله الذى أنت تعبدونه وآباؤك يعبدونه وهذا يدل على ان طريق المعرفة هو التعلم والجواب كما انه ليس
في الآية دلالة على انهم عرفوا الاله بالدليل العقلي فليس فيها أيضا دلالة على انهم ما أقروا بالاله الاعلى طريقة
التقليد والتعليم ثم ان القول بالتقليد والتعليم لما بطل بالدليل علمنا ان ايمان القوم ما كان على هذه الطريقة
بل كان حاصله على سبيل الاستدلال أقصى ما في الباب أن يقال فلم يذكر طريقة الاستدلال والجواب عنه
من وجوه (أولها) ان ذلك أخصر في القول من شرح صفات الله تعالى بتوحيده وعلمه وقدرته وعدله
(وثانيها) انه أقرب إلى سكوت نفس يعقوب عليه السلام فكانهم قالوا استننا بنجوى الاعلى مثل طريقك
ولا خلاف منا عليك فيما نعبدوه ونخلص العبادة (وثالثها) لعل هذا اشارة إلى ذكر الدليل على وجود
الصانع على ما ذكره الله تعالى في أول هذه السورة في قوله يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين
من قبلكم وههنا مرادهم بقولهم نعبد الهك واله آباءك أى نعبد الاله الذى دل عليه وجودك ووجود آباءك
وعلى هذا الطريق ~~يكون~~ ذلك اشارة إلى الاستدلال إلى التقليد (المسئلة الثانية) قال القفال
وفي بعض التفاسير ان يعقوب عليه السلام لما دخل مصر رأى أهلها يعبدون النيران والاوثان فخاف على
بنه بعد وفاته فقال لهم هذا القول تحريض الهام على القسمة بعبادة الله تعالى وحكى القاضي عن ابن عباس
ان يعقوب عليه السلام جمعهم اليه عند الوفاة وهم كانوا يعبدون الاوثان والنيران فقال يا بنى ما تعبدون من
بعدى قالوا نعبد الهك واله آباءك ثم قال القاضي هذا بعيد لوجهين (الاول) انهم بادروا إلى الاعتراف
بالتوحيد بمبادرة من تقدم منه العلم واليقين (الثاني) انه تعالى ذكر في الكتاب حال الاسباط من
أولاد يعقوب وانهم كانوا قوما صالحين وذلك لا يليق بمجالهم (المسئلة الثالثة) قوله ابراهيم واسماعيل
واسحق عطف بيان لآباءك قال القفال وقيل انه قدم ذكر اسماعيل على اسحاق لان اسماعيل كان أسن
من اسحاق (المسئلة الرابعة) قال الشافعي رضى الله عنه الاخوة والاخوات للاب والام أولاد
لا يسقطون بالحد وهو قول عمرو وعثمان وعلى وعبد الله بن مسعود وزيد رضى الله عنهم وهو قول مالك وأبي
يوسف ومحمد وقال أبو حنيفة انهم يسقطون بالحد وهو قول أبي بكر الصديق وابن عباس وعائشة رضى الله
عنهم ومن التابعين قول الحسن وطائفة وعطاء أما الاقولون وهم الذين يقولون انهم لا يسقطون بالحد فلهم
قولان (أحدهما) ان الجحد خير الامرين اما المقاسمة معهم أو ثلث جميع المال ثم الباقي بين الاخوة والاخوات
لذلك مثل حظ الانثيين وهذا مذهب زيد بن ثابت وقول الشافعي رضى الله عنه (والثاني) انه بمنزلة أحد
الاخوة ما لم تنقصه المقاسمة من السدس فان نقصته المقاسمة من السدس اعطى السدس ولم ينقص منه شئ
واحتج أبو حنيفة على قوله بان الجذاب والاب يحبب الاخوات والاخوة فيلزم أن يحببهم الحد وانما قلنا

يمكننا أن نعقل ذات الفعل وذات القدرة مع الذهول عن كون العبد موجد له والمعقول غير المغفول عنه
ثم تلك الموجدية حادثة فإن كان حدها بالعبء لم افترقها الى موجدية أخرى ولزم التسلسل وهو محال
وان كان بالله تعالى والاثروا جب الحصول عند حصول الموجدية فيلزم استناد الفعل الى الله تعالى ولا
يلزمنا ذلك في موجدية الله تعالى لانه قديم فكانت موجديته قديمة فلا يلزم افترقا تلك الموجدية الى موجدية
أخرى هذا ملخص الكلام من الجانبين والمنازعات بين الفريقين في الالفاظ والمعاني كثيرة والله الهادي *

قوله تعالى (وقالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا قل بل ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين) اعلم أنه
تعالى لما بين بالدلائل التي تقدمت صحة دين الاسلام حكى بعدها أنواعا من شبه المخالفين الطاعنين في الاسلام
(الشبهة الاولى) حكى عنهم انهم قالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا ولم يذكر في تقرير ذلك شبهة بل
اصروا على التقليد فاجابهم الله تعالى عن هذه الشبهة من وجوه (الاول) ذكر جوابا بالزاميا وهو قوله قل
بل ملة ابراهيم حنيفا وتقرير هذا الجواب انه ان كان طريق الدين التقليد فالاولى في ذلك اتباع ملة ابراهيم
لان هؤلاء المخالفين قد اتفقوا على صحة دين ابراهيم والاختلاف بالمتفق أولى من الاختلاف بالمتناقض ان كان المعقول
في الدين على التقليد فكانه سبحانه قال ان كان المعقول في الدين على الاستدلال والنظر فقد قدمنا الدلائل
وان كان المعقول على التقليد فالرجوع الى دين ابراهيم عليه السلام وترك اليهودية والنصرانية أولى فان
قيل أليس أن كل واحد من اليهود والنصارى يدعي أنه على دين ابراهيم عليه السلام قلنا لما ثبت أن ابراهيم
كان قائما بالتوحيد وثبت أن النصارى يقولون بالتثليث واليهودية يقولون بالتشبيه فثبت أنهم لم يمسوا على
دين ابراهيم عليه السلام وان محمدا عليه السلام لما دعى الى التوحيد كان هو على دين ابراهيم وانرجع
الى تفسير الالفاظ أما قوله وقالوا كونوا هودا أو نصارى فلا يجوز أن يكون المراد به التخيير اذ المعنوم
من حال اليهود انها لا تجوز اختيار النصرانية على اليهودية بل تزعم انه كفر والمعنوم من حال النصارى
أيضا ذلك بل المراد أن اليهود تهتدوا الى اليهودية والنصارى الى النصرانية فكل فريق يدعو الى دينه
ويزعم أنه الهدى فهذا معنى قوله تهتدوا أى اتبعكم اذا فعلتم ذلك اهتديتم وصبرتم على سنن الاستقامة
أما قوله بل ملة ابراهيم ففي انتصاب ملة أربعة أقوال (الاول) لانه عطف في المعنى على قوله كونوا هودا
أو نصارى وتقديره قالوا اتبعوا اليهودية قل بل اتبعوا ملة ابراهيم (الثاني) على الحذف تقديره بل
تتبع ملة ابراهيم (الثالث) تقديره بل تكون أهل ملة ابراهيم فحذف المضاف وأقيم المضاف اليه
مقامه كقوله واسئل القرية أى أهالها (الرابع) التقدير بل اتبعوا ملة ابراهيم وقرأ الاعرج ملة ابراهيم
بارفع أى ملته ملتنا أو ديننا ملة ابراهيم وبالجملة فأنشأ بالخيار في أن تجعله مبتدأ أو خبرا أما قوله حنيفا
ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) لاهل اللغة في الحنيف قولان (الاول) ان الحنيف هو المستقيم ومنه قيل
للاعرج أحنف تفاؤلا بالسلامة كما قالوا لا دغ سليم ولله ملكة مقارزة قالوا فكل من أسلم لله ولم يخترع عنه
في شئ فهو حنيف وهو مروى عن محمد بن كعب القرظي (الثاني) أن الحنيف المائل لان الاحنف هو
الذي يميل كل واحد من قدميه الى الأخرى باصابعها وتخفف اذا مال فالمعنى ان ابراهيم عليه السلام
سنت الى دين الله أى مال اليه فقوله بل ملة ابراهيم حنيفا أى مخالفا لليهود والنصارى مخترفا عنهم
وأما المفسرون فذكروا عبارات (أحدها) قول ابن عباس والحسن ومجاهد أن الحنيفية حج البيت
(وثانيها) انها اتباع الحق عن مجاهد (وثالثها) اتباع ابراهيم في شرائعه التي هي شرائع الاسلام
(ورابعها) اخلاص العمل وتقديره بل تتبع ملة ابراهيم التي هي التوحيد عن الاصم قال القفال وبالجملة
فالحنيف لقب لمن دان بالاسلام كسائر القاب الديانات وأصله من ابراهيم عليه السلام (المسئلة الثانية)
في نصب حنيفا قولان (أحدهما) قول الزجاج انه نصب على الحال من ابراهيم كقوله رأيت وجهه هند
قائمة (الثاني) انه نصب على القطع أراد بل ملة ابراهيم الحنيف فلما سقطت الالف واللام لم تتبع
الفتحة المعرفة فأنقطع منه فأنصب قاله نخاعة الكوفة أما قوله وما كان من المشركين ففيه وجوه

والسلام وتحذيرهم من مخالفته (المسئلة الثالثة) الآية دالة على ان الابناء لا يشاؤون على طاعة الآباء
 بخلاف قول اليهود من ان صلاح آباءهم ينفعهم وتحقيقه ما روى عنه عليه السلام انه قال يا صفيية عمة محمد
 يا فاطمة بنت محمد انت وفي يوم القيامة بأعمالكم لا بأسيابكم فاني لا أغني عنكم من الله شيئا وقال ومن أبطأ به
 عمله لم يسرع به نسبه وقال الله تعالى فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون وقال تعالى ليس بآمائكم ولا أمانى
 أهل الكتاب من يعمل سوءا يجز به وكذلك قوله تعالى ولا تكسب كل نفس الا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى
 وقال فان تولوا فاعلموا ان الله على بطلان قولهم (المسئلة الرابعة) الآية تدل على بطلان قول من يقول
 الابناء يعذبون بكفر آباءهم وكان اليهود يقولون انهم يعذبون في النار لكفر آباءهم بالتخاذل العجل وهو قوله تعالى
 وقالوا لن نؤمن بالنار الا أياما معدودة وهي أيام عبادة الجبل فبين الله تعالى بطلان ذلك (المسئلة الخامسة)
 الآية دالة على ان العبد مكتسب وقد اختلف أهل السنة والمعتزلة في تفسير الكسب أما أهل السنة
 فقد اتفقوا على انه ليس معنى كون العبد مكتسبا دخول شيء من الاعراض بقدرته من العدم الى الوجود
 ثم بعد اتفاقهم على هذا الاصل ذكروا لهذا الكسب ثلاث تفسيرات (أحدها) وهو قول الاشعري رضى الله
 عنه ان القدرة صفة متعلقة بالقدور من غير تأثير للقدرة في المقدور بل القدرة والمقدور حصللا بخلاق الله
 تعالى كيان العلم والمعلوم حصللا بخلاق الله تعالى لكن الشيء الذي حصل بخلاق الله تعالى وهو متعلق القدرة
 الحادثة هو الكسب (وثانيها) ان ذات الفعل توجد بقدرة الله تعالى ثم يحصل لذلك الفعل وصف كونه
 طاعة أو معصية وهذه الصفة حاصلة بالقدرة الحادثة وهو قول أبي بكر الباقلاني (وثالثها) ان القدرة
 الحادثة والقدرة القديمة اذا تعلقتا بقدور واحد وقع المقدور بهما وكان فعل العبد وقع باعانة الله فهذا هو
 الكسب وهذا يعزى الى أبي اسحاق الاسفرايينى لانه يروى عنه انه قال الكسب هو الفعل الواقع بالعين أما
 القائلون بأن القدرة الحادثة مؤثرة فهم فريقان (الاول) الذين يقولون بأن القدرة مع الداعي
 توجب الفعل فالتعالى هو الخالق لكل بمعنى انه سبحانه وتعالى هو الذى وضع الاسباب المؤدية الى دخول
 هذه الافعال في الوجود والعبد هو المكتسب بمعنى ان المؤثر في وقوع فعله هو القدرة والداعية القائمتان
 به وهذا مذهب امام الحرمين رحمه الله تعالى اخبره في الكتاب الذى سماه بالنظامية ويقرب قول أبي
 الحسين البصري منه وان كان لا يصريح به (الفريق الثاني) من المعتزلة وهم الذين يقولون القدرة مع
 الداعي لا توجب الفعل بل العبد قادر على الفعل والترك متمكن منهما ان شاء فعل وان شاء ترك وهذا هو الفعل
 والكسب قالت المعتزلة للاشعري اذا كان مقدور العبد واقعا بخلاق الله تعالى فاذا خلقه فيه استحال من
 العبد أن لا يتصف في ذلك الوقت بذلك الفعل واذا لم يخلق فيه استحال منه في ذلك الوقت أن يتصف به
 واذا كان كذلك لم يكن البتة متمكنا من الفعل والترك ولا معنى للقادر الا ذلك فالعبد البتة غير قادر
 وأيضا فهذا الذى هو مكتسب العبد اما أن يكون واقعا بقدرة الله أو لم يقع البتة بقدرة الله أو وقع
 بالقدرة مع ما فان وقع بقدرة الله تعالى لم يكن العبد فيه مؤثرا فكيف يكون مكتسبا له وان وقع بقدرة العبد
 فهذا هو المطلوب وان وقع بالقدرة مع ما فهذا محال لان قدرة الله تعالى مستقلة بالايقاع فعند تعالى
 قدرة الله تعالى به فكيف يبقى لقدرة العبد فيه أثر وأما قول الباقلاني فضعيف لان المحرم من الجاوس
 في الدار المغصوبة ليس الاشغل تلك الاحياز فهذا الاشغل ان حصل بفعل الله تعالى فنفس المنهى عنه قد
 خلقه الله تعالى فيه وهذا هو عين تكليف ما لا يطاق وان حصل بقدرة العبد فهو المطلوب وأما قول
 الاسفرايينى فضعيف لما بينا ان قدرة الله تعالى مستقلة بالتأثير فلا يبقى لقدرة العبد معها أثر البتة قال
 أهل السنة كون العبد مستقلا بالايحاد والخلق محال لوجوده (أو لها) ان العبد لو كان موجودا لافعاله لكان
 عالما بتفاصيل فعله وهو غير عالم بتلك التفاصيل فهو غير موجود لها (وثانيها) لو كان العبد موجودا لفعله نفسه
 لما وقع الا ما أراد العبد وليس كذلك لان الكافر يقصد تحصيل العلم فلا يحصل الا الجهل (وثالثها) لو كان
 العبد موجودا لفعله نفسه لكان كونه موجودا لذلك الفعل زائدا على ذات ذلك الفعل وذات القدرة لانه

المنافضة لازمة على الدليل وذلك غير جائز (الثاني) لا نفرق بين أحد منهم أى لا نقول انهم متفرقون
 في أصول الديانات بل هم مجتمعون على الأصول التي هي الاسلام كما قال الله تعالى شرع لكم من الدين
 ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه
 والوجه الاول ألقى بسباق الآية أما قوله ونحن له مسلمون فالمعنى ان اسلامنا لا يدخل طاعة الله تعالى
 لاجل الهوى وإذا كان كذلك فهو يقتضى أنه متى ظهر المجتزى وجب الايمان به فأما تخصيص بعض أصحاب
 المذهب زات بالقبول والبعض بالرد فذلك يدل على ان المقصود من ذلك الايمان ليس طاعة الله والانقياد له
 بل اتباع الهوى والميل * قوله تعالى (فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا وان تولوا فاعمالهم
 في شقاق فسيكفيكمهم الله وهو السميع العليم) اعلم أنه تعالى لما بين الطريق الواضح في الدين وهو ان
 يعترف الانسان بنبوته من قامت الدلالة على نبوته وان يحتز في ذلك عن المناقضة رغبتهم في مثل هذا الايمان
 فقال فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا أما قوله بمثل ما آمنتم به ففيه اشكال وهو أن الذي آمن به
 المؤمنون ليس له مثل وجوابه من وجوه (أحدها) ان المقصود منه التثبيت والمعنى ان هؤلاء ليسوا بآخر
 مثل دينكم ومساوياله في الصحة والسداد فقد اهتدوا ولكن لما استحتم أن يوجد دين آخر يساوى
 هذا الدين في السداد استحتم الاهداء بغيره ونظيره قولك لارجل الذي تشير عليه هذا هو الرأى والصواب فان
 كان عندك رأى اصوب منه فاعمل به وقد علمت ان لأصوب من رأيك ولكنه تريد تثبيت صاحبك وتوقيفه
 على ان ما رأيت لا رأى وراءه وانما قلنا انه يستحيل أن يوجد دين آخر يساوى هذا الدين في السداد لان
 هذا الدين مبناه على ان كل من ظهر عليه المجتزى وجب الاعتراف بنبوته وكل ما غاير هذا الدين لا بد وان يشغل
 على المناقضة والمتناقض يستحيل أن يكون مساويا لغير المتناقض في السداد والصحة (وثانيها) أن المثل
 صله في الكلام قال الله تعالى ليس كمثلته نبى أى ليس كهوئى وقال الشاعر * وصايات لك يا وقيصين
 وكانت أتم الاحنف تركه وتقول

والله لو لاحنف برجله * ودقة في ساقه من هزله * ما كان منكم أحد كمثل
 (وثالثها) انكم آمنتم بالفرقان من غير تصحيف وتخريف فان آمنوا بمثل ذلك وهو التوراة من غير
 تصحيف وتخريف فقد اهتدوا لانهم يتوصلون به الى معرفة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم (ورابعها) أن
 يكون قوله فان آمنوا بمثل ما آمنتم به أى فان صاروا مؤمنين بمثل ما به صرتم مؤمنين فقد اهتدوا
 فالتمثيل في الآية بين الايمانين والتصديقين وروى محمد بن جرير الطبري أن ابن عباس قال لا تقولوا فان
 آمنوا بمثل ما آمنتم به فليس الله بمثل ولكن قولوا فان آمنوا بالذى آمنتم به قال القاضي لا وجه لترك
 القراء المتواترة من حيث يشكل المعنى وبلايس لان ذلك ان جعله المرء مذهباً لزمه أن يغير تلاوة كل
 الآيات المتشابهات وذلك محذور والوجه الاول في الجواب هو المعتمد أما قوله فقد اهتدوا فالمراد فقد
 عملوا بما هدوا واليه وقبلوه ومن هذا حاله يكون وليما لله داخل في أهل رضوانه فالآية تدل على ان
 الهداية كانت موجودة قبل هذا الاهداء وتلك الهداية لا يمكن حملها الا على الدلائل التي نصيبها الله
 تعالى وكشف عنها وبين وجوه دلالتها ثم بين على وجه الزجر ما يلحقهم ان تولوا فاعمالهم
 في شقاق وفي الشقاق بختان (البحث الاول) قال بعض أهل اللغة الشقاق مأخوذ من الشق كانه صار
 في شق غير شق صاحبه بسبب العداوة وقد شق عصا المسلمين اذا فرق جماعتهم وقارقتها ونظيره المحاذة وهي ان
 يكون هذا في حد وذلك في حد آخر والتعاضد مثله لان هذا يكون في عداوة وذلك في عداوة والجهالة ان
 يكون هذا في جانب وذلك في جانب آخر وقال آخرون انه من المشقة لان كل واحد منهم ما يحصر على
 ما يشق على صاحبه ويؤذيه قال الله تعالى وان خفتهم شقاق بينهم أى فراق بينهم ما في الاختلاف حتى يشق
 أحدهما على الآخر (البحث الثاني) قوله وان تولوا فاعمالهم في شقاق أى ان تركوا مثل هذا الايمان
 فقد التزموا المناقضة والعاقلة لا يلتزم المناقضة البتة فثبت التزامها علمنا أنه ليس غرضهم طلب الدين

(أحدهما) أنه تنبيه على أن في مذهب اليهود والنصارى شرك على ما بيناه لأنه تعالى سكت عن بعض اليهود قولهم عزير ابن الله والنصارى قالوا المسيح ابن الله وذلك شرك (وثانيهما) أن الحنيف اسم ابن دان بدين إبراهيم عليه السلام وعلوم أنه عليه السلام أتى بشرايع مخصوصة من حج البيت والختان وغيرهما من دان بذلك فهو حنيف وكان العرب تدين به هذه الأشياء ثم كانت تشرك فقيل من أجل هذا حنيفا وما كان من المشركين ونظيره قوله حنفا الله غير مشركين به وقوله وما يؤمن أحدكم بأن الله الهة الا وهم مشركون قال القاضي الآية تدل على أن للواحد منا أن يحتج على غيره بما يجري مجرى المناقضة لقوله الخماله وان لم يكن ذلك حجة في نفسه لان من المعلوم انه عليه السلام لم يكن يحتج على نبوته بامثال هذه الكلمات بل كان يحتج بالمعجزات الباهرة التي ظهرت عليه ولكنه عليه السلام لما كان قد أقام الحجة بهم وأزاح العلة ثم وجدهم معاندين مستعزين على باطلهم فعند ذلك أورد عليهم من الحجة ما يجانس ما كانوا عليه فقال ان كان الدين بالاتباع فامتنعوا عنه وهو مله إبراهيم عليه السلام أولى بالاتباع ولما قيل أن يقول اليهود والنصارى وان كانوا معترفين بفضل إبراهيم ومقررين بأن إبراهيم ما كان من القائلين بالتشبيه والتثليث امتنع أن يقولوا بذلك بل لا بد وان يكونوا قائلين بالتزيه والتوحيد ومتى كانوا قائلين بذلك لم يكن في دعوتهم اليه فائدة وان كانوا منكروين فضل إبراهيم أو كانوا مقررين به لكنهم أنكروا كونه منكرا للتجسيم والتثليث لم يكن ذلك متفقا عليه فحينئذ لا يصح الزام القول بأن هذا متفق عليه فكان الأخذ به أولى (والجواب) أنه كان معلوما باننا واران إبراهيم عليه السلام ما أثبت الولد لله تعالى فلما صح عن اليهود والنصارى أنهم قالوا بذلك ثبت أن طريقتهم مخالفة لطريقة إبراهيم عليه السلام • قوله تعالى (قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى

إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والاسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون) اعلم أنه تعالى لما أجاب بالجواب الجدلي أو لا ذكر بعده جوابا برهانيا في هذه الآية وهو أن الطريق إلى معرفة نبوة الانبياء عليهم السلام ظهور المعجز عليهم وما ظهر المعجز على يد محمد صلى الله عليه وسلم وجب الاعتراف بنبوته والايان برسالته فان تخصيص البعض بالقبول وتخصيص البعض بالرد يوجب المناقضة في الدليل وأنه ممنوع عقلا فهذه هو المراد من قوله قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا إلى آخر الآية وهذا هو الغرض الأصلي من ذكر هذه الآية فان قيل كيف يجوز الايمان بإبراهيم وموسى وعيسى مع القول بان شرائعهم منسوخة قلنا نحن نؤمن بأن كل واحد من تلك الشرائع كان حقا في زمانه فلا يلزم من المناقضة أما اليهود والنصارى لما اعترفوا بنبوة بعض من ظهر المعجز عليه وأنكروا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مع قيام المعجز على يده فحينئذ يلزمهم المناقضة فظهر الفرق ثم نقول في الآية مسائل (المسألة الأولى) ان الله تعالى لما سكت عنهم أنهم قالوا كونوا هودا ونصارى ذكر في مقابلة له لرسول عليه السلام قل بل مله إبراهيم ثم قال لا تمته قولوا آمنا بالله وهذا قول الحسن وقال القاضي قوله قولوا آمنا بالله يتناول جميع المكافين اعني النبي وأئمة والدليل عليه وجهان (أحدهما) ان قوله قولوا خطاب عام فيتناول الكل (الثاني) أن قوله وما أنزل إلينا لا يليق إلا به صلى الله عليه وسلم فلا أقل من أن يكون هودا خلافيه واحتج الحسن على قوله بوجهين (الاول) انه عليه السلام أمر من قبل بقوله قل بل مله إبراهيم (الثاني) انه في نهاية الشرف والظواهر افراده بالخطاب (والجواب) أن هذه القرائن وان كانت محتملة الا انها لا تبلغ في القوة إلى حيث تقتضي تخصيص عموم قوله قولوا آمنا بالله أما قوله قولوا آمنا بالله فاعنا قدمه لان الايمان بالله أصل الايمان بالشرائع فمن لا يعرف الله تعالى الكتاب والسنة أما قوله والاسباط قال الخليل السبط التعليمية والمقلدة القائلين بأن طريق معرفة الله تعالى الكتاب والسنة أما قوله والاسباط قال الخليل السبط في بني إسرائيل كالقبيلة في العرب وقال صاحب الكشف السبط الحافظ وكان الحسن والحسين سبطي رسول الله صلى الله عليه وسلم والاسباط الحفدة وهم حفدة يعقوب عليه السلام وذراعي أبنائه الاثني عشر أما قوله لا نفرق بين أحد منهم ففيه وجهان (الاول) اننا لا نؤمن ببعض ونكفر ببعض فاننا لو قلنا ذلك كانت

في قلوبهم عن قتادة قال ابن الانباري يقال فلان يصبغ فلان في الشيء أي يدخله فيه ويلزمه اياد كما يصح
الصيغ لازما للثوب وأنشد نعلب

دع الشعر وانزل بالجماعة تحزرا * اذا أنت لم صبغ في الشعر صانغ

(وثالثها) سمى الدين صبغة لأن هيئته تظهر بالمشاهدة من أثر الطهارة والصلاة قال الله تعالى سيعامهم
في وجوههم من أثر السجود (ورابعها) قال القاضي قوله صبغة الله متعلق بقوله قولوا آمنا بالله إلى
قوله ونحن له مسلمون فوصف هذا الايمان منهم بأنه صبغة الله تعالى ليعين ان المباينة بين هذا الدين الذي
اختاره الله وبين الدين الذي اختاره المبطل ظاهرة جليلة كما تظهر المباينة بين الالوان والاصباغ لدى الحس
السليم (القول الثاني) ان صبغة الله فطرته وهو كفوله فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق
الله ومعنى هذا الوجه ان الانسان موسوم في تركيبه وبنيته بالعجز والفاقة والآثار الشاهدة عليه بالحدوث
والافتقار الى الخالق فهذه الآثار كالصبغة له وكالسمعة اللازمة قال القاضي من حل قوله صبغة الله على
الفطرة فهو مقارب في المعنى لقول من يقول هودين الله لان الفطرة التي امرنا بها هو الذي تقتضيه الادلة
من عقل وشرع وهو الدين أيضا لكن الدين أظهر لان المراد على ما بينا هو الذي وصفوا أنفسهم به في قوله
قولوا آمنا بالله فكأنه تعالى قال في ذلك ان دين الله الذي ألزمكم التمسك به فالنفع به سيظهر ديننا وديننا
كظهور حسن الصبغة واذا حمل الكلام على ما ذكرناه لم يكن لقول من يقول انما قال ذلك اعادة جارية
للهود والنصارى في صبغ يستعملونه في أولادهم معنى لان الكلام اذا استقام على أحسن الوجوه بذونه
فلا فائدة فيه ولنذكر الآن بقية أقوال المفسرين (القول الثالث) ان صبغة الله هي الختان الذي هو
طهيرا أي كإيمان الخضر الذي للنصارى طهيرا لهم فكذلك الختان طهيرا للمسلمين عن أبي العالية (القول
الرابع) انه حجة الله عن الاصم وقيل انه سنة الله عن أبي عبيدة والقول الجيد هو الاول والله أعلم
(المسئلة الثانية) في نصب صبغة أقوال (أحدها) انه بدل عن مله وتفسيرها (الثاني) انه واصبغة
الله (الثالث) قال سيبويه انه مصدر مؤكدة فينصب عن قوله آمنا بالله كما اتصب وعد الله نعمته فلهذا
أما قوله ومن أحسن من الله صبغة فالمراد انه يصبغ عباده بالايمان وبطهرهم به من أوساخ الكفر
فلا صبغة أحسن من صبغته أما قوله تعالى ونحن له عابدون فقال صاحب الكشف انه عطف على آمنا بالله
وهذا يرد قول من يزعم ان صبغة الله بدل من مله ابراهيم أو نصب على الاغراء بمعنى عليكم صبغة الله لما فيه
من فائدة النظم واتصافها على انها مصدر مؤكدة هو الذي ذكره سيبويه والقول ما قلنا حذام * قوله

تعالى قل اتحاجوننا الى الله وهو ربنا وربكم ولنا أعمالنا ولكم أعمالكم ونحن له مخلوقون اعلم ان في الآية
مسائل (المسئلة الاولى) اختلاف في تلك الحاجة وذكرها وجوها (أحدها) ان ذلك كان قولهم
انهم هم أولى بالحق والنبوة لتقدم النبوة فيهم والمعنى اتحاجوننا الى ان الله اصطفى رسوله من العرب لامنكم
وتقولون لو أنزل الله على أحد لانزل عليكم وترونكم أحق بالنبوة منا (وثانيها) قولهم نحن أحق بالايمان
من العرب الذين عبدوا الاوثان (وثالثها) قولهم نحن أبناء الله وأحباؤه وقولهم ان يدخل الجنة
الامن كان هودا أو نصارى وقولهم كونوا هودا أو نصارى تهتدوا عن الحسن (ورابعها) اتحاجوننا
في الله أي اتحاجوننا في دين الله (المسئلة الثانية) هذه الحاجة كانت مع من ذكرها فيه وجوها
(أحدها) انه خطاب للهود والنصارى (وثانيها) انه خطاب مع مشركي العرب حيث قالوا لو أنزل
هذا القرآن على رجل من القرنيين عظيم والعرب كانوا أقربين بالخالق (وثالثها) انه خطاب مع الكل
والقول الاول أليق بنظم الآية أما قوله وهو ربنا وربكم ففيه وجهان (الاول) انه أعلم بتدبير خلقه
وبمن يصلح لرسالته ومن لا يصلح لها فلا تعترضوا على ربكم فان العبد ليس له أن يعترض على ربه بل يجب عليه
تقويض الامر بالكلية له (الثاني) انه لانسبة لكم الى الله تعالى الابالعبودية وهذه النسبة مشتركة بيننا
وبينكم فلم ترجحوا أنفسكم علينا بل الترجيح من جانبنا لانا مخلصون له في العبودية واسم كذلك وهو المراد

والانقياد للحق وانما غرضهم المنازعة واطهار العداوة ثم للمفسرين عبارات (أولها) قال ابن عباس رضي
الله عنه ما فاتهم في شقاق أي في خلاف مذقوا الحق وتمسكوا بالباطل فصاروا مخالفين لله (وثانيها)
قال أبو عبيدة ومقاتل في شقاق أي في ضلال (وثالثها) قال ابن زيد في منازعة ومحاربة (ورابعها)
قال الحسن في عداوة قال القاضي ولا يكاد يقال في المعاداة على وجه الحق أو في المخالفة التي لا تكون
معصية أنه شقاق وانما يقال ذلك في مخالفة عظيمة توقع صاحبها في عداوة الله وغضبه ولعنه وفي استحقاق
النار فصار هذا القول وعيداً لله تعالى لهم وصار وصفهم بذلك دليلاً على أن القوم معادون للرسول
مضرون له السوء مترصدون لابقاعه في المحن فعند هذا آمنه الله تعالى من كيدهم وآمن المؤمنين من
شرهم ومكرهم فقال فسيفكهم الله تقوية لقلبه وقلب المؤمنين لانه تعالى اذا تكفل بالكفاية في أمر
حصلت الثقة به قال المتكلمون هذا اخبار عن الغيب فيكون معجزاً لا على صدقه وانما قلنا انه اخبار
عن الغيب وذلك لا نوجدنا خبر هذا القول على ما خبره لانه تعالى كفاه شر اليهود والنصارى ونصره
عليهم حتى غلبهم المسلمون وأخذوا ديارهم وأموالهم فصاروا اذلاء في أيديهم يؤذون اليهم الخراج والجزية
ولا يقدرون البتة على التخلص من أيديهم وانما قلنا انه معجز لان المتخبر لا يصيب في مثل ذلك على
التفصيل قال المحدون لانهم ان هذا معجز وذلك لان المعجز هو الذي يكون ناقضاً للعادة وقد جرت العادة
بأن كل من كان مبتلياً بآياد غيبه فانه يقال له اصبر فان الله يكفيك شره ثم قد يقع ذلك نارة ولا يقع أخرى
واذا كان هذا معتمداً فكيف يقال انه معجز وأيضاً العلة توصل الى ذلك برؤياها وذلك مما لا سبيل الى
دفعه فان المنجسين يقولون من كان سهم الغيب في طالعهم فانه يأتي بمثل هذه الاخبار وان لم يكن نبياً
(والجواب) انه ليس غرضنا من قولنا انه معجز ان هذا الاخبار وحده معجز بل غرضنا أن القرآن
يشتمل على كثير من هذا النوع والاخبار عن الاشياء الكثيرة على سبيل التفصيل مما لا يأتي من المتخصص
الكاذب ثم انه تعالى لما وعد بالنصرة والمعونة اتبعه ما يدل على ان ما يسمون وما يملنون من هذا الامر
لا يخفى عليه تعالى فقال وهو السميع العليم وفيه وجهان (الاول) انه وعده لهم والمعنى انه يدرك
ما يضمرون ويقولون وهو عليهم بكل شيء فلا يجوز لهم أن يقع منهم أمر الا وهو قادر على كفايته اياهم فيه
(الثاني) انه وعد للرسول يعني يسمع دعاءك ويعلم نيتك وهو يستجيب لك ويوصلك الى مرادك واحتج
الاصحاب بقوله وهو السميع العليم على ان سمعه تعالى زائد على علمه بالمسموعات لان قوله عليهم بناء على ما
في تناول كونه عالماً بجميع المعلومات فلو كان كونه سميعاً عبارة عن علمه بالمسموعات لزم التكرار وانه
غير جائز فوجب أن يكون صفة كونه تعالى سميعاً أمراً زائداً على وصفه بكونه علماً بالله أعلم بالصواب
• قوله تعالى (صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة ونحن له عابدون) اعلم أنه تعالى لما ذكر الجواب
الثاني وهو ان ذكر ما يدل على صحة هذا الدين ذكر بعده ما يدل على ان دلائل هذا الدين واضحة جليلة
فقال صبغة الله ثم في الآية مسائل (المسئلة الاولى) الصبغ ما يلوّن به الثياب ويقال صبغ الثوب
صبغاً بفتح الباء وكسر ها وضمها ثلاث لغات صبغاً بفتح الصاد وكسر ها لغتان والصبغة نعله من صبغ
كالجلسة من جلس وهي الحالة التي يقع عليها الصبغ ثم اختلفوا في المراد بصبغة الله على أقوال (الاول)
انه دين الله وذكروا في انه لم يسمي دين الله بصبغة الله وجوهاً (أحدها) أن بعض النصارى كانوا يغمسون
أولادهم في ماء أصفر يسمونه المعمودية ويقولون هو تطهير لهم وإذا فعل الواحد بولده ذلك قال الان
صار نصرانياً فقال الله تعالى اطلبوا صبغة الله وهي الدين والاسلام لا صبغتهم والسبب في إطلاق لفظ
الصبغة على الدين طريقة المشاكلة كما تقول لمن يفرس الاشجار وأنت تريد أن تأمره بالكرم اغرس
كما يفرس فلان تريد رجلاً موظلاً على الكرم ونظيره قوله تعالى انما نحن مستهزون الله يستهزئ بهم بخادعون
الله وهو خادعهم ومكرهم وكرمهم الله وجزاء سيئة سيئة مثلها ان تسخر وأما فانا نسخر منكم (وثانيها)
اليهود تصبغ أولادهم وداو النصارى تصبغ أبناءها نصارى بمعنى يلقونهم فيصبغونهم بذلك لما يشرى

(أحدها) ليكون وعظماهم وزجرا حتى لا يتكلموا على فضل الآباء في كل واحد يؤخذ به (وثانيها) انه تعالى بين انه متى لا يستنكر أن يكون فرضكم عين فرضهم لاختلاف المصالح لم يستنكر أن يختلف المصالح فيتملككم محمد صلى الله عليه وسلم من ملة الى ملة أخرى (وثالثها) انه تعالى لما ذكر حسن طريقة الانبياء الذين ذكرهم في هذه الآيات بين ان الدليل لا يتم بذلك بل كل انسان مسؤول عن عمله ولا عذر له في ترك الحق بأن يؤهم انه متمسك بطريقة من تقدم لانهم أصابوا أم أخطأوا لا ينفع هؤلاء ولا بضرتهم لثلاثتهم ان طريقة الدين التقاليد فان قيل لم كثر الآيات قلنا فيه قولان (أحدهما) انه عني بالآية الاولى ابراهيم ومن ذكر معه (والثاني) أسلاف اليهود قال الجبائي قال القاضي هذا بعيد لان أسلاف اليهود والنصارى لم يجرأهم ذكر مصروح وموضع الشبهة في هذا القول ان القوم لما قالوا في ابراهيم وبنيه انهم كانوا هودا فكأنهم قالوا انهم كانوا على مثل طريقة أسلافنا من اليهود فصار سلفهم في حكم المذكورين بخلاف ان يقول تلك الأمة قد خلت وبعينهم ولكن ذلك كالتعسف بل المذكور السابق هو ابراهيم وبنوه فقوله تلك الأمة يجب أن يكون عائدا اليهم (والقول الثاني) انه متى اختلفت الاوقات والاحوال والمواطن لم يكن التكرار عبثا فكانه تعالى قال ما هذا الاشراف وصف هؤلاء الانبياء فيما أنتم عليه من الدين لا بسوء التقليد في هذا الجففس فعليك بترك الكلام في تلك الأمة فلها ما كسبت وانظر وافيد عاكم اليه محمد عليه الصلاة والسلام فان ذلك أنفع لكم وأعود عليكم ولا نألو ن الا عن علمكم * قوله تعالى (سيعقول السفاهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء الى صراط مستقيم) اعلم ان هذا هو الشبهة الثانية من الشبه التي ذكرها اليهود والنصارى طعنوا في الاسلام فقالوا النسخ يقتضي اما الجهل أو التجهيل وكلاهما لا يليق بالحكيم وذلك لان الامر انما أن يكون خالبا عن القيد وانما أن يكون مقيدا لا دوام وانما أن يكون مقيدا بقيد الدوام فان كان خالبا عن القيد لم يقتض الفعل الامر واحدة فلا يكون ورود الامر بعد ذلك على خلافه ناسخا وان كان مقيدا بقيد الدوام فهو ناظر ان الوارد بعده على خلافه لا يكون ناسخا له وان كان مقيدا بقيد الدوام فان كان الامر يعتقد فيه انه يتي دائما مع انه ذكر انما يدل على انه يتي دائما ثم انه رفعه بعد ذلك فهو ناظر ان كان جاهلا ثم يد الله ذلك وان كان عالما بانه لا يتي دائما مع انه ذكر انما يدل على انه يتي دائما كان ذلك تجهيلا فنبت ان النسخ يقتضي اما الجهل أو التجهيل وهما محالان على الله تعالى فكأن النسخ منه محال لا فلا تقي بالنسخ في أحكام الله تعالى يجب أن يكون ميطلا فبهذا الطريق توصلوا بالقدح في نسخ القبلة الى الطعن في الاسلام ثم انهم خصصوا هذه الصورة بزيادة شبهة فقالوا انا اذا جوزنا النسخ انما تجوز عند اختلاف المصالح وهما الجهات متساوية في انهم الله تعالى ومخلوقه فله تغيير القبلة من جانب الى جانب فعمل خال عن المصلحة فيكون عبثا والعبث لا يليق بالحكيم فدل هذا على ان هذا التغيير ليس من افه تعالى فتوصلوا بهذا الوجه الى الطعن في الاسلام ولنتكلم الآن في تفسير الالفاظ ثم لنذكر الجواب عن هذه الشبهة على الوجه الذي قرره الله تعالى في كتابه الكريم أما قوله سيعقول السفاهاء ففيه قولان (الاول) وهو اختيار الغفال ان هذا اللفظ وان كان للمستقبل ظاهرا لكنه قد يستعمل في الماضي أيضا كالرجل يعمل عملا فيقطع فيه بعض أعدائه فيقول أنا أعلم انهم سيطعنون علي فيما فعلت ويجاز هذا أن يكون القول فيما يكثر ويعد فاذا ذكره مرة فسيذكره بعد ذلك مرة أخرى فصح على هذا التأويل أن يقال سيعقول السفاهاء من الناس ذلك وقد وردت الاخبار انهم لما قالوا ذلك نزلت الآية (القول الثاني) ان الله تعالى أخبر عنهم قبل ان ذكروا هذا الكلام انهم سيدكرونها وفيه فوائد (احداها) انه عليه الصلاة والسلام اذا أخبر عن ذلك قبل وقوعه كان هذا اخبارا عن الغيب فيكون معجزا (وثانيها) انه تعالى اذا أخبر عن ذلك أولا ثم سمعه منهم فانه يكون تاذيه من هذا الكلام أقل مما اذا سمعه منهم أولا (وثالثها) ان الله تعالى اذا سمعه ذلك أولا ثم ذكر جوابه معه فحين يسمعه النبي عليه الصلاة والسلام منهم يكون الجواب حاضرا فكان ذلك أولى مما اذا سمعه ولا يكون الجواب حاضرا (المسئلة الثانية) أما السفة في أصل اللغة

بقوله ونحن له مخلصون وهذا التأويل أقرب أما قوله تعالى لئن أسمع لكم فالمراد منه النصيحة في الدين كأنه تعالى قال لئن سمعتم هذا القول على وجه الشفقة والنصيحة أي لا يرجع إلى من أفعالكم القبيحة ضرر حتى يكون المقصود من هذا القول دفع ذلك الضرر وانما المراد نصيحتكم وإرشادكم إلى الصالح وبالجملة فالإنسان انما يكون مقبول القول اذا كان خالسا عن الاغراض الدنيوية فاذا كان لشيء من الاغراض لم ينجع قوله في القلب البتة فهذا هو المراد فيكون فيه من الردع والزجر ما يبعث على النظر وتحذركم الطباع على الاستدلال وقبول الحق وأما معنى الاخلاص فقد تقدم • قوله تعالى (أم تقولون ان

ابراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب والاسباط كانوا هودا أو نصارى قل أنتم أعلم أم الله ومن أظلم ممن كتم شهادة عنده من الله وما الله بغافل عما تعملون) اعلم ان في الآية مستلثان (المثلة الاولى) قرأ ابن عامر وسنة والـ كافي وصف عن عاصم أم تقولون بالاسماء على المخاطبة كأنه قال أنحاجوتنا أم تقولون والباقيون بالاسماء على انه اخبار عن اليهود والنصارى فعلى الاول يحتمل أن تكون أم متصلة وقد يره بأى الحجة تتعلقون في أمرنا بالتوحيد فنحن موحدون أم باتباع دين الانبياء فنحن متبعون وأن تكون منقطعة بمعنى بل أقولون والهمزة للانكار أيضا وعلى الثانى تكون منقطعة لانقطاع معناه بمعنى الانقطاع الى حجاج آخر غير الاول كأنه قيل أنقولون ان الانبياء كانوا قبل نزول التوراة والانجيل هودا أو نصارى (المثلة الثانية) انما أنكر الله تعالى ذلك القول عليهم لوجوه (أحدها) لان محمدا صلى الله عليه وسلم ثبتت نبوته بسائر المعجزات وقد أخبر عن كذبهم في ذلك فثبت لا محالة كذبهم فيه (وثانيها) شهادة التوراة والانجيل على ان الانبياء كانوا على التوحيد والحنيفية (وثالثها) ان التوراة والانجيل أنزل بعدهم (ورابعها) انهم ادعوا ذلك من غير برهان فوجب عليهم الله تعالى على ذلك بهذه الوجوه ولما كان هذا القول باطلا من هذه الوجوه لاجرم أورد الله هذا الكلام في معرض الاستفهام على سبيل الانكار لغرض منه الزجر والتوبيخ وأن يقر الله في نفوسهم انهم يعلمون اسمهم كانوا كاذبين فيما يقولون أما قوله قل أنتم أعلم أم الله فعنه ان الله أعلم وخبره أصدق وقد أخبر في التوراة والانجيل وفي القرآن على لسان محمد صلى الله عليه وسلم انهم كانوا مسلمين مبرئين عن اليهودية والنصرانية فان قيل انما يقال هذا فيمن لا يعلم وهم علموه وكتموه فكيف يصح الكلام قلنا من قال انهم كانوا على ظن ونوهم فالكلام ظاهر ومن قال علموا ووجدوا فغناه من منزلتكم منزلة المعترضين على ما يعلم ان الله أخبر به فلا ينفعه ذلك مع اقراره بأن الله أعلم أما قوله ومن أظلم ممن كتم شهادة عنده من الله ففيه ثلاثة أوجه (أحدها) ان في الآية تقديم وتأخير والتقدير ومن أظلم عند الله ممن كتم شهادة حصلت عنده كقولك ومن أظلم من زيد من جملة الكاذبين للشهادة والمعنى لو كان ابراهيم وبنوه هودا أو نصارى ثم ان الله كتم هذه الشهادة لم يكن أحدهم يكتم شهادة أظلم منه لكن لما استحال ذلك مع عدله وتنزهه عن الكذب علمنا انه ليس الامر كذلك (وثانيها) ومن أظلم منكم معاشر اليهود والنصارى ان كتم هذه الشهادة من الله فن في قوله من الله تتعلق بالكاتم على القول الاول وبالمكتوم منه على القول الثانى كأنه قال ومن أظلم ممن كتم شهادة فلم يقمها عند الله بل كتمها وأخفاها (وثالثها) أن يكون من في قوله من الله صلة الشهادة والمعنى ومن أظلم ممن كتم شهادة جأته من عند الله فجدها وأخفاها كقول الرجل لغيره عندي شهادة منك أى شهادة سمعتها منك وشهادة جأته مني من جهتك ومن عندك أما قوله وما الله بغافل عما تعملون فهو الكلام الجامع لكل وعيد ومن تصور انه تعالى عالم بسرته واعلانه ولا يخفى عليه خافية وانه من وراء مجازاته ان خيرا خيرا وان شر شر لا يضي عليه طرفة عين الا وهو حذر خائف ألا ترى ان أحدهما لو كان عليه رقيب من جهة سلطان بهد عليه الانقام لكان دائم الحذر والوجل مع ان ذلك الرقيب لا يعرف الا الظاهر فكيف بالرب الرقيب الذي يعلم السر وأخفى اذا هدد وأوعده بهذا الجنس من القول • قوله تعالى (تلك أمة قد دخلت لهما ما كتبت ولكم ما كتبتم ولا نالون عما كانوا يعملون) اعلم انه تعالى لما حاج اليهود في هؤلاء الانبياء عقبه بهذه الآية لوجوه

وقال غيره اذا تقابل الرجلان فكل واحد منهما ماقبله للاخر وقال بعض المحدثين
جعلت ما والى قرارا * وقبله حيث ما لجأت

أما قوله تعالى قل لله المشرق والمغرب فاعلم ان هذا هو الجواب الاول عن تلك الشبهة وتقريره ان
الجهات كلها لله ملكا وملكه لا يستحق نفي منها لانه أن يكون قبله بل انما يصير قبله لان الله تعالى
جعلها قبله واذا كان الامر كذلك فلا اعتراض عليه بالتحويل من جهة الى جهة أخرى فان قيل
ما الحكمة أو لا في تعيين القبلة ثم ما الحكمة في تحويل القبلة من جهة الى جهة قلنا أما المسئلة الاولى
ففيها الخلاف الشديد بين أهل السنة والمعتزلة أما أهل السنة فانهم يقولون لا يجب تعليل أحكام الله تعالى
البتة واحتجوا عليه بوجوه (أحدها) ان كل من فعل فعلا لغرض فاما أن يكون وجود ذلك الغرض
أولى له من لا وجوده وأما أن لا يكون كذلك بل الوجود والعدم بالنسبة اليه سميان فان كان الاول كان
ناقصا لذاته مستكملًا بغيره وذلك على الله محال وان كان الثاني استحالة أن يكون غرضا ومقصودا
ومرجحا فان قيل انه وان كان وجوده وعدمه بالنسبة اليه على السوية الا ان وجوده لما كان أنفع للغير من
عدمه فالحكيم يفعله ليعود النفع الى الغير قلنا عود النفع الى الغير ولا عوده اليه هل هو ما بالنسبة الى الله
تعالى على السواء أو ليس الامر كذلك وحينئذ يعود التقسيم (وثانيها) ان كل من فعل فعلا لغرض فاما أن
يكون قادرا على تحصيل ذلك الغرض من دون تلك الوسطة أو لا يكون قادرا عليه فان كان الاول كان
توسط تلك الوسطة عبثا وان كان الثاني كان عجزا وهو على الله محال (وثالثها) انه تعالى ان فعل فعلا
لغرض فذلك الغرض ان كان قديما لزم من قدمه قديم الفعل وهو محال وان كان محدثا توقف احداه على
غرض آخر ولزم الدور والتسلسل وهو محال (ورابعها) ان تخصيص احداث العالم بوقت معين دون ماقبله
وما بعده ان كان الحكمة اختص بها ذلك الوقت دون ماقبله وما بعده كان طلب العلة في انه لم حصلت تلك
الحكمة في ذلك الوقت دون سائر الاوقات كطلب العلة في انه لم حصل العالم في ذلك الوقت دون سائر
الاقوات فان استغنى أحدهما عن المرح فكذا الآخر وان افتقر فكذا الآخر وان لم يتوقف ذلك على
الحكمة فقد بطل توقيف فاعلمية الله على الحكمة والغرض (وخامسها) ما سبق من الدلائل على ان
جميع الكائنات من الخير والشر والكفر والايمان والطاعة والعصيان واقع بقدرته تعالى
وارادته وذلك يطل القول بالغرض لانه يستحيل أن يكون لله غرض يرجع الى العبد في خلق الكافر فيه
وتعذيبه عليه أبدا لا يباد (وسادسها) ان تعلق قدرة الله تعالى وارادته بإيجاد الفعل المعين في الازل اما أن
يكون جائزا أو واجبا فان كان جائزا افتقر الى مؤثر آخر ويلزم التسلسل ولانه يلزم صحة العدم على القديم وان
كان واجبا فالواجب لا يعمل فثبت عندنا بهذه الوجوه ان تعليل أفعال الله وأحكامه بالدواعي والاعراض
محال واذا كان كذلك كانت فاعلمية بعض الالهية والقدرة والنفاذ والاستيلاء وهذا هو الذي دل عليه
صريح قوله تعالى قل لله المشرق والمغرب فانه علل جواز النسخ بكونه ما للكل المشرق والمغرب والمالك يرجع
حاصله الى القدرة ولم يعمل ذلك بالحكمة على ما تقوله المعتزلة فثبت ان هذه الآية دالة تبصر يجهل على قولنا
ومذهبا أما المعتزلة فقد قالوا لمادات الدلائل على انه تعالى حكيم والحكمة لا يجوز أن تكون أفعاله
خالية عن الاعراض علمنا ان له سبحانه في كل أفعاله وأحكامه حكما واعراضا ثم انهم تارة تكون ظاهرة جليلة
لها وتارة مستورة خفية عنا وتحويل القبلة من جهة الى جهة أخرى يمكن أن يكون لمصالح خفية وأسرار
مطوية عنا واذا كان الامر كذلك استحالة الطعن بهذا التحويل في دين الاسلام (المسئلة الرابعة)
في الكلام في تلك الحكم على سبيل التفصيل واعلم ان أمثال هذه المباحث لا تكون قطعية بل غلبتها أن تكون
أمورا احتمالية أما تعين القبلة في الصلاة فقد ذكرنا فيه حكما (أحدها) ان الله تعالى خلق في الانسان قوة
عقلية مدركة للحجرات والمعقولات وقوة خيالية متصرفة في عالم الاجسام وقلة تنفك القوة العقلية عن
مقارنة القوة الخيالية ومصاحبتها فاذا اراد الانسان استحضار أمر عقلي تجرد وجب أن يضع له صورة

فقد شتم حناه في تفسير قوله تعالى قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء وبالجملة لأنه قال من لا يعجزين ماله وعليه ويعمل
عن طريق منافعها إلى ما يضرمه بوصف بالخفة والسفه ولا شك أن الخطأ في باب الدين أعظم مضرة منه
في باب الدنيا فإذا كان العادل عن الرأي الواضح في أمر دينه يساه به تسفه فإن يكون كذلك في أمر دينه كان
أولى بهذا الاسم فلا كافر إلا وهو سفيفه فهذا اللفظ يمكن حمله على اليهود وعلى المشركين وعلى المنافقين
وعلى جماعتهم ولقد ذهب إلى كل واحد من هذه الوجوه قوم من المفسرين (فتأولها) قال ابن عباس
ومجاهد هم اليهود وذلك لأنهم كانوا يأتون بموافقة الرسول لهم في القبلة وكانوا يظنون أن موافقة لهم
في القبلة ربما تدعوهم إلى أن يصيروا فقال لهم بالكلمة فلما تحولوا عن تلك القبلة استوحشوا من ذلك واعتصموا
وقالوا قد عاد إلى طريقه آياته واشتاق إلى دينهم ولو ثبت على قبلتنا لعلمنا أنه الرسول المنتظر المبشر به
في التوراة فقالوا ما حكى الله عنهم في هذه الآية (وثانيتها) قال ابن عباس والبراء بن عازب والحسن
والأصم أنهم مشركو العرب وذلك لأنه عليه الصلاة والسلام كان متوجها إلى بيت المقدس حين كان بمكة
والمشركون كانوا يأتون منه بسبب ذلك فلما جاء إلى المدينة وتحول إلى الكعبة قالوا أي الأراجيع إلى
موافقتنا ولو ثبت عليه لكان أولى به (وثالثها) أنهم المنافقون وهو قول السدي وهو لا نغادر وأذلك
استهزاء من حيث لا يتميز بعض الجهات عن بعض بخاصية معقولة تقتضي تحول القبلة إليها فكان هذا
التحول مجزأ للعبث والعمل بالرأي والشهوة وإنما جلت اللفظ السفهاء على المنافقين لأن هذا الاسم مختص
بهم قال الله تعالى إلا أنهم هم السفهاء وليكن لا يعلمون (ورابعها) أنه يدخل فيه الكل لأن لفظ السفهاء
لفظ عموم دخل فيه الآلاف واللام وقد ينال صلاحيته لكل الكفار بحسب الدليل العقلي والنص أيضا يدل عليه
وهو قوله ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه فوجب أن يتناول الكل قال القاضي المقصود من
الآية بيان وقوع هذا الكلام منهم في الجملة وإذا كان كذلك لم يكن أذعاء العموم فيه بعيدا قلنا هذا القدر
لا ينافي العموم ولا يقتضي تخصيصه بل الأقرب أن يكون الكل قد قال ذلك لأن الأعداء محبوبون على
التدح والطعن فإذا وجدوا مجالا لم يتركوا أمالا البتة أمّا قوله تعالى ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ففيه
مسائل (المسئلة الأولى) ولا عنه صرفه عنه وإلى اليه بخلاف وإلى عنه ومنه قوله ومن يولهم يومئذ دبره
وقوله ما ولاهم استهزاء على جهة الاستهزاء والتعجب (المسئلة الثانية) في هذا التولي وجهان (الأول)
وهو المتهور الجهمع عليه عند المفسرين أنه لما تحولت القبلة إلى الكعبة من بيت المقدس عاب الكفار المسلمين
فقالوا ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها فالضمير في قوله ما ولاهم للرسول والمؤمنين والقبلة التي
كانوا عليها هي بيت المقدس واختلاف الروايات في أنه عليه الصلاة والسلام متى تحول القبلة تبعذها به إلى
المدينة فمن أنس بن مالك رضي الله عنه بعد تسعة أشهر وأربعة عشر شهرا وعن معاذ بعد ثلاثة عشر شهرا وعن
قنادة بعد ستة عشر شهرا وعن ابن عباس والبراء بن عازب بعد سبعة عشر شهرا وهذا القول أثبت
عندنا من سائر الأقوال وعن بعضهم ثمانية عشر شهرا من مقدمه قال الواقدي صرفت القبلة يوم الاثنين
النصف من رجب على رأس سبعة عشر شهرا وقال آخرون بل سنتان (القول الثاني) قول أبي مسلم
وهو أنه لما صح الخبر بأن الله تعالى - قوله عن بيت المقدس إلى الكعبة وجب القول به ولولا ذلك لاحتمل لفظ
الآية أن يراد بقوله كانوا عليها أي السفهاء كانوا عليها فانهم كانوا لا يعرفون القبلة اليه ودوقبله النصراني
في الأول إلى المغرب والثاني إلى المشرق والمغرب ما جرت عادتهم بالصلاة حتى يتوجهوا إلى شيء من الجهات
فلما رأوا رسول الله صلى الله عليه وسلم متوجها نحو الكعبة كان ذلك عندهم مستنكرا فقالوا كيف يتوجه
أحد إلى غير هاتين الجهتين المعروفتين فقال الله تعالى راد عليهم قل لله المشرق والمغرب واعلم أن آبائهم
صدق فانه لولا الروايات الظاهرة لكان هذا القول محتملا والله أعلم (المسئلة الثالثة) قال القفال القبلة
هي الجهة التي يستقبلها الإنسان وهي من المقابلة وإنما سميت القبلة قبله لأن المصلي يقابلها وتقابله
وقال قطرب يقولون في كلامهم ليس لفلان قبله أي ليس له جهة يأري إليها وهو أيضا مأخوذ من الاستقبال

القوم في انكار هذا التحويل وهي ان الجهات لما كانت متساوية في جميع الصفات كان تحويل القبلة من
 جهة الى جهة مجرد العبث فلا يكون ذلك من فعل الحكيم والجواب عنه أما على قول أهل السنة نه
 لا يجب تعميل أحكام الله تعالى بالحكم فالامر ظاهر وأما على قول المعتزلة فلهم طريقان (الاول) انه
 لا يمنع اختلاف المصالح بحسب اختلاف الجهات وبيان من وجوه (أحدها) انه اذا نزح في أوهاج
 بعض الناس ان هذه الجهة أشرف من غيرها بسبب ان هذا البيت بناء الخليل وعظمه كان هذا الانسان
 عند استقباله أشد تعظيما وخشوعا وذلك مصلحة مطلوبة (وثانيها) انه لما كان بناء هذا البيت سببا
 لظهور دولة العرب كانت رغبتهم في تعظيمه أشد (وثالثها) ان اليهود لما كانوا يعيرون المسلمين عند استقبال
 بيت المقدس بأنه لولا انا أرشدناكم الى القبلة لما كنتم تعرفون القبلة فصارت ذلك سببا لتشويش الخواطر
 وذلك يحل بالخضوع والخشوع فهذا يناسب الصبر عن تلك القبلة (ورابعها) ان الكعبة منشأ محمد
 صلى الله عليه وسلم فتعظيم الكعبة يقتضي تعظيم محمد عليه الصلاة والسلام وذلك أمر مطلوب لانه متى رسخ
 في قلوبهم تعظيمه كان قبولهم لوامره ونواهيه في الدين والشريعة أسرع وأسهل والمفضي الى المطلوب مطلوب
 فكان تحويل القبلة مناسبا (خامسها) ان الله تعالى بين ذلك في قوله وما جعلنا القبلة التي كنت
 عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه فامرهم الله تعالى حين كانوا يجهلون الى
 بيت المقدس ليعتبروا عن المشركين فلما هاجروا الى المدينة وبها اليهود أمروا بالتوجه الى الكعبة ليعتبروا
 عن اليهود أما قوله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم فالهداية قد تقدم القول فيها قالت المعتزلة انها
 هي الدلالة والمعنى انه تعالى يدل على ما هو لعباده أصلح والصراط المستقيم هو الذي يؤتاهم اذا تمسكوا به الى
 الجنة قال أصحابنا هذه الهداية أما أن يكون المراد منها الدعوة أو الدلالة أو تحصيل العلم فيه والاولان
 باطلان لانهم ما علمنا جميع المكلفين فوجب حملهم على الوجه الثالث وذلك يقتضي بأن الهداية والاضلال
 من الله تعالى * قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم
 شهيدا) اعلم ان في هذه الآية مسائل (المسئلة الاولى) الكاف في كذلك كاف التشبيه والمناسبة أي
 شيء هو وفيه وجوه (أحدها) انه راجع الى معنى يهدي أي كما أنعمنا عليكم بالهداية كذلك أنعمنا
 عليكم بان جعلناكم وسطا (وثانيها) قول أبي مسلم تقديره كما هديناكم الى قبلة هي أوسط القبل
 كذلك جعلناكم أمة وسطا (وثالثها) انه عائد الى ما تقدم من قوله في حق ابراهيم عليه السلام ولقد
 اصطفيناه في الدنيا أي فكما اصطفيناه في الدنيا فكذلك جعلناكم أمة وسطا (ورابعها) يحتمل عند أي
 يكون التقدير والله المشرق والمغرب فهذه الجهات بعد استوائها في كونها ملكا لله وملكه خاص بعضها
 بجزء التشريف والتكريم بأن جعله قبلة فضلا منه واحسانا فذلك العباد كلهم مشتركون في العبودية
 الا انه خص هذه الامة بزيادة الفضل والعدالة فضلا منه واحسانا لا وجوبا (خامسها) انه قد يذكر
 ضمير الشيء وان لم يكن المضمهر مذكورا اذا كان المضمهر مشهورا معروفا كقوله تعالى انا أنزلناه في ليلة القدر
 ثم من المشهور المعروف عند كل أحد انه سبحانه هو القادر على اعزاز من شاء واذلال من شاء فقوله وكذلك
 جعلناكم أي ومثل ذلك الجعل المحبب الذي لا يقدر عليه أحد سواه جعلناكم أمة وسطا (المسئلة الثانية)
 اعلم انه اذا كان الوسط اسمًا حركت الوسط كقولك أمة وسطا والظرف محققا نقول جلست وسط القوم
 واختلفوا في تفسير الوسط وذكروا أمور (أحدها) ان الوسط هو العدل والدليل عليه الآية والخبر والشعر
 والنقل والمعنى أما الآية فقوله تعالى قال أوسطهم أي أعداهم وأما الخبر فيما روى الفقهاء عن الثوري عن
 أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم أمة وسطا قال عدلا وقال عليه الصلاة والسلام خيرا لأمور
 أوسطها أي أعداها وقيل كان النبي صلى الله عليه وسلم أوسط قريش نسبيا وقال عليه الصلاة والسلام عليكم
 بالقط الاوسط وأما الشعر فقوله زهير

هم وسط يرضى الانام بحكمهم * اذ انزلت احدي الاله الى العظام

خداية يحسبها حتى تكون تلك الصورة الخيالية معينة على ادراك تلك المعاني العقلية ولذلك فان المهندس
 اذا اراد ادراككم من احكام المقادير وضع له صورة معينة وشكلا معيناً البصير الحس والخيال معينين
 للعقل على ادراك ذلك الحسكم الكلي ولما كان العبد الضعيف اذا وصل الى مجلس الملك العظيم فانه لابد
 وأن يستقبله بوجهه وأن لا يكون معرضاً عنه وان يبالغ في الثناء عليه بلسانه ويبالغ في الخدمة والتضرع له
 فاستقبال القبلة في الصلاة يجري مجرى كونه مستقبلاً للملك لا معرضاً عنه والقراءة والتسبيحات تجري
 مجرى الثناء عليه والركوع والسجود يجري مجرى الخدمة (وثانيها) ان المقصود من الصلاة حضور
 القلب وهذا الحضور لا يحصل الا مع السكون وترك الالات والحركة وهذا لا يتأتى الا اذا بقي في جميع
 صلاته مستقبلاً للجهة واحدة على التعيين فاذا اختص بعض الجهات بمزيد شرف في الاوهام كان استقبال
 تلك الجهة أولى (وثالثها) ان الله تعالى يحب الموافقة والالفة بين المؤمنين وقد ذكر المنة بهم عليهم حيث
 قال واذكروا نعمة الله عليكم الى قوله اخوانا ولو توجه كل واحد في صلاته الى ناحية أخرى لكان ذلك يوهنهم
 اختلافاً ظاهرافعين الله تعالى لهم جهة معلومة وأمرهم جميعاً بالتوجه نحوها ليحصل لهم الموافقة بسبب
 ذلك وفيه اشارة الى ان الله تعالى يحب الموافقة بين عبادته في اعمال الخير (ورابعها) ان الله تعالى خص
 الكعبة باضافتها اليه في قوله يتي وخص المؤمنين باضافتهم بصفة العبودية اليه وكنا الاضافتين للتخصيص
 والتكريم فكانه تعالى قال يا مؤمن أنت عبدى والكعبة يتي والصلاة خدمتى فاقبل بوجهك في خدمتى الى
 بيتي وبقلبك الى (وخامسها) قال بعض المشايخ ان اليهود استقبلوا المغرب لان النداء لموسى عليه
 السلام جاء منه وذلك قوله وما كنت بجانب الغربي الاينه والنصارى استقبلوا المشرق لان جبريل عليه
 السلام انا ذهب الى مريم عليها السلام من جانب المشرق لقوله تعالى واذكر في الكتاب مريم اذا انتبذت من
 أهلها مكاناً شرقياً والمؤمنون استقبلوا الكعبة لانها قبله خليل الله ومولد حبيب الله وهي موضع حرم الله
 وكان بعضهم يقول استقبلت النصارى مطلع الانوار وقد استقبلنا مطاع سيد الانوار وهو محمد صلى الله
 عليه وسلم فنوره خلقت الانوار جميعاً (وسادسها) قالوا الكعبة مرة الارض ووسطها فامر الله تعالى
 جميع خلقه بالتوجه الى وسط الارض في صلاتهم وهو اشارة الى انه يجب العدل في كل شيء ولا جله جعل وسط
 الارض قبله للخلق (وسابعها) انه تعالى أظهر حبه لمحمد عليه الصلاة والسلام بواسطة أمره باستقبال
 الكعبة وذلك لانه عليه الصلاة والسلام كان يتنقذ ذلك مدة لاجل مخالفة اليهود فأنزل الله تعالى قدرى قلب
 وجهك في السماء الآية وفي الشاهد اذا وصف واحد من الناس بحجة آخر قالوا فلان يتحول القلب لاجل
 فلان على جهة التمثيل قاله تعالى قد تحول القلب لاجل حبيبه محمد عليه الصلاة والسلام على جهة التحقيق
 وقال فلان قلبك قبله ترضاها ولم يقل قبله أرضها والاشارة فيه كانه تعالى قال يا محمد كل أحد يطلب رضى
 وأنا أطلب رضى في الدارين أما في الدنيا فهذا الذي ذكرناه وأما في الآخرة فقوله تعالى واسوف يعطيك
 ربك فترضى وفيه اشارة أيضاً الى شرف الفقراء وهوان الله تعالى سوى بين طرد الفقراء وبين الاعراض
 عن القبلة فقال في طرد الفقراء فقطر دهم فتكون من الظالمين وقال في الاعراض عن القبلة ولئن اتبعت
 أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم انك اذا من الظالمين فكانه تعالى قال الكعبة قبله وجهك والفقراء قبله
 رضى فاعراضك عن قبله وجهك يوجب كونك ظالماً فالاعراض عن قبله رضى كيف يكون (وثامنها)
 العرش قبله الحلة والكرسى قبله البررة والبيت المعمور قبله السفرة والكعبة قبله المؤمنين والحق قبله
 المتخيرين من المؤمنين قال الله تعالى فأينما تولوا فثم وجه الله وثبت أن العرش مخلوق من النور والكرسى
 من الدر والبيت المعمور من الياقوت والكعبة من جبال خمسة من طور سيناء وطور زينا
 والبودى وابنان وسرا والاشارة فيه كان الله تعالى يقول ان كانت عليك ذنوب بمثل هذه الجبال
 فأنت الكعبة حاجباً وتوجهت نحوها مصلحاً كفرتم اعنك وغفرتم لك فهذا جله الوجوه المذكورة في هذا
 الباب والتحقيق هو الاول (المسئلة الخامسة) في حكمة تحويل القبلة من جهة الى جهة قد ذكرنا شبهة

وهذا من فعل العبد وقد أخبر الله تعالى أنه جعلهم وسطا فاقضى ذلك أن كونهم وسطا من فعل الله تعالى
وذلك يقتضي أن يكون كونهم وسطا غير كونهم عدولا والالزم وقوع مقدور واحد بقادرين وهو محال
(الناسي) أن الوسط اسم لما يكون متوسطا بين شيئين فجعله حقيقة في العدالة والخيرية يقتضي الاشتراك
وهو خلاف الأصل سلمنا اتصافهم بالخيرية ولكن لم لا يكفي في حصول هذا الوصف الاجتناب عن البكائر فقط
وإذا كان كذلك احتمل أن الذي أجمعوا عليه وإن كان خطأ لكنه من الصغائر فلا يقدح ذلك في خيريتهم وبما
يؤكدها الاحتمال أنه تعالى حكم بكونهم عدولا لا يكتفونوا شهداء على الناس وفعل الصغائر لا يمنع
الشهادة سلمنا اجتنابهم عن الصغائر والبكائر ولا يمكن أن الله تعالى بين أن اتصافهم بذلك إنما كان لكونهم
شهداء على الناس ومعلوم أن هذه الشهادة إنما تتحقق في الآخرة فيلزم وجوب تحقق عدالتهم هنالك لأن
عدالة الشهود إنما تعتبر حالة الاداء لا حالة التحمل وذلك لانزاع فيه لأن الأمة تصير معصومة في الآخرة
فلم قلت أنهم في الدنيا كذلك سلمنا وجوب كونهم عدولا في الدنيا لكن المخاطبين بهذا الخطاب هم الذين كانوا
موجودين عند نزول هذه الآية لأن الخطاب مع من لم يوجد محال وإذا كان كذلك فهذه الآية تقتضي
عدالة أولئك الذين كانوا موجودين في ذلك الوقت ولا تقتضي عدالة غيرهم فهذه الآية تدل على أن إجماع
أولئك حق فيجب أن لا نتمسك بالإجماع الا اذا علمنا حصول قول كل أوائل فيه لكن ذلك لا يمكن الا اذا علمنا
كل واحد من أولئك الاقوام بأعيانهم وعلمنا بقاء كل واحد منهم إلى ما بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم
وعلمنا حصول أقوالهم بأمرهم في ذلك الإجماع ولما كان ذلك كالمعذر امتنع التمسك بالإجماع والجواب عن
قوله الآية متروكة الظاهر قلنا لا نسلم فإن قوله وكذلك جعلناكم أمة وسطا يقتضي أنه تعالى جعل كل واحد
منهم عند اجتماعه مع غيره بهذه الصفة وعندنا أنهم في كل أمر اجتمعوا عليه فإن كل واحد منهم يكون عدلا
في ذلك الأمر بل إذا اختلفوا فعند ذلك قد يفعلون القبيح وإنما قلنا أن هذا خطاب معهم حال الاجتماع
لأن قوله جعلناكم خطاب لمجموعهم لا لكل واحد منهم وحده على أنا وإن سلمنا أن هذا يقتضي كون كل واحد
منهم عدلا لكان نقول ترك العمل به في حق البعض لدليل قام عليه فوجب أن يبقى معه ولا به في حق الباقي
وهذا معنى ما قال العلماء ليس المراد من الآية أن كلهم كذلك بل المراد أنه لا بد وأن يوجد فيما بينهم من يكون
بهذه الصفة فإذا كانوا لا يعلمهم بأعيانهم افتقرنا إلى اجتماع جماعتهم على القول والفعل لكي يدخل المعبرون
في جملتهم مثل أن الرسول عليه الصلاة والسلام إذا قال إن واحدا من أولاد فلان لا بد وأن يكون مصيبا
في الرأي والتدبير فإذا لم نعلمه بعينه وجدنا أولاده مجتمعين على رأي علمناه حقا لانه لا بد وأن يوجد فيه ذلك
الحق فأما إذا اجتمعوا سوى الواحد على رأي لم نحكم بكونه حقا التجويز أن يكون الصواب مع ذلك الواحد
الذي خالف ولهذا حال كثير من العلماء فالأولم ينافي الأمة من كان مصيبا عن كان مخطئا كانت الحجة قائمة
في قول المصيب ولم نعتبر البتة بقول الخطيئ قوله لو كان المراد من كونهم وسطا هو المراد من عدالتهم لزم أن
يكون فعل العبد خلقا لله تعالى قلنا هذا مذهبا على ما تقدم بيانه قوله لم قلتم أن أخبار الله تعالى عن
عدالتهم وخيريتهم يقتضي اجتنابهم عن الصغائر قلنا أخبر الله تعالى صدق والخبر الصدق يقتضي حصول
الخبر عنه وفعل الصغيرة ليس بخير فالجميع بينهم متناقض وانما قيل أن يقول الأخبار عن الشخص بأنه خير أعم
من الأخبار عنه بأنه خير في جميع الأمور وفي بعض الأمور ولذلك فإنه يصح تقسيمه إلى هذين القسمين فيقال
الخبر إما أن يكون خيرا في بعض الأمور دون البعض أو في كل الأمور ومورد التقسيم مشترك بين القسمين
فمن كان خيرا من بعض الوجوه دون البعض يصدق عليه أنه خير فإذا ن أخبر الله تعالى عن خيرية الأمة
لا يقتضي أخباره تعالى عن خيريتهم في كل الأمور فنثبت أن هذا لا ينافي أقدامهم على البكائر فضعف
الصغائر وكنا قد نصرنا هذه الدلالة في أصول الفقه الا أن هذا السؤال وارد عليها أما السؤال
الآخر فقد أجيب عنه بأن قوله وكذلك جعلناكم أمة وسطا خطاب لجميع الأمة وأولها وآخرها من كان منهم
موجودا وقت نزول هذه الآية ومن جاء بعدهم إلى قيام الساعة كما أن قوله كتب عليكم القصاص كتب

وأما النقل فقال الجوهري في الصحاح وكذلك جعلناكم أمة وسطاً أي عدلاً وهو الذي قاله الاخفش والخليل
وقطرب وأما المعنى فن وجوه (أحدها) أن الوسط حقيقة في البعد عن الطرفين ولا شك أن طرفي
الافراط والتفريط رديشان فالمتوسط في الاخلاق يكون بعيداً عن الطرفين فكان معتدلاً فاضلاً
(وثانيها) انما سمى العدل وسطاً لانه لا يميل الى أحد الخصمين والعدل هو المعتدل الذي لا يميل الى أحد
الطرفين (وثالثها) لاشك أن المراد بقوله وكذلك جعلناكم أمة وسطاً طريقة المدح لهم لانه لا يجوز أن
يذكر الله تعالى وصفاً ويجعله كالعالم في أن جعلهم شهداء ثم يعطف على ذلك شهادة الرسول الا وذلك مدح
فثبت أن المراد بقوله وسطاً ما يتعلق بالمدح في باب الدين ولا يجوز أن يدح الله الشهود حال حكمهم عليهم
يكونهم شهداء الا يكونهم عدولاً فوجب أن يكون المراد من الوسط العدالة (ورابعها) أن أعدل بقاع
الشيء وسطه لان حكمه مع سائر أطرافه على سواء وعلى اعتدال والاطراف يتسارع اليها الخلل والفساد
والاوساط محمية محوطة فلما صح ذلك في الوسط صار كانه عبارة عن المعتدل الذي لا يميل الى جهة دون جهة
(القول الثاني) أن الوسط من كل شيء خياره قالوا وهذا التفسير أولى من الاول لوجوه (الاول) أن
لفظ الوسط يستعمل في الجمادات قال صاحب الكشاف اكثر بيت جملان اعرابي بمكة للحج فقال اعطني من
سطاتين أراد من خيار الدنيا ويرى وصف العدالة لا توجد في الجمادات فكان هذا التفسير أولى (الثاني)
انه مطابق لقوله تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس (الثالث) أن الرجل اذا قال فلان أوسطنا نسباً
فالمعنى انه أكثر فضلاً وهذا وسط فيهم ك واسطة القلادة وأصل هذا أن الاتباع يتخوشون الرئيس فهو
في وسطهم وهم حوله فقليل وسط لهذا المعنى (القول الرابع) يجوز أن يكونوا وسطاً على معنى أنهم
متوسطون في الدين بين المفرط والمفرط والغالي والمقصر في الاشياء لانهم لم يغلوا كما غلت النصارى فجعلوا
ابناء والهؤلاء لا قصروا كتنصير اليهود في قتل الانبياء وتبديل الكتب وغير ذلك مما قصر واقعهم واعلم أن هذه
الاقوال متعارفة غير متناقضة والله أعلم (المسئلة الثالثة) احتج الاصحاب بهذه الآية على أن فعل العبد
مخلوق لله تعالى لان هذه الآية دالة على أن عدالة هذه الأمة وخيرتهم يجعل الله وخلقه وهذا صريح
في المذهب قالت المعتزلة المراد من هذا الجعل فعل الاطاف التي علم الله تعالى انه متى فعلها له هذه الأمة
اختاروا عند الصواب في القول والعمل أجاب الاصحاب عنه من وجوه (الاول) أن هذا ترك
للظاهر وذلك مما لا يصار اليه الا عند قيام الدلائل على انه لا يمكن حمل الآية على ظاهرها لكان قد بينا أن
الدلائل العقلية الباهرة ليست الا معناً أقصى ما للمعتزلة في هذا الباب التمسك بفصل المدح والذم والثواب
والعقاب وقد بينا مراراً كثيرة أن هذه الطريقة منتقضة على أصولهم بمسئلة العلم ومسئلة الداعي والكلام
المتنوع والالتفات اليه البتة (الوجه الثاني) انه تعالى قال قبل هذه الآية ويهدي من يشاء الى صراط
مستقيم وقد بينا دلالة هذه الآية على قولنا في انه تعالى يخص البعض بالهداية دون البعض فهذه الآية
يجب أن تكون محمولة على ذلك ك كون كل واحدة منهم مأمورة بالهداية دون البعض (الوجه الثالث)
أن كل ما في مقدور الله تعالى من الاطاف في حق الكل فقد فعله واذا كان كذلك لم يكن التخصيص
المؤمنين بهذا المعنى فائدة (الرابع) وهوان الله تعالى ذكر ذلك في معرض الامتنان على هذه الأمة
وفعل اللطف واجب والواجب لا يجوز ذكره في معرض الامتنان (المسئلة الرابعة) احتج جمهور
الاصحاب وجمهور المعتزلة بهذه الآية على أن اجماع الأمة حجة فقالوا أخبر الله تعالى عن عدالة هذه
الأمة وعن خيرتهم فلما قدموا على شيء من المحظورات لما اتصفوا بالخيرية واذا ثبت أنهم لا يقدمون على
شيء من المحظورات وجب أن يكون قولهم حجة فان قيل الآية متروكة الظاهر لان وصف الأمة بالعدالة
يقضي اتصاف كل واحد منهم بها وخلاف ذلك معلوم بالضرورة فلا بد من حملها على البعض فحقن نعمها
على الأمة المعصومين سلمنا انهم ليست متروكة الظاهر لكن لان سلم أن الوسط من كل شيء خياره والوجوه التي
ذكرتموها معارضة بوجهين (الاول) أن عدالة الرجل عبارة عن أداء الواجبات واجتناب المحرمات

عن حقوق الناس بألفاظ مخصوصة على جهات مخصوصة اذا عرفت هذا فنعلم ان كل من عرف حال شيء وكشف عنه كان شاهدا عليه والله تعالى وصف هذه الامة بالشهادة فهذه الشهادة اتماما تكون في الآخرة أو في الدنيا لا جاز أن تكون في الآخرة لان الله تعالى جعلهم عدولا في الدنيا لاجل أن يكونوا شهداء وذلك يقتضي أن يكونوا شهداء في الدنيا انما قلنا انه تعالى جعلهم عدولا في الدنيا لانه تعالى قال وكذلك جعلناكم امة وهذا اخبار عن الماضي فلا أقل من حصوله في الحال وانما قلنا ان ذلك يقتضي صيرورتهم شهداء في الدنيا لانه تعالى قال وكذلك جعلناكم امة وساطة لكونوا شهداء على الناس رتب كونهم شهداء على صيرورتهم وساطة ترتيب الجزاء على الشرط فاذا حصل وصف كونهم وسطا في الدنيا وجب أن يحصل وصف كونهم شهداء في الدنيا فان قيل تحصيل الشهادة لا يحصل الا في الدنيا ومحصل الشهادة قد يسمى شاهدا وان كان الاداء لا يحصل الا في القيامة قلنا الشهادة المعتبرة في الآخرة هي الاداء لا التحصيل بدليل انه تعالى اعتبر العدة في هذه الشهادة والشهادة التي يعتبر فيها العدة هي الاداء لا التحصيل فثبت أن الآخرة تقتضي كون الامة مؤدين للشهادة في دار الدنيا وذلك يقتضي أن يكون مجموع الامة اذا أخبروا عن شيء أن يكون قولهم حجة ولا معنى لقولنا الاجماع حجة الا هذا ثبت ان الآية تدل على ان الاجماع حجة من هذا الوجه أيضا واعلم ان الدليل الذي ذكرناه على صحة هذا القول لا يطل القولين الا واننا ايضا بهذه الدلالة ان الامة لا بد وأن يكونوا شهداء في الدنيا وهذا لا ينافي كونهم شهداء في القيامة أيضا على الوجه الذي وردت الاخبار به فالخامس ان قوله تعالى لكونوا شهداء على الناس اشارة الى ان قولهم عند الاجماع حجة من حيث ان قولهم عند الاجماع يبين للناس الحق ويؤكد ذلك قوله تعالى ويكون الرسول عليكم شهيدا يعني مؤذيا ومثبتا ثم لا يمنع أن تحصل مع ذلك لهم الشهادة في الآخرة فيجري الواقع منهم في الدنيا مجرى التحمل لانهم اذا أثبتوا الحق عرفوا عند من القابل ومن الراد ثم يشهدون بذلك يوم القيامة كما ان الشاهد على العقد يعرف ما الذي تم وما الذي لم يتم ثم يشهد بذلك عند الحاكم (المسئلة السادسة) دلت الآية على ان من ظهر كفره وفسقه فحو المشبهة والخوارج والروافض فانه لا يعتد به في الاجماع لان الله تعالى انما جعل الشهداء من وصفهم بالعدالة والخيرية ولا يختلف في ذلك الحكم من فسق أو كفر بقول أو فعل ومن كفر برذالنص أو كفر بالتأويل (المسئلة السابعة) انما قال شهداء على الناس ولم يقل شهداء للناس لان قولهم يقتضي التكليف اما بقول واما بفعل وذلك عليه لانه في الحال فان قيل لم أخبرت صلة الشهادة أولا وقد تمت آخرها قلنا لان الغرض في الاول اثبات شهادتهم على الامم وفي الآخرة الاختصاص بكون الرسول شهيدا عليهم * قوله تعالى (وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب

على عقبيه وان كانت لكبيرة الا على الذين هدى الله وما كان الله ليضيع إيمانكم ان الله بالناس لرؤوف رحيم) اعلم ان قوله وما جعلنا معناه ما شرعنا وما حكمنا كقوله ما جعل الله من بحيرة أي ما شرعها ولا جعلها ديناً وقوله كنت عليها أي كنت معتقدا لا مستقبلا كقول القائل كان فلان دين وقوله التي كنت عليها ليس بصفة للقبلة انما هو ثابتي مفعولي جعل يريد وما جعلنا القبلة الجهة التي كنت عليها ثم ههنا وجهان (الاول) أن يكون هذا السلام بيانا للحكمة في جعل الكعبة قبله وذلك لانه عليه الصلاة والسلام كان يصلي بكعبة الى الكعبة ثم أمر بالصلاة الى بيت المقدس بعد الهجرة تأليفا لليهود ثم حول الى الكعبة فتقول وما جعلنا القبلة الجهة التي كنت عليها أو لا يعني وما رد ذلك اليهم الا امتحانا للناس وليتلاءم (الثاني) يجوز أن يكون قوله التي كنت عليها بيانا للحكمة في جعل بيت المقدس قبله يعني ان اصلي أمرك أن تستقبل الكعبة وان استقبلت بيت المقدس كان أمرا عارضا لغرض وانما جعلنا القبلة الجهة التي كنت عليها قبل وقتك هذا وهي بيت المقدس لمتحن الناس وتظهر من يتبع الرسول ومن لا يتبعه وينفر عنه وههنا وجه ثالث ذكره أبو مسلم فقال لولا الروايات لم تدل الآية على قبله من قبل كان الرسول عليه الصلاة والسلام عليها لانه قد يقال كنت بمعنى صرت كقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس في معنى لم يزل كقوله تعالى

عليكم الصيام تناول الكل ولا يختص بالموجودين في ذلك الوقت وكذلك سائر تكاليف الله تعالى وأوامره وزواجه خطاب لجميع الأمة فإن قيل لو كان الأمر كذلك لكان هذا خطايا لجميع من يوجد إلى قيام الساعة فأنما حكمهم بالجماعة بعد الفتن أين حكمت لأهل كل عصر بالعدالة حتى جعلتهم حجة على من بعدهم قلنا لانه تعالى لما جعلهم شهداء على الناس فلو اعتبرنا أول الأمة وآخرها بجمع موعها في كونها حجة على غير هاتين الفئتين لم يبق بعد انقضائهم من تكون الأمة حجة عليه فعلما أن المراد به أهل كل عصر ويجوز تسمية أهل العصر الواحد بالأمة فإن الأمة اسم للجماعة التي تؤم جهة واحدة ولا شأن لأهل كل عصر كذلك ولانه تعالى قال أمة وسطا فغير عنهم بلفظ النكرة ولا شأن هذا يتناول أهل كل عصر (المسئلة الخامسة) اختلف الناس في أن الشهادة المذكورة في قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس تحصل في الآخرة أو في الدنيا فالقول الأول أنها تقع في الآخرة والذاهبون إلى هذا القول لهم وجهان (الأول) وهو الذي عليه الأكثر أن هذه الأمة تشهد بالانبياء على أعمهم الذين يكذبونهم روى أن الامم يجحدون تبليغ الانبياء فيطالب الله تعالى الانبياء بالبينه على أنهم قد بلغوا وهو أعلم فيوتى بأمة محمد صلى الله عليه وسلم فيشهدون فتقول الامم من أين عرفتم فيقولون علمنا ذلك بأخبار الله تعالى في كتابه الناطق على لسان نبيه الصادق فيوتى بجمع عليه الصلاة والسلام فيسأل عن حال أمتهم فيزكهم ويشهد بعد انهم وذلك قوله فكيف اذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا وقد طعن القاضي في هذه الرواية من وجوه (أولها) أن مدار هذه الرواية على أن الامم يكذبون أنبياءهم وهذا بناء على أن أهل القيامة قد يكذبون وهذا باطل عند القاضي الا اناس فتكلم على هذه المسئلة في سورة الانعام في تفسير قوله تعالى ثم لم تكن فتنتهم الآن قالوا والله ربنا ما كنا مشركين انظر كيف كذبوا على أنفسهم (وثانيها) أن شهادة الأمة وشهادة الرسول مستندة في الآخرة إلى شهادة الله تعالى على صدق الانبياء واذا كان كذلك فلم يشهد الله تعالى لهم بذلك ابتداء وجوابه الحكمة في ذلك تمييز أمة محمد صلى الله عليه وسلم في الفضل عن سائر الامم بالمبادرة إلى تصديق الله تعالى وتصديق جميع الانبياء والايمان بهم جميعا فهم بالنسبة إلى سائر الامم كالعدل بالنسبة إلى الفاسق فلذلك يقبل الله شهادتهم على سائر الامم ولا يقبل شهادة الامم عليهم اظهرا لعدم انهم وكشفاف عن فضيلتهم ومنعتهم (وثالثها) أن مثل هذه الاخبار لا تسمى شهادة وهذا ضعيف ا قوله عليه الصلاة والسلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد والشيء الذي أخبر الله تعالى عنه فهو معلوم مثل الشمس فوجب جواز الشهادة عليه (الوجه الثاني) قالوا معنى الآية لتشهدوا على الناس بأعمالهم التي خافوا الحق فيها قال ابن زيد الاشهاد أربعة (أولها) الملائكة الموكلون بأبواب أعمال العباد قال الله تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد وقال ما يلفظ من قول الالديه رقيب عتيد وقال وان عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون (وثانيها) شهادة الانبياء وهو المراد بقوله تعالى حاكما عن عيسى عليه السلام وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شيء شهيد وقال في حق محمد صلى الله عليه وسلم وأمته في هذه الآية لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وقال فكيف اذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا (وثالثها) شهادة أمة محمد خاصة قال تعالى وحجى بالنبين والشهداء وقال تعالى ويوم يقوم الاشهاد (ورابعها) شهادة الجوارح وهي بمنزلة الاقرار بل أعجب منه قال تعالى يوم تشهد عليهم ألسنتهم الآية وقال اليوم نختم على أفواههم الآية (القول الثاني) أن أداء هذه الشهادة انما يكون في الدنيا وتقريره أن الشهادة والمشاركة والشهود هو الرؤية يقال شاهدت كذا اذا رأيته وأبصرته ولما كان بين الابصار والعين وبين المعرفة بالقلب مناسبة شديدة لا جرم قد تسمى المعرفة التي في القلب مشاهدة وشهودا والعارف بالشيء شاهدا ومشاهدا ثم سميت الدلالة على الشيء شاهدا على الشيء لأنها هي التي بها صار الشاهد شاهدا ولما كان الخبر عن الشيء والمبين لحاله جاريا مجرى الدليل على ذلك سمى ذلك الخبر أيضا شاهدا ثم اختص هذا اللفظ في عرف الشرع عن يخبر

يديه وأدبر عنه فلما تروا الايمان والدلائل صاروا بمنزلة المدبر عما بين يديه فوصفوا بذلك كما قال الله تعالى
 ثم أدبروا واستكبروا كما قال كذب ونولى وكل ذلك تشبيه أما قوله تعالى وإن كانت فقيه مسائل (المسئلة الاولى)
 ان المكسورة الخفيفة معناه على أربعة أوجه جزاء ومخففة من الثقيلة وبجد وزائدة أما الجزاء فهي تفيد ربط
 احدى الجاهتين بالآخرى فالمستلزم هو الشرط واللازم هو الجزاء كقولك ان جئتني أكرمتك وأما الثانية وهي
 المخففة من الثقيلة فهي تفيد توكيد المعنى في الجملة بمنزلة ان المشددة كقولك ان زيد القائم قال الله تعالى ان كل
 نفس لما عليها حافظ وقال ان كان وعد ربنا لمفعولا ومثله في القرآن كثير والغرض في تخفيفها البلاؤها ما لم يجوز
 أن يلهمها من الفعل وانما لزمت اللام هذه المخففة للعوض عما حذف منها والفرق بينها وبين التي للجد في قوله
 تعالى ان الكافرون الا في غرور وقوله ان اتبع الاما يوحى الى اذ كانت كل واحدة منهما ملبها الاسم والفعل
 بجاء كما وصفنا وأما الثالثة وهي التي للجد كقوله ان الحكم الله وقال ان تتبعون الا الظن وقال ولئن زالتا
 ان امسكنهما أى ما يمسكهما وأما الرابعة وهي الزائدة فكذلك ما ان رأيت زيدا اذا عرفت هذا فقول
 ان في قوله وان كانت لكبيرة هي المخففة التي تلزمها اللام والغرض منها توكيد المعنى في الجملة (المسئلة
 الثانية) الضمير في قوله كانت الى أى شئ يعود فيه وجهان (الاول) انها تعود الى القبلة لانه لا بد له من
 مذكور سابق وما ذاك الا القبلة في قوله وما جعلنا القبلة التي كنت عليها (الثاني) انها عائدة الى ما دل عليه
 الكلام السابق وهي مفارقة القبلة والتأنيث للتوابع لانه قال ما وليهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم قال
 عطف على هذا وان كانت لكبيرة أى وان كانت التولية لان قوله ما وليهم يدل على التولية كما قيل في قوله تعالى
 ولانأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق ويحتمل أن يكون المعنى وان كانت هذه الفعلة نظيرة قوله
 فيها ونعمت واعلم أن هذا البحث متفرع على المسئلة التي قدمناها وهي ان الامتحان والابتلاء حصل
 بنفس القبلة أو بتحويل القبلة وقد بينا أن الثاني أولى لان الاشكال الحاصل بسبب النسخ أقوى من
 الاشكال الحاصل بسبب تلك الجهات ولهذا وصفه الله تعالى بالكبيرة في قوله وان كانت لكبيرة أما قوله
 تعالى الكبيرة فالمعنى لثقله شاقة مستنكرة كقوله كبرت كلمة تخرج من أفواههم أى عظمت الغربة
 بذلك وقال الله تعالى سبحانه هذا بهتان عظيم وقال ان ذلكم كان عند الله عظيما ثم اتانا فلنا الامتحان
 وقع بنفس القبلة قلنا ان تركها ثقل عليهم لان ذلك يقتضى ترك الآف والعادة والاعراض عن طريق
 الآف والاستلاف وان قلنا الامتحان وقع بتحويل القبلة قلنا ان الثقل من حيث ان الانسان لا يمكنه
 أن يعرف أن ذلك حق الا بعد ان عرف مسئلة النسخ وتخلص عما فيها من السؤالات وذلك أمر ثقل
 صعب الاعلى من هداة الله تعالى حتى عرف أنه لا يستحسن نقل القبلة من جهة الى جهة كما لا يستحسن
 نقلها عنهم من حال الى حال في الصحة والسقم والغنى والفقر فمن اعتدى لهذا النظر ازاد بصره ومن سقه
 واتبع الهوى وظواهر الامور ثقات عليه هذه المسئلة أما قوله الاعلى الذين هدى الله فاحج الاصحاب
 بهذه الآية في مسئلة خلق الاعمال فقالوا المراد من الهداية اما الدعوة أو وضع الدلالة أو خلق المعرفة
 والوجهان الاولان ههنا باطلان وذلك لانه تعالى ~~حكم~~ بكونها ثقيلة على الكل الاعلى الذين هدى الله
 فوجب أن يقال ان الذى هداه لا يشغل ذلك عليه والهداية بمعنى الدعوة ووضع الدلائل عامة في حق الكل
 فوجب أن لا يشغل ذلك على أحد من الكفار فلما ثقل عليهم علمنا أن المراد من الهداية ههنا خلق المعرفة
 والعلم وهو المطلوب قالت المعتزلة (الجواب عنه) من ثلاثة أوجه (احدها) ان الله تعالى ذكرهم على
 طريق المدح فخصهم بذلك (وثانيها) أراد به الاهتداء (وثالثها) انهم الذين اتفقوا بهدى الله فغيرهم كأنه لم
 يعتد بهم (والجواب) عن الكل انه ترك لظاهر فيكون على خلاف الاصل والله أعلم أما قوله تعالى وما كان
 الله ليضيع ايمانكم فقيه مسائل (المسئلة الاولى) ان رجالا من المسلمين كآبى امامة وسعد بن زرارة
 والبراء بن عازب والبراء بن معرور وغيرهم ماتوا على القبلة الاولى فقال عتائهم يا رسول الله توفي اخواننا
 على القبلة الاولى فكيف حالهم فانزل الله تعالى هذه الآية واعلم أنه لا بد من هذا السبب والالم يصل بعض

وكان الله عزيزاً حكيماً فلا يمنع أن يراد بقوله وما جعلنا القبلة التي كنت عليها أي التي لم تزل عليها وهي
 الكعبة الا كذا وكذا أما قوله الا نعلم من يتبع الرسول من ينقلب على عقبيه ففيه مسائل (المسئلة
 الاولى) اللام في قوله الا نعلم لام الغرض والكلام في انه هل يصح الغرض على الله أو لا يصح وبتهديد أن
 لا يصح فكيف تأويل هذا الكلام فقد تقدم (المسئلة الثانية) وما جعلنا كذا وكذا الا نعلم كذا يوهم ان
 العلم بذلك الشيء لم يكن حاصلًا فهو فعل ذلك الفعل ليحصل له ذلك العلم وهذا يقتضي ان الله تعالى لم يعلم تلك
 الاشياء قبل وقوعها ونظيره في الاشكال قوله وانبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين وقوله الا ان
 خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفاً وقوله اعله يذكروا ويحشوا وقوله فليعلم الله الذين صدقوا وقوله أم حسبتم
 أن تدخلوا الجنة والم يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين وقوله ما كان له عليهم من سلطان الا نعلم من
 يؤمن بالاخرة والكلام في هذه المسئلة قدم مرتبة حتى في قوله واذا نبلي والمفسرون أباؤا عنه من وجوه
 (احدها) ان قوله الا نعلم معناه الا يعلم حزيننا من النبيين والمؤمنين كما يقول الملك فتحنا المبلدة الفلانية بمعنى
 فتحها وأباؤنا ومنه يقال فتح عمر السواد ومنه قوله عليه الصلاة والسلام فيما يحكيه عن ربه استقرضت
 عبدى فلم يقرضنى وشئنى ولم يكن ينبغي له أن يشقى يقول وادهرأ وأنا الدهر وفي الحديث من أهان لى ولياً
 فقد أهاننى (وثانيها) معناه ليحصل المعلوم فيصير موجوداً ثم اذا صار موجوداً علم الله موجوداً فانه قبل
 وجوده يستحيل أن يعلم الله موجوداً فقوله الا نعلم معناه الا نعلمه موجوداً فان قيل فهذا يقتضى حدوث
 العلم قلنا اختلفوا في ان العلم بأن الشيء سيوجد هل هو علم بوجوده اذا وجد اختلف فيه مشهور
 (وثالثها) التميز هو لا ممن هو لا يميزه ولا من هو لا يميزه انكشف ما في قلوبهم من الاخلاص والنفاق فيعلم المؤمنون من يوالون
 منهم ومن يعادون فسمى التميز علماً لانه أحد فوائد العلم وعمرانه (ورابعها) الا نعلم معناه الا نرى ومجاز
 هذا ان العرب تضع العلم مكان الرؤية والرؤية مكان العلم كقوله ألم تر كيف ورأيت وعلمت وشهدت ألفاظ
 متعاقبة (وخامسها) ما ذهب اليه القراء وهو ان حدوث العلم في هذه الآية راجع الى الخطاطين ومثاله
 ان جاهلاً وعاقلاً اجتماعاً فيقول الجاهل الخطب يحرق النار ويقول العاقل بل النار تحرق الخطب وسنجمع
 بينهم ما نعلم أي ما يحرق صاحبه معناه لنعلم أي الجاهل فكذلك قوله الا نعلم أي الا نعلموا والغرض من هذا
 الجنس من الكلام الاستمالة والرفق في الخطاب كقوله وانا وأياكم اعلى هدى فأضاف الكلام الموهوم للشك
 الى نفسه ترقية للخطاب ورفعاً بالخطاب فكذلك قوله الا نعلم (وسادسها) نعماءكم معاملة المحترم الذي كانه
 لا يعلم اذ العدل يوجب ذلك (وسابعها) ان العلم صلة زائدة فقوله الا نعلم من يتبع الرسول من ينقلب على
 عقبيه معناه الا يحصل اتباع المتبعين وانقلاب المتقلبين ونظيره قولك في الشيء الذي تنفيه عن نفسك ما علم
 الله هذا معنى أي ما كان هذا معنى والمعنى انه لو كان لعلم الله (المسئلة الثالثة) اختلفوا في ان هذه الجنة
 حصلت بسبب تعيين القبلة أو بسبب تحويلها فمن الناس من قال انما حصلت بسبب القبلة لانه عليه الصلاة
 والسلام كان يصلي الى الكعبة فلما جاء المدينة صلى الى بيت المقدس فشق ذلك على العرب من حيث انه ترك
 قبلتهم ثم انه لما حوله مرة أخرى الى الكعبة شق ذلك على اليهود من حيث انه ترك قبلتهم وأما الاكثر من
 أهل التحقيق قالوا هذه الجنة انما حصلت بسبب التحويل فانهم قالوا ان محمد صلى الله عليه وسلم لو كان على
 يقين من أمره لما تغير رأيه روى الفضال عن ابن جريج انه قال بلغني انه رجع الناس من أسلم وقالوا مرة
 ههنا ومرة ههنا وقال السدي لما توجه النبي عليه الصلاة والسلام نحو المسجد الحرام اختلف الناس فقال
 المنافقون ما بالهم كانوا على قبلته ثم تركوها فقال المسلمون لسننا نعلم حال اخواننا الذين ماتوا وهم يصلون نحو
 بيت المقدس وقال آخرون اشتاق الى بلده وولده وقال المنكر كون تحب في دينه واعلم ان هذا القول
 الاخير أولى لان الشبهة في أمر النسخ أعظم من الشبهة الحاصلة بسبب تعيين القبلة وقد وصفها الله تعالى
 بالكبيرة فقال وانها الكبيرة الاعلى الدين هدى الله فكان حله عليه أولى (المسئلة الرابعة) قوله من ينقلب
 على عقبيه استعارة ومعناه من يكفر بالله ورسوله ووجه الاستعارة ان المنقلب على عقبيه قد ترك ما بين

قال القفال رحمه الله الفرق بين الرأفة والرحمة ان الرأفة مبالغة في رحمة خاصة وهي دفع المكروه وازالة الضرر كقوله ولا تأخذكم بهم ما رأفة في دين الله أي لا ترأفوا بهم ما فترفعوا الجلود عنهم وأما الرحمة فانها اسم جامع يدخل فيه ذلك المعنى ويدخل فيه الافعال والانعاش وقد سمي الله تعالى المطر رحمة فقال وهو الذي يرسل الرياح ينثر ابيدي رحمة لانه افضال من افقه وانعام فذكر الله تعالى الرأفة أو لا بمعنى انه لا يضيع أعمالهم ويخفف المحن عنهم ثم ذكر الرحمة لتكون أعم وأشمل ولا يختص رحمة بذلك النوع بل هو رحيم من حيث انه دافع للمضار التي هي الرأفة وجالب للمنافع معا (المسئلة الثانية) ذكر وافي وجهه تعلق هذين الاسمين بما قبلهما وتوجها (أحدهما) انه تعالى لما أخبرانه لا يضيع ايمانهم قال ان الله بالناس لرؤوف رحيم والرؤوف هو الرحيم كيف يتصور منه هذه الاضاعة (وثانيهما) انه رؤوف رحيم فلذلك ينقلكم من شرع الى شرع آخر وهو أصل لكم وأنفع في الدين والدنيا (وثالثهما) قال وانها الكبيرة الاعلى الذين هدى الله فبكانه تعالى قال وانما هداهم الله لانه رؤوف رحيم (المسئلة الثالثة) قرأ أبو عمرو وحزرة والكسائي وأبو بكر عن عاصم رؤوف رحيم مهموزا غير مشمع على وزن رقف والباقون رؤوف مثقلا مهموزا مشمع على وزن رعوف وفيه أربع لغات رقف أيضا كحذرو راف على وزن فعل (المسئلة الرابعة) استدلت المعتزلة بهذه الآية على انه تعالى لا يخلق الكفر ولا الفساد قال لانه تعالى بين انه بالناس لرؤوف رحيم والكافر من الناس فوجب أن يكون رؤوفا رحيميا بهم وانما يكون كذلك لولم يخلق فيهم الكفر الذي يحيرهم الى العقاب الدائم والعذاب السرمدى ولولم يكفهم ما لا يطيقون فانه تعالى لو كان مع مثل هذا الاضرار رؤوفا رحيميا فعلى أى طريق يتصور أن لا يكون رؤوفا رحيميا واعلم أن الكلام عليه قد تقدم مرارا والله أعلم • قوله تعالى

(قد نرى تقاب وجهك في السماء فلو ليس لك قبله ترضاها قول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره وان الذين أولوا الصواب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون) اعلم أن قوله قد نرى تقاب وجهك في السماء فيه قولان (القول الاول) وهو المشهور الذي عليه أكثر المفسرين أن ذلك كلن لا تتطابق صورته من بيت المقدس الى الكعبة والقائلون بهذا القول ذكر واوجوها (أحدها) انه كلن يكره التوجه الى بيت المقدس ويجب التوجه الى الكعبة الا انه ما كان يتكلم بذلك فكان يقاب وجهه في السماء لهذا المعنى • روى عن ابن عباس أنه قال يا جبريل وددت ان الله تعالى صرفني عن قبله اليهود الى غيرهما فقد كرهتها فقال له جبريل أنا عبدك فاسأل ربك ذلك فجعل رسول صلى الله عليه وسلم يديم النظر الى السماء رجاء مجي جبريل بما سأله فأنزل الله تعالى هذه الآية وهو لا يذكرها في سبب هذه المحنة أمورا (القول الثاني) أن اليهود كانوا يقولون انه يخالفنا ثم انه يتبع قبلتنا ولولا نحن لم يدركه أين يستقبل فعند ذلك كره أن يتوجه الى قبلتهم (الثاني) أن الكعبة كانت قبله ابراهيم (الثالث) انه عليه السلام كلن يقدر أن يصير ذلك سبيلا لاستمالة العرب ولدخولهم في الاسلام (الرابع) أنه عليه السلام أحب أن يحصل هذا الشرف للمسجد الذي في بلده ومنشأه لاني مسجد آخر واعترض القاضي على هذا الوجه وقال انه لا يليق به عليه السلام أن يكره قبله أمر أن يصلي اليها وان يجب أن يتحول ربه عنها الى قبله فهو اها بطبعه ويميل اليها بحسب شهوته لانه عليه السلام علم وعلم أن الصلاح في خلاف الطباع والميل واعلم أن هذا التأويل قليل التحصيل لان المستنكر من الرسول أن يعرض عما أمره الله تعالى به ويشغل بما يدعوه طبعه اليه فاما أن يميل قلبه الى شيء فيتمنى في قلبه أن يأذن الله له فيه فذلك مما لا انكار عليه لاسبابا اذا لم يتطرق به وأى بعد في أن يميل طبع الرسول الى شيء فيتمنى في قلبه ان يأذن الله له فيه وهذا مما لا استبعاد فيه بوجه من الوجوه (الوجه الثاني) أنه عليه السلام قد استأذن جبريل عليه السلام في أن يدعو الله تعالى بذلك فأخبره جبريل بأن الله قد أذن له في هذا الدعاء وذلك لان الانبياء لا يسألون الله تعالى شيئا الا بأذن منه فلا يسألوا الا صلاح فيه فلا يجابوا اليه فيفضي ذلك الى تحقير شأنهم فلما أذن الله تعالى له في الاجابة علم انه يستجاب اليه فكلن يقاب وجهه في السماء فينظر مجي جبريل عليه السلام بالوحي

الكلام ببعض وجه تقرير الاشكال ان الذين لم يجوزوا النسخ الامع البداءة يقولون انه لما تغير الحكم وجب
أن يكون الحكم مفسدة وباطلا فوقع في قلبهم شبهة على هذا السؤال ان تلك الصلوات التي اتوا بها متوجهين
الى بيت المقدس كانت ضائعة ثم ان الله تعالى اجاب عن هذا الاشكال وبين أن النسخ ينقل من مصلحة الى
مصلحة ومن تكليف الى تكليف والاول كالثاني في أن القائم به متمسك بالدين وان من هذا حاله فانه لا يضيع
أجره ونظيره ما سألو ابا عبد تحريم الخمر عن مات وكان يشربها فأنزل الله تعالى ليس على الذين آمنوا ووعوا
الصلوات جناح فعرفهم الله تعالى انه لا جناح عليهم فيما مضى لما كان ذلك باباحة الله تعالى فان قيل اذا
كان ذلك الشك انما تولد من تجويز البداءة على الله تعالى فكيف يليق ذلك بالصحة قلنا (الجواب عنه) من
وجوه (أحدها) ان ذلك الشك وقع لمنافق فذكر الله تعالى ذلك المذكرة المسلمون جوابا للسؤال ذلك المناق
(وثانيها) اعلمهم اعتقدوا ان الصلاة الى الكعبة أفضل فقالوا ليت اخواننا من مات ادرك ذلك فذكر الله
تعالى هذا الكلام جوابا عن ذلك (وثالثها) اعلمه تعالى ذكر هذا الكلام ليكون دافعا لذلك السؤال
لو خطر ببالهم (القول الثاني) وهو قول ابن زيد ان الله تعالى اذا علم أن الصلاح في نقلكم من بيت
المقدس الى الكعبة فلو اقركم على الصلاة الى بيت المقدس كان ذلك اضاعة منه اصلاتكم لانها تكون على
هذا التقدير خالية عن المصالح فتكون ضائعة والله تعالى لا يفعل ذلك (القول الثالث) انه تعالى لما ذكر
ما عليهم من المشقة في هذا التحويل عقبه بذكر ما لهم عنده من الثواب وانه لا يضيع ما عملوه وهذا قول
الحسن (القول الرابع) كانه تعالى قال وقتكم لقبول هذا التكليف لئلا يضيع ايمانكم فانهم لم يوردوا هذا
التكليف لكفر واولو فرو الضاع ايمانهم فقال وما كان الله ليضيع ايمانكم فلا جرم وفقكم كم
لقبول هذا التكليف واعانكم عليه (المسئلة الثانية) اختلفوا في ان قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم
خطاب مع من على قولين (الاول) انه مع المؤمنين وذكروا الفضل على هذا القول وجوها أربعة (الاول)
ان الله خاطب به المؤمنين الذين كانوا موجودين حينئذ وذلك جواب عما سألوهم من قبل (الثاني) انهم سألو
عن مات قبل نسخ القبله فاجابهم الله تعالى بقوله وما كان الله ليضيع ايمانكم أى واذا كان ايمانكم الماضى
قبل النسخ لا يضيعه الله فكذلك ايمان من مات قبل النسخ (الثالث) يجوز أن يكون الاحياء قد توهوا
ان ذلك لما نسخ بطل وكان ما يوتى به بعد النسخ من الصلاة الى الكعبة كفارة لما سلف واستغنوا عن
السؤال عن أمر أنفسهم لهذا الضرب من التأويل فسألو عن اخوانهم الذين ماتوا ولم يأثروا بما يكفر
ما سلف فقيل وما كان الله ليضيع ايمانكم والمراد اهل ملتكم كقوله لاهل وولد الحاضر من في زمان محمد صلى
الله عليه وسلم واذ قتلتم نفسا واذ فرقنا بكم البحر (الرابع) يجوز أن يكون السؤال واقعا عن الاحياء
والاموات معا فانهم اشفقوا على ما كان من صلاتهم أن يطل نوابها وكان الاشفاق واقعا في الغريقين فقيل
ايمانكم للاحياء والاموات اذن شأن العرب اذا أخبروا عن حاضر وغائب ان يقبلوا الخطاب
فيه قولون كنت أنت وفلان الغائب فعلموا والله أعلم (القول الثاني) قول أبى مسلم وهو انه يحتمل أن
يكون ذلك خطابا بالاهل كتاب والمراد بالايان أن صلاتهم وطاعتهم قبل البعثة ثم نسخ وانما اخبار
أبو مسلم هذا القول لئلا يلزمه وقوع النسخ في شرعا (المسئلة الثالثة) استدلوا المعتزلة بقوله وما كان
الله ليضيع ايمانكم على ان الايمان اسم الفعل الطاعات فانه تعالى أراد بالايان ههنا الصلاة (والجواب)
لان اسم المراد من الايمان ههنا الصلاة بل المراد منه التصديق والافرار فكانه تعالى قال انه لا يضيع
تصديقكم بوجوب تلك الصلاة سلمنا أن المراد من الايمان ههنا الصلاة ولكن الصلاة أعظم آثار الايمان
وأشرف نتائجه وفوائده بخلاف اطلاق اسم الايمان على الصلاة على سبيل الاستعارة من هذه الجهة (المسئلة
الرابعة) قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم أى لا يضيع نواب ايمانكم لان الايمان قد انقضى ونفى وما كان
كذلك استحالة حفظه واضاعته الا ان استحقاق الثواب قائم بعد انقضائه فضع حفظه واضاعته وهو كقوله
تعالى انى لأضيع عمل عامل منكم أما قوله ان الله بالناس لرؤف رحيم فقيه مسائل (المسئلة الاولى)

في الترتيب على خلاف الاصل فثبت ما قلناه وأما الاثر فاروى عن ابن عباس أن أمر القبله أول ما نسخ
من القرآن والامر بالتوجه الى بيت المقدس غير مذكور في القرآن انما المذكور في القرآن والله المشرق
والمغرب فابننا قولنا فوجه الله فوجب أن يكون قوله قول وجهك شطر المسجد الحرام ناسخا لذلك لا لا امر
بالتوجه الى بيت المقدس أما قوله فلنولينك قبلة ترضاها ففقيه مسائل (المسئلة الاولى) فلنولينك فلننعم عليك
ولنمكنك من استقبالها من قولك وليته كذا اذا جعلته واليه أو لم يجعلك تلى سمعنا دون سمع بيت المقدس
(المسئلة الثانية) قوله ترضاها ففقيه وجوه (أحدها) ترضاها فتحبها وتقبل اليها لان الكعبة كانت أحب اليه
من غيرها بحسب ميل الطبع قال القاضي هذا لا يجوز فانه من المحال أن يقول الله تعالى فلنولينك قبلة
يميل طبعك اليها لان ذلك يقدر في حكمته تعالى فيما يكلف ويقدر في حال النبي عليه الصلاة والسلام فيما
يريد في حال التكليف وهذا الاعتراض ضعيف لان الطعن انما يتوجه لو قال الله تعالى انا حوّلناك الى
القبلة التي مال طبعك اليها بمجرد ميل طبعك فاما لو قال انا حوّلناك الى القبلة التي مال طبعك اليها لاجل ان
الحكمة والمصلحة وافقت ميل طبعك فأى ضرر يلزم منه وقال عليه الصلاة والسلام وجعلت قرة عيني
في الصلاة فكان طبعه ميل الى الصلاة مع ان المصلحة كانت موافقة لذلك (وثانيها) قبلة ترضاها أى
يحبها بسبب اشغالها على المصالح الدينية (وثالثها) قال الاصم أى كل جهة وجهك الله اليها فهي لك
رضى لا يجوز أن تسخط كما فعل من انقلب على عقبيه من العرب الذين كانوا قد أسلموا فلما فتحوا القبلة
ارتدوا (ورابعها) ترضاها أى ترضى عما قبلها لانك تعرف بها من يتبعك للاسلام ممن يتبعك غير ذلك من
دينا يصيها أو مال يكتسبه أما قوله تعالى قول وجهك شطر المسجد الحرام ففقيه مسائل (المسئلة الاولى)
المراد من الوجه ههنا جهة بدن الانسان لان الواجب على الانسان أن يستقبل القبلة بجملة لا بوجهه فقط
والوجه يذكروا به نفس الشيء لان الوجه أشرف الاعضاء ولان بالوجه يتميز بعض الناس عن بعض فلهذا
السبب قد يعبر عن كل الذات بالوجه (المسئلة الثانية) قال أهل اللغة الشطر اسم مشترك يقع على عيني
(أحدهما) النصف يقال شطرت الشيء أى جعلته نصفين ويقال في المثل اجلب جلباك شطره أى نصفه
(والثاني) نحوه وتلقاه وجهته واستشهد الشافعي رضى الله عنه في كتاب الرسالة على هذا بايات أربعة
قال خفاف بن نديه

ألا من مبلغ عمرا رسولا * وما تغني الرسالة شطرا عرو

وقال ساعدة بن جوية

أقول لأم زنباع أقيسى * صدور العيس شطرا بنى تميم

وقال اقيط الابدائي

وقد أنظركم من شطرا شعركم * هول له ظلم بغشاكم قطعنا

وقال آخر

ان العيب بها داء مخامرها * يشطرها بصر العينين مستهزور

قال الشافعي رضى الله عنه يريد تلقاها بصر العينين مسهور اذا عرفت هذا فنقول في الآية قولان
(الاول) وهو قول جمهور المفسرين من الصحابة والتابعين والمتأخرين واختيار الشافعي رضى الله عنه
في كتاب الرسالة ان المراد جهة المسجد الحرام وتلقاه وجانبه وقرأ أبي بن كعب تلقاه المسجد الحرام (القول
الثاني) وهو قول الجلبائي واختيار القاضي ان المراد من الشطر ههنا وسط المسجد ومنصفه لان الشطر
هو النصف والكعبة واقعة من المسجد في النصف من جميع الجوانب فلما كان الواجب هو التوجه الى الكعبة
وكانت الكعبة واقعة في نصف المسجد حسن منه تعالى أن يقول قول وجهك شطر المسجد الحرام يعنى
النصف من كل جهة وكأنه عبارة عن بقعة الكعبة قال القاضي ويدل على ان المراد ما ذكرنا وجهان
(الاول) ان المصلى خارج المسجد لو وقف بحيث يكون متوجها الى المسجد ولكن لا يكون متوجها الى

في الاجابة (الوجه الثالث) قال الحسن ان جبريل عليه السلام أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم يخبره
أن الله تعالى سيحول القبلة عن بيت المقدس الى قبله أخرى ولم يبين له الى أي موضع يحولها ولم تكن قبله
أحب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من الكعبة فكان رسول الله يقاب وجهه في السماء فينظر الوحي
لانه عليه السلام علم أن الله تعالى لا يتركه بغير صلاة فأناه جبريل عليه السلام فأمره أن يصلي نحو الكعبة
والقاتلون بهذا الوجه اختلفوا فيهم من قال انه عليه السلام منع من اسئلة قبيل بيت المقدس ولم يعين له
القبلة فكان يخاف أن يرد وقت الصلاة ولم تظهر القبلة فتتأخر صلاته فلذلك كان يقرب وجهه عن الاصم
وقال آخرون بل وعد بذلك وقبله بيت المقدس باقية بحيث تجوز الصلاة اليها لكن لاجل الوعد كان يتوقع
ذلك ولانه كان يرجو عند التحويل الى بيت المقدس وجوها كثيرة من المصالح الدينية نحو رغبة العرب
في الاسلام والمباينة عن اليهود وتمييز الموافق من المناقق فلهذا كان يقرب وجهه وهذا الوجه أولى والا لما
كانت القبلة الثانية ناجحة للاولى بل كانت مبتدأة والمفسرون أجمعوا على انها نافذة للاولى ولانه لا يجوز
أن يؤمر بالصلاة الا مع بيان موضع التوجه (الرابع) ان تقرب وجهه في السماء هو الدعاء (القول
الثاني) وهو قول أبي مسلم الاصفهاني قال لولا الاخبار التي دلت على هذا القول والالفاظ الآتية لكان
وجهها آخر وهو انه يحتسب ان الله عليه السلام انما كان يقرب وجهه في أول مقدمه المدينة فقد روى أنه
عليه السلام كان اذا صلى بمكة جعل الكعبة بينه وبين بيت المقدس وهذا صلاة الى الكعبة فلما هاجر لم يعلم
أين يتوجه فانتظر أمر الله تعالى حتى نزل قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام (المسئلة الثانية)
اختلفوا في صلاته الى بيت المقدس فقال قوم كان بمكة يصلي الى الكعبة فلما صار الى المدينة أمر بالتوجه
الى بيت المقدس سبعة عشر شهرا وقال قوم بل كان بمكة يصلي الى بيت المقدس الا انه يجعل الكعبة بينه وبينها
وقال قوم بل كان يصلي الى بيت المقدس فقط وبالمدينة أو لاسبعة عشر شهرا ثم أمره الله تعالى بالتوجه الى
الكعبة لما فيه من الصلاح (المسئلة الثالثة) اختلفوا في توجه النبي صلى الله عليه وسلم الى بيت المقدس هل
كان فرضا لا يجوز غيره أو كان النبي صلى الله عليه وسلم مخيرا في توجهه اليه والى غيره فقال الربيع بن انس
قد كان مخيرا في ذلك وقال ابن عباس كان التوجه اليه فرضا محققا لا تخير واعلم أنه على أي الوجهين
كان قد صار منسوخا واحتج الذاهبون الى القول الاول بالقرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى والله
المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله وذلك يقتضي كونه مخيرا في التوجه الى أي جهة شاء وأما الخبر فما
روى أبو بكر الرازي في كتاب أحكام القرآن بأن تقرأ قصدا والرسول عليه السلام من المدينة الى مكة للبيعة
قبل الهجرة وكان فيهم البراء بن معرور فتوجه بصلاته الى الكعبة في طريقه وأبي الآخرون وقالوا انه عليه
السلام يتوجه الى بيت المقدس فلما قدموا مكة سألوا النبي صلى الله عليه وسلم فقال له قد كنت على قبله يعني
بيت المقدس لو ثبت علمها الجزئ لم يأمره باستئذان الصلاة فدل على أنهم قد كانوا مخيرين واحتج الذاهبون
الى القول الثاني بأنه تعالى قال فالتولينك قبله ترضا ما فدل على انه عليه السلام ما كان يرضى القبلة
الاولى فلو كان مخيرا بينها وبين الكعبة ما كان يتوجه اليها حيث توجه اليها مع انه ما كان يرضى ما علمنا أنه
ما كان مخيرا بينها وبين الكعبة (المسئلة الرابعة) المشهور أن التوجه الى بيت المقدس انما صار منسوخا
بالامر بالتوجه الى الكعبة ومن الناس من قال التوجه الى بيت المقدس صار منسوخا بقوله تعالى والله
المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله ثم ان ذلك صار منسوخا بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام
واحتجوا عليه بالقرآن والاثرا أما القرآن فهو انه تعالى ذكر أول قوله والله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم
وجه الله ثم ذكر بعده سبعه قول السفهاء من الناس ما وليهم عن قبائهم التي كانوا عليها ثم ذكر بعده قول
وجهك شطر المسجد الحرام وهذا الترتيب يقتضي صحة المذهب الذي قلناه بأن التوجه الى بيت المقدس
صار منسوخا بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام فلزم أن يكون قوله تعالى سبعه قول السفهاء من الناس
متأخرا في النزول والدرجة عن قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فينشد ~~بكون~~ تقديمه عليهم

الكعبة فيه فقد أتى بما أمر به سواء كان مستقبلاً للكعبة أم لا فوجب أن يخرج عن العهدة وأما الخبر فما
روى أبو هريرة رضي الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال ما بين المشرق والمغرب قبلة قال أصحاب الشافعي
وجه الله تعالى ليس المراد من هذا الحديث أن كل ما يصدق عليه أنه بين مشرق ومغرب فهو قبلة لأن جانب
القطب الشمالي يصدق عليه ذلك وهو بالاتفاق ليس بقبلة بل المراد أن الشيء الذي هو بين مشرق معين
ومغرب معين قبلة ونحن نعلم ذلك على الذي يكون بين المشرق الشترى وبين المغرب الصبئي فإن ذلك قبلة
وذلك لأن المشرق الشترى جنوبي متباعد عن خط الاستواء بمقدار الميل والمغرب الصبئي شمالي متباعد عن
خط الاستواء بمقدار الميل والذي بينهما هو سمت مكة فالواقع هذا الحديث بأن يدل على مذهبتنا أولى منه
بالدلالة على مذهبتكم أما فعل الصحابة فمن وجهين (الأول) أن أهل مسجد قبا كانوا في صلاة الصبح بالمدينة
مستقبليين لبیت المقدس مستدبرين للكعبة لأن المدينة بينهما فقبل لهم إلا أن القبلة قد حوت إلى الكعبة
فاستداروا في أثناء الصلاة من غير طلب دلالة ولم ينكر النبي صلى الله عليه وسلم عليهم وسمى مسجدهم بذي
القبلةين ومقابلة العين من المدينة إلى مكة لا تعرف إلا بأدلة هندسية يطول النظر فيها فكيف أدركوها على
البديهة في أثناء الصلاة وفي ظلمة الليل (الثاني) أن الناس من عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بنوا
المساجد في جميع بلاد الإسلام ولم يحضر واقظم هندسا عند تسوية المحراب ومقابلة العين لا تدرك إلا بدقيق
نظر الهندسة وأما القياس فمن وجوه (الأول) لو كان استقبال عين الكعبة واجبا أماعلمنا أن واجب أن
لا تصح صلاة أحد قط لأنه إذا كان محاذة الكعبة بمقدار نصف وعشرين ذراعا فمن المعلوم أن أهل المشرق
والمغرب يستحيل بأن يققوا في محاذة هذا المقدار بل المعلوم أن الذي يقع منهم في محاذة هذا القدر القليل
قليل بالنسبة إلى كثير ومعلوم أن العبرة في أحكام الشرع بالغالب والناذر ملحق به فوجب أن لا تصح صلاة
أحد منهم لاسيما وذلك الذي وقع في محاذة الكعبة لا يمكنه أن يعرف أنه وقع في محاذتها وحيث اجتمعت
الامة على صحة صلاة الكل علمنا أن المحاذة غير معتبرة فإن قيل الدائرة وإن كانت عظيمة إلا أن جميع النقاط
المفروضة عليها تكون محاذية لمركز الدائرة والصفوف الواقعة في العالم بامرها كلها دائرة محيطة بالكعبة
والكعبة كأنها نقطة لتلك الدائرة لأن الدائرة إذا صغرت ظهر التقوس والانحناء في جميعها وإن اتسعت
وعظمت لم يظهر التقوس والانحناء في كل واحد من قسمها بل نرى كل قطعة منها شبيها بالخط المستقيم فلا جرم
صحة الجماعة بصف طويل في المشرق والمغرب يزيد طولها على أضعاف البيت والشكل يشبهون متوجهين إلى
عين الكعبة قلنا هب أن الأمر على ما ذكرتموه ولكن القطعة من الدائرة العظيمة وإن كانت شبيهة بالخط المستقيم
في الحس إلا أنها لا بد وأن تكون منحنية في نفسها لأنها لو كانت في نفسها مستقيمة وكذا القول في جميع قطع
تلك الدائرة فحينئذ تكون الدائرة مركبة من خطوط مستقيمة يتصل بعضها ببعض فيلزم أن تكون الدائرة أما
مضلعة أو خطا مستقيما وكل ذلك محال فعلمنا أن كل قطعة من الدائرة الكبيرة فهي في نفسها منحنية فالصفوف
المتصلة في أطراف العالم انما يكون كل واحد منهم مستقبلا لعين الكعبة لو لم تكن تلك الصفوف واقعة على
الخط المستقيم بل إذا حصل فيها ذلك الانحناء القليل إلا أن ذلك الانحناء القليل الذي لا يبي بأدراكه الحس
المتة لا يمكن أن يكون في محل التكليف وإذا كان كذلك كان كل واحد من هؤلاء الصفوف جاهلا بأنه هل هو
مستقبل لعين الكعبة أم لا فلو كان استقبال عين الكعبة شرطا لكان حصول هذا الشرط مجعولا للكل
والشك في حصول الشرط يقتضي الشك في حصول المشرق فوجب أن يبقى كل واحد من أهل هذه الصفوف
شاك في صحة صلاته وذلك يقتضي أن لا يخرج عن العهدة البتة وحيث اجتمعت الامة على أنه ليس كذلك علمنا
أن استقبال العين ليس بشرط لاعلمنا ولا ظنا وهذا كلام بين (الثاني) أنه لو كان استقبال عين الكعبة واجبا
ولاسيما إليه إلا بالدلالة الهندسية وما لا يتأذى الواجب إلا به فهو واجب فكان يلزم أن يكون تعلم الدلائل
الهندسية واجبا على كل أحد ولما لم يكن كذلك علمنا أن استقبال عين الكعبة غير واجب فإن قيل عندنا
استقبال عين الجهة واجب ظنا لا يقينا والمفتقر إلى الدلائل الهندسية هو الاستقبال يقينا لا ظنا قلنا لو كان

منتصف المسجد الذي هو موضع الكعبة لا تصح صلاته (الثاني) انما لو فسرنا الشطر بالجانب لم يبق لذكر الشطر
 مزيد فائدة لانك اذا قلت قول وجهك المسجد الحرام فقد حصلت الفائدة المطلوبة أما لو فسرنا الشطر بما
 ذكرناه كان لذكره فائدة زائدة فانه لو قيل قول وجهك المسجد الحرام لا يفهم منه وجوب التوجه الى
 منتصفه الذي هو موضع الكعبة فلما قيل قول وجهك شطر المسجد الحرام حصلت هذه الفائدة الزائدة فكان
 محل هذا اللفظ على هذا الحمل أولى فان قيل لو حملنا الشطر على الجانب يبق لذكر الشطر فائدة زائدة وهي انه
 لو قال قول وجهك المسجد الحرام لزم تكليف ما لا يطاق لان من في أقصى المشرق أو المغرب لا يمكنه أن يولي
 وجهه المسجد أما اذا قال قول وجهك شطر المسجد الحرام أي جانب المسجد دخل فيه الحاضرون
 والغائبون قلنا هذه الفائدة مستفادة من قوله وحيثما كنتم فولوا وجوهكم ~~كم~~ شطره فلا يبقى لقوله شطر
 المسجد الحرام زيادة فائدة هذا تقرير هذا الوجه وفيه اشكال لانه يصير التقدير قول وجهك نصف المسجد
 وهذا بعيد لان هذا التكليف لا يتعلق له بالنصف وبقرب بين النصف وبين الموضع الذي عليه يقبل التنصيف
 والكلام انما يستقيم لو حمل على الثاني الا ان اللفظ لا يدل عليه وقد اختلفوا في ان المراد من المسجد الحرام
 أي شيء هو تخفى في كتاب شرح السنة عن ابن عباس انه قال البيت قبله لاهل المسجد والمسجد قبله لاهل
 الحرم والحرم قبله لاهل المشرق والمغرب وهذا قول مالك وقال آخرون القبلة هي الكعبة والدليل عليه
 ما أخرج في الصحيحين عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال أخبرني أسامة بن زيد قال لما دخل النبي
 صلى الله عليه وسلم البيت دعا في نواحيه كلها ولم يصل حتى خرج منه فلما خرج صلى ركعتين في قبل الكعبة
 وقال هذه القبلة قال القفال وقد وردت الاخبار الكثيرة في صرف القبلة الى الكعبة وفي خبر البراء بن عازب
 ثم صرف الى الكعبة وكان يجب أن يتوجه الى الكعبة وفي خبر ابن عمر في صلاة أهل قبا فأناهم أت فقال ان
 رسول الله صلى الله عليه وسلم حوّل الى الكعبة وفي رواية ثمانية بن عبد الله بن أنس جاء من أذى رسول الله
 فنادى ان القبلة حوات الى الكعبة وهكذا عامة الروايات وقال آخرون بل المراد المسجد الحرام كله قالوا
 لان الكلام يجب اجراؤه على ظاهر لفظه الا اذا منع منه مانع وقال آخرون المراد من المسجد الحرام الحرم كله
 والدليل عليه قوله تعالى سبحانه الذي أسرى بعبدنا ليلا من المسجد الحرام وهو عليه الصلاة والسلام انما
 أسرى به خارج المسجد فدل هذا على ان الحرم كله مسمى بالمسجد الحرام (المسئلة الثالثة) قال صاحب
 التهذيب الجماعة اذا صلوا في المسجد الحرام يستحب أن يقف الامام خلف المقام والقوم يقفون مستديرين
 بالبيت فان كان بعضهم أقرب الى البيت من الامام جازة لقائمة الصف في المسجد فانه لا تصح صلاة من خرج
 عن محاذ الكعبة وعند أبي حنيفة تصح لان عنده الجهة كافية وهذا اختيار الشيخ الغزالي رحمه الله في كتاب
 الاحياء حجة الشافعي رضي الله عنه القرآن والخبر والقياس أما القرآن فهو ظاهر هذه الآية وذلك لانا
 دلنا على ان المراد من شطر المسجد الحرام جانبه وجانب الشيء هو الذي يكون محاذيا له وواقع في سمتيه
 والدليل عليه انه انما يقال ان زيدا ولي وجهه الى جانب عمرو ولو قابل بوجهه وجهه وجعله محاذيا له حتى انه
 لو كان وجه كل واحد منهما الى جانب المشرق الا انه لا يكون وجه أحدهما محاذيا لوجه الآخر لا يقال انه
 ولي وجهه الى جانب عمرو فثبت دلالة الآية على ان استقبال عين الكعبة واجب وأما الخبر فمروى عنه انه
 عليه الصلاة والسلام لما خرج من الكعبة ركع ركعتين في قبل الكعبة وقال هذه القبلة وهذه الكلمة تفيد
 الحصر فثبت انه لا قبله الا عين الكعبة وكذلك سائر الاخبار التي رويناها في ان القبلة هي الكعبة وأما القياس
 فهو ان مباغاة الرسول صلى الله عليه وسلم في تعظيم الكعبة أمر بلغ مبلغ التواتر والصلاة من أعظم شعائر الدين
 وتوقفت صحتها على استقبال عين الكعبة مما يوجب حصول مزيد شرف الكعبة فوجب أن يكون مشروعا
 ولان كون الكعبة قبله أمر معلوم وكون غيرها قبله أمر مشكوك والاولى رعاية الاحتياط في الصلاة
 فوجب توقيف صحة الصلاة على استقبال الكعبة واحتج أبو حنيفة بأمر (الاول) ظاهر هذه الآية
 وذلك لانه تعالى أوجب على المكلف أن يولي وجهه الى جانبه فن ولي وجهه الى الجانب الذي حصلت

هو الكلام في دلائل القبلة (المسئلة الخامسة) معرفة دلائل القبلة فرض على العين أم فرض على الكفاية فيه وجهان أحدهما فرض على العين لأن كل مكلف فهو مأور بالاستقبال ولا يمكنه الاستقبال الا بواسطة معرفة دلائل القبلة وما لا يتأذى الواجب الابه فهو واجب (المسئلة السادسة) اعلم ان قوله تعالى وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره عام في الاشخاص والاحوال الا اننا أجمعنا على ان الاستقبال خارج الصلاة غير واجب بل انه طاعة لقوله عليه السلام خير المجالس ما استقبل به القبلة فبقي أن وجوب الاستقبال من خواص الصلاة ثم نقول الرجل امان به يكون معاينة القبلة أو غائبا عنها أما المعين فقد اجعوا على انه يجب عليه الاستقبال وأما الغائب فاما ان يكون قادرا على تحصيل اليقين أو لا يقدر عليه لكنه يقدر على تحصيل الظن أو لا يقدر على تحصيل اليقين ولا على تحصيل الظن فهذه أقسام ثلاثة (القسم الاول) القادر على تحصيل العلم وفيه بحثان (البحث الاول) قد عرفت أن الغائب عن القبلة لا سبيل له الى تحصيل اليقين بجهة القبلة الا بالدلائل الهندسية وما لا سبيل الى أداء الواجب الابه فهو واجب فيلزم من هذا أن يكون تعلم الدلائل الهندسية فرض عين على كل أحد الا ان الغفهاء قالوا ان تعلمها غير واجب بل ربما قالوا ان تعلمها مكروه ومحترم ولا أدري ما عذرهم في هذا (القول الثاني) المصلي اذا كان بارض مكة وبينه وبين الكعبة حائل واشتبه عليه فهل له أن يجتهد قال صاحب التهذيب نظران كان الحائل أصليا كالجبال فله الاجتهاد وان لم يكن أصليا كالابنية فعلى وجهين (أحدهما) له الاجتهاد لان بينه وبينها حائل يمنع المشاهدة كما في المسائل الاصلية (والثاني) ليس له الاجتهاد لان فرضه الرجوع الى اليقين وهو قادر على تحصيل اليقين فوجب أن لا يكتفى فيه بالظن وهذا الوجه هو اللاتقي بمساق الآية لانها مادلت على وجوب التوجه الى الكعبة والمكاف اذا كان قادرا على تحصيل العلم لا يجوز له الاكتفاء بالظن فوجب عليه طلب اليقين (القسم الثاني) القادر على تحصيل الظن دون اليقين واعلم أن تحصيل هذا الظن طريقا (الطريق الاول) الاجتهاد وظاهر قول الشافعي رضي الله عنه يقتضي أن الاجتهاد يقدم على الرجوع الى قول الغير وهو الحق والذي يدل عليه وجوه (أحدها) قوله تعالى فاعتبروا يا أولى الابصار أمر بالاعتبار والرجل قادر على الاعتبار في هذه الصورة فوجب أن يتناول الامر (وثانيها) ان ذلك الغير انما وصل الى جهة القبلة بالاجتهاد لانه لو عرف القبلة بالقليل لم يضر لزم اما التسلسل أو الدور وهما باطلان فلا بد من الانتهاء آخر الامر الى الاجتهاد فيرجع حاصل الكلام الى ان الاجتهاد أولى أم تقليد صاحب الاجتهاد ولا شك أن الاول أولى لانه اذا أتى بالاجتهاد فلا يتطرق اليه احتمال الخطأ من وجهين ولا شك انه متى وقع التعارض بين طريقين فاقبل ما خطأ أولى بالرعاية (وثالثها) قوله عليه السلام اذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم فهنا امره بالاستقبال وهو قادر على الاجتهاد في الطلب فوجب أن يجب عليه ذلك فان قيل أليس أن صاحب التهذيب ذكر أنه اذا كان في قرية كبيرة فيها محارب منسوبة الى جهة واحدة أو وجد محرابا أو علامة للقبلة في طريق هي جادة للمسلمين يجب عليه أن يتوجه اليها ولا يجوز له الاجتهاد في الجهة قال لأن هذه العلامات كاليقين أما في الانحراف بمنة أو بسيرة فيجوز أن يجتهد مع هذه العلامات وكان عبد الله بن المبارك يقول بعد رجوعه من الحج تيسر ويا أهل مرو وكذلك لو أخبره مسلم بان قال رأيت غالب المسلمين أو جماعة المسلمين اتفقوا على هذه الجهة فعليه قبوله وليس هذا بتقليد بل هو قبول الخبر من أهله كافي الوقت وهو ما اذا أخبره عدل ان رأيت الفجر قد طلع أو الشمس قد زالت يجب قبول قوله هذا كله لفظ صاحب التهذيب واعلم أن هذا الكلام مشكل من وجوه (أحدها) انه لا معنى للتقليد الا قبول قول الغير من غير حجة ولا شبهة فاذا قبلنا قول الغير أو فعله في تعيين القبلة من غير حجة ولا شبهة كان هذا تقليدا ونحن قد ذكرنا الدليل على أن القادر على الاجتهاد لا بد أن يكون مأورا بالاجتهاد (وثانيها) أنه جواز المخالفة في اليقين واليسار بنا على الاجتهاد فقد قول هو قادر على تحصيل الظن بناء على الاجتهاد الذي يتولا بنفسه فوجب أن تجوز له المخالفة كافي اليقين واليسار (وثالثها)

استقبال عين الكعبة واجبا لكان القادر على تحصيل اليقين لا يجوز له الاكتفاء بالظن والرجل قادر على
تحصيل ذلك بواسطة تعلم الدلائل الهندسية فكان يجب عليه تعلم تلك الدلائل والمالم يجب ذلك علمنا ان
استقبال عين الكعبة غير واجب (الثالث) لو كان استقبال العين واجبا اما علما أو ظنا ومعلوم انه لا سبيل الى
ذلك الظن الا بنوع من أنواع الامارات وما لا يتأذى الواجب الابه فهو واجب فكان يلزم أن يكون تعلم تلك
الامارات فرض عين على كل واحد من المكافين والمالم يكن كذلك علمنا ان استقبال العين غير واجب (المسئلة
الرابعة) في دلائل القبلة اعلم ان الدلائل اما ارضية وهي الاستدلال بالجبال والقري والانهار
أو هوائية وهي الاستدلال بالرياح أو سماوية وهي النجوم أما الارضية والهوائية فهي غير مضبوطة ضبطا
كما يقرب طريق فيه جبل مرتفع لا يعلم انه على عين المستقبل أو شماله أو قدامه أو خلفه فكذلك الرياح قد
تدل في بعض البلاد واسنان قد تدل على استقصاء ذلك اذ كل بلد بموضع آخر في ذلك أما السماوية
فأدلتها اقرب من غيرها الحقيقية أما التقريبية فقد قالوا هذه الأدلة آتية من كونها قريبة أو بعيدة أما
النهارية فالشمس فلا بد وأن يراعى قبل الخروج من البلدان الشمس عند الزوال أي بين الحاجبين أم هي
على العين اليمنى أم اليسرى أو تميل الى الجبين ميلا أكثر من ذلك فان الشمس لا تعدو في البلاد الشمالية
هذه المواقع وكذلك يراعى موقع الشمس وقت العصر وأما وقت المغرب فاعلم يعرف ذلك بموضع الغروب
وهو أن يعرف بان الشمس تغرب عن عين المستقبل أو هي مائلة الى وجهه أو قدامه وكذلك يعرف وقت العشاء
الآخر بموضع الشفق ويعرف وقت الصبح بمشرق الشمس فيكان الشمس تدل على القبلة في الصلوات الخمس
ولكن يختلف حكم ذلك بالشئ والصيف فان المشارق والمغارب كثيرة وكذلك يختلف الحكم في هذا الباب
بحسب اختلاف البلاد وأما الليلية فهو أن يستدل على القبلة بالكوكب الذي يقال له الجدي فانه كوكب
كالنات لا تظهر حركته من موضعه وذلك إما أن يكون على قفا المستقبل أو على منكبيه الايمن من ظهره
أو منكبيه الايسر في البلاد الشمالية من مكة وفي البلاد الجنوبية منها كالين وما وراءها فيقع في مقابلة
المستقبل فليعلم ذلك وما عرفه ببلده فليقول عليه في الطريق كله الا اذا طال السفر فان المسافة اذا بعدت
اختلف موقع الشمس وموقع القطر وموقع المشارق والمغارب الى أن ينتهي في أثناء سفره الى بلد فينبغي أن
يسأل أهل البصرة أو يراقب هذه الكواكب وهو مستقبل بحراب جامع البلد حتى يتضح له ذلك فاما تعلم هذه
الدلة فله أن يقول عليها وأما الطريقة اليقينية وهي الوجوه المذكورة في كتب الهيئة فالواست القبلة
نقطة التقاطع بين دائرة الافق وبين دائرة عظيمة تمر بسم رؤسنا ورؤس أهل مكة وانحراف القبلة قوس من
دائرة الافق ما بين سمت القبلة ودائرة نصف النهار في بلدنا وما بين سمت القبلة ومغرب الاعتدال تمام
الانحراف قالوا ويحتاج في معرفة سمت القبلة الى معرفة طول مكة وعرضها فان كان طول البلد مساويا
لطول مكة وعرضها مخالف لعرض مكة كان سمت قبلتها على خط نصف النهار فان كان البلد شمالا فالى
الجنوب وان كان جنوبا فالى الشمال وأما اذا كان عرض البلد مساويا لعرض مكة وطوله مخالفا لطولها
فقد يظن أن سمت قبلته ذلك البلد على خط الاعتدال وهو ظن خطأ وقد يمكن أيضا في البلاد التي أطولها
وعرضها مخالفا لطول مكة وعرضها أن يكون سمت قبلتها مطلع الاعتدال ومغربه واذا كان كذلك فلا بد
من استخراج قدر الانحراف ولذلك طرق اسهلها أن يعرف الجزء الذي يسامت رؤس أهل مكة من فلك
البروج وهو زيج من الجوزاء وكج ح من السرطان فيضع ذلك الجزء على خط وسط السماء في الاسطرلاب
المعمول لعرض البلد ويعلم على المرى علامة ثم يدير العنكبوت الى ناحية المغرب ان كان البلد شرقيا عن مكة
كما في بلاد خراسان والعراق بقدر ما بين الطولين من أجزاء الحجر ثم ينظر اين وقع ذلك الجزء من مقنطرات
الارتفاع فما كان فهو الارتفاع الذي عنده يسامت ذلك الجزء رؤس أهل مكة ثم يرصد مسامتة الشمس
ذلك الجزء فاذا انتهى ارتفاع الشمس الى ذلك الارتفاع فقد سامت الشمس رؤس أهل مكة فينصب مقياسا
ويخط على ظل المقياس خطا من مركز العمود الى طرف الظل فذلك الخط خط الظل فيبنى عليه المهراب فهذا

تكون قبله من سائر الجهات من غير أن يكون ذلك الترجيح مبني على استدلال بل يحصل ذلك بمجرد التمسك
وميل القلب إليه فهل بعد هذا اجتهاد أهل المكاف مكلف بأن يقول عليه أم لا الأولى أن يكون ذلك معتبرا
لقوله عليه السلام المؤمن يتطهر بنور الله ولا سائر وجوه الترجيح لما انسدت وجوب الاكتفاء بهم هذا القدر
(المبحث الثالث) إذا أدى هذه الصلاة فإظهاره بتمتضي أن لا يجب القضاء لأنه أدى وظيفة الوقت وقد
صحت منه فوجب أن لا يجب عليه إعادة وظاهر قول الشافعي رضي الله عنه أنه يجب إعادة سواء كان
صوابه أو خطأ (المسئلة السابعة) تجوز الصلاة في جوف الكعبة عند عامة أهل العلم ويتوجه إلى أي
جانب شاء وقال مالك يكره أن يصلي في الكعبة المكتوبة لأن من كان داخل الكعبة لا يكون متوجها إلى
كل الكعبة بل يكون متوجها إلى بعض أجزائها ومستدبراً عن بعض أجزائها وإذا كان كذلك لم يكن مستقبلاً
لكل الكعبة فوجب أن لا تصح صلاته لأن الله تعالى أمر باستقبال البيت قال وأما النافلة فجائزة لأن
استقبال القبلة فيها غير واجب حجة الجمهور ما أخرجه الشيخان في الصحيحين ورواه الشافعي رضي الله عنه
أيضاً عن مالك عن نافع عن ابن عمر أنه عليه الصلاة والسلام دخل الكعبة هو وأسامة بن زيد وعثمان بن أبي
طلحة وبلال فأغلقها عليه ومكث فيها قال عبد الله بن عمر فسالت بلالاً حين خرج ماذا صنع رسول الله صلى
الله عليه وسلم فقال جعل عموداً عن يساره وعمودين عن يمينه وثلاثة أعمدة وراءه وكان البيت يومئذ على ستة
أعمدة ثم صلى واعلم أن الاستدلال بهذا الخبر ضعيف من وجوه (أحدها) أن خبر الواحد لا يعارض
ظواهر القرآن (وثانيها) لعل تلك الصلاة كانت نافلة وذلك عند مالك جائز (وثالثها) أن مالكاً خاف هذا
الخبر ومخالفة الراوي وإن كانت لا توجب الطعن في الخبر إلا أنها تفيد نوع مرجوحية بالنسبة إلى خبر واحد
خلى عن هذا الطعن فكيف بالنسبة إلى القرآن (ورابعها) أن الشيخين أوردوا في الصحيحين عن ابن جريج
عن عطاء سمعت ابن عباس قال لما دخل النبي صلى الله عليه وسلم البيت دعا في نواحيه كلها ولم يصل حتى
خرج منه فلما خرج ركع ركعتين في قبل الكعبة وقال هذه القبلة والتعارض حاصل من وجهين (الأول)
أن النبي والآيات يتعارضان (والثاني) قوله صلى الله عليه وسلم هذه القبلة يدل على أنه لا بد من توجه ذلك
الموضع ومن جوز الصلاة داخل البيت لا يوجب عليه استقبال ذلك الموضع بل جوز استدارته والجواب
عن استدلال مالك رحمه الله أن نقول قوله وحيداً كنتم أما أن يكون صيغة عموم أو لا يكون فإن كان
صيغة عموم فقد تناول الإنسان الذي يكون في البيت فكانه تعالى أمر بأن كان في البيت أن يتوجه إليه
فالاتي به يكون خارجاً عن العهدة وإن لم يكن صيغة عموم لم تكن الآية منسأولة لهذه المسئلة البتة فلا تدل
على حكمها إلا بالنفي والالاباث ثم المعمدة في المسئلة أن الإنسان الواحد لا يمكنه أن يتوجه إلى كل البيت بل
إنما يمكنه أن يتوجه إلى جزء من أجزاء البيت والذي في البيت يتوجه إلى جزء من أجزاء البيت فقد كان آتياً بما
أمر به فوجب أن يخرج عن العهدة (المسئلة الثامنة) اعلم أن الكعبة عبارة عن أجسام مخصوصة هي
السقف والحيطان والبناء ولا شك أن تلك الأجسام حاصله في أحياء مخصوصة فالقبلة أما أن تكون تلك
الأحياء فقط أو تلك الأجسام فقط أو تلك الأجسام بشرط حصولها في تلك الأحياء لا جاز أن يقال إنها تلك
الأجسام فقط لأننا أجمعنا على أنه لو نقل تراب الكعبة وما في بنائها من الحجارة والخشب إلى موضع آخر وبني به
بناءً وتوجه إليه أحد في الصلاة لم يجز ذلك ولا جاز أن يقال إنها تلك الأجسام بشرط كونها في تلك الأحياء
لأن الكعبة لو أنهدمت والعباد بالله وأزيل عن تلك الأحياء تلك الحجارة والخشب وبقيت العرصة خالية فإن
أهل المشرق والمغرب إذا توجهوا إلى ذلك الجانب صحت صلاتهم وكانوا مستقبليين للقبلة فلم يبق إلا أن يقال
القبلة هو ذلك الخلاء الذي حصل فيه تلك الأجسام وهذا المعنى كما ثبت بالدليل العقلي الذي ذكرناه فهو
أيضاً مطابق للآية لأن المسجد الحرام اسم لذلك البناء المركب من السقف والحيطان والمقدار وجهة المسجد
الحرام هو الأحياء التي حصلت فيها تلك الأجسام فإذا أمر الله تعالى بالتوجه إلى جهة المسجد الحرام
كانت القبلة هو ذلك القدر من الخلاء والقضاء إذا ثبت هذا فقول قال أجمعنا لو أنهدمت الكعبة

انه امان يكون ممنوعا من الاجتهاد أو من العمل بمقتضى الاجتهاد والاول باطل لان معاذما قال اجتهد
 برأى مدحه الرسول عليه السلام على ذلك فدل على ان الاجتهاد غير ممنوع عنه والثاني أيضا باطل لانه
 لما علم أوطن أن القبلة ليست في الجهة التي فيها المحارب فلو وجب عليه التوجه الى ذلك المحراب لكان ذلك
 ترجيحاً للتقليد على الاستدلال وانه خطأ (ورابعها) ان مذهب الشافعي رضي الله عنه انه لا يجوز للجهتد
 تقليد المجتهد فالقادر على تحصيل جهة القبلة بالامارات كيف يجوز له تقليد محارب البلاد واحتج
 القائلون بترجيح محارب الامصار على البلاد من وجوه (الاول) انها كالتواتر مع الاجتهاد فوجب
 رجحانه عليه (والثاني) أن الرجل اذا رأى المؤذن فرغ من الاذان والاقامة وقد تقدم الامام فهنا
 لا يحتاج الى تعريف الوقت فكذا ههنا (الثالث) ان أهل البلاد رضوا به والظاهر انه لو كان خطأ لنتبهوا له
 ولو تنبهوا للمارضوا به فهذا ما يمكن أن يقال في الجانبين (الطريق الثاني) الرجوع الى قول الغير مثل ما اذا
 أخبره عدل عن كون القبلة في هذه الجهة فهذا يفيد ظن ان القبلة هنالك وانفقوا على انه لا بد من شرطين
 الاسلام والعقل فلا عبرة في هذا الباب بقول الكفار والمجنون ولا يعلم ما واختلفوا في شرائط ثلاثة
 (أولها) البلوغ وحكي الخبيضى نصاعن الشافعي أنه لا يقبل وحكي أبو زيد أيضا عن الشافعي انه يقبل
 (وثانيها) العدالة فالو لا يقبل خبر الفاسق لانه كالتشهادة وقيل يقبل (وثالثها) العدد فتنهم من اعتبره كما
 في الشهادة لاسيما الذين اعتبروا العدد في الرواية أيضا ومنهم من لم يعتبر العدد ويتفرع على ما قلناه أحكام
 (أولها) أن كل من كان الاخذ بقوله يفيد ظنا أقوى كان الاخذ بقوله مقدما على الاخذ بقول من يفيد
 ظنا أضعف مثاله أن تقليد المتبعين راجح على تقليد الظان بالاجتهاد وتقليد المجتهد الظان أولى من تقليد من
 قلده غيره وهلم جرا (وثانيها) انه اذا علم أن الاجتهاد لا يتم الا بعد انقضاء الوقت فالاولى له تحصيل الاجتهاد
 حتى نصير الصلاة قضاء أو تقليد الغير حتى تبقى الصلاة ادا فيه ترد (وثالثها) أن من لا يعرف دلائل القبلة
 فله الرجوع الى قول الغير حين الصلاة بل يجب (الطريق الثالث) ان شاهد في دار الاسلام محرابا منصوبا
 جازله التوجه اليه على التفصيل الذي تقدم أما اذا رأى القبلة منصوبة في طريق يقل فيه مرورا بالناس
 أو في طريق يترقبه المسلمون والمشركون ولا يدري من نصيبها أو رأى محرابا في قرية ولا يدري بناء المسلمون
 أو المشركون أو كانت قرية صغيرة للمسلمين لا يغلب على الظن كون أهلها مطلعين على دلائل القبلة وجب
 عليه الاجتهاد (الطريق الرابع) ما يتركب من الاجتهاد وقول الغير وهو ان يخبره انسان بمواقع
 الكواكب وكان هو عالما بالاستدلال بها على القبلة فهنا يجب عليه الاستدلال بما يسمع اذا كان
 عاجزا عن رؤيتها بنفسه (القسم الثالث) الذي عجز عن تحصيل العلم والظن وهو الكائن في الظلمة التي
 خفيت الامارات بأسرها عليه أو الاعشى الذي لا يجد من يخبره أو تعارضت الامارات لديه وعجز عن الترجيح
 وفيه ابجاث (البث الاول) ان هذا الشخص يستحيل أن يكون مأمورا بالاجتهاد لان الاجتهاد من غير
 دلالة ولا اشارة تكليف مالا يطاق وهو منفي فلم يبق الا أحد امور ثلاثة اما ان يقال التكليف بالصلاة
 مشروط بالاستقبال ونعذر الشرط يوجب سقوط التكليف بالشرط فهنا لا تجب عليه الصلاة أو يقال
 شرط الاستقبال قد سقط عن المكلف بعذر أقل من هذا وهو حال الاستقبال فسقط ههنا أيضا فيجب
 عليه أن يأتي بالصلاة الى أي جهة شاء ويسقط عنه شرط الاستقبال أو يقال انه يأتي بتلك الصلاة الى
 جميع الجهات ليخرج عن العهدة بيقين فهذه هي الوجوه الممكنة أما سقوط الصلاة عنه فذلك باطل بالاجماع
 وايضا فلان رأينا في النمرع في الجملة أن الصلاة صحت بدون الاستقبال كافي حال المسابقة وفي النافلة
 وأما إيجاب الصلاة الى جميع الجهات فهو أيضا باطل لقيام الدلالة على ان الواجب عليه صلاة واحدة
 ولقائل أن يقول أليس أن من نسى صلاة من صلوات يوم وليلة ولا يدري عنها فانه يجب عليه قضاء تلك
 الصلوات بأسرها ليخرج عن العهدة باليقين فلم لا يجوز أن يكون الامر ههنا كذلك قالوا والمأبطل القسحان
 تعين الثالث وهو التخيير في جميع الجهات (البث الثاني) انه اذا مال قلبه الى ان هذه الجهة أولى بان

(المسئلة الاولى) قرأ ابن عامر وحزرة والكسائي يعملون بالثناء على الخطاب للمسلمين والباقيون بالثناء على
أنه راجع الى اليهود (المسئلة الثانية) انما جعلناه خطا بالمسلمين فهو وعداهم وبشارة أى لا يخفى على
جذكم واجتماعكم في قبول الدين فلا اخل بشوايكم وان جعلناه كلاما مع اليهود فهو وعد وهدى لهم
ويحتج به ايضا انه ليس بغافل عن مكافأتهم ومجازاتهم وان لم يجعلها لهم كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا
عما يعمل الظالمون انما يؤخروهم ليوم تشخص فيه الابصار • قوله تعالى (ولئن أتيت الذين أوتوا
الكتاب بكل آية ماثية موافقة لمن قبلك وما أنت بتابع قبلكم وما بعضهم بتابع قبلك بعض ولئن أتيت اهل اهرامهم
من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين) اعلم انه تعالى لما بين في الآية الاولى ان الذين أوتوا الكتاب
يعلمون أن هذه القبلة حق بين بعد ذلك أن صفتهم لا تتغير في الاستمرار على المعادة وفي الآية مسائل
(المسئلة الاولى) اختلفوا في قوله ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب فقال الاصم المراد علماءهم الذين
أخبر الله تعالى عنهم في الآية المتقدمة بقوله وان الذين أوتوا الكتاب يعلمون أنه الحق من ربهم واحتج عليه
بوجوده (أحدها) قوله ولئن أتيت اهل اهرامهم فوصفهم بأنهم يتبعون الهوى ومن اعتقد في الباطل أنه حق
فانه لا يكون متبعا للهوى النفس بل يكون في ظننه انه متبوع للهوى فاما الذين يعلمون بقلوبهم ثم يشكرون
بأسنتهم فهم المتبعون للهوى (وثانيها) ان ما قبل هذه الآية وهو قوله وان الذين أوتوا الكتاب يعلمون
انه الحق لا يتناول عوامهم بل هو مختص بالعلماء وما بعده وهو قوله الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه
كما يعرفون أبناءهم مختص بالعلماء أيضا اذ لو كان عاما في الكل امتنع الكتابان لان الجمع العظيم لا يجوز عليهم
الكتابان واذا كان ما قبلها وما بعدهما خاصا فكذلك هذه الآية المتوسطة (وثالثها) ان الله تعالى
أخبر عنهم بأنهم مصررون على قولهم ومستصرون على باطلهم وانهم لا يرجعون عن ذلك المذهب بسبب شئ
من الدلائل والآيات وهذا شأن المعاند للجور لاشأن المعاند المتعبر (ورابعها) انما جعلناه على العموم
لصارت الآية كذبا لان كثير من أهل الكتاب آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم وتبع قبلته وقال آخرون
بل المراد جميع أهل الكتاب من اليهود والنصارى واحتجوا عليه بأن قوله الذين أوتوا الكتاب صيغة
عموم فيقتضون الكل ثم اجابوا عن الحجة الاولى أن صاحب الشبهة صاحب هوى في الحقيقة لانه ما قسم
النظر والاستدلال فانه لو أتى بتسام النظر والاستدلال لوصل الى الحق فحين لم يصل اليه علمنا انه ترك النظر
التسام بمجرد الهوى وأجابوا عن الحجة الثانية بأنه ليس يمنع أن يراد في الآية الاولى بعضهم وفي الآية الثانية
كلهم وأجابوا عن الحجة الثالثة ان العلماء كانوا مصرين على الشهوات والعوام كانوا مصرين على اتباع
أولئك العلماء كان الاصرار حاصلا في الكل وأجابوا عن الحجة الرابعة بأنه تعالى أخبر عنهم أنهم بكليتهم
لا يؤمنون وقولنا سأل اليهود لا يؤمنون مغايرة قولنا ان أحد منهم لا يؤمن (المسئلة الثانية) احتج
الكعبي بهذه الآية على جواز أن لا يكون في المقدور لطف لبعضهم قال لانه لو حصل في المقدور اهؤلاء
لطف لكان في جملة الآيات ما لو اتاهم به لكانوا يؤمنون فكان لا يصح هذا الخبر على وجه القطع (المسئلة
الثالثة) احتج أبو مسلم بهذه الآية على أن علم الله تعالى في عباده وما يفعله لونه ليس بحجة لهم فيما يرتكبون
فانهم مستطيعون لان يفعلوا الخبر الذي أمروا به ويتروكوا ضده الذي نهوا عنه واحتج أصحابنا به على القول
بتكليف ما لا يطاق وهو انه تعالى أخبر عنهم بأنهم لا يتبعون قبلته فلما أتوا قبلته لزم انقلاب خبر الله الصدق
كذبا وعلمه جهلا وهو محال ومسلم لم يزل محال فكان ذلك محالا وقد أمروا به ففقد أمرهم بالمحال وتعام
القول فيه مذكور في قوله تعالى ان الذين كفروا سوا عليهم أن نذرهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون (المسئلة
الرابعة) انما حكم الله تعالى عليهم بأنهم لا يرجعون عن أباطيلهم بسبب البرهان وذلك لان اعراضهم عن قبول
هذا الدين ليس عن شبهة يزعمها بايراد الحجة بل هو محض المكابرة والعناد والحسد وذلك لا يزول بايراد الدلائل
(المسئلة الخامسة) اختلفوا في قوله ماثية موافقة لمن قبلك قال الحسن والجبائي أراد جميعهم كأنه قال لا يجتمعون
على اتباع قبلك على نحو قوله ولو شاء الله لجمعهم على الهدى وقال الاصم وغيره بل المراد ان أحد منهم

والعياذ بالله فالواقف في عرصتها لا تصح صلاته لانه لا بعد مسئلة للقبلة وذكر ابن شريح انه يصح وهو قول
أبي حنيفة والاختيار عندى والدليل عليه ما بينا ان القبلة هي ذلك القدر المعين من الخلاء والواقف
في العرصة مسئلة قبل الجزء من أجزاء ذلك الخلاء فيكون مسئلة للقبلة فوجب أن تصح صلاته وقاوا أيضا
الواقف على سطح الكعبة من غير أن يكون في قبالة جدار لا تصح صلاته الا على قول ابن شريح وهو
الاختيار عندى لانه مسئلة قبل ذلك الخلاء والقضاء الذى هو القبلة فوجب أن تصح صلاته (المسئلة
التاسعة) لما دلت الآية على وجوب الاستقبال وثبت بالعقل انه لا سبيل الى الاستقبال الى الجهات
الا بالاجتهاد وثبت بالعقل ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب لزوم القطع بوجوب الاجتهاد والاجتهاد
لا بد وأن يكون مبنيا على الظن فكانت الآية دالة على التكليف بالظن فثبت بهذا أن التكليف بالظن
واقع في الجملة وقد استدل الشافعى رضي الله عنه بذلك على ان القياس حجة في الشرع وهو ضعيف
لانه اثبات للقياس بالقياس وذلك لا سبيل اليه والله أعلم (المسئلة العاشرة) الظاهر انه لا يجب نية
استقبال القبلة لأن الآية دلت على وجوب الاستقبال والآية في آت بمادات الآية عليه فوجب أن
لا يجب عليه نية أخرى كفى في ستر العورة وطهارة المكان والثوب (المسئلة الحادية عشر) استقبال
القبلة ساقط عند قيام العذر كما في حال المسابقة ويلحق به الخوف على النفس من العدو أو من
السميع أو من الجمل الصائل أو عند الخطأ في القبلة بسبب التيامن والتيامر أو في اداء النوافل وهذا
يقضى أن العاجز عن تحصيل العلم والظن اذا أدى الصلاة أن يسقط عنه القضاء وكذا المجتهد اذا بان له
تعين الخطأ (المسئلة الثانية عشر) اذا توجه الى جهة ثم تغير اجتهاده وهو في الصلاة فعليه أن يعرف
ويتحول ويبنى لان عارض الاجتهاد لا يطل السابق فكذلك فيمن صدق بخبر ان جاء آخر نفسه اليه أسكن
فأخبره بخلافه فهذا ما يتعلق بالمسائل المستنبطة من هذه الآية في حكم الاستقبال والله أعلم قوله
تعالى وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره فيه مسائل (المسئلة الاولى) هذا ليس بتكرار وبما نه
من وجهين (أحدهما) أن قوله تعالى فول وجوهكم شطر المسجد الحرام خطاب مع الرسول عليه السلام
لامع الأمة وقوله وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره خطاب مع الكل (وثانيهما) أن المراد بالاولى
مخاطبتهم وهم بالمدينة خاصة وقد كان من الجائز وقوع الاختصار عليه أن يظن أن هذه القبلة قبله
لاهل المدينة خاصة فيبين الله تعالى انهم أينما حصلوا من بقاع الارض يجب أن يستقبلوا نحو هذه القبلة
(المسئلة الثانية) قوله وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره يعنى أينما كنتم وموضع كنتم من
الاعراب جزم بالشرط كانه قيل حيثما تكونوا والقضاء جواب أمأ قوله وان الذين أوتوا الكتاب ليعلمون
انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما تعملون ففيه مسئلان (المسئلة الاولى) المراد بقوله وان الذين
أوتوا الكتاب اليهود خاصة والكتاب هو التوراة عن السدى وقيل بل المراد احبار اليهود وعلما
النصارى وهو الصحيح لعموم اللفظ والكتاب المتقدم هو التوراة والانجيل ولا بد وأن يكونوا عدا قدامه لان
الكثير لا يجوز عليهم التواطؤ على الكتمان (المسئلة الثانية) الضمير في قوله انه الحق راجع الى مذكور
سابق وقد تقدم ذكر الرسول كما تقدم ذكر القبلة فجاز أن يكون المراد أن القوم يعلمون أن الرسول
مع شرعه ونبوته حق فيستدل ذلك على أمر القبلة وغيرها ويحتمل أن يرجع الى هذا التكليف الخاص
بالقبلة وانهم يعلمون أنه الحق وهذا الاحتمال الاخير أقرب لانه أليق بالكلام اذا المقصود بالآية ذلك
دون غيره ثم اختلفوا في انهم كيف عرفوا ذلك وذكر وافي وجوها (أحدها) ان قوما من علماء اليهود
كانوا عرفوا في كتب أنبيائهم خبر الرسول وخبر القبلة وأنه صلى الى القبلةين (وثانيها) انهم كانوا يعلمون
أن الكعبة هي البيت العتيق الذى جعله الله تعالى قبله لآبراهيم واسماعيل عليهما السلام (وثالثها)
انهم كانوا يعلمون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لما ظهر عليه من المعجزات ومتى علموا نبوته فقد علموا الاحالة
أن كل ما أتى به فهو حق فكان هذا التحويل حقا وأما قوله وما الله بغافل عما تعملون ففيه مسئلان

ومن يقل منهم انى الله من دونه فذلك نجزيه جهنم مع انه تعالى أخبر عن عصمتهم في قوله يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وقال في حق محمد صلى الله عليه وسلم لئن أشركت ليحبطن عملك وقد أجمعوا على انه عليه الصلاة والسلام ما أشرك وما مال اليه وقال يا أيها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين وقال تعالى وذوالنودهن فيدهنون وقال بلغ ما أنزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته وقوله ولا تكونن من المشركين فثبت بما ذكرنا انه عليه الصلاة والسلام منهى عن ذلك وان غيره أيضا منهى عنه لان النهى عن هذه الاشياء ليس من خواص الرسول عليه الصلاة والسلام بقى أن يقال فلم خصه بالنهى دون غيره فنقول فيه وجوه (أحدها) ان كل من كان نعم الله عليه أكثر كان صدور الذنب منه أقبح ولا شك ان نعم الله تعالى على الرسول عليه الصلاة والسلام أكثر فكان حصول الذنب منه أقبح فكان أولى بالتخصيص (وثانيها) ان مزيد الحب يقتضى التخصيص بمزيد التحذير (وثالثها) ان الرجل الحارم اذا أقبل على أكبر أولاده وأصلحهم فزجره عن أمر مجزئة جماعة أولاده فانه يكون منهم بذلك على عظم ذلك الفعل ان اختاروه وارتكبوه وفي عادة الناس أن يوجهوا أمرهم ونهيهم الى من هو أعظم درجة تنبيه للغير او تركه فانه قاعدة مقترنة في أمثال هذه الآية (القول الثاني) ان قوله ولئن اتبعت أهواءهم ليس المراد منه انه اتبع أهواءهم في كل الامور فله عليه الصلاة والسلام كان في بعض الامور يتبع أهواءهم مثل تركه الخاشنة في القول والغلظة في الكلام طمعه امنه عليه الصلاة والسلام في استقامتهم فنهاه الله تعالى عن ذلك القدر أيضا وآتاه منهم بالكلية على ما قال ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا (القول الثالث) ان ظاهر الخطاب وان كان مع الرسول الا ان المراد منه غيره وهذا كما انك اذا عاتب انسانا فأساء عينا الى عبدك فنقول له لو فعلت مرة أخرى مثل هذا الفعل لعاقبتك عليه عقابا شديدا فكان الغرض منه ان لا يعبر الى مخالطتهم ومتابعتهم أحد من الامة أما قوله تعالى من بعد ما جاءك من العلم فقيهه مسئلتان (المسئلة الاولى) انه تعالى لم يرد بذلك ان نفس العلم جاءه بل المراد الدلائل والآيات والمجربات لان ذلك من طرق العلم فيكون ذلك من باب اطلاق اسم الاثر على المؤثر واعلم ان الغرض من الاستعارة هو المبالغة والتعظيم فكانه سبحانه وتعالى عظم أمر النبوات والمجربات بأن سماها باسم العلم وذلك يذهبك على ان العلم أعظم الخلوقات شرفا ومرتبة (المسئلة الثانية) دلت الآية على ان توجه الوعيد على العلماء أشد من توجهه على غيرهم لان قوله من بعد ما جاءك من العلم يدل على ذلك أما قوله تعالى انك اذا امن الظالمين فاماراد انك لو فعلت ذلك لكنت بمنزلة القوم في كفرهم وظلمهم لانهم والغرض منه التهديد والزجر والله أعلم •

قوله تعالى (الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون الحق من ربك فلا تكن من الممترين) اعلم أن في الآية مسائل (المسئلة الاولى) قوله الذين آتيناهم الكتاب وان كان عاما بحسب اللفظ لكنه مختص بالعلماء منهم والدليل عليه انه تعالى وصفهم بأنهم يعرفونه كما يعرفون أبناءهم والجمع العظيم الذي علموا شيئا اتصال علمهم الاتفاق على كتمانهم في العادة ألا ترى ان واحدا لو دخل البلد وسأل عن الجامع لم يجزان لا يلقاه أحد الا بالكذب والكتمان بل انما يجوز ذلك على الجمع القليل والله أعلم (المسئلة الثانية) التعمير في قوله يعرفونه الى ما ذكرنا يرجع ذكر واقبه وجوها (أحدها) انه عائد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم أى يعرفونه معرفة جليلة يميزون بينه وبين غيره كما يعرفون أبناءهم لا تشبهه عليهم أبناءهم وأبناء غيرهم عن عمر رضى الله عنه انه سأل عبد الله بن سلام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أنا أعلم به منى باني قال ولم قال لاني لست أشك في محمدا نه نبي وأما ولدى فلعل والدته خانت فقبل عمر رأسه وجازا لا ضمروا ولم يسبق له ذكر لان الكلام يدل عليه ولا يلتبس على السامع ومثل هذا الاضمار فيه تفخيم واشعار بانه لشهرته معلوم بغير اعلام وعلى هذا القول أسئلة (السؤال الاول) انه لاتعلق لهذا الكلام بما قبله من أمر القبلة (الجواب) انه تعالى في الآية المتقدمة لما حذر أمة محمد صلى الله عليه وسلم عن اتباع اليهود والنصارى بقوله ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم انك اذا امن

لا يؤمن قال القاضي ان أريد بآهل الكتاب كلهم العلماء منهم والعوام فلا بد من تأويل الحسن وان أريد به
العلماء نظرنا فان كان في علمائهم الخاطئين بهذه الآية من قد آمن وجب أيضا ذلك التأويل وان لم يكن فيهم
من قد آمن صح إجماعهم على ظاهره في رجوع النفي الى كل واحد منهم لان ذلك أليق بالظاهر اذا لفرق بين
قوله ما تبعوا قبلك وبين قوله ما تبع أحدهم قبلك (المسئلة السادسة) لئن عني لو واجب يجواب لو
وللعلماء فيه خلاف فقبل انهم ما اتفقا بالاستعمال كل واحد منهم ما كان الآخر واجب يجوابه نظيره قوله
تعالى ولئن أرسلنا ريحا ندم قال لفلوا على جواب لو وقال ولوانهم آمنوا واتقوا ندم قال انثوبة على جواب ان
وذلك ان أصل لولم اضي وان لم يستقبل هذا قول الاخفش وقال سيدي بن كل واحد منهم ما على موضعها
وانما الحق في الجواب هذا التدخل لدلالة اللام على معنى القسم بخلاف الجواب بكواب القسم (المسئلة
السابعة) الآية وزنها فعلة أصلها آية فاستعملوا التشديد في الآية فأبدلوا من الياء الاولى ألفا لانتفاع
ما قبلها والاية الحجة والعلامة وآية الرجل شخصه وخرج القوم بآيتهم جماعتهم وسميت آية القرآن بذلك
لانها جماعة حروف وقيل لانها علامة لانتفاع الكلام الذي بعدها وقيل لانها دلالة على انتفاعها عن
المخلوقين وانما ليست الامن كلام الله تعالى (المسئلة الثامنة) روى ان يهود المدينة ونصارى نجران قالوا
لرسول الله صلى الله عليه وسلم اتنا بآية كما أتى الانبياء قبلك فانزل الله تعالى هذه الآية والا قرب ان هذه
الآية ما نزلت في واقعة مبتدأة بل هي من بقية أحكام تحويل القبلة أما قوله تعالى وما أنت بتابع قبائهم ففيه
أقوال (الاول) انه دفع لتجوير النسخ ويان ان هذه القبلة لا تصير منسوخة (والثاني) حسبا لاطماع أهل
الكتاب فانهم قالوا لو ثبت على قبلتنا الكثرة جوا أن يكون صاحبنا الذي تقتضيه وطعموا في رجوعه الى قبلتهم
(الثالث) المقابلة يعني ما هم يتاركى باطلهم وما انت يتارك حقتك (الرابع) أراد انه لا يجب عليك استصلاحهم
بتابع قبائهم لان ذلك معصية (الخامس) وما أنت بتابع قبلة جميع أهل الكتاب من اليهود والنصارى
لان قبلة اليهود مخالفة لقبلة النصارى فليهود بيت المقدس وللنصارى المشرق فالزم قبلك ودع أقوالهم
أما قوله وما بعضهم بتابع قبلة بعض قال الفقيهان هذا يمكن جملة على الحال وعلى الاستقبال أما على الحال
فن وجوه (الاول) انهم ليسوا بجمعة عين على قبلة واحدة حتى يمكن أرضاؤهم بتابعها (الثاني) ان
اليهود والنصارى مع اتفاقهم على تكذيبك متباينون في القبلة فكيف يدعونك الى ترك قبلك مع انهم فيما
بينهم مختلفون (الثالث) ان هذا ابطال لقولهم انه لا يجوز مخالفة أهل الكتاب لانه اذا جاز ان يختلف
قبلاتهم ما للمصلحة جاز ان تكون المصلحة في ثالث وأما حمل الآية على الاستقبال ففيه اشكال وهو ان
قوله وما بعضهم بتابع قبلة بعض ينفي أن يكون احدهم قد اتبع قبلة الآخر لكن ذلك قد وقع فيفضي الى
الخلاف وجوابه اننا حملنا أهل الكتاب على علمائهم الذين كانوا في ذلك الزمان فلم يثبت عندنا ان احدا منهم
يتبع قبلة الآخر فالتخالف غير لازم وان حملناه على الكل قلنا انه عام دخله التخصيص وأما قوله ولئن اتبع
أهواءهم ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) الهوى المقصود هو ما ميل اليه الطبع والهوى الممدود معروف
(المسئلة الثانية) اختلفوا في الخطاب بهذا الخطاب قال بعضهم الرسول وقال بعضهم الرسول وغيره وقال
آخرون بل غيره لانه تعالى عرف ان الرسول لا يفعل ذلك فلا يجوز أن يخص به هذا الخطاب وهذا القول
الثالث خطأ لان كل ما لو وقع من الرسول لقعج والابلاء عنه مرتفع فهو منهي عنه وان كان المعلوم
منه انه لا يفعله ويدل عليه وجوه (أحدها) انه لو كان كل ما علم الله انه لا يفعله وجب أن لا
ينهاه عنه لكان ما علم انه يفعله وجب أن لا يأمره به وذلك يقتضي أن لا يكون النبي مأمورا بشئ
ولا منهي عن شئ وانه بالاتفاق باطل (وثانيها) لولا تقدم النهي والتحذير لما احتراز النبي صلى الله عليه
وسلم عنه فلما كان ذلك الاحتراز مشروطا بذلك النهي والتحذير فكيف يجعل ذلك الاحتراز منافي للنهي
والتحذير (وثالثها) أن يكون الغرض من النهي والوعيد أن يتأكد قبح ذلك في العقل فيكون الغرض
منه التاكيد وما حسن من الله تعالى التشبيه على أنواع الدلائل الدالة على التوحيد بعد ما قررها في العقول
والغرض منه تأكيد العقل بالعقل فأى بعد في مثل هذا الغرض ههنا (ورابعها) قوله تعالى في حق الملائكة

الحق فيه وجهان (الاول) أن يكون للعهد والاشارة الى الحق الذي عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم أو الى الحق الذي في قوله ليكنون الحق أي هذا الذي يكفونه هو الحق من ربك وان ~~يكنون~~ للجنس على معنى الحق من الله تعالى لا من غيره يعني ان الحق ما ثبت انه من الله تعالى كالذي أنت عليه وما لم يثبت أنه من الله كالذي عليه أهل الكتاب فهو الباطل أما قوله فلا تكونن من الممتريين ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) فلا تكونن من الممتريين فيماذا اختلفوا فيه على أقوال (أحدها) فلا تكونن من الممتريين في ان الذين تقدم ذكرهم علوا صحة نبوتك وان بعضهم عاندوكم قاله الحسن (وثانيها) بل يرجع الى أمر القبلة (وثالثها) الى صحة نبوته وشرعه وهذا هو الأقرب لأن أقرب المذكورات اليه قوله الحق من ربك فاذا كان ظاهره يقتضي النبوة وما تنقل عليه من قرآن ووحى وشرعة فقوله فلا تكونن من الممتريين وجب أن يكون واجعا اليه (المسئلة الثانية) انه تعالى وانهماء عن الامراء فلا يدل ذلك على انه كان شاك فيه وقد تقدم القول في بيان هذه المسئلة والله أعلم • قوله تعالى (ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات) ايما تكونوا يات بكم الله جميعا ان الله على كل شيء قدير اعلم انهم اختلفوا في المراد بقوله ولكل وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) انما قال ولكل ولم يقل لكل قوم أو أمة لانه معروف المعنى عندهم فلم يضر حذف المضاف اليه وهو كثير في كلامهم كقوله اكل جعلنا منه لكم شرعة ومنهاجا (المسئلة الثانية) ذكر وافيته أربعة أوجه (أحدها) أنه يتناول جميع الفرق اعني المسلمين واليهود والنصارى والمشركين وهو قول الاصم قال لأن في المشركين من كان يعبد الاصنام ويتقرب بذلك الى الله تعالى كما حكى الله تعالى عنهم في قوله هؤلاء شفعاءنا عند الله (وثانيها) وهو قول أكثر علماء التابعين ان المراد أهل الكتب وهم المسلمون واليهود والنصارى والمشركون غير داخلين فيه (وثالثها) قال بعضهم المراد اكل قوم من المسلمين وجهة أي جهة من الكعبة يصل اليها جنوبية أو شمالية أو شرقية أو غربية واحتجوا على هذا القول بوجهين (الاول) قوله تعالى هو موليها يعني الله موليها وقوله الله لم تحصل الا في الكعبة لان ما عداها تولية الشيطان (الثاني) ان الله تعالى عقبه بقوله فاستبقوا الخيرات والظاهر أن المراد من هذه الخيرات ما لكل أحد من جهة والجهات الموصوفة بالخيرية ليست الاجهات الكعبة (ورابعها) قال آخرون ولكل وجهة أي لكل واحد من الرسل وأصحاب الشرائع جهة قبله فقبله المقربين العرش وقبله الروحانيين الكرسي وقبله الكروبيين البيت المعمور وقبله الانبياء الذين قبلت بيت المقدس وقبلت الكعبة أما قوله تعالى وجهة ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قرئ ولكل وجهة على الاضافة والمعنى وكل وجهة هو موليها فزيدت اللام لتقدم المفعول كقولك لزيد ضربت ولزيد أبوه ضارب (المسئلة الثانية) قال الفراء وجهة وجهة ووجه بمعنى واحد واختلفوا في المراد فقال الحسن المراد المنهاج والشرع وهو كقوله تعالى لكل أمة جعلنا منسكالا لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا والمراد منه أن للشرائع مصالح فلا جرم اختلفت الشرائع بحسب اختلاف الأشخاص وكما اختلفت بحسب اختلاف الأشخاص لم يبعد أيضا اختلافها بحسب اختلاف الزمان بالنسبة الى شخص واحد فلهذا صح القول بالنسخ والتغيير وقال السابقون المراد منه أمر القبلة لانه تقدم قوله تعالى قول وجهك شطر المسجد الحرام فهذه الوجهة يجب أن تكون محمولة على ذلك أما قوله هو موليها ففيه وجهان (الاول) انه عائد الى الكل أي ولكل أحد وجهة هو مولى وجهه اليها (الثاني) انه عائد الى اسم الله تعالى أي الله تعالى يوليها اياه وتقدير الكلام على الوجه الاول ان نقول ان لكل منكم وجهة أي جهة من القبلة هو موليها أي هو مستقبلها ومتوجه اليها الصلاة التي هو متقرب بها الى ربه وكل يفرح بما هو عليه ولا يفارقه فلا سبيل الى اجتماعكم على قبلة واحدة مع لزوم الاديان المختلفة فاستبقوا الخيرات أي فالزموا معاشر المسلمين قبلتكم فانكم على خبرات من ذلك في الدنيا والآخرة أما في الدنيا فاشركم بقبلة ابراهيم وأما في الآخرة فلا:واب العظيم الذي تأخذونه على انقيادكم لاوامره فان الله مرجعكم وأيما تكونوا من جهات الارض يات بكم الله جميعا في صعيد القيامة فبعضل

الظالمين أخبر المؤمنين بحاله عليه الصلاة والسلام في هذه الآية فقال اعملوا يا معاشر المؤمنين ان علماء أهل الكتاب يعرفون محمدًا وما جاء به وصدقوه ودعوتهم وقلته لا يشكون فيه كما لا يشكون في أبنائهم (السؤال الثاني) هذه الآية نظيرها قوله تعالى يجحدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل وقال ومبشر برسول يأتي من بعدى اسمه أحمد الا اننا نقول من المسيح بل أن يعرفوه كما يعرفون أبناءهم وذلك لان وصفه في التوراة والإنجيل اما أن يكون قد أتى مشتقاً على التفصيل التام وذلك انما يكون بتعيين الزمان والمكان والصفة والخلق والنسب والقبيلة وهذا الوصف ما أتى مع هذا النوع من التفصيل فان كان الأول واجب أن يكون العلم بمقدمه في الوقت المعين من البلد المعين من القبيلة المعينة على الصفة المعينة معلوماً لأهل المشرق والمغرب لان التوراة والإنجيل كانا مشهورين في يافين أهل المشرق والمغرب ولو كان الامر كذلك لما تمكن أحد من النصارى والميود من انكار ذلك (وأما القسم الثاني) فانه لا يفيد القطع بصدق نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لاننا نقول هب ان التوراة اشتقت على ان رجلاً من العرب سيكون نبياً الا ان ذلك الوصف لما يمكن منتهى في التفصيل الى حد اليقين لم يلزم من الاعتراف به الاعتراف بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم (والجواب) عن هذا الاشكال انما يتوجه لوقلتنا بأن العلم بنبوته انما حصل من اشتمال التوراة والإنجيل على وصفه ونحن لانقول به بل نقول انه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده وكل من كان كذلك كان نبياً صادقاً فافهم هذا برهان وبرهان يفيد اليقين فلا جرم كان العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم أقوى وأظهر من العلم بنبوة الانبياء وأبوة الآباء (السؤال الثالث) فعلى هذا الوجه الذي قرره كان العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم علماً برهانياً غير محتمل للغلط اما العلم بأن هذا ابنى فذلك ليس علمياً بقينما بل ظن ومحتمل للخطأ فلم شبه اليقين بالظن (والجواب) ليس المراد أن العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم يشبه العلم بنبوة الانبياء بل المراد به تشبيه العلم بأشخاص الانبياء وذواتهم فكما ان الاب يعرف شخص ابنه معرفة لا يشبهه هو عنده بغيره فكذا همنا وعند هذا يستقيم التشبيه لان هذا العلم ضروري وذلك نظري وتشبيهه النظري بالضروري يفيد المبالغة وحسن الاستعارة (السؤال الرابع) لم يخص الانبياء المذكور الجواب لان المذكور أعرف وأشهر وهم بحجة الآباء ألزم وبقولهم هم أئمة (القول الثاني) الضمير في قوله يعرفونه راجع الى أمر القبلة أى علماء أهل الكتاب يعرفون أمر القبلة التي نقلت اليها كما يعرفون أبناءهم وهو قول ابن عباس وقتادة والريبع وابن زيد واءى ان القول الاول أولى من وجوه (أحدها) ان الضمير انما يرجع الى المذكور سابق وأقرب المذكرات العلم في قوله من بعد ما جاء من العلم والمراد من ذلك العلم النبوة فكأنه تعالى قال انهم يعرفون ذلك العلم كما يعرفون أبناءهم وأما أمر القبلة فما تقدم ذكره البتة (وثانيها) ان الله تعالى ما أخبر في القرآن أن أمر تحويل القبلة مذكور في التوراة والإنجيل وأخبر فيه أن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مذكورة في التوراة والإنجيل فكان صرف هذه المعرفة الى أمر النبوة أولى (وثالثها) أن المعجزات لا تدل أول دلائلها الاعلى صدق محمد عليه السلام فاما أمر القبلة فذلك انما ثبت لانه أحد حاجاته محمد صلى الله عليه وسلم فكان صرف هذه المعرفة الى أمر النبوة أولى أما قوله تعالى وان فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون فاعلم ان الذين أولوا الكتاب وعرفوا الرسول ففهم من آمن به مثل عبد الله ابن سلام واتباعه ومنهم من بقى على كفره ومن آمن لا يوصف بكتمان الحق وانما يوصف بذلك من بقى على كفره لا جرم قال الله تعالى وان فريقاً منهم لم يكتموا الحق وهم يعلمون فوصف البعض بذلك ودل بقوله ليكتمون الحق على مبيت الذم على ان كتمان الحق في الدين محظور اذا امكن اظهاره واختلافه في المكتوم فقبل أمر محمد صلى الله عليه وسلم وقبل أمر القبلة وقد استقصينا في هذه المسئلة أما قوله الحق من ربك ففيه مسثلان (المسئلة الاولى) يحتمل أن يكون الحق خبر مبتدأ محذوف أى هو الحق وقوله من ربك يجوز أن يكون خبراً بعد خبر وان يكون حالاً ويجوز أيضاً أن يكون مبتدأ خبره من ربك وقرأ على رضى الله عنه الحق من ربك على الابدال من الاول أى يكتمون الحق الحق من ربك (المسئلة الثانية) الاف واللام في قوله

العفو عن السيئات السابقة وما كان كذلك فلا شك انه يوجب رضوان الله فكان التأخير موجبا للعفو
 والرضوان والتقديم موجبا للرضوان دون العفو فكان التأخير أولى قلنا هذا ضعيف من وجوه (الاول)
 انه لو كان كذلك لوجب أن يكون تأخير المغرب أفضل وذلك لم يقبله أحد (الثاني) ان عدم المسارعة الى
 الامتثال يشبهه عدم الاتفات وذلك يقتضي العقاب الا انه لما أتى بالفعل بعد ذلك سقط ذلك الاقتضاء
 (الثالث) ان تفسير أبي بكر الصديق رضي الله عنه يطل هذا التأويل الذي ذكره (الحادي عشر)
 روى عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال يا علي ثلاث لا تؤخرها
 الصلاة اذا أتت والجساسة اذا حضرت والايم اذا وجدت لهما كفوا (الثاني عشر) عن ابن مسعود انه
 سأل الرسول صلى الله عليه وسلم فقال أي الاعمال أفضل فقال الصلاة لمقامها الاول (الثالث عشر) روى
 أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ان الرجل يصلي الصلاة وقد فاته من أول الوقت ما هو خير له
 من أهله وماله (الرابع عشر) قال عليه السلام من ستم سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها الى يوم
 القيامة فمن كان أسبق في الطاعة كان هو الذي ستم عمل الطاعة في ذلك الوقت فوجب أن يكون ثوابه أكثر
 من ثواب المتأخر (الخامس عشر) اننا توافقنا على ان أحد أسباب الفضيلة فيما بين الصحابة المسابقة الى
 الاسلام حتى وقع الخلاف الشديد بين أهل السنة وغيرهم أن أبابكر اسبق اسلاما أم عليا وما ذاك الا اتفاقهم
 على ان المسابقة في الطاعة توجب مزيد الفضل وذلك يدل على قواني (السادس عشر) قوله عليه السلام
 في خطبة له وبأدروا بالاعمال الصالحة قبل أن تشغلوا ولا شك أن الصلاة من الاعمال الصالحة (السابع
 عشر) ان تعجيل حقوق الادميين أفضل من تأخيرها فوجب أن يكون الحال في اداء حقوق الله تعالى
 كذلك والجامع بينهما رعاية معنى التعظيم (الثامن عشر) ان المبادرة والمسارة الى الصلاة اظهر للحرص
 على الطاعة والولوع بها والرغبة فيها وفي التأخير كسل عنها فيكون الاول أولى (التاسع عشر) ان
 الاحتياط في تعجيل الصلاة لانه اذا أهان في أول الوقت تفرغت ذمته فاذا أخر فرمى بعارض له شغل فغنه
 عن ادائها فيبقى الواجب في ذمته فالوجه الذي يحصل فيه الاحتياط لا شك أنه أولى (العشرون) أجمعنا
 في صوم رمضان أن تعجيله أفضل من تأخيره وذلك لان المريض يجوز له أن يفطر ويؤخر الصوم ويجوز له أن
 يجمل ويصوم في الحال ثم أجمعنا على أن التعجيل في الصوم أفضل على ما قال وأن تصوموا خيرا لكم فوجب
 أيضا أن يكون التعجيل في الصلاة أولى فان قبل ينتقص هذه الدلائل القياسية بالظهر في شدة الحر أو بما اذا
 حصل له رجاء ادراك الجماعة أو وجود الماء قلنا التأخير ثبت في هذه المواضع لا موعارضة وكلاهما
 في مقتضى الاصل (الحادي والعشرون) المسارعة الى الامتثال أحسن في العرف من ترك المسارعة
 فوجب أن يكون في الشرع كذلك لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن
 (الثاني والعشرون) صلاة كلت شرائطها فوجب أدائها في أول الوقت كما المغرب ففيه احتراز عن الظهور
 في شدة الحر لانه انما يستحب التأخير اذا أراد أن يصلي في المسجد لاجل أن المشي الى المسجد في شدة الحر
 كالمنازع أما اذا صلاها في داره فالتعجيل أفضل وفيه احتراز عن يدافع الاخبثين أو حضرة الطعام وبه جوع
 لهذا المعنى أيضا وكذلك المتيمم اذا كان على ثقة من وجود الماء وكذلك اذا توقع حضور الجماعة
 فان الكمال لم يحصل في هذه الصورة فهذه هي الأدلة الدالة على ان المسارعة أفضل ولشد كر كل واحد من
 الصلوات أما صلاة الفجر فقال محمد المستحب أن يدخل فيها بالتغليس ويخرج منها بالاسفار فان أراد الاقتصار
 على أحد الوقتين فالاسفار أفضل وقال الشافعي رضي الله عنه التغليس أفضل وهو مذهب أبي بكر وعمر وبه
 قال مالك وأحمد واحتج الشافعي رضي الله عنه بعد الدلائل السابقة بوجوه (أحدها) ما خرج في الصحيحين
 برواية عائشة رضي الله عنها أنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الصبح فينصرف والنساء
 متلفعات بمروطهن ما يعرفن من الغلس قال يحيى السنيني في كتاب شرح السنة متلفعات بمروطهن أي
 متجملات بكسبتن والتلفع بالثوب الاشتمال والمروط الازدية الواسعة واحدها مروط والغلس ظلمة

بين الحق منكم والمبطل حتى يتبين من المطيع منكم ومن العصي ومن المصيب منكم ومن الخاطئ انه على ذلك
 قادر ومن قال بهذا التأويل قال المراد أن لكل من أهل المال وجهة قد اختارها اما بشرية واما مادية
 فلسستم تؤخذون بفعل غيركم فانما لهم أعمالهم وأعمالكم وأما تقرير الكلام على الوجه الثاني اعني
 ان يكون الضمير في قوله هو مواليها عائدا الى الله تعالى فهو هنا وجهان (الاول) ان الله تعالى عرفنا أن كل
 واحدة من هاتين القبليتين اللتين هما بيت المقدس والكعبة جهة يوليها الله تعالى عباده اذا شاء يفعل
 على حسب ما يعلمه صلاحا فالجهتان من الله تعالى وهو الذي ولي وجود عباده اليها فاستبقوا الخيرات
 بالانقياد لامر الله في الحالتين فان انقيادكم خيرات لكم ولا تلتفتوا الى مطاعن هؤلاء الذين يقولون ما ولاهم
 عن قبليتهم فان الله يجمعكم وهو لا السفها جميعا في عرصة القيامة فيفصل بينكم (الثاني) انا اذا فسرنا
 قوله واسلك وجهه بجبهات الكعبة ونواحيها كان المعنى واسلك قوم منكم معاشر المسلمين وجهة أى ناحية
 من الكعبة فاستبقوا الخيرات بالتوجه اليها من جميع النواحي فانها وان اختلفت بعد ان تودى الى الكعبة
 فهي بجهة واحدة ولا يخفى على الله نياتهم فهو يحشرهم جميعا ويثيبهم على أعمالهم أما قوله تعالى هو مواليها
 أى هو مواليها وجهه فاستغنى عن ذكر الوجه قال الفراء أى مسرة قبلها وقال أبو معاذ مواليها على معنى
 متواليها يقال قد تولاه وارضيه واتبعها وفي قراءة عبد الله بن عامر التخني هو مولاه واهى قراءة ابن عباس
 وأبي جعفر محمد بن علي الباقر وفي قراءة الباقرين مواليها وقراءة ابن عامر معنيان (أحدهما) أن ما وليته
 فقد ولت لان معنى وليته أى جعلته بحيث تليه واذا صار هذا بحيث يلى ذلك فذلك أيضا يلى هذا فاذا
 قد ولي كل واحد منهم ما الآخر وهو كقوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات ولا ينال عهدي الظالمين والظالمون
 وهذا قول الفراء (والثاني) هو مواليها أى قد زينت له تلك الجهة وحيث اليه أى صارت بحيث يحبها
 ويرضاها أما قوله فاستبقوا الخيرات فعناء الامر بالبدار الى الطاعة في وقتها واعلم أن أداء الصلاة في أول
 الوقت عند الشافعي رضي الله عنه أفضل خلافا لابي حنيفة واحتج الشافعي بوجوه (أولها) ان الصلاة
 خير لقوله صلى الله عليه وسلم الصلاة خير موضوع واذا كان كذلك وجب أن يكون تقديمه أفضل لقوله
 تعالى فاستبقوا الخيرات وظاهر الامر للوجوب فاذا لم يتحقق فلا أقل من السدب (وثانيها) قوله
 سابقوا الى مغفرة من ربكم ومعناه الى ما يوجب المغفرة والصلاة مما يوجب المغفرة فوجب أن تكون
 المسابقة اليها مندوبة (وثالثها) قوله تعالى والسابقون السابقون أوائل المقربون ولا شك ان المراد منه
 السابقون في الطاعات ولا شك ان الصلاة من الطاعات وقوله أوائل المقربون يفيد الجهر فعناء أنه
 لا يقرب عند الله الا السابقون وذلك يدل على أن كمال الفضل منوط بالمسابقة (ورابعها) قوله تعالى
 وسارعوا الى مغفرة من ربكم والمعنى وسارعوا الى ما يوجب المغفرة ولا شك ان الصلاة كذلك فكانت
 المسارعة بها مأمورة (وخامسها) انه مدح الانبياء المتقدمين بقوله تعالى انهم كانوا يسارعون في الخيرات
 ولا شك ان الصلاة من الخيرات لقوله عليه السلام خير أعمالكم الصلاة (وسادسها) انه تعالى ذم ابليس في ترك
 المسارعة فقال ما منعك أن تسجد اذا امرتك وهذا يدل على أن ترك المسارعة موجب للذم (وسابعها)
 قوله تعالى حافظوا على الصلوات والحفاظة لا تحصل الا بالتجليل ليأمن القوت بالنسيان وسائر الاشغال
 (وثامنها) قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام ومجئ اليك رب لترضى فثبت أن الاستعجال أولى
 (وتاسعها) قوله تعالى لا يستوى منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين انفقوا
 من بعد وقاتلوا فيبين أن المسابقة سبب لمزيد الفضيلة فكذا في هذه الصورة (وعاشرها) ما روى عمرو بن
 عبد الله وانس وأبو مخذرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال الصلاة في أول الوقت رضوان الله وفي آخره
 عفو الله قال الصديق رضي الله عنه رضوان الله أحب الينامن عفو الله قال الشافعي رضي الله عنه رضوان
 الله انما يكون للمحسنين والعفو يوشك أن يكون عن المقصرين فان قيل هذا احتجاج في غير موضعه لانه
 يقتضي أن يأتيهم بالتأخير وأجمعنا على أنه لا يأتيهم فليسق الا أن يكون معناه أن الفعل في آخر الوقت يوجب

الاعادة في نفسها ممكنة وهو سبحانه قادر على جميع الممكنات فوجب أن يكون قادرا على الاعادة
 وأما المسائل المستنبطة من هذه الآية فقد ذكرناها في قوله تعالى ولو شاء الله لذهب بسبعهم وأبصارهم
 إن الله على كل شيء قدير * قوله تعالى (ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وأنه للحق
 من ربك وما الله بغافل عما تعملون ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم
 فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة إلا الذين ظلموا منهم فلا تحشواهم واخشوني ولا تسمعوا من
 عليكم ولعلكم تتقون) اعلم أن أول ما في هذه الآية من البحث أن الله تعالى قال قبل هذه الآيات
 قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا
 وجوهكم شطره وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم وما الله بغافل عما تعملون وذكرهما ثانيا
 قوله تعالى ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وأنه للحق من ربك وما الله بغافل عما تعملون
 ثم ذكرنا ثانيا قوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره
 في هذا التكرار فائدة أم لا وللعلماء فيه أقوال (أحدها) أن الأحوال ثلاثة
 مسجد الحرام (وثانيها) أن يخرج عن المسجد الحرام ويكون في البلد (وثالثها)
 وض فالآية الأولى محمولة على الحالة الأولى والثانية على الثانية والثالثة
 م أن لقرب حرمة لا تثبت فيها للبعد فلاجل إزالة هذا الوهم كثر الله تعالى
 إلى أنه سبحانه إنما أعاد ذلك ثلاث مرات لأنه علق بها كل مرة فائدة زائدة أما
 كتاب يعلمون أن أمر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وأمر هذه القبلة حق لأنهم
 نجيبون وأما في المرة الثانية فيبين أنه تعالى يشهد أن ذلك حق وشهادة الله
 كتاب بكونه حقا وأما في المرة الثالثة فيبين أنه انما فعل ذلك لئلا يكون للناس
 وإنه حسنت أعادتها لاجل أن يترتب في كل واحدة من المرات واحدة من
 في قول للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به
 بت أيديهم ويبل لهم مما يكتسبون والجواب الثالث أنه تعالى قال في الآية
 فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره فكان
 انما فعل ذلك طلبا لرضي محمد صلى الله عليه وسلم لأنه قال فلنولينك قبلة
 ذا الوهم الفاسد بقوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وأنه
 ثالثا إلى هذه القبلة بمجرد رضاك بلي لاجل أن هذا التحويل هو الحق الذي
 لاجل الهوى والميل كقبلة اليهود والنصارى التي انما يقيمون عليها مجرد
 قال ثالثا ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما
 بالمراد ومواعلي هذه القبلة في جميع الأزمنة والافات ولا توافي بصير ذلك
 والحاصل أن الآية السالفة أمر بالدوام في جميع الأمكنة والثانية أمر بالدوام
 والثالثة أمر بالدوام في جميع الأزمنة وأشعار بأن هذا لا يصير منسوخا للثبوت
 والجواب الرابع أن الأمر الأول مقرون بإكرامه إياهم بالقبلة التي كانوا يحبونها وهي قبلة أيهم إبراهيم
 عليه السلام والثاني مقرون بقوله تعالى ولكل وجهة هو موليها أي لكل صاحب دعوة وملة قبله يتوجه
 إليها فتوجهوا أنتم إلى أشهر الجهات التي يعلم الله تعالى أنها أحق وذلك هو قوله ومن حيث خرجت فول
 وجهك شطر المسجد الحرام وأنه للحق من ربك والثالث مقرون بقطع الله تعالى حجة من خاصه من اليهود
 في أمر القبلة فكانت هذه علائقا تفرق بكل واحدة منها أمر بالتزام القبلة نظيره أن يقال الزم هذه القبلة
 فانها القبلة التي كنت تمواها ثم يقال الزم هذه القبلة فانها قبلة الحق لا قبلة الهوى وهو قوله وأنه للحق من
 ربك ثم يقال الزم هذه القبلة فان في لزومك إياها انقطاع حجج اليهود عنك وهذا التكرار في هذا الموضع

آخر الليل فان قيل كان هذا في ابتداء الاسلام حين كان النساء يحضرن الجماعات فكان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي بالغسل كما لا يعرفن وهكذا كان عمر رضي الله عنه يصلي بالغسل ثم لما نهين عن الحضور في الجماعات ترك ذلك قلنا الاصل المرجوع اليه في اثبات جميع الاحكام عدم التسبج ولولا هذا الاصل لما جاز الاستدلال بشي من الدلائل الشرعية (وثانيها) ما اخرج في الصحيحين عن قتادة عن أنس عن زيد بن ثابت قال تصحرونا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قمنا الى الصلاة قال قلت كم كان قدر ذلك قال قدر خمسين آية وهذا يدل أيضا على التغليس (وثالثها) ما روى عن ابن مسعود الانصاري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم غلس بالصبح ثم أسفر مرة ثم لم يعد الى الاسفار حتى قبضه الله تعالى (ورابعها) انه تعالى مدح المستغفرين بالاصحار فقال والمستغفرين بالاصحار ومدح التاركين للنوم فقال تنجاني جنوبيهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفا وطمعا واذا ثبت هذا وجب أن يكون ترك النوم باداء الفرائض أفضل لقوله عليه السلام حكاية عن الله لن يقرب المتقربون الى عجل أداما افترضت عليهم وإذا كان الامر كذلك وجب أن يكون التغليس أفضل (وخامسها) ان النوم في ذلك الوقت أطيب فيكون تركه أشق فوجب أن يكون نوابه أكثر لقوله عليه السلام أفضل العبادات أحجزها أي أشدها واحتج أبو حنيفة بوجوه (أحدها) قوله عليه السلام أسفروا بالفجر فانه أعظم للاجر (وثانيها) روى عبد الله بن مسعود أنه صلى الفجر بالمزلفة فغلس ثم قال ابن مسعود ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلوات الالهياتها الا صلاة الفجر فانه صلاها يومئذ بغير ميقاتها (وثالثها) عن ابن مسعود قال ما رأيت أصحاب رسول الله حافظوا على شيء مما حافظوا على التنوير بالفجر (ورابعها) عن أبي بكر رضي الله عنه أنه صلى الفجر فقرا آل عمران فقالوا كادت الشمس أن تطلع فقال لو طاعت لم تجدنا غافلين وعن عمر أنه قرأ البقرة فاستسرقوا الشمس فقال لو طاعت لم تجدنا غافلين (وخامسها) ان تأخير الصلاة يشتمل على فضيلة الانتظار وقال عليه السلام المنتظر للصلاة كن هو في الصلاة فنأخر الصلاة عن أول وقتها فقد انتظر الصلاة أولا ثم أتى بها ثانيا ومن صلاها في أول الوقت فقد فاته فضل الانتظار (وسادسها) ان التأخير يفضي الى كثرة الجماعة فوجب ان يكون أولى تحصيل الفضل الجماعة وسابعها) ان التغليس يضييق على الناس لانه اذا كان الصلاة في وقت التغليس احتاج الانسان الى ان يتوضأ بالليل حتى يتفرغ للصلاة بعد طلوع الفجر والخرج مني شرعا (وثامنها) أنه نكرو الصلاة بعد صلاة الفجر فاذا صلى وقت الاسفار فانه يقل وقت الكراهة واذا صلى بالتغليس فانه يكثر وقت الكراهة (والجواب) عن الاول ان الفجر اسم للنور الذي ينشأ به ظلام المشرق فالفجر انما يكون فجر الوكانت الظلمة باقية في الهواء فاما اذا زالت الظلمة بالكلية واستنار الهواء لم يكن ذلك فجر او ما الاسفار فهو عبارة عن الظهور يقال اسفرت المرأة عن وجهها اذا كشفت عنه اذا ثبت هذا فنقول ظهور الفجر انما يكون عند بقاء الظلام في الهواء فان الظلام كلما كان أشد كان النور الذي يظهر فيما بين ذلك الظلام أشد فقله اسفر وبالفجر يجب أن يكون محمولا على التغليس أي كلما وقعت صلاتكم حين كان الفجر أظهر وأبهركان أكثر نوابا وقد بينا أن ذلك لا يكون الا في أول الفجر وهذا معنى قول الشافعي رضي الله عنه ان الاسفار المذكور في الحديث محمول على تبين طلوع الفجر وزوال الشك عنه والذي يدل على ما قلناه ان أداء الصلاة في ذلك الوقت أشق فوجب أن يكون أكثر نوابا وأما تأخير الصلاة الى وقت التنوير فهو عادة أهل الكسل فكيف يمكن أن يقول الشارع ان الكسل أفضل من الجد في الطاعة (والجواب) عن الثاني وهو قول ابن مسعود انه قال حافظوا على التنوير بالفجر فجوابه هذا الذي قررناه لان التنوير بالفجر انما يحصل في أول الوقت فاما عند امتلاء العالم من النور فانه لا يسمى ذلك فجرا وأما سائر الوجوه فهي معارضة ببعض ما قد مناه الله أعلم أم قوله تعالى أينما تكونوا يات بكم الله جميعا فهو وعد لأهل الطاعة ووعيد لأهل المعصية كانه تعالى قال استبقوا أعمالا المحققون العارفون بالنبوة والشر بعة الخيرات وتحملوا فيها المشاق لتصلوا يوم القيامة الى مالكم عند الله من أنواع الكرامة والزلزلة ثم انه سبحانه حقق ذلك بقوله ان الله على كل شيء قدير وذلك لان

ومعناه لكن بسبب وفهم فلول وليس بعيب ويقال ماله على حق الا التعمد يعني كنهه يتعمد ويظلم ونظيره
أيضا قوله تعالى اني لا يخاف لذي المرسلون الامن ظلم وقال لاعاصم اليوم من أمر الله الامن رحم وهذا
النوع من الكلام عادة مشهورة للعرب (القول الثالث) زعم أبو عبيدة ان الاعمى الواو كانه تعالى
قال املا يكون للناس عليكم حجة وللاذين ظلموا وانشد

وكل أخ مفارقة أخوه * لعمري أياك الا الفرقدان

يعني والفرقدان (القول الرابع) قال قطرب موضع الذين خفض لانه بدل من الكاف والميم في عليكم
كانه قيل املا يكون عليكم حجة الاعلى الذين ظلموا فانه يكون حجة عليهم وهم الكفار قال علي بن عيسى
هذان الوجهان بعيدان أما قوله تعالى فلا تخشوهم واخشوني فالمعنى لا تخشوا من تقديهم ذكره عن
يتعنت ويجادل ويحاج ولا تخافوا مطاعهم في قبلكم فانهم لا يضر ونكم واخشوني يعني احذروا
عقابي ان أنتم عدائهم عما ألزمتكم وفرضت عليكم وهذه الآية تدل على ان الواجب على المرء في كل
أفعاله وتروكه أن يصب بين عينيه خشية عقاب الله وأن يعلم انه ليس في يد الخلق شيء البتة وأن لا يكون
مشغلا القلب بهم ولا ممتغا الخاطر اليهم أما قوله تعالى ولا تم نعمتي عليكم فقد اختلفوا في متعلق اللام
على وجوه (أحدها) انه راجع الى قوله تعالى لا يكون للناس عليكم حجة ولا تم نعمتي عليكم فبين الله
تعالى انه حوالهم الى هذه الكعبة لها تين الحكمتين (احدهما) لانقطاع حجته عنهم (والثاني) تمام
النعمة وقد بين أبو مسلم بن بجر الاصفهاني ما في ذلك من النعمة وهوان القوم كانوا يفخرون باتباع ابراهيم
في جميع ما كانوا يفعلون فلما حوّل صلى الله عليه وسلم الى بيت المقدس لحقهم ضعف قاب ولذلك كان النبي
صلى الله عليه وسلم يحب التحول الى الكعبة لما فيه من شرف البقعة فهذا موضع النعمة (وثانيها) ان
متعلق اللام محذوف معناه ولا تنمى النعمة عليكم وارادني اهداكم أمر تكلم بذلك (وثالثها) أن يعطف
على علة مقدرة كانه قيل واخشوني لا وفقكم ولا تم نعمتي عليكم والقول الاول أقرب الى الصواب فان قيل انه
تعالى أنزل عند قرب وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي فبين
ان تمام النعمة انما حصل ذلك اليوم فكيف قال قبل ذلك اليوم بسنين كثيرة في هذه الآية ولا تم نعمتي
عليكم قلنا تمام النعمة الاثنية في كل وقت هو الذي خصه به وفي الحديث تمام النعمة دخول الجنة وعن
علي رضي الله عنه تمام النعمة الموت على الاسلام واعلم ان الذي حكيناه عن أبي مسلم رحمه الله من التشكك
في صلاة الرسول وصلاة أمته الى بيت المقدس فان كان مراده ان ألفاظ القرآن لا تدل على ذلك فقد أصاب
لان شيئا من ألفاظ القرآن لا دلالة فيه على ذلك البتة على ما بيناه وان أراد به انكاره أصلا فبعيد لان
الاخبار في ذلك قريبة من المتواترة ولا يبي مسلم رحمه الله أن يمنع التواتر وعند ذلك يقول لا يصح التعويل
في القاطع بوقوع النسخ في شرعنا على خبر الواحد والله أعلم * قوله تعالى (كما أرسلنا فيكم رسولا منكم

بما نزلناكم آياتنا وبنينا لكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون) اعلم ان انا قد بينا ان الله
تعالى استدلل على صحة دين محمد عليه الصلاة والسلام بوجود بعضها الزامية وهوان هذا الدين دين ابراهيم
فوجب قبوله وهو المراد بقوله ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا امن سفة نفسه وبعضها برهانية وهو قوله قولوا
آمن بالله وما أنزل الينا وما أنزل الى ابراهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب والاسباط ثم انه سبحانه وتعالى
عقب هذا الاستدلال بحكاية شبهتين لهم (احدهما) قوله وقالوا ~~ككونوا~~ هوذا أنوارنارى تم تدوا
(والثانية) استدلالهم بانكار النسخ على القدح في هذه الشريعة وهو قوله سيفول السفهاء من الناس
ما ولاهم عن قبائهم التي كانوا عليها وأطنب الله تعالى في الجواب عن هذه الشبهة وبالحق فعل ذلك لان أعظم
شبهة لهم ودفي انكار نبوة محمد عليه الصلاة والسلام انكار النسخ فلا جرم أطنب الله تعالى في الجواب عن
هذه الشبهة وختم ذلك الجواب بقوله ولا تم نعمتي عليكم فصار هذا الكلام مع ما فيه من الجواب عن الشبهة
تبيينا على عظيم نعم الله تعالى ولا شك ان ذلك أشد استمالة للقلوب فانه من حيث انه يخلص عن الباطل ويهدي

كالتكرار في قوله تعالى فبأى آلاء ربكما تكذبان وكذلك ما كرر في قوله تعالى ان في ذلك لآية وما
 كان أكثرهم مؤمنين والجواب الخامس ان هذه الواقعة أول الوقائع التي ظهر النسخ فيها في شرعنا فدعت
 الحاجة الى التكرار لاجل التأكيذ والتقريب وازالة الشبهة وايضاح البيّنات أما قوله تعالى وما الله بغافل
 عما تعملون يعني ما يعملونه هؤلاء المعاندون الذين يكفون الحق وهم يعرفونه ويدخلون الشبهة على العامة
 بقولهم ما ولاهم عن قياتهم التي كانوا عليها وبأنه قد اشتماق الى مولده ودين آباءه فان الله عالم بهـ هذا فنزل
 ما بطله وكشف عن وهنه وضعفه أما قوله لئلا يكون للناس عليكم حجة ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم
 ان هذا الكلام يوجه حجاجا وكلاما تقدم من قبل في باب القسبة عن القوم فأراد الله تعالى أن يبين ان تلك
 الحجة تزول الآن باستقبال الكعبة وفي كيفية تلك الحجة روايات (أحدها) ان اليهود قالوا اتخا القنا في ديننا
 وتنع قبلتنا (وثانيها) قالوا لم يد محمد أين يتوجه في صلاته حتى هديناه (وثالثها) ان العرب قالوا انه كان يقول
 أثناء لي دين ابراهيم والآن ترك التوجه الى الكعبة ومن ترك التوجه الى الكعبة فقد ترك دين ابراهيم عليه
 السلام فصارت هذه الوجوه وسائل لهم الى الطعن في شرعه عليه الصلاة والسلام الا ان الله تعالى لما علم ان
 الصلاح في ذلك أوجب عليهم التوجه الى بيت المقدس لما فيه من المصلحة في الدين لان قواهم لا يؤثر
 في المصالح وقد بينا من قبل تلك المصلحة وهي تميز من اتبعه بمكة عن أقام على تكذيبه فان ذلك الامتياز ما كان
 يظهر الا بهذا الجنس ولما انتقل عليه الصلاة والسلام الى المدينة تغيرت المصلحة فاقضت الحكمة تحويل
 القبلة الى الكعبة فلماذا قال الله تعالى لئلا يكون للناس عليكم حجة يعني تلك الشبهة التي ذكرها نزول بسبب
 هذا التحويل ولما كان فيهم من المعلوم من حاله انه يتعاقب عند هذا التحويل بشبهة أخرى وهو قول بعض
 العرب ان محمدا عليه الصلاة والسلام عاد الى ديننا في الكعبة وسبى عود الى ديننا بالكلية وكان التسليم هذه
 الشبهة والاستقرار عليهم اسباب للبقاء على الجهل والكفر وذلك ظلم على النفس على ما قال تعالى ان الشرك
 انظم عظيم فلا جرم قال الله تعالى الا الذين ظلموا منهم (المسئلة الثانية) قرأنا فاعلما بترك الهمة وكل
 همزة مفتوحة قبلها كسرة فانه يقلبها ياءا والباقيون بالهمزة وهو الاصل (المسئلة الثالثة) لئلا
 موضعه نصب والعامل فيه ولو أي ولوا لئلا وقال الزجاج التقدير عرفتمكم ذلك لئلا يكون للناس عليكم حجة
 (المسئلة الرابعة) قيل الناس هم أهل الكتاب عن قيادة الربيع وقيل هو على العموم (المسئلة
 الخامسة) ههنا سؤال وهو ان شبهة هؤلاء الذين ظلموا أنفسهم ليست بحجة فكيف يجوز استثناء هؤلاء عن
 الحجة وقد اختلف الناس فيه على أقوال (الاول) انه استثناء متصل ثم على هذا القول يمكن دفع
 السؤال من وجوه (الاول) ان الحجة كما انها قد تكون صحيحة قد تكون أيضا باطلة قال الله تعالى حجّتهم
 داخضة عند ربهم وقال تعالى نحن حاجدك فيه من بعد ما جالك من العلم والحاجة هي أن يورد كل واحد
 منهم على صاحبه حجة وهذا يقتضي أن يكون الذي يورده المبطلي يسمى بالحجة ولان الحجة اشتقاقها من حجة
 اذا غلبه فكل كلام يقصده به غلبة الغير فهو حجة وقال بعضهم انها مأخوذة من حجة الطريق فكل كلام يتخذ
 الانسان مسلكا لنفسه في اثبات أو ابطال فهو حجة واذا ثبت ان الشبهة قد تسمى حجة كان الاستثناء متصلا
 (الوجه الثاني) في تقرير انه استثناء متصل ان المراد بالناس أهل الكتاب فانهم وجدوه في كتابهم انه
 عليه الصلاة والسلام يتناول القبلة فلما حوث بطلت حجّتهم الا الذين ظلموا بسبب انهم كفوا ما عرفوا عن أبي
 روق (الوجه الثالث) انهم لما أوردوا تلك الشبهة على اعتقاد انها حجة بماها الله حجة بناء على معتقدتهم
 اوله تعالى مماها حجة تكليهم (الوجه الرابع) أراد بالحجة الحاجة والمجادة فقال لئلا يكون للناس
 عليكم حجة الا الذين ظلموا منهم فانهم يحاجونكم بالباطل (القول الثاني) انه استثناء منقطع ومعناه
 لكن الذين ظلموا منهم يتعاقبون بالشبهة ويضعونها موضع الحجة وهو كقوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن
 وقال النابغة

ولا عيب فيهم غير ان سبب وفهم • بهن فلول من قراع الكتائب

الذكر والشكر أما الذكر فقد يكون باللسان وقد يكون بالقلب وقد يكون بالجوارح فذكرهم آياه باللسان أن
يحمدوه وبسبحه ويمجده ويقرؤا كتابه وذكرهم آياه بقلوبهم على ثلاثة أنواع (أحدها) أن يتفكروا
في الدلائل الدالة على ذاته وصفاته ويتفكروا في الجواب عن شبهة القادحة في تلك الدلائل (وثانيها) أن
يتذكروا في الدلائل الدالة على كنفية تكاليفه وأحكامه وأوامره ونواهيه ووعدته وعيده فاذا عرفوا
كنفية التكليف وعرفوا ما في الفعل من الوعد وفي الترك من الوعيد سهل فعله عليهم (وثالثها) أن
يتذكروا في أمرار مخلوقات الله تعالى حتى تصير كل ذرة من ذرات المخلوقات كالمرآة المجلوة المحاذية لعالم
القدم فاذا نظر العبد اليها انعكس شعاع بصيرته منها إلى عالم الجلال وهذا المقام مقام لانهاية له أما ذكرهم
آياه تعالى بجوارحهم فهو أن تكون جوارحهم مستغرقة في الأعمال التي أمروا بها وخالية عن الأعمال التي
نهيوا عنها وعلى هذا الوجه سمي الله تعالى الصلاة ذكرًا بقوله فاسعوا إلى ذكر الله فصار الأمر بقوله
اذكروني متضمنًا لجميع الطاعات فلهذا روى عن سعيد بن جبيرة أنه قال اذكروني بطاعتي فأجله حتى يدخل
الحل فيه أما قوله اذكركم فلا بد من حمله على ما يليق بالموضع والذي له تعلق بذلك الثواب والمدح واطهار
الرضا والاكرام وإيجاب المنزلة وكل ذلك داخل تحت قوله اذكركم ثم للناس في هذه الآية عبارات (الأولى)
اذكروني بطاعتي اذكركم برحمتي (الثانية) اذكروني بالمدح اذكركم بالاجابة والاحسان وهو بمنزلة قوله
ادعوني أستجب لكم وهو قول أبي مسلم قال أمر الخلق بأن يذكروه راغبين راغبين راجين خائفين ويخلصوا
الذكر له عن الشركاء فاذا هم ذكروه بالاخلاص في عبادته وربوبيته ذكرهم بالاحسان والرحمة والنعمة
في العاجلة والآجلة (الثالثة) اذكروني بالشأن والطاعة اذكركم بالشأن والنعمة (الرابعة) اذكروني
في الدنيا اذكركم في الآخرة (الخامسة) اذكروني في الخلووات اذكركم في القلوات (السادسة)
اذكروني في الرخاء اذكركم في البلاء (السابعة) اذكروني بطاعتي اذكركم بعبودتي (الثامنة) اذكروني
بمجاهدتي اذكركم بهدائي (التاسعة) اذكروني بالصدق والاخلاص اذكركم بالخللاص ومزيد
الاختصاص (العاشرة) اذكروني بالربوبية في الفاتحة اذكركم بالرحمة والعبودية في الخاتمة * قوله
تعالى (يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة إن اقم مع الصابرين) أعلم أنه تعالى لما أوجب بقوله
فاذكروني جميع العبادات وبقوله واشكروا لي ما يصل بالشكر أردفه ببيان ما يعين عليه ما فقال واستعينوا
بالصبر والصلاة وانما خصهم بذلك لما فيه مامن المعونة على العبادات أما الصبر فهو قهر النفس على
احتمال المكروه في ذات الله تعالى وتوطئتها على تحمل المشاق وتجنب الجزع ومن حمل نفسه وقلبه على هذا
التذليل سهل عليه فعل الطاعات وتحمل مشاق العبادات وتجنب المحظورات ومن الناس من حمل الصبر
على الصوم ومنهم من حمله على الجهاد لانه تعالى ذكر بعده ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله وإضافا لانه تعالى
أمر بالتثبت في الجهاد فقال إذا لقيتم فئة فاثبتوا وبالتثبت في الصلاة أي في الدعاء فقال وما كان قولهم
الآن قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا وأمرنا فإني أمرنا وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين إلا أن
القول الذي اخترناه أولى لعموم اللفظ وعدم تقييده الاستعانة بالصلاة ولأنها يجب أن تفعل على طريق
الانضوع والتذلل للمعبود والاخلاص له ويجب أن يوفره وقلبه عليها وعلى ما يأتي فيها من قراءة في تدبر
الوعد والوعيد والترغيب والترهيب ومن سلك هذه الطريقة في الصلاة فقد ذل نفسه لاحتمال المشقة فيما
عداها من العبادات ولذلك قال أن الصلاة تنهي عن الفحشاء والمنكر ولذلك ترى أهل الخبز عند النواصب
متفقيين على الفرز إلى الصلاة وروى أنه عليه الصلاة والسلام كان إذا أحرثه أمر فزع إلى الصلاة ثم قال
إن الله مع الصابرين يعني في النصر لهم كما قال فيهم فكيفهم الله وهو السميع العليم فيكأنه تعالى ضمن لهم
أذهم استعانوا على طاعانه بالصبر والصلاة أن يزيدهم توفيقا وتسييدا واطافا كما قال ويزيد الله الذين
اعتدوا هدى * قوله تعالى (ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات بل أحياء ولكن لا تشعرون)
اعلم أن هذه الآية تغير أقوله في آل عمران بل أحياء عند ربهم يرزقون ووجه تعلق الآية بما قبلها

الى الحق مرغوب فيه ومن حيث انه سبب لحصول العز والشرف في الدنيا والتخلص في الذل والمهانة يكون مرغوباً فيه وعند اجتماع الامرين فقد بلغ النهاية في هذا الباب أما قوله تعالى كما أرسلنا فيهم مرسال (المسئلة الاولى) هذا الكاف اما أن يتعلق بما قبله أو بما بعده فان قلنا انه متعلق بما قبله ففيه وجوه (الاول) انه راجع الى قوله ولا تم نعمتي عليكم أي ولا تم نعمتي عليكم في الدنيا بحصول الشرف وفي الاخرة بالفوز بالثواب كما أقمتها عليكم في الدنيا بارسال الرسول (الثاني) ان ابراهيم عليه السلام قال ربنا ابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتك وينزلهم وقال أيضا ومن ذريتنا أمة مسلمة لك وأرنا مناسكنا فكأنه تعالى قال ولا تم نعمتي عليكم ببيان الشرائع وأهديكم الى الدين اجابة لدعوة ابراهيم كما أرسلنا فيكم رسولا اجابة لدعوته عن ابن جرير (الثالث) قول أبي مسلم الاصفهاني وهو ان التقدير وكذلك جعلناكم أمة وسطا كما أرسلنا فيكم رسولا أي كما أرسلنا فيكم رسولا من شأنه وصفته كذا وكذا فكذلك جعلناكم أمة وسطا وأما ان قلنا انه متعلق بما بعده فالتقدير كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يعلمكم الدين والشرع فاذا كروني أذكركم وهو اختيار الاصم وتقريره انكم كنتم على صورة لا تعلمون كتابا ولا تعلمون رسولا ومحمد صلى الله عليه وسلم رجل منكم ليس بصاحب كتاب ثم أنكم تأتوا بالآيات يتلوها عليكم بلسانكم وفيه ما في كتب الانبياء وفيه الخبر عن أحوالهم وفيه التنبيه على دلائل التوحيد والمعاد وفيه التنبيه على الاخلاق الشريفة والتهنئة عن أخلاق السفهاء وفي ذلك اعظم البرهان على صدقه فقال كما أوتيتكم هذه النعمة وجعلتم لكم دليلا فاذا كروني بالشكر عليها اذكركم رحمتي وتوابعي والذي يؤكد قوله تعالى لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا منهم فلما ذكرهم هذه النعمة والمنة أمرهم في مقابلتها بالذكور والشكر فان قيل كما هل يجوز أن يكون جوابا قلنا يجوز الفراء وجعل لا ذكر كروني جوابين (أحدهما) كما (والثاني) اذكركم ووجه ذلك لانه اوجب عليهم الذكرا لذكورهم الله برحمته ولما سلف من نعمته قال القاضي والوجه الاول أولى لانه قبل الكلام اذا وجد ما يتم به الكلام من غير فصل فمعلق به أولى (المسئلة الثانية) في وجه التنبيه قولنا ان قلنا الكاف متعلق بقوله ولا تم نعمتي كان المعنى ان النعمة في أمر القبله كالنعمة بالرسالة لانه تعالى يفعل الاصل وان قلنا انه متعلق بقوله تعالى اذكروني دل ذلك على ان النعمة بالذكورية مجرى النعمة بالرسالة (المسئلة الثالثة) ما في قوله كما أرسلنا من مصدرية كانه قيل كما رسالنا فيكم ويحتمل أن تكون كافة أما قوله تعالى فيكم فالمراد به العرب وكذلك قوله منكم وفي رساله فيهم ومنهم نعم عظيمة عليهم لما لهم من الشرف ولان المشهور من حال العرب الانفة الشديدة من الانقياد للغير فبعثه الله تعالى من واسطتهم ليكونوا الى القبول اقرب أما قوله تعالى يتلوا عليكم آياتنا فاعلم انه من أعظم النعم لانه معجزة باقية ولانه يتلى فيبدأ في العبادات ولانه يتلى فيستفاد منه جميع العلوم ولانه يتلى فيستفاد منه مجامع الاخلاق الحميدة فمكانه يحصل من ثلاثه كل خير في الدنيا والاخرة أما قوله وينزلهم فمعه أقوال (أحدها) انه عليه الصلاة والسلام يعلمهم ما اذا تمسكوا به صاروا أزيكا عن الحسن (وثانيها) ينزلهم بالثناء والمدح أي يعلم ما أنتم عليه من محاسن الاخلاق فيصقكم به كما يقال ان المذكي زكي الشاهد أي وصفه بالزكاء (وثالثها) ان التزكية عبارة عن التمسك كانه قال يكثر كما قال اذ كنتم قلوبا فكثر كما وذلك بأن يحجمهم على الحق فيسواوا ويكفروا عن أبي مسلم قال القاضي وهذه الوجوه غير متنافية فله تعالى يفعل بالمطيع كل ذلك أما قوله تعالى ويعلمكم الكتاب فليس بكرر لان تلاوة القرآن عليهم غير تعليمه اياهم وأما الحكمة فهي العلم بسرائر النشرة التي يشتمل القرآن على تفصيلها ولذلك قال الشافعي رضي الله عنه الحكمة هي سنة الرسول أما قوله ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون فهذا تنبيه على انه تعالى أرسله على حين فترة من الرسل وجهالة من الامم فالتلقي كانوا متحيزين ضالين في أمر أديانهم فبعث الله تعالى محمدا بالحق حتى علمهم ما احتاجوا اليه في دينهم وذلك من أعظم أنواع النعم قوله تعالى (فاذكروني أذكركم واشكروا لي ولا تكفرون) اعلم ان الله تعالى كاننا في هذه الآية بأمرين

الجنة أو حفرة من حفرة النيران والاختبار في ثواب القبر وعذابه كالمثواة وكان عليه الصلاة والسلام يقول
 في آخر صلاته وأعوذ بك من عذاب القبر (وخامسها) انه لو كان المراد من قوله أنهم أحياء أنهم سيجبون
 فحينئذ لا يبقى لتخصيصهم بهذا فائدة أجاب عنه أبو مسلم بأنه تعالى انما خصهم بالذكر لان درجاتهم في الجنة
 أرفع ومنزلتهم أعلى وأشر فلقوله تعالى ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين
 والصديقين والشهداء والصالحين فأفردهم بالذكر تعظيما واعلم ان هذا الجواب ضعيف وذلك لان
 منزلة النبيين والصديقين أعظم مع ان الله تعالى ما خصهم بالذكر (وسادسها) ان الناس يزورون
 قبور الشهداء ويعظمونها وذلك يدل من بعض الوجوه على ما ذكرناه واحتج أبو مسلم على ترجيح قوله بأنه
 تعالى ذكر هذه الآية في آل عمران فقال بل أحياء عند ربهم وهذه العندية ليست بالمسكن بل بالسكون
 في الجنة ومعلوم ان أهل الثواب لا يدخلون الجنة الا بعد القيامة والجواب لانهم ان هذه العندية
 ليست الا بالكون في الجنة بل بأعلاء الدرجات وابطال البشارات اليه وهو في القبر أو في موضع آخر واعلم
 ان في الآية قول آخر وهو ان ثواب القبر وعذابه لا روح الا لقلب وهذا القول بناء على معرفة الروح ونشر
 الى خلاصة حاصل قول هؤلاء فنقول انهم قالوا ان الانسان لا يجوز أن يكون عبارة عن هذا الهيكل
 المحسوس اما انه لا يجوز أن يكون عبارة عن هذا الهيكل فلو جهين (الاول) ان أجزاء هذا الهيكل
 أبدا في النور والذبول والزيادة والنقصان والاستكمال والذوبان ولا شك ان الانسان من حيث هو وأمر
 باق من أول عمره الى آخره فان كل أحد يعلم بالضرورة انه هو الذي كان موجودا من أول عمره الى آخر
 عمره والباقي غير ما هو غير باق والمشار اليه عند كل أحد بقوله انا واجب أن يكون مغاير لهذا الهيكل (الثاني)
 اني أكون عالما بانى أنا حال ما أكون غافلا عن جميع أجزائي وأبعاضى والمعلوم غير ما هو غير معلوم فالذي
 أشير اليه بقولى انا مغاير لهذه الاعضاء والابعاض وأما ان الانسان غير محسوس فلان المحسوس انما
 هو السطح واللون ولا شك ان الانسان ليس هو مجرد اللون والسطح ثم اختلفوا عند ذلك في ان الذى يشير
 اليه كل أحد بقوله انا أى شئ هو والاقوال فيه كثيرة الا ان أشدها تخلصا ونحوصا لا وجهان (أحدهما)
 انها أجزاء جسمانية سارية في هذا الهيكل سريان النار في الفحم والذهب في السمسم وماء الورد في الورد
 والقائلون بهذا القول فريقان (أحدهما) الذين اعتقدوا تماثل الاجسام فقالوا ان تلك الاجسام
 مماثلة لتساير الاجزاء التى منها يتألف هذا الهيكل الا ان القادر المختار سبحانه ينفى بعض الاجزاء من أول
 العمر الى آخره فتلك الاجزاء هى التى يشير اليها كل أحد بقوله انا ثم ان تلك الاجزاء حية بحياة يخلقها الله تعالى
 فيها فاذا زالت الحياة مات وهذا قول أكثر المتكلمين (وثانيهما) الذين اعتقدوا اختلاف الاجسام
 وزعموا ان الاجسام التى هى باقية من أول العمر الى آخر العمر اجسام مختلفة بالمباهية والحقيقة
 للاجسام التى يتألف منها هذا الهيكل وتلك الاجسام حية لذاتها مدركة لذاتها فاذا خالطت هذا البدن
 وصارت سارية في هذا الهيكل سريان النار في الفحم صارت هذا الهيكل مستشعرا بنور ذلك الروح متحركا
 بتحريكه ثم ان هذا الهيكل أبدا في الذوبان والتحلل والتبدل الا ان تلك الاجزاء باقية بحالها وانما لا يعرض
 لها التحلل لانها مخالفة بالمباهية لهذه الاجسام البالية فاذا فسد هذا القلب انفصلت تلك الاجسام
 اللطيفة النورية الى عالم السموات والقدس والطهارة ان كانت من جملة السعداء الى الجحيم وعالم الآفات
 ان كانت من جملة الأشقياء (والقول الثانى) ان الذى يشير اليه كل أحد بقوله انا موجود ليس بمختيز
 ولا قائم بالتحيز وانه ليس داخل العالم ولا خارج العالم ولا يلزم من كونه كذلك ان يكون مثل الله تعالى لان
 الاشتراك في السلوب لا يقتضى الاشتراك في الماهية واجتنبوا على ذلك بان في المعلومات ما هو فرد حقا فوجب
 أن يكون العلم به فردا حقا فوجب أن يكون الموصوف بذلك العلم فردا حقا وكل جسم وكل حال في الجسم
 فليس بفرد حقا فذلك الذى يصدق عليه من انه يعلم هذه المفردات وجب أن لا يكون جسما ولا جسمانيا
 اما ان في المعلومات ما هو فرد حقا فلا نه لا شك في وجود شئ فهذا الموجود ان كان فردا حقا فالمطلوب
 وان كان مركبا فمركب مركب عن الفرد فلا بد من الفرد على كل الاحوال وأما انه اذا كان في المعلومات

كانه قيل استعينوا بالصبر والصلاة في اقامة ديني فان احببتم في تلك الاقامة الى مجاهدة عدوي بأموالكم
وأبدانكم ففعلتم ذلك فماتت نفوسكم فلا تحسبوا انكم ضيعتم أنفسكم بل اعملوا ان قتلكم أحياء عندى
وههنا مسائل (المسئلة الاولى) قال ابن عباس رضى الله عنه نزلت الآية في قتلى بدر وقتل من المسلمين
يومئذ أربعة عشر رجلا ستة من المهاجرين وثمانية من الانصار من المهاجرين عبيدة بن الحرث بن عبد
المطلب وعمر بن أبي وقاص وذو الشمالين وعمر بن نفيلة وعاصم بن بكر ومهجع بن عبد الله ومن الانصار
سعيد بن خنيفة وقيس بن عبد المنذر وزيد بن الحرث وقيم بن الهمام ورافع بن المعلى وحارثة بن سراقة ومعوذ
ابن عفرا وعوف بن عفرا وكانوا يقولون مات فلان ومات فلان فنهى الله تعالى أن يقال فيهم انهم ماتوا وعن
آخرين ان الكفار والمنافقين قالوا ان الناس يقولون أنفسهم طلب الرضاة محمد من غير فائدة فنزلت هذه
الآية (المسئلة الثانية) أموات رفع لانه خبر مبتدأ محذوف تقديره لانه قولوا هم أموات (المسئلة
الثالثة) في الآية أقوال (الاول) انهم في الوقت أحياء كان الله تعالى أحياءهم لا يصل الثواب اليهم
وهذا قول أكثر المفسرين وهذا دليل على ان المطيعين يصل ثوابهم اليهم وهم في القبر فان قيل نحن نشاهد
أجسادهم ميتة في القبور فكيف يصح ما ذهبتم اليه قلنا ما عندنا فالبنية ليست شرطاً في الحياة ولا امتناع
في أن يعبد الله الحياة الى كل واحد من تلك الذرات والاجزاء الصغيرة من غير حاجة الى التركيب والتأليف
وأما عند المعتزلة فلا يعبد الله إلا بعد أن يعبد الله الحياة الى الاجزاء التي لا بد منها في ماهية الحى ولا يعتبر بالاطراف
ويحتمل أيضاً ان يحییهم اذ لم يشاهدوا (القول الثانى) قال الاصمغنى لا تسموهم بالموتى وقولوا هم
الشهداء الاحياء ويحتمل ان المشركين قالوا هم أموات في الدين كما قال الله تعالى أو من كان ميتاً فأحييناه
فقال ولا تقولوا للشهداء ما قاله المشركون ولكن قولوا هم أحياء في الدين ولكن لا يشعرون بمعنى المشركون
لا يعلمون ان من قتل على دين محمد عليه الصلاة والسلام حتى في الدين وعلى هدى من ربه ونور كإروى
في بعض الحكايات ان رجلاً قال لرجل مات رجل خلف مثلك وحكى عن بقراته انه كان يقول لتلاميذه
موتوا بالارادة تحيوا بالطبيعة أى بالروح (القول الثالث) ان المشركين كانوا يقولون ان أصحاب محمد
صلى الله عليه وسلم يقولون أنفسهم ويخسرون حياتهم فيخرجون من الدنيا بلا فائدة ويضيعون أعمالهم
الى غير شئ وهو لا الذين قالوا ذلك يحتمل انهم كانوا هريفة ينكرون المعاد ويحتمل انهم كانوا مؤمنين بالمعاد
الا انهم كانوا منكربين لنبوة محمد عليه الصلاة والسلام فلذلك قالوا هذا الكلام فقال الله تعالى ولا تقولوا
كما قال المشركون انهم أموات لا يشعرون ولا ينتقمون بما تحموا من الشدايد في الدنيا ولكن اعملوا انهم
أحياء أى سيجيئون فينبأون وينعمون في الجنة وتفسير قوله أحياء بأنهم سيجيئون غير بعيد قال الله تعالى ان
الابرار انى نعيم وان الفجار انى عذاب وقال أحاط بهم سرادقها وقال ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار
وقال ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات في جنات النعيم على معنى انهم سيصبرون وكذلك وهذا القول
اختيار الكعبى وأبي مسلم الاصفهاني واعلم ان أكثر العلماء على ترجيح القول الاول والذي يدل عليه وجوه
(أحدها) الآيات الدالة على عذاب القبر كقوله تعالى قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييننا اثنتين والموتان
لا تحصل الا عند حصول الحياة في القبر وقال الله تعالى اغرقوا فادخلوا ناراً والنار للتعذيب وقال النار
يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب واذا ثبت عذاب القبر
وجب القول بشواب القبر أيضاً لان العذاب حق الله تعالى على العبد والثواب حق للعبد على الله تعالى
فاسقاط العقاب أحسن من اسقاط الثواب فحيث ما أسقط العقاب الى يوم القيامة بل حقه في القبر كان ذلك
في الثواب أولى (وثانيها) ان المعنى لو كان على ما قيل في القول الثانى والثالث لم يكن اقوله ولكن لا تشعرون
معنى لان الخطاب للمؤمنين وقد كانوا لا يعلمون انهم سيجيئون يوم القيامة وانهم ماتوا على هدى ونور فعلم ان
الامر على ما قلنا ان الله تعالى أحياءهم في قبورهم (وثالثها) ان قوله وبسببشرون بالذين لم يلحقوا بهم
دليل على حصول الحياة في البرزخ قبل البعث (ورابعها) قوله عليه الصلاة والسلام القبر روضة من رياض

على دينهم مستقرين عليه مع ما كانوا عليه من نهاية الضرر والخسرة والجوع يعلمون ان القوم انما اختاروا هذا الدين لقطعهم بجمته فيدعوهم ذلك الى مزيد التأمل في دلائله ومن المعلوم الظاهر ان التبسيع اذا عرفوا ان المتبوع في أعظم المحن بسبب المذهب الذي ينصرونه ثم رأوه مع ذلك مصرا على ذلك المذهب كان ذلك أديا لهم الى اتباعه عما اذا رأوه مرفه الحال لا كلفة عليه في ذلك المذهب (ورابعها) انه تعالى أخبر بوقوع ذلك الابتلاء قبل وقوعه فوجد مخبر ذلك الخبر على ما أخبر عنه فكان ذلك اخبارا عن الغيب فكان معجزا (وخامسها) ان من المنافقين من أظهر متابعة الرسول طمعا منه في المال وسعة الرزق فاذا اختبره تعالى بنزول هذه المحن فعند ذلك يتميز المنافق عن الموافق لان المنافق اذا سمع ذلك نفر منه وترك دينه فكان في هذا الاختبار هذه الفائدة (وسادسها) ان اخلاص الانسان حالة الابتلاء ورجوعه الى باب الله تعالى أكثر من اخلاصه حال اقبال الدنيا عليه فكانت الحكمة في هذا الابتلاء ذلك (المسئلة الرابعة) انما قال بشي على الواحدان ولم يقل بأشياء على الجمع لوجهين (الاول) لئلا يوهم بأشياء من كل واحد فيدل على ضرر الخوف والتقدير بشي من كذا وشي من كذا (الثاني) معناه بشي قليل من هذه الاشياء (المسئلة الخامسة) اعلم ان كل ما يلاقيك من مكروه ومحبوب فينقسم الى موجود في الحال والى ما كان موجودا في الماضي والى ما سيوجد في المستقبل فاذا خطر ببالك موجود في الماضي سمي ذكرا وتذكر وان كان موجودا في الحال يسمى ذوقا ووجد وانما سمي وجد لانها حالة تجدها من نفسك وان كان قد خطر ببالك وجود شيء في المستقبل وغلب ذلك على قلبك سمي انتظارا وتوقعا فان كان المنتظر مكروها وحاصل منه الم في القلب يسمى خوفا واشفاقا وان كان محبوبا سمي ذلك ارتياحا والارتياح رجاء فالخوف هو تألم القلب لانتظار ما هو مكروه عنده والرجاء هو ارتياح القلب لانتظار ما هو محبوب عنده وأما الجوع فالمراد منه القبط وتعذر تحصيل القوت قال الفضال رحمه الله أما الخوف الشديد فقد حصل لهم عند مكاشفتهم العرب بسبب الدين فكانوا لا يأمنون قصدهم اياهم واجتماعهم عليهم وقد كان من الخوف في وقعة الاحزاب ما كان قال الله تعالى هنالك ابلى المؤمنون وزلزلوا زلا شديدا وأما الجوع فقد اصابهم في أول مهاجرة النبي صلى الله عليه وسلم الى المدينة لقله أموالهم حتى انه عليه السلام كان يشد الحجر على بطنه وروى أبو الهيثم بن التيهان انه عليه السلام لما خرج التقى مع أبي بكر قال ما اخرجك قال الجوع قال اخرجني ما اخرجك وأما النقص من الاموال والانفس فقد يحصل ذلك عند محاربة العدو بان يفتق الانسان ماله في الاستعداد للجهاد وقد يقتل هنالك يحصل النقص في المال والنفس وقال الله تعالى وجاهدوا باموالكم وانفسكم وقد يحصل الجوع في سفر الجهاد عند فناء الزاد قال الله تعالى ذلك بانهم لا يصيهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله وقد يكون النقص في النفس بموت بعض الاخوان والافارب على ما هو التأويل في قوله ولا تقتلوا أنفسكم وأما نقص الثمرات فقد يكون بالجدب وقد يكون بترك حجارة الضياع للاستعمال بجهاد الاعداء وقد يكون ذلك بالانفاق على من كان يرد على رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوفود هذا آخر كلام الفضال رحمه الله قال الشافعي رضي الله عنه الخوف خوف الله والجوع صيام شهر رمضان والنقص من الاموال الزكوات والصدقات ومن الانفس الامراض ومن الثمرات موت الاولاد ثم انه تعالى لما ذكر هذه الاشياء بين جملة ما للصابرين على هذه الامور بقوله تعالى وبشر الصابرين وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان الصبر واجب على هذه الامور اذا كان من قبله تعالى لانه يعلم ان كل ذلك عدل وحكمة فاما من لم يكن محققا في الايمان كان يكن قال فيه ومن الناس من يعبد الله على حرف فان اصابه خير اطمان به وان اصابه فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والاخرة فاما ما يكون من جانب الظلمة فلا يجب الصبر عليه مثاله ان المراهق يلزمه أن يصبر على ما يفعله به أبوه من التأديب ولو فعله غيره به لكان له أن يمانع بل يحارب وكذلك في العبد مع مولاه قايد بر تعالى عباده عليه ليس ذلك الاحكامه وصوابا بخلاف ما يفعل العباد من الظلم (المسئلة الثانية) الخطاب في وبشر لرسول الله

ما هو فرد كان في المعلوم ما هو فرد لان العلم المتعلق بذلك الفرد ان كان منقسماً فكل واحد من أجزائه أو بعض أجزائه أما أن يكون علماً بذلك المعلوم وهو محال لانه يلزم أن يكون الجزء مساوياً للكل وهو محال وأما أن لا يكون شئ من أجزائه علماً بذلك المعلوم فعند اجتماع تلك الأجزاء أما أن يحدث زائد هو العلم بذلك المعلوم الفرد فحينئذ يكون العلم بذلك المعلوم هو هذه الكيفية الحادثة لتلك الأشياء التي فرضناها قبل ذلك ثم هذه الكيفية ان كانت منقسمة فإدخالها فيه وان لم تكن منقسمة فهو المطلوب وأما انه اذا كان في المعلوم علم لا يقبل القسمة كان الموصوف به أيضاً كذلك فلان الموصوف به لو كان قبل القسمة لكان كل واحد من تلك الأجزاء أو شئ منها ان كان موصوفاً به بتمامه فحينئذ يكون العرض الواحد حالاً في أشياء كثيرة وهو محال أو يوزع أجزاء الحال على أجزاء المحل فيقسم الحال وقد فرضنا أنه غير منقسم أولاً يتصف شئ من أجزاء المحل بالانتماء للحال ولا شئ من أجزاء ذلك الحال فحينئذ يكون ذلك المحل خالياً عن ذلك الحال وقد فرضناه موصوفاً به هذا خلف وأما ان كل متعين ينقسم فبالدلائل المذكورة في نفي الجوهر الفرد قالوا فنبت ان الذي يشير اليه كل أحد بقوله انا موجود ليس بمعين ولا قائم بالمعين ثم نقول هذا الموجود لا بد وأن يكون مدركاً للجزئيات لانه لا يمكن أن يحكم على هذا الشخص المشار اليه بأنه انسان وليس بقرس والحكم بشئ على شئ لا بد وأن يحضر المقضي عليه ما فهذا الشئ مدرك لهذا الجزئ والانسان الكلي حتى يمكنه أن يحكم بهذا الكلي على هذا الجزئ والمدرك للكيانات هو النفس والمدرك للجزئيات أيضاً هو النفس فكل من كان مدركاً للجزئيات فانه لا يمنع أن يلد ويثلم قالوا اذا ثبت هذا فنقول هذه الارواح بعد المفارقة تتألم وتلذذ الى أن يردها الله تعالى الى الابد ان يوم القيامة فهناك يحصل الالتذاذ والتألم للابد ان فهذا قول قال به عالم من الناس قالوا وحب انه لم يقر به من قاهر على القول به ولكن لم يقر دليل على فساده فانه مما يؤيد الشرع وينصر ظاهر القرآن ويزيل الشك والشبهات عما ورد في كتاب الله من نواب القبر وعذابه فوجب المصير اليه فهذا هو الاشارة المختصرة في توجيه هذا القول والله هو العالم بحقائق الامور قالوا وما يؤيد كدهذا القول هو ان نواب القبر وعذابه اما أن يصل الى هذه البنية أو الى جزء من أجزائها والا قول مكابرة لان نجد هذه البنية متفرقة متفرقة فكيف يمكن القول بوصول الثواب والعقاب اليها فليبق الا أن يقال ان الله تعالى يجبي بعض تلك الأجزاء الصغيرة ويوصل الثواب والعقاب اليها واذا جاز ذلك فلم يجوز أن يقال الانسان هو الروح فانه لا يعرض له التفرق والتزق فلا جرم يصل اليه الالم واللذة ثم انه سبحانه وتعالى يرده الروح الى البدن يوم القيامة **كبري** حتى تنضم الاحوال الجسمانية الى الاحوال الروحانية • قوله تعالى

(وانبلونكم بشئ من الخوف والجوع ونقص من الاموال والانفس والفترات وبشر الصابرين) اعلم ان الفضل رحمه الله قال هذا متعلق بقوله واستعينوا بالصبر والصلاة أي استعينوا بالصبر والصلاة فانبلواكم بالخوف وبكذا وفيه مسائل (المسئلة الاولى) فان قيل انه تعالى قال واشكروا الى ولا تكفرون والشكر يوجب المزيد على ما قال لن شكرتم لازيدنكم فكيف أردفه بقوله وانبلونكم بشئ من الخوف والجوع وبجهنم (الاول) انه تعالى أخبر ان اكمال الشرائع اتمام النعمة فكان ذلك موجباً للشكر ثم أخبر ان القيام بتلك الشرائع لا يمكن الا بتحمل المحن فلا جرم أمر فيها بالصبر (الثاني) انه تعالى أنعم أولاً فامر بالشكر ثم ابتلي وأمر بالصبر اينال الرجل درجة الشاكرين والصابرين معا فيكمل ايمانه على ما قال عليه الصلاة والسلام الايمان نصفان نصف صبر ونصف شكر (المسئلة الثانية) روى عن عطاء والربيع بن أنس ان المراد بهذه الخطابة أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة (المسئلة الثالثة) أما ان الابتلاء كيف يصح على الله تبارك وتعالى فتد تقدم في نفسه بقوله تعالى واذا بسلى ابراهيم ربه وأما الحكمة في تقديم تعريف هذا الابتلاء ففيها وجوه (أحدها) ليوطنوا أنفسهم على الصبر عليها اذا وردت فيكون ذلك ابتلاء لهم عن الجزع وأسهل عليهم بعد الورود (وثانيها) انهم اذا علموا انه متصل اليهم تلك المحن اشتد خوفهم فيه صير ذلك الخوف تعجلاً للابتلاء فيستحقون به مزيد الثواب (وثالثها) ان الكفار اذا شاهدوا محمداً وأصحابه مقيمين

يجب أن يكون الإيمان كله صبرا الا ان ترك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي قد يكون مطابقا للشهوة فلا يحتاج فيه الى الصبر وقد يكون مخالفا للشهوة فيحتاج فيه الى الصبر فلا جرم جعل الصبر نصف الإيمان وقال عليه السلام من أفضل ما أوتيتم ما أوتيتم اليقين وعزيمة الصبر ومن أعطى حظه منه لم يبال ما فاتته من قيام الليل وصيام النهار وقال عليه السلام الإيمان هو الصبر وهذا شبه قوله عليه السلام الحج عرفة (المسئلة الخامسة) في بيان ان الصبر أفضل أم الشكر قال الشيخ الغزالي رحمه الله دلالة الاخبار على فضيلة الصبر أنه قال عليه السلام من أفضل ما أوتيتم اليقين وعزيمة الصبر وقال يوتي بأشكر أهل الارض فيجزيه الله جزاء الشاكرين ويوتي بأصبر أهل الارض فيقال له اترضى أن تجزيك كما جزينا هذا الشاكر فيقول نعم يا رب فيقول الله تعالى لقد أنعمت عليك فشكرت واسلمت فكصبرت لضعفت لك الاجر فيعطى اضعاف جزاء الشاكرين وأما قوله عليه السلام الطاعم الشاكر تنزلة الصائم الصابر فهو دليل على فضل الصبر لان هذا انما يذكر في معرض المباغة وهي لا تحصل الا اذا كان المشبه به أعظم درجة من المشبه كقوله عليه السلام شارب الخمر كما يبد الوثن وأيضا روى أن سليمان عليه السلام يدخل الجنة بعد الانبياء بأربعين خريفا المكان ملكه وآخر العبادة دخول الجنة بعد الرحمن بن عوف لمكان غناه وفي الخبر أبواب الجنة كلها مصراغان الابواب الصبر فانه مصراع واحد وأول من يدخله أهل البلاء وامامهم أيوب عليه السلام (المسئلة السادسة) ذات هذه الآية على أمور (أحدها) أن هذه المحن لا يجب أن تكون عقوبات لانه تعالى وعدها المؤمنين من الرسول وأصحابه (وثانيها) أن هذه المحن اذا قارنها الصبر افادت درجة عالية في الدين (وثالثها) أن كل هذه المحن من الله تعالى خلاف قول الثنوية الذين ينسبون الامراض وغيرها الى شئ آخر وخلاف قول المنجمين الذين ينسبونهم الى سعادة الكواكب ونحو ستمها (ورابعها) أنها تدل على ان الغذاء لا يفسد الشبع وشرب الماء لا يفسد الري بل كل ذلك يحصل بما جرى الله العادة به عند هذه الاسباب لان قوله وتلبسونكم صريح في اضافة هذه الامور الى الله تعالى وقول من قال انه تعالى لما خلق اسبابها صرح منه هذا القول ضعيف لانه مجاز والعدول الى المجاز لا يمكن الا بعد تعذر الحقيقة * قوله تعالى

(الذين اذا اصابهم مصيبة قالوا ان الله وانا اليه راجعون أو ائتلك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأو ائتلك هم المهتدون) اعلم انه تعالى لما قال وبشر الصابرين بين في هذه الآية أن الانسان كيف يكون صابرا وان تلك البشارة كيف هي ثم في الآية مسائل (المسئلة الاولى) اعلم أن هذه المصائب قد تكون من فعل الله تعالى وقد تكون من فعل العبد أما الخوف الذي يكون من الله فمثل الخوف من الغرق والحرق والصاعقة وغيرها والذي من فعل العبد فهو ان العرب كانوا يحتمون على عداوة النبي صلى الله عليه وسلم وأما الجوع فلاجل الفقر وقد يكون الفقر من الله بان يتلف أموالهم وقد يكون من العبد بان يغلبوا عليه فيستأفوه ونقص الاموال من الله تعالى انما يكون بالجوائح التي تصيب الاموال والثمرات ومن العبد وانما يكون لان القوم لا يستغاثهم بقضاءهم لا يفرغون لعامة الاراضي ونقص الانفس من الله بالامانة ومن العباد بالقتل (المسئلة الثانية) قال القاضي انه تعالى لم يصف هذه المصيبة الى نفسه بل عظم وقال الذين اذا اصابته مصيبة فالظواهر انه يدخل تحتها كل مضرة ينالها من قبل الله تعالى وينالها من قبل العباد لان في الوجهين جميعا عليه تكليف وان عدل عنه الى خلافه كان تاركا للتسلك بادائه فالذي يناله من قبله تعالى يجب أن يعتقد فيه انه حكمه وصواب وعدل وخير ومصلح وان الواجب عليه الرضا به وترك الجزع وكل ذلك داخل تحت قوله ان الله لان في اقرارهم بالعبودية تفويض الامور اليه والرضا بقضائه فيما يبتليهم به لانه لا يقضى الا بالحق كما قال تعالى والله يقضى بالحق والذين يدعون من دونه لا يقضون بشئ اما اذا نزلت به المصيبة من غير هذة كيفية أن يرجع الى الله تعالى في الانتصاف منه وان يكظم غظه وغضبه فلا يتعدى الى ما لا يحل له من شفاء غظه ويدخل أيضا تحت قوله ان الله لانه الذي الرمه سألوه هذه الطريقة حتى لا يجاوز أمره كانه يقول في الاول ان الله يدبر فيها كيف يشاء وفي الثاني يقول ان الله ينصف لنا كيف يشاء (المسئلة الثالثة)

صلى الله عليه وسلم اولكل من تتأق منه البشارة (المسئلة الثالثة) قال الشيخ الغزالي رحمه الله
اعلم أن الصبر من خواص الانسان ولا يتصور ذلك في الهائم والملائكة أمانى الهائم فلهذا صانها وأما
في الملائكة فلعلها يسانه أن الهائم سلطت عليها الشهوات وليس لشهواتها عقل يعارضها حتى يسمى ثبات
تلك القوة في مقابلة مقتضى الشهوة صبرا وأما الملائكة فانهم جردوا للشوق الى حضرة الربوبية والابتهاج
بدرجة القرب منها ولم يسلط عليهم شهوة صارفة عنها حتى تحتاج الى مصادمة ما يصرفها عن حضرة الجلال
بجند آخر وأما الانسان فانه خلق في ابتداء الصبابة ناقصا مثل البهيمة ولم يخلق فيه الاشهوة الغذاء الذى هو
محتاج اليه ثم يظهر فيه شهوة للعب ثم شهوة النكاح وليس له قوة الصبر البتة اذ الصبر عبارة عن ثبات جند
في مقابلة جند آخر قام القتال بينهما لتضاد مطالبهما أما البالغ فان فيه شهوة تدعوه الى طلب اللذات
العاجلة والاعراض عن الدار الآخرة وعقل لا يدعوه الى الاعراض عنها وطلب اللذات الروحانية
الباقية فاذا عرف العقل أن الاشتغال بطلب هذه اللذات العاجلة يمنعه عن الوصول الى تلك اللذات
الباقية صارت داعية العقل صادرة ومانعة لداعية الشهوة من العمل فيسمى ذلك الصبر والمنع صبرا
ثم اعلم أن الصبر ضربان (أحدهما) بدنى كحمل المشاق بالبدن والثبات عليه وهو ما بالفعل كعطاطى
الاعمال الشاقة أو بالاحتمال كالصبر على الضرب الشديد والام العظيم (والثاني) هو الصبر النفسانى
وهو منع النفس عن مقتضيات الشهوة ومنه تمنيات الطبع ثم هذا الضرب ان كان صبرا عن شهوة البطن
والفرج سمي عفة وان كان على احتمال مكروه اختلف اساميه عند الناس باختلاف المكروه الذى
عليه الصبر فان كان في مصيبة اقتصر عليه باسم الصبر وبضاده حالة تسمى الجزع والهلع وهو اطلاق
داعى الهوى فى رفع الصوت وضرب الخد وشق الجيب وغيرهما وان كان فى حال الغنى يسمى ضبط
النفس وبضاده حالة تسمى البطروان كان فى حرب ومقاتلة يسمى شجاعة وبضاده الجبن وان كان فى كظم
الغيظ والغضب يسمى حملا وبضاده الترق وان كان فى نائبة من نواب الزمان مضجرة سمي سعة الصدر
وبضاده الضجر والندم وضيق الصدر وان كان فى اخفاء كلام يسمى كتمان النفس ويسمى صاحبه كتوما
وان كان عن فضول العيش سمي زهدا وبضاده الجور وان كان على قدر صبر من المال سمي بالقناعة وبضاده
الشهر وقد جمع الله تعالى أقسام ذلك وسمى الكل صبرا فقال والصابرين فى البأساء أى المصيبة
والضراء أى الفقر وحين الياس أى المحاربة أو تلك الذين صدقوا أو أولئك هم المتقون قال الفضال رحمه الله
ليس الصبر ان لا يجرد الانسان الم المكروه ولا ان لا يكره ذلك لان ذلك غير ممكن انما الصبر هو حمل النفس على
ترك اظهر الجزع فاذا كظم الحزن وكف النفس عن ابراز آماره كان صاحبه صابرا وان ظهر دمع عين
أو تغير لون قال عليه السلام الصبر عند الصدمة الاولى وهو كذلك لان من ظهر منه فى الابداء ما لا يعتد
معه من الصابرين ثم صبر فذلك يسمى سلوا وهو عمالا بتمنه قال الحسن لو كان الناس ادامة الجزع لم يقدروا
عليه والله أعلم (المسئلة الرابعة) فى فضيلة الصبر قد وصف الله تعالى الصابرين بأوصاف وذكر الصبر
فى القرآن فى ثيف وسبعين موضعا و اضاف أكثر الخيرات اليه فقال وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا
لما صبروا وقال وتمت كلمة ربك الحسنى على بنى اسرائيل بما صبروا وقال وليجزى الذين صبروا أجرهم بأحسن
ما كانوا يعملون وقال أولئك يتوفون أجرهم مرتين بما صبروا وقال انما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب
فما من طاعة الا أو أجرها مقدر الا الصبر ولا جل كون الصوم من الصبر قال تعالى الصوم لى فاضافه الى نفسه
و وعد الصابرين بانه معهم فقال واصبروا ان الله مع الصابرين وعلق النصرة على الصبر فقال بلى ان نصبروا
وتتقوا وبألوكم من فودهم هذا يدرككم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة وجعل للصابرين أمور لم يحرمها
غيرهم فقال أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون وأما الاخبار فقال عليه السلام
الصبر نصف الايمان وتقديره أن الايمان لا يتم الا بعد ما لا ينبغي من الاقوال والاعمال والعقائد
وبحصول ما لا ينبغي فالاستقرار على ترك ما لا ينبغي هو الصبر وهو النصف الآخر فعلى مقتضى هذا الكلام

منشأ لآفات الجنة. ينصرف وجه القلب عن عالم المردوث الى جانب القدس فان آدم عليه السلام لما تعلق قلبه بالجنة جعلها مخنفة عليه حتى زالت الجنة فبقى آدم مع ذكر الله ولما استأنس يعقوب يوسف علم ما السلام أوقع الفراق بينهما حتى بقي يعقوب مع ذكر الحق ولما طمع محمد عليه السلام من أهل مكة في النصر والاعانة صاروا من أشد الناس عليه حتى قال ما أودى نبي مثل ما أوديت (وثانيها) ان لا يجعل ذلك النبي بلا ولكن يرفعه من بين حتى لا يبقى لا البلاء ولا الرحمة فحينئذ يرجع العبد الى الله تعالى (وثالثها) أن العبد متى توقع من جانب شيئا اعطاه الله تعالى بلا واسطة خيرا من متوقعه فيستحي العبد فيرجع الى باب رحمة الله وأما طريق الجذب فهو كما قال عليه السلام جذبة من جذبات الحق توازي عمل الظلمين ومن جذبه الحق الى نفسه صار مغلوبا لأن الحق غالب لا مغلوب وصفة الرب الربوبية وصفة العبد العبودية والربوبية غالبية على العبودية لا بالذات وصفة الحق حقيقة وصفة العبد مجاز والحقيقة غالبية على المجاز لا بالذات والغالب يقبض المغلوب من صفة الى صفة تليق به والعبد اذا دخل على السلطان المهيب نسي نفسه وصار بكل قلبه وفكره وحسه مقبلا عليه ومشغولا به وعافلا عن غيره فكيف بن لحظ بصره حضرة السلطان الذي كل من عداه حقير بالنسبة اليه فيصير العبد هنالك كالقاني عن نفسه وعن حظوظ نفسه فيصير هنالك راضيا بأفضلية الحق سبحانه وتعالى واحكامه من غير ان يبقى في طاعته شبهة المنازعة

* قوله تعالى (ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما ومن تطوع خيرا فان الله شاكر عليم) وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) اعلم أن تعلق هذه الآية بما قبلها من وجوه (أحدها) ان الله تعالى بين انه انما حول القبلة الى الكعبة ليم انعامه على محمد صلى الله عليه وسلم وأقمته باحياء شعائر ابراهيم ودينه على ما قال ولا تنفع في عليكم وكان السعي بين الصفا والمروة من شعائر ابراهيم على ما ذكره في قصة بناء الكعبة وسعي هاجر بين الجبلين فلما كان الامر كذلك ذكر الله تعالى هذا الحكم عقيب تلك الآية (وثانيها) انه تعالى لما قال وانبياءكم بشئ من الخوف والجوع الى قوله وبشر الصابرين قال ان الصفا والمروة من شعائر الله وانما جعلها كذلك لانها من آثار هاجر واسماعيل مما جرى عليهم ما من البلوى واستدلوا بذلك على ان من صبر على البلوى لا بد وأن يصل الى أعظم الدرجات واعلى المقامات (وثالثها) ان اقسام تكليف الله تعالى ثلاثة (أحدها) ما يحكم العقل بحسنه في أول الامر فذكر هذا القسم أولا وهو قوله اذكروني اذكركم واشكروا لي ولا تكفرون فان كل عاقل يعلم أن ذكر النعم بالمجد والثناء والمواطبة على شكره أمر مستحسن في العقول (وثانيها) ما يحكم العقل بقبحه في أول الامر الا انه بسبب ورود الشرع به يسلم حسنه وذلك مثل انزال الآلام والفقر والمحن فان ذلك كالمستعجب في العقول لأن الله تعالى لا يتفجع به ويتألم العبد منه فكان ذلك كالمستعجب الا ان الشرع لما ورد به وبين الحكمة فيه وهي الابتلاء والامتحان على ما قال وانبياءكم بشئ من الخوف والجوع فحينئذ يعتد المسلم حسنه وكونه حكمة وصوابا (وثالثها) الامر الذي لا يمتدى الى حسنه ولا الى قبحه بل يراه كالعبث الخالي عن المنفعة والمضرة وهو مثل افعال الحج من السعي بين الصفا والمروة فذكر الله تعالى هذا القسم عقيب القسمين الأولين ليكون قد نبه على جميع اقسام تكليفه وذاكر السكاهة على سبيل الاستيفاء والاستقصاء والله أعلم (المسئلة الثانية) اعلم أن الصفا والمروة علمان للجبلين المخصوصين الا ان الناس تكلموا في أصل اشتقاقهما قال الفضال رحمه الله قبل ان الصفا واحد ويجمع على صفا وأصفا كما يقال عصا وعصى ورواوا رواة قال الرأب

كأن متنبه من الذي * مواقع الطير من الصفا

وقد يكون بمعنى جمع واحده صفاة قال جرير

انا اذا قرع العدو صفاتا * لاقوا الناجرا أصم صلوذا

وفي كتاب الخليل الصفا الحجر الضخم الصلب الاملس واذنفتوا الصخرة فالواصفاء صفوا واذن كروا قالوا

امال الكسائي في بعض الروايات الثون من الاولام لله والبقاوت بالتعظيم وانما ساجزت الامالة في هذه الاث
 للكسرة مع كثرة الاستعمال حتى صارت بمنزلة الكلمة الواحدة قال الفراء والكسائي لا يجوز امالة
 اتمام غير اسم الله تعالى وانما وجب ذلك لان الاصل في الحروف وما جرى مجراها امتناع الامالة وكذلك
 لا يجوز امالة حتى ولكن اما قوله انا لله وانا اليه راجعون فقيه مسائل (المسئلة الاولى) قال أبو بكر الوراق
 انا لله اقرار من الله بالملك وانا اليه راجعون اقرار على نفسه سنا بالهلاك واعلم ان الرجوع اليه ليس عبارة
 عن الانتقال الى مكان أو جهة فان ذلك على الله محال بل المراد انه يصير الى حيث لا يعلم الخكم فيه
 سواء وذلك هو الدار الآخرة لان عند ذلك لا يعلم لهم أحد نفعا ولا ضررا وما داموا في الدنيا قد ملك غير الله
 نفعهم وضررهم بحسب الظاهر بفعل الله تعالى هذا رجوعا اليه تعالى كما يقال ان الملك والدولة يرجع
 اليه لا بمعنى الانتقال بل بمعنى القدرة وترك المنازعة (المسئلة الثانية) هذا يدل على ان ذلك اقرار بالبعث
 والنشور والاعتراف بالله سبحانه سيما في العاصرين على قدر استحقاقهم ولا يضيع عنده أجر المحسنين
 (المسئلة الثالثة) قوله انا لله يدل على كونه راضيا بكل ما تزل به في الحال من أنواع البلاء وقوله وانا اليه
 راجعون يدل على كونه في الحال راضيا بكل ما سينزل به بعد ذلك من آثابه على ما كل من قفوض الامر
 اليه على ما تزل به ومن الاتصاف بمن ظله فيكون مذللا لنفسه راضيا بما وعدده الله به من الاجر في الآخرة
 (المسئلة الرابعة) الاخبار في هذا الباب كثيرة (أحدها) عن النبي صلى الله عليه وسلم من استرجع عند
 المصيبة جبر الله مصيبته وأحسن عضاؤه وجعله خلقا صالحا خيرا (وثانيها) روى أنه طي سراج رسول
 الله صلى الله عليه وسلم فقال انا لله وانا اليه راجعون فقبل أمصيبة هي قال نعم كل شئ يؤذى المؤمن فهو
 مصيبة (وثانيها) قالت أم سلمة حدثني أبو سلمة انه عليه الصلاة والسلام قال ما من مسلم يصاب بمصيبة فيفزع
 الى ما أمر الله به من قوله انا لله وانا اليه راجعون اللهم عندك احتسبت مصيبي فاجرتني فيها وعوضني خيرا
 منها الا اجره الله عليها وعوضه خيرا منها قالت فلما توفي أبو سلمة ذكرت هذا الحديث وقلت هذا القول فعوضني
 الله تعالى محمد عليه السلام (ورابعها) قال ابن عباس أخبر الله تعالى ان المؤمن اذا سلم لامر الله تعالى
 ورجع واسترجع عند مصيبته كتب الله تعالى له ثلاث خصال الصلاة من الله والرجعة وتحقق ميل
 الهدى (وخامسها) عن عمر رضي الله عنه قال نعم العبد لان وعو الله وانا اليه راجعون أو تلك عليهم
 صلوات من ربهم ورحمة ونعم الصلاة وهي قوة وأولئك هم المهندون وقال ابن مسعود لان آخر من السماء
 أحب الى من ان أقول لنبي قضاء الله تعالى ليته لم يكن أما قوله أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة فاعلم
 ان الصلاة من الله هي التنازل والمدح والتعظيم وأما رحمة فهي التيمم التي ازلها به عاجلا ثم آجلا
 وأما قوله وأولئك هم المهندون فقيه وجوه (أحدها) انهم المهندون لهذه الطريقة الموصلة بصاحبها
 الى كل خير (وثانيها) المهندون الى الجنة القاضون بالشواب (وثالثها) المهندون لسائر ما رزقهم
 والاقرب فيه ما يصبر داخل في الوعد حتى يكون عاقبه على ما ذكره من الصلوات والرجعة يحيا ولا يكون
 كذلك الا والمراد به انهم القاضون بالشواب والجنة والطريقين اليها لان كل ذلك داخل في الاهدى اموال
 كل لا يمنع ان يراد بذلك انهم المتأدبون بأدابه المنهكون بما رزقهم وأمر قال أبو بكر الرازي اشتملت
 الآية على حكمين فرض وتقل أما الفرض فهو التسليم لامر الله تعالى والرضا بقضائه والصبر على آذانه
 فرائضه لا يصرفه عنها مصائب الدنيا وأما التقل فاعلم ان القول بالله وانا اليه راجعون فان في انظاره
 فوائد جزيلة منها ان غيره يقتدى به اذا سمعه ومنها غبطة الكفار وعلمهم بيجده واجتهاده في دين الله والتمسك
 عليه وعلى طاعته وحكى عن داود القامى قال الزهد في الدين ان لا يحب البقاء فيها وأفضل الاعمال
 الرضا عن الله ولا ينبغي للمسلم أن يحزن لانه يعلم أن لكل مصيبة نوابا وتغتم نفسه بهذه الآية فيبيان الرضا
 بالقضاء وقبول العبد انما يصبر راضيا بقضاء الله تعالى بطريقين اما بطريق التصرف أو بطريق الخذلان
 أما طريق التصرف فن وجوه (أحدها) انه متى مال قلبه الى شئ والتفت خاطره الى شئ جعل ذلك الشئ

إذا اضيفت الى البيت أن تكون بمعنى الزيارة لأن المعقر يطوف بالبيت وبالصفاء المروية ثم ينصرف كالزائر
وأما الجناح فهو من قولهم جنح الى كذا أى مال اليه قال الله تعالى وان جنحو السبل فما جنحوا لها وبحثت
السفينة ذالزمت بالماء فلم تغض وجه الرجل في النبي بعمه بيده إذا مال اليه بصدده وقيل للاضلاع جواشع
لا وجابها وجناح الطائر من هذا لأنه يميل في أحد شقيه ولا يطير على مستوى خلقته فثبت أن أصله من
الميل ثم من الناس من قال أنه بقي في عرف القرآن كذلك أيضا معنى لا جناح عليه أي نأذ كفي في القرآن
لا ميل لاحد عليه بمطالبة نبي من الاشياء ومنهم من قال بل هو مختص بالميل الى الباطل والى ما يأنس به وقوله
أن يطوف بهم ما أى يطوف فادغم التاء في الطاء كما قال ياء المد ثريا بها المنزل أى المتدثر والمتزقل ويقال
طاف وطاف بمعنى واحد (المسئلة السادسة) ظاهر قوله تعالى لا جناح عليه أنه لا اثم عليه والذي
يصدق عليه أنه لا اثم في فعله يدل نخته الواجب والمندوب والمباح ثم يمتاز كل واحد من هذه الثلاثة
عن الآخر بقيد زائد فاذن ظاهر هذه الآية لا يدل على ان السعي بين الصفاء المروية واجب أو ليس بواجب
لأن اللفظ الدال على القدر المشترك بين الاقسام لا دلالة فيه البتة على خصوصية كل واحد من تلك
الاقسام فاذن لا بد في معرفة أن هذا السعي واجب أو غير واجب من الرجوع الى دليل آخر اذا عرفت
هذا فنقول مذهب الشافعي رحمه الله ان هذا السعي ركن ولا يقوم الدم مقامه وعند أبي حنيفة رحمه الله
أنه ليس بركن ويقوم الدم مقامه وروى عن ابن الزبير ومجاهد وعطاء أن من تركه فلا شيء عليه حجة الشافعي
رضي الله عنه من وجوه (أحدها) ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله كتب عليكم
السعي فاسعوا فان قيل هذا الحديث منقول الظاهر لانه يقتضي وجوب السعي وهو العدو وذلك غير واجب
قلنا لان سلم أن السعي عبارة عن العدو بدليل قوله فاسعوا الى ذكر الله والعدو فيه غير واجب وقال الله تعالى
وان ليس للانسان الا ما سعى وليس المراد منه العدو بل الجهد والاجتهاد في القصد والنية سلمنا انه يدل على
العدو ولكن العدو مشتمل على صفة ترك العمل به في حق هذه الصفة فيبقى أصل المشي واجبا (وثانيها)
ما ثبت انه عليه السلام سعى لما نادى من الصفاء في حجة وقال ان الصفاء المروية من شعائر الله ابدوا بمباد الله
به فبدأ بالصفاء فرقى عليه حتى رأى البيت واثبت انه عليه السلام سعى وجب أن يجب علينا السعي للقرآن
والنبي أما القرآن فقوله تعالى واتبعوه وقروله قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني وقوله لقد كان لكم في رسول
الله اسوة حسنة وأما الخبر فقوله عليه السلام خذوا عني مناسككم والامر للوجوب (وثالثها) انه
اشواط شرعت في بقعة من بقاع الحرم أو يوثق به في احرام كامل فكان جنسها ركنا كطواف الزيارة ولا يلزم
طواف الصدر لأن الكلام للجنس لوجوبه مرة واحتج أبو حنيفة رضي الله عنه بوجوه (أحدها) هذه
الآية وهي قوله فلا جناح عليه أن يطوف بها وهذا لا يقال في الواجبات ثم انه تعالى أكد ذلك بقوله ومن
تطوع خير فبين انه تطوع وليس بواجب (وثانيها) قوله الحج عرفة ومن ادرك عرفة فقد تم حجه وهذا
يقضي تمام من جميع الوجوه ترك العمل به في بعض الاشياء فيبقى معمولا به في السعي (والجواب) عن
الاول من وجوه (الاول) ما بينا أن قوله فلا جناح عليه ليس فيه الا انه لا اثم على فاعله وهذا القدر مشترك
بين الواجب وغيره فلا يكون فيه دلالة على نفي الوجوب والذي يحقق ذلك قوله تعالى فليس عليكم جناح
أن تقصروا من الصلاة ان خفتم والقصر عند أبي حنيفة واجب مع أنه قال فيه فلا جناح عليه فكذلكها هنا
(الثاني) انه رفع الجناح عن الطواف به ما لاعت الطواف بينهما وعندنا الاول غير واجب وانما الثاني
هو الواجب (الثالث) قال ابن عباس كان على الصفاصنم وعلى المروة صنم وكان أهل الجاهلية يطوفون
بهما ويتمحون بهما فلما جاء الاسلام كره المسلمون الطواف بينهما لاجل الصنمين فانزل الله تعالى هذه الآية
اذا عرفت هذا فنقول انصرفت الاباحة الى وجود الصنمين حال الطواف لا الى نفس الطواف كما لو كان
في الثرب نجاسة بسيرة عندكم ودم البراغيث عندنا فقبل لا جناح عليك أن تصلي فيه فان رفع الجناح
ينصرف الى مكان النجاسة لا الى نفس الصلاة (الرابع) روى عن عروة انه قال لعائشة اني أرى ان

مصافى فوان فجعل الصفا والصفاة كأنهم فى معنى واحد وقال المبرد الصفا كل حجر لا يخالطه غيره من طين أو تراب متصل به واشتقاقه من صفا يصفو إذا خلص وأما المرونة فقال الخليل من الحجارة ما كان أبيض أملس صلبا شديد الصلابة وقال غيره هو الحجارة الصغيرة يجتمع فى القليل مروان وفى الكثير مرو وقال أبو ذؤيب

حتى كفى للحوادث مرونة • بصفاء المشاعر كل يوم يقرع

وأما شعائر الله فهى اعلام طاعته وكل شئ جعل عالما من اعلام طاعة الله فهو من شعائره قال الله تعالى والبدن جعلناها لكم من شعائره أى علامة للقربة وقال ذلك ومن يعظم شعائر الله وشعائر الحج معالم نسكه ومنه المشعر الحرام ومنه اشعار السنام وهو ان يعلم بالمدينة فيكون ذلك علما على احرام صاحبه او على انه قد جعله هديا لبيت الله ومنه الشعار فى الحرب وهو العلامة التى يبين بها احدى الفئتين من الاخرى والشعائر جمع شعيرة وهو مأخوذ من الاشعار الذى هو الاصلاح ومنه قولك شعرت بكذا أى علمت (المسئلة الثالثة) الشعائر اما أن تحمى لها على العبادات أو على التمسك أو تحمى لها على مواضع العبادات والتمسك فان قلنا بالاول حصل فى الكلام حذف لأن نفس الجبلين لا يصح وصفهما بانهم مدين ونسك فالمراد به ان الطواف بينهما ما والى من دين الله تعالى وان قلنا بالنسك استقام ظاهر الكلام لأن هذين الجبلين يمكن أن يكونا موضعين للعبادات والمناسك وكيف كان فالسبحى بين هذين الجبلين من شعائر الله ومن اعلام دينه وقد شرعه الله تعالى لامة محمد صلى الله عليه وسلم ولا يراهيم قبل ذلك وهو من المناسك الذى حكى الله تعالى عن ابراهيم عليه السلام انه قال وأرنا مناسكنا واعلم أن السبحى ليس عبادة تامة فى نفسه بل انما يصير عبادة اذا صار بعضا من ابعاض الحج فلهذا السر بين الله تعالى الموضع الذى فيه يصير السبحى عبادة فقال فن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما (المسئلة الرابعة) الحكمة فى شرع هذا السبحى الحكاية المشهورة وهى ان هاجر أم اسماعيل حين ضاق بها الامر فى عطشها وعطش ابنها اسماعيل عليه السلام اغاثم الله تعالى بالماء الذى انبعه لها ولا ينهها من زمزم حتى يعلم الخلق انه سبحانه وان كان لا يخفى اولى ما فى دار الدنيا من أنواع المحن الان فرجه قريب من دعاء فانه غياث المستغيثين فانظر الى حال هاجر واسماعيل وكيف اغاثمهما وأجاب دعاءهما ثم جعل أفعالهما طاعة لجميع المكلفين الى يوم القيامة وآثاره ما قدوة للتخلق بجميعهم ليعلم ان الله لا يضيع أجر المحسنين وكل ذلك تحقيق لما أخبر به قبل ذلك من انه يبتلى عباده بشئ من الخوف والجوع ونقص من الاموال والانفس والثمرات الان من صبر على ذلك نال السعادة فى الدارين وفاز بالمقصد الاقصى فى المترلين (المسئلة الخامسة) ذكر القفال فى لفظ الحج أقوالا (الاول) الحج فى اللغة كثرة الاختلاف الى الشئ والتردد اليه فن زار البيت للحج فانه بأبيه أولا ليعرفه ثم يعود اليه للطواف ثم ينصرف الى منى ثم يعود اليه لطواف الزيارة ثم يعود اليه لطواف الصدر (الثانى) قال قطرب الحج الحلق يقال احجج شججك وذلك ان يقطع الشعر من نواحي الشجة ليدخل المحجاج فى الشجة فيكون المعنى حج فلان أى حلق قال القفال وهذا محتمل لقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محلقين رؤوسكم وقصدين أى حجا جاعوا عمارا فخرج عن ذلك بالحلق فلا يعد أن يكون الحج سعى به هذا الاسم لمعنى الحلق (الثالث) قال قوم الحج القصدي يقال رجل محجوج ومكان محجوج اذا كان مقصودا ومن ذلك محجة الطريق فكان البيت لما كان مقصودا به هذا النوع من العبادة سعى ذلك القول حجا قال القفال والقول الاول أشبه بالصواب لأن قوله هم رجل محجوج انما هو بمن يحلق السبع مرة بعد أخرى وكذلك محجة الطريق هو الذى كثر السير فيه وأما العمرة فقال أهل اللغة الاعتمار هو القصد والزبارة قال الاعشى

وجاشت النفس لما جاء بهم • وراكب جاء من تلبت معمر

وقال قطرب العمرة فى كلام عبيد القيس المسجد والبيعة والكنيسة قال القفال والاشبه فى العمرة

فلا يخفى المسحوق حقه لانه تعالى عالم بقدرة وعالم بما يزيد عليه من التفصيل وهو الباق بالكلام ليكون
 لقوله عليهم نعلق بشاكر ويحتمل أنه يريد انه عليهم عبايا في العبادة فيقوم بحقه من العبادة والاخلاص
 وما يفعله له لا على هذا الحد وذلك ترغيب في أداء ما يجب على شروطه وتحت ذير من خلاف ذلك *

قوله تعالى (ان الذين يكفون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك
 يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) في قوله ان الذين يكفون قولين (أحدهما)
 انه كلام مسماة بتناول ككل من كتم شيئا من الدين (والثاني) انه ليس بجري على ظاهره
 في العموم ثم من هؤلاء من زعم انه في اليهود خاصة قال ابن عباس ان جماعة من الانصار سألو انقر من
 اليهود دعوى في التوراة من صفات النبي عليه الصلاة والسلام ومن الاحكام فكفوا فآذنت الآية وقيل نزلت
 في أهل الكتاب من اليهود والنصارى عن ابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة والربيع والسدي
 والاصم والاول أقرب الى الصواب لوجوه (أحدها) ان اللفظ عام والعارض الموجود وهو نزوله عند
 سبب معين لا يقتضي الخصوص على ما ثبت في أصول الفقه ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب
 (وثانيها) انه ثبت أيضا في أصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف عليه لذلك الحكم
 لاسيما اذا كان الوصف مناسبا للحكم ولا شك ان كتمان الدين يناسبه استحقاق اللعن من الله تعالى واذا كان
 هذا الوصف عليه لهذا الحكم وجب عموم هذا الحكم عند عموم الوصف (وثالثها) ان جماعة من الصحابة
 جعلوا هذا اللفظ على العموم وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت من زعم ان محمدا عليه الصلاة والسلام كتم
 شيئا من الوحي فقد أعظم القرية على الله والله تعالى يقول ان الذين يكفون ما أنزلنا من البينات والهدى
 حُفمت الآية على العموم وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال لولا آيتان من كتاب الله ما حدثت حديثا بعد
 ان قال الناس أكثر أبو هريرة وتلا ان الذين يكفون ما أنزلنا من البينات والهدى واحتج من خص الآية
 بأهل الكتاب ان الكتمان لا يصح الا منهم في شرح نبوة محمد عليه الصلاة والسلام فأما القرآن فانه متواتر فلا
 يصح كتمانه قلنا القرآن قبل صيرورته متواترا يصح كتمانه والمجمل من القرآن اذا كان بيانه عند الواحد
 صحيح كتمانه وكذا القول فيما يحتاج المكلف اليه من الدلائل العقلية (المسئلة الثانية) قال القاضي
 الكتمان ترك اظهار الشيء مع الحاجة اليه وحصول الدواعي الى اظهاره لانه متى لم يكن كذلك لا بعد كتماننا
 فلما كان ما أنزله الله من البينات والهدى من أشد ما يحتاج اليه في الدين وصف من علمه ولم يظهره بالكتمان
 كما يوصف أحدنا في أمور الدنيا بالكتمان اذا كانت مما تدعو الدواعي الى اظهارها وعلى هذا الوجه يدح
 من يقدر على كتمان السر لان الكتمان مما يثبت على النفس (المسئلة الثالثة) هذه الآية تدل على
 ان ما يتصل بالدين ويحتاج اليه المكلف لا يجوز ان يكتم ومن كتمه فقد عظمت خطيئته وتظهر هذه الآية قوله
 تعالى واذا أخذ الله ميثاق الذين أوثوا الكتاب لبيدته للناس ولا يكتمونه وقريب منهم ما قوله تعالى ان الذين
 يكفون ما أنزل الله من الكتاب ويشتركون به ثمنا قليلا فهذه الآية كما هو جوبه لاظهار علوم الدين تنبيهها
 للناس وزاجرة عن كتمانها وتظهرها في بيان العلم وان لم يكن فيه ذكر الوعيد لكأنه قوله تعالى فلو لا نفر من كل
 فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وروى حجاج عن عطاء
 عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من كتم على بعلمه جاء يوم القيامة ملجما بلجام من نار أما قوله
 تعالى ما أنزلنا من البينات فالمراد كل ما أنزل على الانبياء كالأخبار وحيا ودون أدلة العقول وقوله تعالى والهدى
 يدخل فيه الدلائل العقلية والنقلية لاننا في تفسير قوله تعالى هدى لامة قين ان الهدى عبارة عن الدلائل
 فيعم الكل فان قيل فقد قال والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب فعاد الى الوجه الاول قلنا الاول
 هو التنزيل والثاني ما يقتضيه التنزيل من القوائد واعلم ان الكتاب ما دل على أن خبر الواحد والاجماع
 والقياس حجة فكل ما يدل عليه أحد هذه الامور فقد دل عليه الكتاب فكان كتمانه دخلا تحت الآية فثبت
 أنه تعالى توعد على كتمان الدلائل السمعية والعقلية وجع بين الامرين في الوعيد فهذه الآية تدل على أن من

لا حرج على في ان لا أطوف بهما فقلت لو كان كذلك لقال ان لا يطوف بهما ثم حكى ما تقدم من
الصفين وتفسير عائشة راجع على تفسير التابعين فان قالوا قرأ ابن مسعود فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما
واللفظ أيضا محتمل له كقوله بين الله لكم أن تضلوا أي ان لا تضلوا وكقوله تعالى ان تقولوا يوم القيمة معناه
ان لا تقولوا قلنا القراءة الشاذة لا يمكن اعتبارها في القرآن لان تصحيحها يقدح في كون القرآن متواترا
(الهامس) كان قوله فلا جناح عليه لا يطلق على الواجب فكذلك لا يطلق على المندوب ولا شك في ان
السعي مندوب فقد صارت الآية متروكة العمل بظاهرها وأما التسليم بقوله فن تطوع خيرا فضعيف لان
هذا لا يقتضي أن يكون المراد من هذا التطوع هو الطواف المذكور أو لا بل يجوز أن يكون المقصود منه
شيئا آخر قال الله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين ثم قال فن تطوع خيرا فهو خير له فأوجب
عليهم الطعام ثم ندبهم الى التطوع بالخير فكان المعنى فن تطوع وزاد على طعام مسكين كان خيرا
فكذلكها يحتاج إلى أن يكون هذا التطوع مصر وفا الى نبي آخر وهو من وجهين (أحدهما) انه يزيد
في الطواف فيطوف أكثر من الطواف الواجب مثل أن يطوف ثمانية أو أكثر (والثاني) أن يتطوع
بعد سج الفرض وعمرته بالحج والعمرة مرة أخرى حتى طاف بالصفاء والمروة تطوعا وأما الحديث الذي
تسكوا به فنقول ذلك الحديث عام وحديثنا خاص والخاص مقدم على العام والله أعلم أما قوله تعالى فن
تطوع خيرا ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قراءة حرة وعاصم والكسائي يطوع بالياء وحزم العين وتقديره
يتطوع الا ان التاء ادغمت في الطاء اتقاربهما وهذا أحسن لان المعنى على الاستقبال والشرط والجزاء
الاحسن فيهما الاستقبال وان كان يجوز ان يقال من اتى اكرمه فيوقع الماضي موقع المستقبل
في الجزاء الا ان اللفظ اذا كان يوافق المعنى كان أحسن وأما السابقون من القراءة فقرأوا تطوع على وزن
تفعل ماضيا وهذه القراءة تحتل أمرين (أحدهما) أن يكون موضع تطوع جرما (الثاني) أن لا يعمل من
الجزاء ولكن يكون بمنزلة الذي ويكون مبتدأ والفاء مع ما بعده في موضع رفع ليكون خيرا خبرا مبتدأ الموصول
والمعنى فيه معنى الخبر الا أن هذه الفاء اذا دخلت في خبر الموصول أو النكرة الموصوفة افادت أن الثاني
انما وجب لوجوب الاول وقوله وما بكم من نعمة فن الله فمابتدا موصول والفاء مع ما بعده خبرا
ونظيره قوله الذين ينفقون أموالهم الى قوله فلهم أجرهم وقوله ان الذين فتنوا المؤمنين الى قوله فلهم عذاب
جهنم وقوله ومن عاد فينتقم الله منه وقوله ومن كفر فامته قليلا وقوله من جاء بالحسنة فله عشر
أمثالها وقوله فن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ونذكر هذه المسئلة ان شاء الله عند قوله الذين ينفقون
أموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية (المسئلة الثانية) قال أبو مسلم تطوع تفعل من الطاعة وسواء قول
القائل طاع وتطوع كما يقال حال وتحول وقال وتقول وطاف وتطوف وتفعل بمعنى فعل كثير والطوع هو
الانقياد والتطوع ما ترغبه من ذات نفسك مما لا يجب عليك (المسئلة الثالثة) الذين قالوا السعي
غير واجب فسر وهذا التطوع بالسعي الزائد على قدر الواجب ومنهم من فسره بالسعي في الحجلة الثمانية التي
هي غير واجبة وقال الحسن المراد منه جميع الطاعات وهذا أولى لانه أوفق لعموم اللفظ أما قوله تعالى
فان الله شاكر عليم فاعلم أن الشاكر في اللغة هو المظهر للانعام عليه وذلك في حق الله تعالى محال فالشاكر
في حقه تعالى مجاز ومعناه المجازي على الطاعة وانما سمي المجازاة على الطاعة شكرا لوجوه (الاول)
ان اللفظ خرج بخروج التلطف للعبادة وبالغة في الاحسان اليهم كما قال تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا
حسنا وهو تعالى لا يستقرض من عوض ولكنه تطف في الاستدعاء كانه قيل من ذا الذي يعمل عمل المقرض
بان يقدم فيأخذ ضعا فمقدم (الثاني) أن الشكر لما كان مقابلا لانعام والجزاء عليه سمي كلما
كان جزاء شكرا على سبيل التشبيه (الثالث) كانه يقول أنا وان كنت غنيا عن طاعتك الا اني اجعل لها
من الموقع بحيث لو صح على أن اتفع بهما لما ازداد وقعه على ما حصل وبالحجلة فالمقصود بيان أن طاعة العبد
مقبولة عند الله تعالى وواقعة موقع القبول في أقصى الدرجات وأما قوله عليم فاعلم انه يعلم قدر الجزاء

تقبل شهادته أو يمدح بالثناء عليه لم يكن تابيا وهذا معنى الخلاص في التوبة ثم بين تعالى أنه لا بد له بعد التوبة من إصلاح ما أفسده مثلا أو أفسد على غيره دينه بإرادته عليه يلزمه إزالة تلك النسبة ثم بين ثالثا أنه بعد ذلك يجب عليه فعل ضد الكتمان وهو البيان وهو المراد بقوله وينبؤا فدل ذلك على أن التوبة لا تحصل إلا بترك كل ما لا ينبغي وبفعل كل ما ينبغي قالت المعتزلة الآية تدل على أن التوبة عن بعض المعاصي مع الإصرار على البعض لا تصح لأن قوله وإصلحوا عام في الكل والجواب عنه أن اللفظ المطلق يكفي في صدقه حصول فرد واحد من أفرادها فالأصح أن الآية تدل الآية على أن قبول التوبة غير واجب عقلا لأنه تعالى ذكر ذلك في معرض المدح والثناء على نفسه ولو كان ذلك واجبا لم يحسن هذا المدح ومعنى أتوب عليهم أقبل توبتهم وقبول التوبة يتضمن إزالة عقاب ما تاب منها فان قيل هلا قلتم إن معنى فأولئك أتوب عليهم هو قبول التوبة بمعنى المجازاة والثواب كما تقولون في قبول الطاعة قلنا الطاعة إنما أفاد قبولها استحقاق الثواب لأنه لا يستحق به أساؤه وهو الغرض بفعله وليس كذلك التوبة لأنها موضوع لاسقاط العقاب وهو الغرض بفعله وإن كان لا بد من أن يستحق بها الثواب إذا لم يكن مخطئا ومعنى قوله وأما التواب القابل لتوبة كل ذي نوبة فهو وبالغة في هذا الباب ومعنى الرحيم عقيب ذلك التنبيه على أنه رحيم بالمكلفين من عباده يقبل توبتهم بعد التفريط العظيم منهم • قوله عز وجل (إن الذين كفروا وما توبوا هم

كفار أولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون) اعلم أن في الآية مسائل (المسألة الأولى) أن ظاهر قوله تعالى إن الذين كفروا وما توبوا هم كفار عام في حق كل من كان كذلك فلا وجه لتخصيصه ببعض من كان كذلك وقال أبو مسلم يجب حمله على الذين تقدم ذكرهم وهم الذين يكفون الآيات واحتج عليه بأنه تعالى لما ذكر حال الذين يكفون ثم ذكر حال التائبين منهم ذكر أيضا حال من يموت منهم من غير توبة وأيضاً أنه تعالى لما ذكر أن أولئك الكافرين ملعونون حال الحياة بين في هذه الآية أنهم ملعونون أيضا بعد الممات والجواب عنه أن هذا إنما يصح متى كان الذين يموتون من غير توبة لا يكونون داخلين تحت الآية الأولى فاما إذا دخلوا تحت الأولى استغنى عن ذكرهم فيجب حمل الكلام على أمر مستأنف (المسألة الثانية) لما ذكر في الكافرانه إذا مات على كفره صار الوعيد لازما من غير شرط ولما كان المعلق على الشرط عدما عند عدم الشرط علمنا أن الكافر إذا تاب قبل الموت لم يكن حاله كذلك (المسألة الثالثة) أن قيل كيف بلغنه الناس أجمعون وأهل دينه لا يبلغونه قلنا الجواب عنه من وجوه (أحدها) أن أهل دينه يبلغونه في الآخرة أقوله تعالى ثم يوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا (وثانيها) قال قتادة والربيع أراد بالناس أجمعين المؤمنين كأنه لم يعتد بغيرهم وحكم بأن المؤمنين هم الناس لا غير (وثالثها) أن كل أحد يلعن الجاهل والظالم لأن قبح ذلك مقرر في العقول فإذا كان هو في نفسه جاهلا وظالما وإن كان لا يعلم هو من نفسه كونه كذلك كانت لعنته على الجاهل والظالم تتناول نفسه عن السدى (ورابعها) أن يحمل وقوع اللعن على استحقاق اللعن وحيد بذم ذلك (المسألة الرابعة) قال أبو بكر الرازي في الآية دلالة على أن على المسلمين لعن من مات كافرا وإن زوال التكليف عنه بالموت لا يسهط عنه لعنه والبراءة منه لأن قوله والناس أجمعين قد اقتضى أمرنا بلغنه بعد موته وهذا يدل على أن الكافر لو جن لم يكن زوال التكليف عنه بالجنون مسقطا للعنه والبراءة منه وكذلك سبيل ما يوجب المدح والموا الامة من الإيمان والإصلاح فإن موت من كان كذلك أو جنونه لا يغير حكمه عما كان عليه قبل حدوث الحال به (المسألة الخامسة) القائلون بالموافاة احتجاجا بهذه الآية فقالوا علق تعالى وجوب لعنته بأن يموت على كفره فلو استحق ذلك قبل الموت لم يصح ذلك فعلمنا أن الكفر إنما يفيد استحقاق اللعن لو مات صاحبه عليه وكذا الإيمان إنما يفيد استحقاق المدح إذا مات صاحبه عليه (والجواب) الحكم المرتب على الذين ماتوا على الكفر بمجموع أمور منها اللعن لو مات ومنها الخلود في النار وعندنا أن هذا المجموع وهو اللعن وحده لم قلتم أنه لا يحصل الا فيه (المسألة السادسة) القائلون بأن

أمكنه بيان أصول الدين بالدلائل العقلية لمن كان محتاجا إليها ثم تركها أو كتم تبشيرا من أحكام الشرع مع شدة الحاجة إليه فقد لحقه الوعيد العظيم (المسئلة الرابعة) هذا الاظهار فرض على الكفاية لاعلى التعيين وهذا لانه اذا أظهر البعض صار بحيث يتمكن كل أحد من الوصول اليه فلم يبق مكتوما واذا اخرج عن حد الكتمان لم يجب على السابقين اظهاره مرة أخرى (المسئلة الخامسة) من الناس من يحتج بهذه الآيات في قبول خبر الواحد فقال دلت هذه الآيات على ان اظهار هذه الاحكام واجب ولو لم يجب العمل بها لم يكن اظهارها واجبا وتقام التقرير فيه قوله تعالى في آخر الآية الا الذين تابوا وأصلحوا وينزل الله عنهم بوقوع البيان بخبرهم فان قيل لم لا يجوز أن يكون كل واحد منهم باع الكتمان ومأمورا بالبيان ليدكثر الخبرون فيتواتر الخبر قلنا هذا غلط لانهم ما نهوا عن الكتمان الا وهم ممن يجوز عليهم الكتمان ومن جاز منهم التواطؤ على الكتمان جاز منهم التواطؤ على الوضع والافتراء فلا يكون خبرهم موجبا للعلم (المسئلة السادسة) احتجوا بهذه الآية على انه لا يجوز أخذ الاجرة على التعليم لان الآية لما دلت على وجوب ذلك التعليم كان أخذ الاجرة عليه أخذًا للاجرة على أداء الواجب وانه غير جائز وبديل عليه أيضا قوله تعالى ان الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا وظاهر ذلك يمنع أخذ الاجرة على الاظهار وعلى الكتمان جميعا لان قوله ويشترون به ثمنا قليلا مانع أخذ البديل عليه من جميع الوجوه أما قوله تعالى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب قبل في التوراة والانجيل من صفة محمد صلى الله عليه وسلم ومن الاحكام وقيل أراد بالانزال الاول ما في كتب المتقدمين والثاني ما في القرآن أما قوله أولئك يلعنهم الله فاللعنة في أصل اللغة هي الابعاد وفي عرف الشرع الابعاد من الثواب أما قوله تعالى ويلعنهم اللاعنون فيجب أن يحمل على من للعهنة تأثير وقد اتفقتوا على ان الملائكة والانبيا والصالحين كذلك فهم داخلون تحت هذا العموم لا محالة وبؤ كده قوله تعالى ان الذين كفروا وما نواؤهم كفارا أولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين والناس ذكروا وجوها آخر (أحدها) ان اللاعنين هم دواب الارض وهوامها فانها تقول منعنا القطر بمعاصى بنى آدم عن مجاهد وعكرمة وانما قال اللاعنون ولم يقل اللاعنات لانه تعالى وصفها بصفة من يعقل فجمعها جمع من يعقل كقوله والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين وبأيها النمل ادخلوا مساكنكم وقالوا بل لو دهم لم شهدتم علينا وكل في ذلك يسبحون (وثانيها) كل شئ سوى الثقلين الجن والانس فان قيل كيف يصح اللعن من البهائم والجمادات قلنا على وجهين (الاول) على سبيل المبالغة وهو ان لو كانت عاقلة لكانت تلعنهم (الثاني) انها في الاسخوة اذا أعيدت وجعلت من العقلاء فانها تلعن من فعل ذلك في الدنيا ومات عليه (وثالثها) ان أهل النار يلعنونهم أيضا حيث كفوهم الدين فهو على العموم (ورابعها) قال ابن مسعود اذا نل عن المتلاعنان وقعت اللعنة على المستحق فان لم يكن مستحق رجعت على اليهود الذين كفوا ما أنزل الله سبحانه وتعالى (خامسها) عن ابن عباس انهم اعنتين لعنة الله ولعنة الخلائق قال وذلك اذا وضع الرجل في قبره فيسأل ما ديك ومن نيك ومن بك فيقول ما أدرى فيضرب ضربة بسمها كل شئ الا الثقلين الانس والجن فلا يسمع شئ يصوته الالعه ويقول له الملك لا دريت ولا تلبث كذلك كنت في الدنيا (وسادسها) قال أبو مسلم اللاعنون هم الذين آمنوا به ومعنى اللعن منهم مبادعة المعون ومشاqqته ومخالفته مع السخط عليه والبراءة منه قال القاضي دلت الآية على أن هذا الكتمان من الكتاب لانه تعالى أوجب فيه اللعن ويدل على ان أحدا من الانبياء لم يكتم ما حل من الرسالة والا كان داخلا في الآية • قوله عز وجل (الا الذين تابوا وأصلحوا وينزل الله عليهم) آتوب عليهم وأنا اتوب الرب الرحيم اعلم انه تعالى لما بين عظيم الوعيد في الذين يكتمون ما أنزل الله كان يجوز أن ينهوا عن الوعيد لحقهم على كل حال فبين تعالى انهم اذا تابوا تغير حكمهم ودخلوا في أهل الوعد وقد ذكرنا ان التوبة عبارة عن الندم على فعل القبيح لا الغرض سواء لان من ترك رد الذبعية ثم ندم عليه لان الناس ذموا ولان الحكم رد شهاده لم يكن تابوا وكذلك لو عزم على رد كل ذبعية والقيام بكل واجب لكي

أعني كونها جوهرًا أو عرضًا أو جسمًا أو مجردًا ويصح أيضًا تعقل كل واحد منها ما أعني ماهيته وكونه
واحدًا مع الذهول عن الآخر فاذن كون الجوهر جوهرًا مثلًا غيره وكونه واحدًا غيره والمركب منهم ما غيره فلفظ
الواحد تارة يفيد مجرد معنى أنه واحد وهذا هو الاسم وتارة يفيد معنى أنه واحد حين ما يحصل نعمًا لشيء
آخر وهذا معنى كونه نعمًا (المسئلة الثانية) الواحدة هل هي صفة زائدة على الذات أم لا اختلفوا فيها فقال
قوم انها صفة زائدة على الذات واحتجوا عليه بأننا اذا قلنا هذا الجوهر واحد فالمفهوم من كونه جوهرًا
غير المفهوم من كونه واحدًا دليل ان الجوهر يشاركه العرض في كونه واحدًا ولا يشاركه في كونه جوهرًا
ولانه يصح أن يعقل كونه جوهرًا حال الذهول عن كونه واحدًا والمعلوم مغاير لغير المعلوم ولانه لو كان
كونه واحدًا نفس كونه جوهرًا المكان قولنا الجوهر واحد جاريًا مجرى قولنا الجوهر جوهر ولان مقابل
الجوهر هو العرض ومقابل الواحد هو الكثير فثبت أن المفهوم من كونه واحدًا آمنًا أن يكون سلبيا أو ثبوتيا
لا جاز أن يكون سلبيا لانه لو كان سلبيا لكان سلبيا للكثرة والكثرة آمنًا أن تكون سلبية أو ثبوتية فان كانت
الكثرة سلبية والوحدة سلب ~~الكثرة~~ كانت الوحدة سلبا للسلب وسلب السلب ثبوت فالوحدة ثبوتية وهو
المطلوب وان كانت الكثرة ثبوتية ولا معنى للكثرة الا مجموع الوحدات فلو كانت الوحدة سلبية مع الكثرة كان
مجموع المعدومات أمرا موجودا وهو محال فثبت ان الوحدة صفة زائدة ثبوتية ثم هذه الصفة الزائدة اما
أن يقال انه لا يتحقق لها الا في الذهن أو لها يتحقق خارج الذهن والاول باطل والالم يكن الذهن مطابقا لما
في الخارج فيلزم أن لا يكون الشيء الواحد في نفسه واحدًا وهو محال لاننا نعلم بالضرورة ان الشيء المحكوم عليه
بانه واحد قد كان واحدًا في نفسه قبل ان وجد ذهنيا وفرضيا واعتباريا فثبت ان كون الشيء واحدًا صفة
ثبوتية زائدة على ذاته قائمة بتلك الذات واحتج من أبي ~~كون~~ كون الوحدة صفة ثبوتية بأن قال لو كانت
الوحدة صفة زائدة على الذات كانت الوحدات متساوية في ماهية كونها واحدة ومتباينة بتعييناتها فيلزم
أن يكون للوحدة وحدة أخرى وينجر ذلك الى ما لانهاية له وهو محال (المسئلة الثالثة) الواحد هو الشيء
الذي لا يتقسم من جهة ما قيل له انه واحد فالانسان الواحد يستحيل أن يتقسم من حيث هو انسان
الى انسانين بل قد يتقسم الى الأجزاء ~~لكنه~~ لم يتقسم من جهة ما قيل له انه واحد بل من
جهة أخرى اذا عرفت هذا فاعرف ان شيئًا من الموجودات لا يتفك عن الوحدة حتى العدد فان العشرة
الواحدة من حيث انها عشرة واحدة قد عرضت الوحدة لها فان قلت عشرتان فالعشرتان مرة واحدة قد
عرضت الوحدة لها من هذه الجهة فلا شيء من الموجودات يتفك عن الوحدة ولاجل هذا اشتبه على
بعضهم الوحدة بالوجود فظن ان كل موجود لما صدق عليه انه واحد كان وجوده نفس وحدته والحق انه
ليس كذلك لان الموجود يتقسم الى الواحد والكثير والمنقسم الى شيء مغاير لما به الانقسام (المسئلة
الرابعة) الحق سبحانه وتعالى واحد باعتبارين (أحدهما) انه ليست ذاته مركبة من اجتماع أمور
كثيرة (والثاني) انه ليس في الوجود ما يشاركه في كونه واجب الوجود وفي كونه مبدأ الوجود جميع
الممكنات فالجوهر الفرد عند من يثبت واحد بالتفسير الاول وليس واحد بالتفسير الثاني والبرهان على ثبوت
الوحدة بالتفسير الاول انه لو كان مركبًا لافترق حقيقة الى تحقق كل واحد من أجزائه وكل واحد من أجزائه
غيره فكل مركب فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره ممكن لذاته واجب لغيره فهو مركب فهو مفتقر
الى غيره ~~ممكن~~ لذاته فلا يكون كذلك استحالة ان يكون مركبًا فاذن حقيقة سبحانه حقيقة واحدة فردية
لا كثرة فيها بوجه من الوجوه لا كثرة مقدارية كما نكون للأجسام ولا كثرة معنوية كما تكون
للنوع المركب من الفصل والجنس أو الشخص المركب من الماهية والشخص الا انه قد صعب
ذلك على أقوام وذلك لانه سبحانه عالم قادر حي مرید فالفهوم من هذه الصفات اما هو نفس المفهوم من ذاته
أوليس كذلك والاول باطل لوجوه (أحدها) انه يمكننا أن نتعقل ذاته مع الذهول عن كل واحد
من هذه الصفات وان لم يمكن ذلك فلاشك انه يمكننا تعقل كل واحد من هذه الصفات مع الذهول عن أن

الكفر من الاسماء الشرعية وما بقى على الوضع الاصلى وهم المعتزلة احتجوا بقوله تعالى وما تواوهم كفار
والله تعالى وصفهم حال موتهم بانهم كفار ومعلوم ان الكفر بمعنى السوء والتغطية لا يبق فيهم حال الموت لان
التغطية لا تحصل الا في حق الحي الفاهم (المسئلة السابعة) الآية تدل على جواز التخصيص مع
التوكيد لانه تعالى قال والناس اجمعين مع انه مخصوص على مذهب من قال المراد بالناس بعضهم وأما
قوله تعالى خالد بن فيم افعيه مسائل (المسئلة الاولى) الخلود للزوم الطويل ومنه يقال اخلد الى كذا
أى لزمه وركن اليه (المسئلة الثانية) العادل في خالد بن الظرف من قوله عليهم لان فيه معنى الاستمرار
للعنة فهو حال من الهام والميم في عليهم كقولك عليهم المال صاغرين (المسئلة الثالثة) خالد بن فيم اى
في اللعنة وقيل في النار لانهم أضمرت تفخيم الشأن واتموا بـ ~~ك~~ كما في قوله تعالى انا نزلناه في ليلة
القدر والاقول أولى لوجوه (الاول) ان الضمير اذا وجد له مذكور متقدم فرده اليه أولى من رده الى
ما لم يذكر (الثاني) ان حمل هذا الضمير على اللعنة أكثر فائدة من جملة على النار لان اللعن هو الابعاد
من الثواب بفعل العقاب في الآخرة وايجاده في الدنيا فكان اللعن يدخل فيه النار وزيادة فكان حمل
اللفظ عليه أولى (الثالث) ان قوله خالد بن فيها اخبار عن الحال وفي حمل الضمير على اللعن يكون ذلك
حاصلا في الحال وفي جملة على النار لا يكون حاصلا في الحال بل لابد من التأويل فكان ذلك أولى واعلم انه
تعالى وصف هذا العذاب بأمر ثلاثة (أحدها) الخلود وهو المكث الطويل عندنا والمكث الدائم
عند المعتزلة على ما تقدم القول فيه في تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك
أصحاب النار هم فيها خالدون (وثانيها) عدم التخفيف ومعناه ان الذي يناله من عذاب الله فهو
متشابه في الاوقات كلها لا يصير بعض الاوقات أقل من بعض فان قيل هذا التشابه يمنع لوجوه (الاول)
انه اذا تصور حال غيره في شدة العقاب كان ذلك كالتخفيف منه (الثاني) انه تعالى يوقر عليهم ما فات
وقته من العذاب ثم تنقطع تلك الزيادة فيكون ذلك تخفيفا (الثالث) انهم حين ما يخاطبون بقوله
اخشوا فيها ولا تكلمون لاشك انه يزاد غمهم في ذلك الوقت أجابوا عنه بأن التفاوت في هذه الامور القليلة
فالمستغرق بالعذاب الشديد لا ينتبه لهذا القدر القليل من التفاوت قالوا والمادلات الآية على ان هذا العقاب
متشابه وجب أن يكون دائما لانهم لوجوزوا انقطاع ذلك لكان ذلك مما يخفف عنهم اذا تصوروه وبیان ذلك
ان الواقع في محنة عظيمة في الدنيا اذا ابشر بالخلاص بعد أيام فانه يفرح ويسر ويسهل موقع محنة وهو كل
ما كانت محنته أعظم كان ما يلحقه من الروح والتخفيف بتصور الانقطاع أكثر (الصفة الثالثة) من صفات
ذلك العقاب قوله ولا هم ينظرون والانتظار هو التأجيل والتأخير قال تعالى فتنة الى ميسرة والمعنى ان
عذابهم لا يؤجل بل يكون حاضر متصل بعذاب مثله فكانه تعالى أعلمنا ان حكم دار العذاب والنواب بخلاف
حكم الدنيا فانهم يهلون فيها الى آجال قدرها الله تعالى وفي الآخرة لا مهلة البتة فاذا استعملوا الايام هلون
واذا استغاثوا لا يعاؤون واذا استعجبوا لا يعجبون وقيل لهم اخشوا فيها ولا تكلمون نعوذ بالله من ذلك
والحاصل ان هذه الصفات الثلاثة التي ذكرها الله تعالى للعقاب في هذه الآية دلت على بأس الكافر من
الانقطاع والتخفيف والتأخير * قوله عز وجل (والهكم الله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم) اعلم
ان الكلام في تفسير افظ الاله قد تقدم في تفسير بسم الله الرحمن الرحيم أما الواحد ففقيه مسائل (المسئلة
الاولى) قال أبو علي قواهم واحد اسم جرى على وجهين في كلامهم (أحدهما) أن يكون اسماء الآخرة
أن يكون وصفا لاسم الذي ليس بصفة قواهم واحد المستعمل في العدد نحو واحد اثنان ثلاثة فهذا اسم
ليس بوصف كما ان سائر اسماء العدد كذلك وأما كونه صفة فنحو قولك مررت برجل واحد وهذا نى واحد
فاذا جرى هذا الاسم على الحق سبحانه وتعالى جاز أن يكون الذى هو الوصف كالعالم والقادر وجزاء أن
يكون الذى هو الاسم كقولنا شئى ويقوى الاقول قوله والهكم الله الواحد وأقول بتحقيق هذا الكلام في العقل
ان الاشياء التي يصدق عليها انها واحد مشتركة في مفهوم الوحدة ومختلفة في خصوصيات ما هيانها

الى الوحدة فاعتبر هذه الحالة بذاتك اللطيف لتصل الى سره وهذا ايضا هو الجواب عن اشكال الوجود
واشكال الوجوب (أما الاشكال الرابع) وهو انه هل يمكن التعبير عنه فالحق انه لا يمكن التعبير عنه لانك متى
عبرت عنه فقد أخبرت عنه بأمر آخر والخبر عنه مغاير للتعبير به لا محالة فليس هناك توحيد ولو أخبرت عنه بأنه
لا يمكن الاخبار عنه فهناك ذات مع صاب خاص فلا يكون هناك توحيد فأما اذا نظرت اليه من حيث انه هو
من غير أن تخبر عنه لا بالنفي ولا بالاثبات فهناك تحقق الوصول الى مبادئ عالم التوحيد ثم الاتفات المذكور
لا يمكن التعبير عنه الا بقوله هو فلذلك عظم وقع هذه الكرامة عند الخاضعين في بحار التوحيد وسند كرسية
من حقائقها في تفسير هذه الآية بعبارة الله تعالى أما الوحدة بالمعنى الثاني وهي أنه ليس في الوجود شيء
يشترك في وجوب الوجود فكان هذه الوحدة هي الوحدة الخاصة بذات الحق سبحانه وتعالى وبراهين ذلك
مذكورة في تفسير قوله تعالى لو كان فيهم ما آلهة الا الله لفسدنا أما الوحدة بالتفسير الاول فليست من
خواص ذات الحق سبحانه وتعالى لانه لا شريك في وجود موجودات وهذه الموجودات اما مفردات
أو مركبات فالركب لا بد فيه من المفردات فثبت انه لا بد من اثبات المفردات في عالم الممكنات فالواحدة
بالمعنى الاول ليست من الامور التي توجد الحق سبحانه بها أما الواحدة بالمعنى الثاني فالحق سبحانه وتعالى
متوحد بها ومفرد بها ولا يشترك في ذلك النعت شيء سواه فهذا التخصيص الكلام في هذا المقام بحسب ما يليق
بعقل البشر وفكره القاصر مع الاعتراف بأنه سبحانه منزّه عن تصرفات الافكار والاهام وعلايق العقول
والافهام (المسئلة الخامسة) قال الجبائي بوصف الله تعالى بأنه واحد من وجوه أربعة لانه ليس بذى
ابعض ولا بذى أجزاء ولانه مفرد بالقدم ولانه مفرد بالالهية ولانه مفرد بصفات ذاته فهو ~~ك~~ كونه
عالمًا بنفسه وقادرا بنفسه وأبوهانم يقتصر على ثلاثة أوجه فجعل تفرد بالقدم وبصفات الذات وجهها
واحد أقال القاضى وفي هذه الآية المراد تفرد بالالهية فقط لانه أضاف التوحيد الى ذلك ولذلك عقبه
بقوله لا اله الا هو وقال أصحابنا انه سبحانه وتعالى واحد في ذاته لا قسم له وواحد في صفاته لا شبيه له وواحد
في أنعاله لا شريك له أما انه واحد في ذاته فلان تلك الذات المخصوصة التي هي المشار اليها بقولنا هو الحق
سبحانه وتعالى أما أن تكون حاصله في شخص آخر سواء أولًا تكون فان كان الاول كان امتياز ذاته المعينة عن
المعنى الآخر لا بد وأن يكون بقية زائد فيكون هو في نفسه مركبا بما به الاشتراك وما به الامتياز فيكون
مركبا معلولا مفعلا وذلك محال وان لم يكن فقد ثبت انه سبحانه واحد في ذاته لا قسم له وأما انه واحد في صفاته
فلان موصوفية سبحانه بصفات مقبرة عن موصوفية غيره بصفاته من وجوه (أحدها) ان كل ما عداه فان
حصول صفاته له لا تكون من نفسه بل من غيره وهو سبحانه يستحق حصول صفاته لنفسه لا لغيره (وثانيها)
ان صفات غيره محتصة بزمان ودون زمان لانها احادته وصفات الحق ليست كذلك (وثالثها) ان صفات الحق
غير متناهية بحسب المتعلقات فان علمه متعلق بجميع المعلومات وقدرته متعلقة بجميع المقدرات بل له
في كل واحد من المعلومات الغير المتناهية معلومات غير متناهية لانه يعلم في ذلك الجوهر الفرد انه كيف كان
ويكون حاله بحسب كل واحد من الاحياز المتناهية وبحسب كل واحد من الصفات المتناهية فهو سبحانه
واحد في صفاته من هذه الجهة (ورابعها) انه سبحانه ليست موصوفية ذاته بتلك الصفات بمعنى كونها حالة
في ذاته وكون ذاته محالها ولا أيضا بحسب كون ذاته مستكملة لهما لا يبينان الذات كالمبدأ لتلك الصفات
فلو كانت الذات مستكملة بالصفات لكان المبدأ ناقصا لذاته مستكملا بالممكن لذاته وهو محال بل ذاته مستكملة
لذاته ومن لوازم ذلك الاستكمال الذاتي تحقيق صفات الكمال معه الا ان التقسيم يعود في نفس الاستكمال
فيتمهي الى حيث تقصر العبارة عن الوفاة (وخامسها) انه لا خبر عند العقول من كنه صفاته كالا خبر عندها
من كنه ذاته وذلك لاننا نعرف من علمه الا انه الامر الذي لا حيلة لظهور الاحكام والاتقان في عالم الخسوفات
قاله لوم من علمه انه أمر ما لا ندري انه ما هو ولكن تعلم منه انه يلزمه هذا الاثر المحسوس وكذا القول
في كونه قادرا وحيا فسبحان من رد عن نور عزته أنوار العقول والافهام وأمانه سبحانه وتعالى واحد

تتعقل ذاته المخصوصة بل هذا هو الواجب عند من يقول ان ذاته المخصوصة غير معلومة وصفاته معلومة
والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فاذن هذه الصفات أمور زائدة على الذات (وثانيها) ان هذه الصفات لو كانت
هي نفس الذات لكان قولنا في الذات انها عالمية أوليت عالمية باريا مجرى قولنا الذات ذات أول ذات ولاستحالة
أن يكون ذلك في البحث يحتمل أن يقال البرهان على نفسه وإثباته فان من قال الذات ذات علم كل أحد
بالضرورة صدقه ومن قال الذات ليست بذات علم كل أحد بالضرورة كذبه ولما كان قولنا لذات عالمية
أوليت عالمية ليس بمشابهة قولنا الذات ذات الذات ليست بذات علمنا ان هذه الصفات أمور زائدة على
الذات (وثالثها) انه لو كان المرجع بهذه الصفات الى ذاته فقط وذاته ليست الاشياء بأحد الكائنات المرجع بهذه
الصفات الى شئ واحد فكان ينبغي أن تكون اقامة الدلالة على كونه قادرا تغني عن اقامة الدلالة على كونه
عالميا وعلى كونه حيا فلما لم يكن كذلك بل اقتصرنا في كل صفة الى دليل خاص علمنا انه ليس المرجع بها الى الذات
اذ ثبت ان هذه الصفات أمور زائدة على الذات فنقول هذه الصفات اما أن تكون سلبية أو ثبوتية لا جائز أن
تكون سلبية لان السلب نفي محض والنفي المحض لا تخصص فيه ولا نابع علمنا كونه عالما قادرا عبارة عن نفي
الجهل والعجز فالجهل والعجز اما أن يكون المرجع بهما الى العدم وانه ليس بعالم ولا قادر أو يكون المرجع الى
أمر ثبوتي وهو ان الجهل عبارة عن اعمق عدم مطابق والعجز عبارة عن اخلال حال القدرة فان كان الاول
كان العلم والقدرة عبارة عن سلب السلب فيكون ثبوتيا وان كان الثاني لم يلزم من انتفاء الجهل والعجز
بهذا المعنى تحقيق العلم والقدرة فان الجواد قد اتفق عنه الجهل والعجز به ذا المعنى مع انه غير موصوف
بالعلم والقدرة ثبت ان صفات الله تعالى أمور زائدة على ذاته قائمة بذاته والالعبارة عن مجموع الذات
والصفات فقد عاد القول الى ان حقيقة الاله تعالى مركبة من أمور كثيرة فكيف القول فيه
واشكال آخر وهو اننا قد دللنا على ان الوحدة صفة زائدة على الذات قائمة بالذات فاذا كانت حقيقة الحق
واحدة فهناك أمور ثلاثة تلك الحقيقة وتلك الواحدية وموصوفية تلك الحقيقة بتلك الواحدية فذلك ثالث
ثلاثة فإين التوحيد واشكال ثالث وهو ان تلك الحقيقة هل هي موجودة وواجبة الوجود أم لا فان كانت
موجودة فهي بوجودها تشارك سائر الموجودات وبما هي متميزة عن سائر الموجودات فهناك كثرة حاصلات
بسبب الوجود والمساوية وان لم تكن موجودة فهذا اشارة الى العدم وكذا القول في الوجوب فانما ان
كانت واجبة الوجود لذاتها فوجوب وجودها يستحيل أن يكون عين الذات لان الوجوب صفة لا تتسبب
الموضوع الى المحمول بالموصوفية والانتساب بين الشيئين مغاير لكل واحد منهما مامن حيث هو فلان
تكون صفة ذلك الانتساب مغايرة لهما أولى وأيضا فالذات قائمة بنفسها ويستحيل أن يكون مسمى الواجب
أمر قائما بالنفس ولا تانصف الذات بالوجوب ووصف الشئ بنفسه محال فثبت انه لو وجب موجود واجب
الوجود لكان وجوب وجوده زائدة على ذاته فهناك أمر ان تلك الذات مع ذلك الوجوب ومع الموصوفية
بتلك الوجوب فقد عاد التثليث واشكال رابع وهو ان هذه الحقيقة البسيطة هل يمكن الاخبار عنها وهل
يمكن التعبير عنها أم لا والاول محال لان الاخبار انما يكون بشئ عن شئ فالخبر عنه غير الخبر به فهما أمران
لا واحد وان لم يمكن التعبير عنه فهو غير معلوم البتة لا بالنفي ولا بالاثبات فهو موقوف عنه فهذا جلة
ما في هذا المقام من السؤال (والجواب عن الاول) انه سبحانه ذات موصوفة بهذه الصفات ولاشك ان
المجموع ممتنع في حقيقته الى تحقيق أجزائه الا ان الذات قائمة بنفسها واجبة لذاتها ثم انها بعد وجوبها
بعدي بالرتبة متلزمة لتلك النعوت والصفات فهذا مما لا امتناع فيه عند العقل (وأما الاشكال الثاني)
وهو ان الوحدة صفة زائدة على الذات فاذا انظرت اليها من حيث انها واحدة فهناك أمر وثلاثة أمور واحد
فالجواب ان الذي ذكرته حق ولكن فرق بين النظر اليه من حيث انه هو وبين النظر اليه من حيث انه محكوم
عليه بانه واحد فاذا انظرت اليه من حيث انه هو مع ترك الالتفات الى انه واحد فهناك تتحقق الوحدة وهما
حالة بعبية فان العقل مادام ياتفت الى الوحدة فهو بعد لم يصل الى عالم الوحدة فاذا ترك الوحدة فقد وصل

الى الوحدة فاعتبر هذه الحالة بذاتك اللطيف لعلك تصل الى مرتبه وهذا ايضا هو الجواب عن اشكال الوجود
واشكال الوجوب (أما الاشكال الرابع) وهو انه هل يمكن التعبير عنه فالحق انه لا يمكن التعبير عنه لانك متى
عبرت عنه فقد أخبرت عنه بآخر والخبر عنه مغاير للخبر به لا محالة فليس هناك توحيد ولو أخبرت عنه بأنه
لا يمكن الاخبار عنه فهناك ذات مع سلب خاص فلا يكون هناك توحيد فأما اذا نظرت اليه من حيث انه هو
من غير أن تخبر عنه لا بالنفي ولا بالاثبات فهناك تحقق الوصول الى مبادئ عالم التوحيد ثم الانتقاه المذكور
لا يمكن التعبير عنه الا بقوله هو فلذلك عظم وقع هذه الكلمة عند الخائضين في بحار التوحيد وسند كرسية
من حقائقها في تفسير هذه الآية بعون الله تعالى أما الوحدة بالمعنى الثاني وهي أنه ليس في الوجود شيء
يشترك في وجوب الوجود فكان هذه الوحدة هي الوحدة الخاصة بذات الحق سبحانه وتعالى وبراهين ذلك
مذكورة في تفسير قوله تعالى لو كان فيهم - ما آلهة الا الله لفسدنا أما الوحدة بالتفسير الاول فليست من
خواص ذات الحق سبحانه وتعالى لانه لا شريك في وجود موجودات وهذه الموجودات اما مفردات
أو مركبات فالمركب لا بد فيه من المفردات فثبت انه لا بد من اثبات المفردات في عالم الممكنات فالواحدية
بالمعنى الاول ليست من الامور التي توحدها الحق سبحانه بها أما الواحدية بالمعنى الثاني فالحق سبحانه وتعالى
متوحد بها ومتفرد بها ولا يشترك في ذلك النعت شيء سواه فهذا تلخيص الكلام في هذا المقام بحسب ما يليق
بعقل البشر وفكره القاصر مع الاعتراف بأنه سبحانه منزّه عن تصرفات الافكار والاهام وعلائي العقول
والافهام (المسئلة الخامسة) قال الجبائي يوصف الله تعالى بأنه واحد من وجوه أربعة لانه ليس بذى
ابحاض ولا بذى أجزاء ولانه منفرد بالقدم ولانه منفرد بالالهية ولانه منفرد بصفات ذاته فهو مكونه
عالم بنفسه وقادرا بنفسه وأبوهانهم يقتصر على ثلاثة أوجه فجعل نفرد بالقدم وبصفات الذات وجهها
واحد اقال القاضي وفي هذه الآية المراد نفرد بالالهية فقط لانه أضاف التوحيد الى ذلك ولذلك عقبه
بقوله لا اله الا هو وقال سبحانه انه سبحانه وتعالى واحد في ذاته لا قسيم له وواحد في صفاته لا شبيه له وواحد
في أفعاله لا شريك له اتمامه واحد في ذاته فلان تلك الذات المخصوصة التي هي المشار اليها بقولنا هو الحق
سبحانه وتعالى اتمامه واحد في ذاته فلا تكون في شخص آخر سواء أو لا تكون فان كان الاول كان امتياز ذاته المعينة عن
المعنى الآخر لا بد وأن يكون بقيد زائد فيكون هو في نفسه مركبا عما به الاشتراك وما به الامتياز فيكون
ممكنا معلولا مفتقرا وذلك محال وان لم يكن فقد ثبت انه سبحانه واحد في ذاته لا قسيم له وتمامه واحد في صفاته
فلان موصوفيته سبحانه بصفات مقبزة عن موصوفية غيره بصفاته من وجوه (أحدها) ان كل ما عداه فان
حصول صفاته له لا تكون من نفسه بل من غيره وهو سبحانه يستحق حصول صفاته لنفسه لا لغيره (وثانيها)
ان صفات غيره مختصة بزمان دون زمان لانها حادثة وصفات الحق ليست كذلك (وثالثها) ان صفات الحق
غير متناهية بحسب المتعلقات فان علمه متعلق بجميع المعلومات وقدرته متعلقة بجميع المقدورات بل له
في كل واحد من المعلومات الغير المتناهية معلومات غير متناهية لانه يعلم في ذلك الجوهر الفرد انه كيف كان
ويكون حاله بحسب كل واحد من الاحياز المتناهية وبحسب كل واحد من الصفات المتناهية فهو سبحانه
واحد في صفاته من هذه الجهة (ورابعها) انه سبحانه ليست موصوفية ذاته بتلك الصفات بمعنى كونها حالة
في ذاته وكون ذاته محلا لها ولا ايضا بحسب كون ذاته مستكملة بها لاننا بينا ان الذات كالمبدأ لتلك الصفات
فلو كانت الذات مستكملة بالصفات لكان المبدأ ناقصا لذاته مستكملا بالصفات لانها لا يمكن لذاته وهو محال بل ذاته مستكملة
لذاته ومن لوازم ذلك الاستكمال الذاتي تحقيق صفات الكمال معه الا ان التقسيم يعود في نفس الاستكمال
فيتمهي الى حيث تقصر العبارة عن الوفاة (وخامسها) انه لا خبر عند العقول من كنه صفاته كما لا خبر عنها
من كنه ذاته وذلك لاننا نعرف من علمه الا انه الامر الذي لاجله ظهر الاحكام والانتقاه في عالم الخلق فوات
قائه لوم من علمه انه أمر ما لا ندري انه ماهو ولكن نعلم منه انه يلزمه هذا اثر المحسوس وكذا القول
في كونه قادرا وحيا فسبحان من رددع بنور عزته أنوار العقول والافهام وأما انه سبحانه وتعالى واحد

تتعلق ذاته المخصوصة بل هذا هو الواجب عند من يقول ان ذاته المخصوصة غير معلومة وصفاته معلومة
والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فاذن هذه الصفات أمور زائدة على الذات (وثانيها) ان هذه الصفات لو كانت
هي نفس الذات لكان قولنا في الذات انها عالمية أو ليست عالمية جارا بما يجري قولنا الذات ذات أو لا ذات ولا استحال
أن يكون ذلك في البحث بحجة بل أن يقام البرهان على نفيه وإثباته فان من قال الذات ذات علم كل أحد
بالضرورة صدقه ومن قال الذات ليست بذات علم كل أحد بالضرورة كذبه ولما كان قولنا الذات عالمية
أو ليست عالمية ليس بمشابهة قولنا الذات ذات الذات ليست بذات علمنا ان هذه الصفات أمور زائدة على
الذات (وثالثها) انه لو كان المرجع بهذه الصفات الى ذاته فقط وذاته ليست الاشياء أو أحد الكائنات المرجع بهذه
الصفات الى شيء واحد فيكون ينبغي أن تكون اقامة الدلالة على كونه قادرا تغني عن اقامة الدلالة على كونه
عالما وعلى كونه حيا فلما لم يكن كذلك بل اقتصرنا في كل صفة الى دليل خاص علمنا انه ليس المرجع بها الى الذات
اذ اثبت ان هذه الصفات أمور زائدة على الذات فنقول هذه الصفات اما أن تكون سلبية أو ثبوتية لا جاز أن
تكون سلبية لان السلب نفي محض والنفي المحض لا يخص فيه ولا نابعه لكونه عالما قادرا عبارة عن نفي
الجهل والعجز فالجهل والعجز اما أن يكون المرجع بهما الى العدم وانه ليس بهما ولا قادر أو يكون المرجع الى
أمر ثبوتي وهو ان الجهل عبارة عن اعتقاد غير مطابق والعجز عبارة عن اخلال حال القدرة فان كان الاول
كان العلم والقدرة عبارة عن سلب السلب فيكون ثبوتيا وان كان الثاني لم يلزم من انتفاء الجهل والعجز
بهذا المعنى تحقيق العلم والقدرة فان الجاد قد اتى عنه الجهل والعجز بهما هذا المعنى مع انه غير موصوف
بالعلم والقدرة ثبت ان صفات الله تعالى أمور زائدة على ذاته قائمة بذاته والالاه عبارة عن مجموع الذات
والصفات فقد عاد القول الى ان حقيقة الاله تعالى مركبة من أمور كثيرة فكيف القول فيه
واشكال آخر وهو اننا قد دللنا على ان الوحدة صفة زائدة على الذات قائمة بالذات فاذا كانت حقيقة الحق
واحدة فهناك أمور ثلاثة تلك الحقيقة وتلك الواحدية وموصوفة تلك الحقيقة بتلك الواحدية فذلك ثلث
ثلاثة فإين التوحيد واشكال ثالث وهو ان تلك الحقيقة هل هي موجودة وواجبة الوجود أم لا فان كانت
موجودة فهي بوجودها تشارك سائر الموجودات وبما هي متميزة عن سائر الموجودات فهناك كثرة حاصلية
بسبب الوجود والمماهية وان لم تكن موجودة فهذا اشارة الى العدم وكذا القول في الوجوب فانما ان
كانت واجبة الوجود لذاتها فوجوب وجودها يستحيل أن يكون عين الذات لان الوجوب صفة لا تتناسب
الموضوع الى المحمول بالموصوفية والانتساب بين الشئين مغاير لكل واحد منهما ما من حيث هو فلان
تكون صفة ذلك الانتساب مغايرة لهما أولى وأيضا فالذات قائمة بنفسها ويستحيل أن يكون مسمى الواجب
أمرا قائما بالنفس ولان نصف الذات بالوجوب ووصف الشئ بنفسه محال فثبت انه لو وجب موجود واجب
الوجود لكان وجوب وجوده زائدا على ذاته فهناك أمران تلك الذات مع ذلك الوجوب ومع الموصوفية
بتلك الوجوب فقد عاد التثليث واشكال رابع وهو ان هذه الحقيقة البسيطة هل يمكن الاختيار عنها وهل
يمكن التعبير عنها أم لا والاول محال لان الاخبار انما يكون بشئ عن شئ فالخبر عنه غير الخبر به فهما أمران
لا واحد وان لم يمكن التعبير عنه فهو غير معلوم البتة بالنفي والابالاثبات فهو مغفول عنه فهذا جلة
ما في هذا المقام من السؤال (والجواب عن الاول) انه سبحانه ذات موصوفة بهذه الصفات ولاشك ان
المجموع مفتقر في حقيقته الى تحقق أجزائه الا ان الذات قائمة بنفسها واجبة لذاتها ثم انها بعد وجوبها
بعدية بالرتبة مستلزمة لتلك النعوت والصفات فهذا عمالا امتناع فيه عند العقل (وأما الاشكال الثاني)
وهو ان الوحدة صفة زائدة على الذات فاذا انظرت اليها من حيث انها واحدة فهناك أمور ثلاثة لا أمر واحد
فالجواب ان الذي ذكرته حق ولكن فرق بين النظر اليه من حيث انه هو وبين النظر اليه من حيث انه محكوم
عليه بانه واحد فاذا انظرت اليه من حيث انه هو مع ترك الالتفات الى انه واحد فهناك تحقق الوحدة وههنا
حالة تعجيبه فان العقل مادام يلتفت الى الوحدة فهو بعد لم يصل الى عالم الوحدة فاذا ترك الوحدة فقد وصل

الماهية فالماهية من حيث هي هي أمممكن فيها وحيد بذود التقريب المذكور وان لم تكن تلك
 الموصوفية أمممنفصل عنها استحالة توجيه النفي اليها لا بتوجيه النفي اما الى الماهية واما الى الوجود
 وحينئذ يعود التقريب المذكور فنبت أن قولنا لا اله الا هو حق وصدق من غير حاجة الى الاستمرار
 البتة (البحث الثاني) فيما يتعلق بهذه الكلمة ان تصور النفي متأخر عن تصور الاثبات فانك ما لم تصور
 الوجود أو الاستحالة أن تصور العدم فانك لا تصور من العدم الارتفاع الوجود فتصور الوجود غنى عن
 تصور العدم وتصور العدم مسبق بتصور الوجود فاذا كان الامر كذلك فبما السبب في قلب هذه
 القضية في هذه الكلمة حتى قدمنا النفي وأخرنا الاثبات (والجواب) أن الامر في العقل على ما ذكرنا
 الآن تقديم النفي على الاثبات كان لغرض اثبات التوحيد ونفي الشركاء والانداد (البحث الثالث) في كلمة هو
 اعلم أن المباحث اللفظية المتعلقة به وقد تقدمت في بسم الله الرحمن الرحيم أما الاسرار المعنوية فمقول
 اعلم أن الالفاظ على نوعين مظهر ومضمرة اما المظهرة فهي الالفاظ الدالة على الماهيات المخصوصة من
 حيث هي هي كالسواد والبياض والخمر والانسان وأما المضمرة فهي الالفاظ الدالة على شئ ما هو المتكلم
 والمخاطب والغائب من غير دلالة على ماهية ذلك المعين وهي ثلاثة انا وانت وهو واعرفها انما أنت ثم هو
 والدليل على صحة هذا الترتيب أن تصوري انفسى من حيث انى انا مما لا يتطرق اليه الاشتباه فانه من
 المستحيل ان اصير مشتبه بغيرى أو يشتبه بى غيرى بخلاف أنت فانك قد تشبه بغيرك وغيرك يشبه بك
 فى عقلى وخطى وأيضا فانت أعرف من هو فالجواب أن أشد المضمرة عرفانا انا وأشد ما بعد اعن العرفان هو
 وأما أنت فكالمتموسط بينهم والتأمل الدام يكشف عن صدق هذه القضية ومما يدل على ان اعرف الضمائر
 قولى انا أن المتكلم حصل له عند الانفراد لفظية سوى فيه المذكور والمؤنث من غير فصل لأن الفصل انما يحتاج
 اليه عند الخوف من الالتباس وههنا لا يمكن الالتباس فلا حاجة الى الفصل وأما عند التنبيه والجمع
 فاللفظ واحد أما فى المتصل فكقولك شربنا وأما المنفصل فكقولك نحن وانما كان كذلك للامن من اللبس
 وأما المخاطب فانه فصل بين لفظ مؤنثه ومذكره ويتنى ويجمع مع لانه قد يكون بحضرة المتكلم مؤنث ومذكر
 وهو مقبل عليهم ما في مخاطب أحدهما فلا يعرف حتى يبينه بعلامة وتنبيه المخاطب وجمعه انما حسن لهذه
 العلة وأما ان الحاضر أعرف من الغائب فهذا أمر كالضرورى اذا عرفت هذا فنقول ظهر أن عرفان
 كل شئ بذاته أهم من عزفانه بغيره سواء كان حاضرا أو غائبا فالعرفان التام بالله ليس الا الله لانه هو الذى
 يقول لنفسه انا ولفظ انا اعرف الاقسام الثلاثة فلما لم يكن لاحد أن يشبه الى تلك الحقيقة بالضمير الذى
 هو اعرف الضمائر وهو قول انا الله سبحانه علما أن العرفان التام به سبحانه وتعالى ليس الا الله بقى أن هناك
 قوما يجوزون الاتحاد فيقولون الارواح البشرية اذا استنارت بانوار معرفة تلك الحقيقة اتحد العقول
 بالمعقول وعند الاتحاد يصح لذلك العارف ان يقول انا الله الان القول بالاتحاد غير معقول لان حال الاتحاد
 ان فنيا أو أحدهما فذلك ليس باتحاد وان بقيا فهما اثنان لا واحد ولما استند هذا الطريق الذى هو أكمل
 الطرق فى الاشارة بى الطريقان الاسخريان وهوانت وهو انا أنت فهو للحاضرين فى مقامات المكاشفات
 والمشاهدات ان فى عن جميع الحظوظ البشرية على ما أخبر الله تعالى عن يونس عليه السلام أنه بعد أن فى
 عن ظلمات عالم الحدوث وعن آثار الحدوث وصل الى مقام الشهود فقال فتادى فى الظلمات ان لا اله الا انت
 وهذا يفسدك على انه لا سبيل الى الوصول الى مقام المشاهدة والمخاطبة الا بالغيبة عن كل ما سواه وقال
 محمد صلى الله عليه وسلم لا اخصى شئ عليك انت كما اثبت على نفسك وأما هو للضائين ثم ههنا بحث وهو
 ان هو فى حقه أشرف الاسماء ويدل عليه وجوه (أحدها) أن الاسم اما كلى او جزئى واعنى بالكلية ان
 يكون مفهومه بحيث لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشراكة واعنى بالجزئى ان يكون نفس تصوره مانعا من
 الشراكة وهو اللفظ الدال عليه من حيث أنه ذلك المعين فان كان الاول فالمشار اليه بذلك الاسم ليس هو الحق
 سبحانه لانه لما كان المفهوم من ذلك الاسم أمر لا يمنع الشراكة وذاته المعينة سبحانه وتعالى مانعة من

في أفعاله فلا مر ظاهر لان الموجود اما واجب واتمامه هو هو والممكن ما عداه وكل ما كان ممكنا
 فانه يجوز أن لا يوجد ما لم يتصل بالواجب ولا يختلف هذا الحكم باختلاف اقسام الممكنات سواء كان ملكا
 أو ملكا أو كان فعلا للعباد أو كان غير ذلك فثبت ان كل ما عداه فهو ملكه وملكه وتحت تصرفه وقهره وقدرته
 واستيلائه وعند هذه النذر شعبة من روايت أسرار رضائه وقدره ويلاحظ لك شي من حقائق قوله انا كل شي
 خلقناه بقدر وتعرف ان الموجود ليس المنة الا ما هو هو وما هو له واذا وقعت سفينة الفكرة في هذه اللجة
 فلوسارت الى الابد لم تقف لان السير الى الابد ذرة من ذرات هذا العالم فكيف الوقوف ومتى الوصول وكيف
 الحركة فان السير انما يكون من شي الى شي فالتشي الاول متروك والتشي الثاني مطلوب وهما معا غير ان فانت
 بعد خارج عن عالم الفردانية والوحدانية فأما اذا وصلت الى برزخ عالم الحدوث والقدم فهناك تنقطع
 الحركات وتضمحل العلامات والامارات ولم يبق في العقول والالباب الا مجرد أنه هو فيما هو وبما لا هو
 الا هو احسن الى عبدك الضعيف فان عبدك بفنائك ومسمى كينك بيايك (المسئلة السادسة) ان قيل
 ما معنى اضافته بقوله والهكم وهل تصح هذه الاضافة في كل الخلق أو لا تصح الا في المكلف قلنا لما كان الاله
 هو الذي يستحق أن يكون معبودا والذي يليق به أن يكون معبودا بهذا الوصف انما يتحقق بالنسبة الى
 من يتصور منه عبادة الله تعالى فاذا هذه الاضافة صحيحة بالنسبة الى كل المكلفين والى جميع من تصح
 صيرورته مكلفا تقديرا (المسئلة السابعة) قوله والهكم يدل على ان معنى الاله ما يصح أن تدخله الاضافة
 فلو كان معنى الاله القادر صار المعنى وقادركم قادر واحد ومعلوم انه ركنك فدل على ان الاله هو المعبود
 (المسئلة الثامنة) قوله والهكم الاله واحد معناه انه واحد في الالهية لان ورود لفظ الواحد بعد افظ الاله
 يدل على ان تلك الوحدة معتبرة في الالهية لا في غيرها فهو بمنزلة وصف الرجل بانه سيد واحد وبانه عالم واحد
 ولما قال والهكم الاله واحد أمكن أن يخاطب بال أحد أن يقول هب ان الهنا واحد فعل اله غير نام غير الهنا
 فلا جرم أزال هذا الوهم ببيان التوحيد المطابق فقال لاله الاله وذلك لان قولنا لا رجل يقتضي نفى هذه
 الماهية ومقتضى انتفاء الماهية التي جميع أفرادها اذ لو حصل فرد من أفراد تلك الماهية فحق حصول ذلك
 الفرد فقد حصلت الماهية وذلك يناقض ما دل اللفظ عليه من انتفاء الماهية فثبت ان قولنا لا رجل يقتضي
 النفي العام الشامل فاذا قيل بعد الازيد أفاد التوحيد التام المحقق وفي هذه الكلمة ابجاث (أحدها)
 ان جماعة من الصوفيين قالوا الكلام فيه حذف واضمار والتقدير لا اله لنا ولا اله في الوجود الا الله
 واعلم ان هذا الكلام غير مطابق للتوحيد الحق وذلك لانك لو قلت التقدير لا اله لنا الا الله لكان هذا
 توحيدا لا الهنا لا توحيدا لاله المطلق فحينئذ لا يبقى بين قوله والهكم الاله واحد وبين قوله لا اله الا الله فرق
 فيكون ذلك تكرارا محضا وانه غير جائز وأما لو قلنا التقدير لا اله في الوجود فذلك الاشكال زائل الا أنه يعود
 الاشكال من وجه آخر وذلك لانك اذا قلت لا اله في الوجود لا اله الا الله كان هذا انفي الوجود الا الله الثاني
 أما لو لم يضم هذا الاضمار كان قولك لا اله الا الله نفيا للماهية لا اله الثاني ومعلوم ان نفى الماهية أقوى
 في التوحيد الصريح من نفى الوجود فكان اجراء الكلام على ظاهره والاعراض عن هذا الاضمار أولى
 فان قيل نفى الماهية كيف يعقل فالتك اذا قلت السواد ليس بسواد كان ذلك حكما بأن السواد ليس بسواد
 وهو غير معقول أما اذا قلت السواد ليس بوجود فلهذا معقول منتظم مستقيم قلنا القول بنفى الماهية
 أمر لا بد منه فانك اذا قلت السواد ليس بوجود فقد نفيت الوجود والوجود من حيث هو وجود
 ماهية فاذا نفيت فقد نفيت هذه الماهية المسماة بالوجود فاذا عقلت نفى هذه الماهية من حيث
 هي هي فلم لا يعقل نفى تلك الماهية أيضا فاذا عقلت ذلك صح اجراء قولنا لا اله الا الله على ظاهره
 من غير حاجة الى الاضمار فان قلت انا اذا قلنا السواد ليس بوجود فمافيت الماهية ومافيت الوجود
 وان كان نفيت موصوفية الماهية بالوجود قلت موصوفية الماهية بالوجود هل هي أمر
 منفصل عن الماهية وعن الوجود أم لا فان كانت منفصلة عنهما كان نفيا نفيا لتلك

الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم
 يعقلون اعلم انه سبحانه وتعالى لما **حكم** بالفرديانية والوحدانية ذكر ثمانية أنواع من الدلائل التي
 يمكن أن يستدل بها على وجوده سبحانه أولا وعلى توحيده وبرأيه عن الازداد والانداد ثانيا وقبل
 الخوض في شرح تلك الدلائل لابد من بيان مسائل (المسئلة الاولى) وهي ان الناس اختلفوا
 في أن الخلق هل هو المخلوق أو غيره فقال عالم من الناس الخلق هو المخلوق واحتجوا عليه بالآية والمعقول أما
 الآية فهي هذه الآية وذلك لأنه تعالى قال ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار الى قوله
 لايات اقوم يعقلون ومعلوم أن الايات ليست الا في المخلوق لان المخلوق هو الذي يدل على الصانع فذات
 هذه الآية على ان الخلق هو المخلوق وأما المعقول فقد احتجوا عليه بامور (أحدها) أن الخلق عبارة عن
 اخراج الشيء من العدم الى الوجود فهذا الاخراج لو كان أمرا مغايرا للقدرة والاثرة فهو إما ان يكون قديما
 أو حادثا فان كان قديما فقد حصل في الازل مسمى الاخراج من العدم الى الوجود والاخراج من العدم
 الى الوجود مسبوق بالعدم والازل هو نقي المسبوق فلو حصل الاخراج في الازل لزم اجتماع النقيضين
 وهو محال وان كان محدثا فلا بد له أيضا من مخرج يخرج به من العدم الى الوجود فلا بد له من اخراج آخر
 والكلام فيه كما في الاول ويلزم التسلسل (وثانيها) انه تعالى في الازل لم يكن مخرجا للاشياء من عدمها
 الى وجودها ثم في الازل هل احدث أمر او لم يحدث فان احدث أمر اذ ذلك الامر الحادث هو المخلوق وان
 لم يحدث أمر افاخلقه تعالى قط لم يخلق شيئا (وثالثها) ان المؤثرية تنسب بين ذات المؤثر وذات الاثر والنسبة
 بين الامرين يستحيل تقرر هابدون المنتسب فهذه المؤثرية ان كانت حادثة لزم التسلسل وان كانت قديمة
 كانت من لوازم ذات الله تعالى وحصول الاثر اما في الحال أو في الازل فبالاثر من لوازم هذه الصفة القديمة
 العظيمة ولازم اللازم لازم فيه لزم أن يكون الاثر من لوازم ذات الله تعالى فلا يكون الله تعالى قادرا
 مختارا بل ملجأ مضطرا الى ذلك التأثير فيكون علة موجبة وذلك كفر واحتج القائلون بأن الخلق غير
 المخلوق بوجوه (أولها) ان قالوا الانزاع في ان الله تعالى موصوف بأنه خالق قبل ان يخلق الاشياء
 والخالق هو الموصوف بالخلق فلو كان الخلق هو المخلوق لزم كونه تعالى موصوفا بالمخلوقات التي منها
 الشياطين والابالسة والعاذورات وذلك لا يقوله عاقل (وثانيها) انا اذا رأينا حادثا حادث بعد ان لم يكن
 قلنا لم وجد هذا الشيء بعد ان لم يكن فاذا قيل لنا ان الله تعالى خلقه وأوجده قبلنا ذلك وقلنا انه حق وصواب
 ولو قيل انه انما وجد بنفسه قلنا انه خطأ وكفر ومتناقض فلما صح تعليل حدوثه بعد ما لم يكن بان الله
 تعالى خلقه ولم يصح تعليل حدوثه بحدوثه بنفسه علمنا أن خلق الله تعالى ايام مغاير لوجوده في نفسه فالخلق
 غير المخلوق (وثالثها) اننا نعرف افعال العباد ونعرف الله تعالى وقدرته مع اننا نعرف ان المؤثر في افعال
 العباد هو قدرة الله أم هو قدرة العبد والمعلوم غير ما هو معلوم فمؤثرية قدرة القادر في وقوع المقدور
 مغايرة لنفس تلك القدرة وانفس ذلك المقدور ثم ان هذه المغايرة يستحيل أن تكون سلبية لانه نقبض
 المؤثرية التي هي عديمة فهذه المؤثرية صفة ثبوتية زائدة على ذات المؤثر وذات الاثر وهو المطلوب
 (ورابعها) أن النحاة قالوا اذا قلنا خلق الله العالم فالعالم ليس هو المصدر بل هو المفعول به وذلك يدل على
 ان خلق العالم غير العالم (خامسها) انه يصح أن يقال خلق السواد وخلق البياض وخلق الجوهر
 وخلق العرض فلهوم الخلق أمر واحد في الكل مغاير لهذه الماهيات المختلفة بدليل انه يصح تقسيم
 الخلقية الى خلقية الجوهر وخلقية العرض ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام فثبت أن الخلق غير
 المخلوق فهذا الجمله ما في هذه المسئلة (المسئلة الثانية) قال أبو مسلم رحمه الله أصل الخلق في كلام العرب
 التقدير وصار ذلك اسما لافعال الله تعالى لما كان جميعها صوابا قال تعالى وخلق كل شيء فقدره تقديرا
 ويقول الناس في كل أمر محكم هو معمول على تقدير (المسئلة الثالثة) ذات هذه الآية على
 انه لابد من الاستدلال على وجود الصانع بالدلائل العقلية وان التقايد ايسر طريقا البينة الى تحصيل

الشركة وجب القطع بأن المشار اليه بذلك الاسم ليس هو الحق سبحانه فاذن جميع الاسماء المشتقة كالرحمن
 والرحيم والحكيم والعليم والقادر لا يتناول ذاته المخصوصة ولا يدل عليها بوجه البتة وان كان الثماني
 فهو المسمى باسم العلم والعلم قائم مقام الاشارة فلا فرق بين قولك يا زيد وبين قولك يا انت وبما هو واذا كان
 العلم قائما مقام الاشارة فالعلم فرع واسم الاشارة أصل والاصل اشرف من الفرع فتقوله يا انت يا هو
 اشرف من سائر الاسماء بالكتابة الا ان الفرق أن انت لفظ يتناول الحاضر وهو يتناول الغائب وفيه سر
 آخر وهو أن هو انما يصح التعبير عنه اذا حصل في العقل صورة ذلك الشيء وقولك هو يتناول تلك الصورة
 وهي حاضرة فقد عاد القول الى ان هو أيضا لا يتناول الا الحاضر (وثانيها) انا قد دللتنا على ان حقيقة
 الحق منزوعة عن جميع انحاء التراكيب والفرد المطلق لا يمكن نعتها لان النعت يقتضي المغايرة بين
 الموصوف والصفة وعند حصول الغيرية لا تبقى الفردانية وأيضا لا يمكن الاخبار عنه لان الاخبار يقتضي
 مخبر عنه ومخبر اياه وذلك يناقض الفردانية فنبت أن جميع الاسماء المشتقة قاصرة عن الوصول الى كنهه
 حقيقة الحق وأما لفظ هو فانه يصل الى كنهه تلك الحقيقة المفردة المبرأة عن جميع جهات الكثرة فهذه
 اللفظة لوصولها الى كنهه الحقيقة وجب أن تكون أشرف من سائر الالفاظ التي يمنع وصولها الى كنهه تلك
 الحقيقة (وثالثها) أن الالفاظ المشتقة دالة على حصول صفة للذات ثم ماهيات صفات الحق أيضا غير
 معروفة الا بآثارها الظاهرة في عالم الحدوث فلا يعرف من علمه الا انه الامر الذي باعتباره صح منه الاحكام
 والاتقان ومن قدرته لانها الامر الذي باعتباره صح منه صدور الفعل والترك فاذن هذه الصفات
 لا يمكن تعلقها الا عند الالتفات الى الاحوال المختلفة في عالم الحدوث فالالفاظ المشتقة لا تنسب الى الحق
 سبحانه وحده بل تشير اليه الى عالم الحدوث معا والناسط الى شئين لا يكون مستكسما في شكل واحد
 منهم ما بل يكون ناقصا قاصرا فاذن جميع الاسماء المشتقة لا تفيد كمال الاستغراق في مقام معرفة الحق بل
 كانت صير مجازيا بين العبد وبين الاستغراق في معرفة الرب أما هو فانه لفظ يدل عليه من حيث هو هو لا من
 حيث عرضت له اضافة أو نسبة بالقسيما من الى عالم الحدوث فكان لفظ هو يوصلك الى الحق ويقطعك عما
 سواه وما عداه من الاسماء فانه لا يقطعك عما سواه فكان لفظ هو أشرف (ورابعها) أن البراهين
 السالفة قد دلت على ان منبج الجلال والعزة هو الذات وأن ذاته ما كملت بالصفات بل ذاته اكملها
 استلزم صفات الكمال ولفظ هو يوصلك الى ينبوع الرحمة والعزة والعلو وهو الذات وسائر الالفاظ
 لا توقفك الا في مقامات النعوت والصفات فكان لفظ هو أشرف فهذا ما خطر بالبال في الكشف
 عن اسرار لفظ هو واليه الرغبة سبحانه في أن ينور بذكره من لمعات انوارها صدورنا واسرارنا ويروح بها
 عقولنا وأرواحنا حتى نتخلص من ضيق عالم الحدوث الى فسحة معارج القدم ونرتقي من حضيض ظلمة
 البشرية الى سموات الانوار وما ذلك عليه بعز (المسئلة التاسعة) قال النحويون في قوله تعالى لا اله الا هو
 ارتفع هو لانه يدل من موضع لامع الاسم ولتتم كماله في قوله ما جاء في رجل الا زيد فقوله الا زيد مرفوع
 على البدلية لان البدلية هي الاعراض عن الاول والاخذ بالناني فكانك قلت ما جاء في الا زيد وهذا معقول
 لانه يفيد نفى المجيء عن الكل الا عن زيد أما قوله جاء في الا زيد فهذه البدلية غير ممكنة لانه بصير في التقدير
 جاء في خالق الا زيد وذلك يقتضي انه جاء كل أحد الا زيد وذلك محال فظهر الفرق والله اعلم أما الرحمن الرحيم
 فقد تقدم القول في تفسيرهما وينبأن الرحمة في حقه سبحانه هي النعمة وفاعلها هو الراحم فاذا أردنا
 افادة الله مرة قلنا رحيم واذا أردنا المبالغة التامة التي ليست الا سبحانه قلنا الرحمن واعلم انه
 سبحانه انما خص هذا الموضع بذكر هاتين الصفتين لان ذكر الالهية والفردانية يفيد القهر والعلو فعقبهما
 بذكر هذه المبالغة في الرحمة وترويح القلوب عن هيبة الالهية وعزة الفردانية واشعارا بأن رحمته سبقت
 غضبه وانه ما خلق الخلق الا للرحمة والاحسان * قوله تعالى (ان في خلق السموات والارض
 واختلاف الليل والنهار والالوان التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيي به

مر كوزة في كرة واحدة والمقدمتان ضعفتان (أما المقدمة الاولى) فلان حركاتها وان كانت في حواسنا متشابهة لكنها في الحقيقة لعلها ليست كذلك لان الوقت زنا أن الواحد منها يتم الدور في سنة وثلاثين ألف سنة والآخر يتم هذا الدور في مثل هذا الزمان لكن بقصان عاشرة اذا وزعنا تلك العاشرة على ايام ستة وثلاثين ألف سنة لاشك أن حصه كل يوم بل كل سنة بل كل ألف سنة مما لا يصير محسوسا واذا كان كذلك سقط القطع بتشابه حركات الثوابت (وأما المقدمة الثانية) وهي انها المتشابهت في حركاتها واجب كونها مر كوزة في كرة واحدة وهي أيضا ليست بيقينية فان الاشياء المختلفة لا يستبعد اشتراكها في لازم واحد بل أقول هذا الاحتمال الذي ذكره ابن سينا في كرة الثوابت قائم في جميع الكرات لان الطريق الى وحدة كل كرة ليس الا ما ذكرناه وزيفناه فاذا لم يمكن الجزم بوحدة الكرة المتحركة بالحركة اليومية فاعلمها كرات كثيرة مختلفة في مقدار سير حركاتها بقدر قليل جدا لا تفي بضبط ذلك التفاوت اعمارنا وكذلك القول في جميع الممثلات والحوامل ومن الناس من اثبت كرة فوق كرة الثوابت وتحت الفلك الاعظم واحتجوا من وجوه (الاول) ان الراصد ينظر للميل الاعظم وجدوه مختلف المقدار وكل من كان رصده اقدم كان وجد ان الميل الاعظم أعظم فان بطليموس وجدته كجنا ثم وجد في زمان المأمون كج له ثم وجد بعد المأمون وقد تناقص بدققة وذلك يقتضي أن من شأن القطبين أن يقل ميلهما تارة ويكثر أخرى وهذا انما يمكن اذا كان بين كرة الكل وكرة الثوابت كرة أخرى يدور قطبها حول قطبي كرة الكل ويكون كرة الثوابت يدور أيضا قطبها حول قطبي تلك الكرة فتعرض لقطبها تارة ان يصير الى جانب الشمال منخفضة وتارة الى جانب الجنوب مرتفعة فيلزم من ذلك أن ينطبق معدل النهار على منطقة البروج وان ينفصل عنه تارة أخرى الى الجنوب (وثانيها) ان أصحاب الارصاد اضطربوا اضطرابا شديدا في مقدار مسير الشمس على ما هو مشروح في المطولات حتى ان بطليموس حكى عن ابرخس انه كان شاكاً في ان هذا السير يكون في ازمة متساوية أو مختلفة ثم ان الناس ذكروا في سبب اختلافه قولين (أحدهما) قول من يجعل اوج الشمس متحركاً فانه زعم ان الاختلاف الذي يلحق حركة الشمس من هذه الجهة يختلف عند نقطتي الاعتمادين لاختلاف بعدهما من الاوج فيختلف زمان سير الشمس من أجله وثانيها ما قول أهل الهند والصين وبابل وأكثر قدماء علماء الروم ومصر والشام ان السبب فيه ان تقال فلك البروج وارتفاع قطبيه وانحطاطه وحكى عن ابرخس انه كان يعتقد هذا الرأي وذكر باربا الاسكندراني ان أصحاب الطلسمات كانوا يعتقدون ذلك أيضا وان قطب فلك البروج يبتعد عن موضعه ويتأخر ثمان درجات وقالوا ان ابتداء الحركة من كب درجة من الحوت الى أول الحمل (وثالثها) ان بطليموس رصد الثوابت فوجدها تقطع في كل مائة سنة درجة واحدة والمتأخرون رصدوها فوجدوها تقطع في كل مائة سنة درجة ونصف وهذا تفاوت عظيم يبعد حله على التفاوت في الاكالات التي تتخذها المهرة في الصناعة على سبيل الاستقصاء فلا بد من حله على ازدياد الميل ونقصانه وذلك يوجب القول بثبوت الفلك الذي ذكرناه (البحث الثالث) احتجوا على ان الكواكب الثابتة مر كوزة في فلك فوق أفلاك هذه الكواكب السبعة فقالوا شاهدنا هذه الافلاك السبعة حركات أسرع من حركات هذه الثوابت وثبت ان الكواكب لا تتحرك الا بحركة الفلك وهذا يقتضي كون هذه الثوابت مر كوزة في كرة سوى هذه السبعة ولا يجوز أن تكون مر كوزة في فلك الاعظم لانه سريع الحركة يدور في كل يوم ويلة دورة واحدة بالتقريب ثم قالوا انها مر كوزة في كرة فوق كرات هذه السبعة لان هذه الكواكب السبعة قد تكسفت تلك الثوابت والكساف تحت المكسوف فكرات هذه السبعة وجب أن تكون دون كرات الثوابت وهذا الطريق أيضا ضعيف من وجوه (أحدها) اننا لانسلم ان الكوكب لا يتحرك الا بحركة فلكية وهم انما ينوون على امتناع الحرق على الافلاك ونحن قد بينا ضعف دلائلهم على ذلك (وثانيها) سلمنا انه لا بد لهذه الثوابت من كرات أخرى الا ان مذهبكم ان كل كرة من هذه الكرات السبعة تنقسم الى اقسام كثيرة ويجمعها هو الفلك الممثل وان

هذا الغرض (المسئلة الرابعة) ذكر ابن جرير في سبب نزول هذه الآية عن عطاء انه عليه السلام عند قدومه المدينة نزل عليه والهكم الله واحد فقال كفار قريش بمكة كيف يسبح الناس الله واحد فانزل الله تعالى ان في خلق السموات والارض نوع عن سعيد بن مسروق قال سالت قريش اليهود فقالوا احذونا عما جاءكم به موسى من الآيات فخذنهم بالعصا وبالماء البياض وسألوا النصارى عن ذلك فخذنهم بآراء الاكث والاربع واحياء الموتى فقالت قريش عند ذلك للنبي عليه السلام ادع الله ان يجعل لنا الصفا ذهابا فنزداد يقينا وقوة على عدونا فسأل ربه ذلك فاعطى الله تعالى اليه أن يعطيهم وامكن ان كذبوا بعد ذلك عذبهم عذابا لا اعذبه أحد من العالمين فقال عليه السلام ذرني وقوى ادعهم يومافيدوما فانزل الله تعالى هذه الآية مبيها لهم انه لم يأن أن يجعل لهم الصفا ذهب الزداد وايقينا خلق السموات والارض وسائر ما ذكر أعظم واعلم أن الكلام في هذه الانواع الثمانية من الدلائل على اقسام (فالقسم الاول) في تفصيل القول في كل واحد منها فالنوع الاول من الدلائل الاستدلال باحوال السموات وقد ذكرنا طرفا من ذلك في تفسير قوله تعالى الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء ولنذكر ههنا غطا آخر من الكلام روى أن عمر بن الحسام كان يقرأ كتاب المجسطي على عمر الا بهري فقال بعض الفقهاء يوما ما الذي تقرؤه فقال أفندرية من القرآن وهي قوله تعالى افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها فانما أقسر كيفية بنائها وانقد صدق الا بهري فيما قال فان كل من كان أكثر توغلا في بحار مخد لوقات الله تعالى كان أكثر علما بجلال الله تعالى وعظمته فنقول الكلام في احوال السموات على الوجه المختصر الذي يليق بهذا الموضع مرتب في فصول

(الفصل الاول في ترتيب الافلاك) قالوا اقربها اليها كوكب القمر وفوقها كوكب عطارد ثم كوكب الزهرة ثم كوكب الشمس ثم كوكب المريخ ثم كوكب المشتري ثم كوكب زحل ثم كوكب النواب ثم الفلك الاعظم واعلم أن في هذا الموضع اجماعا (البحث الاول) ذكرنا في طريق معرفة هذا الترتيب ثلاثة أوجه (الاول) السير وذلك ان الكوكب الاسفل اذا مر بين ابصارنا وبين الكوكب الاعلى فانهم ما يصران كوكبا واحدا ويميزا السائر عن المستور بلونه الغالب كصفرة عطارد وبياض الزهرة وحسرة المريخ ودرية المشتري وكودة زحل ثم ان القدر ما وجدوا القمر يكسف الكواكب السبعة وكثيرا من النواب التي في طريقه في عز البروج وكوكب عطارد يكسف الزهرة والزهرة تكسف المريخ وعلى هذا الترتيب فهذه الطريق يدل على كون القمر تحت الشمس لانكسافها به لكن لا يدل على كون الشمس فوق سائر الكواكب أو تحتها لان الشمس لا تكسف بشئ منها لاضمحلال اضوائها في ضوء الشمس فسقط هذا الطريق بالنسبة الى الشمس (الثاني) اختلاف المنظر فانه محسوس للقمر وعطارد والزهرة وغير محسوس للمريخ والمشتري وزحل وأما في حق الشمس فقليل جدا فوجب أن تكون الشمس متوسطة بين القسمين وهذا الطريق بين جد المنظر اختلاف منظر الكواكب وشاهد على الوجه الذي حكيناه فأما من لم يمارسه فانه يكون مقلدا فيه لاسيما وان ابا الريحان وهو استاذ هذه الصنعة ذكر في تلخيصه اصول الفراعاني ان اختلاف المنظر لا يحس به الا في القمر (الثالث) قال بطليموس ان زحل والمشتري والمريخ تبعده عن الشمس في جميع الابعاد وأما عطارد والزهرة فانهم الا بعد ان عن الشمس بعد التسديد فضلا عن سائر الابعاد فوجب كون الشمس متوسطة بين القسمين وهذا الدليل ضعيف فانه منقوض بالقمر فانه تبعده عن الشمس ككل الابعاد مع انه تحت الكل (البحث الثاني) في اعداد الافلاك قالوا انها ثمانية فقط والحق ان الرصد لما دل على هذه التسعة اثبتنا هاهنا ما عداها فلما لم يدل الرصد عليه لاجرم ما جزمنا بتبويتها ولا باتفاقها وذكر ابن سينا في الشفاء انه لم يتبين لي الى الآن أن كوكب النواب كوكب واحد أو كرات منطبق بعضها على بعض وأقول هذا الاحتمال واقع لان الذي يمكن أن يستدل به على وحدة كوكب النواب ليس الا ان يقال ان حركاتها متساوية واذا كان كذلك وجب كونها

القسمان الآخران (أحدهما) أن يكون الكوكب مركزاً في جرم كروي مستدير الحركة مغرور في نحن
 الفلك المحيط بالأرض وذلك الجرم نسميه بالفلك المستدير فحينئذ يعرض بسبب حركته اختلاف حال
 الكوكب بالنسبة إلى الأرض تارة بالقرب والبعد وتارة بالرجوع والاستقامة وتارة بالصغر والكبر في المنظر
 وأما أن يكون الفلك المحيط بالأرض ليس مركزه موافقاً لمركز الأرض فهو الفلك الخارج المركز ويلزم أن
 يكون الحاصل في أحد نصفي فلك البروج من ذلك الفلك أعظم من النصف وفي نصفه الآخر أقل من النصف
 فلا جرم يحصل بسببه القرب والبعد من الأرض وأن يقطع أحد نصفي فلك البروج في زمان أكثر من قطعه
 النصف الآخر فظهر أن اختلاف أحوال الكواكب في صغرها وكبرها وسمعتها وبطئها وقربها وبعدها
 من الأرض لا يمكن حمله إلا بأحد هذين الشئين أعني فلك التدوير والفلك الخارج المركز إذا عرفت هذا
 فالرجوع إلى تفصيل قولهم في الأفلاك فقالوا هذه الأفلاك التسعة منها ماهرة واحدة وهو الفلك الأعظم
 وفلك الثوابت ومنها ما ينقسم إلى كرتين وهو فلك الشمس وذلك أنه ينقسم منه فلك آخر مركزه غير مركز العالم
 بحيث يتماس سطحاهما المحتبان على نقطة تسمى الأوج وهو البعد الأبعد من الفلك المنفصل ويتماس سطحاهما
 المقعران على نقطة تسمى الحضيض وهو البعد الأقرب منه وهما في الحقيقة فلك واحد منفصل عنه فلك آخر
 إلا أنه يقال فلان توسعاً ويسمى المنفصل عنه الفلك الممثل والمنفصل الخارج المركز فلك الأوج وجرم
 الشمس مغروق فيه بحيث يتماس سطحه سطحه ومنها ما ينقسم إلى ثلاث أكر وهي أفلاك الكواكب العلوية
 والزهرة فان لكل واحد منها ما فلكين مثل فلك الشمس وفلكاً آخر موقعه من خارج المركز مثل موقع جرم
 الشمس من فلكه ويسمى فلك التدوير والكوكب مغروق فيه بحيث يتماس سطحه ويسمى الخارج المركز الفلك
 الحامل ومنها ما ينقسم إلى أربع أكر وهو فلك عطارد والقمر أما عطارد فانه فلكين مثل فلكي الشمس وينفصل
 من الثاني فلك آخر انفصال الخارج المركز عن الممثل بحيث يقع مركزه خارجاً عن المركزين وبعده عن مركز
 الخارج المركز مثل نصف بعد ما بين مركزي الخارج المركز والممثل ويسمى المنفصل عنه الفلك المدير والمنفصل
 الفلك الحامل ومنه فلك التدوير وعطارد فيه كما سبق في الكرات الأربعة وأما القمر فانه فلكين ينقسم إلى
 كرتين متوازيتين والعظمى تسمى الفلك الممثل والصغرى الفلك المائل وينقسم المائل إلى ثلاث أكر
 كما في الكواكب الأربعة وكل فلك ينقسم عنه فلك آخر على الصورة التي عرفت في فلك الشمس فانه يبقى
 من المنفصل عنه كرتان مختلفتا النحن يسميان متممين لذلك الفلك المنفصل وكل واحد من هذه الأفلاك
 يتحرك على مركزه حركة دائمة متصلة إلى أن يقضى الله أمره فكان مفعولاً والناس انما وصلوا إلى معرفة هذه
 الكرات بناء على المقدمة التي قررناها ولا شك انهم لو سمحت لصح القول بهذه الأشياء انما الشأن فيها

(الفصل الثالث في مقادير الحركات) قال الجهور أن جميع الأفلاك يتحرك من المغرب إلى المشرق
 سوى الفلك الأعظم والمدير لعطارد وذلك الممثل والمائل والمدير لقمر فالحركة الشرقية تسمى الحركة
 إلى التوالي والغربية إلى خلاف التوالي والفلك الأعظم يتحرك حركة سريعة في كل يوم ببلته دورة واحدة
 على قطبين يسميان قطبي العالم ويحرك جميع الأفلاك والكواكب وبهم هذه الحركة يقع للكواكب الطلوع
 والغروب وتسمى الحركة الأولى وفلك الثوابت يتحرك حركة بطيئة في كل سنة وستين سنة عند المتأخرين
 درجة واحدة على قطبين يسميان قطبي فلك البروج وهما يدوران حول قطبي العالم بالحركة الأولى وتحرك
 على وفق هذه الحركة جميع الأفلاك المتحركة وبهم هذه الحركة تنتقل الأوجات عن مواضعها من فلك البروج
 وتسمى الحركة الثانية وحركة الأوج وهي حركة الثوابت والثوابت انما سميت ثوابت لاسباب (أحدها)
 كونها بطيئة لانها بازاء السيارة تشبه السابكة (وثانيها) السيارة تتحرك إليها وهي لا تتحرك إلى
 السيارة فمكان الثوابت ثابتة لا تتغيرها (وثالثها) عروضها ثابتة على مقدار واحد لا يتغير
 (ورابعها) ابعاد ما بين ثابتة على حال واحد لا تتغير الصورة المتوهمه عليها من الصور الثماني والأربعين
 (وخامسها) الأزمنة عند أكثر عوام الأمم منوطة بطلوعها وأنوارها بحيث لا يتفاوت إلا في القرون

هذه الافلاك الممثلة بطبيعة الحركة على وفق حركة كرة الثوابت فلم لا يجوز أن يقال هذه الثوابت مركزية
 في هذه الممثلات البطيئة الحركة فاما السيارات فانها مركزية في الحوامل التي هي افلاك خارجة المركز وعلى
 هذا التقدير لا حاجة الى اثبات كرة الثوابت (وثالثها) هب انه لا بد من كرة أخرى فلم لا يجوز أن يكون هنالك
 كرتان أحدهما فوق كرة زحل والاخرى دون كرة القمر وذلك لان هذه السيارات لا تمر الا بالثوابت
 الواقعة في عمرك تلك السيارات فاما الثوابت المقاربة للقطبين فان السيارات لا تمر بشئ منها ولا تنكسفها
 فالثوابت التي تنكسف به هذه السيارات هب انما حكمنا بكونها مركزية في كرة فوق كرة زحل أما
 التي لا تنكسف به هذه السيارات فكيف نعلم انهم ليست دون السيارات فثبت ان الذي قالوه غير رافى بل
 احتمالى (البحث الرابع) زعموا ان الفلك الاعظم حركته أسرع الحركات فانه يتحرك في اليوم واللييلة
 قريبا من دورة تامة وانه يتحرك من المشرق الى المغرب وأما الفلك الثامن الذي تحته فانه في نهاية البطء حتى
 انه يتحرك في كل مائة سنة درجة عند بطليموس وعند المتأخرين في كل ستة وستين سنة درجة وانه
 يتحرك من المغرب الى المشرق على عكس الحركة الاولى واحتجوا عليه بانما صار هذا هذه الثوابت وجدنا
 لها حركة على خلاف الحركة اليومية واعلم ان هذا أيضا ضعيف فلم لا يجوز أن يقال ان الفلك الاعظم
 يتحرك من المشرق الى المغرب كل يوم وليس له دورة تامة والفلك الثامن أيضا يتحرك من المشرق الى المغرب
 كل يوم وليس له دورة الا بقدر نحو عشر ثمانية فلا جرم نرى حركة الكوكب في الحس مختلفة عن الحركة الاولى
 بذلك القدر القليل في خلاف جهة الحركة الاولى فاذا اجتمعت تلك المقادير أحس كأن الكوكب الثابت يرجع
 بحركة بطيئة الى خلاف جهة الحركة اليومية فهذا الاحتمال واقع وهم ما أقاموا الدلالة على ابطاله ثم الذي
 يدل على انه هو الحق وجهان (الاول) وهو رافى ان حركة الفلك الثامن لو كانت الى خلاف حركة
 الفلك الاعظم لكان حين ما يتحرك بحركة الفلك الاعظم الى جهة أمان أن يتحرك بحركة نفسه الى خلاف ذلك
 الجهة أو لا يتحرك في ذلك الوقت بمقتضى حركة نفسه فان كان الاول لزم كون الشئ الواحد دفعة واحدة
 متحرك الى جهتين والحركة الى جهتين تقتضى الحصول في الجهتين دفعة وذلك محال وان كان القسم الثاني
 لزم انقطاع الحركات الفلكية وهم لا يرضون بذلك (الثاني) ان نهاية الحركة حاصلة للفلك الاعظم
 ونهاية السكون حاصلة للارض والاقرب الى العقول أن يقال كل ما كان أقرب من الفلك الاعظم كان أسرع
 حركة وكل ما كان أبعد كان أبطأ حركة فلك الثوابت أقرب الافلاك اليه فلا جرم لا تفاوت بين الحركتين
 الا بقدر قليل وهو الذي يحصل من اجتماع مقادير التفاوت في كل مائة سنة درجة واحدة وبلية فلك زحل
 فانه أبطأ من فلك الثوابت فلا جرم كان تحلقه عن الفلك الاعظم أكثر حتى ان مقادير التفاوت اذا اجتمعت
 بلغت في كل ثلاثين سنة الى تمام الدور وعلى هذا القول كل ما كان أبعد عن الفلك الاعظم كان أبطأ حركة فكان
 تفاوته أكثر حتى يبلغ الى فلك القمر الذي هو أبطأ الافلاك حركة فهو في كل يوم يتخلف عن الفلك الاعظم
 ثلاث عشر درجة فلا جرم يتم دوره في كل شهر ولا يزال كذلك حتى ينتهي الى الارض التي هي أبعد الاشياء
 عن الفلك فلا جرم كانت في نهاية السكون فثبت ان كلامهم في هذه الاصول مختل ضعيف والعقل لا يسبيل له
 الى الوصول اليها

(الفصل الثاني في معرفة الافلاك) القوم وضعوا لانفسهم مقدماتين ظنيتين (احدهما) ان
 حركات الاجرام السماوية متساوية متعاقبة وانما لا تبطل مرة وتسرع أخرى وليس لها رجوع عن متوجهااتها
 (والثانية) ان الكواكب لا تتحرك بذاتها بل يتحرك الفلك ثم انهم ينوون على هاتين المقدماتين مقدمة أخرى
 فقالوا الفلك الذي يحمله الكواكب اما أن يكون مركزه مركز الارض أو لا يكون فان كان مركزه مركز
 الارض فاما أن يكون الكوكب مركزا في نخسه أو مركزا في جرم مركز كوز في نحن ذلك الفلك
 فان كان الاول استحالة أن يختلف قرب الكوكب وبعدة من الارض وأن يختلف قطعه للقسمة من ذلك
 الفلك والا عرض الاختلاف في حركة الفلك أو في حركة الكوكب وقد فرضنا انهما لا يوجدان البتة فبق

المنتقى من ذلك الفلك مساو لسائر جوائبه لان الفلك عنده جسم متشابه الاجزاء فاخصاص ذلك
المقهر بذلك الكوكب دون سائر الجوانب يكون أمرا كجائز في قضى العقل بافتقاره الى المخصص
(ورابعها) ان كل كرة فانها تدور على قطبين معينين واذا كان الفلك متشابه الاجزاء كان جميع النقط
المفترضة عليه متساوية وجميع الدوائر المفترضة عليه أيضا متساوية فاخصاص نقطة معينتين معينتين
بالطبيعة دون سائر النقط مع استوائها في الطبيعة يكون أمرا جائزا في قضى العقل بافتقاره الى المقتضى
وهكذا القول في تعيين كل دائرة معينة من دوائرها بأن تكون منطقة (خامسها) ان الاجرام
الفلكية مع تشابهها في الطبيعة الفلكية كل واحد منها محتسب بنوع معين من الحركة في البطو والسرعة
فاذا نظر الى الفلك الاعظم مع نهاية اتساعه وعظمته ثم انه يدور دورة فاعلم في اليوم واليلة والفلك الثامن
الذى هو اصغر منه لا يدور الدورة التسامة الا في ستة وثلاثين سنة على ما هو قول الجهور ثم ان الفلك السابع
الذى تحته يدور في ثلاثين سنة فاخصاص الاعظم بزيادة السرعة والاصغر بزيادة البطو مع انه على خلاف
حكم العقل فانه كان ينبغي أن يكون الاوسع أبداً حركة لعظم مداره والاصغر أسرع استدارة لصغر مداره
ليس الاخصاص والعقل يقضى بأن كل واحد منها انما اخصص بما هو عليه بتقدير العزيز العليم (سادسها) ان
الفلك الممثل اذا انفصل عنه الفلك الخارج المركز بقي مقيمان أحدهما من الخارج والاخر من الداخل وانه
جرم متشابه الطبيعة ثم اخصص أحدهما بغاية النحن والآخر بغاية الرقة بالنسبة واذا كان كذلك وجب
أن يكون نسبة ذلك النحن والرقة الى طبيعته على السوية فاخصاص أحد جانبيه بالرقة والآخر بالنحن
لابد وأن يكون بتخصيص المخصص المختار (وسابعها) انها مختلفة في جهات الحركات فبعضها من المشرق
الى المغرب وبعضها من المغرب الى المشرق وبعضها شمالية وبعضها جنوبية مع ان جميع الجهات بالنسبة اليها
على السوية فلا بد من الافتقار الى المدبر (وثامنها) انارها الا أن متحركة فاما أن يقال انها كانت أزلا متحركة
أو ما كانت متحركة ثم ابتدأت بالحركة ومحال أن يقال انها كانت أزلا متحركة لان ماهية الحركة تقتضى
المسبوقية بالغير لان الحركة انتقال من حالة الى حالة والازل ينافي بالمسبوقية بالغير فالجمع بين الحركة والازلية
محال وان قلنا انها ما كانت متحركة أزلا سواء قلنا انها كانت قبل ذلك الحركة موجودة أو كانت ساكنة أو قلنا
انها كانت قبل تلك الحركة معدومة أصلا فلا بد انما بالحركة بعد عدم الحركة يقتضى الافتقار الى مدبر قديم
سبحانه وتعالى ليحركها بعد ان كانت معدومة أو بعد ان كانت ساكنة وهذا المأخذ أحسن
المأخذ وأقواها (وتاسعها) أن يقال ان حركاتها اما أن تكون من لوازم جسمانياتها المعينة لكن
نرى جسمانياتها المعينة منفكة عن كل واحد من اجزاء تلك الحركة فاذا ن كل واحد من اجزاء حركته ليس
من لوازمه فافتقرت الافلاك في حركاتها الى محرك من خارج وذلك هو محرك المتحركات ومدبر الثوابت
والسيارات وهو الحق سبحانه وتعالى (وعاشرها) ان هذا الترتيب العجيب في تركيب هذه الافلاك
واتلاف حركاتها أترى انها بنية على حكمة أم هي واقعة بالجزاف والعبث أما القسم الثاني فباطل وبعيد
عن العقل فان من جوز في بناءه ربيع وقصر مشيد ان التراب والماء انضم أحدهما الى الآخر ثم تولد منهما
النبات ثم زكبت تلك النباتات وتولد من تركبها اقصر مشيد وبناء عال فانه يقضى عليه بالجنون وفنن نعلم ان
تركيب هذه الافلاك وما فيها من الكواكب وما لها من الحركات ليس أقل من ذلك البناء فثبت انه لابد
فيها من رعاية حكمة ثم لا يخلو اما أن يقال انها أحياء فاطاقة فهي تتحرك بأنفسها أو يقال انه يحركها مدبر
قاهر والاول باطل لان حركاتها اما أن تكون لطالب استكمالها أو لا له هذا الغرض فان كانت طالبة بحركتها
لتحصيل كمال فهي ناقصة في ذاتها طالبة للاستكمال والناسخ بذاته لا بد له من مكمل فهي مفترقة محتاجة
وان لم تكن طالبة بحركتها للاستكمال فهي عاثة في أقوالها فيعود الامر الى انه يبيد في العقول أن يكون مدار
هذه الاجرام المستعظمة والحركات الدائمة على العبث والسفه فلم يبق في العقول قسم هو الايق بالذهاب
اليه الا ان مدبرها قاهر اغالب على الدهر والزمان يحركها الامرار مخفية وحكم لطيفة هو المستأثر بها والمطلع

والاحقاب وأما الافلاك الخارجة المركز فأنهم تتحرك في كل يوم هكذا زحل . ب . المشتري . د . نط
 المريخ بدلالة الشمس . لا ك الزهرة . نطج عطارد . نطح والقمر يجي مو ويسمى حركة المركز
 وحركة الوسط وهي حركات مراكز افلاك التدوير ومركز الشمس وأفلاك التدوير تتحرك بهذا المقدار زحل
 . نرج المشتري . نطط المريخ . كرمب الزهرة . لونط عطارد ج وكند القمر يجي ج ند
 وتسمى الحركة الخاصة وحركة الاختلاف وهي حركات مراكز الكواكب واعلم أن بسبب هذه الحركات
 المختلفة يعرض لهذه الكواكب أحوال مختلفة (أحدها) أنه يحصل للقمر مثلا أبعاد مختلفة غير
 مضبوطة بالنسبة إلى هذا العالم والأنواع المضبوطة منها أربعة (الاول) أن يكون القمر على
 البعد الأقرب من فلك التدوير ومركز التدوير على البعد الأقرب من الفلك الخارج المركز ويقال له البعد
 الأقرب وهو ثلاث وثلاثون مرة مثل نصف قطر الأرض بالتقريب (الثاني) إذا كان القمر على البعد
 الأبعد من فلك التدوير ومركز فلك التدوير على البعد الأقرب من الفلك الخارج المركز وهو البعد الأقرب
 للبعد وهو ثلاث وأربعون مرة مثل نصف قطر الأرض (الثالث) أن يكون القمر على البعد الأقرب
 من فلك التدوير ومركز فلك التدوير على البعد الأبعد من الفلك الخارج المركز وهو البعد الأبعد
 وهو أربعة وخمسون مرة مثل نصف قطر الأرض (الرابع) أن يكون القمر على البعد الأبعد من فلك
 التدوير ومركز التدوير على البعد الأبعد من الفلك الخارج المركز وهو البعد الأبعد وهو أربعة وستون مرة
 مثل نصف قطر الأرض ثم إن ما بين هذه النقط الأربع أحوال مختلفة على ما أتى على نرحها أبو الريحان
 (وثانيها) أن جميع الكواكب مرتبطة بالشمس ارتباطا ما فأتاما العلوية فإن بعد مراكزها عن ذرى
 أفلاك تدويرها أبدا تكون بمقدار بعد مركز الشمس عن مراكز تدويرها وحينئذ تكون محترقة ومتى كانت
 في الخفض كانت في مقابلتها وحينئذ تكون مقابلة للشمس وذلك يقارن الشمس في منتصف الاستقامة
 ويقابلها في منتصف الرجوع وقيل إن نصف قطر فلك تدوير المريخ أعظم من نصف قطر فلك مثل الشمس فيلزم
 أنه إذا كان مقارنا للشمس يكون بعد مركزه عن مركز الشمس أعظم منه إذا كان مقابلا لها وأما السفليات
 فإن مراكز أفلاك تدويرها أبدا يكون مقارنا للشمس فيلزم أن تقارن الشمس الذروة والخصيصة في منتصف
 الاستقامة والرجوع غاية بعد كل واحد منهما عن الشمس بمقدار نصف قطر فلك تدويرها وهو للزهرة
 ولعطارد كنه بالتقريب وأما القمر فإن مركز الشمس أبدا يكون متوسطا بين بعده الأبعد وبين
 مركز تدويره ولذلك يقال لبعد مركز تدويره عن البعد الأبعد المضاعف لأنه ضعف بعد مركز تدويره
 من الشمس فيلزم أنه متى كان مركز تدويره في البعد الأبعد فأتاما أن يكون مقابلا للشمس أو مقارنا لها ومتى كان
 في البعد الأقرب تكون الشمس في تربيعه فلذلك يكون اجتماعه واستقباله في البعد الأبعد وتربيعه مع
 الشمس في الأقرب

(الفصل الرابع في كيفية الاستدلال بهذه الأحوال على وجود الصانع) وهي من وجوه
 (أحدها) النظر إلى مقادير هذه الافلاك فإنها مع اشتراكها في الطبيعة الفلكية اختلفت كل واحد منها بمقدار
 خاص مع أنه لا يتنوع في العقل وقوعها على أزيد من ذلك المقدار أو أنقص منه بذرة فلما قضى صريح العقل
 بأن المقادير بأمرها على السوية قضى بافتقارها في مقاديرها إلى مخصص مدبر (وثانيها) النظر إلى
 احيازها فإن كل فلك خمس بمقداره فلما اختلفت وقوعه فلما اختلفت فلكا آخر فحقته ثم ذلك الفلك أتما أن يكون متشابه
 الاجزاء أو ينتهي بالآخر إلى جسم متشابه الاجزاء وذلك الجسم المتشابه الاجزاء لا بد وأن تكون طبيعة كل
 واحد من طرفيه مساوية لطبيعة طرفه الآخر فكما صح على محله أن يلقى جسمه واجب أن يصح على مقعره
 أن يلقى ذلك الجسم ومتى كان كذلك صح أن العالي يمكن وقوعه سافلا والسافل يمكن وقوعه عاليا ومتى كان
 كذلك كان اختصاص كل واحد منها بحيزه المعين أمرا جازيا يقضى العقل بافتقاره إلى المقتضى (وثالثها) أن
 كل كوكب حصل في مقعره اختصاص به أحد جوانب ذلك الفلك دون سائر الجوانب ثم إن ذلك الموضع

من الميل وفي الجنوبية بالخطاف وتصير الحركة ههنا جاثلية ولم يتفق ايل كوكب مع غيره الا ما كان في معدل
النهار وتصير الكواكب التي بالقرب من قطب الشمال أبدية الظهور والتي بالقرب من قطب الجنوب أبدية
الخفاء وتقر الشمس بسمت الرأس في نقطتين بعد ههنا عن معدل النهار الى الشمال مثل عرض الموضع (القسم
الثالث) وهو الموضع الذي يصير ارتفاع القطب فيه مثل الميل الاعظم وههنا يطل طلوع قطبي فلك
البروج وغروبها الا انهم ما يماسان الا في حينئذ غير فلك البروج بسمت الرأس ولم تقرأ الشمس بسمت الرأس الا
في الانقلاب الصيفي (القسم الرابع) وهو أن يزداد العرض على ذلك وههنا يطل مرور فلك البروج والشمس
بسمت الرأس ويصير القطب الشمالي من فلك البروج أبدية الظهور والآخر أبدية الخفاء (القسم الخامس)
أن يصير العرض مثل تمام الميل وههنا يندم غروب الانقلاب الصيفي وطلوع الشتوي لكنهم ما يماسان الا في
وعند بلوغ الاعتدال الربيعي أفق المشرق والخريفي أفق المغرب يكون الانقلاب الصيفي في جهة الشمال
والشتوي في جهة الجنوب وحينئذ ينطبق فلك البروج على الافق ثم يطلع من أول الجدي الى أول السرطان
دفعة وبغرب مقابلة كذلك ثم تأخذ البروج الطالعة في الغروب والغاربة في الطلوع الى أن تعود الى الحالة
المتقدمة وينعدم الليل هنالك في الانقلاب الصيفي والنهار في الشتوي (القسم السادس) أن يزداد العرض
على ذلك فينتدب يصير قوس من فلك البروج أبدية الظهور مما يلي الانقلاب الصيفي بحيث يكون الانقلاب
في وسطها ومدة قطع الشمس اياها يكون منها راو يصير مثلها مما يلي الانقلاب الشتوي أبدية الخفاء ومدة قطع
الشمس اياها يكون ليلا ويعرض هنالك لبعض البروج تكوس فاذا وافي الجدي نصف النهار من ناحية الجنوب
كان أول السرطان عليه من ناحية الشمال ونقطة الاعتدال الربيعي على أفق المشرق فاذا قد طلع السرطان
قبل الجوزا والجوزا قبل الثور والنور قبل الحمل ثم اذا تحرك الفلك يطلع بالضرورة آخر الحوت وأوله تحت
الارض وكل جزء يطلع فانه يغيب نظيره فالبروج التي تطلع منكوسة يغيب نظيرها كذلك (القسم السابع)
أن يصير ارتفاع القطب تسعين درجة فيكون هنالك معدل النهار منطبقا على الافق وتصير الحركة رجوية
ويطل الطلوع والغروب أصلا ويكون النصف الشمالي من فلك البروج أبدية الظهور والنصف الجنوبي أبدية
الخفاء ويصير نصف السنة ليلا ونصفها نهارا (السبب الثاني) لاختلاف أحوال الارض اختلاف أحوالها
بسبب العمارة اعلم ان خط الاستواء يقطع الارض نصفين شمالي وجنوبي فاذا فرضت دائرة أخرى
عظيمة مقاطعة لها على زوايا قائمة انقسمت كرة الارض بمما ارباعا والذي وجد منه دورا من الارض أحد
الربعين الشماليين مع ما فيه من الجبال والبحار والمفاوز يقال والله أعلم ان ثلاثة ارباع ما في الموضع الذي
طوله تسعون درجة على خط الاستواء يسمى قبة الارض ويحكى عن الهنود ان هنالك قبة شامخة في جزيرة هي
مسورة الشياطين فتسمى لاجلها قبة ثم وجد طول العمارة قريبا من نصف الدور وهو كالمجموع عليه وافقهوا
على أن جعلوا ابتدائها من المغرب لانهم اختلفوا في التعيين فبعضهم يأخذ من ساحل البحر المحيط وهو
بحر اوقيانوس وبعضهم يأخذ من جزائرها وفيه تسمى جزائرها لاندات زعم الاول ان كانت عامرة
في قديم الدهر وبعد ههنا عن الساحل عشرة أجزاء فيلزم من ههنا وقوع الاختلاف في الانتهاء أيضا ولم يجد
عرض العمارة الا الى بعد ست وستين درجة من خط الاستواء الا أن بطليموس زعم ان وراء خط الاستواء
عمارة الى بعد ستة عشر درجة فيكون عرض العمارة قريبا من اثنين وعشرين درجة ثم قسموا هذا القدر المعروف
سبع قطع مستطيلة على موازاة خط الاستواء وهي التي تسمى الاقاليم وابتدأوها من خط الاستواء وبعضهم
بأخذ أول الاقاليم من عند قريب من ثلاث عشرة درجة من خط الاستواء وآخر الاقاليم السابع الى بعد
خمسين درجة ولا يعد ما وراءها من الاقاليم لقله ما وجد وافي من العمارة (السبب الثالث) لاختلاف
أحوال الارض كون بعضها برياً وبحرياً وسهلاً وجبلياً وصحرياً وورلياً وفي غور وعلى بحيرة ويتركب بعض
هذه الاقسام ببعض فختلف أحوالها اختلافا شديداً وما يتعاقب بهذا النوع فقد استقصينا في تفسير قوله
نعمالي الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناءً وما يتعلق بأحوال الارض انما ذكرته وقد عرفت ان امتداد

عليها وليس عندنا الا الايمان بها على الاجمال على ما قال ويتفكررون في خلق السموات والارض ربنا
ما خلقت هذا باطلا (والحادى عشر) انما رايها مختلفة في الالوان مثل صفرة عطارد وبياض الزهرة
وضوء الشمس وحجرة المريخ ودربة المشتري وكودة زحل واختلاف كل واحد من الكواكب الثابتة بعظم
خاص ولون خاص وترتيب خاص ونراها ايضا مختلفة بالسعادة والنحوسة ونرى أعلى الكواكب
السيارة انفسها ونرى ما دونها أسعدها ونرى سلطان الكواكب سعيدها في بعض الاتصالات فحسبنا بعض
ونراها مختلفة في الوجوه والحدود واللغات والذكورة والانوثة وكون بعضها نهاريا وليلياسا نرا
وراجعا ومستقيما وصاعدا وهابطا مع اشتراكها بأسماءها في الشفافية والصفاء والنقاء في الجوهر فبقضى
العقل بان اختصاص كل واحد منها بما يختص به لا بد وأن يكون بتخصيص مخصوص (والثاني عشر) وهو
ان هذه الكواكب لو كان لها تأثير في هذا العالم فهي اما أن تكون متدافعة أو متعاونة أو لا متدافعة
ولا متعاونة فان كانت متدافعة فاما أن يكون بعضها أقوى من بعض أو تكون متساوية في القوة فان كان
بعضها أقوى من بعض كان القوى غالباً أبداً والضعيف مغلوباً أبداً فوجب أن تستمر أحوال العالم على
طبيعة ذلك الكواكب لكنه ليس الامر كذلك وان كانت متساوية في القوة فهي متدافعة وجب تعذر
الفعل عليها بأسرها فمتكون الانفعال الظاهرة في العالم صادرة عن تغييرها فلا يكون مدبر العالم هو هذه
الكواكب بل غيرها وان كانت متعاونة لزم بقاء العالم أيضاً على حالة واحدة من غير تغيير أصلاً وان كانت تارة
متعاونة وتارة متدافعة كان انتقالها من المحبة الى البغضة وبالعكس تغييرا لها في صفاتها فتكون هي مفتقرة
في تلك التغيرات الى الصانع المستولى عليها بالقهر والتسخير (والثالث عشر) انها أجسام وكل جسم
مركب وكل مركب مفتقر الى كل واحد من أجزائه وكل واحد من أجزائه غيره فكل جسم هو مفتقر الى غيره
ممكن وكل ممكن مفتقر الى غيره ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فله مؤثر وكل ماله مؤثر فافقاراه الى
مؤثره اما أن يكون حال بقاءه أو حال حدوثه أو حال عدمه والاول باطل لانه يقتضى إيجاد الموجود وهو
محال فبقى القسمان الآخران وهما يقتضيان الحدوث الدال على وجود الصانع (الرابع عشر) ان
الاجسام متساوية في الجسمية لانه يصح تقسيم الجسم الى الفلكي والعنصري والكنيف واللطيف والخابر
والبارد والرطب واليابس ومورد التقسيم مشترك بين كل الاقسام فالجسمية قدر مشترك بين هذه
الصفات والامور المتساوية في الماهية يجب أن تكون متساوية في قابلية الصفات فاذن كل ما صرح على جسم
صريح على غيره فاذن اختصاص كل جسم بما يختص به من المقدار والوضع والشكل والطبيع والصفة لا بد
وأن يكون من الجائزات وذلك يقتضى بالافقار الى الصانع القديم جل جلاله وتقدس أسمائه ولا اله غيره
فهذا هو الاشارة الى معاقد الدلائل المستنبطة من أجسام السموات والارض على انبئات الصانع ولوان
ما في الارض من شجرة أفلام والبحر يعمده من بعده سبعة أبحر ما فقدت كلمات الله (النوع الثاني) من
الدلائل أحوال الارض وفيه فصلان

(الفصل الاول في بيان أحوال الارض) واعلم ان اختلاف أحوال الارض أسبابا (السبب الاول)
اختلاف أحوالها بسبب حركة الفلك وهي أقسام (الاول) المواضع العديمة العرض وهي التي على
خط الاستواء بموافقتها قطبي العالم تقاطع معدل النهار على زوايا قائمة وتقطع جميع المدارات اليومية
بنصفين وتكون حركة الفلك دوالية ولم يختلف هناك ليل كوكب مع نهاره ولم يتصور كوكب أبدى الظهور
ولا أبدى الخفاء بل يكون لكل نقطة سوى القطبين طلوع وغروب ويمر فلك البروج بسمت الرأس في الدورة
مرتين وذلك عند بلوغ قطبيه دائرة الافق ويمر الشمس بسمت الرأس مرتين في السنة وذلك عند بلوغها نقطتي
الاعتدالين (القسم الثاني) المواضع التي لها عرض فان قطب الشمال يرتفع فيها من الافق وقطب
الجنوب ينحط عنه ويقطع الافق معدل النهار فقط على نصفين فأما سائر المدارات فيقطعها بقسمين مختلفين
الظاهر منهما في الشمالية أعظم من الخافي وفي الجنوبية بخلاف ذلك ولهذا يكون النهار في الشمالية أطول

أعني حركاتها في اجيازها وألوانها وطعومها وطبائعها ونشاهد ان كل واحد من اجزاء الجبال والصخور
 الصم يمكن كسرها واذا التماعن مواضعها وجعل العالي سافلا والسافل عاليا واذا كان الامر كذلك ثبت
 ان اختصاص كل واحد من اجزاء الارض بما هو عليه من المكان والحيز والمماسية وانقرب من بعض
 الاجسام والبعد من بعضها يمكن التغير والتبدل واذا ثبت ان انصاف تلك الاجرام به فاتها امر جائز وجب
 اقتدارها في ذلك الاختصاص الى مدبر قديم عليم سبحانه وتعالى عن قول الظالمين واذا عرفت ماخذ الكلام
 سهل عليك التفريع (النوع الثالث) من الدلائل اختلاف الليل والنهار وفيه مسائل (المسئلة
 الاولى) ذكرنا للاختلاف تفسيرين (أحدهما) أنه افتعال من قولهم خلقه يخلفه اذا ذهب الاول وجاء
 الثاني فاختلاف الليل والنهار تعاقبهما في الذهاب والحجى ومنه يقال فلان يختلف الى فلان اذا كان يذهب
 اليه ويحجى من عنده فذهابه يخلف بحجته ويحجته يخلف ذهابه وكل شئ يحجى بعد شئ آخر فهو خلفه وبهذا
 فسر قوله تعالى وهو الذي جعل الليل والنهار خلفا (والثاني) اراد اختلاف الليل والنهار في الطول والقصر
 والنور والظلمة والزيادة والنقصان قال الكسائي يقال لكل شئين اختلافهما ما خلفا وعندى فيه وجه
 ثالث وهو ان الليل والنهار كما يختلفان بالطول والقصر في الازمنة فهما يختلفان بالامكنة فان عند من يقول
 الارض كرة فيكل ساعة عينها في تلك الساعة في موضع من الارض صبح وفي موضع آخر ظهرو وفي موضع ثالث
 عصر وفي رابع مغرب وفي خامس عشاء وهاهنا جزاها اذا اعتبرنا البلاد المخالفة في الاطوال أما البلاد المختلفة
 بالعرض فكل بلد يكون عرضه الشمالي أكثر كانت أيامه الصيفية أطول وأيامه الصيفية أقصر وأيامه
 الشتوية بالضد من ذلك فهذه الاحوال المختلفة في الايام والليالي بحسب اختلاف أطوال البلدان
 وعروضها أمر مختلف عجيب ولقد ذكر الله تعالى أمر الليل والنهار في كتابه في عدة مواضع فقال
 في بيان كونه مالاك الملك يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل وقال في القصص قل أرأيتم ان جعل الله
 عليكم الليل مرمدا الى يوم القيامة من غير الله بأنكم بضياء أفلا تسمعون قل أرأيتم ان جعل الله
 عليكم النهار مرمدا الى يوم القيامة من غير الله بأنكم بليل تسكنون فيه أفلا تبصرون ومن رحمته جعل
 لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون وفي الروم ومن آياته منامكم بالليل والنهار
 وابتنواكم من فضله ان في ذلك لآيات لقوم يسمعون وفي لقمان ألم تر ان الله يولج الليل في النهار ويولج النهار
 في الليل وسخر الشمس والقمر كل يجري الى أجل مسمى وفي الملائكة يولج الليل في النهار ويولج النهار
 في الليل وسخر الشمس والقمر كل يجري لأجل مسمى ذلكم الله ربكم وفي يس وآية لهم الليل نسلخ منه
 النهار فاذا هم مظلمون وفي الزمر يكتو الليل على النهار ويكتو النهار على الليل وسخر الشمس والقمر كل يجري
 لأجل مسمى وفي حم غافر الله الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرات عم وجعلنا الليل
 لباسا وجعلنا النهار معاشا والآيات من هذا الجنس كثيرة وتحقق الكلام أن يقال ان اختلاف
 أحوال الليل والنهار يدل على الصانع من وجوه (الاول) ان اختلاف أحوال الليل والنهار من تبط
 بمرصكات الشمس وهي من الآيات العظام (الثاني) ما يحصل بسبب طول الايام تارة وطول الليالي
 أخرى من اختلاف الفصول وهو الربيع والصيف والخريف والشتاء وهو من الآيات العظام (الثالث) ان
 انتظام أحوال العباد بسبب طلب الكسب والمعيشة في الايام وطلب النوم والراحة في الليالي من الآيات
 العظام (الرابع) ان كون الليل والنهار متعاقبين على تحصيل مصالح الخلق مع ما بينهما من التضاد والتنافي
 من الآيات العظام فان مقتضى التضاد بين الشئين ان يتفاسدا الا ان يتعاونوا على تحصيل المصالح (الخامس)
 ان اقبال الخلق في أول الليل على النوم يشبه موت الخلائق أولا عند النفخة الاولى في الصور ويقظتهم
 عند طلوع الشمس شبهة بعود الحياة اليهم عند النفخة الثانية وهذا أيضا من الآيات العظام المنبهة
 على الآيات العظام (السادس) ان انشقاق ظلمة الليل بظهور الصبح المستطيل فيه من الآيات العظام
 كانه جدول مأماف بسيل في بحر كدر بحيث لا يتكدر الصافي بالكدر ولا الكدر بالصافي وهو المراد

الارض فيما بين المشرق والمغرب يسمى طولاً وامتدادها بين الشمال والجنوب يسمى عرضاً فقول طول الارض اما ان يكون مستقيماً أو مقعراً أو محدباً والاول باطل والاصار جميع وجه الارض مضيئاً دفعة واحدة عند طلوع الشمس واصار جميعه مظلماً دفعة واحدة عند غيبتها لكن ليس الامر كذلك لانما اعتبرنا من القمر خسوفاً واحداً بعينه واعتبرنا معه حالاً مضطرباً من أحواله الاربعة التي هي أول الكسوف وعماه وأول انجلائه وعماه لم يوجد ذلك في البلاد المختلفة لفة الطول في وقت واحد ووجد الماضي من الليل في البلد المشرق منها أكثر مما في البلد الغربي والثاني أيضاً باطل والالوجد الماضي من الليل في البلد الغربي أكثر منه في البلد المشرق لان الاول يحصل في غرب المقعر أو لآتم في شرقه ثانياً ولما بطل القسمان ثبت ان طول الارض محدب ثم هذا المحذب اما ان يكون كريا أو عديسياً والثاني باطل لانما نجد التفاوت بين أزمنة الخسوف الواحد بحسب التفاوت في أجزاء الدائرة حتى ان الخسوف الذي يقع في أقصى عمارة المشرق في أول الليل يوجد في أقصى عمارة المغرب في أول النهار فثبت انها كره في الطول فأما عرض الارض فاما ان يكون مسطحاً أو مقعراً أو محدباً والاول باطل والالكان السالك من الجنوب على سمت القطب لا يزداد ارتفاع القطب عليه ولا يظهر له من الكواكب الابدية الظهور مالم يكن كذلك لكنا نرى ان أحوالها مختلفة بحسب اختلاف عروضها والثاني أيضاً باطل والالصارت الابدية الظهور خفية عنه على دوام توغله في ذلك المقعر ولا تنقص ارتفاع القطب والتوالي كاذبة على ما قدمنا في بيان المراتب السبعة الحاصلة بحسب اختلاف عروض البلدان وهذه الحجة على حسن تقريرها انشائية (الحجة الثانية) ظل الارض مستدير فوجب كون الارض مستديرة (بيان الاول) ان الخسوف القمر نفس ظل الارض لانه لا معنى لانخسافه الا زوال النور عن جوهره عند توسط الارض بينه وبين الشمس ثم نقول وانخساف القمر مستدير لانما نحس بالمقدار المنخسف منه مستدير او اذا ثبت ذلك وجب أن تكون الارض مستديرة لان امتداد الظل يكون على شكل الفصل المشترك بين القطعة المستقيمة بأشراق الشمس عليها وبين القطعة المظلمة منها فاذا كان الظل مستديراً وجب أن يكون ذلك الفصل المشترك الذي شكل كل الظل مثل شكله مستدير ان ثبت ان الارض مستديرة ثم ان هذا الكلام غير مختص بجوانب واحد من جوانب الارض لان المناظر الموجبة للـ خسوف تتفق في جميع أجزاء فلك البروج مع ان شكل الخسوف أيداً على الاستدارة فاذا ان الارض مستديرة الشكل من كل الجوانب (الحجة الثالثة) ان الارض طالبة للبعد من الفلك ومعنى كان حال جميع أجزائها كذلك وجب أن تكون الارض مستديرة لان امتداد الظل كره واحج من قدح في كربة الارض بأمرين (أحدهما) ان الارض لو كانت كره كان مركزها منطبقاً على مركز العالم ولو كان كذلك لكان الماء محيطاً به من كل الجوانب لان طبيعة الماء تقتضي طلب المركز فيلزم كون الماء محيطاً بكل الارض (والثاني) ما نشاهد في الارض من الللال والجبال العظيمة والاعوار المقعرة جداً أجابوا عن الاول بأن العناية الالهية اقتضت اخراج جانب من الارض عن الماء بمنزلة جزيرة في البحر كما كره مستقراً للحيوانات وأيضاً لا يعدل ان الماء من بعض جوانب الارض الى المواضع الغائرة منها وحينئذ يخرج بعض جوانب الارض من الماء وعن الثاني ان هذه التضاريس لا تتخرج من الارض عن كونها كره قالوا لو اتخذنا كره من خشب قطر هاذراع مثلنا ثم أثبتنا فيها أشياء بمنزلة جاورسات أو شعيرات وقورنا فيها كما نراها فانها لا تتخرجها عن الكره ونسبة الجبال والغير ان الى الارض دون نسبة تلك الثابتات الى الكره الصغيرة

(الفصل الثاني في بيان الاستدلال بأحوال الارض على وجود الصانع) اعلم ان الاستدلال بأحوال الارض على وجود الصانع أسهل من الاستدلال بأحوال السموات على ذلك وذلك لان الخضم يدعى ان انصاف السموات بمقاديرها واحيازها وأوضاعها أمر واجب لذاته متبع للتغريبية تغني عن المؤثر فيحتاج في ابطال ذلك الى اقامة الدلالة على تمام الاجسام الارضية فاننا نلاحظ تغيرها في جميع صفاتها

والخلافة والصقابة ثم تمتد من هنالك وراء الجبال غير المسلوكة والاراضي غير المسسكة ونة نحو و البحر المشرق
وهذا البحر لا تجرى فيه السفن وانما تسلك بالقرب من سواحه وفيه ست جزائر مقابل أرض الحبشة تسمى
جزائر الخالدات ويخرج من هذا البحر خليج عظيم في شمال الصقالبه ويمتد هذا الخليج الى أرض بلغار
المسكين طوله من المشرق الى المغرب ثلثمائة ميل وعرضه مائة ميل (وأما بحر الروم) واقرب قبة ومصر والشام
طوله مقدار خمسة آلاف ميل وعرضه ستمائة ميل ويخرج منه خليج الى ناحية الشمال قريب من الرومية طوله
خمسمائة ميل وعرضه ستمائة ميل ويخرج منه خليج آخر الى أرض سمرين طوله مائتا ميل وفي هذا البحر مائة واثان
وسـتون جزيرة عامرة منها خمسةون جزيرة عظام (وأما بحر نيطس) فانه يمتد من لاذقية الى خلف قسطنطينية
في أرض الروم والصقالبه طوله ألف وثلثمائة ميل وعرضه ثلثمائة ميل (وأما بحر جرجان) فطوله من المغرب
الى المشرق ثلثمائة ميل وعرضه ستمائة ميل وفيه جزيرتان كاتتا عامرتين فيما مضى من الزمان ويعرف
هذا البحر بحر آبسكون لانها على فرضته ثم يمتد الى طبرستان والديلم والنهران وباب الابواب وناحية
أران ولايسر يصل بحر آخر فهذه هي البحور العظام وأما غديرها فبحيرات وبطائح كبحيرة خوارزم وبحيرة
طبرية وحكي عن ارسطاطاليس أن بحر اوقيانوس محيط بالارض بمنزلة المنطقة لها فهذه هي الكلام
المختصر في أمر البحور (المسئلة الرابعة) في كيفية الاستدلال بجريان الفلك في البحر على وجود الصانع
تعالى وتقدم وهي من وجوه (أحدها) أن السفن وان كانت من تركيب الناس الا انه تعالى هو الذي
خلق الآلات التي بها يمكن تركيب هذه السفن فلولا خلقه لها لما يمكن ذلك (وثانيها) لولا الرياح
المعينة على تحريكها ما تكامل النفع بها (وثالثها) لولا هده الرياح وعدم عصفتها لما بقيت ولما سلمت
(ورابعها) لولا تقوية قلوب من يركب هذه السفن لما تم الغرض نصيرها الله تعالى من هذه الوجوه
مصلحة للعباد وطريقا لمنافعهم وتجاراتهم (خامسها) انه خص كل طرف من اطراف العالم بشئ معين
واحوج الكل الى الكل فصار ذلك داعيا يدعوهم الى اقتحام هذه الاخطار في هذه الاسفار ولولا انه تعالى
خص كل طرف بشئ واحوج الكل اليه لما ارتكبوا هذه السفن فالحاصل ينتفع به لانه يربح والمحول اليه
ينتفع بما حمل اليه (وسادسها) تسخير الله البحر لحمل الفلك مع قوة سلطان البحر اذا هاج وعظم الهول
فيه اذا ارسل الله الرياح فاضطربت امواجه وتقلبت مياهه (وسابعها) أن الاودية العظام مثل جيحون
وسيحون تنصب ابد الى بحيرة خوارزم على صغرها ثم ان بحيرة خوارزم لا تزداد البتة ولا تمتد فالحق سبحانه
وتعالى هو العالم بكيفية حال هذه المياه العظيمة التي تنصب فيها (وثامنها) ما في البحار من الحيوانات
العظيمة ثم ان الله تعالى يخلص السفن عنها ويوصلها الى سواحل السلامة (وتاسعها) ما في البحار من
هذا الامر العجيب وهو قوله تعالى مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان وقال هذا عذب فرات سائغ
شربه وهذا ملح اجاج ثم انه تعالى بقدرته يحفظ البعض عن الاختلاط ببعض وكل ذلك مما يرشد العقول
والاباب الى اقتقارها الى مدبريها ومقدري حفظها (المسئلة الخامسة) دل قوله في صفه الفلك بما
ينفع الناس على اباحه ركبها وعلى اباحه الاكتساب والتجارة وعلى الاتفاع بالذات (النوع الخامس)
قوله تعالى وما أنزل الله من السماء من ماء فاحيي به الارض بعد موتها واعلم أن دلالة على الصانع
من وجوه (أحدها) أن تلك الاجسام ومقام بهم من صفات الرقة والرطوبة واللاطفة والعدوثة
لا يقدر أحد على خلقها الا الله تعالى قال سبحانه قل أرأيتم ان أصبح ماؤكم غورا فمن يأتيكم بماء معين
(وثانيها) انه تعالى جعل له سببا للحياة الانسان ولا كثر منافعه قال تعالى أرأيتم الماء الذي تشربون
أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون وقال وجعلنا من الماء كل شئ حي أفلا يؤمنون (وثالثها) انه
تعالى كما جعله سببا للحياة الانسان جعله سببا للرزق قال تعالى وفي السماء رزقكم وما توعدون (ورابعها)
ان السحاب مع ما فيه من المياه العظيمة التي تسيل منها الاودية العظام تبني معلقة في جوف السماء وذلك من
الآيات العظام (وخامسها) أن نزولها عند الضرر واحتياج الخلق اليه مقدر ابعاد النفع من الآيات

بقوله تعالى فالق الاصباح وجاعل الليل سكا (السابع) ان تقدير الليل والنهار بالمقدار المعتدل الموافق
 لام صالح من الايات العظام كما ينشأ أن في الموضع الذي يكون القطب على سمت الرأس تكون السنة
 ستة أشهر فيها ناراً وستة أشهر ليلاً وهناك لا يتم الفصح ولا يصلح المسكن الحيوان ولا يتهيأ فيه شيء من اسباب
 المعيشة (الثامن) ان ظهور الضوء في الهواء لو قلنا انه حصل بقدره الله تعالى ابتداء عند طلوع الشمس
 من حيث انه تعالى اجري عادته بخلق الضوء في الهواء عند طلوع الشمس فلا كلام وان قلنا الشمس
 توجب حصول الضوء في الجرم المقابل له كان اختصاص الشمس بهذه الخاصية دون سائر الاجسام مع
 كون الاجسام باسرها متماثلة يدل على وجود الصانع سبحانه ونعالى فان قيل لم لا يجوز أن يقال المحرك
 لاجرام السموات ملك عظيم الخنسة والقوة وحينئذ لا يكون اختلاف الليل والنهار دليلاً على الصانع قلنا
 أما على قولنا فلما دل الدليل على ان قدرة العبد غير صالحة للايجاد فقد زال السؤال وأما على قول المعتزلة
 فقد نفي أبو هاشم هذا الاحتمال بالسمع (النوع الرابع) من الدلائل قوله تعالى والفلك التي تجري في البحر
 بما ينفع الناس وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال الواحدى الفلك أصله من الدوران وكل مستدير فلك
 وفلك السماء اسم لا طواق سبعة تجري فيها النجوم وفلكت الجارية اذا استدارت فيها وفلكة المغزل من هذا
 والسفينة سميت فلكاً لانها تدور بالماء اسهل دوران قال والفلك واحد وجمع فاذا أريد به الواحد ذكر واذا
 أريد به الجمع أنت ومثاله قولهم ناقة هجان ونوق هجان ودرع دلاص ودرع دلاص قال سيبويه الفلك
 اذا أريد به الواحد فضمه الفاء فيه بمنزلة ضمة ياء برد وخاء خرج واذا أريد به الجمع فضمه الفاء فيه بمنزلة ضمة
 الحاء من حجر والصاد من صفر فالضمان وان اتفقتا في اللفظ فهما مختلفتان في المعنى (المسئلة
 الثانية) قال الليث سمى البحر بحراً لاستبحاره وهو سعة وانبساطه ويقال استبحر فلان في العلم اذا اتسع فيه
 والراعي وتبحر فلان في المال وقال غيره سمى البحر بحراً لانه شق في الارض والبحر الشق ومنه البحيرة
 (المسئلة الثالثة) ذكر الجبائي وغيره من العلماء بمواضع البحور ان البحور المعروفة خمسة أحدها
 بحر الهند وهو الذي يقال له أيضاً بحر الصين والثاني بحر المغرب والثالث بحر الشام والروم ومصر
 والرابع بحر ينطش والخامس بحر جرجان (فأما بحر الهند) فانه يمتد طوله من المغرب الى المشرق من أقصى
 أرض الحبشة الى أقصى أرض الهند والصين يكون مقداره ذلك ثمانمائة ألف ميل وعرضه ألفي
 وسبعمائة ميل ويجاوز خط الاستواء ألفاً وسبعمائة ميل وخطان هذا البحر (الاول) خليج عند أرض
 الحبشة ويمتد الى ناحية البربر ويسمى الخليج البربري طوله مقدار خمسمائة ميل وعرضه مائة ميل (والثاني)
 خليج بجرايله وهو بحر القلزم طوله ألف وأربعمائة ميل وعرضه سبعمائة ميل ومنتهاه الى البحر الذي يسمى
 البحر الاخضر وعلى طرفه القلزم فلذلك سمى به وعلى شرقه أرض اليمن وعدن وعلى غربه أرض الحبشة
 (الثالث) خليج بحر أرض فارس ويسمى الخليج الفارسي وهو بحر البصرة وفارس الذي على شرقه
 نيزومكران وعلى غربه عمان طوله ألف وأربعمائة ميل وعرضه خمسمائة ميل وبين هذين الخليجين اعنى خليج
 أيلة وخليج فارس أرض الخجاز واليمن وسائر بلاد العرب فيما بين مسافة ألف وخمسمائة ميل (الرابع) يخرج
 منه خليج آخر الى أقصى بلاد الهند ويسمى الخليج الاخضر طوله ألف وخمسمائة ميل قالوا في جزيرة
 بحر الهند من الجزائر العامرة وغير العامرة ألف وثلثمائة وسبعون جزيرة منها جزيرة ضخمة في أقصى
 البحر مقابل أرض الهند في ناحية المشرق عند بلاد الصين وهي سرنديب يحيط بها ثلاثة آلاف ميل فيها
 جبال عظيمة وانهار كثيرة ومنها يخرج الياقوت الاحمر وحول هذه الجزيرة تسع عشرة جزيرة عامرة فيها مدائن
 عامرة وقرى كثيرة ومن جزائر هذا البحر جزيرة كالة التي يجلب منها الرصاص القلبي وجزيرة سربرة التي يجلب
 منها الكافور (وأما بحر المغرب) فهو الذي يسمى بالمحيط وتسميه اليونانيون اوقيانوس ويتصل به بحر الهند
 ولا يعرف طرفه الا في ناحية المغرب والشمال عند محاذة أرض الروس والصقالية فيأخذ من أقصى
 المنتهى في الجنوب محاذ بالارض السودان ما را على حدود السوس الأقصى وطحجه وتاهوت ثم الاندلس

يسعدون به على أن البسائط لا بد وان تكون كرات فثبت أنه لا بد للنفطة في انقلابها الجاود ما وانسانا من
مدبر ومقدر لأعضائها وقواها وتركيبتها وما ذالك الا الصانع سبحانه وتعالى (ونالنها) الاستدلال باحوال
تنسج ابدان الحيوانات والحجائب الواقعة في تركيبها وتاليها وإيراد ذلك في هذا الموضع كالمعذر أكثرها
واسقة صاء الناس في نشرهما في الكتب المعمولة في هذا الفن (ورابعها) ما روى عن أمير المؤمنين علي بن أبي
طالب رضي الله عنه أنه قال سبحانه من بصر بشحم وأمع بعظم وأنطق بلحم ومن عجائب الامر في هذا التركيب
أن أهل الطبائع قالوا أعلى العناصر يجب أن يكون هو النار لانها حارة يابسة وأدون منها في اللطافة الهواء
ثم الماء والارض لا بد وان تكون تحت الكل لثقلها وكثافتها ويسمونها اسمهم قلبوا هذه القضية في تركيب بدن
الانسان لان أعلى الاعضاء منه عظم الفخف والعظم بارد يابس على طبيعة الارض وتحتة الدماغ وهو بارد
رطب على طبع الماء وتحتة النفس وهو حار رطب على طبع الهواء وتحت الكل القلب وهو حار يابس على
طبع النار فسبحان من بيده قلب الطبائع يرتبها كيف يشاء ويركبها كيف أراد وما ذكرنا في هذا الباب
أن كل صانع يأتي بنقش لطيف فانه يصونه عن التراب كيلا يكدره وعن الماء كيلا يجمده وعن الهواء كيلا يزيل
طراوته ولطافته وعن النار كيلا تحرقه ثم انه سبحانه وتعالى وضع نقش خالقه على هذه الاشياء فقال ان مثل
عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب وقال وجعلنا من الماء كل شيء حي وقال في الهواء فنفخنا فيه من
روحنا وقال أيضا واذ خلق من الطين كهيئة الطير باذن فتنفخ فيها وقال ونفخت فيه من روحي وقال
في النار وخلق الجن من مارج من نار وهذا يدل على ان صنعه بخلاف صنعه كل أحد (وخامسها) انظر
الى الطفل بعد انفصاله من الام فانه لو وضعت على فمه وأنفه ثوبا يقطع نفسه لمات في الحال ثم انه بقي في الرحم
الضيق مدة مديدة مع تعدد النفس هناك ولم يموت ثم انه بعد الانفصال يكون من أضعف الاشياء وابعداها
عن الفهم بحيث لا يميز بين الماء والنار وبين المؤذى والملاذ وبين الام وبين غيرها ثم ان الانسان وان كان
في أول أمره من أبعد الاشياء عن الفهم فانه بعد استكمال أكل الحيوانات في الفهم والعقل والادراك
ليعلم أن ذلك من عطية القادر الحكيم فانه لو كان الامر بالطبع لكان كل من كان اذ كي في أول الخلق
كان أكثر فهمه وقت الاستكمال فلم يكن الامر كذلك بل كان على الضد منه علمنا أن كل ذلك من عطية
الله الخالق الحكيم (وسادسها) اختلاف الالسنه واختلاف طبائعهم واختلاف أمر جنتهم من أقوى
الدلائل ونرى الحيوانات البرية والجميلة شديدة المشابهة بعضها ببعض ونرى الناس مختلفين جدا
في الصورة ولولا ذلك لاختلت المعيشة ولا شتبه كل أحد باحد فما كان يتميز البعض عن البعض
وفيه فساد المعيشة واستقصاء الكلام في هذا النوع لا مطمع فيه لانه بحر لا ساحل له (النوع السابع)
من الدلائل تصرف الرياح وفيه مسائل (المسئلة الاولى) وجه الاستدلال بها انها مخلوقة على وجه يقبل
التصريف وهو الرقة واللطافة ثم انه سبحانه بصرفها على وجه يقع به النفع العظيم في الانسان والحيوان
والنبات وذلك من وجوه (أحدها) انها مادة النفس الذي لو انقطع ساعة عن الحيوان لمات وقيل
فيه ان كل ما كانت الحاجة اليه أشد كان وجدانه أسهل ولما كان احتياج الانسان الى الهواء أعظم
الحاجات حتى لو انقطع عنه لحظة لمات لاجرم كان وجدانه أسهل من وجدان كل شيء وبعد الهواء
الماء فان الحاجة الى الماء أيضا شديدة دون الحاجة الى الهواء فلا جرم سهل أيضا وجدان الماء ولكن
وجدان الهواء أسهل لان الماء لا بد فيه من تكلف الاعتراف بخلاف الهواء فان الآلات المهيأة لجذبه
حاضرة أبدا ثم بعد الماء الحاجة الى الطعام شديدة ولا يمكن دون الحاجة الى الماء فلا جرم كان تحصيل
الطعام أصعب من تحصيل الماء وبعد الطعام الحاجة الى أنواع الجوهر من اليواقيت والزبرجد نادرة جدا فلا جرم
كانت في نهاية العزة فثبت أن كل ما كان الاحتياج اليه أشد كان وجدانه أسهل وكل ما كان الاحتياج اليه
أقل كان وجدانه أصعب وما ذالك الا رحمة الله تعالى أعظم الحاجات

العظام قال تعالى حكاية عن نوح فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا
(وسادسها) ما قال فسقنا الى بلد ميت وقال وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت
وانبتت من كل زوج بهيج فان قيل افقولون ان الماء ينزل من السماء على الحقيقة أو من السحاب أو تجوزون
ما قاله بعضهم من أن الشمس تؤثر في الارض فيخرج منها البخر متصاعدة فاذا وصلت الى الجو البارد بردت
فثقلت فنزلت من فضاء المحيط الى ضيق المركز فانصلت فتولدت من اتصال بعض تلك الذرات ببعض
قطرات هي قطرات المطر قلنا بل نقول انه ينزل من السماء كما ذكره الله تعالى وهو اصادق في خبره واذا كان
قادرا على امساك الماء في السحاب فاي بعد في ان يمسه في السماء فاما قول من يقول انه من بخار الارض
فهذا يمكن في نفسه لكن القطع به لا يمكن الا بعد القول بنقي الفاعل المختار وقدم العالم وذلك كقولنا متى
جوزنا الفاعل المختار القادر على خلق الجسم فكيف يمكننا مع امكان هذا القسم ان نقطع بما قالوه
أما قوله فاجبي به الارض بعد موتها فاعلم أن هذه الحياة من جهات (أحدها) ظهور النباتات الذي هو
الكذا والعشب وما شاكلها مما يولاه لما عاشت دواب الارض (وثانيها) انه لولا ما حصلت الاقوات
للعباد (وثالثها) انه تعالى ينبت كل شئ بقدر الحاجة لانه تعالى ضمن أرزاق الحيوانات بقوله
وما من دابة في الارض الا على الله رزقها (ورابعها) انه يوجد فيه من الالوان والطعوم والروائح وما يصلح
للبلبس لان ذلك كله مما لا يقدر عليه الا الله (وخامسها) انه يحصل للارض بسبب النبات حسن ونضرة
ورواء وروثي فذلك هو الحياة واعلم أن وصفه تعالى ذلك بالاحياء بعد الموت مجاز لان الحياة لا تصح الا على
من يدرك ويصح ان يعلم وكذلك الموت الا ان الجسم اذا صار حيا حصل فيه أنواع من الحسن والنضرة والبهاء
والنشوة والثناء فاطلق لفظ الحياة على حصول هذه الاشياء وهذا من فصيح الكلام الذي على اختصاره يجمع
المعاني الكثيرة واعلم أن احياء الارض بعد موتها يدل على الصانع من وجوه (أحدها) نفس الزرع لان ذلك
ليس في مقدور أحد على الحد الذي يخرج عليه (وثانيها) اختلاف ألوانها على وجه لا يكاد يحد ويحصي
(وثالثها) اختلاف طعوم ما يظهروا على الزرع والشجر (ورابعها) استمرار العبادات بظهور ذلك في اوقاتها
الخصوصية (النوع السادس) من الآيات قوله تعالى وبث فيها من كل دابة ونظيره جميع الآيات الدالة
على خلق الانسان وسائر الحيوانات كقوله وبث منهم من رجالا كثيرا ونساء واعلم أن حدوث الحيوانات
قد يكون بالتوليد وقد يكون بالتوالد وعلى التقديرين فلا بد فيه مما من الصانع الحكيم فليتبين ذلك في الناس
ثم في سائر الحيوانات أما الانسان فالذي يدل على افتقاره الى الصانع وجوه (أحدها) يروى
ان واحدا قال عند عمر بن الخطاب رضي الله عنه اني انجبت من أمر الشطرنج فان رقعة ذراع في ذراع
ولولعب الانسان ألف ألف مرة فانه لا يتفق مرتان على وجه واحد فقال عمر بن الخطاب ههنا ما هو أعجب
منه وهو ان مقدار الوجه شبر في شبر ثم ان مواضع الاعضاء التي فيها كالجابيين والعينين والاف والفم
لا يتغير البتة ثم انك لا ترى شخصين في الشرق والغرب يشبهان في الصورة فبما أعظم تلك القدرة والحكمة
التي أظهرت في هذه الرقعة الصغيرة هذه الاختلافات التي لا حد لها (وثانيها) ان الانسان متولد من
النطفة فالمتولد في تصوير النطفة وتشكيلها اقوة موجودة في النطفة أو غير موجودة فيها فان كانت القوة
المصورة فيها فقل تلك القوة اما ان يكون لها شعور وادراك النوع وعلم وحكمة حتى تمكن من هذا التصوير العجيب
واما ان لا تكون تلك القوة كذلك بل يكون تأثيرها بمجرد الطبع والعلية والاول ظاهر الفساد لان الانسان
حال استكمالها أكثر علما وقدره ثم انه حال كماله لو أراد أن يغير شعرة عن كفيها لا يقدر على ذلك فقال
ما كان في نهاية الضعف كيف يقدر على ذلك وأما ان كانت تلك القوة مؤثرة بالطبع فهذا المعنى اما ان
يكون جسمها متشابه الاجزاء في نفسه أو يكون مختلف الاجزاء فان كان متشابه الاجزاء فالقوة الطبيعية
اذا عملت في المادة البسيطة لا بد وان يصد منه فعل متشابه وهذا هو الكثرة فكان ينبغي أن يكون
الانسان على صورة كره وتكون جميع الاجزاء المفترضة في تلك الكثرة متشابهة في الطبع وهذا هو الذي

المؤثر موجب الادم الاثر بدوامه فاصكان يجعل التغيير ومن حيث انها وقعت على وجه الاحكام والاتقان
دلت على علم الصانع ومن حيث ان حدودها اختص بوقت دون وقت دلت على ارادة الصانع ومن حيث انها
وقعت على وجه الاتساق والاتظام من غير ظهور الفساد فيها دلت على وحدانية الصانع على ما قال تعالى
لو كان فيها آلهة الا الله لفسدتا (وثالثها) انها كما تدل على وجود الصانع وصفاته فكذلك تدل على وجوب
طاعته وشكره علمنا عند من يقول بوجوب شكر المنعم عقلا لان كثرة النعم توجب الخلوص في الشكر
(ورابعها) ان كل واحد من هذه الدلائل الثمانية أجسام عظيمة فهي مركبة من الاجزاء التي لا تنجز
فذلك الجزء الذي يتقاصر الحس والوهم والخيال عن ادراكه قد حصل فيه جميع هذه الدلائل فان ذلك
الجزء من حيث انه حادث فكان حدوثه لا محالة مختصا بوقت معين ولا بد وأن يكون مختصا بصفة معينة مع انه
يجوز في العقل وقوعه على خلاف هذه الامور وذلك يدل على الافتقار الى الصانع الموصوف بالصفات
المذكورة واذا كان كل واحد من اجزاء هذه الاجسام ومن صفاتها شاهدا على وجود الصانع لاجرم قال
انها آيات وحاصل القول ان الموجود اما قديم واما محدث اما القديم فهو والله سبحانه وتعالى وأما المحدث فكل
ما عداه واذا كان في كل محدث دلالة على وجود الصانع كان كل ما عداه شاهدا على وجوده مقرا بوحديته
معترقا بلسان الحال بالهسته وهذا هو المراد من قوله وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم
أما قوله تعالى لقوم يعقلون فانما خص الآيات بهم لانهم الذين يتمكنون من النظر فيه والاستدلال به على
ما يلزمهم من توحيد ربهم وعدله وحكمته ليقوموا بشكره وما يلزم من عبادته وطاعته واعلم ان النعم على
قسمين نعم دينوية ونعم دنيوية وهذه الامور الثمانية التي عدها الله تعالى نعم دينوية في الظاهر فاذا تفكر
العاقل فيها واستدل بها على معرفة الصانع صارت نعم دنيوية لكن الانتفاع بها من حيث انها نعم دينوية
لا يكمل الا عند سلامة الخواص وصحة المزاج فكذا الانتفاع بها من حيث انها نعم دنيوية لا يكمل الا عند
سلامة العقول وانفتاح بصر الباطن فلذلك قال لا آيات لقوم يعقلون قال القاضي عبد الجبار الآية تدل
على أمور (أحدها) انه لو كان الحقيدي ربنا بالقليل واتباع الالباء والجري على الاف والعادة لما صح ذلك
(وثانيها) لو كانت المعارف ضرورية وحاصلة بالالهام لما صح وصف هذه الامور بانها آيات لان المعارف
بالضرورة لا يحتاج في معرفته الى الآيات (وثالثها) ان سائر الاجسام والاعراض وان كانت تدل على
الصانع فهو تعالى خص هذه الثمانية بالذكرا لانها جامعة بين كونها دلائل وبين كونها نعماء على المكلفين على
أوفر حظ ونصيب ومتى كانت الدلائل كذلك كانت أنجع في القلوب وأشد تأثيرا في الخواطر • فوله عز وجل

(ومن الناس من يتخذ من دون الله اندا يحبونهم كحب الله والذين آمنوا أشد حبا لله ولويرى الذين ظلموا اذ
يرون العذاب ان القوة لله جميعا وان الله شديد العذاب) اعلم انه سبحانه وتعالى لما قرر التوحيد بالدلائل
القاهرة القاطعة أردف ذلك بتفصيل ما يصاد التوحيد لان تفصيل هذا الشيء مما يؤيد حسن الشيء ولذلك
قال الشاعر • وبضد هاتين الاشياء • وقالوا أيضا النعمة مبهولة فاذا فقدت عرفت والناس
لا يعرفون قدر النعمة فاذا مرضوا نعت العمة اليهم عرفوا قدرها وكذا القول في جميع النعم فلهذا
السبب أردف الله تعالى الآية الدالة على التوحيد بهذه الآية وهما مسائل (المسئلة الاولى) أما النذ
فهو المثل المتنازع وقد بينا تحقيقه في قوله تعالى في أول هذه السورة فلا تتبعوا الله أندادا وأنتم تعلمون
واختلفوا في المراد بالانداد على أقوال (أحدها) انها هي الاوثان التي اتخذوها آلهة لتقربهم الى الله زلفى
ورجوا من عندها النفع والضرر وقصدوها بالمسائل ونذروا لها النذور وقربوا لها القرابين وهو قول أكثر
المفسرين وعلى هذا الاصنام أنداد بعضها البعض أى أمنال ليس انها أنداد الله تعالى أو المعنى انها أنداد الله
تعالى بحسب ظنهم الفاسدة (وثانيها) انها السادة الذين كانوا يطيعونهم فيحاولون لمكان طاعتهم ما حرم
الله ويحرمون ما أحل الله عن السدى والقائلون به هذا القول رجوا هذا القول على الاول من وجوه
(الاول) ان قوله يحبونهم كحب الله الهام والميم فيه ضمير العقلاء (الثاني) انه يبعد انهم كانوا يحبون

فترجو أن يكون وجدانهم أسهل من وجدان كل شيء وعبر الشاعر عن هذا المعنى فقال
 سبحانه من خص القليل بعزه * والناس مستغنون عن اجناسه
 وأذل انفس الهواء وكل ذى • نفس لمحتاج الى انفسه

(وثانيها) لولا تحرك الرياح لما جرت الفلك وذلك مما لا يقدر عليه أحد الا الله فلو أراد كل من في العالم ان يقاب
 الريح من الشمال الى الجنوب أو اذا كان الهواء ساكنا لم يحركه لتعذر (المسئلة الثانية) قال الواحدى
 وتصريف الرياح أراد وتصريفه الرياح فأضاف المصدر الى المفعول وهو كثير (المسئلة الثالثة) الرياح
 جمع الريح قال أبو علي الريح اسم على فعل والعين منه واوانقلت في الواحد لا كسرية ياء فانه في الجمع
 القليل أرواح وذلك لانه لا شيء فيه يوجب الاعلال ألا ترى ان سكون الراء لا يوجب الاعلال كالواو
 في قوم وقول وفي الجمع الكثير رياح انقلبت الواو ياء للكسرة التي قبلها نحو دية وديم وحيلة وحيل قال ابن
 الانباري انما سميت الريح ريحا لان الغالب عليها في هبوبها الجي وبالروح والراحة وانقطاع هبوبها يكسب
 الكرب والغم فهي مأخوذة من الروح والدليل على ان أصلها الواو قولهم في الجمع أرواح (المسئلة الرابعة)
 قالوا الرياح أربع الشمال والجنوب والصباء والديور فالشمال من نقطة الشمال والجنوب من نقطة الجنوب
 والصباء مشرقية والديور مغربية وتسمى الصبا قبولا لانها استقبلت الديور وما بين كل واحد من هذه المهاب
 فهي نكبات (المسئلة الخامسة) اختلف القراء في الرياح فقرأ أبو عمرو وعاصم وابن عامر الرياح على الجمع في عشرة
 مواضع البقرة والاعراف والجحر والكهف والفرقان والغل والروم في موضعين والجنانية وفاطر وقرأ نافع
 في اثني عشر موضعا هذه العشرة وفي ابراهيم كما دأبت به الرياح وفي حم عسق ان يشأ يسكن الرياح
 وقرأ ابن كثير الرياح في خمسة مواضع البقرة والجحر والكهف والروم في موضعين وقرأ الكسائي في ثلاثة مواضع
 في الجحر والفرقان والروم الاوّل منها واعلم ان كل واحدة من هذه الرياح مثل الاخرى في دلالتها على
 الوحدةانية وأما من وحدفانه يريد به الجنس كقولهم أهلك الناس الديار والدرهم واذا أريد بالريح الجنس
 كانت قراءة من وحدفانه من جمع فأما ما روى في الحديث من انه عليه الصلاة والسلام كان اذا هبت
 الريح قال اللهم اجعلها رياحا ولا تجعلها ريحا فانه يدل على ان مواضع الرحمة بالجمع أولى قال تعالى ومن
 آياته أن يرسل الرياح مبشرات وانما يبشر بالرحمة وقال في موضع الافراد وفي عاذا أرسلنا عليهم اسم الريح
 العقيم وقد يختص اللفظ في القرآن بشيء فيكون اماراة له في ذلك ان عامة ما جاء في التنزيل من قوله تعالى
 وما يدريك لعل الساعة قريب وما كان من لفظ ادراك فانه مفسر لهم غير معين كقوله وما ادراك ما الساعة
 وما ادراك ما هي (النوع الثامن) من الدلائل قوله تعالى والسحاب المسخر بين السماء والارض سمي
 السحاب سحابا لان سحابه في الهواء ومعنى التسخير التذليل وانما سماء مسخرها لوجوه (أحدها) ان طمع الماء
 ثقيل يقتضي النزول فكان بقاؤه في جوف الهواء على خلاف الطبع فلا بد من قاهر قاهره يهزمه على ذلك
 فلذلك سماء بالمسخر (الثاني) ان هذا السحاب لو دام لعظم ضرره من حيث انه يسترضو الشمس ويكثر
 الامطار والابتلال ولو انقطع لعظم ضرره لانه يقتضي القحط وعدم العشب والزراعة فكان تقديره بالمقدار
 المعلوم هو المصلحة فهو كالمسخر لله سبحانه يأتي به في وقت الحاجة ويرده عند زوال الحاجة (الثالث) ان
 السحاب لا يقف في موضع معين بل يسوقه الله تعالى بواسطة تحريك الرياح الى حيث أراد وشاء فذلك هو
 التسخير فهذا هو الاشارة الى وجود الاستدلال بهذه الدلائل وأما قوله تعالى لا تات لغوم يعقون ففيه
 مسائل (المسئلة الاولى) قوله لا تات لفظ جمع فيحتمل أن يكون ذلك راجعا الى الكل أي مجموع هذه الاشياء
 آيات ويحتمل أن يكون راجعا الى كل واحد مما تقدم ذكره فكانه تعالى بين أن في كل واحد مما ذكرنا آيات
 وأدلة وتقرر ذلك من وجوه (أحدها) اننا بينا ان كل واحد من هذه الامور الثمانية يدل على
 وجود الصانع سبحانه وتعالى من وجوه كثيرة (وثانيها) ان كل واحد من هذه الآيات يدل على مدلولات
 كثيرة فهي من حيث انها لم تكن موجودة ثم وجدت دل على وجود المؤثر وعلى كونه قادرا لانه لو كان

قيل ولم يطلبون المال قلنا لنجد به الماكول والمشروب فان قالوا لم يطلبون الماكول والمشروب قلنا لنحصل اللذة
 ويندفع الالم فاذا قيل لنا ولم يطلبون اللذة ونكرهون الالم قلنا هذا غير معلل فانه لو كان كل شيء انما كان مطلوبوا
 لاجل شيء لخرزم اما التسلسل واما الدور وهو محالان فلا بد من الانتهاء الى ما يكون مطلوبوا لذاته واذا
 ثبت ذلك فنحن نعلم ان اللذة المطلوبة للحصول لذاتها والالم مطلوب الدفع لذاته لا لسبب آخر واما السكال فلانا
 نحب الانبياء والاولياء لمجرد كونهم موصوفين بصفات السكال واذا سمعنا حكاية بعض الشجعان مثل
 رستم واسفنديار واطلعنا على كيفية شجاعتهم مالت قلوبنا اليهم حتى انه قد يبلغ ذلك الميل الى انفاق المال
 العظيم في تقرير تعظيمه وقد ينتهي ذلك الى الخسارة بالروح وكون اللذة محبوبة لذاتها لا ينافي كون السكال
 محبوبا لذاته اذ ثبت هذا فنقول الذين سئلوا محبة الله تعالى على محبة طاعته أو على محبة ثوابه فهو لا يهمهم
 الذين عرفوا ان اللذة محبوبة لذاتها ولم يعرفوا ان السكال محبوب لذاته أما العارفون الذين قالوا انه تعالى
 محبوب في ذاته ولذاته فهم الذين انكشف لهم ان السكال محبوب لذاته وذلك لان اكل الكاملين هو الحق سبحانه
 وتعالى فانه لوجوب وجوده غنى عن كل ما عداه وكال كل شيء فهو مستفاد منه وانه سبحانه وتعالى اكل
 الكاملين في العلم والقدرة فاذا كنا نحب الرجل العالم لكمال في علمه والرجل الشجاع لكمال في شجاعته والرجل
 الزاهد لبراءته عما لا ينبغي من الافعال فكيف لا نحب الله بجميع العلوم بالنسبة الى علمه كالعدم وبجميع
 القدر بالنسبة الى قدرته كالعدم وبجميع ما للخلق من البراءة عن النقائص بالنسبة الى ما للخلق من ذلك كالعدم
 فلزم القطع بان المحبوب الحق هو الله تعالى وانه محبوب في ذاته ولذاته سواء أحبه غيره أو ما أحبه غيره واعلم
 انك لما وقفت على النكتة في هذا الباب فنقول العبد لا سبيل له الى الاطلاع على كمال الله سبحانه ابتداء بل ما لم
 ينظر في علمه كانه لا يمكنه الوصول الى ذلك المقام فلا جرم كل من كان اطلاعه على دقائق حكمة الله وقدرته
 في الخلوقات أتم كان علمه بكماله أتم فكان حبه له أتم ولما كان لانهاية مراتب وقوف العبد على دقائق حكمة
 الله تعالى فلا جرم لانهاية مراتب محبة العباد لجلال حضرة الله تعالى ثم تحدث هناك حالة أخرى وهي ان
 العبد اذا كثرت مطاعته لدقائق حكمة الله تعالى كثرت ترقية في مقام محبة الله فاذا كثرت ذلك صار ذلك سببا
 لاسقياء حب الله تعالى على قلب العبد وغوصه فيه على مثال القطرات النازلة من الماء على الصخرة الصماء
 فانها مع اطافتها تنقب الحجارة الصلدة فاذا غاصت محبة الله في القلب تكيف القلب بكيفتها واشتد الفهم بها
 وكلما كان ذلك الاف أشد كانت النفرة عما سواه أشد لان الالتفات الى ما عداه يشغله عن الالتفات اليه
 والمانع عن حضور المحبوب مكروه فلا تزال تتعاقب محبة الله ونفرتة عما سواه على القلب ويشد كل واحد
 منهما بما لا يتحر الى أن يصير القلب نفورا عما سوى الله تعالى والنفرة توجب الاعراض عما سوى الله
 والاعراض يوجب الغناء عما سوى الله تعالى فيصير ذلك القلب مستقيرا بآثار القديس مستضيئا باضواء
 عالم العظمة فاني اعني الحظوظ المتعلقة بعالم الحوادث وهذا المقام اعلى الدرجات وليس له في هذا العالم مثالا
 الا العشق الشديد على أي شيء كان فانك ترى من التجار المشغوفين بتحصيل المال من نسي جوعه وطعامه
 وشرباه عند استغراقه في حفظ المال فاذا عقل ذلك في ذلك المقام الخسيس فكيف يستبعد ذلك عند
 مطالعة جلال الحضرة الصمدية (المسئلة الثانية) في معنى الشوق الى الله تعالى اعلم ان الشوق
 لا يتصور الا الى شيء أدرك من وجهه ولم يدرك من وجهه فاما الذي لم يدرك أصلا فلا يشتاق اليه فان من لم ير
 شخصا ولم يسمع وصفه لم يتصور أن يشتاق اليه ولو أدرك كماله لاشتاق اليه ثم ان الشوق الى المعشوق من
 وجهين (أحدهما) انه اذا رآه غاب عنه اشتاق الى استكمال خياله بالرؤية (والثاني) أن يرى
 وجهه محبوبه ولا يرى شعره ولا سائر محاسنه فيشتاق الى أن ينكشف له ما لم يره قط والوجهان جميعا متصوران
 في حق الله تعالى بل هما لازمان بالضرورة لكل العارفين فان الذي انضج للعارفين من الامور الالهية وان
 كان في غاية الوضوح مشوب بشوائب انبيالات فان انبيالات لا تفتري هذا العالم عن الحكاية
 والتميلات وهي مدركات للمعارف الروحية ولا يحصل تمام التجلي الا في الآخرة وهذا يقتضي حصول

الاصنام كعبتهم لله تعالى مع علمهم بانها لا تضر ولا تنفع (النسالت) ان الله تعالى ذكر بعد هذه الآية
 اذ تبرا الذين اتبعوا من الذين اتبعوا وذلك لا يليق الابن اتخذا الرجال اندادا واما الله تعالى يلتزمون من
 تعظيمهم والانقياد لهم ما يلتزمون المؤمنون من الانقياد لله تعالى (القول الثالث) في تفسير الانداد
 قول الصوفية والعارفين وهو ان كل شئ شغل قلبك به سوى الله تعالى فقد جعلته في قلبك ندًا لله تعالى
 وهو المراد من قوله افرأيت من اتخذا الهه هواه اما قوله تعالى يحبونهم كحب الله فاعلم انه ليس المراد
 محبة ذاتهم فلا بد من محذوف والمراد يحبون عبادتهم والتقرب اليهم والانقياد لهم اوجميع ذلك وقوله
 كحب الله فيه ثلاثة اقوال قيل فيه كحبهم لله وقيل فيه كالحب اللازم عليهم لله وقيل فيه كحب المؤمنين لله
 وانما اختلفوا هذا الاختلاف من حيث انهم اختلفوا في انهم هل كانوا يعرفون الله أم لا فن قال كانوا
 يعرفونه مع اتخادهم الانداد تأول على ان المراد كحبهم لله ومن قال انهم ما كانوا عارفين بربهم حمل الآية على
 أحد الوجهين الباقين اما كالحب اللازم لهم أو كحب المؤمنين لله والقول الاول أقرب لان قوله يحبونهم
 كحب الله راجع الى الناس الذين قد تم ذكرهم وظاهر قوله كحب الله يقتضى حب الله ثابتا فيهم فمكانه
 تعالى بين في الآية السالفة ان الاله واحد ونه على دلائله ثم حكى قول من يشرك معه وذلك يقتضى كونهم
 مقرين بالله تعالى فان قيل العاقل يستحيل أن يكون حبه للاوثان كحبه لله وذلك لانه بضروة العقل يعلم
 أن هذه الاوثان أبحار لا تنفع ولا تضر ولا تسمع ولا تبصر ولا تعقل وكانوا مقرين بان لهذا العالم صانعا
 مدبرا حكما ولهذا قال تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ومع هذا الاعتقاد كيف
 يعقل أن يكون حبه لتلك الاوثان كحبهم لله تعالى وأيضا فان الله تعالى حكى عنهم انهم قالوا ما نعبدهم
 الا ليقربونا الى الله زلفى واذا كان كذلك كان المقصود الاصل طلب مرضاة الله تعالى فكيف يعقل الاستواء
 في الحب مع هذا القول قلنا قوله يحبونهم كحب الله أى في الطاعة لها والتعظيم لها فلا يستواء على هذا
 القول في المحبة لا ينافي ما ذكرتموه اما قوله تعالى والذين آمنوا أشد حبا لله ففيه مسائل (المسئلة الاولى)
 في البحث عن ماهية محبة العبد لله تعالى اعلم انه لا نزاع بين الامة في اطلاق هذه اللفظة وهي ان العبد قد
 يحب الله تعالى والقرآن ناطق به كما في هذه الآية وكما في قوله يحبهم ويحبونه وهذا الاخبار روى ان
 ابراهيم عليه السلام قال لملك الموت عليه السلام وقد جاء لقبض روحه هل رأيت خليلا يعيت خليله فأوحى
 الله تعالى اليه هل رأيت خليلا يكره لقاء خليله فقال يا ملك الموت الان فاقبض وجاء اعرابي الى النبي صلى
 الله عليه وسلم فقال يا رسول الله متى الساعة فقال ما أعددت لها فقال ما أعددت كثير صلاة ولا صيام الا أنى
 أحب الله ورسوله فقال عليه الصلاة والسلام المرء مع من أحب فقال أنس غمار أيت المسلمين فرحوا بشئ
 بعد الاسلام فرحهم بذلك وروى ان عيسى عليه السلام مر بثلاثة نفر وقد نخلت أبدانهم وتغيرت ألوانهم
 فقال لهم ما الذى بلغ بكم الى ما أرى فقالوا الخوف من النار فقال حق على الله أن يؤمن الخائف ثم تركهم الى
 ثلاثة آخرين فاذا هم أشد فحولا وتغير افعالهم ما الذى بلغ بكم الى هذا المقام قالوا الشوق الى الجنة فقال
 حق على الله أن يعطيكم ما ترجون ثم تركهم الى ثلاثة آخرين فاذا هم أشد فحولا وتغيرا كأن وجوههم
 المرايا من النور فقال كيف بلغت الى هذه الدرجة قالوا لمحب الله فقال عليه الصلاة والسلام أنتم المقربون
 الى الله يوم القيامة وعن السدى قال تدعى الامم يوم القيامة بانبيائها فيقال يا أمة موسى ويا أمة عيسى
 ويا أمة محمد غير المحبين منهم فانهم ينادون يا أولياء الله وفي بعض الكتب عبدى أنا وحقك لك محب فحق عليك
 كن لى محبا واعلم ان الامة وان اتفقت على اطلاق هذه اللفظة لكنهم اختلفوا في معناها فقال جمهور المتكلمين
 ان المحبة نوع من أنواع الارادة والارادة لا تعلق لها الا بالجزائز فيستحيل تعلق المحبة بذات الله تعالى
 وصفاته فاذا قلنا نحب الله فعنا محبة طاعة الله وخدمته أو نحب ثوابه واحسانه واما العارفون فقد قالوا
 العبد قد يحب الله تعالى لذاته وأما محبة خدمته أو نحب ثوابه فدرجة نازلة واحتجوا بان قالوا انا وجدنا
 ان اللذة محبوبة لذاتها والكمال أيضا محبوز لذاته أما اللذة فانه اذا قيل لنالم تكسبون قلنا لنجد المال فاذا

السفر قال تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستخسرون والمحسرة المكسرة لانها تكشف
عن الارض والطير تنحسر لانها تكشف بذهاب الريش أما قوله تعالى وما هم بخارجين من النار فقد
احتج به الاصحاب على ان اصحاب الكهنة من أهل القبلة يخرجون من النار فقالوا ان قوله وما هم بخصيص
الهم بعدم الخروج على سبيل الحصر فوجب أن يكون عدم الخروج مخصوصا بهم وهذه الآية تكشف عن
المراد بقوله وان الفجار في جحيم بصاوتهم يوم الدين وما هم عنها بغائبين وثبت أن المراد بالفجار ههنا الكفار
لدلالة هذه الآية عليه * قوله عز وجل (يا أيها الناس كلوا مما في الارض حلالا طيبا ولا تتبعوا خطوات
الشیطان انه لكم عدو مبين انما يأمر بمكر بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون) اعلم أنه تعالى
لما بين التوحيد ولائله ومالهم وحدين من الثواب واتبعه بذكر الشكر ومن يتخذ من دون الله انداد او يتبع
رؤساء الكفرة أتبع ذلك بذكر انعامه على الفريقين واحسانه اليهم وان معصية من عصاه وكفر من كفر به
لم تؤثر في قطع احسانه ونعمه عنهم فقال يا أيها الناس كلوا مما في الارض وفيه مسائل (المسئلة الاولى)
قال ابن عباس نزلت الآية في الذين حرموا على أنفسهم السوائب والوصائل والنجاسات وهم قوم من ثقيف
وبني عامر بن معصعة وخزاعة وبني مدلج (المسئلة الثانية) الحلال المباح الذي انحلت عقدة الخطر
عنه وأصله من الحل الذي هو نقيض العقد ومنه حل بالمكان اذا نزل به لانه حل شدة الارتحال للزول وحل
الدين اذا وجب لانه لا انحلال للعقد بانقضاء المدة وحل من احرامه لانه حل عقدة الاحرام وحلت عليه
العقوبة أي وجبت لانحلال العقدة المانعة من العذاب والحلة الا زار والرداء لانه يحل عن الطي لبس
ومن هذا تحلة اليمين لان عقدة اليمين تحل به واعلم أن الحرام قد يكون حراما لخبثته كالمسئلة والدم
والخمر وقد يكون حراما لانخبثه كالكلام الغير اذا لم يأذن في أمركه فالحلال هو الخالي عن القيدين
(المسئلة الثالثة) قوله حلالا طيبا ان شئت نصبته على الحلال مما في الارض وان شئت نصبته على انه مفعول
(المسئلة الرابعة) الطيب في اللغة قد يكون بمعنى الطاهر والحلال يوصف بانه طيب لان الحرام يوصف بانه
خبث قال تعالى قل لا يستوي الخبيث والطيب والطيب في الاصل هو ما يستلذه ويستطاب ويوصف به
الطاهر والحلال على جهة التشبيه لان الخبيث تكرهه النفس فلان استلذه والحرام غير مستلذ لان الشرع
ينجر عنه وفي المراد بالطيب في الآية وجهان (الاول) أنه المستلذ لاننا لو حملناه على الحلال لزم التكرار
فعلى هذا انما يكون طيبا اذا كان من جنس ما يشتهي لانه ان تناول ما لا شهوة له فيه عا دحراما وان
كان يبعد أن يقع ذلك من العاقل الا عند شبهة (والثاني) المراد منه المباح وقوله يلزم التكرار قلنا
لانسلم فان قوله حلالا المراد منه ما يكون جنسه حلالا وقوله طيبا المراد منه ان لا يكون متعلقا به حتى الغير
فان كل الحرام وان استطاب الاكل فن حيث يقضى الى العقاب يصير مضرّة ولا يكون مستطابا كما قال
تعالى ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا أما قوله تعالى ولا تتبعوا خطوات
الشیطان ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن عامر والكسائي وهي احدى الروايتين عن ابن كثير
وحفص عن عاصم خطوات بضم الخاء والطاء والباءون بسكون الطاء اما من ضم العين فلان الواحدة
خطوة فاذا جمعت حركت العين للجمع كما فعل بالاسماء التي على هذا الوزن نحو غرفة وغرفات وبحريك
العين للجمع كما فعل في نحو هذا الجمع للفصل بين الاسم والصفة وذلك ان ما كان اسما جمعه بتحريك العين
نحو قرة وغرفات وغرفة وغرفات وشهوات وشهوات وما كان نعتا جمع بسكون العين نحو ضئمة وضئمات
وعيلة وعيلات والخطوة من الاسماء لامن الصفات فيجمع بتحريك العين وأما من خفف العين فبقائه
على الاصل وطاب الخفة (المسئلة الثانية) قال ابن السكيت فيما رواه عنه الجبائي الخطوة والخطوة بمعنى
واحد وسكني عن الفراء خطوات خطوة والخطوة ما بين القدمين كما يقال حنوت وحنوة والخطوة اسم
لما تحتيت وكذلك غرفت غرفة والغرفة اسم لما اغترفت واذا كان كذلك فالخطوة المكان المتخطى كما ان
الغرفة هي الشيء المغترف بالكف فيكون المعنى لا تتبعوا سبيله ولا تسلكوا طريقه لان الخطوة اسم مكان

انه ظهر فيهم الندم على ما كان منهم من الكفر بالله والاعراض عن انبيائه ورسوله فسمى ذلك الندم تبرؤا
والاقرب هو الاول لانه هو الحقيقة في اللفظ أما قوله تعالى ورأوا العذاب الوال للحوال أي يتبرئون في حال
رؤيتهم العذاب وهذا أولى من سائر الأقوال لأن في تلك الحالة يزداد الهول والخوف أما قوله تعالى
وتقطع بهم الأسباب ففيه مسائل (المسئلة الاولى) انه عطف على تبرأوا وذكر وافي تفسير الأسباب
سبعة أقوال (الاول) انها المواصلة التي كانوا يتواصلون عليها عن مجاهد وقتادة والربيع (والثاني)
الادحام التي كانوا يطفون بها عن ابن عباس وابن جريج (الثالث) الاعمال التي كانوا يلزمونها
عن ابن زيد والسدي (الرابع) العهود والخلف التي كانت بينهم يتواديون عليها عن ابن عباس (والخامس)
ما كانوا يتواصلون به من الكفر وكان بها انقطاعهم عن الاصم (السادس) المنازل التي كانت
لهم في الدنيا عن الضحاك والربيع بن انس (السابع) اسباب النجاة تقطاع عنهم والاعطاف دخول الكل
فيه لأن ذلك كان في قيم الكل فكانه قال وزال عنهم كل سبب يمكن أن يتعلق به وانهم لا ينفقون بالاسباب
على اختلافها من منزلة وسبب ونسب وحلف وعقد وعهد وذلك نهاية ما يمكن كون من اليأس فحصل فيه
التوكيد العظيم في الزجر (المسئلة الثانية) الباء في قوله بهم الأسباب بمعنى عن كقوله تعالى فاسأل به
خبيراً أي عنه قال علقمة بن عبدة

فان تسألوني بالنساء فاني * بصير بادواء النساء طيب

أي من النساء (المسئلة الثالثة) أصل السبب في اللغة الحبل قالوا لا يدعي الحبل سدينا حتى ينزل
وبعد به ومنه قوله تعالى فليمدد بسبب الى السماء ثم قيل لكل شيء وصلت به الى موضع أو حاجة فزيد
سبب يقال ما بيني وبينك سبب أي رحم ومودة وقيل للطريق سبب لأنك تسلكه تصل الى الموضع الذي تريد
قال تعالى فاتبع سبياً أي طريقاً وأسباب السموات أبوابها لأن الوصول الى السماء يكون بدخولها قال
تعالى مخبراً عن قرون لعل يبلغ الأسباب أسباب السموات قال زهير

ومن هاب أسباب المنايا تناله * ولورام أسباب السماء بسلم

والمودة بين القوم تسمى سبباً لانهم به يتواصلون أما قوله تعالى وقال الذين اتبعوا الوان لناكرة فتبرأ منهم
كما تبرأوا من ذلك عن منهم لأن يتكفوا من الرجة الى الدنيا والى حال التكليف فيكون الاختيار اليهم
حتى يتبرئون منهم في الدنيا كما تبرأوا منهم يوم القيامة ومفهوم الكلام انهم يتنزهوا في الدنيا ما يقارب
العذاب فيتبرئون منهم ولا يخلصونهم ولا ينصرونهم كما فعلوا بهم يوم القيامة وتقديره فلأن لناكرة فتبرأ
منهم وقد قدمهم مثل هذا الخطب كما تبرأوا منا والحالة هذه لانهم ان تنزهوا التبرؤ منهم مع سلامة فليس فيه فائدة
أما قوله كذلك يريد الله أعمالهم حسرات عليهم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) في قوله كذلك يريد وجهاً
(الاول) كتبرئ بعضهم من بعض يريد الله أعمالهم حسرات وذلك لانقطاع الرجا من كل أحد (الثاني)
كما اراهم العذاب يريد الله أعمالهم حسرات لانهم ايقنوا بالهلاك (المسئلة الثانية) في المراد بالاعمال
أقوال (الاول) المناعات يتحسرون لم ضيعوها عن السدي (الثاني) المعاصي وأعمالهم الخبيثة عن الربيع
وابن زيد يتحسرون لم عملوها (الثالث) ثواب طاعتهم التي أتوا بها فاحبطوه بالكفر عن الاصم (الرابع)
أعمالهم التي تبرأوا بها الى رؤسائهم من تعظيمهم والاعتقاد بالمرهم والظاهر أن المراد بالاعمال التي
اتبعوا فيها السادة وهو كفرهم ومعاصيهم وانما تكون حسرة بان رأوها في محبة تتهم وايقنوا بالجزاء عليها
وكان يمكنهم تركها والعدول الى الطاعات وفي هذا الوجه الاضافة حقيقة لانهم عملوها وفي الثاني
مجاز بمعنى لانهم فلم يقنوا به (المسئلة الثالثة) حسرات ثالث معاقيل رأى (المسئلة الرابعة) قال
الزجاج الحسرة شدة الندامة حتى يبقى الندام وهو الذي لا منفعة فيه يقال
حسرت فلان يحسرت حسرة وحسرت اذا اشتد ندمه على أمر فاته وأصل الحسرة الكشف يقال حسرت
ذراعيه أي كشف والحسرة انكشاف عن حال الندامة والحسرة والاعياء لانه انكشاف الحال عما وجبه طول

في معرفة حقائقها عند الله تعالى ومما يدل على اثبات الهام الملائكة بالخبر قوله تعالى اذ يوحى ربك الى الملائكة اني معكم فثبتوا الذين آمنوا أي ألهوهم الثبات وشجعوهم على أعدائهم ويدل عليه من الاخبار قوله عليه الصلاة والسلام ان للشیطان آية بان آدم وللملائكة آية وفي الحديث أيضا اذ اولد المولود ابني آدم قرن ابليس به شیطانا وقرن الله به الميكافالشیطان جائع على اذن قلبه الايسر والملائكة جائع على اذن قلبه الايمن فهم ما يدعونه ومن الصوفية والفلاسفة من قسروا الملك الداعي الى الخير بالقوة العقلية وقسروا الشیطان الداعي الى الشر بالقوة الشهوانية والغضبية (المسئلة الثانية) ذات الآیة على ان الشیطان لا يأمر الا بالقبائح لانه تعالى ذكره بكلمة اغماهى للحصر وقال بعض العارفين ان الشیطان قد يدعو الى الخير لكن لغرض أن يجره منه الى الشر وذلك يدل على أنواع اما أن يجره من الافضل الى الفضل ایمكن من ان يخرج من الفضل الى الشر واما أن يجره من الفضل الاسهل الى الافضل الاشق ليصير ازدياد المشقة سببا لحصول النفرة عن الطاعة بالسكينة (المسئلة الثالثة) قوله تعالى وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون يتناول جميع المذاهب الفاسدة بل يتناول مقلدا الحق لانه وان كان مقلدا للحق لكنه قال ما لا يعلمه فصار مستحقة للذم لاندراجهم تحت الذم في هذه الآیة (المسئلة الرابعة) تمسك نفاذ القياس بقوله وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون والجواب عنه انه متى قامت الدلالة على ان العمل بالقياس واجب كان العمل بالقياس قولاً على الله بما يعلم لا بما لا يعلم * قوله تعالى واد اقبل لهم اتباعوا ما أنزل الله قالوا بل تتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون اعلم انهم اختلفوا في الضمير في قوله لهم على ثلاثة أقوال (أحدها) انه عائد على من في قوله من يتخذ من دون الله أندادا وهم مشركو العرب وقد سبق ذكرهم (وثانيها) يعود على الناس في قوله يا أيها الناس فعدل عن المخاطبة الى المغايبة على طريق الالتفات مباغلة في بيان ضلالهم كقوله يقول للعقلاء انظروا الى هؤلاء الحمقى ماذا يقولون (وثالثها) قال ابن عباس نزلت في اليهود وذلك حين دعاهم رسول الله الى الاسلام فقالوا اتبع ما وجدنا عليه آباءنا فاهم كانوا خيرا منا وأعلم منا فعلى هذا الآیة مستأنفة والسكينة في لهم تعود الى غير مذكور الا ان الضمير قد يعود على المعلوم كما يعود على المذكور ثم حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا بل تتبع ما ألفينا عليه آباءنا وفيه مسائل (المسئلة الاولى) الكسائي يدغم لام هل ويل في ثمانية أحرف التاء كقوله بل تؤثرون والنون بل تتبع والتاء هل توب والسين بل سوات والزاي بل زين والضاد بل ضلوا والظاء بل ظننتم والطاء بل طبع وأكثر القراء على الاظهار ومنهم من يوافقه في البعض والاظهار هو الاصل (المسئلة الثانية) ألفينا بمعنى وجدنا بدليل قوله تعالى في آية أخرى بل تتبع ما وجدنا عليه آباءنا ويدل عليه أيضا قوله تعالى وألفينا سيدها لى الباب وقوله انهم ألفوا آباءهم ضالين (المسئلة الثالثة) معنى الآیة ان الله تعالى أمرهم بان يتبعوا ما أنزل الله من الدلائل الباهرة فهم قالوا لا تتبع ذلك وانما تتبع آباءنا وأسلافنا فكانهم غارضوا الدلالة بالتقليد وأجاب الله تعالى عنهم بقوله أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون وفيه مسائل (المسئلة الاولى) الواو في أولو والعطف دخلت عليها حمزة الاسمية المنقولة الى معنى التوبيخ والتقريع وانما جعلت حمزة الاسمية هام لتوبيخ لانها تنقضى الاقارب شي كايقتضى الاسمية تفهام الاخبار عن المسئلة فهم عنه (المسئلة الثانية) تقرير هذا الجواب من وجوه (أحدها) انه يقال للمقلد هل تعترف بان شرط جواز تقليد الانسان أن يعلم كونه محقا أم لا فان اعترف بذلك لم تعلم جواز تقليده الا بعد أن تعرف كونه محقا فكيف عرفت انه محق وان عرفت به بتقليد آخر لم التسلسل وان عرفت به بالعقل فذاك كاف فلا حاجة الى التقليد وان قلت ليس من شرط جواز تقليده أن يعلم كونه محقا فاذن قد جوزت تقليده وان كان مبطلا فاذن أنت على تقليدك لا تعلم انك محق أو مبطل (وثانيها) هب ان ذلك المتقدم كان عالما بهذا الشيء الا انالوقدرنا ان ذلك المتقدم ما كان عالما بذلك الشيء قط وما اختار فيه البتة مذهبا فان ماذا كنت تعمل فعلى تقدير أن لا يوجد ذلك المتقدم ولا مذهبه كان لابد من العدول الى النظر فكذلكا ههنا

وهذا قول الزنجاج وابن قتيبة فانهم ما قالوا خطوات الشيطان طرقه وان جعلت الخطوة بمعنى الخطوة كما ذكره
الجبائي فالتقدير لا تأتوا به ولا تقفوا أثره والمعنيان متقاربان وان اختلف التقديران هذا ما يتعلق باللغة
وأما المعنى فليس مراد الله ههنا ما يتعلق باللغة بل كانه قيل لمن ابيح له الاكل على الوصف المذكور احذر ان
تعداه الى ما يدعوك اليه الشيطان وزجر المكلف بهذا الكلام عن تخطي الحلال الى الشبه كما جرحه عن
تخطيه الى الحرام لان الشيطان اغايلقى الى المرء ما يجرى مجرى الشبهة فيزين بذلك ما لا يحل له فيزجر الله
تعالى عن ذلك ثم بين العلة في هذا التحذير وهو كونه عدوا مينا أي متظاهرا بالعداوة وذلك لان الشيطان
الترم أموراً سبعة في العداوة أربعة منها في قوله تعالى ولا ضامنهم ولا منينهم ولا منينهم فليبتكن آذان الانعام
ولا منينهم فليغيبن خلق الله وثلاثة منها في قوله تعالى لا تعدن لهم صراطك المستقيم ثم لا تدينهم من
بين أيديهم ومن خلفهم وعن ايمانهم وعن شمالكهم ولا تجدهم شاكرين فلما التزم الشيطان هذه
الامور كان عدوا متظاهرا بالعداوة فلما وصفه الله تعالى بذلك وأما قوله تعالى اغايلقى امرئ بالسوء والفتنة
وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون فهذا كالتفصيل للجملة عداوته وهو مشتمل على أمور ثلاثة (أولها) السوء
وهو متناول بجميع المعاصي سواء كانت تلك المعاصي من أفعال الجوارح أو من أفعال القلوب (وثانيها)
الفتنة وهي نوع من السوء لانها أقبح أنواعه وهو الذي يستعظم ويستفحش من المعاصي (وثالثها) أن
تقولوا على الله ما لا تعلمون وكأنه أقبح أنواع الفتنة لان وصف الله تعالى بما لا يقبى من أعظم أنواع الكبر
فصارت هذه الجملة كالتفسير لقوله تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان فيدخل في الآية ان الشيطان يدعو
الى الصغائر والكبائر والكفر والجهل بالله وههنا مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان أمر الشيطان وسوسنة
عبارة عن هذه الخواطر التي تجدها من أنفسنا وقد اختلف الناس في هذه الخواطر من وجوه (أحدها)
اختلفوا في ماهياتهم فقال بعضهم انها حروف وأصوات خفية وقالت الفلاسفة انها تصورات الحروف
والاصوات وتخيلا لانه على مثال الصور المنطبعة في المرأيا فان تلك الصور تشبه تلك الاشياء من بعض
الوجوه وان لم تكن مشابهة لها في كل الوجوه ولقائل أن يقول صور هذه الحروف وتخيلائها هل تشبه
هذه الحروف في كونها حروفاً ولا تشبهها فان كان الاول فصورت الحروف حروف فعاد القول الى ان هذه
الخواطر أصوات وحروف خفية وان كان الثاني لم تكن تصورات هذه الحروف حروفاً لكني أجيب من نفسي
هذه الحروف والاصوات ترتيباً منتظمة على حسب انتظامها في الخارج والعربى لا يتكلم في قلبه
الا بالعربية وكذا العجمي وتصورات هذه الحروف وتعايقها ونوايلها لا يكون الا على مطابقة تعاقبها ونوايلها
في الخارج فثبت انها في أنفسها حروف وأصوات خفية (وثانيها) ان فاعل هذه الخواطر من هو اما على
أصلنا وهو أن خالق الحوادث بأمرها هو الله تعالى فالامر ظاهر وأما على أصل المعتزلة فهم لا يقولون بذلك
وأيضا فلان المتكلم عندهم من فعل الكلام فلو كان فاعل هذه الخواطر هو الله تعالى وفيها ما يكون كذبا
وخفائز كونه الله موصوفاً بذلك تعالى الله عنه ولا يمكن أن يقال ان فاعلها هو العبد لان العبد قد يكره
مصول تلك الخواطر ويحتمل في دفعها عن نفسه مع انها البتة لا تندفع بل ينجر البعض الى البعض على سبيل
الاتصال فاذا لا بد منها من شيء آخر وهو اما الملك واما الشيطان فلهما ما يتكلمان بهذا الكلام في أقصى
الدماع وفي أقصى القلب حتى ان الانسان وان كان في غاية الصمم فانه يسمع هذه الحروف والاصوات ثم ان
قلنا بان الشيطان والملك ذوات قائمة بأنفسها غير متخيزة البتة لم يبعد كونها قادرة على مثل هذه الافعال
وان قلنا بانها أجسام لطيفة لم يبعد أيضاً أن يقال انها وان كانت لا تتوكل بواطن البشر الا انهم بقدرهم على
ايصال هذا الكلام الى بواطن البشر ولا بعد أيضاً أن يقال انها الغاية اطافتها تقدر على النفوذ في مضائق
باطن البشر ومخارق جسمه وتوصل الكلام الى أقصى قلبه ودماغه ثم انها مع لطافتها تكون مستحكمة
التركيب بحيث يكون اتصال بعض أجزائها ببعض اتصال لا ينفصل فلا يجرم لا يقتضي نفوذها في هذه
المضائق والمخارق انفصالها وتفرق أجزائها وعلل هذه الاحتمالات مما لا دليل على فساده والامر

مطبوع ومسموع * ولما كان طريق اكتساب العقل المكتسب هو الاستعانة بهذه القوى الثلاثة فلما
أعرضوا عنها فقدوا العقل المكتسب ولهذا قيل من فقد حسا فقد علما * قوله عز وجل (يا أيها الذين
آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون) اعلم أن هذه الآية شبيهة بما تقدم
من قوله كلوا مما في الأرض حلالا طيبات ثم نقول إن الله سبحانه وتعالى تكلم من أول السورة إلى ههنا
في دلائل التوحيد والنبوة واستتبع في الرذ على اليهود والنصارى ومن هنا شرع في بيان الأحكام
اعلم أن في الآية مسائل (المسئلة الأولى) اعلم أن الأكل قديم يكون واجبا وذلك عند دفع
الضرر عن النفس وقديم يكون مندوبا وذلك أن الضيف قد يمنع من الأكل إذا انفرد وينبسط في ذلك
إذا ساعد فهذا الأكل مندوب وقد يكون مباحا إذا خلا عن هذه العوارض والأصل في الشيء أن يكون
حاليا عن العوارض فلا جرم كان مسمى الأكل مباحا وإذا كان الأمر كذلك كان قوله كلوا في هذا الموضع
لا يقيد بالإيجاب والتدبيل بالإباحة (المسئلة الثانية) احتج الأصحاب على أن الرزق قد يكون حراما
لقوله تعالى من طيبات ما رزقناكم فإن الطيب هو الحلال فلو كان كل رزق حلالا لكان قوله من طيبات
ما رزقناكم معناه من محلات ما أحلنا لكم فيكون تكرار أو هو خلاف الأصل أجاوب عنه بأن الطيب
في أصل اللغة عبارة عن المستلذ المستطاب ولعل أقواما ظنوا أن التوسع في المطاعم والاستمتاع كثيرا من
طيبات ما رزقناكم منه فأباح الله تعالى ذلك بقوله كلوا من لذائذ ما أحلنا لكم فكان تخصيصه بالذكر في هذا
المعنى (المسئلة الثالثة) قوله واشكروا لله أمر وليس بإباحة فإن قيل الشكر إما أن يكون بالقلب
أو باللسان أو بالجوارح أما بالقلب فهو أما بالعلم بصدور النعمة عن ذلك المنعم أو العزم على تعظيمه باللسان
وبالجوارح أما ذلك العلم فهو من لوازم كمال العقل فإن العاقل لا ينسى ذلك فإذا كان ذلك العلم ضروريا
فكيف يمكن إيجابه وأما العزم على تعظيمه باللسان والجوارح فذلك العزم القلبي مع الإقرار باللسان
والعمل بالجوارح فإذا بينا أنه لا يجب أن كان العزم بأن لا يجب أولى وأما الشكر باللسان فهو إما أن يقر
بالاعتراف له بكونه منعم ما أو بالثناء عليه فهذا غير واجب بالاتفاق بل هو من باب المندوبات وأما الشكر
بالجوارح والأعضاء فهو أن يأتي بأفعال دالة على تعظيمه وذلك أيضا غير واجب وإذا ثبت هذا فنقول ظهر أنه
لا يمكن القول بوجوب الشكر قلنا الذي تلخص في هذا الباب أنه يجب عليه اعتقاد كونه مستحقا
للتعظيم وإظهار ذلك باللسان أو بسائر الأفعال إن وجدت هنا التهمة أما قوله تعالى إن كنتم إياه تعبدون
ففيه مسائل (المسئلة الأولى) في هذه الآية وجوه (أحدها) واشكروا لله إن كنتم عارفين بالله
وتعبدونه فعبء عن معرفة الله تعالى بعبادته إطلاقا لاسم الأثر على المؤثر (وثانيها) معناه إن كنتم تريدون
أن تعبدوا الله فاشكروا الله فإن الشكر رأس العبادات (وثالثها) واشكروا لله الذي رزقكم
هذه النعم إن كنتم إياه تعبدون أي إن صح أنكم تخصونه بالعبادة وتقررون أنه سبحانه هو المنعم لا غير
عن أنس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى إني والحق والانس في نبأ عظيم أخلق
ويعبد دغيري وأرزق ويترك دغيري (المسئلة الثانية) احتج من قال إن المعلق بلفظ إن
لا يكون عدا معناه عدم ذلك الشيء بهذه الآية فإنه تعالى علق الأمر بالشكر بكلمة إن
على فعل العبادة مع أن من لا يفعل هذه العبادات يجب عليه الشكر أيضا • قوله تعالى

(إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله
غفور رحيم) اعلم أنه سبحانه وتعالى لما أمر نافي الآية السابقة بتناول الحلال فصل في هذه الآية
أنواع الحرام والكلام فيها على نوعين (النوع الأول) ما يتعلق بالتفسير والنوع الثاني ما يتعلق بالأحكام
التي استنبطها العلماء من هذه الآية (النوع الأول) وفيه مسائل (المسئلة الأولى) اعلم أن كلمة اغتذاء على
وجهين (أحدهما) أن تكون حرفا واحدا كقولك اغتذاء داري دارك واغتذاء مالي مالك (الثاني) أن
تكون ما منفصلة من أن وتكون ما بمعنى الذي كقولك أن ما أخذت مالك وإن ما ركبت دابتك وجاء في التنزيل

(وثالثها) انك اذا قلدت من قبلك فذلك المتقدم كيف عرفته أعرفته بتقليد أم لا بتقليد فان عرفته بتقليد
لزم أمّا الدور وأما التسلسل وان عرفته لا بتقليد بل بدليل فاذا اوجبت تقليد ذلك المتقدم وجب أن تطالب
العلم بالدليل لا بالتقليد لانك لو طلبت بالتقليد لا بالدليل مع ان ذلك المتقدم طلبه بالدليل لا بالتقليد كنت
مخالفًا له فثبت ان القول بالتقليد يفضي ثبوته الى نفيه فيكون باطلا (المسئلة الثالثة) انما ذكر تعالى
هذه الآية عقيب الزجر عن اتباع خطوات الشيطان تنبيه على انه لا فرق بين متابعة وساوس الشيطان وبين
متابعة التقليد وفيه أقوى دليل على وجوب النظر والاستدلال وترك التعويل على ما يقع في خاطر من غير
دليل أو على ما يقوله الغير من غير دليل (المسئلة الرابعة) قوله لا يعقلون شيئا لفظ عام ومعناه الخصوص
لانهم كانوا يعقلون كثيرا من أمور الدنيا فهذا يدل على جواز ذكر العام مع ان المراد به الخاص (المسئلة
الخامسة) قوله لا يعقلون شيئا المراد انهم لا يعلمون شيئا من الدين وقوله تعالى ولا يهتدون المراد انهم
لا يهتدون الى كيفية اكتسابه * قوله تعالى (ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع الادعاء ونداء
صم بكم عني فهم لا يعقلون) اعلم انه تعالى لما حكى عن الكفار انهم عند الدعاء الى اتباع ما أنزل الله تركوا
النظر والتدبر وأخلدوا الى التقليد وقالوا بل تتبع ما ألفينا عليه آباءنا ضرب لهم هذا المثل تنبيه السامعين
لهم انهم انما وقعوا فيما وقعوا فيه بسبب ترك الاصغاء وقلة الاهتمام بالدين فصار همهم من هذا الوجه بمنزلة
الانعام ومثل هذا المثل يزيد السامع معرفة باحوال الكفار ويحتمل الى الكافر نفسه اذا سمع ذلك فيكون
كسر القلب وتضييق الصدر حيث صيره كالبهيمة فيكون في ذلك نهاية الزجر والردع لمن يسمعه عن أن يسل
مثل طريقه في التقليد وههنا مسائل (المسئلة الاولى) نعى الراعى بالغنم اذا صاح بهم وأما نعى الغراب
قبالغين المجهمة (المسئلة الثانية) للعلماء من أهل التأويل في هذه الآية طريقان (أحدهما) تصحيح
المعنى بالاضمار في الآية (والثاني) اجراء الآية على ظاهرها من غير اضمار أما الذين أضمر وا فذكروا
وجوها (الاول) وهو قول الاخفش والزجاج وابن قتيبة كانه قال ومثل من يدعو الذين كفروا الى الحق
كمثل الذي ينعق فصار الناعق الذي هو الراعى بمنزلة الداعي الى الحق وهو الرسول عليه الصلاة والسلام
وسائر الدعاء الى الحق وصار الكفار بمنزلة الغنم المنعوق بها ووجه التشبيه ان البهيمة تسمع الصوت ولا تفهم
المراد وهو لاء الكفار كانوا يسمعون صوت الرسول وألفاظه وما كانوا يتفقهون بها وبمعانيها لاجرم
صل وجه التشبيه (الثاني) مثل الذين كفروا في دعائهم آلهتهم من الاوثان كمثل الناعق في دعائه
ما لا يسمع كالغنم وما يجرى مجرا من الكلام والبهائم لا تفهم فشبّه الاصنام في انهم لا تفهم بهذه الالهة فاذا
كان لا شئ ان من دعائهم عذجا هلا فن دعائهم أولى بالذم والجهل والفرق بين هذا القول وما قبله
ان ههنا المحذوف هو المدعو وفي القول الذي قبله المحذوف هو الداعي وفيه سؤال وهو ان قوله الادعاء ونداء
لا يساعد عليه لان الاصنام لا تسمع شيئا (الثالث) قال ابن زيد مثل الذين كفروا في دعائهم آلهتهم
كمثل الناعق في دعائه عند الجبل فانه لا يسمع الا صدى صوته فاذا قال يا زيد يسمع من الصدى يا زيد
فكذلك هؤلاء الكفار اذا دعوا هذه الاوثان لا يسمعون الا ما تلفظوا به من الدعاء والنداء (الرابع
الثاني) في الآية وهو اجراءها على ظاهرها من غير اضمار وفيه وجهان (أحدهما) أن يقول مثل
الذين كفروا في قلة عقابهم في عبادتهم هذه الاوثان كمثل الراعى اذا تكلم مع البهائم فكما انه يتقضى على ذلك
الراعى بقلة العقل فكذا ههنا (الثاني) مثل الذين كفروا في اتباعهم آباءهم وتقليد هم لهم كمثل الراعى
اذا تكلم مع البهائم فكما ان الكلام مع البهائم عبث عديم الفائدة فكذا التقليد عبث عديم الفائدة أما
قوله تعالى صم بكم عني فاعلم انه تعالى لما شبههم بالبهائم زاد في تبييتهم فقال صم بكم عني لانهم صاروا
بمنزلة الصم في ان الذي سمعوه كانوا لم يسمعوه وبمنزلة البكم في ان لا يستجيبوا للمادعوا اليه وبمنزلة العمى من
حيث انهم أعرضوا عن الدلائل فصاروا كأنهم لم يشاهدوها قال النخويون صم أي هم صم وهو رفع على الذم
أما قوله فهم لا يعقلون فالمراد العقل الاكتسابي لان العقل المطبوع كان حاصلًا لهم قال * العقل عقلا

عطف عليها الا لانها في معنى لا وهي ههنا حال للمضطر كالك قلت فمن اضطر لا باغيا ولا عاديا فهو له حلال
 (المسئلة الثانية) أصل البغي في اللغة الفساد وتجاوز الحد قال الليث البغي في عدو الفرس اختيال
 ومروح وانه يبغي في عدوه ولا يقال فرس باغ والبغي الظلم والمروح عن الانصاف ومنه قوله تعالى والذين
 اذا اصابهم البغي هم ينتصرون وقال الاصمعي يقال بغى الجرح يعني بغيا اذا بدأ بالفساد وبغت السماء
 اذا كثرت مطرها حتى تجاوز الحد وبغى الجرح والبحر والسحاب اذا طغيا أما قوله تعالى ولا عاد فالعاد وهو
 النعدي في الامور وتجاوز ما ينبغي أن يقتصر عليه يقال عاد عليه عدوا وعدوانا وعديا واعتداء وتعديا
 اذا ظلم ظلمًا مجاوز الحد وعدا طوره جاوز قدره (المسئلة الثالثة) لاهل التأويل في قوله غير باغ ولا عاد
 قولان (أحدهما) أن يكون قوله غير باغ ولا عاد مختصا بالاكل (والثاني) ان يكون عاما في الاكل
 وغيره أما على القول الاول ففيه وجوه (الاول) غير باغ وذلك بان يجد حلالا تكرر منه النفس فعديل
 الى أكل الحرام الذي لا عاد أي متجاوز قدر الرخصة (الثاني) غير باغ للذة أي طالب لها ولا عاد متجاوز
 سد الجوعة عن الحسن وقتادة والربيع ومجاهد وابن زيد (الثالث) غير باغ على مضطر آخر بالاستيلاء عليه
 ولا عاد في سد الجوعة (القول الثاني) ان يكون المعنى غير باغ على امام المسلمين في السفسر من البغي
 ولا عاد بالمعصية أي مجاوز طريقة المحققين والكلام في ترجيح أحد هذين التأويلين على الآخر سيبي ان شاء
 الله تعالى أما قوله فلا اثم عليه ففيه سؤالان (أحدهما) ان الاكل في تلك الحالة واجب وقوله لا اثم
 عليه يفيد الاباحة (الثاني) أن المضطر كالمجأ الى الفعل والمجأ لا يوصف بأنه لا اثم عليه قلنا قد ينشأ
في تفسير قوله فلا جناح عليه أن يطوف به ما أن نفي الاثم قدر مشترك بين الواجب والمنسحب والمباح
 وأيضا فقوله تعالى فلا اثم عليه معناه رفع الجرح والضيق واعلم أن هذا الجائز ان حصلت فيه
 شهوة الميتة ولم يحصل فيه النفرة الشديدة فانه يصير مجأ الى تناول ما يستدبه الرمح كما يصير مجأ
 الى الهرب من السبع اذا امكسه ذلك أما اذا حصلت النفرة الشديدة فانه بسبب تلك النفرة يخرج عن
 ان يكون مجأ ولزمه تناول الميتة على ما هو عليه من النفاذ وههنا يتحقق معنى الوجوب أما قوله تعالى
 في آخر الآية أن الله غفور رحيم ففيه اشكال وهو انه لما قال فلا اثم عليه فكيف يليق أن يقول بعده
 ان الله غفور رحيم فان الغفران انما يكون عند حصول الاثم والجواب من وجوه (أحدها) ان
 المقتضى للحرمة قائم في الميتة والدم الا انه زالت الحرمة لقيام المعارض فلما كان تناوله تناولا لما حصل
 فيه المقتضى للحرمة عبر عنه بالمغفرة ثم ذكر بعده انه رحيم يعني لاجل الرحمة عليكم ابحت لكم ذلك
 (وثانيها) لعل المضطر يزيد على تناول الحاجة فهو سبحانه غفور بان يغفر ذنبه في تناول الزيادة رحيم
 حيث اباح في تناول قدر الحاجة (وثالثها) انه تعالى لما بين هذه الاسكام عقبها بكونه غفورا رحيمًا لانه
 غفور للعصاة اذا تابوا رحيم بالمطيعين المستقرين على نهج حكمه سبحانه وتعالى (النوع الثاني) من الكلام
 في هذه الآية المسائل الفقهية التي استنبطها العلماء منها وهي مرتبة على فصول

(الفصل الاول فيما يتعلق بالميتة والكلام فيه مرتب على مقدمة ومقاصد) أما المقدمة ففيها
 ثلاث مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا في أن التحريم المضاف الى الايمان هل يقتضي الاجمال فقال
 الكرخي انه يقتضي الاجمال لان الايمان لا يمكن وصفها بالحل والحرمة فلا بد من صرفه ما الى فعل من
 افعالها وليست جميع أفعالها فيها محرمة لان تبعية ما عان النفس وعمما يجاوز المكان فعل من الانفعال
 فيها وهو غير محرم فاذن لا بد من صرف هذا التحريم الى فعل خاص وليس بعض الافعال أولى من بعض
 فوجب صيرورة الآية مجملة وأما أكثر العلماء فانهم اصرروا على انه ليس من المجملات بل هذه اللفظة تنفي
 في العرف حرمة التصرف في هذه الاجسام كما ان الذوات لا تملك وانما يملك التصرفات فيها فاذا قيل فلان
 يملك جارية فهم كل أحد انه يملك التصرف فيها فكذلك ههنا وقداسة متصيفا الكلام فيه في كتاب المحصول
 في علم الاصول (المسئلة الثانية) لما ثبت الاصل الذي قدمناه وجب أن تدل الآية على حرمة جميع

على الوجهين أما على الأول فقوله إنما الله واحد وإنما أنت نذير وأما على الثاني فقوله إنما صنعوا كيد
ساحر ولو نصبت كيد ساحر على أن تجعل إنما ساحر فواحد كان صواباً وقوله إنما اتخذتم من دون الله آوثاناً
مودة بينكم تنصب المودة وترفع على هذين الوجهين واختلفوا في حكمهما على الوجه الأول فمنهم من قال
إنهما تفيد الحصر واحتجوا عليه بالقرآن والشعر والقياس أما القرآن فقوله تعالى إنما الله واحد أي
ما هو إلا الله واحد وقال إنما الصدقات للفقراء والمساكين أي لهم لا لغيرهم وقال تعالى لمجد قل إنما أنا بشر
مثلكم أي ما أنا إلا بشر مثلكم وكذا هذه الآية فانه تعالى قال في آية أخرى قل لا أجد فيما أوحى إلى محرم
على طاعهم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً ولحم خنزير فصارت الآيتان واحدة فقوله إنما حرم
عليكم في هذه الآية مفسر أقوله قل لا أجد فيما أوحى إلى محرم إلا ذلك الذي في تلك الآية وأما الشعر فقوله
الاعتنى

ولست بالأكثر منهم حصي * وإنما العزة للأكثر

وقول الفرزدق أنا الذائد الحامي الذمار وإنما * يدافع عن أحسابه أنا ومثلي
وأما القياس فهو أن كلمة ان للآيات وكلمة ما للنفى فإذا اجتمع فلا بد أن يقيما على أصلهما ما قاما أن يفيد اثبوت
غير المذكور ونفي المذكور وهو باطل بالاتفاق أو ثبوت المذكور ونفي غير المذكور وهو المطلوب
واحتج من قال أنه لا يفيد الحصر بقوله تعالى إنما أنت نذير وأما قد كان غيره نذيراً وجوابه معناه ما أنت إلا نذير
فهو يفيد الحصر ولا ينفى وجود نذير آخر (المسئلة الثانية) قرئ حرم على البناء للقاء على وحرم للبناء
للمفعول وحرم بوزن كرم (المسئلة الثالثة) قال الواحدى الميتة ما فارقه الروح من غير ذكاة مما يذبح
وأما الدم فكأن العرب تجعل الدم في المباعرة وتشويهه ثم تأكلها فحرم الله الدم وقوله لحم الخنزير أراد
الخنزير بجميع أجزائه ~~لأنه~~ خص اللحم لأنه المقصود بالاكل وقوله وما أكل به لغير الله قال الأصمعي
الاهلال أصله رفع الصوت فكل رافع صوته فهو مهمل وقال ابن أحر

يميل بالفد فدر بكانها * كما ميل الراكب المعمر

هذا معنى الاهلال في اللغة ثم قيل للحجر مهمل لرفع الصوت بالتلبية عند الاحرام هذا معنى الاهلال يقال
أهل فلان بحجة أو عمرة أي أحرم بها وذلك لأنه يرفع الصوت بالتلبية عند الاحرام والذابح مهمل لأن العرب
كانوا يسمون الاوثان عند الذبح ويرفعون أصواتهم يذكرها ومنه استهل الصبي فعنى قوله وما أكل به لغير الله
يعنى ما ذبح للاصنام وهو قول مجاهد والضاهل وقتادة وقال الربيع بن أنس وابن زيد يعنى ما ذكر عليه غير
اسم الله وهذا القول أولى لأنه أشد مطابقة للفظ قال العلماء لو أن مسلماً ذبح ذبيحة وقصد بذبحها التقرب إلى
غير الله صار مرتداً وذبيحته مرتدة وهذا الحكم في غير ذابح أهل الكتاب أما ذابح أهل الكتاب
فتحل لنا لقوله تعالى وطعام الذين آمنوا الكتاب حل لكم أما قوله تعالى فمن اضطر فقمه مسائل (المسئلة
الاولى) قرأ نافع وابن كثير وابن عامر والكسائي فمن اضطر بضم النون والباء قون بالكسر فالضم للاتباع
والكسر على أصل الحركة لاتقاء الساكنين (المسئلة الثانية) اضطر اخرج والحي وهو افتعل من الضرورة
وأصله من الضرر وهو الضيق (المسئلة الثالثة) لما حرم الله تعالى ذلك الاشياء استثنى عنها حال الضرورة
وهذه الضرورة لها سببان (أحدهما) الجوع الشديد وان لا يجد مأكولاً لا يسد به الرق فعند ذلك
يكون مضطراً (الثاني) إذا كرهه على تناوله مكره فيحل له تناوله (المسئلة الرابعة) ان الاضطرار ليس من
افعال المكلف حتى يقال أنه لا اثم عليه فيه ان الله غفور رحيم فإذا لا بد ههنا من اضطراره وهو الاكل والتقدير
فمن اضطر فاكل فلا اثم عليه والحذف ههنا كالحذف في قوله فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر
أي فأطعمه فحذف فافطر وقوله فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر
فقدية وإنما جاز الحذف العلم بخطابين بالحذف ولذا لا الخطاب عليه أما قوله تعالى غير باع فقيه مسائل
(المسئلة الاولى) قال الفراء غير هاهنا لا تصلح أن تكون بمعنى الاستثناء لأن غير ههنا بمعنى النفي ولذلك

في الماء دابة ليس لها نفس سائلة لم يفسد الماء قل أو كثر ولا شافعي رضى الله عنه قولان في الماء القليل
واحترجوا الشافعي بأنها حيوانات فاذا ماتت صارت ميتة فيحرم استعمالها بمقتضى الآية وإذا حرم
استعمالها بمقتضى الآية وجب الحكم بنجاستها وإذا ثبت الحكم بنجاستها وجب الحكم بنجاسة الماء
القليل الذي وقعت هي فيه وأجابوا عنه بأنها ميتة ويحرم الانتفاع بها وإن كان لم يظن أنها ميتة كانت
كذلك كانت نجسة ثم لم يلزم من نجاستها تنجيس الماء بها واحتجوا على القول الثاني للشافعي رضى
الله عنه بقوله عليه السلام إذا وقع الذباب في إناء أحدكم فامسحوا به ثم انقلوه فإن في أحد جناحيه
داء وفي الآخر دواء أمر بالمسح فربما كان الطعام حاراً فموت الذباب فيه فلو كان ذلك سبباً للتنجيس لما
أمر النبي عليه السلام به (المسئلة الثالثة) لفقهها مذهب سبعة في أمر الدبائح فأوسع الناس فيه
قولا الزهري فإنه يجوز استعمال الجلود بما رها قبل الدبائح ويليه داود فإنه قال تطهر ركعها بالدبائح
ويليه مالك فإنه قال يطهر ظاهرها دون باطنها ويليه أبو حنيفة فإنه قال يطهر ركعها إلا جلد الخنزير ويليه
الشافعي فإنه قال يطهر السكك إلا جلد السكب والخنزير ويليه الأوزاعي وأبو نوري فإنه ما يقولان يطهر جلد
ما يق كل لحمه ويليه أحمد بن حنبل رضى الله عنهم فإنه قال لا يطهر منه شيء بالدبائح واحتج أحمد بالآية
والخبر أما الآية فقوله تعالى حرمت عليكم الميتة أطلق التحريم وما قيده بحال دون حال وأما الخبر فقوله
عبد الله بن حكيم أنا أنس بن مالك قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل وفاته أن لا تنتفعوا من الميتة بأهاب ولا عصب
أجابوا عن القس بالآية بأن تخصيص العموم بخبر الواحد وبالقياس جائز وقد وجداهما أما خبر الواحد
فقوله عليه الصلاة والسلام إياها باب دبح فقد طهر وأما القياس فهو أن الدبائح يعود الجلود إلى ما كان
عليه حال الحياة وكما كان حال الحياة طاهراً كذلك بعد الدبائح وهذا القياس والخبر هما معقد الشافعي
رحمه الله (المسئلة الرابعة) اختلفوا في أنه هل يجوز الانتفاع بالميتة بالطعام البازي والبهيمة فمنهم من منع
منه لأنه إذا أطمع البازي ذلك فقد انتفع بتلك الميتة والآية دالة على تحريم الانتفاع بالميتة فاما إذا أقدم
البازي من عند نفسه على أكل الميتة فهل يجب علينا منعه أم لا فيه اختلفوا (المسئلة الخامسة)
اختلفوا في دهن الميتة وودكها هل يجوز الاستصباح به أم لا وهذا ينظر فيه فإن كان ذلك مما حلت الحياة
أو في جملته ما هو هذا حاله فالظاهر يقتضي المنع منه وإن لم يكن كذلك فهو خارج من جملة الميتة وإنما يحرم
ذلك لدليل سوى الظاهر وعن عطاء بن جابر قال لما قدم الرسول صلى الله عليه وسلم مكة أتاه الذين يجمعون
الودك فقالوا يا رسول الله انا نجمع الودك وهو من الميتة وغيرها وإنما هي للآدم والسفن فقال رسول
الله صلى الله عليه وسلم لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكوا أثمانها فمنهم من ذلك
وأخبرهم بأن تحريمه أياها على الإطلاق واجب تحريم بيعها كما أوجب تحريم أكلها (المسئلة السادسة)
الظاهر يقتضي حرمة السمك والجراد إلا أنهم ما خصا بالخبر عن ابن عمر رضى الله عنه قال عليه الصلاة
والسلام أحلت لنا ميتتان ودمان أما الميتتان فالجراد والنون وأما الدمان فالطحال والكبد وعن جابر
في قصة طويله أن البحر ألقى إليهم حوتاً فأكلوا منه نصف شهر فلما رجعوا أخبروا النبي عليه الصلاة
والسلام بذلك فقال هل عندكم منه شيء تطعموني وقال عليه الصلاة والسلام في صفة البحر هو الطهور ماؤه
الحل ميتته وأيضاً فإنه ثبت بالتواتر عن الرسول عليه الصلاة والسلام حل السمك واختلفوا في السمك الطافي
وهو الذي يموت في الماء حنف أنه فقال مالك والشافعي رضى الله عنهما لا بأس به وقال أبو حنيفة
وأصحابه والحسن بن صالح أنه مكرره واختلفت الصحابة في هذه المسئلة أيضاً فعن علي رضى الله عنه
أنه قال ما طعمنا من صيد البحر فلا تأكلوه وهذا أيضاً مروى عن ابن عباس وجابر بن عبد الله وروى عن أبي
بكر الصديق رضى الله عنه وأبي أيوب أباحتهم وروى أبو بكر الرازي روايات مختلفة عن جابر بن عبد الله أنه
عليه الصلاة والسلام قال ما ألقى البحر أورد عنه فكلوه وماتت فيه وطفافلاً كاه وأما الشافعي رضى
الله عنه فقد احتج بالآية والخبر والمعقول أما الآية فقوله تعالى أحل لكم صيد البحر وطعامه وهذا السمك

التصرفات الا ما اخرجها الدليل المخصص فان قيل لم لا يجوز تخصيص هذا التحريم بالاكل والذي يدل عليه وجوه (أحدها) أن المتعارف من تحريم الميتة تحريم أكلها (وثانيها) أنه ورد عقيب قوله كأول طيبات ما رزقناكم (وثالثها) ما ورد عن الرسول عليه السلام في خبر شاة ميمونة أنما حرم من الميتة أكلها (والجواب) عن الاول لان سلم أن المتعارف من تحريم الميتة تحريم أكلها وعن الثاني أن هذه الآية مستقلة بنفسها فلا يجب قصرها على ما تقدم بل يجب اجراؤها على ظاهرها وعن الثالث أن ظاهر القرآن مقدم على خبر الواحد لكن هذا انما يستقيم اذ لم يجوز تخصيصه بالقرآن بخبر الواحد ويمكن أن يجاب عنه بان المسلمين انما رجعوا في معرفة وجوه الحرمات الى هذه الآية فدل انعقاد اجماعهم على انها غير مخصوصة ببيان حرمة الاكل والسائل أن يمنع هذا الاجماع (المسئلة الثامنة) الميتة من حيث اللغة هو الذي خرج من أن يكون حيا من دون نقص بنية ولذلك فرقوا بين المقتول والميت وأما من جهة الشرع فهو غير المذكي اما لانه لم يذبح أو أن ذبحه ولكن لم يكن ذبحه ذكاة وسنذكر هذا في موضعه فان قيل كيف يصح ذلك وقد قال تعالى في سورة المائدة حرمت عليكم الميتة والدم فثم ذكر من بعده المتخلفة والموقوفة والمتردية فدل هذا على ان غير المذكي منه ما هو ميتة ومنه ما ليس كذلك قلنا العلة الامر كان في استثناء الشرع على أصل اللغة وأما بعد استقراء الشرع فالميتة ما ذكرناه والله أعلم أما المقاصد فاعلم أن الخطأ في المسائل المستنبطة من هذه الآية من وجهين (أحدهما) ما أخرجه عن الآية وهو داخل فيها (والثاني) ما دخل فيها وهو خارج عنها (أما القسم الاول) ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ذهب الشافعي رضي الله عنه في أظهر أقواله الى انه يحرم الانتفاع بصوف الميتة وشعرها وعظمها وقال مالك يحرم الانتفاع بعظمها خاصة وجل الفقهاء انفقوا على تحريم الانتفاع بشعر الخنزير واحتج هؤلاء بأن هذه الاشياء ميتة فوجب أن يحرم الانتفاع بها انما قلنا انها ميتة لقوله عليه السلام ما بين من حتى فهو ميت وهذا الخبر يعم الشعر والعظم والكل وأما الذي يدل على ان العظم ميتة خاصة فقوله تعالى من يجبي العظام وهي رميم فقبت انها كانت حية فعند الموت تصير ميتة واذا ثبت انها ميتة وجب أن يحرم الانتفاع بها لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة اعترض المخالف عليه بأن الشعر والصوف لا حياة فيه لان حكم الحياة الادراك والشعور وذلك مفقود في الشعر ولاجل هذا الكلام ذهب مالك الى تجبيس العظام دون الشعور (والجواب) أن الحياة ليست عبارة عن المعنى المقضي للادراك والشعور بدليل الآية والخبر أما الآية فقوله تعالى كيف يجبي الارض بعد موتها وأما الخبر فقوله عليه السلام من احب أرضا ميتة فهي له والاصل في الاطلاق الحقيقة فعلمنا أن الحياة في أصل اللغة ليست عبارة عما ذكرناه بل عن كون الحيوان أو النبات صحيحا في مزاجه معتدلا في حاله غير معترض للفساد والتهفن والتفرق واذا ثبت ذلك ظهر اندراجها تحت الآية واحتج أبو حنيفة بالقرآن والخبر والاجماع والقياس أما القرآن فقوله تعالى ومن اصوافها وابارها وأشعارها اثاناً ومساها الى حين حيث ذكرها في معرض المنة والامتنان لا يقع بالتجسس الذي لا يحل الانتفاع به وأما الخبر فقوله عليه السلام في شاة ميمونة انما حرم من الميتة أكلها وأما الاجماع فهو وانهم كانوا يلبسون جلود الثعالب ويجعلون منها القلائس وعن النخعي كانوا لا يرون بجلود السباع وجلود الميتة اذا دبغت بأسا وما خصل الشعر وعدمه وقول الشافعي كانوا لا يشارون الى الصحابة وليس لاحد أن يقول الثعلب عند الشافعي رضي الله عنه حلال فلهذا يقول باباحته لان الذكاة شرط بالانتفاع وهو غير حاصل في هذه الثعالب وأما القياس فلان هذه الشعور والعظام اجسام منتفع بها غير متعرضة للتهفن والفساد فوجب أن يقضى بطهارتها كجلود المدبوعة وأما النفع بشعر الخنزير في الفقهاء من منع تجاسسه وهو الاسلام فالواهب أن عموم قوله حرمت عليكم الميتة يقتضي حرمة الانتفاع بالصوف والعظم وغيرهما الا ان هذا الدلائل تنجى الانتفاع بها والخاص مقدم على العام فكان هذا الجانب أولى بالرعاية (المسئلة الثانية) قال أبو حنيفة رضي الله عنه اذا مات

الشافعي رضي الله عنه لا يستعقبه لان هذا الذبح لا يستعقب - بل الاكل فوجب أن لا يستعقب الطهارة كذبح الجوسي وعند أبي حنيفة يستعقبه (القسم الثاني) مما دخل في الآية وليس منها وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم وحرمت عليكم الميتة لا يقتضي تحريم ما مات فيه من المائعات وانما يقتضي تحريم عين الميتة وما جاور الميتة فلا يسمى ميتة فلا يتناولها لفظ التحريم فليس من اذا وقعت فيه فأرء وماتت فانه لا يتناولها هذا الظاهر ووجه الكلام في هذا الباب تدور على فصلين (أحدهما) اما الذي ينحس بمجاورته الميتة فيحرم واما الذي لا ينحس فلا يحرم (والثاني) ان الذي ينحس كيف الطريق الى تطهيره (المسئلة الثانية) سأل عبد الله بن المبارك أبا حنيفة عن طائر وقع في قدر مطبوخ فبات فقال أبو حنيفة لا يحس به ما ترون فيها فذكروا له عن ابن عباس ان اللحم يؤكل بعد ما يغسل ويراق المرق فقال أبو حنيفة به هذا نقول على شرطه ان كان وقع فيها في حال سكونها كما في هذه الرواية وان كان وقع في حال غليانها لم يؤكل اللحم ولا المرق قال ابن المبارك ولم ذاك قال لانه اذا سقط فيها في حال غليانها فبات فقد دخلت الميتة اللحم واذا وقع فيها في حال سكونها فبات فانما رشيحت الميتة اللحم قال ابن المبارك وعقيدته ثلاثين هذا زرين بالفارسية يعني المذهب وروى ابن المبارك مثل هذا عن الحسن (المسئلة الثالثة) قال أبو حنيفة ابن الشاة الميتة وأنفختها طاهرتان وقال الشافعي ومالك لا يحل هذا اللبن والانفة وقال الميت لا تؤكل البيضة التي تخرج من دجاجة ميتة واعلم ان الشافعي رضي الله عنه لا يستسك في هذه المسئلة بظاهر قوله حرمت عليكم الميتة لان اللبن لا يوصف بأنه ميتة فوجب الرجوع فيه نفيا وانما تا الى دليل آخر ومعهما الشافعي ان اللبن لو كان مجموعا في اناء فسقط فيه شيء من الميتة ينحس فكذلك اذا ماتت وهو في ضرعها وهكذا الخلاف في الانفة أما البيض اذا أخرج من جوف الدجاجة فهو طاهر اذا غسل ويحل أكله لان القشرة اذا اصلبت حجزت بين الماء كؤل وبين الميتة فحل ولذلك لو كانت البيضة غير منعقدة لحرمت ولتختم هذا الفصل بمسائل مشتركة بين القسمين (المسئلة الاولى) اختلف المتكلمون في ان الميتة هل تكون ميتة بمعنى الموت فمنهم من أثبت الموت بمعنى مضاد للحياة على ما قال تعالى هو الذي خلق الموت والحياة ومنهم من قال انه عدم الحياة عما من شأنه أن يقبل الحياة وهذا أقرب (المسئلة الثانية) اختلفوا في ان حرمة الميتة هل تقتضي نجاستها والحق ان حرمة الانتفاع لا تقتضي النجاسة لانه لا يمنع في العقل أن يحرم الانتفاع بها ويحل الانتفاع بما جاورها لانه قد ثبت بالاجماع ان الميتة نجسة

(الفصل الثاني في تحريم الدم وفيه مسملتان) (المسئلة الاولى) الشافعي رضي الله عنه حرم جميع الدماء سواء كان مسفوحا أو غير مسفوح وقال أبو حنيفة دم السمك ليس يحرم أما الشافعي فانه تمسك بظاهر هذه الآية وهو قوله انما حرم عليكم الميتة والدم ولطم الخنزير وهذا دم فوجب أن يحرم وأبو حنيفة تمسك بقوله تعالى قل لأجد فيما أوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا فصرح بأنه لم يجد شيئا من المحرمات الا هذه الامور فالدم الذي لا يكون مسفوحا وجب أن لا يكون محرما يقتضي هذه الآية فاذن هذه الآية خاصة وقوله حرمت عليكم الميتة والدم عام والخاص مقدم على العام أجاب الشافعي رضي الله عنه بان قوله قل لأجد فيما أوحى الى محرما ليس فيه دلالة على تحليل غير هذه الاشياء المذكورة في هذه الآية بل على انه تعالى ما بين له التحريم هذه الاشياء وهذا لا ينافي أن يبين له بعد ذلك تحريم ما عداها ففعل قوله تعالى له انما حرم عليكم الميتة نزلت بعد ذلك فكان ذلك بينا نا التحريم الدم سواء كان مسفوحا أو غير مسفوح اذا ثبت هذا وجب الحكم بجرمة جميع الدماء ونجاستها فيجب ازالة الدم عن اللحم ما أمكن وكذا في السمك وأي دم وقع في الماء والثوب فانه يغسل ذلك المورد (المسئلة الثانية) اختلفوا في قوله عليه الصلاة والسلام أحلت لنا ميتتان ودمان الطحال والكبد هل يطلق اسم الدم عليهما فيكون استثناء صحهما أم لا فمنهم من منع ذلك لان الكبد يجري مجرى اللحم وكذا الطحال وانما يوصفان

الطاف من طعام البحر فوجب له وأما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام أحلت لنا ميتتان السمك والجراد
وهذا مطلق وقوله في البحر هو الطهور وماؤه الحل ميتته وهذا عام وروى عن أنس رضي الله عنه أنه عليه
الصلاة والسلام قال كل ما طفا على البحر (المسئلة السابعة) قال الشافعي وأبو حنيفة رضي الله عنهما
لأبأس بأكل الجراد كله ما أخذته وما وجدته وروى عن مالك رضي الله عنه أن ما وجد ميتا لا يحل وأما
ما أخذ حيا ثم قطع رأسه وشوى أكل وما أخذ حيا فغفل عنه حتى يموت لم يؤكل بحجة مالك ظاهر الآية وبجدة
الشافعي وأبي حنيفة قوله عليه السلام أحلت لنا ميتتان السمك والجراد فوجب حملهما على الإطلاق فبين
بذلك أن قطع رأسه ان جعل له ذكاة فهو كالشاة المذكاة في أنه لا يكون ميتة فلا يكون لقوله عليه السلام
أحلت لنا ميتتان فائدة وقال عبد الله بن أبي أوفى غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع غزوات
نأكل الجراد ولأن كل غيره فلم يفرق بين ميتته وبين مقتوله (المسئلة الثامنة) اختلفوا في الجنين إذا خرج
ميتا بعد ذبح الأم فقال أبو حنيفة لا يؤكل إلا أن يخرج حيا في ذبح وهو قول حماد وقال الشافعي
وأبو يوسف ومحمد أنه يؤكل وهذا هو المروي عن علي وابن مسعود وابن عمر وقال مالك أن تم خلقه ونبت
شعره ~~أكل~~ والالم يؤكل وهو قول سعيد بن المسيب واحتج أبو حنيفة بظاهر هذه الآية وهو أنه ميتة
فوجب أن يحرم قال الشافعي اخص هذا العموم بالخبر والقياس أما الخبر فهو أنا أجمعنا على أن
المذكي مباح وهذا مذكي لما روى أبو سعيد الخدري وأبو الدرداء وأبو أمامة وكتب عن ابن عمر
وأبو أيوب وأبو هريرة رضي الله عنهم عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ذكاة الجنين ذكاة أمه وتقريره أن
كون الذكاة سببا للإباحة حكم شرعي بخلاف أن تكون ذكاة الجنين حاصلة لتبرعاً بخصم يل ذكاة أمه
أجاب الحنفية بأن قوله ذكاة الجنين ذكاة أمه يحتمل أن يريد به أن ذكاة أمه ذكاة له ويحتمل أن يريد به إيجاب
تذكيته كما تذكي أمه وأنه لا يؤكل بغير ذكاة ~~كقوله تعالى~~ وجنسه عرضها السموات والأرض ومعناه
~~كعرض السموات والأرض~~ وكقول القائل قولي قولك ومذهبي مذهبك وإنما المعنى
قولي كقولك ومذهبي كذهبك وقال الشاعر فمينك عينها وأوجيدك جيدها * وإذا ثبت
مادركنا كان أحد الاحتمالين إيجاب تذكيته وأنه لا يؤكل غير مذكي في نفسه والآخر أن ذكاة أمه تبيح
أكله وإذا كان كذلك لم يميز تخصيص الأمر بل يجب حمله على المعنى الموافق للآية أجاب الشافعي رضي
الله عنه من وجوه (أحدها) أن على الاحتمال الذي ذكرته لا بد فيه من إضمار وهو أن ذكاة الجنين
كذكاة أمه والإضمار خلاف الأصل (وثانيها) أنه لا يسمى جنينا إلا حال كونه في بطن أمه
ومتي ولدا لا يسمى جنينا والنبي عليه الصلاة والسلام إنما أثبت له الذكاة حال كونه جنينا فوجب أن يكون
في تلك الحالة مذكي بذكاتها (وثالثها) أن حمل الخبر على ما ذكرت من إيجاب ذكاته إذا خرج حيا ناسط
فأثدته لأن ذلك معلوم قبل ورود (ورابعها) ما روى عن أبي سعيد أنه عليه الصلاة والسلام سئل عن
الجنين يخرج ميتا قال إن شئت فكلوه فإن ذكاته ذكاة أمه وأما القياس فمن وجوه (أحدها) أنا أجمعنا
على أن من ضرب بطن امرأة ميتات وألقت جنينا ميتا لم ينفرد الجنين بكم نفسه ولو خرج الولد
حيا ثم مات انفرد بكم نفسه دون أمه في إيجاب الغزاة فكذلك جنين الحيوان إذا مات عن ذبح أمه
ونخرج ميتا كان تبعا للأم في الذكاة وإذا خرج حيا لم يؤكل حتى يذكي (وثانيها) أن الجنين حال اتصاله
بالأم في حكم عضو من أعضائها فوجب أن يحصل بذكاتها ما كسائر الأعضاء (وثالثها) الواجب في الولد
أن يتبع الأم في الذكاة كما يتبع الولد الأم في العتاق والاستيلاء والكتابة وضوها (المسئلة التاسعة)
ما قطع من الحى من الأبعاض فهو محرم لأنه ميتة فوجب أن يكون حراما إنما قلنا أنه ميتة للنص
والمعقول أما النص فقوله عليه الصلاة والسلام ما بين من حى فهو ميت وأما المعقول فهو أن ذلك البعض
كان حيا لأنه يدرك الالم والمادة وبالقطع زال ذلك الوصف فصارت ميتا فوجب أن يحرم لقوله تعالى حرمت
عليكم الميتة (المسئلة العاشرة) اختلفوا في أن ذبح ما لا يؤكل لحمه هل يستعقب طهارة الجلود فعند

فقال الشافعي رضي الله عنه لا يترخص لانه موصوف بالعدوان فلا يندرج تحت الآية وقال أبو حنيفة بل
يترخص لانه مضطر غير باغ ولا عادي الا كل فيندرج تحت الآية واحتج الشافعي على قوله بهذه الآية
وبالمعقول أما الآية فهي أنه سبحانه وتعالى حرم هذه الاشياء على الكل بقوله حرمت عليكم الميتة والدم
ثم أباحها للمضطر الذي يكون موصوفاً بأنه غير باغ ولا عادي والعاصي بسفره غير موصوف بهذه الصفة لان
قوله شافعي لان ليس بمعتد تقيض لقوله شافعي لان متعد ويكتفي في صدقه كونه متعد في أمر ما من الامور
سواء كان في السفر أو في الاكل أو في غيرهما واذا كان اسم المتعدى بصدق كونه متعد في أمر ما
أي أمر كان وجب أن يكون قولنا فلان متعد لا يصدق الا اذا لم يكن متعد في شيء من الاشياء
الميتة فاذا قولنا غير باغ ولا عادي لا يصدق الا اذا اتى عنه صفة التعدى من جميع الوجوه والعاصي بسفره
متعد بسفره فلا يصدق عليه كونه غير عادي واذا لم يصدق عليه ذلك وجب بقاؤه تحت الآية وهو قوله
حرمت عليكم الميتة والدم أقصى ما في الباب أن يقال هذا يشكل بالعاصي في سفره فانه يترخص مع أنه
موصوف بالعدوان لكان قول الله عام دخله التخصيص في هذه الصورة والفرق بين الصورتين ان الرخصة
اعانة على السفر فاذا كان السفر معصية كانت الرخصة اعانة على المعصية أما اذا لم يكن السفر في نفسه معصية
لم تكن الاعانة عليه اعانة على المعصية فظهر الفرق واعلم ان القاضي وأبا بكر الرازي نقل عن الشافعي أنه
قال في نفسه يترخص غير باغ ولا عادي أي غير باغ على امام المسلمين ولا عادي بان لا يكون سفره في معصية ثم قال
تفسير الآية غير باغ ولا عادي الاكل أولى مما ذكره الشافعي رضي الله عنه وذلك لان قوله غير باغ ولا عادي شرط
والشرط بمنزلة الاستثناء في أنه لا يستعمل بنفسه فلا بد من تعلقه بمذكور وقد علمنا انه لا مذكور الا الاكل
لانا ينشأ أن معنى الآية فمن اضطر فأكل غير باغ ولا عادي فلاثم عليه واذا كان كذلك وجب أن يكون متعلقاً
بالاكل الذي هو في حكم المذكور دون السفر الذي هو الميتة غير مذكور واعلم أن هذا الكلام ضعيف وذلك
لانا ينشأ أن قوله غير باغ ولا عادي لا يصدق الا اذا اتى عنه البني والعدوان في كل الامور فيدخل فيه
بني العدوان بالسفر فرضنا ولا نقول اللفظ يدل على التعمين وأما تخصيصه بالاكل فهو وتخصيص من غير ضرورة
فكان على خلاف الاصل ثم الذي يدل على أنه لا يجوز صرفه الى الاكل وجوه (أحدها) أن قوله
غير باغ ولا عادي حال من الاضطرار فلا بد وان يكون وصف الاضطرار باقياً مع بقاء كونه غير باغ ولا عادي
ولو كان المراد بكونه غير باغ ولا عادي كونه كذلك في الاكل لاستحال أن يبقى وصف الاضطرار معه لانه
حال الاكل لا يبقى وصف الاضطرار (وثانيها) ان الانسان ينقر بطبعه عن تناول الميتة والدم وما كان
كذلك لم يكن هذه الحاجة الى النهي عنه فصرف هذا الشرط الى التعدى في الاكل يخرج الكلام عن الفائدة
(وثالثها) أن كونه غير باغ ولا عادي يقتضي ماهية البني ونفي ماهية العدوان وهذه الماهية انما تنفي
عند اتقاء جميع افرادها والعدوان في الاكل أحد افراد هذه الماهية وكذا العدوان في السفر فرد آخر
من افرادها فاذا نفي العدوان يقتضي نفي العدوان من جميع هذه الجهات فكان تخصيصه بالاكل
غير جائز وأما الشافعي رضي الله عنه فانه لا يخصه بنبي العدوان في السفر بل يحمله على ظاهره وهو نفي
العدوان من جميع الوجوه وذلك يستلزم نفي العدوان في السفر وحيتئذ يتحقق مقصوده (ورابعها)
أن الاحتمال الذي ذكرناه مما يداية أخرى وهي قوله تعالى فمن اضطر في شخصه غير متجانف لاثم فان
الله غفور رحيم فبين في هذه الآية أن المضطر انما يترخص اذا لم يكن متجانفاً لاثم وهو الذي قلناه من ان
الآية تقتضي أن لا يكون موصوفاً بالبني والعدوان في أمر من الامور واحتج أبو حنيفة رضي الله عنه
بوجوه (أحدها) قوله تعالى في آية أخرى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وهذا الشخص
مضطر فوجب أن يترخص (وثانيها) قوله تعالى ولا تقتلوا أنفسكم ان الله كان بكم رحيماً وقال
ولا تقاتلوا بايديكم الى التهلكة والامتناع من الاكل سعي في قتل النفس والقضاء للنفس في التهلكة فوجب
أن يحرم (وثالثها) روى أنه عليه السلام رخص لاهم قيم يوماً وليلة وللمسافر ثلاثة أيام وللماليم ايام يفرض

بذلك تشبهها ومنهم من يقول هو كآدم الحامد ويستدل عليه بالحديث

(الفصل الثالث) في الخنزير وفيه مسائل (المسئلة الاولى) أجمعت الامة على ان الخنزير بجميع أجزائه محرم وانما ذكر الله تعالى لحمه لان معظم الانتفاع منه معلق به وهو كقوله اذ انودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع يخص البيع بالنهي لما كان هو أعظم المهمات عندهم أما شعر الخنزير فغير داخل في الظاهر وان اجمعه واعلى تحريمه وتنجيسه واختلفوا في انه هل يجوز الانتفاع به للخنزير فقال أبو حنيفة ومحمد ينجوز وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز وقال أبو يوسف أكره الخنزير به وروى عنه الاباحه حجة أبي حنيفة ومحمد ان انزى المسلمين بقرون الاساكفة على استعماله من غير تكبير ظهر منهم ولان الحاجة ماسة اليه واذا قال الشافعي في دم البهائم انه لا ينجم الثوب المشقة الاحتراز فلا جازم مثله في شعر الخنزير اذا خربزه (المسئلة الثانية) اختلفوا في خنزير الماء قال ابن أبي ابي ومالك والشافعي والاوزاعي لا بأس بأكل شئ يكون في البحر وقال أبو حنيفة وأصحابه لا يؤكل حجة الشافعي قوله تعالى أحل لكم صيد البحر وطعامه وحجة أبي حنيفة ان هذا خنزير فيحرم لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وقال الشافعي الخنزير اذا أطلق فانه يتبادر الى الفهم خنزير البر لا خنزير البحر كما ان اللحم اذا أطلق يتبادر الى الفهم لحم غير السمك لا لحم السمك بالاتفاق ولان خنزير الماء لا يسمى خنزيرا على الاطلاق بل يسمى خنزير الماء (المسئلة الثالثة) للشافعي رضي الله عنه قولان في انه هل يغسل الاناء من ولوغ الخنزير سبعاً (أحدهما) نعم تشبهه بالسكب (والثاني) لالان ذلك التشديد انما كان فطماهم عن مخالطة السكاب وهم ما كانوا يتخالطون الخنزير فظهر الفرق

(الفصل الرابع) في تحريم ما أهله به لغير الله من الناس من زعم ان المراد بذلك ذبايح عبدة الاوثان الذين كانوا يذبحون لاوثانهم كقوله تعالى وما ذبح على النصب وأجازوا ذبيحة النصراني اذا سمى عليها باسم المسيح وهو مذهب عطاء ومكحول والحسن والشعبي وسعيد بن المسيب وقال مالك والشافعي وأبو حنيفة وأصحابه لا يحل ذلك والحجة فيه انهم اذا ذبحوا على اسم المسيح فقد أهلوا به لغير الله فوجب أن يحرم وروى عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه انه قال اذا سمعتم اليهود والنصارى يذبحون لغير الله فلا تأكلوا واذا لم تسمعوهم فبكوا فان الله تعالى قد أحل ذبايحهم وهو يعلم ما يقولون واحتج الخفاف بوجوه (الاول) انه تعالى قال وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وهذا عام (الثاني) انه تعالى قال وما ذبح على النصب فدل على أن المراد بقوله وما أهله به لغير الله هو المراد بقوله وما ذبح على النصب (الثالث) ان النصراني اذا سمى الله تعالى وانما يذبحه المسيح فاذا كانت ارادته لذلك لم تمنع حل ذبيحته مع انه يهل به لغير الله فكذلك ينبغي أن يكون حكمه اذا أظهر ما يضمره عند ذكر الله وارادته المسيح (والجواب عن الاول) ان قوله وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم عام وقوله وما أهله به لغير الله خاص والخاص مقدم على العام (وعن الثاني) ان قوله وما ذبح على النصب لا يقتضي تخصيص قوله وما أهله به لغير الله لانهم آيتان متباينتان ولا مساواة بينهما (وعن الثالث) انا انما كافنا بالظاهر لا بالباطن فاذا ذبحه على اسم الله وجب أن يحل ولا سبيل لنسالي الباطن

(الفصل الخامس) الفائلون بان كلمة انما للحصر انفقوا على ان ظاهر الآية يقتضي أن لا يحرم سوى هذه الاشياء لكان علم ان في الشرع أشياء أخرى سواها من المحرمات فتصير كلمة انما مبركة والظاهر في العمل ومن قال انها لا تفيد الحصر فلا شك في رائل

(الفصل السادس) في المضطر وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال الشافعي رضي الله عنه قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد معناه ان من كان مضطراً ولا يكون موصوفاً بصفة البغي ولا بصفة العمد وان البنية فأكل فلا اثم عليه وقال أبو حنيفة معناه ان اضطرراً كل غير باغ ولا عاد في الاكل فلا اثم عليه فخص صفة البغي والعدوان بالاكل وبتفرع على هذا الاختلاف ان العاصي بفسره هل يترخص أم لا

في التداوي بالخمر واعلم أن الحاجة الى ذلك التداوي ان انتهت الى حد الضرورة فقد تقدم حكمه
في المسئلة الرابعة فان لم تنته الى حد الضرورة فقد تقدم حكمه في المسئلة الخامسة (الحكم الثاني)

• قوله تعالى (ان الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترتون به غمظا قلبا أولئك ما ياءا كلون

في بطونهم الا النار ولا يكلمهم الله يوم القيامة ولا ينكلمهم ولهم عذاب أليم) اعلم أن في قوله ان الذين

يكتمون مسائل (المسئلة الاولى) قال ابن عباس نزلت هذه الآية في رؤساء اليهود كعب بن الاشرف

وكعب بن اسد ومالك بن الصبيح وحي بن اخطب وأبي ياسر بن اخطب كانوا ياخذون من اتباعهم

الهدايا فلما بعث محمد عليه السلام خافوا انقطاع تلك المنافع فكتموا أمر محمد عليه السلام وأمر شرائعه

فنزلت هذه الآية (المسئلة الثانية) اختلفوا في انهم أي شيء كانوا يكتمون ف قيل كانوا يكتمون صفة محمد

صلى الله عليه وسلم ونعته والبشارة به وهو قول ابن عباس وقتادة والسدي والاصم وأبي مسلم وقال الحسن

كتموا الاحكام وهو كقولهم تعالى ان كثيرا من الاحبار والرهبان لما يكون أموال الناس بالباطل ويصدون

عن سبيل الله (المسئلة الثالثة) اختلفوا في كيفية الكتمان فالمرى عن ابن عباس انهم كانوا يحرقون

يحرقون التوراة والانجيل وعند المتكلمين هذا امتنع لانهم ما كانوا يكتمون بل غشوا في الشهرة والتواثر الى حيث

يتعذر ذلك فيهم ما بل كانوا يكتمون التأويل لانه قد كان فيهم من يعرف الآيات الدالة على نبوة محمد عليه

السلام وكانوا يذكرون لها تأويلات باطلة وبصرفونها عن محاسنها الصحيحة الدالة على نبوة محمد عليه

السلام فهذا هو المراد من الكتمان فيصير المعنى ان الذين يكتمون معاني ما نزل الله من الكتاب أما قوله

تعالى ويشترتون به غمظا قلبا ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الكناية في به يجوز أن تعود الى الكتمان والفعل يدل

على المصدر ويحتمل أن تكون عائدة الى ما أنزل الله ويحتمل أن تكون عائدة الى المكتوم (المسئلة الثانية)

معنى قوله ويشترتون به غمظا قلبا كقولهم ولا تشتروا بآياتي غمظا قليلا وقدم ذلك وبالجملة فكان غرضهم من ذلك

الكتمان أخذ الاموال بسبب ذلك فهذا هو المراد من اشتراهم بذلك غمظا قليلا (المسئلة الثالثة) انما سموا قليلا

امالانه في نفسه قليل وامالانه بالاضافة الى ما فيه من الضرر العظيم قليل (المسئلة الرابعة) من الناس

من قال كان غرضهم من ذلك الكتمان أخذ الاموال من عوامهم واتباعهم وقال آخرون بل كان غرضهم من

ذلك أخذهم الاموال من كبارهم وأغنيائهم الذين كانوا ناصرين لذلك المذهب وليس في الظاهر أكثر من

اشتراهم بذلك الكتمان الثمن القليل وليس فيه بيان من طوعوا فيه وأخذوا منه فالكلام بجمل وانما يتوجه

الطمع في ذلك الى من يجمع الى الجهل وقلة المعرفة المتمكن من المال والشح على المؤلف في الدين فينزل عليه

ما يلائم منه فهذا هو معلوم بالعادة واعلم أنه سبحانه وتعالى لما ذكر هذه الحكاية عنهم ذكر الوعيد على ذلك

من وجوه (أولها) قوله تعالى أولئك ما ياءا كلون في بطونهم الا النار وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قال

بعضهم ذكر البطن هنا زيادة بيان لانه يقال أكل فلان المال اذا بذرته وأفسده وقال آخرون بل فيه فائدة

فقوله في بطونهم أي ملا بطونهم يقال اكل فلان في بطنه وأكل في بعض بطنه (المسئلة الثانية) قيل ان أكلهم

في الدنيا وان كان طيبا في الحال فعاقبته النار فوصف بذلك كقوله ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما انما

يأكلون في بطونهم ناراً عن الحسن والربيع وجاعة من أهل العلم وذلك لما أكل ما يوجب النار فكانه أكل

النار كما روي في حديث آخر الشارب من آنية الذهب والفضة انما يجرب في بطنه نار جهنم وقوله اني أراني

أعصر خيرا أي غنيا فسموا باسم ما يؤكل اليه وقيل انهم في الآخرة يأكلون النار لا كاهم في الدنيا الحرام

عن الاصم (وثانيها) قوله تعالى ولا يكلمهم الله فظاهرها انه لا يكلمهم أصلا كقوله لما أوردته مورد

الوعيد فهم منه ما يجري مجرى العقوبة لهم وذكر واقبه ثلاثة أوجه (الاول) انه قد دلت الدلالة على انه

سبحانه وتعالى يكلمهم وذلك قوله فوريك لتسئلهم أجمعين عما كانوا يعملون وقوله فلنأسألن الذين ارسل

اليهم ولتسألن المرسلين فعرفنا انه يسأل كل واحد من المكلفين والسؤال لا يكون الا بكلام فقاموا واجب

أن يكون المراد من الآية انه تعالى لا يكلمهم بحجة وسلام وانما يكلمهم بما يعظم عندهم الغم والحسرة من

فيه بين العاصي والمطيع (ورابعها) أن العاصي بسفره إذا كان نائما فاشرف على غرق أو حرق يجب على الحاضر الذي يكون في الصلاة أن يقطع صلاته لانجائنه من الغرق أو الحرق فلان يجب عليه في هذه الصورة أن يسعى في اتقاذ المهجبة أولى (وخامسها) أن العاصي بسفره أن يدفع اسباب الهلاك كالقيل والجل الصول والخيسة والعقرب بل يجب عليه فكذا ههنا (وسادسها) أن العاصي بسفره إذا اضطر فلواباح له رجل شيئا من ماله فانه يحل له ذلك بل يجب عليه فكذا ههنا والجامع دفع الضرر عن النفس (وسابعها) أن المؤنة في دفع ضرر الناس أعظم في الوجوب من كل ما يدفع المرء من المضار عن نفسه فكذلك يدفع ضرر الهلاك عن نفسه بهذا الاكل وان كان عاصيا (وثامنها) أن الضرورة تبيح تناول طعام الغير من دون الرضى بل على سبيل القهر وهذا تناول محرم لولا الاضطرار فكذا ههنا أجاب الشافعي عن التمسك بالعمومات بأن دليلنا الثاني للترخص أخص من دلائلهم المرخصة والخاص مقدم على العام وعن الوجوه القياسية بانه يمكنه الوصول الى استباحة هذه الرخص بالتوبة وإذا لم يتب فهو الجاني على نفسه ثم عارض هذه الوجوه بوجه قوى وهو أن الرخصة اعانة على السفر فإذا كان السفر معصية كانت الرخصة اعانة على المعصية وذلك محال لأن المعصية ممنوعة منها والاعانة سعى في تحصيلها والجمع بينهما متناقض والله أعلم (المسئلة الثانية) قال الشافعي وأبو حنيفة وأصحابه لا يأكل المضطر من الميتة الا قدر ما يسكت رمقه وقال عبد الله بن الحسن العنبري يأكل منها ما يستجوعه وعن مالك يأكل منها حتى يشبع ويتزود فان وجد غنى عن أطرها والا قرب في دلالة الآية ما ذكرناه أو لا لأن سبب الرخصة إذا كان الاجاءة في ارتفاع الاجاءة ارتفعت الرخصة كما لو وجد الحلال لم يحزله تناول الميتة لارتفاع الاجاءة الى أكلها لوجود الحلال فكذلك إذا زال الاضطرار يأكل قدر مته فالزائد محرم ولا اعتبار في ذلك بسبب الجوعه على ما قاله العنبري لأن الجوعه في الابتداء لا تبيح أكل الميتة اذا لم يخف ضررا بتركه فكذا ههنا ويدل عليه أيضا انه لو كان معه من الطعام مقدار ما إذا أكله أمسك رمقه لم يحزله أن يتناول الميتة فإذا أكل كل ذلك الطعام وزال خوف التلف لم يحزله أن يأكل الميتة فكذا اذا أكل من الميتة ما زال معه خوف الضرر وجب أن يحرم عليه الاكل بعد ذلك (المسئلة الثالثة) اختلفوا في المضطر إذا وجد كل ما يعده من المحرمات فالأكثر من العلماء خبروه بين الكل لأن الميتة والدم ولحم الخنزير سواء في التحريم والاضطرار فوجب أن يكون مخيرا في الكل وهذا هو الالبق بظاهر هذه الآية وهو أولى من قول من أوجب أن يتناول الميتة دون لحم الخنزير ويعد لحم الخنزير أعظم شأن في التحريم (المسئلة الرابعة) اختلفوا في المضطر الى الشرب إذا وجد خرا أو من غص بالقمة فلم يجد ماء يسقيه ووجد الخمر فنهى من أباحه بالقياس على هذه الصورة فان الله تعالى انما اباح هذه المحرمات ابقاء للنفس ودفعاً للهلاك عنها فكذلك في هذه الصورة وهذا هو الاقرب الى الظاهر والقياس وهو قول سعيد بن جبيرة وأبي حنيفة وقال الشافعي رضي الله عنه لا يشرب لانه يزيد عطشا وجوعا ويذهب عقله وأجيب عنه بأن قوله لا يزيد العطشا وجوعا مكابرة وقوله يزيل العقل فكلامنا في القليل الذي لا يكون كذلك (المسئلة الخامسة) اختلفوا اذا كانت الميتة يحتاج الى تناولها العلاج اما بانفرادها أو بوقوعها في بعض الادوية المركبة فاباحه بعضهم للنص والمعنى أما النص فهو انه أباح للعثنين شرب أبوال الابل والبانم للتداوى وأما المعنى فمن وجوه (الأول) ان الترياق الذي جعل فيه لحوم الافاعي مستطاب فوجب أن يحل أقوله تعالى أحل لكم الطيبات غاية ما في الباب أن هذا العموم مخصوص ولكن لا يقدح في كونه حجة (الثاني) ان أباح حنيفة لماعفا عن قدر الدرهم من النجاسة لاجل الحاجة والشافعي عفا عن دم البراغيث للحاجة فلم لا يحسب بالعضو في هذه الصورة للحاجة (الثالث) انه تعالى اباح أكل الميتة لمصلحة النفس فكذا ههنا ومن الناس من حرمه واحتج بقوله عليه السلام ان الله تعالى لم يجعل شفاء أمتي فيما حرم عليهم واجاب الاولون بان التمسك بهذا الخبر انما يتم لو ثبت انه يحرم عليه تناوله والتزاع ليس الا فيه (المسئلة السادسة) اختلفوا

في التعجب وهو استعظام الشيء مع خفاء سبب حصول عظم ذلك الشيء في عالم يوجد المعنيان لا يحصل التعجب
 هذا هو الاصل ثم قد تستعمل لفظة التعجب عند مجزء الاستعظام من غير خفاء السبب أو من غير ان يكون
 للعظمة سبب حصول ولهذا انكره مخرج قراءة من قرأ بل عجب ويسخرون بضم التاء من عجب فانه رأى أن
 خفاء شيء مما على الله محال قال النخعي معنى التعجب في حق الله تعالى مجزء الاستعظام وان كان في حق العباد
 لا بد مع الاستعظام من خفاء السبب كما انه يجوز اضافة السخرية والاستهزاء والمكر الى الله تعالى لا بالمعنى
 الذي يضاف الى العباد (البحث الثاني) اعلم أن للتعجب صيغتين (احدهما) ما فعله كقوله تعالى فما اصبرهم
 على النار (والثاني) افعله كقوله اسمع بهم وأبصر (أما العبارة الاولى) وهي قولهم ما اصبره ففيها مذهب
 (القول الاول) وهو اختيار البصريين ان ما اسم مبهم يرتفع بالابتداء وأحسن فعل وهو خبر المبتدأ وزيد
 مفعول وتقديره شيء حسن زيد أي صبره حسنا واعلم أن هذا القول عند الكوفيين فاسد واحتجوا عليه
 بوجوه (الاول) انه يصح أن يقال ما أكرم الله وما أعظمه وما أعلمه وكذا القول في سائر صفاته ويستحيل أن
 يقال شيء جعل الله كرميا وعظيما وعالمات صفات الله سبحانه وتعالى واجبة لذاته فان قيل هذه اللفظة اذا
 اطلقت فيما يجوز عليه الحدوث كان المراد منه الاستعظام مع خفاء سببه واذا اطلقت على الله تعالى
 كان المراد منه أحد شطريه وهو الاستعظام فحسب قلنا اذا قلنا ما أعظم الله فكامة ما ههنا ليست بمعنى شيء
 فلا تكون مبتدأ ولا يكون أعظم خبرا عنه فلا بد من صرفه الى وجه آخر واذا كان كذلك ثبت
 أن نفس سير هذه اللفاظ بهذه الاشياء في مقام التعجب غير صحيح (الجملة الثانية) انه لو كان معنى قولنا
 ما أحسن زيد شيء حسن زيد الوجه أن يبقى معنى التعجب اذا صرحنا بهذا الكلام ومعلوم اننا اذا قلنا
 شيء حسن زيد فانه لا يبقى فيه معنى التعجب البتة بل كان ذلك كالهذيان فعلمنا أنه لا يجوز نفس سير
 قولنا ما أحسن زيد بقولنا شيء حسن زيد (الجملة الثالثة) ان الذي حسن زيد او الشمس والقمر
 والعالم هو الله سبحانه وتعالى ولا يجوز التعبير عنه بما وان جاز ذلك لكن التعبير عنه سبحانه بمن أولى فكان
 ينبغي اننا لو قلنا ما أحسن زيد أن يبقى معنى التعجب والمالم يبق علمنا فساد ما قالوه (الجملة الرابعة) ان على
 التفسير الذي قالوه لافرق بين قوله ما أحسن زيد وبين قوله زيد ضرب عمر افكنا هذا ليس بتعجب وجب
 أن يكون الاول كذلك (الجملة الخامسة) ان كل صفة ثبتت لشيء فثبتت له امانة ان يكون له من نفسه
 أو من غيره فاذا كان الموزن في تلك الصفة نفسه أو غيره وعلى التقديرين فشيء صبره حسنا امانة
 يكون ذلك الشيء هو نفسه أو غيره فاذا العلم بان شيئا صبره حسنا علم ضروري والعلم بكونه متعجبا منه غير
 ضروري فاذا لا يجوز نفس سير قولنا ما أحسن زيد بقولنا شيء حسن زيد (الجملة السادسة) انهم قالوا
 المبتدأ لا يجوز أن يكون نكرة فكيف جعلوا ههنا أشد الاشياء تنكيرا مبتدأ وقالوا لا يجوز أن يقال رجل
 كاتب لان كل أحد يعلم ان في الدنيا رجلا كاتباً فلا يكون هذا الكلام مقيدا وكذلك كل أحد يعلم أن
 شيئا ما هو الذي حسن زيد فأى فائدة في هذا الاخبار (الجملة السابعة) دخول التصغير الذي
 هو من خاصية الاسماء في قولنا ما أحسن زيد فان قيل جواز دخول التصغير انما كان لان
 هذا الفعل قد لزمت طريقة واحدة فصار مشابها للاسم فأخذ خاصيته وهو التصغير قلنا لا شك ان للفعل
 ماهية وللتصغير ماهية فهاتان الماهيتان اما أن يكونا متنافيتين أو لا يكونا متنافيتين فان كانتا متنافيتين
 استحال اجتماعهما في كل المواضع فثبت اجتماعهما علمنا ان هذا ليس بفعل وان لم يكونا متنافيتين
 وجب صحة طرق التصغير الى كل الافعال والمالم يكن كذلك علمنا فساد هذا القسم (الجملة الثامنة)
 تصحيح هذه اللفظة وابطال اعلاله فانك تقول في التعجب ما أقوم زيد بتصحيح الواو كما تقول زيد أقوم من
 عمرو ولو كانت فعلا لكانت واؤه ألفا لفظة ما قبلها ألا تراهم يقولون أقام يقيم فان قيل هذه اللفظة لما
 لزمت طريقة واحدة صارت بمنزلة الاسم وتعام التقرير ان الاعلال في الافعال ما كان لعله كونها فعلا ولا
 التصحيح في الاسماء لعله الامة بل كان الاعلال في الافعال لطلب الخفة عند وجوب كثرة التصريف وعدم

المناقشة والمساواة بقوله اخسوا فيهم اولادكم ومن (الثاني) انه تعالى لا يكلمهم أصلاً وأما قوله تعالى
 فوريك لنساءهم أجيبين فالسؤال انما يكون من الملائكة بأمره تعالى وانما كان عدم تكليمهم يوم القيامة
 مذكراً في معرض التهديد لان يوم القيامة هو اليوم الذي يكلم الله تعالى كل الخلائق بلا واسطة
 فيظهر عند كلامه السرور في أوليائه وضده في أعدائه ويبرز أهل الجنة بذلك من أهل النار فلا يحرم كان
 ذلك من أعظم الوعيد (الثالث) أن قوله ولا يكلمهم استعارة عن الغضب لان عادة الملوك انهم عند
 الغضب يعرضون عن المغضوب عليه ولا يكلمونه كما انهم عند الرضا يقبلون عليه بالوجه والحديث
 (وثانيها) قوله ولا ينكحهم وفيه وجوه (الأول) لا ينكحهم الى التزكية ولا ينفق عليهم (الثاني)
 لا يقبل أعمالهم كما يقبل أعمال الأزياء (الثالث) لا ينزلهم منازل الأزياء (رابعها) قوله ولهم
 عذاب أليم واعلم أن الفعل قد يكون بمعنى الفاعل كالسميع بمعنى السامع والعليم بمعنى العالم وقد يكون
 بمعنى المفعول كالجرم والتفصيل بمعنى المحروح والمقتول وقد يكون بمعنى المفعول كالصير بمعنى المبصر
 والاليم بمعنى المؤلم واعلم أن هذه الآية مشقة على مسائل (المسئلة الأولى) ان علماء الأصول قالوا
 العقاب هو المضرة الخاصة المقرونة بالاهانة فنقوله ولا يكلمهم الله ولا يزيكهم إشارة الى الاهانة والاستخفاف
 وقوله ولهم عذاب أليم إشارة الى المضرة وقدم الاهانة على المضرة تنبيها على ان الاهانة أشق وأصعب
 (المسئلة الثانية) دلت الآية على تحريم الكتمان لكل علم في باب الدين يجب اظهاره (المسئلة الثالثة) العبرة
 بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فالآية وان نزلت في اليهود لكانت عامة في حق كل من كتم شيئاً من باب الدين
 يجب اظهاره فتصلح لان يتسلل بها القاطعون بوعيد أصحاب الكبار و الله أعلم به قوله تعالى (أولئك الذين
 اشتروا الضلالة بالهدى والعذاب بالمغفرة فما أصبرهم على النار) اعلم أنه تعالى لما وصف علماء اليهود بكتان
 الحق وعظم في الوعيد عليه وصف ذلك الجرم ليعلم أن ذلك العقاب انما عظم لهذا الجرم العظيم واعلم أن
 الفعل اما ان يعتبر حاله في الدنيا أو في الآخرة اما في الدنيا فاحسن الاشياء الاهتداء والعلم وأقبح الاشياء
 الضلال والجهل فلما تركوا الهدى والعلم في الدنيا ورضوا بالضلال والجهل فلا شك انهم في نهاية الخيانة
 في الدنيا وأما في الآخرة فاحسن الاشياء المغفرة وأخسرها العذاب فلما تركوا المغفرة ورضوا بالعذاب
 فلا شك انهم في نهاية الخسارة في الآخرة واذا كانت صفتهم على ما ذكرناه كما ان الاحالة أعظم الناس
 خساراً في الدنيا وفي الآخرة وانما حكمهم تعالى عليهم بانهم اشتروا العذاب بالمغفرة لانهم لما كانوا عاقلين
 بما هو الحق وكانوا عاقلين بان في اظهاره وازالة الشبهة عنه أعظم النواب وفي اخفائه والقاء الشبهة فيه
 أعظم العقاب فلما اقدموا على اخفاء ذلك الحق كانوا بائعين للمغفرة بالعذاب لاحالة أمّا قوله فما أصبرهم
 على النار ففيه مسائل (المسئلة الأولى) اعلم أن في هذه اللفظة قولان (أحدهما) أن ما في هذه الآية
 استفهام بمعنى التوبيخ معناه ما الذي أصبرهم وأى شيء صبرهم على النار حتى تركوا الحق واتبعوا الباطل
 وهذا قول عطاء وابن زيد وقال ابن الأنباري وقد يكون أصبر بمعنى صبر وكثيرا ما يكون أفعل بمعنى فعل
 نحووا كرم وكترم وأخبر وخبر (القول الثاني) انه بمعنى التعجب وتقديره أن الراضى به وجب الشيء لا بد
 وان يكون واضعاً بعقله ولازمه اذا علم ذلك اللزوم فلما اقدموا على ما يوجب النار وبقتضى عذاب الله
 مع علمهم بذلك صاروا كالراضين بعذاب الله تعالى والصابرين عليه فلما قال تعالى فما أصبرهم على النار
 وهو كما تقول لمن يتعرض لما يوجب غضب السلطان مأصبراً على القيد والسجن اذا عرفت هذا ظهر انه
 يجب حمل قوله فما أصبرهم على النار على حالهم في الدنيا لان ذلك وصف لهم في حال التكليف وفي حال
 اشتراهم الضلالة بالهدى وقال الاصم المراد انه اذا قيل لهم اخسوا فيهم ولا تكلمون فهم يسكتون ويصبرون
 على النار للباس من الخلاص وهذا ضعيف لوجوه (أحدها) ان الله تعالى وصفهم بذلك في الحال
 فصرفه الى انهم يصبرون كذلك خلاف الظاهر (وثانيها) أن أهل النار قد يقع منهم الجزع والاستغاثة
 (المسئلة الثانية) في حقيقة التعجب وفي الالفاظ الدالة عليه في اللغة وهما بحثان (البحث الأول)

اشارة الى كل واحد من هذه الاشياء وأن يكون اشارة الى مجموعها (الثاني) ان ذلك اشارة الى ما يفعله من جرائمهم على الله في محالفتهم أمر الله وكتمانهم ما أنزل الله تعالى فيمن تعالى ان ذلك انما هو من أجل ان الله نزل الكتاب بالحق وقد نزل فيه ان هؤلاء الرؤساء من أهل الكتاب لا يؤمنون ولا يتقادون ولا يكون منهم الا الاصرار على الكفر كما قال ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون (المسئلة الثانية) قوله ذلك يحتمل أن يكون في محل الرفع أو في محل النصب أما في محل الرفع بان يكون مبتدأ ولا محالة له خبر وفي ذلك الخبر وجهان (الاول) التقدير ذلك الوعيد معلوم لهم بسبب ان الله نزل الكتاب بالحق فيمن فيه وعيد من فعل هذه الاشياء فكان هذا الوعيد معلوما لهم لا محالة (الثاني) التقدير ذلك العذاب بسبب ان الله نزل الكتاب وكفروا به فيكون الباء في محل الرفع بالخبرية وأما في محل النصب فلان التقدير فعائنا ذلك بسبب ان الله نزل الكتاب بالحق وهم قد عرفوه (المسئلة الثالثة) المراد من الكتاب يحتمل أن يكون هو التوراة والانجيل المستقلين على بعث محمد صلى الله عليه وسلم ويحتمل أن يكون هو القرآن فان كان الاول كان المعنى وان الذين اختلفوا في تأويله وتحرى به اني شقاق بعيد وان كان الثاني كان المعنى وان الذين اختلفوا في كونه حقا منزلا من عند الله اني شقاق بعيد (المسئلة الرابعة) قوله بالحق أي بالصدق وقيل ببيان الحق وقوله تعالى وان الذين اختلفوا فيه فيه مسئلتان (المسئلة الاولى) ان الذين اختلفوا قبلهم الكفار أجمع اختلفوا في القرآن والاقراب حله على التوراة والانجيل اللذين ذكرت البشارة بمحمد صلى الله عليه وسلم فيهما لان القوم قد عرفوا ذلك وكتوبه وحرفوا تأويله فاذا أورد تعالى ما يجري مجرى العلة في انزال العقوبة بهم فالاقرب أن يكون المراد كتمانهم الذي هو الاصل عندهم دون القرآن الذي اذا عرفوه فعلى وجه التبع اصحة كتمانهم أما قوله بالحق فقيل بالصدق وقيل ببيان الحق وأما قوله وان الذين اختلفوا في الكتاب فاعلم اننا وان قلنا المراد من الكتاب هو القرآن كان اختلافهم فيه ان بعضهم قال انه كهانة وآخرون قالوا انه سحر وثالث قال انه رجز ورابع قال انه أساطير الاولين وخامس قال انه كلام منقول مختلق وان قلنا المراد من الكتاب التوراة والانجيل فالمراد باختلافهم يحتمل وجوها (أحدها) انهم يختلفون في دلالة التوراة على نبوة المسيح فاليهود قالوا انها دالة على القدح في عيسى والنصارى قالوا انها دالة على نبوته (وثانيها) ان القوم اختلفوا في تأويل الايات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فذكر كل واحد منهم له تأويلا آخر فاسد لان الشئ اذا لم يكن حقا واجب القبول بل كان متكلفا كان كل احدي ذكر شيئا آخر على خلاف قول صاحبه فكان هذا هو الاختلاف (وثالثها) ما ذكره أبو مسلم فقال قوله اختلفوا من باب الفعل الذي يكون مكان فعل كما يقال كسب واكتسب وعمل واعمل وكتب واكتب وفعل واتفعل ويكون معنى قوله الذين اختلفوا في الكتاب الذين خلفوا فيه أي نوارفوه وصاروا خلفاء فيه كقوله تخلف من بعدهم خلف وقوله ان في اختلاف الليل والنهار أي كل واحد يأتي خاف الآخر وقوله وهو الذي جعل الليل والنهار خليفة لمن أراد أن يذكر أي كل واحد منهم ما يخلف الآخر وفي الآية تأويل ثالث وهو أن يكون المراد بالكتاب جنس ما أنزل الله والمراد بالذين اختلفوا في الكتاب الذين اختلف قولهم في الكتاب فقبولوا بعض كتب الله وردوا البعض وهم اليهود والنصارى حيث قبلوا بعض كتب الله وهو التوراة والانجيل وردوا الباقي وهو القرآن أما قوله اني شقاق بعيد ففيه وجوه (أحدها) ان هؤلاء الذين يختلفون في كيفية تحريف التوراة والانجيل لاجل عدوتهم فيما بينهم في شقاق بعيد ومنازعة شديدة فلا ينبغي أن تلتفت الى اتفاقهم على العداوة فانه ليس فيما بينهم موافقة (وثانيها) كانه تعالى يقول لمحمد هؤلاء وان اختلفوا فيما بينهم فانهم كالمثقفين على عدوتهم وغاية المشقة لانهم اخذوا من الله بذلك الوعيد (وثالثها) ان هؤلاء الذين اتفقوا على أصل التعريف واختلفوا في كيفية التحريف فان كل واحد منهم يكذب صاحبه ويشاقه وينازعه واذا كان كذلك فقد اترفوا بكذبهم بقولهم فلا يكون قد حسم فيك فادسا فيك البتة والله أعلم (الحكم الثالث) * قوله تعالى (ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق

الاعلال في الاسماء لعدم التصرف - وهذا الفعل بمنزلة الاسم في علة التصحيح والامتناع من الاعلال قلنا لما كان الاعلال في الافعال اطاب الخفة فكان ينبغي أن يجعل خفيفة فام يترك على خفته فان هذا اقرب الى العقل (الحجة التاسعة) ان قولك أحسن لو كان فعلا وقولك زيد مفعولا لجاز الفصل بينهما بالطرف فيقال ما أحسن عند زيد وما أجل اليوم عبد الله والرواية الظاهرة ان ذلك غير جائز فبطل ما ذهبتم اليه (الحجة العاشرة) ان الامر لو كان على ما ذكرتم لكان ينبغي أن يجوز التعجب بكل فعل متعدد مجردا كان أو مزيدا انما لكان أو رباعيا وحيث لم يجوز الا من الثلاثي المجرى دل على فساد هذا القول واحتج البصريون على ان أحسن في قولنا ما أحسن زيد فعل بوجوه (أولها) بان أحسن فعل بالاتفاق فنحن على فعليته الى قياس الدليل الصارف عنه (وثانيها) ان أحسن مفتوح الاخر ولو كان اسما لوجب أن يرتفع اذا كان خبرا لمبتدأ (وثالثها) الدليل على كونه فعلا اتصال الضمير المنصوب به وهو قولك ما أحسنه (والجواب عن الاول) ان أحسن كما انه قد يكون فعلا فهو أيضا قد يكون اسما حين ما يكون كلمة تفضيل وأيضا فقد دللنا بالوجوه الكثيرة على انه لا يجوز أن يكون فعلا وأنتم ما طلبتمونا الا بالدلالة (والجواب عن الثاني) اننا سنذكر العلة في لزوم الفتحة لا تخر هذه الحكمة (والجواب عن الثالث) انه من مقتضى بقولك لعلى وليتني والعجب ان الاستدلال بالتصغير على الامة أقوى من الاستدلال بهذا الضمير على الفعلية فاذا تركتم ذلك الدليل القوي فبان تتركوا هذا الضعيف أولى فهذا اجله الكلام في هذا القول (القول الثاني) وهو اختيار الاخفش قال القياس ان يجعل المذكر كور بعد كلمة ما وهو قولك أحسن صله لما ويكون خبرا مضمرا وهذا أيضا ضعيف لا كثر الوجوه المذكورة منها انك لو قلت الذي أحسن زيد اليس هو بكلام منظم وقولك ما أحسن زيد اكلام منظم وكذا القول في بقية الوجوه (القول الثالث) وهو اختيار القراء ان كلمة ما للاستفهام وأفعول اسم وهو لالتفضيل كقولك زيد أحسن من عمرو ومعناه أي شيء أحسن من زيد فهو استفهام تحته انكار انه وجد شيء أحسن منه كما يقول من أخبر عن علم انسان فأنكره غيره فيقول هذا الخبر ومن أعلم من فلان اظهارا منه بان ما يدعيه منازعه على خلاف الحق وانه لا يمكنه اقامة الدليل عليه ويظهر عجزه في ذلك عند مطالبة اياه بالدليل ثم قولك أحسن وان كان ينبغي أن يكون مرفوعا كما في قولك ما أحسن زيد اذا استفهمت عن أحسن عضوا من أعضائه الا انه نصب ليقع الفرق بين ذلك الاستفهام وبين هذا فان هناك معنى قولك ما أحسن زيد أي عضوا من زيد أحسن وفي هذا معناه أي شيء من الموجودات في العالم أحسن من زيد وبينهما فرق كما ترى واختلاف الحركات موضوع للدلالة على اختلاف المعاني وانتصب قولنا ما زيد أيضا للفرق لان هذا الخفض لانه أضيف أحسن اليه ونصب هذا للفرق وأيضا في كل تفضيل معنى الفعل وفي كل ما فضل عليه غيره معنى المفعول فان معنى قولك زيد أعلم من عمرو ان زيد اجاوز عمر في العلم فجعل هذا المعنى معتبرا عند الحاجة الى الفرق (القول الرابع) وهو أيضا قول بعض الكوفيين قال ان ما للاستفهام وأحسن فعل كما يقوله البصريون معناه أي شيء أحسن زيد اكانك تستدل بكلام هذا الحسن على كمال فاعل هذا الحسن ثم تقول ان عقلي لا يحيط بكنهه كماله فتسال غيرك أن يشرح لك كماله فهذا اجله ما قيل في هذا الباب وأما تحقيق الكلام في أفعول به سنذكره ان شاء الله في قوله أسمع بهم وأبصر * قوله تعالى (ذلك بان الله نزل الكتاب بالحق وان الذين اختلفوا في الكتاب اني شقاق بعيد) اعلم ان في الآية مسائل (المسألة الاولى) اختلفوا في ان قوله ذلك اشارة الى ماذا فذكرنا وجهين (الاول) انه اشارة الى ما تقدم من الوعيد لانه تعالى لما حكم على الذين يكتفون باليمينات بالوعيد الشديد بين ان ذلك الوعيد على ذلك الكتمان انما كان لان الله نزل الكتاب بالحق في صفة محمد صلى الله عليه وسلم وان هؤلاء اليهود والنصارى لاجل مشاقة الرسول يخفون ويوقعون الشبهة فيه فلا يجرم استحقاق ذلك الوعيد الشديد ثم قد تقدم في وعيدهم أمور (أولها) انهم استتروا العذاب بالمعقرة (وثانيها) استتروا الضلالة بالهدى (وثالثها) ان لهم عذابا أليما (ورابعها) ان الله لا يزيحهم (خامسها) ان الله لا يكلمهم فقوله ذلك يصلح أن يكون

فقد تكلفوا في الجواب عن الكلام الأول بان ليس قديمي لثني الماضي كقولهم جاءني القوم ليس زيدا (وعن الثاني) انه منقوض بقولهم أخذ يفعل كذا (وعن الثالث) انه منقوض بسائر الافعال المتناقضة (وعن الرابع) ان المشابهة من بعض الوجوه لا تقتضي المساواة (وعن الخامس) ان ذلك انما امتنع من قبل ان ما للعمال وليس للماضي فلا يمكن الجمع بينهما (وعن السادس) ان تغير البناء وان كان على خلاف الاصل لكنه يجب المصير اليه ضرورة العمل بما ذكرنا من الدليل (وعن السابع) ان اللبسية اسم فلم قلتم ان ليس اسم وأما قوله من حيث ايس وليس فلم قلتم ان المضاف اليه يجب كونه اسما وأما نص الكتب فهو متوع منه بالدليل (وعن الثامن) ان ليس مشتق من اللبسية فهي دالة على تقرير معنى اللبسية فهذا ما يمكن أن يقال في هذه المسئلة وان كانت هذه الجوابات مختلفة (المسئلة الثالثة) قرأ حزمة وحفص عن عاصم ليس البر بنصب الراء والباقون بالرفع قال الواحدى وكلما اقرأتين حسن لان اسم ليس وخبرها اجتماع في التعريف فاستوي في كون كل واحد منهما اسما والا تخبر او حجة من رفع البر ان اسم ليس مشبه بالفعل وخبرها بالفعل والفعل بان يلى الفعل أولى من المفعول ومن نصب البر ذهب الى ان بعض النحويين قال ان مع صلتها أولى أن تكون اسم ليس لشبهها بالمضمر في انه لا يوصف كما لا يوصف المضمر فكان ههنا اجتماع مضمر ومظهر والاولى اذا اجتمع أن يكون المضمر الاسم من حيث كان أذهب في الاختصاص من المظهر وعلى هذا قرئ في التنزيل قوله فكان عاقبته ما منهم ما في النار وقوله وما كان جواب قومه الا ان قالوا وما كان عجبهم الا ان قالوا والاختيار رفع البر لانه روى عن ابن مسعود انه قرأ ليس البر بان والباء تدخل في خبر ليس (المسئلة الرابعة) البر اسم جامع للطاعات واعمال الخير المقيمة الى الله تعالى ومن هذا يزوال الدين قال تعالى ان الارباب اني نعيم وان القبار اني يحيم فجعل البر ضد الفجور وقال وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان فجعل البر ضد الاثم فدل على انه اسم عام لجميع ما يؤجر عليه الانسان وأصله من الاتساع ومنه البر الذي هو خلاف البحر لاتساعه (المسئلة الخامسة) قال الفقهاء قد قيل في نزول هذه الآية أقوال والذي عندنا انه اشارة الى السفهاء الذين طعنوا في المسلمين وقالوا ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها مع ان اليهود كانوا يستقبلون المغرب والنصارى كانوا يستقبلون المشرق فقال الله تعالى ان صفة البر لا تحصل بمجرد استقبال المشرق والمغرب بل البر لا يحصل الا عند مجموع أمور (أحدها) الايمان بانه وأهل الكتاب أخلوا بذلك أما اليهود فلقولهم بالتجسيم ولقولهم بان عزيرا ابن الله وأما النصارى فلقولهم المسيح ابن الله ولان اليهود وصفوا الله تعالى بالجل على ما حكى الله تعالى ذلك عنهم بقوله قالوا ان الله فقير ونحن أغنياء (وثانيها) الايمان باليوم الآخر واليهود أخلوا بهذا الايمان حيث قالوا وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا أو نصارى وقالوا ان تمسنا النار الا أياما معدودة والنصارى أنكروا المعاد الجسماني وكل ذلك تكذيب باليوم الآخر (وثالثها) الايمان بالملائكة واليهود أخلوا بذلك حيث أظهر وأعدوا جبريل عليه السلام (ورابعها) الايمان بكتب الله واليهود والنصارى قد أخلوا بذلك لان مع قيام الدلالة على ان القرآن كتاب الله ردوه ولم يقبلوه قال تعالى وان يأتيكم أسارى تفادوهم وهو محرم عليكم اخر اخرجهم أتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض (وخامسها) الايمان بالنبيين واليهود أخلوا بذلك حيث قتلوا الانبياء على ما قال تعالى ويقتلون النبيين بغير الحق وحيث طعنوا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم (وسادسها) بذل الاموال على وفق أمر الله سبحانه واليهود أخلوا بذلك لانهم يلقون الشبهات لطلب المال القليل كما قال واشتروا به ثمنًا قليلا (وسابعها) اقامة الصلوات والزكوات واليهود كانوا يمنعون الناس منها (وثامنها) الوفاء بالعهد واليهود نقضوا العهد حيث قال أوفوا بهدي أوف بعهدكم وههنا سؤال وهو انه تعالى نبي أن يكون التوجه الى القبلة براهتم كما بان البر مجموع أمور أحدها الصلاة ولا بد فيها من الاستقبال فيلزم التناقض ولاجل هذا السؤال اختلف المفسرون على أقوال (الاول) ان قوله ليس البر نبي لكمال البر وايس نفيا لاصله كانه قال ليس البر كله هو هذا فان البر اسم لمجموع

والغرب واليمن آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتب والنبين وآتى المال على حبه ذوى
القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم
إذا عاهدوا والصابرين فى البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون اعلم
ان فى هذه الآية مسائل (المسئلة الاولى) اختلف العلماء فى ان هذا الخطاب عام أو خاص فقال بعضهم
أراد بقوله ليس البر أهل الكتاب لما شددوا فى الثبات على التوجه نحو بيت المقدس فقال تعالى ليس البر
هذه الطريقة ولكن البر من آمن بالله وقال بعضهم بل المراد مخاطبة المؤمنين لما ظنوا انهم قد نالوا البغية
بالتوجه الى الكعبة من حيث كانوا يحبون ذلك فخطبوا بهذا الكلام وقال بعضهم بل هو خطاب للكل
لان عند نسخ القبله وتحويلها حصل من المؤمنين الاعتباط بهذه القبله وحصل منهم التمسك فى تلك القبله
حتى ظنوا انه الغرض الا كبر فى الدين فبعثهم تعالى بهذا الخطاب على استيفاء جميع العبادات والطاعات
وبين ان البر ليس بان تولوا وجوهكم شرقا وغربا وانما البر كبت وكبت وهذا أشبه بالظاهر اذ لا تخصيص فيه
فكانه تعالى قال ليس البر المطلوب هو أمر القبله بل البر المطلوب هذه الخصال التى عدتها (المسئلة الثانية)
الا كثرون على ان ليس فعل ومنهم من أنكره وزعم انه حرف حجة من قال انه فعل اتصال الضمائر بها التى
لا تتصل الا بالافعال كقولك لست واسئنا ولستم والقوم ليسوا قائمين وهذه الحجة منقوضة بقوله انى ولا يتنى
ولعلى وحجة المذهب كرين أمور (أولها) انها لو كانت فعلا لكانت ماضيا ولا يجوز أن تكون فعلا ماضيا
فلا يجوز أن تكون فعلا يسان الملازمة ان كل من قال انه فعل قال انه فعل ماضى وبين ان لا يجوز أن يكون
فعلا ماضيا اتفاق الجمهور على انه لئنى الحال ولو كان ماضيا لكان لئنى الماضى لئنى الحال (وثانيها)
انه يدخل على الفعل فتقول ليس يخرج زيد والفعل لا يدخل على الفعل عقلا ونقلا وقول من قال ان ليس
داخل على ضمير القصة والشأن وهذه الجملة تفسر لذلك الضمير ضعيف فانه لو جاز ذلك جاز مثله فى ما (وثالثها)
ان الحرف ما يظهر معناه فى غيره وهذه الكلمة كذلك فانك لو قلت ليس زيد لم يتم الكلام بل لابد وأن تقول
ليس زيد قائما (ورابعها) ان ليس لو كان فعلا لكان مفعلا وهذا باطل فذل الباطل بيان الملازمة ان ليس
لو كان فعلا لكان ذلك لدلالته على حصول معنى السلب مقروبا بزمان مخصوص وهو الحال وهذا
المعنى قائم فى ما فوجب أن يكون مفعلا فلما لم يكن هذا فعلا فكذا القول فى ذلك وأندكر هذا المعنى
بعبارة أخرى فتقول ليس كلمة جامدة وضعت لئنى الحال فأشبهت ما فى نقي الفعلية (خامسها) انك
تصل ما بالافعال الماضية فتقول ما أحسن زيد ولا يجوز أن تصل ما بليس فلا تقول ما ليس زيد **كرك**
(وسادسها) انه على غير أوزان الفعل لان فعل غير موجود فى ابنية الفعل فكان فى القول بانه فعل اثبات
ما ليس من أوزان الفعل فان قيل أم له ليس مثل صيد البعير الا انهم خففوه والزموه التخفيف لانه
لا يتصرف لازومه حالة واحدة وانما تختلف ابنية الافعال لاختلاف الاوقات التى تدل عليها وجعلوا
البناء الذى خصوه به ماضيا لانه أخف الابنية قلنا هذا كله خلاف الاصل فالاصل عدمه ولان الاصل
فى الفعل التصرف فلما منعوه التصرف كان من الواجب أن يبقوه على بنائه الاصلى لئلا يتو الى عليه
البنقصانات فاما أن يجعل منع التصرف الذى هو خلاف الاصل علة لتغير البناء الذى هو أيضا خلاف
الاصل فذلك فاسد جدا (وسابعها) ذكر القتيبي انها كلمة مركبة من الحرف التانى الذى هو لا وأيس أى موجود
قال ولذلك يقولون أخرجه من اللبس الى الابهية أى من العدم الى الوجود وأبسته أى وجدته وهذا
نص فى الباب قال وذكر الخليل ان ليس كلمة بخود معناه لا ليس فطرحتم الهمزة استخفافا للكثرة ما يجرى
فى الكلام والدليل عليه قول العرب اتنى به من حيث ايس وليس ومعناه من حيث هو ولا هو (وثامنها)
الاستقراء دل على ان الفعل انما يوضع لاثبات المصدر وهذا انما يفيد السلب أولا فلا يكون فعلا فان قيل
يتنقض قولكم بقوله ننى زيد أو عدمه قلنا قولك ننى زيد امشيت من الننى فقولك ننى دل على حصول معنى
الننى فكانت الصيغة الفعلية دالة على تحقق مصدرها فلم يكن السؤال واردا وأما القائلون بان ليس فعل

هذه الآية وتقرير آخر وهو ان المكلف مبداً أو وسطاً ونهاية ومعرفة المبدأ والمنتهى هو المقصود بالذات
 وهو المراد بالايان بالله واليوم الآخر وأما معرفة مصالح الوسط فلا تتم الا بالرسالة وهي لا تتم الا بأمر
 ثلاثة الملائكة الاتين بالوحي ونفس ذلك الوحي وهو الكتاب والموسى اليه وهو الرسول (السؤال الثالث)
 لم قدم هذا الايمان على أفعال الجوارح وهو ايتاء المال والصلاة والزكاة (والجواب) للتنبيه على ان اعمال
 القلوب أشرف عند الله من اعمال الجوارح (الامر الثاني) من الامور المعتبرة في تحقق مسمى البر قوله
 وآتى المال على حبه وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا في ان الضمير في قوله على حبه الى ماذا يرجع
 وذكروا فيه وجوهاً (الاول) وهو قول الاكابر انهم يرجعون الى المال والتقدير وآتى المال على
 حب المال قال ابن عباس وابن مسعود هو ان تؤتيه وأنت صحيح صحيح تامل الغنى وتخشى الفقر
 ولا تمهل حتى ذابلت الخلق قوت لفلان كذا ولفلان كذا وهذا التأويل يدل على ان الصدقة حال
 الصحة أفضل منها عند القرب من الموت والعقل يدل على ذلك أيضاً من وجوه (أحدها) ان عند الصحة
 يحصل ظن الحاجة الى المال وعند ظن قرب الموت يحصل ظن الاستغناء عن المال وبذل الشيء عند
 الاستيلاج اليه أدل على الطاعة من بذله عند الاستغناء عنه على ما قال ابن تينالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون
 (وثانيها) ان اعطاه حال الصحة أدل على كونه متيقناً بالوعد والوعيد من اعطاه حال المرض والموت
 (وثالثها) ان اعطاه حال الصحة أشق فيكون أكثر تواباً قياساً على ما يبذله الفقير من جهده المقل فانه يريد
 ثوابه على ما يبذله الغنى (ورابعها) ان من كان ماله على شرف الزوال فوجهه من أخذ مع العلم بانه لو لم يهبه منه
 اضاع فان هذه الهبة لا تكون مساوية لما اذا لم يكن خاتفاً من ضياع المال ثم انه وهبه منه طمأنينة وراغباً
 فكذا همنا (وخامسها) انه متأيد بقوله تعالى ان تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وقوله ويطعمون
 الطعام على حبه أى على حب الطعام وعن أبي الدرداء انه صلى الله عليه وسلم قال مثل الذى تصدق عند
 الموت مثل الذى يهدى بعد ما شيع (القول الثاني) ان الضمير يرجع الى الايتاء كانه قيل يعطى ويحب
 الاعطاء رغبة في ثواب الله (الثالث) ان الضمير عائده على اسم الله تعالى يعنى يعطون المال على حب الله
 أى على طلب مرضاته (المسئلة الثانية) اختلفوا في المراد من هذا الايتاء فقال قوم انه الزكاة وهذا
 ضعيف وذلك لانه تعالى عطف الزكاة عليه بقوله وأقام الصلاة وآتى الزكاة ومن حق المعطوف والمعطوف
 عليه أن يتغاير اذ ثبت ان المراد به غير الزكاة ثم انه لا يخلو اما أن يكون من التطوعات أو من الواجبات لا جاز
 أن يكون من التطوعات لانه تعالى قال في آخر الآية أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون وقف
 المتقوى عليه ولو كان ذلك ندباً لما وقف التقوى عليه فثبت ان هذا الايتاء وان كان غير الزكاة الا انه من
 الواجبات ثم فيه قولان (الاول) انه عبارة عن دفع الحاجات الضرورية مثل الطعام المضطر وبما يدل
 على تحقق هذا الوجوب النص والمعقول (أما النص) فقوله عليه الصلاة والسلام لا يؤمن بالله واليوم
 الآخر من بات شحاً وجاهراً طاول الى جنبه وروى عن فاطمة بنت قيس ان فى المال حقا سوى الزكاة
 ثم ثلث وآتى المال على حبه وحكى عن الشعبي انه سئل عن له مال فأذى زكاة فهل عليه شيء سواء فقال نعم
 يصل القرابة ويعطى المسائل ثم تلا هذه الآية وأما العقل فانه لا خلاف انه اذا انتهت الحاجة الى
 الضرورة وجب على الناس أن يعطوه مقدار دفع الضرورة وان لم تكن الزكاة واجبة عليهم ولو امتنعوا من
 الاعطاء جاز الاخذ منهم قهراً فهذا يدل على ان هذا الايتاء واجب واحتج من طعن فى هذا القول بما روى
 عن علي رضي الله عنه انه قال ان الزكاة نسخت كل حق (والجواب) من وجوه (الاول) انه معارض بما
 روى انه عليه الصلاة والسلام قال فى المال حقوق سوى الزكاة وقول الرسول أولى من قول علي (الثاني)
 أجمع الامة على انه اذا حضر المضطر فانه يجب أن يدفع اليه ما يدفع الضرورة وان كان قد أدى الزكاة
 بالكامل (الثالث) المراد ان الزكاة نسخت الحقوق المقدرة أما الذى لا يكون مقدراً فانه غير منسوخ
 بدليل انه يلزم التصديق عند الضرورة ويلزم النفقة على الاقارب وعلى المملوك وذلك غير مقدراً فليس له

الخصال الجيدة واستقبال القبلة واحد منها فلا يكون ذلك تمام البر (الثاني) أن يكون هذا انقيالاً اصل
 كونه برا لان استقبالهم للمشرق والمغرب كان خطأ في وقت النبي حين ما نسخ الله تعالى ذلك بل كان ذلك
 انما وجورا لانه عمل ينسوخ قد نسخ الله عنه وما يكون كذلك فانه لا يعد في البر (الثالث) ان استقبال
 القبلة لا يكون برا اذ لم يقارنه معرفة الله وانما يكون برا اذ اتى به مع الايمان وسائر الشرائط كما ان
 السجدة لا تكون من أفعال البر الا اذا اتى بها مع الايمان بالله ورسوله فاما اذا اتى بها بدون هذا الشرط
 فانها لا تكون من أفعال البر روى انه لما حركات القبلة كثير الخوض في نسخها وصار كانه لا يراعي بطاعة
 الله الا لاستقبال فانزل الله تعالى هذه الآية كانه تعالى قال ما هذا الخوض الشديد في أمر القبلة مع
 الاعراض عن كل أركان الدين (المسئلة السادسة) قوله ولكن البر من آمن بالله فیه حذف وفي كيفية
 وجوه (أحدها) ولكن البر من آمن بالله فحذف المضاف وهو كثير في الكلام كقوله واشربوا في قلوبهم
 العجل أى حب العجل ويقولون الجود حاتم والشعر زهير والشجاعة عنتره وهذا اختيار الفراء والزجاج
 وقطرب قال أبو علي ومثل هذه الآية قوله أجهلتم سقاية الحاج ثم قال كن آمن وتقديره أجهلتم أهل سقاية
 الحاج كن آمن أو أجهلتم سقاية الحاج ك ايمان من آمن ليقع التثيل بين مصدرين أو بين فاعلين اذ لا يقع
 التثيل بين مصدر وفاعل (وثانيها) قال أبو عبيدة البر ههنا بمعنى البار ك قوله والعاقبة للمتقوى أى
 للمتقين ومنه قوله ان أصبح ماؤكم غورا أى غائروا قالت الخفساء فاعلمنا اقبال وادبار أى مقبلة ومدبرة
 معا (وثالثها) ان معناه ولكن ذا البر فحذف كقوله هم درجات عند الله أى ذو درجات عن الزجاج (ورابعها)
 التقدير ولكن البر يحصل بالايمان وكذا وكذا عن المفضل واعلم ان الوجه الاول أقرب الى مقصود الكلام
 فيكون معناه ولكن البر الذى هو كل البر الذى يؤدى الى الثواب العظيم بر من آمن بالله وعن المبرد لو كنت
 ممن يقرأ القرآن بقرائه لقرأت ولكن البر يفتح الباء وقرأ نافع وابن عامر ولكن مخففة البر بالرفع والباقون
 لكن مشددة البر بالنصب (المسئلة السابعة) اعلم ان الله تعالى اعتبر في تحقيق ماهية البر أموراً (الاول)
 الايمان بأمر خمسة (أولها) الايمان بالله وان يحصل العلم بالله الا عند العلم بذاته الخصوصية والعلم بما يجب
 ويجوز ويستحيل عليه وان يحصل العلم بهذه الامور الا عند العلم باللائل الدالة عليهم افيدخل فيه العلم
 بحدوث العالم والعلم بالاصول التى عليها يتفرع حدوث العالم ويدخل في العلم بما يجب له من الصفات العلم
 بوجوده وقدمه وبقائه وكونه عالميا بكل المعلومات قادر على ك كل الممكنات حيا مرديا سيما بصيرامتكما
 ويدخل في العلم بما يستحيل عليه العلم بكونه منزها عن الحلية والمحلية والتحيز والرضية ويدخل في العلم بما
 يجوز عليه اقتداره على الخلق والايجاد وبعممة الرسل (وثانيها) الايمان باليوم الآخر وهذا الايمان
 مفرع على الاول لاننا لم نعلم كونه تعالى عالميا بجميع المعلومات ولم نعلم قدرته على جميع الممكنات لا يمكننا
 أن نعلم صحة الحشر والنشر (وثالثها) الايمان بالملائكة (ورابعها) الايمان بالكتب (وخامسها) الايمان
 بالرسول وههنا سؤالات (السؤال الاول) انه لا طريق انشأ الى العلم بوجود الملائكة ولا الى العلم بصدق الكتب
 الا بواسطة صدق الرسل فاذا كان قول الرسل كالأصل في معرفة الملائكة والكتب فلم يقدم الملائكة والكتب
 في الذكر على الرسل (الجواب) ان الامر وان كان كما ذكرتموه في عقولنا وأفكارنا الا ان ترتيب الوجود على
 العكس من ذلك لان الملك يوجد أولا ثم يحصل بواسطة تليغه نزول الكتب ثم يصل ذلك الكتاب الى الرسول
 فالمرامى في هذه الآية ترتيب الوجود الخارجى لارتبب الاعتبار الذهى (السؤال الثاني) لم خص الايمان
 بهذه الامور الخمسة (الجواب) لانه دخل تحتها كل ما يلزم أن يصدق به فقد دخل تحت الايمان بالله معرفته
 بتوحيده وعدله وحكمته ودخل تحت اليوم الآخر المعرفة بما يلزم من أحكام الثواب والعقاب والمعاد الى
 سائر ما يتصل بذلك ودخل تحت الملائكة ما يتصل بأدائهم الرسالة الى النبي صلى الله عليه وسلم ليؤدوها اليها الى
 غير ذلك مما يجب أن يعلم من أحوال الملائكة ودخل تحت الكتاب القرآن وجميع ما أنزل الله على أنبيائه
 ودخل تحت النبيين الايمان بنبوتهم وصحة شرايعهم فثبت انه لم يبق شيء مما يجب الايمان به الا دخل تحت

وأما قوله والسائلين فعني به الطالبين ومن جعل الآية في غير الزكاة أدخل في هذه الآية المسلم والكافر
 روى الحسن بن علي رضي الله عنهما أنه عليه الصلاة والسلام قال للسائل حق ولوجاء على فرس وقال تعالى
 وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم أما قوله وفي الرقاب ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) الرقاب جمع
 الرقبة وهي مؤخر أصل العنق واشتقاقها من المراقبة وذلك ان مكانها من البدن مكان الرقيب المشرف على
 القوم ولهذا المعنى يقال أعتق الله رقبته ولا يقال أعتق الله عنقه لانه لما سميت رقبة ~~كان~~ كأنها ترقيب
 العذاب ومن هذا يقال للتي لا يعيش ولد هار قوب لاجل مراعاتها موت ولدها (المسئلة الثانية) معنى
 الآية ويؤتي المال في عتق الرقاب قال القفال واختاف الناس في الرقاب المذكورين في آية الصدقات
 فقال قائلون انه يدخل فيه من يشتريه فيه مته ومن يكون مكاتباً فيعينه على أداء كتابته فهو لا أجازوا شرا
 الرقاب من الزكاة المفروضة وقال قائلون لا يجوز صرف الزكاة الا في اعادة المكاتبين فنأول هذه الآية
 على الزكاة المفروضة فحينئذ يبق في ذلك الاختلاف ومن حمل هذه الآية على غير الزكاة أجابوا امرين فيها
 قطعاً ومن الناس من حمل الآية على وجه ثالث وهو فداء الاسارى واعلم ان تمام الكلام في تفسير هذه
 الاصناف سيأتي ان شاء الله تعالى في سورة التوبة في تفسير آية الصدقات (الامر الثالث) من الامور
 المعبرة في تحقيق ماهية البر قوله وأقام الصلاة وآتى الزكاة وذلك قد تقدم ذكره (الامر الرابع) قوله تعالى
 والموفون بعهدهم اذا عاهدوا وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) في رفع والموفون قولان (أحدهما)
 انه عطف على محل من آمن تقديره لكن البر المؤمنون والموفون عن الفداء والاخفش (الثاني) رفع على
 المدح على أن يكون خبر مبتدأ محذوف تقديره وهم الموفون (المسئلة الثانية) في المراد به هذا العهد
 قولان (الاول) أن يكون المراد ما أخذ الله من العهود على عباده بقولهم وعلى السنة رساله اليهم
 بالقيام بخدمة الله والعمل بطاعته فقبل العباد ذلك من حيث آمنوا بالانبياء والكتب وقد أخبر الله تعالى
 عن أهل الكتاب انهم نقضوا العهود والمواثيق وأمرهم بالوفاء بها فقال يا بني اسر ائبل اذكروا نعمتي التي
 أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهدي فكم نكان المعنى في هذه الآية ان البر هو ما ذكر من الاعمال مع الوفاء
 بعهده الله لا كما نقض أهل الكتاب ميثاق الله وما وفوا بعهده فخذوا أيمانهم وقتلوهم وكذبوا بكتابه
 واعترض الفاضل على هذا القول وقال ان قوله تعالى والموفون بعهدهم صريح في اضافة هذا العهد
 اليهم ثم انه تعالى أكد ذلك بقوله اذا عاهدوا فدل على ما سبق كون لزومه ابتداء من قبله تعالى
 (والجواب) عنه انه تعالى وإن ألزمهم هذه الاشياء لكنهم من عهد أنفسهم قبلوا ذلك للالزام والتزوم فصح
 من هذا الوجه اضافة العهد اليهم (القول الثاني) أن يحمل ذلك على الامور التي يلتزمها المكلف ابتداء من
 عند نفسه واعلم ان هذا العهد اما أن يكون بين العبد وبين الله أو بينه وبين رسول الله أو بينه وبين سائر
 الناس أما الذي بينه وبين الله فهو ما يلزمه بالنسبة للدين والايان وأما الذي بينه وبين رسول الله فهو الذي
 عاهد الرسول عليه عهده البيعة من القيام بالنصرة والمظاهرة والمجاهدة وموالاة من والاه ومعاداة من
 عاداه وأما الذي بينه وبين سائر الناس فقد يكون ذلك من الواجبات مثل ما يلزمه في عقود المعاوضات من
 التسليم والتسليم وكذا الشرائط التي يلتزمها في السلم والرهن وقد يكون ذلك من المتدويات مثل الوفاء
 بالمواعيد في بذل المال والاخلاص في المناصرة فقوله تعالى والموفون بعهدهم اذا عاهدوا يتناول كل هذه
 الاقسام فلا معنى لقصر الآية على بعض هذه الاقسام دون البعض وهذا الذي قلناه هو الذي عبر عنه
 المفسرون فقالوا هم الذين اذا وعدوا أنجزوا واذا حلفوا نذروا ووفوا واذا قالوا صدقوا واذا اتفقوا أذوا
 ومنهم من حمله على قوله تعالى ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله الآية (الامر الخامس) من الامور المعبرة
 في تحقيق ماهية البر قوله تعالى والصابرين في البأس والضراء وحسن البأس وفيه مسائل (المسئلة الاولى)
 في نصب الصابرين أقوال (الاول) قال الكسائي هو معطوف على ذوى القربى كانه قال وآتى المال على حبه
 ذوى القربى والصابرين قال النحويون ان تقدير الآية بصير هكذا ولكن البر من آمن بآله وآتى المال على حبه

انه صرح هذا التأويل لكن ما الحكمة في هذا الترتيب قلنا فيه وجوه (أحدها) انه تعالى قدّم الاولى
فالاولى لان الفقير اذا كان قريبا فهو أولى بالصدقة من غيره من حيث انه يكون ذلك جامعاً بين الصلة
والصدقة ولان القرابة من أوكد الوجوه في صرف المال اليه ولذلك يستحق به الارث ويحجب ربه عليه على
المالك في الوصية حتى لا يتمكن من الوصية الا في الثلث ولذلك كانت الوصية للاقارب من الواجبات على
ما قال كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت الاية وان كانت تلك الوصية قد صارت منسوخة الا عند
بعضهم فلهذه الوجوه قدّم ذى القربى ثم أتبعه تعالى باليتامى لان الصغير الفقير الذي لا والد له ولا كاسب
فهو منقطع الحيلة من كل الوجوه ثم أتبعهم تعالى بذكر المساكين لان الحاجة قد تشدّ عليهم ثم ذكر
ابن السبيل اذ قد تشدّ حاجته عند اشتداد رغبته الى أهله ثم ذكر السائلين وفي الرقاب لان حاجتهم ما
دون حاجة من تقدم ذكره (وثانيها) ان معرفة المرء بشدة حاجة هذه الفرق تقوى وتضعف فرتب
تعالى ذكر هذه الفرق على هذا الوجه لان علمه بشدة حاجة من يقرب اليه أقرب ثم بحاجة اليتامى ثم بحاجة
المساكين ثم على هذا النسب (وثالثها) ان ذى القربى مسكين وله صفة زائدة تخصه لان شدة الحاجة
فيه تغمره وتؤذي قلبه ودفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير فلذلك بدأ الله تعالى بذى
القربى ثم باليتامى واخر المساكين لان الغم الحاصل بسبب عجز الصغار عن الطعام والشراب أشد من الغم
الحاصل بسبب عجز الكبار عن تحصيل ما فاقا ما ابن السبيل فقد يكون غنيا وقد تشدّ حاجته في الوقت
والسائل قد يكون غنيا ويظهر شدة الحاجة واخر المكاتب لان ازالة الرق ليست في محل الحاجة الشديدة
(القول الثاني) ان المراد بآية المال ما روى انه عليه الصلاة والسلام عند ذكره للابل قال ان فيها حقاً وهو
اطراق خلعها واعارة ذلولها وهذا بعيد لان الحاجة الى اطراق الفحل أمر لا يختص به ابن السبيل والسائل
والمكاتب (القول الثالث) ان آية المال الى هؤلاء كان واجبا ثم انه صار منسوخا بالزكاة وهذا أيضا
ضعيف لانه تعالى جمع في هذه الآية بين هذا اليتامى وبين الزكاة (المسئلة الثالثة) أما ذوى القربى فمن
الناس من حمل ذلك على المذكور في آية النفل والعتمة والاكترون من المفسرين على ذوى القربى للمعطين
وهو الصحيح لانهم به اخص ونظيره قوله تعالى ولا تأكلوا أموالكم بالباطل منكم والسعة أن يؤثروا أولى
القربى واعلم ان ذوى القربى هم الذين يقربون منه بولادة الابوين أو بولادة الجدتين فلا وجه لقص
ذلك على ذوى الرحم المحرم على ما حكى عن قوم لان المحرمية حكم شرعى أما القرابة فهي لفظ لغوية
موضوعة للقرابة في النسب وان كان من يختص بذلك يتفاضل ويتفاوت في القرب والبعد أما اليتامى ففي
الناس من حمله على ذوى اليتامى قال لانه لا يختص من المتصدق أن يدفع المال الى اليتيم الذي لا يعيز
ولا يعرف وجوه منافعه فانه متى فعل ذلك يكون مخطئاً بل اذا كان اليتيم مرابطاً عارفاً بواقع خطه وتكون
الصدقة من باب ما يؤكل ويلبس ولا يخفى على اليتيم وجه الانتفاع بجازد دفعها اليه هذا كله على قول من
قال اليتيم هو الذي لأب له مع الصغر وعند أصحابنا هذا الاسم قد يقع على الصغير وعلى البالغ والحجة فيه
قوله تعالى وآتوا اليتامى أموالهم ومعلوم انهم لا يؤثرون المال الا اذا بلغوا وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يسمى يتيماً أبي طالب بعد بلوغه فعلى هذا ان كان اليتيم بالغاً دفع المال اليه والا فيدفع الى واليه وأما
المساكين ففيه خلاف سند كره ان شاء الله تعالى في سورة التوبة والذي نقوله هنا ان المساكين أهل الحاجة
ثم ضربان منهم من يكف عن السؤال وهو المراد ههنا ومنهم من يسأل ويتسبط وهو المراد بقوله والسائلين
وانما فرق تعالى بينهما من حيث يظهر على المسكين المسكنة مما يظهر من حاله وليس كذلك السائل لانه
بمسألته يعرف فقره وحاجته وأما ابن السبيل فروى عن مجاهد انه المسافر وعن قتادة انه الضيف لانه انما
وصل اليك من السبيل والاول أشبه لان السبيل اسم للطريق وجعل المسافر ابناله لازمه اياه كما
يقال لطير الماء ابن الماء ويقال للرجل الذي أمت عليه السنون ابن الايام وللشجعان بنو الحرب وللناس
بنو الزمان قال ذو الرمة

وردت عشاءاً والتريا كأنها * على قبة الرأس ابن ماء لمحت

في التفسير لا بد من ذكر سبب النزول وفيه ثلاثة أوجه (أحدها) أن سبب نزوله إزالة الأحكام التي كانت
 ماثلة قبل بعث محمد عليه السلام وذلك لأن اليهود كانوا يوجبون القتل فقط والنصارى كانوا يوجبون
 العفو فقط وأما العرب فتارة كانوا يوجبون القتل وأخرى يوجبون الدية لكنهم كانوا يظهرون التعدي
 في كل واحد من هذين الحكمين أما في القتل فلأنه إذا وقع القتل بين قبيلتين أحدهما أشرف من الأخرى
 فالأشرف كانوا يقولون ليعتلل بالعبد منا المحترمهم وبالمرأة منا الرجل منهم وبالرجل منا الرجلين منهم
 وكانوا يجعلون جراحاتهم ضعف جراحات خصومهم وربما زادوا على ذلك على ما يروى أن واحدا قتل
 انسانا من الأشراف فاجتمع أقارب القاتل عند والد المقتول وقالوا ما ذا تريد فقال إحدى ثلاث قالوا وما
 هي قال إما تخيرون ولدي أو تملون داري من هجوم السماء أو تدفعوا إلى جله قومكم حتى اقتله ثم لا أرى
 أني أخذت عوضا وأما الظلم في أمر الدية فهو أنهم ربما جعلوا دية الشريف أضعاف دية الرجل الخسيس فلما
 بعث الله تعالى محمد صلى الله عليه وسلم أوجب رعاية العدل وسوى بين عباده في حكم القصاص وأزل
 هذه الآية (والرواية الثانية) في هذا المعنى وهو قول السدي أن قريظة والنضير كانوا مع دينهم بالكتاب
 سلكوا طريقه العرب في التعدي (والرواية الثالثة) أنها نزلت في واقعة قتل حمزة رضي الله عنه (والرواية
 الرابعة) ما نقلها محمد بن جرير الطبري عن بعض الناس ورواها عن علي بن أبي طالب وعن الحسن البصري
 أن المقصود من هذه الآية بيان أن بين المحترمين والعبدية والذكور والانثيين يقع القصاص ويكفي
 ذلك فقط فاما إذا كان القاتل للعبد حرًا وللجرحى عبيدا فإنه يجب مع القصاص التراجع وأما حر قتل عبدا
 فهو قوده فان شاء مولى العبد أن يقتلوا المحترق قتلوه بشرط أن يستعطوا من العبد من دية المحترق ويردوا إلى
 أولياء المحترق ببيعة دية وان قتل عبدا حرًا فهو به قود فان شاء أولياء المحترق قتلوا العبد وأسقطوا ببيعة العبد
 من دية المحترق وأدوا بعد ذلك إلى أولياء المحترق ببيعة دية وان شاءوا أخذوا كل الدية وتركوا قتل العبد وان قتل
 رجل امرأة فهو قود فان شاء أولياء المرأة قتلوه وأدوا نصف الدية وان قتلت المرأة رجلا فهي به قود فان
 شاء أولياء الرجل قتلوه وأدوا نصف الدية وان شاءوا أعطوا كل الدية وتركوا قتلها فلو وافق الله تعالى
 أنزل هذه الآية لبيان أن الاكتفاء بالقصاص مشروط بين المحترمين والعبدية والانثيين والذكور فاما عند
 اختلاف الجنس فالأكتفاء بالقصاص غير مشروط فيه إذا عرفنا سبب النزول فلنرجع إلى التفسير أما قوله
 تعالى كتب عليكم فعنه فرض عليكم فهذه اللفظة تقتضي الوجوب من وجهين (أحدهما) أن قوله تعالى
 كتب يفيد الوجوب في عرف الشرع قال تعالى كتب عليكم الصيام وقال كتب عليكم إذا حضر
 أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية وقد كانت الوصية واجبة ومنه الأصول المكتوبات أي المفروضات
 وقال عليه السلام ثلاث كتبت علي ولم تكتب عليكم (والثاني) لفظة عليكم مشعرة بالوجوب كما في قوله
 تعالى والله على الناس حج البيت وأما القصاص فهو أن يفعل بالإنسان مثل ما فعل من قولك اقتص فلان
 أثر فلان إذا فعل مثل فعله قال تعالى فارتد علي آثراهما قصاصا وقال تعالى وقالت لاخته قصيه أي اتبعي
 أثره وسميت المقصة قصة لأن بالحكاية تساوي المحكي وسمى القصاص لأنه يذكر مثل أخبار الناس ويسمى
 المقص مقصا المتعادل جانبيه وأما قوله تعالى في القتل أي بسبب قتل القاتل لأن كلمة في قد تستعمل للسببية
 كقوله عليه السلام في النفس المؤمنة مائة من الإبل إذا عرفت هذا فصار تقدير الآية يا أيها الذين آمنوا
 وجب عليكم القصاص بسبب قتل القاتل فدل ظاهر الآية على وجوب القصاص على جميع المؤمنين بسبب
 قتل جميع القاتل إلا أنهم أجمعوا على أن غير القاتل خارج من هذا العموم وأما القاتل فقد دخله التخصيص
 أيضا في صور كثيرة وهي إذا قتل والد أو ولد أو السبيد عبده وفيما إذا قتل المسلم حرييا أو معاهدا أو فيها
 إذا قتل مسلم مسلما خطأ إلا أن العام الذي دخله التخصيص يفي بحجة فيما عداه فان قيل قولي كتب
 هذه الآية تقتضي وجوب القصاص فيه أشكالات (الأول) أن القصاص لو وجب لوجب أتعالي القاتل
 أو على ولي الدم أو على ثالث والأقسام الثلاثة باطلة وانما قلنا أنه لا يجب على القاتل لأن القاتل لا يجب

ذوى القربى والصابرين فعلى هذا قوله والصابرين من صلة من وقوله والموفون متقدم على قوله والصابرين فهو عطف على من فحينئذ قد عطف على الموصول قبل صلته شيئا وهذا غير جائز لأن الموصول مع الصلة بمنزلة اسم واحد ومحال أن يوصف الاسم أو يوكدا ويعطف عليه إلا بعد تمامه وانقضائه بجميع اجزائه أما أن جاءت قوله والموفون رفعا على المدح على ما ذكرنا لم يصح أيضا قول **الصبغ** لأنه حينئذ يقع الفصل بين الموصول والصلة بهذا المدح وقد عرفت أن هذا الفصل غير جائز بل هذا الشنع لأن المدح جملة فاذ لم يجز الفصل بالمفرد فلان لا يجوز بالجملة كان ذلك أولى فان قيل اليس جاز الفصل بين المبتدأ والخبر بالجملة **قول القائل** ان زيدا فانهم ما قول رجل عالم وكقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات انما لانضيق أجرا من أحسن عملهم قال أولئك فصل بين المبتدأ والخبر بقوله انما لانضيق قلنا الموصول مع الصلة كالثاني الواحد فالمتعلق الذي بينهما أشد من المتعلق الذي بين المبتدأ والخبر فلا يلزم من جواز الفصل بين المبتدأ والخبر جوازه بين الموصول والصلة (القول الثاني) قول القراء انه نصب على المدح وان كان من صفة من وانما رفع الموفون ونصب الصابرين لطول الكلام بالمدح والعرب تنصب على المدح وعلى الذم اذا طال الكلام بالنسبة في صفة الشيء الواحد وأنشد القراء

الى الملك القرم وابن الهمام * وليت السكتية في المزدحم

وقالوا فحين قرأ جملة الخطب بنصب جملة انه نصب على الذم قال أبو علي الفارسي - واذا ذكرت الصفات **التي** في معرض المدح أو الذم فالأحسن أن تختلف بأعرابها ولا يجعل كلها لجارية على موصوفها لأن هذا الموضع من مواضع الاطناب في الوصف والابلاغ في القول فاذا خواف بأعراب الاوصاف كان المقصود أكمل لأن الكلام عند اختلاف الاعراب يصير كانه انواع من **الكلام** وضروب من البيان وعند الاتحاد في الاعراب يكون وجهها واحد ووجهه واحدة ثم اختلف الكوفيون والبصريون في أن المدح والذم لم صارا عاتين لاختلاف الحركة فقال القراء **أصل المدح** والذم من **الكلام** السامع وذلك أن الرجل اذا أخبر غيره فقال له قام زيد فرجائي السامع على زيد وقال ذكرت واقه الظريف ذكرت العاقل اي هو والله الظريف هو العاقل فاراد المتكلم أن يمدحه بمثل ما مدحه به السامع فحري الاعراب على ذلك وقال الخليل المدح والذم يتصبان على معنى اعمى الظريف وأنكر القراء ذلك لوجهين (الأول) أن اعنى انما يقع تفسير الاسم المجهول والمدح يأتي بعد المعروف (الثاني) أنه لو صح ما قاله الخليل لصح أن يقول قام زيد أخاك على معنى أخاك وهذا عالم نقله العرب أصلا واعلم أن من الناس من قرأ والموفين والصابرين ومنهم من قرأ والموفون والصابرون أما قوله في البأساء قال ابن عباس يريد الفقراء وهو اسم من البؤس والمضراء قال يريد به المرض وهو ما اسما على فعلا ولا يفعل لهما لانهم ما يسابغعتين وحين البأس قال ابن عباس رضي الله عنهما يريد القتال في سبيل الله والجهاد ومعنى البأس في اللغة الشدة يقال لا بأس عليك في هذا أي لا شدة وعذاب بنيس شديد ثم سمي الحرب بأسا لما فيها من الشدة والعذاب يسمى بأسا لشدة حال تعالى فلما رأوا بأسا فلما احسوا بأسا فن يتصر ناسم بأس الله ثم قال تعالى أولئك الذين صدقوا أي أهل هذه الاوصاف هم الذين صدقوا في ايمانهم وذكر الواحدى رحمه الله في آخر هذه الآية مسئلة وهي انه قال هذه الواووات في الاوصاف في هذه الآية للجمع في شرائط البروغام شرط البارات ان تجتمع فيه هذه الاوصاف ومن قام به واحد منهم لم يستحق الوصف بالبر فلا ينبغي أن يظن الانسان أن الموفى بعهد من جملة من قام بالبر وكذا الصابر في البأساء بل لا يكون قائما بالبر الا عند استجماع هذه الخصال ولذلك قال بعضهم هذه الصفة خاصة للانبياء عليهم السلام لأن غيرهم لا تجتمع فيه هذه الاوصاف كلها وقال آخرون هذه عامة في جميع المؤمنين وما توفيقى الا بالله عليه توكلت (الحكم الرابع) قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والاتبى بالاتبى فمن عفى له من أخيه نبي فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم) قبل الشروع

القاتل اذ لم يتب وامر على ترك التوبة فان القصاص مشروع في حقه عقوبة من الله تعالى أما اذا كان
تائباً فقد انفقوا على انه لا يجوز أن يكون عقوبة وذلك لان الدلائل دلت على ان التوبة مقبولة قال تعالى
وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات واذا صارت التوبة مقبولة امتنع أن يبقى التائب
مستحقاً للعقاب ولانه عليه السلام قال التوبة تمحو الحوية فثبت أن شرع القصاص في حق التائب لا يمكن
أن يكون عقوبة ثم عند هذا اختلفوا فقال أصحابنا يفعل الله ما يشاء ولا اعتراض عليه في شيء وقالت المعتزلة
انما شرع ليكون اطفاه ثم سألوا أنفسهم فقالوا انه لا تكليف بعد القتل فكيف يكون هذا القتل اطفاه
وأجابوا عنه بان هذا القتل فيه منفعة لولي المقتول من حيث التثني ومنفعة لسائر المكلفين من حيث
يزجر سائر الناس عن القتل ومنفعة للقاتل من حيث انه متى علم انه لا بد وان يقتل صار ذلك داعياً له
الى الخلو ويرترك الاضرار والقرود أما قوله تعالى الحر بالحر والعبد بالعبد والاتبى بالاتبى ففيه قوام
(القول الاول) أن هذه الآية تقتضي أن لا يكون القصاص مشروعا لابن الحرين وبين العبد وبين
الانثيين واحتجوا عليه بوجوه (الاول) أن الالف واللام في قوله الحر تفيد العموم فقوله الحر بالحر
يفيد أن يقتل كل حر بالحر ولو كان يقتل حر بعبد مشروعا لكان ذلك الحر مقتولا بالحر وذلك يناهض
ايجاب أن يكون كل حر مقتولا بالحر (الثاني) أن الباء من حروف الجز فيكون متعلقا بالجملة بفعل
فيكون التقدير الحر يقتل بالحر والمبتدأ لا يكون أعم من الخبر بل اما ان يكون مسايلا أو أخص منه وعلى
التقديرين فهذه الآية تقتضي أن يكون كل حر مقتولا بالحر وذلك يناهض كون حر مقتولا بالعبد (الثالث)
وهو انه تعالى أوجب في أول الآية رعاية المماثلة وهو قوله كتب عليكم القصاص في القتلى فلما ذكر
عقبيه قوله الحر بالحر والعبد بالعبد دل ذلك على ان رعاية القسوية في الحرية والعبدية معتبرة لان قوله
الحر بالحر والعبد بالعبد خرج مخرج التفسير لقوله كتب عليكم القصاص في القتلى وايجاب القصاص
على الحر يقتل العبد اعمال لرعاية القسوية في هذا المعنى فوجب أن لا يكون مشروعا فان احتج الخصم
بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس فلو بان أن الترجيح معنا الوجهين (أحدهما) أن قوله
وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس شرع من قبلنا والآية التي تمسكهم اشرع لنا ولا شك أن شرعنا أقوى
في الدلالة من شرع من قبلنا (وثانيها) أن الآية التي تمسكهم مشتملة على احكام النفوس على التفصيل
والتخصيص ولا شك أن الخاص مقدم على العام ثم قال أصحابنا هذا القول يقتضي ظاهر هذه الآية
أن لا يقتل العبد الابا بالعبد وان لا يقتل الاتي الابا الاتي الا نأخذنا هذا الظاهر لدلالة الاجماع وللمعنى
المستتبط من نسق هذه الآية وذلك المعنى غير موجود في قتل الحر بالعبد فوجب أن يبقى ههنا على ظاهر
اللفظ أما الاجماع فظاهر وأما المعنى المستتبط فهو انه لما قتل العبد بالعبد فلا يقتل بالحر وهو فوقه كان
أولى بخلاف الحر فانه لما قتل بالحر لا يلزم أن يقتل بالعبد الذي هو دونه وكذلك القول في قتل الاتي
بالذكر فأنما قتل الذكر بالاتي فليس فيه الا الاجماع والله أعلم (القول الثاني) أن قوله تعالى الحر بالحر
لا يفيد الحصر البتة بل يفيد نزع القصاص بين المذكورين من غير ان يكون فيه دلالة على سائر الاقسام
واحتجوا عليه بوجهين (الاول) أن قوله والاتى بالاتي يقتضي قصاص المرأة الحرة بالمرأة الرقيقة
فلو كان قوله الحر بالحر والعبد بالعبد مانعا من ذلك لوقع التناقض (الثاني) أن قوله تعالى كتب عليكم
القصاص في القتلى جملة تامة مستقلة بنفسها وقوله الحر بالحر تخصيص لبعض جزئيات تلك الجملة
بالذكر واذ تقدم ذكر الجملة المستقلة كان تخصيص بعض الجزئيات بالذكر لا يمنع من ثبوت الحكم
في سائر الجزئيات بل ذلك التخصيص يمكن أن يكون لقوائد سوى نفي الحكم عن سائر الصور ثم اختلفوا
في تلك القائدة فذكرها وجهين (الاول) وهو الذي عليه الاكثر أن تلك القائدة بيان ابطال
ما كان عليه أهل الجاهلية على ما روينا في سبب نزول هذه الآية أنهم كانوا يقتلون بالعبد منهم الحر من
قبيلة القاتل ففائدة التخصيص زجرهم عن ذلك واعلم أن القائلين بالقول الاول أن يقولوا أما قوله
تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى هذا يمنع من جواز قتل الحر بالعبد لان القصاص عبارة عن

عليه أن يقتل نفسه بل يحرم عليه ذلك وانما قلنا انه غير واجب على ولي الدم أن ولي الدم مخير في الفعل والترك بل هو مندوب الى الترك بقوله وان دفعوا أقرب للتقوى (والثالث) أيضا باطل لانه يكون اجنبيا عن ذلك القتل والاجنبى عن الشيء لا تعلق له به (السؤال الثانى) اذا بينا أن القصاص عبارة عن التسوية فكان مفهوم الآية ايجاب التسوية وعلى هذا التقدير لا تكون الآية دالة على ايجاب القتل البتة بل اقصاها ما في الباب ان الآية تدل على وجوب رعاية التسوية في القتل الذى يكون مشروعا وعلى هذا التقدير لا دلالة الآية على كون القتل مشروعا بسبب القتل (والجواب) عن السؤال الاول من وجهين (الاول) أن المراد ايجاب اقامة القصاص على الامام أو من يجزى بحجرا لانه متى حصلت شرائط وجوب القود فانه لا يحصل للامام أن يترك القود لانه من جملة المؤمنين والتقديريا بها الاثمة كتب عليكم استيفاء القصاص ان أراد ولي الدم استيفاءه (والثاني) انه خطاب مع القاتل والتقديريا بها القاتلون كتب عليكم تسليم النفس عند مطالبته الولي بالقصاص وذلك لأن القاتل ليس له أن يمتنع ههنا وليس له أن يشكر بل لازمى والسارق الهرب من الحد وله ما أيضا أن يستتر بستر الله ولا يترأف فرقى أن ذلك حق الا دعى (وأما الجواب) عن السؤال الثانى فهو ان ظاهر الآية يقتضى ايجاب التسوية في القتل والتسوية في القتل صفة القتل وايجاب الصفة يقتضى ايجاب الذات فكانت الآية مفيدة لا يوجب القتل من هذا الوجه ويتفرع على ما ذكرنا مسائل (المسئلة الاولى) ذهب أبو حنيفة الى أن موجب العمد هو القصاص وذهب الشافعى الى أن موجب العمد اما القصاص واما الدية واحتج أبو حنيفة بهذه الآية ووجه الاستدلال بهما في غاية الضعف لانه سواء كان الخطاب بهما الخطاب هو الامام أو ولي الدم فهو بالاتفاق مشروط بما اذا كان ولي الدم يريد القتل على التعمين وعندنا انه متى كان الامر كذلك كان القصاص متعينا انما النزاع في ان ولي الدم هل يتمكن من العدول الى الدية وليس في الآية دلالة على انه اذا أراد الدية ليس له ذلك (المسئلة الثانية) اختلفوا في كيفية المماثلة التي دلت هذه الآية على ايجابها فقال الشافعى يراعى جهة القتل الاول فان كان الاول قتله بقطع اليد قطعت يد القاتل فان مات منه في تلك المرة والاحررت رقبته وكذلك لو أحرق الاول بالنار أحرق الثانى فان مات في تلك المرة والاحررت رقبته وقال أبو حنيفة رحمه الله المراد بالممثل تناول النفس بارجح ما يمكن فعلى هذا الاقتصار الا بالسيف يجزى الرقبة حجة الشافعى رحمه الله ان الله تعالى أوجب التسوية بين الضعفين وذلك يقتضى حصول التسوية من جميع الوجوه الممكنة ويدل عليه وجوه (أحدها) انه يجوز أن يقال كتب التسوية في القتلى الا في كيفية القتل والاستثناء يخرج من الكلام ما لو امدخل فدل هذا على ان كيفية القتل داخل تحت النص (وثانيها) اننا لو لم نحكم بدلالة هذه الآية على التسوية في كل الامور امارت الآية بجملة ولو حكمنا فيها بالعموم كانت الآية مفيدة لكنا رعايا ما صارت مخصوصة في بعض الصور والتخصيص أهون من الاجمال (وثالثها) أن الآية لو لم تفد الا لايجاب التسوية في أمر من الامور فلا يشين الاوهام متساويان في بعض الامور فحينئذ لا يستفاد من هذه الآية شئ البتة وهذا الوجه قريب من الثانى فثبت أن هذه الآية تفيد وجوب التسوية من كل الوجوه ثم تأكد هذا النص بسائر النصوص مقتضية لوجوب المماثلة كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعذوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها ثم تأكدت هذه النصوص المتواترة بالنسبة برأى من الامور عن الرسول عليه السلام وهو قوله من حرق رقنما ومن غرق غرقناه وبما يروى أن بهوديار ضحى رأس صبية بالجحارة فقتلها فأمر النبي صلى الله عليه وسلم أن ترضح رأس اليهودى بالجحارة واذ ثبت هذا بلغت دلالة هذه الآية مع سائر الآيات ومع هذه الاحاديث على قول الشافعى مبلغا قويا واحتج أبو حنيفة بقوله عليه السلام لا قود الا بالسيف وبقوله عليه السلام لا يعذب بالنار الا ربهما (والجواب) أن الاحاديث المتعارضة بقيت دلالة الآيات خالية عن المعارضات والله أعلم (المسئلة الثالثة) اتفقا على ان هذا

الآية على اسقاط حق القصاص أولى من جملة على أن يبعث القاتل المال إلى ولي الدم ويأمنه من وجهين
 (الأول) أن حقيقة العفو اسقاط الحق فيجب أن لا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتغال واللفظ في هذه
 الآية على اسقاط الحق أولى من جملة على ما ذكرتم لأنه لما تقدم قوله كتب عليكم القصاص في القتلى كان
 حمل قوله فن عنى له من أخيه شيء على اسقاط حق القصاص أولى لأن قوله شيء أفظمهم وحمل هذا المبهم على
 ذلك المعنى الذي هو المذكور السابق أولى (الثاني) أنه لو كان المراد بالعفو ما ذكرتم لكان قوله فاتباع
 بالمعروف وإداء إليه باحسان عموما لأن بعد وصول المال إليه بالسهولة واليسر لا حاجة به إلى اتباعه ولا حاجة
 بذلك المعطى إلى أن يؤمر بإداء ذلك المال بالاحسان وأما السؤال الثاني فدفع من وجهين (الأول)
 أن ذلك الكلام انما يتنهي بفرض صورة مخصوصة وهي ما إذا كان حق القصاص مشتركا بين شخصين ثم عفا
 أحدهما وسكت الآخر والآية دالة على شرعية هذا الحكم على الإطلاق فحمل اللفظ المطلق على الصورة
 الخاصة المقيدة خلاف الظاهر (والثاني) أن الهاء في قوله وإداء إليه باحسان ضمير عائد إلى المذكور
 سابق والمذكور السابق هو العافي فوجب أداء هذا المال إلى العافي وعلى قواكم يجب أدائه إلى غير
 العافي فكان قولكم باطلا وأما السؤال الثالث أن شرط الرضا إما أن يكون بمنع الزوال أو كان يمكن
 الزوال فإن كان بمنع الزوال وجب أن يكون مكسبة أخذ الدية ثابتة لولي الدم على الإطلاق وإن كان
 يمكن الزوال كان تقييد اللفظ بهذا الشرط الذي مادت الآية على اعتباره مخالفة للظاهر وأنه غير جائز ولما
 تلخص هذا البحث فنقول الآية بقيت فيها البحوث لفظية تذكرها في معرض السؤال والجواب (البحث
 الأول) كيف تركيب قوله فن عنى له من أخيه شيء (الجواب) تقديره فن عنى له من أخيه شيء من العفو
 وهو كقوله سير يزيد بعض السير وطائفة من السير (البحث الثاني) أن عفانيته عدي بهن لا باللام فواجه
 قوله فن عنى له (الجواب) أنه يتعدى بهن إلى الجاني وإلى الذنب فيقال عفوت عن فلان وعن ذنبه قال الله
 تعالى عفا الله عنك فاذا تعدى إلى الذنب قيل عفوت لفلان عما جنى كما تقول عفوت له عن ذنبه وتجاوزت
 له عنه وعليه هذه الآية كأنه قيل فن عنى له عن جنائته فاستغنى عن ذكر الجنابة (البحث الثالث)
 لم قبل شيء من العفو (الجواب) من وجهين (أحدهما) أن هذا انما يشكل إذا كان الحق ليس بالقود
 فقط فحينئذ يقال القود لا يتبع بعض فلا يبقى لقوله شيء فائدة أما إذا كان مجموع حقه أما القود وأما المال
 كان مجموع حقه متبعضا لأن له أن يعفو عن القود دون المال وله أن يعفو عن الكل فلما كان الأمر كذلك
 جاز أن يقول فن عنى له من أخيه شيء (والجواب الثاني) أن تنكير الشيء يفيد فائدة عظيمة لأنه يجوز
 أن يتوهم أن العفو لا يؤثر في سقوط القود إلا أن يكون عفوا عن جميعه فبين تعالى أن العفو عن جزئه
 كالعفو عن كله في سقوط القود وعفو بعض الأولياء عن حقه كعفو جميعه عنهم عن حقه فلم يعرف الشيء
 كان لا يفهم منه ذلك فلما كسر صا هذا المعنى مفهوما منه فذلك قال تعالى فن عنى له من أخيه شيء
 (البحث الرابع) بآي معنى أثبت الله وصف الأخوة (والجواب) قيل إن ابن عباس عسك بهذه الآية
 في بيان كون الفاسق مؤمنا من ثلاثة أوجه (الأول) أنه تعالى سماء مؤمنا حال ما وجب القصاص
 عليه وانما وجب القصاص عليه إذا صدر عنه القتل العمد العدون وهو بالاجماع من الكبار وهذا يدل
 على أن صاحب الكبيرة مؤمن (والثاني) أنه تعالى أثبت الأخوة بين القاتل وبين ولي الدم ولا شك أن هذه
 الأخوة تكون بسبب الدين لقوله تعالى انما المؤمنون أخوة فلو لا أن الإيمان باق مع الفسق والما بقيت
 الأخوة الخاصة له بسبب الإيمان (الثالث) أنه تعالى ندب إلى العفو عن القاتل والندب إلى العفو
 انما يليق بالمومن اجابت المعتزلة عن الوجه الأول فقالوا ان قلنا الخاطب بقوله كتب عليكم القصاص
 في القتلى هم الأئمة فاسألوا زائل وان قلنا انهم هم القاتلون فجوابه من وجهين (أحدهما) أن القاتل
 قبل اقدامه على القتل كان مؤمنا فسماه الله تعالى مؤمنا بهذا التأويل (والثاني) أن القاتل
 قد يتوب وعند ذلك يكون مؤمنا ثم انه تعالى ادخل فيه غير التائب على سبيل التغليب (وأما الوجه الثاني)

المساواة وقتل الحر بالعبد لم يحصل فيه رعاية المساواة لانه زائد عليه في الشرف وفي أهلية القضاء والامامة
والشهادة فوجب أن لا يكون مشروعا أقصى ما في الباب انه ترك العمل بهذا النص في قتل العالم بالحامل
والشريف بالخسيس الا انه يبق في غير محل الاجماع على الاصل ثم ان سلمنا أن قوله كتب عليكم القصاص
في القتل يوجب قتل الحر بالعبد الا اننا ينبغي أن قوله الحر بالحر والعبد بالعبد يمنع من جواز قتل الحر بالعبد
هذا خاص وما قبله عام والخاص مقدم على العام لاسيما اذا كان الخاص متصلا بالعام في اللفظ فانه يكون جاريا
بحرى الاستثناء ولا شك في وجوب تقديمه على العام (الوجه الثاني) في بيان فائدة التخصيص ما نقله محمد بن
جبر الطبري عن علي بن أبي طالب والحسن البصري أن هذه الصورة هي التي يكتب في القصاص أما في سائر
الصورة وهي ما اذا كان القصاص واقعا بين الحر والعبد وبين الذكروالانثى فهناك لا يكتب في القصاص
بل لا بد فيه من التراجع وقد شرحن هذا القول في سبب نزول هذه الآية الا أن كثيرا من المحققين زعموا أن
هذا النقل لم يصح عن علي بن أبي طالب وهو أيضا ضعيف عند النظر لانه قد ثبت أن الجماعة تقتل بالواحد ولا
تراجع فكذلك يقتل الذكرا بالانثى ولا تراجع ولان القود نهاية ما يجب في القتل فلا يجوز وجوب غيره معه
أما قوله تعالى فمن عني له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء اليه باحسان فاعلم أن الذين قالوا موجب
العمد أحد امرين اما القصاص واما الدية فتسكوا بهذه الآية وقالوا الآية تدل على ان في هذه القصة
عافيا ومغفوا عنه وليس ههنا الاولى الدم والقاتل فيكون العافي أحد هما ولا يجوز أن يكون هو القاتل
لان ظاهر العفو هو اسقاط الحق وذلك انما يتأتى من الولي الذي له الحق على القاتل فصار تقدير الآية فاذا
عفا ولي الدم عن شيء يتعلق بالقاتل فليتبّع القاتل ذلك العفو بمعروف وقوله شيء منهم فلا بد من جعله
على المذكور السابق وهو وجوب القصاص ازالة للايهام فصار تقدير الآية اذا حصل العفو للقاتل عن
وجوب القصاص فليتبّع القاتل العافي بالمعروف وليؤد اليه ما لا باحسان وبالاجماع لا يجب اداء غير الدية
فوجب أن يكون ذلك الواجب هو الدية وهذا يدل على ان موجب العمد هو القود أو المال ولو لم يكن كذلك
لما كان المال واجبا عند العفو عن القود ومما يؤكده هذا الوجه قوله تعالى ذلك تخفيف من ربكم ورحمة
أي اثبات الخيارات لكم في أخذ الدية رضى القصاص رضى من الله عليكم لان الحكم في اليهود حتم القصاص
والحكم في النصارى حتم العفو وتخفيف عن هذه الامة وشرع لهم التخيير بين القصاص والدية وذلك تخفيف
من الله ورحمة في حق هذه الامة لان ولي الدم قد تكون الدية آثر عنده من القود اذا كان محتاجا الى
المال وقد يكون القود آثرا اذا كان راغبا في الشفي ودفع شر القاتل عن نفسه فجعل الخيرة له فيما احببه
رحمة من الله في حقه فان قيل لانسلم أن العافي هو ولي الدم قوله العفو اسقاط الحق وذلك لا يليق الابولى
الدم قلنا لانسلم أن العفو هو اسقاط الحق بل المراد من قوله فمن عني له من أخيه شيء أي فمن سهل له من أخيه
شيء يقال أتاني هذا المال عفو واصفو أي سهلا ويقال خذ ما عفا أي ما سهل قال الله تعالى خذ العفو
فيكون تقدير الآية فمن كان من أولياء الدم وسهل له من أخيه الذي هو القاتل شيء من المال فليتبّع ولي
الدم ذلك القاتل في مطالبته ذلك المال وليؤد القاتل الى ولي الدم ذلك المال بالاحسان من غير مظل
ولامدافعة فيكون معنى الآية على هذا التقدير ان الله تعالى حث الاولياء اذا دعوا الى الصلح من الدم على
الدية كلها أو بعضها أن يرضوا به ويعفوا عن القود وسلمنا أن العافي هو ولي الدم لكن لم لا يجوز أن يقال
المراد هو ان يكون القصاص مشتركا بين شر يكتفي بعفو أحد هما الخ فينقلب نصيب الآخر مالا فافقه
تعالى أمر الشريك الساكت باتباع القاتل بالمعروف وأمر القاتل بالأداء اليه باحسان سلمنا أن العافي
هو ولي الدم سواء كان له شريك أو لم يكن لكن لم لا يجوز أن يقال ان هذا مشروط برضاء القاتل الا انه تعالى
لم يذكر رضاء القاتل لانه يكون تابعا لمحال لان الظاهر من كل عاقل انه يبذل كل الدنيا لغرض دفع القتل
عن نفسه لانه اذا قتل لا يبقى له لا النفس ولا المال أما بذل المال ففيه احياء النفس فلما كان هذا الرضاء
حاصلا في الاعمال الاغلب لا جرم ترك ذكره وان كان معتبرا في نفس الامر (والجواب) حل لفظ العفو في هذه

يراد جعله مقتولا وفي حق غيرهما أيضا أما في حق من يريد أن يكون قاتلا فلا نه اذا علم انه لو قتل قتل ترك
القتل فلا يقتل فيبقى حيا وأما في حق من يراد جعله مقتولا فلا نه اذا علم انه لو قتل قتل ترك
القتل فلا يقتل فيبقى غير مقتول وأما في حق غيرهما فلا نه في شرع القصاص بقاء من هم بالقتل أو من بهم به
وفي بقاء ما بقاء من يتعصب لهما لان الفتنة عظم بسبب القتل فتؤدي الى المحاربة التي تنتهي الى قتل عالم
من الناس وفي تصور كون القصاص مشروعا زوال كل ذلك وفي زواله حماية الكل (الوجه الثاني)
في تفسير الآية أن المراد منها أن نفس القصاص سبب الحياة وذلك لأن ساقط الدم اذا اقيده منه ارتدع
من كان بهم بالقتل فلم يقتل فمكان القصاص نفسه سببا للحياة من هذا الوجه واعلم أن الوجه الذي ذكرناه
غير مختص بالقصاص الذي هو القتل بل يدخل فيه القصاص في الجوارح والشجاج وذلك لأنه اذا علم
أنه ان جرح عدوه اقتص منه زجره ذلك عن الاقدام فيصير سببا لبقائهم لان الجروح لا يؤمن فيه الموت
وكذلك الجراح اذا اقتص منه وأيضا فالشجبة والجراحة التي لا تؤذيها اذا دخلت تحت الآية لان الجراح
لا يأمن أن تؤدي جراحته الى زهوق النفس فيلزم القود فغوف القصاص حاصل في النفس (الوجه
الثالث) أن المراد من القصاص ايجاب التسوية فيكون المراد ان في ايجاب التسوية حماية لغير القاتل
لأنه لا يقتل غير القاتل بخلاف ما يفعله أهل الجاهلية وهو قول السدي (الوجه الرابع) قرأ أبو الجوزاء
ولكم في القصاص حياة أي فيما قص عليكم من حكم القتل والقصاص وقيل القصاص القرآن أي لكم
في القرآن حياة للقلوب كقوله وروا من أمرنا ويحي من حي عن ينة والله أعلم (المسئلة الثانية) اتفق
علماء البيان على ان هذه الآية في الايجاز مع جمع المعاني بالغة الى أعلى الدرجات وذلك لان العرب عسبروا
عن هذا المعنى بالفاظ كثيرة كقولهم قتل البعض احياء للجميع وقول آخرين أكثر القتل ليقول القتل
وأجود الفاظ المنقولة عنهم في هذا الباب قولهم القتل اني للقتل ثم ان لفظ القرآن أفصح من هذا وبيان
التفاوت من وجوه (أحدها) أن قوله ولكم في القصاص حياة أخصر من الكل لأن قوله ولكم لا يدخل
في هذا الباب اذ لا بد في الجميع من تقدير ذلك لأن قول القاتل قتل البعض احياء للجميع لا بد فيه من تقدير
مثله وكذلك قولهم القتل اني للقتل واذا تأملت علمت ان قوله في القصاص حياة أشد اختصارا من
قولهم القتل اني للقتل (وثانيها) أن قولهم القتل اني للقتل ظاهره يقتضي كون الشيء سببا لانتقاء
نفسه وهو محال وقوله في القصاص حياة ليس كذلك لأن المذكور هو نوع من القتل وهو القصاص
ثم ما جعله سببا لمطلق الحياة لأنه ذكر الحياة منكرة بل جعله سببا للنوع من أنواع الحياة (وثالثها) أن قوله
القتل اني للقتل فيه تكرير للفظ القتل وليس قوله في القصاص حياة كذلك (ورابعها) أن قول القاتل
القتل اني للقتل لا يفيد الا الردع عن القتل وقوله في القصاص حياة يفيد الردع عن القتل وعن الجرح
وغيرهما فهو جامع للفوائد (خامسها) أن في القتل مطالب بقاء من حيث انه يتضمن حصول الحياة
وأما الآية فانها دالة على حصول الحياة وهو مقصود أصلي فكان هذا أولى (وسادسها) أن القتل ظلمة قتل
مع انه لا يكون نافيا للقتل بل هو سبب لزيادة القتل انما النافي لو قوع القتل هو القتل المخصوص وهو
القصاص فظاهر قولهم باطل أما الآية فهي مخصصة بظواهرها وتقدير افطهر والتفاوت بين الآية وبين كلام
العرب (المسئلة الثالثة) احتجبت المعتزلة بهذه الآية على فساد قول أهل السنة في قولهم ان المقتول
للمقتول لو يجب أن يموت فقالوا اذا كان الذي يقتل يجب أن يموت لولم يقتل فذهب ان شرع القصاص يزجر
من يريد أن يكون قاتلا عن الاقدام على القتل لأن ذلك الانسان يموت سواء قتله هذا القاتل أو لم يقتله
فحينئذ لا يكون شرع القصاص مقصدا الى حصول الحياة فان قيل انا انما نقول فيمن قتل لولم يقتل كان
يموت لا فيمن أريد قتله ولم يقتل فلا يلزم ما قلتم قلنا أليس انما يقال فيمن قتل لولم يقتل كيف يكون حاله فاذا
قلتم كان يموت فقد حكمتم في ان من حق كل وقت صح وقوع قتله أن يكون موته كقتله وذلك يصح ما أئزمناكم
لأنه لا بد من أن يكون على قولكم المعلوم انه لم يقتله اما لانه منعه مانع عن القتل أو بان خاف قتله انه كان

وهو ذكر الاخوة فاجابوا عنه من وجوه (الاول) أن الآية نازلة قبل أن يقتل أحد أحد أو لا شك أن المؤمنين اخوة قبل الاقدام على القتل (والثاني) الظاهر أن الفاسق يتوب وعلى هذا التقدير أن يكون ولي المقتول أخاله (والثالث) يجوز أن يكون جعله أخاله في النسب كقوله تعالى والى عاد أخاهم هودا (الرابع) أنه حصل بين ولي الدم وبين القاتل نوع تعلق واختصاص وهذا القدر يكفي في اطلاق اسم الاخوة كما تقول للرجل قل لصاحبك كذا إذا كان بينهما ما أدى تعلق (والخامس) ذكره بلفظ الاخوة ليعطف أحدهما على صاحبه بذكر ما هو ثابت بينهما من الجنسية في الاقرار والاعتقاد (والجواب) أن هذه الوجوه بامرها تقتضي تقييد الاخوة بزمان دون زمان وبصفة دون صفة والله تعالى أثبت الاخوة على الاطلاق أما قوله تعالى فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان ففيه ابجاث (البحث الاول) قوله فاتباع بالمعروف رفع لانه خبر مبتدأ محذوف وتقديره فحكمه اتباع أو هو مبتدأ خبره محذوف وتقديره فعليه اتباع بالمعروف (البحث الثاني) قيل على العا في اتباع بالمعروف وعلى المعفو عنه أداء باحسان عن ابن عباس والحسن وقادة ومجاهد وقيل هما على المعفو عنه فإنه يتبع عفو العا في معروف ويؤدى ذلك المعروف اليه باحسان (البحث الثالث) اتباع بالمعروف أن لا يشدد بالاعطال بل يجري فيها على العادة المألوفة فان كان معسرا فالنظرة وان كان واجدا العين المال فإنه لا يطالبه بالزيادة على قدر الحق وان كان واجدا الغير المال الواجب فالامهال الى ان يتباع ويستبدل وان لا يمنعه بسبب الاتباع عن تقديم الالتم من الواجبات فاما الاداء باحسان فالمراد به أن لا يدعى الاعدام في حال الامكان ولا يؤخره مع الوجود ولا يقدم ما ليس بواجب عليه وان يؤدى ذلك المال على بشر وطلاقة وقول جميل أما قوله تعالى ذلك تخفيف من ربكم ورحمة ففيه وجوه (أحدها) أن المراد بقوله ذلك أى الحكم بشرع القصاص والدية تخفيف في حقكم لان العفو وأخذ الدية محرمان على أهل التوراة والقصاص مكتوب عليهم المنة والدية تخفيف في حقكم لان الانجيل والعفو مكتوب عليهم وهذه الامة مختارة بين القصاص والدية والعفو توسعة عليهم وتيسيرا وهذا قول ابن عباس (وثانيها) أن قوله ذلك راجع الى قوله فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان أما قوله فمن اعتدى بعد ذلك التخفيف يعنى جاوز الحد الى ما هو أكثر منه قال ابن عباس والحسن المراد أن لا يقتل بعد العفو والدية وذلك لان أهل الجاهلية اذا عفوا وأخذوا والدية ثم ظفروا بعد ذلك بالقاتل قتلوه فنهى الله عن ذلك وقيل المراد ان يقتل غير قاتله أو أكثر من قاتله أو طلب أكثر مما وجب له من الدية أو جاوز الحد بعد ما بين له كيفية القصاص ويجب أن يحتمل على الجميع لعدم اللفظ فله عذاب أليم وفيه قولان (أحدهما) وهو المشهور انه نوع من العذاب شديد الالم في الآخرة (والثاني) روى عن قتادة أن العذاب الالم هو ان يقتل لمحبة ولا يعفى عنه ولا يقبل الدية منه لقوله عليه السلام لا عا في أحد اقل بعد أخذ الدية وهو المروى عن الحسن وسعيد بن جبير وهذا القول ضعيف لوجوه (أحدها) أن المفهوم من العذاب الالم عند الاطلاق هو عذاب الآخرة (وثانيها) اننا نأمن أن القود تارة يكون عذابا وتارة يكون امتحانا كما في حق التائب فلا يصح اطلاق اسم العذاب عليه الا في وجه دون وجه (وثالثها) أن القاتل لمن عفى عنه لا يجوز أن يختص بأن لا يمكن ولي الدم من العفو عنه لان ذلك حق ولي الدم فله اسقاطه قهرا على تمكنه من اسقاط سائر الحقوق والله أعلم بقوله تعالى (ولكم في القصص حيايات اولى الالباب لعلكم تتقون) اعلم أنه سبحانه وتعالى لما أوجب في الآية المتقدمة القصاص وكان القصاص من باب الايلاء توجه فيه سؤال وهو ان يقال كيف يليق بكال رحمة ايلام العبد الضعيف فلاجل دفع هذا السؤال ذكر عقيب حكمة شرع القصاص فقال ولكم في القصص حيايات وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) في الآية وجوه (الاول) انه ليس المراد من هذه الآية أن نفس القصاص حياة لان القصاص ازالة للحياة وازالة الشيء يمنع أن تكون نفس ذلك الشيء بل المراد أن شرع القصاص يفضي الى الحياة في حق من يريد أن يكون قاتلا وفي حق من

في غاية الندرة فاذا ثبت ان المراد ههنا من الخير المال الكثير فذلك المال هل هو مقدار بمقدار معين
محدود أم لا فيه قولان (القول الاول) انه مقدار بمقدار معين ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فروى
عن علي رضي الله عنه انه دخل على مولى لهم في الموت وله سبعة مائة درهم فقال أولا أوصي قال لا انما
قال الله تعالى ان ترك خيرا وليس لك كثير مال وعن عائشة رضي الله عنها ان رجلا قال لها اني
أريد أن أوصي قالت كم مالك قال ثلاثة آلاف قالت كم عيالك قال أربعة قالت قال الله ان ترك خيرا
وان هذا الشيء يسير فتركه لعيالك فهو أفضل وعن ابن عباس اذا ترك سبعة مائة درهم فلا يوصي
فان بلغ ثمانمائة درهم أوصي وعن قتادة ألف درهم وعن النخعي من ألف وخمسمائة درهم (والقول
الثاني) انه غير مقدار بمقدار معين بل يختلف ذلك باختلاف حال الرجال لان مقدار من المال يوصف
المرباه غنى وبذلك القدر لا يوصف غيره بالغنى لاجل كثرة العيال وكثرة النفقة ولا يمنع في الإيجاب
أن يكون متعلقا بمقدار مقدار بحسب الاجتهاد فليس لاحد أن يجعل فقد البيان في مقدار المال دلالة على
ان هذه الوصية لم تجب فيها قط بأن يقول لو وجبت لوجب أن يقدر المال الواجب فيها أما قوله الوصية
ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) انما قال كتب لانه أراد بالوصية الإيصاء ولذلك ذكر الضمير في قوله فمن بدله
بعد ما سمعته وأيضا انما ذكر للفصل بين الفعل والوصية لان الكلام لما طال كان الفاصل بين المؤنث والفعل
كالعوض من ثاء التأنيث والعرب تقول حضر القاضي امرأه فيذكرون لان القاضي فصل بين الفعل
وبين المرأة (المسئلة الثانية) رفع الوصية من وجهين (أحدهما) على ما لم يسم فاعله (والثاني)
على أن يكون مبتدأ وللوالدين الخبر وتكون الجملة في موضع رفع بكتب كما تقول قيل عبد الله فأم فقولك
عبد الله فأم جملة مركبة من مبتدأ وخبر والجملة في موضع رفع بقيل أما قوله للوالدين والاقربين ففيه مسائل
(المسئلة الاولى) اعلم ان الله تعالى لما بين ان الوصية واجبة بين بعد ذلك انما واجبة لمن فقال للوالدين
والاقربين وفيه وجهان (الاول) قال الاصم انهم كانوا يوصون للابعدين طلبا للفخر والشرف
ويتركون الاقارب في الفقر والمسكنة فأوجب الله تعالى في أول الاسلام الوصية اهؤلاء ممنع للقوم عما
كانوا اعتادوه وهذان (الثاني) قال آخرون ان ايجاب هذه الوصية لما كان قبل آية الموارث جعل
الله الخيار الى الموصي في ماله والزمنه أن لا يتعدى في اخراجه ماله بعد موته عن الوالدين والاقربين فيكون
واصل اليهم بتلك واختياره ولذلك لما نزلت آية الموارث قال عليه الصلاة والسلام ان الله قد أعطى كل
ذي حق حقه فلا وصية لوارثين ان ما تقدم كان واصل اليهم بعطية الموصي فأما الآن فالله تعالى قدر
لكل ذي حق حقه وان عطية الله أولى من عطية الموصي واذا كان كذلك فلا وصية لوارث البتة فعلى هذا
الوجه كانت الوصية من قبل واجبة للوالدين والاقربين (المسئلة الثانية) اختلفوا في قوله والاقربين
من هم فقال قائلون هم الاولاد فعلى هذا أمر الله تعالى بالوصية للوالدين والاولاد وهو قول عبد الرحمن
ابن زيد عن أبيه (والقول الثاني) وهو قول ابن عباس ومجاهد ان المراد من الاقربين من عدا الوالدين
(والقول الثالث) انهم جميع القرابات من يرث منهم ومن لا يرث وهذا معنى قول من أوجب الوصية
للقرابة ثم رأها منسوخة (والقول الرابع) هم من لا يرثون من الرجل من أقاربه فأما الوارثون فهم خارجون
عن اللفظ أما قوله بالمعروف فيجتمعل أن يكون المراد منه قدر ما يوصي به ويحتمل أن يكون المراد منه
تميز من يوصي له من الاقربين عن لا يوصي لان كلا الوجهين يدخل في المعروف فكأنه تعالى أمره
في الوصية أن يسلك الطريق الجميلة فاذا فاضل بينهم فبالمعروف واذا سوى فيكمثل واذا حرم البعض فكمثل
لانه لو حرم الفقير ووصي للفقير لم يكن ذلك معروفا ولو سوى بين الوالدين مع عظم حقه وما بين في الم لم يكن
معروفا ولو أوصي لاولاد الجدة البعيدة مع حضور الاخوة لم يكن ما يأتيه معروفا فالتعالى كافه الوصية
على طريقة جميلة خالية عن شوائب الإيحاء وذلك من باب ما يعلم بالعادة فليس لاحد أن يقول لو كانت
الوصية واجبة لم يشترط تعالى فيه هذا الشرط الذي لا يمكن الوقوف عليه لما بينا أما قوله تعالى حقا على

يموت وفي ذلك صحة ما أئزناكم هذا كله أفاض القاضي أما قوله تعالى يا أولى الألباب فالمراد به العقلاء
 الذين يعرفون العواقب ويعلمون جهات الخوف فإذا أرادوا الإقدام على قتل أعدائهم وعلموا أنهم
 يطالبون بالقدور صار ذلك رادعاً لهم لأن العاقل لا يريد اتلاف غيره بالتلاف نفسه فإذا خاف ذلك كان خوفه
 سبباً للتكف والامتناع إلا أن هذا الخوف إنما يتولد من الفكر الذي ذكرناه من له عقل يهديه إلى هذا الفكر
 فمن لا عقل له يهديه إلى هذا الفكر لا يحصل له هذا الخوف فلهذا السبب خص الله سبحانه بهذا الخطاب أولى
 الألباب وأما قوله تعالى لعلمكم تتقون ففيه مسائل (المسئلة الأولى) لفظة لعلم للتبري وذلك إنما يصح
 في حق من لم يكن عالماً بجميع المعلومات وجوابه ما سبق في قوله تعالى يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي
 خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون (المسئلة الثانية) قال الجبائي هذا يدل على أنه تعالى أراد من الكل
 التقوى سواء كان في المعلوم أنهم يتقون أو لا يتقون بخلاف قول الجبيرة وقد سبق جوابه أيضاً في تلك الآية
 (المسئلة الثالثة) في تفسير الآية قولان (أحدهما) قول الحسن والأصم أن المراد لعلمكم تتقون
 نفس القتل بخوف القصاص (والثاني) أن المراد هو التقوى من كل الوجوه وليس في الآية تخصيص
 للتقوى فحمله على الكل أولى ومعلوم أن الله تعالى إنما كتب على العباد الأمور الشاقة من القصاص وغيره
 لاجل أن يتقوا النار بأجناب المعاصي ويكفوا عنها فإذا كان هذا هو المقصود الأصلي وجب حمل الكلام
 عليه (الحكم الخامس) * قوله تعالى (كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت أن تتركوا خيراً الوصية للوالدين
 والأقربين بالمعروف حقا على المتقين) اعلم أن قوله تعالى كتب عليكم يقتضي الوجوب على ما بيناه أما
 قوله إذا حضر أحدكم الموت فليس المراد منه معاناة الموت لأن في ذلك الوقت يكون عاجزاً عن الإيصاء
 ثم ذكرنا في نفسه وجهين (الأول) وهو اختيار الأكثرين أن المراد حضوراً مارة الموت وهو المرض
 المخوف وذلك ظاهر في اللغة يقال فيمن يخاف عليه الموت أنه قد حضره الموت كما يقال لمن قارب البلدة أنه
 قد وصل (والثاني) قول الأصم أن المراد فرض عليكم الوصية في حال الصحة بأن تقولوا إذا حضرنا
 الموت فانعزلوا كذا قال القاضي والقول الأول أولى لوجهين (أحدهما) أن الموصى وإن لم يذكر في وصيته
 الموت جاز (والثاني) أن ما ذكرناه هو الظاهر وإذا أمكن ذلك لم يجوز حمل الكلام على غيره أما قوله
 أن تتركوا خيراً فلا خلاف أنه المال ههنا والخير رادبه المال في كثير من القرآن كقوله وما تنفعوا من خير وإنه
 لحب الخير من خير فقير وإذا عرفت هذا فنقول ههنا قولان (أحدهما) أنه لا فرق بين القليل والكثير
 وهو قول الزهري فالوصية واجبة في الكل واحتج عليه بوجهين (الأول) أن الله تعالى أوجب الوصية
 فيما إذا ترك خيراً والمال القليل خير يدل عليه القرآن والمعقول أما القرآن فقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة
 خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره وأيضاً قوله تعالى ما أنزلنا إلى من خير فقير وأما المعقول فهو أن
 الخير ما ينفع به والمال القليل كذلك فيكون خيراً (الحجة الثانية) أن الله تعالى اعتبر أحكام الموارث فيما
 بقي من المال قل أم كنز بدليل قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك
 الوالدان والأقربون مما قل منه أو كنز نصيباً مغروراً فوجب أن يكون الأمر كذلك في الوصية (والقول
 الثاني) وهو أن لفظ الخير في هذه الآية مختص بالمال الكثير واحتجوا عليه بوجوه (الأول) أن من ترك
 درهمين لا يقال أنه ترك خيراً كما يقال فلان ذو مال فأنما يراد تعظيم ماله ومجاورته حد أهل الحاجة وإن كان
 اسم المال قد يتبع في الحقيقة على كل ما يتولاه الإنسان من قليل أو كثير وكذلك إذا قيل فلان في نعمة
 وفي رفاهية من العيش فأنما يراد به تكثير النعمة وإن كان أحد لا ينفك عن نعمة الله وهذا باب من المجاز
 مشهور وهو نفي الاسم عن الشيء لنقصه كما قد روي من قوله لا صلح إلا بالمسجد إلا المسجد وقوله ليس
 بمؤمن من بات شبعاناً وجارحاً جائعاً ونحو هذا (الحجة الثالثة) لو كانت الوصية واجبة في كل ما ترك سواء
 كان قليلاً أو كثيراً لما كان التقييد بقوله أن تترك خيراً كلاماً مفيداً لأن كل أحد لا بد وأن يترك شيئاً ما قليلاً
 كان أو كثيراً أما الذي يموت عرباناً ولا يبقى معه كسرة خبز ولا قدر من الكرباس الذي يستربه عورته فذلك

مصرف الى أهل الميراث ولقائل أن يقول نسخ القرآن بالقياس غير جائز والله أعلم (البحث الثاني) القائلون
 بأن هذه الآية صارت منسوخة اختلفوا على قولين منهم من قال انها صارت منسوخة في حق من يرث
 وفي حق من لا يرث وهو قول أكثر المفسرين والمعتبرين من الفقههاء ومنهم من قال انها منسوخة فمن يرث
 ثابتة فيمن لا يرث وهو مذهب ابن عباس والحسن البصري ومسروق وطاوس والضحاك ومسلم بن يسار
 والعلاء بن زياد حتى قال الضحاك من مات من غير أن يوصى لأقربائه فقد ختم عليه عصية وقال طاوس ان
 أوصى للأجانب وترك الأقارب نزع منهم ورثا الى الأقارب فعند هؤلاء ان هذه الآية بقيت دالة على وجوب
 الوصية للقريب الذي لا يـ~~كون~~ وارثا درجة هؤلاء من وجهين (الحجة الاولى) ان هذه الآية دالة
 على وجوب الوصية للقريب ترك العمل به في حق الوارث القريب اما بآية الموارث واما بقوله عليه الصلاة
 والسلام الا الوصية لوارث أو بالأجماع على انه لا وصية لوارث وههنا الاجماع غير موجود مع ظهور
 الخلاف فيه قديما وحديثا فوجب أن تبقى الآية دالة على وجوب الوصية للقريب الذي لا يكون وارثا
 (الحجة الثانية) قوله عليه الصلاة والسلام ما حق امرئ مسلم له مال أن يبيت ايلتين الا ووصيته مكتوبة عنده
 وأجمعنا على ان الوصية الغير الأقارب غير واجبة فوجب أن تكون هذه الوصية الواجبة مختصة بالأقارب
 وصارت السنة مؤكدة للقرآن في وجوب هذه الوصية وأما الجمهور القائلون بأن هذه الآية صارت
 منسوخة في حق القريب الذي لا يكون وارثا فأجود ما لهم التمسك بقوله تعالى من بعد وصية يوصى بها أو
 دين وقد ذكرنا تقريره فيما قبل (البحث الثالث) القائلون بأن هذه الآية صارت منسوخة في حق القريب
 الذي لا يكون وارثا اختلفوا في موضعين (الأول) نقل عن ابن مسعود انه جعل هذه الوصية للأقرب
 فالأقرب من الأقرباء وقال الحسن البصري هم والاعنياء سواء (الثاني) روى عن الحسن وخالد بن زيد
 وعبد الملك بن علي أنهم قالوا فيمن يوصى بغير قرابته وله قرابة لارثته يجعل ثلثي الثلث لذوي القرابة وثلث
 الثلث لمن أوصى له وعن طاوس أن الأقارب ان كانوا محتاجين انتزعت الوصية من الأجانب وردت الى
 الأقارب والله أعلم قوله تعالى (فن بدله بعد ما سمعهم فأثمناهم على الذين يبذلونه ان الله جميع عليم) اعلم أنه
 تعالى لما ذكر أمر الوصية ووجوبها وعظم أمرها اتبعه بما يجري مجرى الوعيد في تغييرها أما قوله تعالى
 فن بدله ففيه مسائل (المسئلة الاولى) هذا المبدل من هو فيه قولان (أحدهما) وهو المشهور وانه هو
 الوصى أو الشاهد أو سائر الناس أما الوصى فبان بغير الوصى الوصية اما في الكتابة واما في قسمة الحقوق
 وأما الشاهد فبان بغير شهادة أو بكتهما وأما غير الوصى والشاهد فبان ينعوان وصول ذلك المال الى
 مستحقه فهو هؤلاء كلهم داخلون تحت قوله تعالى فن بدله (والقول الثاني) أن المنهى عن التغيير هو
 الموصى نهى عن تغيير الوصية عن الموضع التي بين الله تعالى بالوصية اليها وذلك لاننا انهم كانوا في الجاهلية
 يوصون للأجانب ويتركون الأقارب في الجوع والضرر فأنه تعالى أمرهم بالوصية للأقربين ثم زجر
 بقوله فن بدله بعد ما سمعهم من أعرض عن هذا التكليف (المسئلة الثانية) الكتابة في قوله فن بدله
 عائدة الى الوصية مع ان الكتابة المذكورة مذكرة والوصية مؤنثة وذكر وافي وجوها (أحدها) أن
 الوصية بمعنى الأيصال ودالة عليه كقوله تعالى فن جاءه موعظة أي وعظو والتقدير فن بدل ما قاله الميت أو ما
 أوصى به أو سمعه عنه (وثانيها) قبل الهاء راجعة الى الحكم والقرض والتقدير فن بدل الامر المقدم ذكره
 (وثالثها) أن الضمير عائد الى ما أوصى به الميت فلذلك ذكره وان كانت الوصية مؤنثة (ورابعها) أن
 الكتابة تعود الى معنى الوصية وهو قول أو فعل (خامسها) أن تأنيث الوصية ليس بالحقيق فيجوز أن
 يكفى عنها بكتابة المذكر أما قوله بعد ما سمعه فهو يدل على ان الانتم انما ثبتت أو عظم بشرط ان يكون
 المبدل قد علم ذلك لانه لا معنى للسمع لو لم يقع العلم به فصارت انيات سمعها كاثبات علمه أما قوله فأثمناهم على
 الذين يبذلونه فاعلم أن كلمة انما للعصر والضمير في قوله انما عائد الى التبديل والمعنى أن انتم ذلك التبديل
 لا يعود الا الى المبدل وقد تقدم بيان أن المبدل من هو واعلم أن العلماء استدلوا بهذه الآية على أحكام

المتقين فزيادة في توكيد وجوبه بقوله - قام صدره وكذا أي حق ذلك حقا فان قيل ظاهر هذا الكلام
 يقتضي تخصيص هذا التكليف بالمتقين دون غيرهم (فالجواب) من وجهين (الأول) ان المراد بقوله حقا
 على المتقين انه لازم لمن أثر التقوى وتحرراه وجعله طريقة له ومذهبا فدخل الكل فيه (الثاني) ان هذه
 الآية تقتضي وجوب هذا المعنى على المتقين والاجماع دل على ان الواجبات والتكاليف عامة في حق
 المتقين وغيرهم فهذا الطريق يدخل الكل تحت هذا التكليف فهذا اجل ما يتعلق بتفسير هذه الآية واعلم
 ان الناس اختلفوا في هذه الوصية منهم من قال كانت واجبة ومنهم من قال كانت ندبا واحتج الاولون بقوله
 كتب وبقوله عليكم وكلا اللفظين ينبي عن الوجوب ثم انه تعالى أكد ذلك بالإيجاب بقوله حقا على المتقين
 وهؤلاء اختلفوا منهم من قال هذه الآية صارت منسوخة ومنهم من قال انها ما صارت منسوخة وهذا
 اختيار أبي مسلم الاصفهاني وتقرير قوله من وجوه (أحدها) ان هذه الآية ما هي مخالفة لآية المواريث
 ومعناها **كتب عليكم ما أوصى به الله تعالى من توريث الوالدين والاقربين** من قوله تعالى يوصيكم الله
 في أولادكم أذكركم أكتب على المحتضر أن يوصي للوالدين والاقربين بتوفير ما أوصى به الله لهم عليهم وأن لا ينقص
 من انصباهم (وثانيها) انه لا منافاة بين ثبوت الميراث للاقرباء مع ثبوت الوصية بالميراث عطية من الله
 تعالى والوصية عطية من حضره الموت فالوارث جمع له بين الوصية والميراث **يوصيكم الله** (وثالثها)
 لو قدرنا حصول المناقاة لكان يمكن جعل آية الميراث مخصوصة لهذه الآية وذلك لان هذه الآية توجب
 الوصية للاقرب بين ثم آية الميراث تخرج القريب الوارث ويبقى القريب الذي لا يكون وارثا داخل تحت هذه
 الآية وذلك لان من الوالدين من يرث ومنهم من لا يرث وذلك بسبب اختلاف الدين والرق والقتل ومن
 الاقارب الذين لا يسقطون في فريضة من لا يرث بهذه الاسباب الحاصلة ومنهم من يسقط في حال ويثبت
 في حال اذا كان في الواقعة من هو أولى بالميراث منهم ومنهم من يسقط في كل حال اذا كانوا ذوي رحم فكل
 من كان من هؤلاء وارثا لم تجز الوصية له ومن لم يكن وارثا جازت الوصية له لاجل صلة الرحم فقد أكد الله
 تعالى ذلك بقوله واتقوا الله الذي تسمعون به والارحام وبقوله ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايضا ذى
 القربى فهذا تقرير مذهب أبي مسلم في هذا الباب أما القائلون بان الآية منسوخة فيسوجه تفرع على
 هذا المذهب ابحاث (البحث الاول) اختلفوا في انها بأى دليل صارت منسوخة وذكرنا وجوها (أحدها)
 انها صارت منسوخة باعطاء الله تعالى أهل المواريث **كل ذى حق حقه** فقط وهذا بعدلانه لا يمنع مع
 قدر من الحق بالميراث وجوب قدر آخر بالوصية وأكثر ما يوجب ذلك التخصيص لا النسخ بأن يقول قائل انه
 لا بد وأن تذكر منسوخة فيمن لم يخلف الا الوالدين من حيث يصير كل المال حقا لهم بسبب الارث فلا يبقى
 للوصية شئ الا ان هذا التخصيص لا نسخ (وثانيها) انها صارت منسوخة بقوله عليه الصلاة والسلام ألا
 لا وصية لوارث وهذا أقرب الان الاشكال فيه ان هذا خبر واحد فلا يجوز نسخ القرآن به وأجيب عن
 هذا السؤال بان هذا الخبر وان كان خبرا واحدا الا ان الأئمة تلقته بالقبول فالتحق بالمتواتر ولقائل أن يقول
 ويدي ان الأئمة تلقته بالقبول على وجه الظن أو على وجه القطع (والاول) مسلم الا ان ذلك يكون اجماعا
 منهم على انه خبر واحد فلا يجوز نسخ القرآن به (والثاني) ممنوع لانهم لو قطعوا بصحته مع انه من باب الأحاد
 لكانوا قد أجمعوا على الخطأ وأنه غير جائز (وثالثها) انها صارت منسوخة بالاجماع والاجماع لا يجوز أن
 ينسخ به القرآن لان الاجماع يدل على انه كان الدليل النسخ موجودا لانهم اكتبوا بالاجماع عن ذكر
 ذلك الدليل ولقائل أن يقول لما ثبت ان في الاممة من أنكرو وقوع هذا النسخ فكيف يدعي انعقاد الاجماع
 على حصول هذا النسخ (ورابعها) انها صارت منسوخة بدليل قياسي وهو ان تقول هذه الوصية
 لو كانت واجبة لكان عند ما لم توجد هذه الوصية وجب أن لا يسقط حق هؤلاء الاقرب بين قياسا على الديون
 التي لا توجد الوصية بها لكان عند ما لم توجد الوصية لهؤلاء الاقرب بين لا يستحقون شيئا بدليل قوله تعالى
 في آية المواريث من بعد وصية يوصي بها أو دين وظاهر الآية يقتضي انه اذا لم تكن وصية ولادين فالأجمع

(أحدهما) أن الطفل لا يعذب على كفر أبيه (وثانيهما) أن الإنسان إذا أمر الوارث بقضاء دينه ثم إن الوارث قصر فيه بان لا يقضى دينه فإن الإنسان الميت لا يعذب بسبب تقصير ذلك الوارث خلافا لبعض الجهال (وثالثهما) أن الميت لا يعذب ~~بما~~ غيره عليه وذلك لأن هذه الآية دالة على أن التبديل لا يعود إلا إلى المبدل فإن الله تعالى لا يؤخذ أحد بأذن غيره وتأنى ~~ك~~ دلالته هذه الآية بقوله تعالى ولا تكسب كل نفس الا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى من عمل صالح فلنفسه ومن اساء فعليها اما كسبت وعليها ما اكتسبت (المسئلة الثالثة) اذا وصى للاجانب وفي الاقارب من تشبه حاجته هل يجوز للوصي تغيير الوصية أم لا من يقول بوجوب الوصية لمن لا يرث من الوالدين والاقربين اختلفوا فيه فمنهم من قال كانت الوصية للاقارب واجبة عليه فإذا لم يفعل وصرف الوصية إلى الاجانب كان ذلك الاجنبى أحق به ومنهم من قال ينقض ذلك ويرد إلى الاقربين وقد ذكرنا تفصيل قول هؤلاء أم لا من لا يوجب الوصية للقريب الذى لا يرث فاما ان يكون ذلك بالثلث أو بأكثر من الثلث فان كان بالثلث فهو جائز ولا يجوز تغييره ثم اختلفوا في المستحب فمكان الحسن يقول المستحب هو النقصان من الثلث لانه عليه الصلاة والسلام قال الثلث والثلث كثير فنذهب إلى النقصان ومنهم من قال بل الثلث مستحب لانه حقه والثواب فيه أكثر ومنهم من يعتبر حال الميت وحال الورثة وقدر التركة وهذا هو الاولى فاما ان كانت الوصية بأكثر من الثلث فقد اختلفوا فيه فمنهم من قال لا يجوز ذلك الا بأمر الورثة والتماس الرضا منهم وقال آخرون لا تأثير لقول الورثة الا بعد الموت ثم اذا وصى بأكثر من الثلث اختلفوا بينهم من قال يجوز ان اجازة الوارث ويكون عطية من الميت ومنهم من يقول بل يكون كابتداء عطية من الوارث أما قوله ان الله مبيع علمه فغناه انه تعالى سمع للوصية على حدها ويعلمها على صفحتها فلا يخفى عليه خافية من التغيير الواقع فيها والله أعلم • قوله تعالى (فن خاف من موص بنفا أو انما فاصلح بينهم فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم) اعلم أنه تعالى لما نفع من يبدل الوصية بين أن المراد بذلك التبديل أن يبدله عن الحق إلى الباطل أما اذا غير عن باطل إلى حق على طريق الاصلاح فقد أحسن وهو المراد من قوله فن خاف من موص بنفا أو انما فاصلح بينهم لأن الاصلاح يقتضى ضربا من التبديل والتغيير فذكر تعالى الفرق بين هذا التبديل وبين ذلك التبديل الاول بان اوجب الاثم في الاول وازاله عن الثاني بعد اشتراكهما في كونهما تبدلا وتغييرين للثلاثة قد رأنا حكمهما واحدا في هذا الباب وهما مسائل (المسئلة الاولى) قرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم موص بالتشديد والباقون بالتخفيف وهما لغتان وصى وأوصى بمعنى واحد (المسئلة الثانية) الجنف المبل في الامور أصله المدول عن الاستواء يقال جنف يجنف بكسر النون في الماضي وفصحها في المستقبل جنفا وكذلك تجانف ومنه قوله تعالى غير متجانف لاثم والفرق بين الجنف والاثم أن الجنف هو الخطأ من حيث لا يعلم به والاثم هو العمل (المسئلة الثالثة) في قوله تعالى فن خاف قولان (أحدهما) أن المراد منه هو الخوف والخشية فان قيل الخوف انما يصح في أمر مستفاد والوصية وقعت فكيف يمكن ذلك بالخوف (والجواب) من وجوه (أحدها) أن المراد أن هذا المصلح اذا شاهد الموصى بوصى فظهرت منه أمارات الجنف الذى هو الميل عن طريق الحق مع ضرب من الجهالة أو مع التأويل أو شاهد منه تعمد بان يزيد غير المستحق أو ينقص المستحق حقه أو يعدل عن المستحق فعند ظهور أمارات ذلك وقبل تحقيق الوصية يأخذ في الاصلاح لان اصلاح الامر عند ظهور أمارات فسادة وقبل تقرير فساده يكون أسهل فلذلك علق تعالى بالخوف دون العلم فكان الموصى يقول وقد حضر الوصى والشاهد على وجه المشورة اريد ان وصى للاباء عدد دون الاقارب وان أزيد فلا نفع انه لا يكون مستحقا لزيادة أو انقص فلا نفع انه مستحق للزيادة فعند ذلك يصير السامع خائفا من جنف واثم لا قاطعا عليه ولذلك قال تعالى فن خاف من موص بنفا فعلاقة بالخوف الذى هو الفتن ولم يلقه بالعلم (الوجه الثاني) في الجواب انه اذا وصى على الوجه الذى ذكرناه لكنه يجوز أن لا يستمر الموصى على تلك الوصية بل يفسخها ويجوز أن يسهل لان الموصى ما لم يمت فله الرجوع عن الوصية وتغييرها بالزيادة والنقصان فلما كان كذلك

فيه من دليل يدل عليه ولا دليل عليه الا هذا التشبيه وهو قوله كما كتب على الذين من قبلكم فوجب أن يكون هذا التشبيه دليلا على ثبوت هذا المعنى قال أصحاب القول الاول قدينا أن تشبيهه بشي لا يدل على مشابهة ما من كل الوجوه فلم يلزم من تشبيه صومنا بصومهم ان يكون صومهم مختصا برمضان وان يكون صومهم مقدرا بثلاثين يوما ثم ان مثل هذه الرواية مما تنفر من قبول الاسلام اذا علم اليهود والنصارى كونه كذلك (المسئلة الثانية) في موضع كما ثلثة أقوال (الاول) قال الزجاج موضع كما نصب على المصدر لان المعنى فرض عليكم فرضا كالذي فرض على الذين من قبلكم (الثاني) قال ابن الانباري يجوز أن يكون في موضع نصب على الحال من الصيام يراد بها كتب عليكم الصيام مشبها وعملا لاجل ما كتب على الذين من قبلكم (الثالث) قال أبو علي هو صفة المصدر محذوف تقديره كتابة كما كتب عليهم محذوف المصدر وواقم نعمته مقامه قال ومنه في الاتساع والمحذوف قولهم في صريح الطلاق انت واحدة ويريدون انت ذات قطعية واحدة محذوف المضاف والمضاف اليه وأقيم صفة المضاف مقام الاسم المضاف اليه أما قوله تعالى لعليكم تتقون فاعلم أن نفسير لعل في حق الله تعالى قد تقدم وأما هذا الكلام كيف يليق بهذا الموضع ففيه وجوه (أحدها) انه سبحانه بين بهذا الكلام أن الصوم يورث التقوى لما فيه من انكسار الشهوة وانقماص الهوى فانه يردع عن الاشر والبطور والفواحش ويهون لذات الدنيا ورياستها وذلك لان الصوم يكسر شهوة البطن والفرج وانما يسعى الناس لهذين كما قيل في المثل السائر المرء يسعى اغياره بطنه وفرجه فمن أكثر الصوم هان عليه أمر هذين وخفت عليه مؤنتهما فكان ذلك رادعا له عن ارتكاب الحرام والفواحش وهو نافع عليه أمر الرياسة في الدنيا وذلك جامع لاسباب التقوى فيكون معنى الآية فرضت عليكم الصيام لتكونوا به من المتقين الذين أثبت عليهم في كتابي وأعلمت أن هذا الكتاب هدى لهم ولما اختص الصوم بهذه الخاصة حسن منه تعالى أن يقول عند ايجابها لعليكم تتقون منبها بذلك على وجه وجوبه لأن ما يمنع النفس عن المعاصي لا بد وان يكون واجبا (وثانيها) المعنى ينبغي لكم بالصوم أن يتقوى ربواكم في التقوى وهذا معنى لعل (وثالثها) المعنى لعليكم تتقون الله بصومكم وترككم للشهوات فان الشئ كلما كانت الرغبة فيه أكثر كان الاتقاء عنه أشق والرغبة في المطعوم والمنكوح أشد من الرغبة في سائر الاشياء فاذا سهل عليكم اتقاء الله بترك المطعوم والمنكوح كان اتقاء الله بترك سائر الاشياء أسهل وأخف (ورابعها) المراد كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعليكم تتقون اهمالها وترك المحافظة عليها بسبب عظم درجاتها واصالتها (وخامسها) لعليكم تنظّمون بسبب هذه العبادة في زمرة المتقين لان الصوم شعارهم والله أعلم * قوله تعالى (ايا ما معدودات فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فمن تطوع خيرا فهو خير له وان تصوموا خير لكم ان كنتم تعلمون) اعلم أن في قوله تعالى ايا ما معدودات مسائل (المسئلة الاولى) في انتصاب اياما أقوال (الاول) نصب على الظرف كانه قيل كتب عليكم الصيام في أيام ونظيره قولك نويت الخروج يوم الجمعة (الثاني) وهو قول الفقهاء انه خير ما لم يسم فاعله كفولهم اعطى زيد مالا (والثالث) على التفسير (الرابع) باضماء رأى فصوموا أياما (المسئلة الثانية) اختلفوا في هذه الايام على قولين (الاول) انها غير رمضان وهو قول معاذ وقتادة وعطاء وروام عن ابن عباس ثم اختلف هؤلاء فقيل ثلاثة أيام من كل شهر عن عطاء وقيل ثلاثة أيام من كل شهر وصوم يوم عاشوراء عن قتادة ثم اختلفوا أيضا فقال بعضهم انه كان تطوعا ثم فرض وقيل بل كان واجبا واتفق هؤلاء على انه منسوخ بصوم رمضان واحتج القائلون بأن المراد بهذه الايام غير صوم رمضان بوجوه (الاول) ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أن صوم رمضان نسخ كل صوم قبل هذا على ان قيل وجوب صوم رمضان كان صوما آخر واجبا (الثاني) انه تعالى ذكر حكم المريض والمسافر في هذه الآية ثم ذكر حكمه ما أيضا في الآية التي بعدها هذه الآية الدالة على صوم رمضان فلو كان هذا الصوم هو صوم رمضان لكان ذلك تكرر ليراجح صوم رمضان من غير فائدة وانه لا يجوز (الثالث) ان قوله تعالى في هذا الموضع

تعالى أنه لا يتم على المصلح في هذا الجنس إذا كان قصده في الإصلاح جميلا (المسئلة الثانية) ذات هذه الآية على جواز الصلح بين المتنازعين إذا خاف من يريد الصلح إفضاء تلك المنازعة إلى أمر محذور في الشرع أما قوله إن الله غفور رحيم ففيه أيضا سؤال وهو أن هذا الكلام إنما يليق بمن فعل فعلا لا يجوز أما هذا الإصلاح فهو من جملة الطاعات فكيف يليق به هذا الكلام وجوابه من وجوه (أحدها) إن هذا من باب تنبيه الأدنى على الأعلى كأنه قال أنا الذي اغفر الذنوب ثم ارحم المذنب فيبان أوصل رحمتي وثوابي إليك مع أنك تحملت المحن الكثيرة في إصلاح هذا المهمم كان أولى (وثانيها) يحتمل أن يكون المراد أن ذلك الموصى الذي أقدم على الخلف والائتمار أصلمت وصيته فإن الله غفور رحيم يغفر له ويرحمه بفضل له (وثالثها) إن المصلح ربما احتاج في إتياء الإصلاح إلى أقوال وأفعال كان الأولى تركها فإذا علم تعالى منه أن غرضه ليس إلا الإصلاح فإنه لا يؤاخذ به لأنه غفور رحيم (الحكم السادس) * قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون) اعلم أن الصيام مصدر صام كالقيام وأصله في اللغة الإمساك عن الشيء والتارك له ومنه قيل للصمت صوم لأنه إمساك عن الكلام قال الله تعالى إنني نذرت للرحمن صوما وصام النهار إذا اعتدل وقام قائم الظهيرة قال امرؤ القيس

فدعها وسلهم عنها بحسرة * تؤول إذا صام النهار وهجرا
وقال آخر حتى إذا صام النهار واعتدل وصامت الرياح إذا ركبت وصام الفرس إذا قام على غير اعتلاف وقال النابغة

خيل صيام وخيل غير صائمة * تحت العجاج وأخرى تلك اللجما
ويقال بكرة صائمة إذا قامت فلم تدر قال الرازي * والبكرات نمر من الصائمة * وصام الشمس حيث تستوي في منتصف النهار وكذلك مصام النجم قال امرؤ القيس
كان النربا علفت في مصامها * بامرأس كان إلى صم جنه دل

هذا هو معنى الصوم في اللغة وفي الشريعة هو الإمساك من حين طلوع الفجر إلى غروب الشمس عن المفطرات حال العلم بكونه صائما مع اقتراح النية أما قوله كما كتب على الذين من قبلكم ففيه مشتملان (المسئلة الأولى) في هذا التشبيه قولان (أحدهما) أنه عائد إلى أصل إيجاب الصوم بمعنى هذه العبادة كانت مكتوبة واجبة على الأنبياء والأئمة من لدن آدم إلى عهدكم ما أخلى الله أمة من إيجابها عليهم لا يفرضها عليكم وحدكم وفائدة هذا الكلام أن الصوم عبادة شاقة والشيء الشاق إذا عمل سهل تحمله (والقول الثاني) أن التشبيه يعود إلى وقت الصوم وإلى قدره وهذا ضعيف لأن تشبيه الشيء بالشيء يقتضي استواءهما في أمر من الأمور فاما أن يقال أنه يقتضي الاستواء في كل الأمور فلا ثم القائلون بهذا القول ذكر وأجوها (أحدهما) إن الله تعالى فرض صيام رمضان على اليهود والنصارى أما اليهود فأنهم تركت هذا الشهر وصامت يوما من السنة زعموا أنه يوم فرق فيه فرعون وكذبوا في ذلك أيضا لأن ذلك اليوم يوم عاشوراء على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم أما النصارى فإنهم صاموا رمضان فعدوا فيه الحز الشديد فقولوه إلى وقت لا يغير ثم قالوا عند التحويل يزيد فيه فزادوا عشر أيام بعد زمان اشتكى ملكهم فنذر سبع عافزادوه ثم جاء بعد ذلك ملك آخر فقال ما بال هذه الثلاثة قائمة خمسين يوما وهذا معنى قوله تعالى اتخذوا الحبارهم ورسبانهم أربابا وهذا مروى عن الحسن (وثانيها) أنهم أخذوا بالوثيقة زمانا فصاموا قبل الثلاثين يوما وبعدها يوما ثم لم يزل الأخير يستسن بسنة القرن الذي قبله حتى صاروا إلى خمسين يوما ولهذا كره صوم يوم السبت وهو مروى عن الشعبي (وثالثها) أن وجه التشبيه أنه يحرم الطعام والشراب والجوع بعد النوم كما كان ذلك حراما على سائر الأمم واحتج القائلون بهذا القول بأن الأمة مجمعة على أن قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم يفيد نسخ هذا الحكم فهذا الحكم لا بد

علينا وعلى من قبلنا ما كان الامدة قليلة لا تشبه تدمشقها فكان هذا يائسا لكونه تعالى رحيمًا بجميع الامم
ومسما لا امر التكليف على كل الامم أم ما قوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر
فالمراد منه أن فرض الصوم في الايام المعدودات انما يلزم الاصحاء المقيمين فاما من كان مريضا أو مسافرا فله
تأخير الصوم عن هذه الايام الى ايام أخر قال القفال رحمه الله انظر الى عجب ما تبه الله عليه من سعة فضله
ورحمته في هذا التكليف وانه تعالى بين في أول الآية أن لهذه الامة في هذا التكليف اسوة بالامة المتقدمة
والغرض منه ما ذكرنا أن الامور الشاقة اذا عمت خفت ثم ثانيا بين وجه الحكمة في ايجاب الصوم وهو انه
سبب لحصول التقوى فلولا فرض الصوم افات هذا المقصود الشريف ثم ثالثا بين انه مختص بايام معدودة
فانه لو جعله أبدا أو في أكثر الاوقات لحصلت المشقة العظيمة ثم بين رابعانه خصه من الاوقات بالشهر الذي
انزل فيه القرآن لكونه أعرف بالشهور بسبب هذه الفضيلة ثم بين خامسا ازالة المشقة في الزمانه فاباح تأخير
من شق عليه من المسافرين والمرضى الى ان يصيروا الى الرفاهية والسكون فهو سبحانه راعي في ايجاب
الصوم هذه الوجوه من الرحمة فله الحمد على نعمه كثيرا اذا عرفت هذا فنقول في الآية مسائل (المسئلة
الاولى) قوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر فيه معنى الشرط والجزاء أى من يكن منكم
مريضا أو مسافرا فافطر فليقض واذا قدرت فيه معنى الشرط كان المراد بقوله كان الاستقبال لا الماضي
كما نقول من أتاني أتيت (المسئلة الثانية) المرض عبارة عن عدم اختصاص جميع أعضاء
الحى بالحالة المتضمنة لصدور افعاله سليمة سلامة تليق به واختلفوا في المرض المبيح للفطر على ثلاثة أقوال
(أحدها) ان أى مريض كان وأى مسافر كان فله أن يترخص تنزيلا للفظه المطلق على أقل أحواله وهذا
قول الحسن وابن سيرين يروى انهم دخلوا على ابن سيرين في رمضان وهو بأكل فاعتل بوجع اصبعه
(وثانيهما) ان هذه الرخصة مختصة بالمريض الذى لو صام لوقع في مشقة وجهه وبالمسافر الذى يحسكون
كذلك وهذا قول الاصم وحاصله تنزيل اللفظ المطلق على أكل الاحوال (وثالثهما) وهو قول أكثر
الفقهاء ان المرض المبيح للفطر هو الذى يؤدى الى ضرر في النفس أو زيادة في العلة اذ لا فرق في العمل بين
ما يخاف منه وبين ما يؤدى الى ما يخاف منه كالحجوم اذا خاف انه لو صام نشدت سمه وصاحب وجع العين
يخاف ان صام أن يشتد وجع عينه قالوا وكيف يمكن أن يقال كل مرض مريض مع علمنا أن
في الامراض ما ينقص الصوم فالمراد ان منه ما يؤثر الصوم في تقويته ثم تأثيره في الامر اليسير لا عبرة به
لان ذلك قد يحصل فيمن ليس بمريض أيضا فاذا يجب في تأثيره ما ذكرناه (المسئلة الثالثة) أصل
السفر من الكشف وذلك انه يكشف عن أحوال الرجال واخلاقهم والمسفرة المكسفة لانها تنسفر
التراب عن الارض والسفر الداخل بين اثنين للصلح لانه يكشف المكروه الذى انهل به ما والسفر المضى
لانه قد انكشف وظهور ومنه أسفر الصبح والسفر الكتاب لانه يكشف عن المعاني ببيانها وافترت المرأة
عن وجهها اذا كشفت النقاب قال الازهرى وسعى المسافر مسافرا لكشف قناع الكن عن وجهه وبروزه
للارض الفضاء وسعى السفر سفر الانه سفر عن وجوه المسافرين واخلاقهم ويظهر ما كان خافيا منهم
واختلف الفقهاء في قدر السفر المبيح للرخص فقال داود الرخص حاصلة في كل سفر ولو كان السفر فرسخا
وتسلك فيه بأن الحكم لما كان معقلا على كونه مسافرا حيث تحقق هذا المعنى حصل هذا الحكم أقصى
ما في الباب انه يروى خبر واحد في تخصيص هذا العموم لكن تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد غير جائز وقال
الاوزاعي السفر المبيح مسافة يوم وذلك لان أقل من هذا القدر قد يتفق للمقيم وأما الاكثر فليس عدد
أولى من عدد فوجب الاقتصاد على الواحد ومذهب الشافعي انه مقدار بسنة عشر فرسخا ولا يجب منه
مسافة الاياب كل فرسخ ثلاثة أميال بأميال هاشم جد الرسول صلى الله عليه وسلم وهو الذى قدر
أميال البادية كل ميل اثنا عشر ألف قدم وهى أربعة آلاف خطوة فان كل ثلاثة اقدم خطوة وهذا
مذهب مالك وأحمد وإسحاق وقال أبو حنيفة والثوري رخص السفر لا تحصل الا في ثلاث مراحل أربع

وعلى الذين يطبقونه فدية يدل على أن هذا الصوم واجب على التخيير يعني أن شاء صام وإن شاء أعطى الفدية
وأما صوم رمضان فإنه واجب على التعيين فوجب أن يكون صوم هذه الأيام غير صوم رمضان (القول
الثاني) وهو اختيار أكثر المحققين كابن عباس والحسن وأبي مسلم إن المراد بهذه الأيام المعدودات شهر
رمضان قالوا وتقديره أنه تعالى قال أولا كتب عليكم الصيام وهذا محتمل ليوم ويومين وأيام ثم بينه بقوله
تعالى إليهم معدودات فزال بعض الاحتمال ثم بينه بقوله شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن فعلى هذا
الترتيب يمكن جعل الأيام المعدودات بعينها شهر رمضان وإذا أمكن ذلك فلا وجه للحمل على غيره وإثبات
النسخ فيه لأن **ك** ذلك زيادة لا يدل اللفظ عليها فلا يجوز القول به أما نسخهم أولا بقوله عليه السلام
إن صوم رمضان نسخ كل صوم (فالجواب) أنه ليس في الخبر أنه نسخ عنه وعن أمته كل صوم فلم لا يجوز
أن يكون المراد أنه نسخ كل صوم واجب في الشرائع المتقدمة لأنه كما يصح أن يكون بعض شرعه نافضا
لبعض فيصح أن يكون شرعه نافضا لشرع غيره سلمنا أن هذا الخبر يقتضي أن يكون صوم رمضان نسخ
صوما ثبت في شرعه ولكن لم لا يجوز أن يكون نافضا لصيام واجب بغير هذه الآية فنحن أين لنا أن المراد بهذه
الآية غير شهر رمضان (وأما حجته الثانية) وهي أن هذه الأيام لو كانت هي شهر رمضان لكان حكم المريض
والمسافر مكررا (فالجواب) أن في الابتداء كان صوم شهر رمضان ليس بواجب معين بل كان التخيير ثابتا
بينه وبين الفدية فلما كان **ك** ذلك ورخص للمسافر الفطر كان من الجائز أن يظن أن الواجب عليه الفدية
دون القضاء ويجوز أيضا أنه لا فدية عليه ولا قضاء لمكان المشقة التي يفارق بها المقيم فلما لم يكن ذلك بعيدا بين
تعالى أن افطار المسافر والمريض في الحكم خلاف التخيير في حكم المقيم فإنه يجب عليهما القضاء في عدة من
أيام أخر فلما نسخ الله تعالى ذلك عن المقيم الصحيح وألزمه بالصوم حتما كان من الجائز أن يظن أن حكم الصوم
لما انتقل عن التخيير إلى التضييق **ك**كم بعم السهل حتى يكون المريض والمسافر في منزلة المقيم الصحيح من
حيث تغير حكم الله في الصوم فبين تعالى أن حال المريض والمسافر ثابت في رخصة الافطار وجوب
القضاء مكانهما أولا فها هو الفائدة في إعادة ذكر حكم المسافر والمريض لالاق الأيام المعدودات سوى شهر
رمضان (وأما حجته الثالثة) وهي قولهم صوم هذه الأيام واجب بخبر وصوم شهر رمضان واجب معين
(جوابه) ما ذكرنا من أن صوم شهر رمضان كان واجبا بخبر ثم صار معيناً بهذا تقرير هذا القول وأعلم
أن على كلا القولين لا بد من تطرق النسخ إلى هذه الآية أما على القول الأول فظاهر وأما على القول
الثاني فلان هذه الآية تقتضي أن يكون صوم رمضان واجبا بخبر والآية التي بعدها تدل على التعيين
فكانت الآية الثانية ناسخة لحكم هذه الآية وفيه اشكال وهو أنه كيف يصح أن يكون قوله فن شهد
منكم الشهر فليصمه نافضا للتخيير مع اتصاله بالمنسوخ وذلك لا يصح (جوابه) أن الاتصال في التلاوة
لا يوجب الاتصال في النزول وهذا كما آله الفقهاء في عدة المتوفى عنها زوجها أن المتقدم في التلاوة هو
الناسخ والمنسوخ متأخر وهذا ضد ما يجب أن يكون عليه حال الناسخ والمنسوخ نقالوا أن ذلك في التلاوة
أما في الانزال فكان الاعتماد بالحول هو المتقدم والآية الدالة على أربعة أشهر وعشرا هي المتأخرة
فصح كونها ناسخة وكذلك نجد في القرآن آية مكية متأخرة في التلاوة عن الآية المدنية وذلك كثير
(المسئلة الثالثة) في قوله معدودات وجهان (أحدهما) مقدرات بعد معلوم (وثانيهما) قلائل
كقوله تعالى ذراهم معدودة وأصله أن المال القليل يقدر بالعدد ويحتمل في معرفة تقديره وأما الكثير
فإنه يصعب ما يحصى حثا والمقصود من هذا الكلام كأنه سبحانه يقول اني رحمتكم وخففت عنكم حين
لم افرض عليكم صيام الدهر كله ولا صيام أكثره ولو شئت افعلت ذلك ولكني رحمتكم وما أوجبت الصوم
عليكم الا في أيام قليلة **ل** وقال بعض المحققين يجوز أن يكون قوله يا أيها المؤمنون صوموا لله طائفة من
أيام من قبلكم وتكون المماثلة واقعة بين الفرضين من هذا الوجه وهو تعليق الصوم بعمدة غيره تطاوله
وان اختلفت المذتان في الطول والقصر ويكون المراد ما ذكرناه من تعريفه سبحانه إيانا أن فرض الصوم

أذن للمريض والمسافر في الفطر وليس هناك عسر الا كونهم ماضين فكان قوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر معناه يريد منكم الافطار ولا يريد منكم الصوم فذلك تقرير قولنا وأما الخبر فاشنان (الاول) قوله عليه السلام ليس من البر الصيام في السفر لا يقال هذا الخبر وارد عن سبب خاص وهو ما روى أنه عليه الصلاة والسلام مر على رجل جالس تحت مظلة فسأل عنه فقيل هذا ماض أجهدته العطش فقال ليس من البر الصيام في السفر لانا نقول العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب (والثاني) قوله عليه الصلاة والسلام في السفر كالفطر في الحضر (أما حجة الجمهور) فهي ان في الآية اضممار الان التقدير فافطر فعدة من أيام أخر وغام تقرير هذا الكلام ان الاضممار في كلام الله جائز في الجملة وقد دل الدليل على وقوعه ههنا أما بيان الجواز فكما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت والتقدير فضرب فانفجرت وكذلك قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم الى قوله أوبه أذى من رأسه ففدية أى خلقا ففدية فثبت ان الاضممار جائز اما ان الدليل دل على وقوعه في تقريره وجوه (الاول) قال القفال قوله تعالى فن شهد منكم الشهر فليصمه يدل على وجوب الصوم ولما نال أن يقول هذا ضعيف ويأنه من وجهين (الاول) انا اذا جرينا ظاهر قوله تعالى فن شهد منكم الشهر فليصمه على العموم لضمنا الاضممار في قوله تعالى فن شهد منكم الشهر فليصمه وقد بينا في أصول الفقه انه متى وقع التعارض بين التخصيص وبين الاضممار كان يحمل التخصيص أولى (والثاني) وهو ان ظاهر قوله تعالى فليصمه يقتضي الوجوب عينا ثم ان هذا الوجوب منتف في حق المريض والمسافر فهذه الآية مخصوصة في حقهما على جميع التقديرات سواء أجرين بقوله تعالى فليصمه عدة من أيام أخر على ظاهره أو لم تفعل ذلك واذا كان كذلك وجب اجراء هذه الآية على ظاهرهما من غير اضممار (الوجه الثاني) ما ذكره الواحدى في كتاب البسيط فقال القضاء انما يجب بالافطار لا بالمرض والسفر فلما أوجب الله القضاء والقضاء مسبق بالفطر دل على انه لا بد من اضممار الافطار وهذا في غاية السقوط لان الله تعالى لم يقل فليصمه قضاء ماضى بل قال فليصمه صوم عدة من أيام أخر ويجاب الصوم عليه في أيام أخر لا يستدعى أن يكون مسبوقا بالافطار (الوجه الثالث) ما روى أبو داود في سننه عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أن حمزة الاسلمى سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله هل أصوم على السفر فقال عليه الصلاة والسلام صم ان شئت وافطر ان شئت واقائل أن يقول هذا يقتضى نسخ القرآن بخبر الواحد لان ظاهر القرآن يقتضى وجوب صوم سائر الايام فرقع هذا الخبر غير جائز اذا ثبت ضعف هذه الوجوه فالاعتقاد في اثبات المذهب على قوله تعالى بعد هذه الآية وان تصوموا خير لكم وسيأتى بيان وجه الاستدلال ان شاء الله تعالى (المسئلة الثامنة) لمذهب القائلين بأن الصوم جائز فرعان (الفرع الاول) اختلافوا في ان الصوم أفضل أم الفطر فقال أنس بن مالك وعثمان بن أبي أيوف الصوم أفضل وهو مذهب الشافعى وأبي حنيفة ومالك والنورى وأبي يوسف ومحمد وقالت طائفة أفضل الامر من الفطر واليه ذهب ابن المسيب والشعبي والاوزاعي وأحمد واسحق وقالت فرقة مائة أفضل الامر من أبيسرهما على المرء (حجة الاولين) قوله تعالى فن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله تعالى وان تصوموا خير لكم (حجة الفرقة الثانية) ان القصر في الصلاة أفضل فوجب أن يكون الافطار أفضل (والجواب) ان من أصحابنا من قال الاتمام أفضل الا انه ضعيف والفرق من وجهين (أحدهما) ان الذمة تبقى مشغولة بقضاء الصوم دون الصلاة اذا قصرها (والثاني) ان فضيلة الوقت تفوت بالفطر ولا تفوت بالقصر (حجة الفرقة الثالثة) قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فهذا يقتضى انه ان كان الصوم أيسر عليه صام وان كان الفطر أيسر أفطر (الفرع الثاني) انه اذا أفطر كيف يقتضى فذهب على وابن عمر والشعبي انه يقتضيه متابعا وقال الباقر التتابع مستحب وان فرق جازجة الاقرين وجهان (الاول) ان قراءة أبي فعدة من أيام متتابعات (والثاني) ان القضاء نظير الاداء فلما كان الاداء متشابعا فكذلك القضاء (حجة الفرقة الثانية) ان قوله فعدة من أيام أخر نكرة في سياق الاثبات فيكون ذلك أمرا بصوم أيام على عدد تلك الايام مطلقا فيه كون التقييد

وعشر من فرسخة الشافعي وجهان (الاول) قوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام
أخر مقصده أن يترخص المسافر مطلقا ترك العمل به فيما إذا كان المقيم من جهة واحدة لان تعبد اليوم
الواحد بهل تحمله اما اذا تكررت التعب في اليومين فإنه يشق تحمله فيناسب الرخصة تحصيلها لهذا
التخفيف (الحجة الثانية) من الخبر وهو ما رواه الشافعي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله
عليه وسلم قال يا أهل مكة لا تقصروا في أدنى من أربعة برد من مكة الى عسفان قال أهل اللغة وكل بر يد أربعة
فراخ فيه يكون مجموعهم ستة عشر فرسخا وروى الشافعي أيضا أن عطاء قال لابن عباس أقصر الى
عرفة فقال لا فقال الى مر الظهران فقال لا وكن أقصر الى جدة وعسفان والطائف قال مالك بين مكة
وجدة وعسفان أربعة برد وحجة أبي حنيفة أيضا من وجهين (الاول) ان قوله فمن شهد منكم الشهر
فليصمه يقتضي وجوب الصوم عدائعا عنه في ثلاثة أيام بسبب الاجماع على أن هذا القدر مريض خاص والاقول
منه مختلف فيه فوجب أن يبقى وجوب الصوم (الحجة الثانية) من الخبر وهو قوله عليه السلام يصح المقيم
يوم أو ليلة والمسافر ثلاثة أيام ولما بين دل الخبر على ان لكل مسافر ان يصوم ثلاثة أيام ولا يكون كذلك
حتى تقدر مدة السفر ثلاثة أيام لانه عليه السلام جعل السفر على المسح على الخفين ثلاثة أيام ولما بين
وجعل هذا المسح معلولا والمعلول لا يزيد على العلة (والجواب عن الاول) انه معارض بما ذكرناه من الآية
فان رجحوا جانبهم بان الاحتياط في العبادات أولى رجحنا جانبنا بان التخفيف في رخص السفر مطلوب الشرع
بدليل قوله عليه السلام هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا منه صدقته والترجيح اهـ الجانب لان
الدليل الدال على أن رخص السفر مطلوبة للشرع أخص من الدليل الدال على وجوب رعاية الاحتياط
(والجواب عن الثاني) انه عليه السلام قال يصح المقيم يوما وليلة وهذا لا يدل على انه لا تحصل الإقامة
في أقل من يوم وليلة لانه لو نوى الإقامة في موضع الإقامة ساعة صار مقاما فكذلك قوله والمسافر ثلاثة أيام
لا يوجب أن لا يحصل السفر في أقل من ثلاثة أيام (المسئلة الرابعة) نقائل أن يقول رعاية اللفظ تقتضي أن
يقال فمن كان منكم مريضا أو مسافرا ولم يقل هكذا بل قال فمن كان منكم مريضا أو على سفر وجوابه أن الفرق
هو أن المرض صفة قائمة بالذات فان حصلت حصلت والافلا وأما السفر فليس كذلك لان الانسان اذا نزل
في منزل فان عدم الإقامة كان سكونه هناك إقامة لا سفر وان عدم السفر كان هو في ذلك السكون مسافرا
فاذن كونه مسافرا أمر يتعلق بقصده واختياره فقوله على سفر معناه كونه على قصد السفر والله أعلم بمراده
(المسئلة الخامسة) المدة فعلة من العذر وهو يعني العدد وكذا الطعن بمعنى المطعون ومنه يقال للجماعة
المعدودة من الناس عدة وعدة المرأة من هذا فان قيل كيف قال فعلة على الصحيح ولم يقل فعلة تأتى
فعلة الايام المعدودات قلنا لا فائنا أن العدة بمعنى المعدود فامر بان يصوم اياما معدودة مكانها والظاهر
انه لا يأتى الأتمثل ذلك العدد فاعنى ذلك عن التعريف بالاضافة (المسئلة السادسة) عدة فترت مرفوعة
ومنصوبة اما الرفع فعلى معنى فعلية صوم عدة فيكون هذا من باب حذف المضاف وأما ضمها عليه فبذل
عليه حرف الفاء وأما النصب فعلى معنى فليصم عدة (المسئلة السابعة) ذهب قوم من علماء الصحابة
الى انه يجب على المريض والمسافر أن يفطروا بصوما عدة من أيام أخر وهو قول ابن عباس وابن عمر ونقل
الخطابي في اعلام التنزيل عن ابن عمر أنه قال لو صام في السفر قضى في الحضر وهذا اختيار داود بن
غلي الاصفهانى وذهب أكثر الفقهاء الى ان الافطار رخصة فان شاء افطروا وان شاء صام حجة الاولين
من القرآن والخبر أما القرآن فمن وجهين (الاول) انا ان قرأنا عدة بالانصب كان التقدير فليصم عدة
من أيام أخر وهذا لا يجنب ولو ان قرأنا بالرفع كان التقدير فعليه عدة من أيام وكلمة على للوجوب
فتبت أن ظاهر القرآن يقتضي ايجاب صوم ايام أخر فوجب أن يكون فطر هذه الايام واجبا ضرورة
انه لا قائل بالجمع (الحجة الثانية) انه تعالى اعاد فيما بعد ذلك هذه الآية ثم قال عقيبها يريد الله بكم
اليسر ولا يريد بكم العسر ولا بد وأن يكون هذا اليسر والعسر شيئا قد دم ذكرهما وليس هناك اليسر الا انه

كل ما يسمى مرضاً والمراد منه ما يكون متوسطاً بين هاتين الدرجتين والقسم الثاني باطل بالاتفاق
والقسم الثالث أيضاً باطل لأن المتوسطات لها مراتب كثيرة غير مضبوطة وكل مرتبة منها فائتة بالنسبة إلى
ما فوقها ضعيفة وبالنسبة إلى ما تحته أقوى فإذا لم يكن في اللفظ دلالة على تعيين تلك المرتبة مع أن مراد الله
هو تلك المرتبة صارت الآية بمجمله وهو خلاف الأصل ولما باطل هذان القسمان تعين أن المراد هو القسم
الأول وذلك لأنه مضبوط فعمل الآية عليه أولى لأنه لا يفضي إلى صيرورة الآية بمجمله إذا ثبت هذا فقول
أول الآية دل على إيجاب الصوم وهو قوله **كتب عليكم الصيام** أي ما مع عدد ودات ثم بين أحوال
المعذورين ولما كان المعذور على قسمين منهم من لا يطيق الصوم أصلاً ومنهم من يطيقه مع المشقة والسدة
فألله تعالى ذكره حكم القسم الأول ثم أردفه بحكم القسم الثاني (الحجة الثانية) في تقرير هذا القول أنه
لا يقال في العرف للقادر والقوى أنه يطيق هذا الفعل لأن هذا اللفظ لا يستعمل إلا في حق من يقدر عليه
مع ضرب من المشقة (الحجة الثالثة) أن على أقوالكم لا بد من إيقاع النسخ في هذه الآية وعلى
قولنا لا يجب ومعلوم أن النسخ كل ما كان أقل كان أولى فكان الصير إلى اثبات النسخ من غير أن يكون
في اللفظ ما يدل عليه غير جائز (الحجة الرابعة) أن القائلين بأن هذه الآية منسوخة اتفقوا على أن ناسخها آية
شهود الشهر وذلك غير جائز لأنه تعالى قال في آخر تلك الآية يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولو كانت
الآية ناسخة لهذا المكان قوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر لا تقابض ذلك الموضع لأن هذا التقدير أو يجب
الصوم على سبيل التضيق ورفع وجوبه على سبيل التخيير فكان ذلك رفعاً لليسر وإثباتاً للعسر فكيف يليق به
أن يقول يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر واحتج القاضي رحمه الله على فساد قول الأصم فقال أن قوله
وعلى الذين بطيقونه معطوف على المسافر والمريض ومن حق المعطوف أن يكون غير المعطوف عليه فبطل
قول الأصم (الجواب) أنا إنما ان المراد من المسافر والمريض المذكورين في الآية هما اللذان لا يمكنهما الصوم
البتة والمراد من قوله وعلى الذين بطيقونه المسافر والمريض اللذان يمكنهما الصوم فكانت المغيرة حاصلة
فثبت بما بينا أن القول الذي اختاره الأصم ليس بضعيف أما إذا وافقنا الجمهور وسلمنا فساده بقي القولان
الآخران وأكثر المفسرين وافقه على القول الثاني واختاره الشافعي واحتج على فساد القول الثالث
وهو قول من جملة على الشيخ الهرم والحامل والمرضع بأن قال لو كان المراد هو الشيخ الهرم لما قال في آخر
الآية وأن تصوموا خير لكم لأنه لا يطيقه ولقائل أن يقول هذا محمول على الشيخ الهرم الذي يطيق الصوم
ولكنه يشق عليه وعلى هذا التقدير فلا يمنع أن يقال له لو تحملت هذه المشقة لكان ذلك خيراً لك فان العبادة
كلما كانت أشق كانت أكثر ثواباً ما قوله تعالى فدية طعام مسكين ففهمه مسكينان (المسئلة الأولى) قرأنا فاع
وابن عامر فدية بغير تنوين طعام بالـ **كسر** مضافاً إليه مساكين جمعاً والباقي فدية منونة طعام بالرفع
مسكين مخفوض أما القراءة الأولى ففيها بحثان (الأول) أنه ما معنى إضافة فدية إلى طعام فنعقول فيه
وجهان (أحدهما) أن الفدية لها ذات وصفها أنها طعام فهو ذا من باب إضافة الموصوف إلى الصفة
كقوله هم مسجد الجامع وقوله الجمعاء (والثاني) قال الواحدى الفدية اسم للقدر الواجب والطعام
اسم يعم الفدية وغيرها فهذه الإضافة من الإضافة التي تكون بمعنى من كقولك توب خروخاتم حديد والمعنى
توب من خروخاتم من حديد فكذلك ههنا التقدير فدية من طعام فأضيفت الفدية إلى الطعام مع أنك تطلق على
الفدية اسم الطعام (البحث الثاني) أن في هذه القراءة جمعوا المساكين لأن الذين بطيقونه جماعة وكل
واحد منهم يلزمه طعام مسكين وأما القراءة الثانية وهي فدية بالتزوين وجعلوا ما بعده مفسراً له ووجدوا
المسكين لأن المعنى على كل واحد لكل يوم طعام مسكين (المسئلة الثانية) الفدية في معنى
الجزاء وهو عبارة عن البذل القائم عن الشيء وعند أبي حنيفة أنه نصف صاع من بزا أو صاع من غيره
وهو متدان وعند الشافعي مـ (المسئلة الثالثة) احتج الجبائي بقوله تعالى وعلى الذين بطيقونه
فدية على أن الاستطاعة قبل الفعل فقال الضمير في قوله وعلى الذين بطيقونه عائداً إلى الصوم ثابت

بما تتابع مخالفها هذا التعميم وعن أبي عبيدة بن الجراح انه قال ان الله لم يرخص لكم في فطره وهو يريد أن
 يثب علىكم في قضائه ان شئت فواتر وان شئت ففرق والله اعلم وروى ان رجلا قال للنبي صلى الله عليه وسلم على
 أيام من رمضان أفيجزئ أن أقضيها متفرقا فقال له أرايت لو كان عليك دين فقضيته الدرهم والدرهمين أما
 كان يجزيك قال نعم قال فانه أحق أن يعفو ويصفح (المسئلة التاسعة) أخر لا ينصرف لانه حصل فيه مبدآن
 الجمع والعدل أما الجمع فلانها جمع أخرى وأما العدل فلانها جمع أخرى وأخرى تأنيث آخر وآخر على وزن
 أفضل وما كان على وزن أفضل فانه إما أن يستعمل مع من أو مع الالف واللام يقال زيد أفضل من عمرو وزيد
 الأفضل وكان القياس أن يقال رجل أخير من زيد كما تقول أقدم من عمرو والانه سم حذفوا انظ من لان
 لفظه اقتضى معنى من فأسقطوا من اكتفاء بدلالة اللفظ عليه والالف واللام متافيان من فلما جازاستعماله
 بغير الالف واللام صار آخر وآخر وأخرى معدولة عن حكم نظائرها لان الالف واللام استعمالها فيها تم حذفها
 أما قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه ففيه مسائل (المسئلة الاولى) القراءة المشهورة المتواترة بيطيقونه وقرا
 عكرمة وأيوب السجستاني وعطاء بطوقونه ومن الناس من قال هذه القراءة مروية عن ابن عباس وسعيد
 ابن جبيرة ومجاهد قال ابن جني أما عين الطاقة فواو كتواهم لاطقة لي به ولا طوق لي به وعليه قراءة
 بطاوقونه فهو يفعله لونه فهو كقولك يجشمونه أى يكلفونه (المسئلة الثانية) اختلافوا في المراد بقوله وعلى
 الذين يطيقونه على ثلاثة أقوال (الاقول) ان هذا راجع الى المسافرين والمريض وذلك لان المسافرين
 والمريض قد يكون منهما من لا يطيق الصوم ومنهما من يطيق الصوم (أما القسم الاول) فقد ذكر الله
 حكمه في قوله ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر (وأما القسم الثاني) وهو المسافرين
 والمريض اللذان يطيقان الصوم فإليهما الإشارة بقوله وعلى الذين يطيقونه فدية فكانه تعالى أثبت للمريض
 وللمسافر حالتين في احدهما ما يلزمه أن يفطر وعليه القضاء وهي حال الجهد الشديد لو صام (والثانية)
 أن يكون مطيقا للصوم لا يشغل عليه فحينئذ يكون مخيرا بين أن يصوم وبين أن يفطر مع الفدية (القول
 الثاني) وهو قول أكثر المفسرين ان المراد من قوله وعلى الذين يطيقونه المقيم الصحيح فخير الله تعالى
 أولا بين هذين ثم نسخ ذلك وأوجب الصوم عليه مضيقا علينا (القول الثالث) انه نزلت هذه الآية
 في حق الشيخ الهرم قالوا وتقريره من وجهين (أحدهما) ان الوسع فوق الطاقة فالوسع اسم لمن كان
 قادرا على الشيء على وجه السهولة أما الطاقة فهو اسم لمن كان قادرا على الشيء مع الشدة والمشقة فقوله
 وعلى الذين يطيقونه أى وعلى الذين يقدرون على الصوم مع الشدة والمشقة (الوجه الثاني) في تقرير هذا
 القول القراءة الشاذة وعلى الذين يطوقونه فان معناه وعلى الذين يجشمونه ويكلفونه ومعلوم ان هذا لا يصح
 الا في حق من قدر على الشيء مع ضرب من المشقة اذا عرفت هذا فتقول القائلون بهذا القول اختلافوا على
 قولين (أحدهما) وهو قول السدي انه هو الشيخ الهرم فعلى هذا لا تكون الآية منسوخة يروى ان أنسا
 كان قبل موته يفطر ولا يستطيع الصوم ويطعم لكل يوم مسكينا وقال آخرون انها تناول الشيخ الهرم
 والحامل والمرضع سئل الحسن البصري عن الحامل والمرضع اذا خافا على نفسيهما وعلى ولديهما فقال
 ماى مرض أشد من الحمل تفطر وتعتضي واعلم أنهم أجمعوا على أن الشيخ الهرم اذا أفطر فعليه الفدية أما
 الحامل والمرضع اذا أفطرا فهل عليهما الفدية فقال الشافعي رضي الله عنه عليهما الفدية وقال أبو حنيفة
 لا تجب حجة الشافعي ان قوله وعلى الذين يطيقونه فدية يتناول الحامل والمرضع وأيضا الفدية واجبة على
 الشيخ الهرم فتكون واجبة أيضا عليهما وأبو حنيفة فرق فقال الشيخ الهرم لا يمكن ايجاب القضاء عليه فلا
 يرم وجبت الفدية أما الحامل والمرضع فالقضاء واجب عليهما ولو أوجبنا الفدية عليهما أيضا كان ذلك
 جمعا بين البدلين وهو غير جائز لان القضاء بدل والفدية بدل فهذا تفصيل هذه الاقوال الثلاثة في تفسير قوله
 تعالى وعلى الذين يطيقونه (أما القول الاول) وهو اختيار الاصم فقد احتجوا على صحته من وجوه (أحدها)
 ان المرض المذكور في الآية إما أن يكون هو المرض الذي يكون في الغاية وهو الذي لا يمكن تحمله أو المراد

ومر موسى فسمى هذا الشهر رمضان لانهم كانوا يرمضون فيه أسلحتهم ليعضوا منها أو طارهم وهذا القول
يحكى عن الأزهري (الرابع) لو صح قولهم ان رمضان اسم الله تعالى وهذا الشهر أيضا سمي بهذا الاسم
فالله ان الذنوب تتلاشى في جنب رحمة الله حتى كأنها احترقت وهذا الشهر أيضا رمضان بمعنى ان الذنوب
تتحرق في جنب بركته (المسئلة الثالثة) قرئ شهر بالرفع وبالنصب أما الرفع ففيه وجوه (أحدها)
وهو قول الكشاف انه ارتفع على البدل من الصيام والمعنى كتب عليكم شهر رمضان (والثاني) وهو
قول الفراء والاختصاص انه خبر مبتدأ محذوف بدل قوله أياما كما أنه قيل هي شهر رمضان لان قوله
شهر رمضان تفسير للأيام المعدودات وتبين لها (الثالث) قال أبو علي ان شئت جعلته مبتدأ محذوف
الخبر كأنه ما تقدم كتب عليكم الصيام قبل فيما كتب عليكم من الصيام شهر رمضان أي صيامه (الرابع)
قال بعضهم يجوز أن يكون مبتدأ وخبره الذي مع صلته كقوله زيد الذي في الدار قال أبو علي والاشبهه أن
يكون الذي وصفا ليكون لفظ القرآن نصا في الأمر بصوم الشهر لانك ان جعلته خبرا لم يكن شهر رمضان
منصوصا على صومه بهذا اللفظ وانما يكون مخبرا عنه بانزال القرآن فيه وأيضا اذا جعلت الذي وصفا كان
حق النظم أن يكفى عن الشهر ولان يظهر كقولك شهر رمضان المبارك من شدة فليصمه وأما قراءة النصب
ففيها وجوه (أحدها) التقدير صوموا شهر رمضان (وثانيهما) على الابدال من أيام معدودات
(وثالثها) انه مفعول وان تصوموا هذا الوجه ذكره صاحب الكشاف واعترض عليه بان قيل فعلى
هذا التقدير يصير النظم وان تصوموا رمضان الذي أنزل فيه القرآن خير لكم وهذا يقتضي وقوع الفصل
بين المبتدأ والخبر بهذا الكلام كثير وهو غير جائز لان المبتدأ والخبر جاريان مجرى الشيء الواحد
وايقاع الفصل بين الشيء وبين نفسه غير جائز أما قوله أنزل فيه القرآن اعلم انه تعالى لما خص هذا الشهر
بهذه العبادة بين العلة لهذا التخصيص وذلك هو ان الله سبحانه خصه بأعظم آيات الربوبية وهو انه أنزل فيه
القرآن فلا يعد أيضا تخصيصه بنوع عظيم من آيات العبودية وهو الصوم وبما يحقق ذلك ان الانوار
الصبغية متجلية أبدا يتنوع عليها الاختفاء والاحتجاب الا ان العلائق البشرية مانعة من ظهورها
في الارواح البشرية والصوم أقوى الاسباب في ازالة العلائق البشرية ولذلك فان أبواب المكاشفات
لا سيلا لهم الى التوصل اليها الا بالصوم ولهذا قال عليه الصلاة والسلام لولا ان الشياطين يحومون على
قلوب بني آدم انظروا الى ملكوت السموات فبنت ان بين الصوم وبين نزول القرآن مناسبة عظيمة فلما كان
هذا الشهر محتما بنزول القرآن وجب أن يكون محتما بالصوم وفي هذا الموضع أسرار كثيرة والقدر الذي
أشرنا اليه كاف ههنا ثم ههنا مسائل (المسئلة الاولى) قوله تعالى أنزل فيه القرآن في تفسيره قولان
(الاول) وهو اختيار الجوهري ان الله تعالى أنزل القرآن في رمضان عن النبي صلى الله عليه وسلم نزات
صصف ابراهيم في أول ليلة من رمضان وأنزلت التوراة لست مضيئين والانجيل لثلاث عشرة والقرآن
لاربعة وعشرين وههنا سؤالات (السؤال الاول) ان القرآن ما نزل على محمد عليه الصلاة والسلام دفعة
واحدة انزل عليه في مدة ثلاث وعشرين سنة مفعلا مبعثا وكانزل بعضه في رمضان نزل بعضه في سائر الشهور
فما معنى تخصيص انزاله بـرمضان (والجواب) عنه من وجهين (الاول) ان القرآن أنزل في ليلة القدر
بجمله الى سماء الدنيا ثم نزل الى الارض فيجوز ما وانما جرت الحال على هذا الوجه لما علمه تعالى من المصلحة
على هذا الوجه فانه لا يعد أن يكون للملائكة الذين هم سكان سماء الدنيا مصلحة في انزال ذلك اليهم أو كان
في المعلوم ان في ذلك مصلحة للرسول في توقع الوحي من أقرب الجهات أو كان فيه مصلحة للبريل عليه السلام
لانه كان هو المأمور بانزاله وتأديته أما الحكمة في انزال القرآن على الرسول منجما مفرقا فقد شرحتها
في سورة الفرقان في تفسير قوله تعالى وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن بجملة واحدة كذلك لتثبت به
فوائد (الجواب الثاني) عن هذا السؤال ان المراد منه انه ابتدئ انزاله ليلة القدر من شهر رمضان وهو
قول محمد بن اسحاق وذلك لان مبادئ الملل والدول هي التي يوزع بها ككونها أشهر الاوقات ولانها

القدرة على الصوم حال عدم الصوم لانه أوجب عليه الفدية وانما يجب عليه الفدية اذ لم يصم فدل
 هذا على ان القدرة على الصوم حاصله قبل حصول الصوم فان قيل لم يجوز ان يكون الضمير عائدا الى
 الفدية قلنا الوجهين (أحدهما) ان الفدية غير مذكورة من قبل فكيف يرجع الضمير اليها (والثاني)
 ان الضمير مذكروا الفدية مؤنثة فان قيل هذه الآية منسوخة فكيف يجوز الاستدلال بها قلنا انها كانت
 قبل ان صارت منسوخة والله تعالى ان القدرة حاصله قبل الفعل والحقائق لا تتغير أما قوله تعالى فن تطوع
 خيرا فهو خير له ففيه ثلاثة أوجه (أحدها) أن يطعم مسكينا أو أكثر (والثاني) أن يطعم المسكين
 الواحد أكثر من القدر الواجب (والثالث) قال الزهري من صام مع الفدية فهو خير له أما قوله وأن
 تصوموا خير لكم ففيه وجوه (أحدها) أن يكون هذا خطابا مع الذين يطيقونه فقط فيكون التقدير
 وأن تصوموا أيها المطيقون أو المطوقون وتحملتم المشقة فهو خير لكم من الفدية (والثاني) ان هذا
 خطاب مع كل من تقدم ذكرهم أعني المريض والمسافر والذين يطيقونه وهذا أولى لان اللفظ عام ولا يلزم
 من اتصاله بقوله وعلى الذين يطيقونه أن يكون حكمه مختصا بهم لان اللفظ عام ولا منافاة في رجوعه الى
 الكل فوجب الحكم بذلك وعند هذا يتبين انه لا بد من الاضمار في قوله فن كان منكم مريضا أو على سفر
 فعذرة من أيام أخر وان التقدير فافطر فعذرة من أيام أخر (الثالث) أن يكون قوله وأن تصوموا خير لكم
 عطفًا على أول الآية فالتقدير كتب عليكم الصيام وأن تصوموا خير لكم أما قوله ان كنتم تعلمون أي ان
 الصوم عليكم فاعلموا صدق قولنا وان تصوموا خير لكم (الثاني) ان آخر الآية متعلق بأولها والتقدير
 كتب عليكم الصيام وأن تصوموا خير لكم ان كنتم تعلمون أي انكم اذا تدبرتم علمتم ما في الصوم من
 المعاني المورثة للثبوت وغيرهما ما ذكرناه في صدر هذه الآية (الثالث) ان العالم بالله لا بد وأن يكون
 في قلبه خشية الله على ما قال انما يخشى الله من عباده العلماء فذكر العلم والمراد الخشية وصاحب الخشية
 يراعي الاحتياط والاحتياط في فعل الصوم فيكأنه قبل ان كنتم تعلمون الله حتى تخشونه كان الصوم خيرا
 لكم • قوله تعالى (شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والعرفان

فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد
 بكم العسر واتكموا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون) فيه مسائل (المسئلة الاولى) الشهر
 مأخوذ من الشهرة يقال شهر النبي بشهر شهرته وشهرا اذا ظهر وصحى الشهر شهر الشهرة أمره وذلك لان
 حاجات الناس ماسة الى معرفته بسبب أوقات ديونهم وقضاء نسبهم في صومهم وحجهم والشهرة ظهور
 الشيء وسمى الهلال شهرا لشهرته وبيانه قال بعضهم سمي الشهر شهر باب اسم الهلال (المسئلة الثانية)
 اختلفوا في رمضان على وجوه (أحدها) قال مجاهد انه اسم الله تعالى ومعنى قول القائل شهر
 رمضان أي شهر الله وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تقولوا جاء رمضان وذهب رمضان
 ولكن قولوا جاء شهر رمضان وذهب شهر رمضان فان رمضان اسم من أسماء الله تعالى (القول الثاني)
 انه اسم للشهر كنهه رجب وشعبان ثم اختلفوا في اشتقاقه على وجوه (الاول) ما نقل عن الخليل
 انه من الرمضاء بـ حكون الميم وهو مطربا في قبل الخريف يطهر وجه الارض عن الغبار والمعنى فيه
 انه كما يغسل ذلك المطر وجه الارض ويطهرها فكذلك شهر رمضان يغسل أبدان هذه الامم من الذنوب
 ويطهر قلوبهم (الثاني) انه مأخوذ من الرمض وهو حرا الجارة من شدة حر الشمس والاسم الرمضاء
 فسعى هذا الشهر بهذا الاسم اما لارتعاضهم في هذا الشهر من حر الجوع أو مقاساة شدة كجسه وتابعا
 لانه كان يتبعهم أي ينجمهم لشدة عليهم وقيل لما نقلوا أسماء الشهور عن اللغة القديمة سموها بالازمنة
 التي وقعت فيها فوافق هذا الشهر أيام رمض الحار وقيل سمي بهذا الاسم لانه يرمض الذنوب أي يجرقها
 وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال انما سمي رمضان لانه يرمض ذنوب عباد الله (الثالث)
 ان هذا الاسم مأخوذ من قواهم رمضت النصل أرمضه رمضا اذا دفعته بين حجرين ليرق ونصل وميض

بولد وما أسقطت ولدا قط وما طرحت وسمى الحبيب قراء هذا التأويل فالقرآن يلفظه القارئ من فيه ويلقيه
فسمى قرآنا (المسئلة الثالثة) قد ذكرنا في تفسير قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا ان
التنزيل مختص بالنزول على سبيل التدريج والانزال مختص بما يكون النزول فيه دفعة واحدة ولهذا قال الله
تعالى نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة والانجيل اذا ثبت هذا فنقول لما كان
المراد ههنا من قوله تعالى شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن أنزاله من الأوح المحفوظ الى السماء الدنيا
لاجرم ذكره بلفظ الانزال دون التنزيل وهذا يدل على أن هذا القول راجح على سائر الأقوال أما قوله
هدى للناس ففيه مسائلان (المسئلة الاولى) بينا تفسير الهدى في قوله تعالى هدى للمتقين بالسؤال
انه تعالى جعل القرآن في تلك الآية هدى للمتقين وههنا جعله هدى للناس فكيف وجه الجمع (وجوابه)
ما ذكرناه هناك (المسئلة الثانية) هدى للناس وبينات نصب على الحال أي أنزل وهو هداية للناس
الى الحق وهو آيات واضحات مكشوفات مما هدى الى الحق ويفرق بين الحق والباطل أما قوله تعالى
وبينات من الهدى والفرقان ففيه اشكال وهو أن يقال ما معنى قوله وبينات من الهدى بعد قوله هدى
وجوابه من وجوه (الاول) انه تعالى ذكر أنزلانه هدى ثم الهدى على قسمين تارة يكون كونه هدى للناس
بيننا جليا وتارة لا يكون كذلك والقسم الاول لاشك انه أفضل فكانه قيل هو هدى لأنه هو البين من الهدى
والفرق بين الحق والباطل فهذان باب ما يذكر الجنس ويعطف نوعه عليه لكونه أشرف أنواعه والتقدير
كأنه قيل هذا هدى وهذا بين من الهدى وهذا بينات من الهدى ولا شك أن هذا غاية المبانيات (الثاني)
أن يقال القرآن هدى في نفسه ومع كونه كذلك فهو أيضا بينات من الهدى والفرقان والمراد بالهدى
والفرقان التوراة والانجيل قال الله تعالى نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة
والانجيل من قبل هدى للناس وأنزل الفرقان وقال واذا آتينا موسى الكتاب والفرقان جعلكم متمدون
وقال واقتدأ تينا موسى وهارون الفرقان وضياء وذكر للمتقين فيبين تعالى وقدس أن القرآن مع كونه
هدى في نفسه ففيه أيضا هدى من الكتب المتقدمة التي هي هدى وفرقان (الثالث) أن يجعل الاول على
أصول الدين والهدى الثاني على فروع الدين فحينئذ نزول التكرار والله أعلم وأما قوله تعالى فن شهد منكم
الشهر فليصمه ففيه مسائل (المسئلة الاولى) نقل الواحدى رحمه الله في البسيط عن الاخفش والمازني انهما
قالا الفاء في قوله فن شهد منكم الشهر فليصمه زائدة فالاول ذلك لان الفاء قد تدخل لامطف أو للجزاء أو تكون
زائدة وليس للعطف والجزاء ههنا وجه ومن زيادة الفاء قوله تعالى قل ان الموت الذي تقررون منه فانه ملائكم
ثم تردون الى عالم الغيب وأقول يمكن أن يقال الفاء ههنا للجزاء فانه تعالى لما بين كون رمضان مختصا بالفضيلة
العظيمة التي لا يشترك سائر الشهور فيها فبين أن اختصاصه بتلك الفضيلة ينساب اختصاصه بهذه العبادة
ولو لا ذلك لما كان لتقديم بيان تلك الفضيلة ههنا وجه كأنه قيل لما علم اختصاص هذا الشهر بهذه الفضيلة
فأنتم أيضا خصوص هذه العبادة أما قوله تعالى فانه ملائكم الفاء فيه غير زائدة وأيضا يدل هذا من باب
مقابلة الضد بالضد كأنه قيل لما فروا من الموت فجزاؤهم أن يقرب الموت منهم ليعلموا انه لا يغنى الخذر عن
القدر (المسئلة الثانية) شهد أى حضر والشهود الحضور ثم ههنا قولان (أحدهما) أن مفعول شهد
محذوف لأن المعنى فن شهد منكم البلد أو بيته بمعنى لم يكن مسافرا وقوله الشهر اختصاصه على الظرف وكذلك
الهاء في قوله فليصمه والقول الثاني مفعول شهد هو الشهر والتقدير من شاهد الشهر بعبادته ومعرفة فليصمه
وهو كما يقال شهدت عصر فلان وأدركت زمان فلان واعلم أن كلا القولين لا يتم الا بمخالفة الظاهر أما
القول الاول فانما يتم باضمار أمر زائد وأما القول الثاني فيوجب دخول التخصيص في الآية وذلك لأن
شهود الشهر حاصل في حق الصبي والمجنون والمريض والمسافر مع انه لم يجب على واحد منهم الصوم الا انا
بيننا في أصول الفقه انه متى وقع التعارض بين التخصيص والاضمار فالخصيص أولى وأيضا فلا ناعلى القول
الاول لما التزمنا الاضمار لا بد أيضا من التزام التخصيص لأن الصبي والمجنون والمريض كل واحد منهم

أيضا أوقات مضبوطة معلومة واعلم ان الجواب الاول لا يحتاج فيه الى تحمل شيء من الجواز وهما يحتاج
فانه لا بد على هذا الجواب من حل القرآن على بعض أجزائه وأقسامه (السؤال الثاني) كيف الجمع
بين هذه الآية على هذا القول وبين قوله تعالى انا أنزلناه في ليلة القدر وبين قوله انا أنزلناه في ليلة مباركة
(والجواب) روى ان ابن عمر استدل بهذه الآية وبقوله انا أنزلناه في ليلة القدر ان ليلة القدر لا بد وأن تكون
في رمضان وذلك لان ليلة القدر اذا كانت في رمضان كان انزاله في ليلة القدر انزاله في رمضان وهذا يمكن
يقول لقيت فلانا في هذا الشهر فيقال له في أي يوم منه فيقول يوم كذا فيكون ذلك تفسيراً للكلام الاول
فكذا هم هنا (السؤال الثالث) ان القرآن على هذا القول يحتمل أن يقال ان الله تعالى أنزل كل القرآن من
ال لوح المحفوظ الى السماء الدنيا في ليلة القدر ثم أنزله الى محمد منجما الى آخر عمره ويحتمل أيضا أن يقال انه
سبحانه كان ينزل من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا من القرآن ما يعلم ان محمداً وأخته يحتاجون اليه
في تلك السنة ثم ينزله على الرسول على قدر الحاجة ثم كذلك أبدا مادام فليهما ما أقرب الى الصواب (الجواب)
كلاهما محتمل وذلك لان قوله شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن يحتمل أن يكون المراد منه الشخص وهو
رمضان معين وان يكون المراد منه النوع واذا كان كل واحد منهما محتملا لصحاحا وجب التوقف (القول
الثاني) في تفسير قوله أنزل فيه القرآن قال سفيان بن عيينة أنزل فيه القرآن معناه أنزل في فضله القرآن
وهذا اختيار الحسين بن الفضل قال ومثله أن يقال أنزل في الصديق كذلك آية يريدون في فضله قال ابن
الانباري أنزل في ايجاب صومعه على الخلق القرآن كما يقول أنزل الله في الزكاة كذلك وكذا يريد في ايجابها
وأنزل في الخمر كذا يريد في تحريمها (المسئلة الثانية) القرآن اسم لما بين الدقيقين من كلام الله واختلفا
في اشتقاقه فروى الواحد في البسيط عن محمد بن عبد الله بن عبد الحكم ان الشافعي رضى الله عنه كان
يقول ان القرآن اسم وليس به موزون لم يؤخذ من قرأت ولكنه اسم لكتاب الله مثل التوراة والانجيل قال
فيهم مزقاة ولا يـمـوز القرآن كما يقول واذا قرأت القرآن قال الواحدى وقول الشافعي انه اسم لكتاب الله
يشبه انه ذهب الى انه غير مشتق وذهب آخرون الى انه مشتق واعلم ان القائلين بهذا القول منهم من
لا يـمـوزهم ومنهم من يـمـوزهم أما الاولون فلم يـمـوزهم فيه اشتقاقا (أحدهما) انه مأخوذ من قرأت الشيء بالشئ
اذا ضمت أحدهما الى الآخر فهو مشتق من قرن والاسم قرآن غير موز فسمى القرآن قرانا لانه ما فيه
من السور والآيات والحروف يقترن بعضها ببعض أولان ما فيه من الحكم والشرائع مقترن بعضها ببعض
أولان ما فيه من الدلائل الدالة على كونه من عند الله مقترن بعضها ببعض أعنى اشتماله على جهات
الفصاحة وعلى الاسلوب القريب وعلى الاخبار عن الغيبات وعلى العلوم الكثيرة فعلى هذا التقدير هو
مشتق من قرن والاسم قرآن غير موز (وثانيهما) قال الفراء أن القرآن سمي من القرائن وذلك
لان الآيات يصدق بعضها بعضا على ما قال تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا
فهى قرائن وأما الذين همزوا فلهم وجوه (أحدها) انه مصدر القراءة يقال قرأت القرآن فانا اقرؤه
قرأ وقراءة وقرآن فهو مصدر ومثل القرآن من المصادر الربحان والنقصان والخسران والغفران
قال الشاعر

ضحوا بأشعث عنوان السجود به * يقطع الليل تسبيحا وقرآنا

أى قراءة وقال الله سبحانه وتعالى ان قرآن الفجر كان مشهودا هذا هو الاصل ثم ان المقرء يسمى قرآنا لان
المفعول يسمى بالمصدر كما قالوا للمشروب شرابا وللمكتوب كتابا واشتهر هذا الاسم في العرف حتى جعلوه
اسما لكلام الله تعالى (وثانيها) قال الزجاج وأبو عبيدة انه مأخوذ من القرء وهو الجمع قال عمرو
همان اللون لم تقرأ جنينا أى لم تجتمع في رجبها ولدا ومن هذا الاصل قرء المرأة وهو أيام اجتماع الدم
في رجبها فسمى القرآن قرآنا لانه يجمع السور ويضعها (وثالثها) قول قطرب وهو انه سمي قرآنا لان
القارئ يكتبه وعند القراءة كأنه يلقيه من فيه أخذا من قول العرب ما قرأت الناقة نسلا قط أى مارمت

مع النية وفي الحد قيود (القيد الاول) الامساك وهو احتراز عن شئين (أحدهما) لو طارت ذبابة الى خلقه أو وصل غبار الطريق الى بطنه لا يبطل صومه لأن الاحتراز عنه شاق والله تعالى يقول في آية الصوم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر (والثاني) لوصب الطعام أو الشراب في خلقه كرها أو حال النوم لا يبطل صومه لأن المعبر هو الامساك والامتناع والاكراه لا ينافي ذلك (القيد الثاني) قولنا عن المفطرات وهي ثلاثة دخول داخل وخروج خارج والجماع وحسد الدخول كل عين وصل من الظاهر الى الباطن من منفذ مفتوح الى الباطن أما الدماغ أو البطن وما فيه من الامعاء والمثانة أما الدماغ فيحصل الفطر بالسقوط وأما البطن فيحصل الفطر بالحقنة وأما الخروج فاقى بالاختيار والاستمنا يطلان الصوم وأما الجماع فلا يلاحي يطل الصوم (القيد الثالث) قولنا مع العلم بكونه صائما فلا يأكل أو يشرب ناسيا للصوم لا يبطل صومه عند أبي حنيفة والشافعي وعند مالك يبطل (القيد الرابع) قولنا من أول طلوع الفجر الصادق والدليل عليه قوله تعالى وكأوا واشربوا حتى يتبين لكم الخطيط الايض من الخطيط الاسود من الفجر وكله حتى لا تنها الغاية وكان الاعمش يقول أول وقته اذا طلعت الشمس وكان يبيع الاكل والشرب بعد طلوع الفجر وقبل طلوع الشمس ويحتج بان انتهاء اليوم من وقت غروب الشمس فكذا ابتداءه يجب أن يكون من عند طلوعها وهذا باطل بالنص الذي ذكرناه وحكى عن الاعمش أنه دخل عليه أبو حنيفة يعوده فقال له الاعمش انك لثقة بقلبي وأنت في بيتك فكيف اذا زرتني فسكت عنه أبو حنيفة فلما خرج من عنده قيل له لم سكت عنه فقال وماذا أقول في رجل ما صام وما صلى في دهره عني به أنه كان يأكل بعد الفجر الثاني قبل طلوع الشمس فلا صومه وكان لا يغتسل من الانزال فلا صلاة له (القيد الخامس) قولنا الى غروب الشمس ودليله قوله عليه السلام اذا قبل الليل من ههنا وأدبر النهار من ههنا فقد أفطر الصائم ومن الناس من يقول وقت الافطار عند غروب ضوء الشمس فاس هذا الطرف على الطرف الاول من النهار (القيد السادس) قولنا مع النية ومن الناس من يقول لاحاجة الصوم رمضان الى النية لأن الله تعالى أمر بالصوم في قوله فليصمه والصوم هو الامساك وقد وجد فيخرج عن العهدة لكان نقول لابتدأ من النية لأن الصوم عمل بدليل قوله عليه السلام أفضل الاعمال الصوم والعمل لا بد فيه من النية لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات (المسئلة السادسة) القائلون بأن الآية المتقدمة تدل على ان المقيم الصحيح مخير بين أن يصوم وبين أن يفطر مع القدية قالوا هذه الآية ناسخة لها وأبو مسلم الاصفهاني والاصمعي ذكر ان ذلك وقد تقدم شرح هذه المسئلة ثم يتقدم صحة القول بهذا النسخ فهذا يدل على ان نسخ الاخف بالاثقل جائز لان ايجاب الصوم على التعمين أثقل من ايجابه على التخصيص بينه وبين القدية أما قوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر فقد تقدم تفسير هذه الآية وقد تقدم بيان السبب في التكرير أما قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فاعلم أن هذا الكلام انما يحسن ذكره ههنا بشرط دخول ما قبله فيه والامر ههنا كذلك لأن الله تعالى أوجب الصوم على سبيل السهولة واليسر فانه ما أوجبه الا في مدة قليلة من السنة ثم ذلك القليل ما أوجبه على المريض ولا على المسافر وكل ذلك رعاية لمعنى اليسر والسهولة وههنا مسائل (المسئلة الاولى) اليسر في اللغة معناه السهولة ومنه يقال لغني والسعة اليسر لانه يسهل به الامور والبدا اليسرى قيل تلي الفعال باليسر وقيل انه يتسهل الامر بها وتنها اليمنى (المسئلة الثانية) انه منزلة احتجوا بهذه الآية في أن تكليف ما لا يطاق غير واقع قالوا لانه تعالى لما بين انه يريد بهم ما ييسرونه ما ييسرونه فكيف يكلفهم ما لا يقدرون عليه من الايمان وجوابه ان اليسر والعسر لا يفيدان العموم لما ثبت في أصول الفقه أن اللفظ المفرد الذي دخل عليه الالف واللام لا يفيد العموم وأيضاً لو سلمنا ذلك لكنه قد ينصرف الى المعهود السابق فحصره الى المعهود السابق في هذا الموضع (المسئلة الثالثة) المعتزلة تسلك كوابهم هذه الآية في اثبات انه قد يقع من العبد ما لا يريد الله وذلك لان المريض لو حمل نفسه على الصوم حتى اجهدته لكان يجب أن يكون قد فعل ما لا يريد الله منه اذ كان لا يريد العسر (الجواب)

شهد الشهر مع انه لا يجب عليهم الصوم بل المسافر لا يدخل فلا يحتاج الى تخصيص هذه الصورة فيه
 فالقول الاول لا يمتنع الامع التزام الاضمار والتخصيص والقول الثاني يمتنع بمجرد التزام التخصيص
 فبكان القول الثاني أولى هذا ما عندى فيه مع ان أكثر المحققين كالواحدى وصاحب الكشاف ذهبوا الى
 الاول (المسئلة الثالثة) الالف واللام في قوله من شهد منكم الشهر لله هو السابق وهو شهر رمضان ونظيره
 قوله تعالى لولا جواؤه عليه بأربعة شهداء فاذلم يأثوابا لشهداء أى فاذلم يأثوابا لشهداء الاربعة (المسئلة
 الرابعة) اعلم ان في الآية اشكالا وهو ان قوله تعالى من شهد منكم الشهر فليصمه بجملة مركبة من شرط
 وجزاء فالشرط هو شهر رمضان والشهر والجزاء هو الامر بالصوم وما لم يوجد الشرط بتمامه لا يترتب عليه الجزاء
 والشهر اسم للزمان المخصوص من أقوله الى آخره فشهدوا الشهر انما يحصل عند الجزاء الاخير من الشهر
 وظاهر هذه الآية يقتضى ان عند شهر رمضان الجزاء الاخير من الشهر يجب عليه صوم كل الشهر وهذا محال لانه
 يغضى الى ايقاع الفعل في الزمان المنقضى وهو منتهى فلهذا الدليل علمنا انه لا يمكن اجراء هذه الآية على
 ظاهرها وانه لابد من صرفها الى التأويل وطريقه أن يحمل لفظ الشهر على جزء من أجزاء الشهر في جانب
 الشرط فيصير تقديره من شهد جزءاً من أجزاء الشهر فليصم كل الشهر فعلى هذا من شهد هلال رمضان فقد
 شهد جزءاً من أجزاء الشهر وقد تحقق الشرط فيترتب عليه الجزاء وهو الامر بالصوم كل الشهر وعلى هذا
 التأويل يستقيم معنى الآية وليس فيه الاحتمال لفظ الكل على الجزء وهو مجاز مشهور واعلم ان المنقول عن
 على ان المراد من هذه الآية من شهد منكم أول الشهر فليصم جميعه وقد عرفت بما ذكرنا من الدليل أنه
 لا يصح البتة الا هذا القول ثم يتفرع على هذا الاصل فرعان (أحدهما) انه اذا شهد أول الشهر هل يلزمه
 صوم كل الشهر (والثاني) انه اذا شهد آخر الشهر هل يلزمه صوم كل الشهر (أما الاول) فهو انه نقل عن
 على رضى الله عنه ان من دخل عليه الشهر وهو مقيم ثم سافر ان الواجب أن يصوم الكل لا ينافي ان الآية
 تدل على ان من شهد أول الشهر وجب عليه صوم كل الشهر وأما سائر المجتهدين فيقولون ان قوله تعالى من
 شهد منكم الشهر فليصمه وان كان معناه ان من شهد أول الشهر فليصمه كله الا انه عام يدخل فيه الحاضر
 والمسافر وقوله بعد ذلك من كان منكم مرضاً أو على سفر فعذر من أيام أخر خاص والخاص مقدم على العام
 فثبت انه وان سافر بعد شهر رمضان فانه يحل له الافطار (وأما الثاني) وهو ان أبا حنيفة زعم ان الجنون
 اذا أفاق في أثناء الشهر يلزمه قضاء ما مضى قال لا نأخذ بالتساعلى ان المفهوم من هذه الآية ان من أدرك
 جزءاً من رمضان لزمه صوم كل رمضان والجنون اذا أفاق في أثناء الشهر فقد شهد جزءاً من رمضان فوجب
 أن يلزمه صوم كل رمضان فاذلم يمكن صيام ما تقدم فالتساعلى واجب (المسئلة الخامسة) اعلم ان قوله تعالى
 من شهد منكم الشهر فليصمه يستدعى بحثين (البحث الاول) ان شهر رمضان بماذا يحصل فنقول اما
 بالرؤية وأما بالسمع أما الرؤية فنقول اذا رأى انسان هلال رمضان فاقماً أن يكون منفرداً بتلك الرؤية
 أو لا يكون فان كان منفرداً بما فاقماً أن يرد الامام شهادته أو لا يردّها فان تفرد بالرؤية ورد الامام شهادته
 لزمه أن يصوم لان الله تعالى جعل شهر رمضان سبباً لوجوب الصوم عليه وقد حصل شهر رمضان في حقه
 فوجب أن يصوم عليه الصوم وأما ان انفرد بالرؤية وقبل الامام شهادته أو لا ينفرد بالرؤية فلا كلام
 في وجوب الصوم وأما السماع فنقول اذا شهد عدلان على رؤية الهلال حكم به في الصوم والفار جعوا واذا
 شهد عدل واحد على رؤية هلال شوال لا يحكم به واذا شهد على هلال رمضان هل يحكم به احتياطاً لامر
 الصوم والفرق بينه وبين هلال شوال ان هلال رمضان للدخول في العبادة وهلال شوال للخروج من
 العبادة وقول الواحد في اثبات العبادة يقبل أما في الخروج من العبادة لا يقبل الاعلى قول الاثنين وعلى انه
 لا فرق بينهما في الحقيقة لا فائناً قبلنا قول الواحد في هلال رمضان لكي يصوموا ولا يفطروا احتياطاً فكذلك
 لا يقبل قول الواحد في هلال شوال لكي يصوموا ولا يفطروا احتياطاً (البحث الثاني) في الصوم فنقول ان
 الصوم هو الامتناع عن المفطرات مع العلم بكونه صائماً من أول طلوع الفجر الصادق الى حين غروب الشمس

على ما هذاكم فانه يتضمن الانعام العظيم في الدنيا بالادلة والتعريف والتوفيق والعصمة وعند اصحابنا
بخلق الطاعة واما قوله تعالى ولعلكم تشكرون ففيه بجهان (أحدهما) أن كلمة لعل للتزجي والتزجي
لا يجوز في حق الله (والثاني) البعث عن حقيقة الشكر وهذا بجهان قدم تقريرهما بقى ههنا بحث ثالث
وهو انه ما القادة في ذكر هذا اللفظ في هذا الموضع فنقول ان الله تعالى لما أمر بالتكبير وهو لا يتم الا بان يعلم
العبد جلال الله وكبريائه وعزته وعظمته وكونه أكبر من ان تصل اليه عقول العقلاء وأوصاف الواصفين
وذكر الذاكرين ثم يعلم انه سبحانه مع جلالة وعزته واستغناؤه عن جميع المخلوقات فضلا عن هذا المسكين خصه الله
بهذه الهداية العظيمة لا بد وان يصير ذلك داعيا للعبد الى الاستغفار بشكره والمواظبة على الثناء عليه بمقدار
قدرته وطاقته فلهذا قال ولعلكم تشكرون وقوله عز وجل (واذا سأل الله عما دى عني فاني قريب اجيب دعوة
الداع اذا دعى فليس ببعيد والى وليق من واني لعلهم يرشدون) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) في كيفية
اتصال هذه الآية بما قبلها ووجوه (الاول) انه تعالى لما قال بعد ايجاب فرض الصوم وبيان أحكامه
ولتكبروا الله على ما هذاكم ولعلكم تشكرون فأمر العبد بالتكبير الذي هو الذي ذكره بالشكرين انه سبحانه
بلفظه ورحمته قريب من العبد لم طلع على ذكره وشكره فيسمع نداه ويحجب دعاءه ولا ينبغي رجاءه
(والثاني) انه أمره بالتكبير أولا ثم رغبه في الدعاء ثانيا تنبيهه على ان الدعاء لا بد وان يكون مسبوقا بالثناء
الجميل ألا ترى ان الخليل عليه السلام لما أراد الدعاء قدم عليه الثناء فقال اولا الذي خلقني فهو يهدين
الى قوله والذي أطع أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين وكل هذا ثناء منه على الله تعالى ثم شرع بعده في الدعاء
فقال رب هب لي حكما والحق في صالحين فكذا ههنا أمر بالتكبير أولا ثم رغب في الدعاء ثانيا (الثالث) ان
الله تعالى لما فرض عليهم الصيام كما فرض على الذين من قبلهم وكان ذلك على انهم اذا ناموا حرم عليهم ما يحرم
على الصائم فشق ذلك على بعضهم حتى عصوا الله في ذلك التكاليف ثم ندوا وسألوا النبي صلى الله عليه وسلم
عن توبتهم فانزل الله تعالى هذه الآية تخبرهم بقبول توبتهم ونسخ ذلك التشديد بسبب دعائهم ونصرهم
(المسئلة الثانية) ذكرنا في سبب نزول هذه الآية وجوها (أحدها) ما روى عن كعب انه قال قال
موسى عليه السلام يا رب اقرب أنت فانا جليل أم بعيد فانا ذك فقال يا موسى انا جليل من ذكرني قال
يا رب فانا نكون على حاله فنجعلك ان تذكرنا عليهم من جنابة وغائط قال يا موسى اذكرني على كل حال فلما كان
الامر على هذه الصفة رغب الله تعالى عباده في ذكره وفي الرجوع اليه في جميع الاحوال فانزل الله
تعالى هذه الآية (وثانيها) أن اعرايا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اقرب ربنا فتنابجه
أم بعيد فتنابجه فانزل الله تعالى هذه الآية (وثالثها) انه عليه السلام كان في غزوة وقد رفع أصحابه
اصواتهم بالتكبير والتليل والدعاء فقال عليه السلام انكم لا تدعون اسم ولا غائبا انما تدعون سمعا
قريبا (ورابعها) ما روى عن قتادة وغيره ان سبيبه أن الصحابة قالوا كيف ندع ربنا يا نبي الله فانزل الله
هذه الآية (وخامسها) قال عطاء وغيره انهم سألو في أي ساعة ندع الله فانزل الله تعالى هذه الآية
(وسادسها) ما ذكره ابن عباس وهو انهم ودأهل المدينة قالوا يا محمد كيف يسمع ربك دعاءنا فنزلت هذه
الآية (وسابعها) قال الحسن سال أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا أين ربنا فانزل الله هذه
الآية (وثامنها) ما ذكرنا أن قوله كما كتب على الذين من قبلكم لما اقتضى تحريم الاكل بعد النوم
ثم انهم أكلوا ثم ندوا وتابوا وسألوا النبي صلى الله عليه وسلم أنه تعالى هل يقبل توبتنا فانزل الله هذه الآية
واعلم أن قوله واذا سأل الله عما دى عني فاني قريب يدل على انهم سألو النبي صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى فذلك
السؤال اما انه كان سؤالاً عن ذات الله تعالى أو عن صفاته أو عن افعاله اما السؤال عن الذات فهو ان
يكون السائل من يجوز التشبيه فيسأل عن القرب والبعد بسبب الذات وأما السؤال عن الصفات فهو
ان يكون السائل سال عن انه تعالى هل يسمع دعاءنا فيكون السؤال واقعا عن كونه تعالى سميعا أو يكون
المقصود من السؤال انه تعالى كيف اذن في الدعاء وهل اذن في الدعاء وهل اذن في ان ندعوه بجميع الاسماء

يحمل اللفظ على انه تعالى لا يريد أن يأمره بمأمره عسروان كان قد يريد منه العسر وذلك لان عندنا الامر
قد ثبت بدون الارادة (المسئلة الرابعة) قالوا هذه الآية دالة على رحمة سبحانه لعباده فلو أراد بهم أن
يـكـفـروا فـيـصـيروا الى النار وخلق فيهم ذلك الكفر لم يكن لانتقائه أن يقول يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم
العسر (والجواب) انه معارض بالعلم أما قوله تعالى وتكملوا العدة ففقه مسائل (المسئلة الاولى)
قرأ أبو بكر عن عاصم وتكملوا العدة بتشديد الميم والباقيون بالتخفيف وهما لغتان اكملت وكملت
(المسئلة الثانية) لقاتل أن يقول وتكملوا العدة على ماذا علق جوابنا اجمعوا على ان الفعل
المعطل محذوف ثم فيه وجهان (أحدهما) ما قاله الفراء وهو ان التقدير وتكملوا العدة وتكبروا الله
على ما هذاكم ولعلكم تشكرون فعل جلة ما ذكر وهو الامر بصوم العدة وتعليم كيفية القضاء والرخصة
في اباحة الفطر وذلك لانه تعالى لما ذكر هذه الامور الثلاثة ذكر عقيبها ألفاظا ثلاثة فقوله واتكملوا
العدة على الامر بعبادة العدة وتكبروا الله ما علمتم من كيفية القضاء ولعلكم تشكرون على الترخص
والتسهيل وتظير ما ذكرنا من حذف الفعل المنبه ما قبله عليه قوله تعالى وكذلك نرى ابراهيم ملكون
السعوات والارض وليكون من الموقنين أى اربائه (الوجه الثاني) ما قاله الزجاج وهو ان المراد به ان
الذى تقدم من التكليف على المقيم الصحيح والرخصة للامريض والمسافر انما هو اكمال العدة لانه مع الطاعة
يسهل عليه اكمال العدة ومع الرخصة في المرض والسفر يسهل اكمال العدة بالقضاء فلا يكون عسر افيعين
تعالى انه كاف الكل على وجه لا يكون اكمال العدة عسيرا بل يكون سهلا يسيرا والفرق بين الوجهين
أن في الاول اضمار وقع بعد قوله وتكملوا العدة وفي الثاني قبله (المسئلة الثالثة) انما قال وتكملوا
العدة ولم يقل وتكملوا الزهر لانه لما قال وتكملوا العدة دخل تحته عدة أيام الشهر وأيام القضاء
لتقدم ذكرهما جميعا ولذلك يجب أن يكون عدد القضاء مثلاً لعدد المقتضى ولو قال تعالى وتكملوا الشهر
لدل ذلك على حكم الاداء فقط ولم يدخل حكم القضاء أما قوله وتكبروا الله على ما هذاكم ففيه وجهان
(الاول) ان المراد منه التكبير ليله الفطر قال ابن عباس حق على المسلمين اذ ارأوا هلال شوال ان يكبروا وقال
الشافعي واجب اظهار التكبير في العيدين وبه قال مالك وأحمد واسحاق وأبو يوسف ومحمد وقال أبو حنيفة
يكبره ذلك غداة الفطر واحتج الشافعي رحمه الله بقوله تعالى وتكملوا العدة وتكبروا الله على ما هذاكم
وقال معناه وتكملوا عدة نهر رمضان وتكبروا الله عند انقضائه على ما هذاكم الى هذه الطاعة ثم تفرع
على هذا ثلاث مسائل (احداها) اختلاف قوله في أى العيدين أو كذا في التكبير فقال في القديم ليله
النصر أو كذا لاجماع السلف عليها وقال في الجديد ليله الفطر أو كذا لورود النص فيها (وثانيها) أن وقت
التكبير بعد غروب الشمس من ليلة الفطر وقال مالك لا يكبر في ليلة الفطر ولكنه يكبر في يومه وروى هذا عن
أحمد وقال اسحاق اذا غدا الى المصلى حجة الشافعي أن قوله تعالى وتكبروا الله على ما هذاكم يدل على ان
الامر بهذا يوجب أن يكون التكبير وقع معلا بمحصل هذه الهداية لكن بعد غروب الشمس تحصل هذه
الهداية فوجب أن يكون التكبير من ذلك الوقت (وثالثها) مذهب الشافعي أن وقت هذا التكبير تمتد الى أن
يحرم الامام بالصلاة وقيل فيه قولان آخران (أحدهما) الى خروج الامام (والثاني) الى انصراف الامام
والصحيح هو الاول وقال أبو حنيفة اذا بلغ الى أدنى المصلى ترك التكبير (القول الثاني) في تفسير قوله
وتكبروا الله أن المراد منه التعظيم لله شكرا على ما وفق على هذه الطاعة واعلم أن تمام هذا التكبير انما
يكون بالقول والاعتقاد والعمل (أما القول) فالأقرار بصفاته العلى وأسمائه الحسنى وتنزيهه عمالا
بليق به من ندو صاحبته وولد وشبهه بالخلق وكل ذلك لا يصح الا بعد صحة الاعتقاد بالقلب (وأما العمل)
فانه بعد بالطاعات من الصلاة والصيام والحج واعلم أن القول الاول أقرب وذلك لان تكبير الله تعالى
بهذا التفسير واجب في جميع الاوقات ومع كل الطاعات فتخصيص هذه الطاعة بهذا التكبير
يوجب أن يكون هذا التكبير له خصوصية زائدة على التكبير الواجب في كل الاوقات أما قوله تعالى

قوله تعالى فاني قريب فيه معنى عقلي وذلك لان اقسام ما هيئات الممكنات بوجودها انما كان بايجاد الصانع
فكان ايجاد الصانع كانه وسط بين ما هيئات الممكنات وبين وجودها انما فكان الصانع اقرب الى ماهية كل ممكن
من وجود تلك الماهية اليها بل ههنا كلام أعلى من ذلك وهو ان الصانع هو الذي لاجله صارت ما هيئات
الممكنات موجودة فهو أيضا لاجله كان الجوهر جوهر او السواد سواد او العقل عقل والنفوس نفوسا فكذا كان
بناشئه وتكوينه صارت الماهيات موجودة فكذلك بناشئه وتكوينه صارت كل ماهية تلك الماهية فعلى
قياس ما سبق كان الصانع اقرب الى كل ماهية من تلك الماهية الى نفسها فان قيل تكوين الماهية متمتع
لانه لا يعقل جعل السواد سوادا فنقول فكذلك أيضا لا يمكن جعل الوجود وجودا لانه ماهية
ولا يمكن جعل الموصوفية دالة للماهية فاذن الماهية ليست بالفاعل والوجود ماهية أيضا فلا
يكون بالفاعل وموصوفية الماهية بالوجود هو أيضا ماهية فلا تكون بالفاعل فاذن لم يقع شيء البتة
بالفاعل وذلك باطل ظاهر البطلان فاذن وجب الحكم بان الكل بالفاعل وعند ذلك يظهر الكلام
الذي قررناه أما قوله تعالى أجيب دعوة الداع اذا دعان ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ أبو عمرو
وقالون عن نافع الداعي اذا دعاني بالياء فيه ما في الوصل والباقيون يحذفونها فالاولى على الوصل
والثانية على التخفيف (المسئلة الثانية) قال أبو سليمان الخطابي الدعاء مصدر من قولك دعوت
الشيء أدعوه دعاء ثم أقاموا المصدر مقام الاسم تقول سمعت دعاء كذا تقول سمعت صوتا وقد يوضع المصدر
موضع الاسم كقوله هم رجل عدل وحققة الدعاء استدعاء العبد ربه جل جلاله العناية واستمداده اياه
المعونة وأقول اختلف الناس في الدعاء فقال بعض الجهال الدعاء شيء عديم الفائدة واحتجوا عليه من
وجوه (أحدها) ان المطلوب بالدعاء ان كان معلوم الوقوع عند الله تعالى كان واجب الوقوع فلا حاجة
الى الدعاء وان كان غير معلوم الوقوع كان متمنع الوقوع فلا حاجة أيضا الى الدعاء (وثانيها) ان حدوث
الحوادث في هذا العالم لا بد من اتهامها بالآخرة الى المؤثر القديم الواجب لذاته والالزم اما التسلسل
واما الدور واما وقوع الحادث من غير مؤثر وكل ذلك محال واذا ثبت وجوب اتهامها بالآخرة الى المؤثر
القديم فكل ما اقتضى ذلك المؤثر القديم وجوده اقتضاء قديما أزليا كان واجب الوقوع وكل ما لم يقتض
المؤثر القديم وجوده اقتضاء قديما أزليا كان متمنع الوقوع ولما ثبتت هذه الامور في الازل لم يكن للدعاء
البتة أثر وربما عبروا عن هذا الكلام بان قالوا الاقدار سابقة والافضية متقدمة والدعاء لا يزيد فيها وتركة
لا ينقص شيئا منها فاي فائدة في الدعاء وقال عليه الصلاة والسلام قد رآه الله المقادير قبل ان يخلق الخلق بكذا
وكذا ما روى عنه عليه الصلاة والسلام انه قال جف القلم عما هو كائن وعنه عليه الصلاة والسلام انه قال
أربع قد فرغ منها العمر والرزق والخلق والخلق (وثالثها) انه سبحانه علام الغيوب يعلم خائنة الاعين وما تخفي
الصدور فاي حاجة بالداعي الى الدعاء ولهذا السبب قالوا ان جبريل عليه السلام بلغ بسبب هذا الكلام
الى أعلى درجات الاخلاص والعبودية ولولا ان ترك الدعاء أفضل والالمسا كان كذلك (ورابعها) ان المطلوب
بالدعاء ان كان من مصالح العبد فالحوادث المطلق لا يملكه وان لم يكن من مصالحه لم يجز طلبه (وخامسها) ثبت
بشواهد العقل والاحاديث الصحيحة ان أجل مقامات الصديقين وأعلاها الرضا بقضاء الله تعالى والدعاء
ينافي ذلك لانه اشتغال بالالتماس وترجيح اراد النفس على مراد الله تعالى وطلب لخصه البشر (وسادسها)
ان الدعاء يشبه الامر والنهي وذلك من العبد في حق المولى الكريم الرحيم سوء أدب (وسابعها) روى انه
عليه الصلاة والسلام قال رواية عن الله سبحانه وتعالى من شغل ذكري عن مسئلتى أعطيت أفضل ما أعطى
السائلين قالوا فثبت بهذه الوجوه ان الاولى ترك الدعاء وقال الجمهور والاعظم من العقلاء ان الدعاء أهم
مقامات العبودية ويدل عليه وجوه من النقل والعقل أما الدلائل النقلية فكثيرة (الاول) ان الله تعالى ذكر
السؤال والجواب في كتابه في عدة مواضع منها اصولية ومنها فروعية اما الاصولية فقوله ويسألونك عن
الروح ويسألونك عن الجبال ويسألونك عن الساعة وأما الفروعية فتها في البقرة على التوالى يسألونك ماذا
ينفقون يسألونك عن الشهر الحرام يسألونك عن الخمر والميسر يسألونك عن اليتامى ويسألونك عن الحيز

أو ما اذن الابان ندعوه باسم معينه وهل اذن لنا أن ندعوه كيف شئنا أو ما اذن الابان ندعوه على وجهه معين كما قال تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وأما السؤال عن الافعال فهو ان يكون السائل سال الله تعالى انه اذا سمع دعاءنا فهل يجيبنا الى مطلوبنا وهل يفعل ما نسأله عنه فقوله سبحانه واذا سألك عبادي عني فاجبهم كل هذه الوجوه الا ان سأل على السؤال عن الذات أولى لوجهين (الاول) أن ظاهر قوله عني يدل على ان السؤال وقع عن ذاته لا عن صفاته ولا عن فعله (والثاني) أن السؤال متى كان مبهما والجواب مفصلا دل الجواب على ان المراد من ذلك الملبم هو ذلك المعين فلما قال في الجواب فاني قريب علمنا أن السؤال كان عن القرب والبعد بحسب الذات واقائل أيضا أن يقول بل السؤال كان على الفعل وهو انه تعالى هل يجيب دعاءهم وهل يحصل مقصودهم بدليل انه لما قال فاني قريب قال اجيب دعوة الداع اذا دعان فهذا هو شرح هذا المقام أما قوله تعالى فاني قريب فاني قريب فقيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم انه ليس المراد من هذا القرب القرب بالجهة والمكان بل المراد منه القرب بالعلم والحفظ فيحتاج ههنا الى بيان مطلبين (المطلوب الاول) في بيان أن هذا القرب ليس قريبا بحسب المكان ويدل عليه وجوه (الاول) انه لو كان في المكان مشارا اليه بالحس لكان منقسمين ان يكون في الصغر والحجارة مثل الجوهر الفرد ولو كان منقسم السكات ماهيته ممتدة في تحته الى تحقق كل واحد من أجزائها المفروضة وجزءه الذي غيره فلو كان في مكان كان ممتدة الى غيره والممتدة الى غيره ~~ممكن~~ لذاته وممتدة الى الخالق وذلك في حق الخالق القديم محال فثبت انه تعالى يمتنع أن يكون في المكان فلا يكون قربه قريبا بالمكان (الثاني) انه لو كان في المكان لكان اتمان ~~ممكن~~ كون غير متناه عن جميع الجهات أو غير متناه عن جهة دون جهة أو كان متناهيا من ~~ممكن~~ كل الجوانب والاول محال لان البراهين القاطعة دلت على ان فرض بعد غير متناه محال والثاني محال أيضا لهذا الوجه ولانه لو كان أحد الجانبين متناهيا والآخر غير متناه لكانت حقيقة هذا الجانب المتناهي مخالفة في الماهية لحقيقة ذلك الجانب الذي هو غير متناه فليزمن منه كونه تعالى مركبا من أجزاء مختلفة الطبائع والخصم لا يقول بذلك (وأما القسم الثالث) وهو ان يكون متناهيا من ~~ممكن~~ كل الجوانب فذلك باطل بالاتفاق بيننا وبين خصومنا فبطل القول بانه تعالى في الجهة (الثالث) وهو أن هذه الآية من أقوى الدلائل على ان القرب المذكور في هذه الآية ليس قريبا بالجهة وذلك لانه تعالى لو كان في المكان لما كان قريبا من الكل بل كان يكون قريبا من حله العرش وبعدا من غيرهم ولما كان اذا كان قريبا من زيد الذي هو بالشرق كان بعيدا من عمرو الذي هو بالمغرب فلما دلت الآية على كونه تعالى قريبا من الكل علمنا أن القرب المذكور في هذه الآية ليس قريبا بحسب الجهة ولما بطل أن يكون المراد منه القرب بالجهة ثبت أن المراد منه القرب بمعنى انه تعالى يسمع دعاءهم ويرى تضرعهم أو المراد من هذا القرب العلم والحفظ وعلى هذا الوجه قال تعالى وهو حكيم أي بما كنتم وقال ونحن أقرب اليه من جبل الوريد وقال ما يكون من تجوى ثلاثة الا هو رابعهم والمسلمون يقولون انه تعالى بكل مكان ويريدون به التدبير والحفظ والحراسة اذا عرفت هذه المقدمة فنقول لا يبعد أن يقال انه كان في بعض أو تلك الحاضرين من كان قريبا بالجهة فثبت انه كان في مشركي العرب وفي اليهود وغيرهم من هذه طريقتة فاذا سألو عليه السلام فقالوا أين ربنا صح أن يكون الجواب فاني قريب وكذلك ان سألو عليه السلام فقالوا هل يسمع ربنا دعاءنا صح أن يقول في جوابه فاني قريب فان القريب من المتكلم يسمع كلامه وان سألو كيف ندعوه برفع الصوت أو بخفائه صح أن يجيب بقوله فاني قريب وان سألو انه هل يعطينا معطيا بالدعاء صلح هذا الجواب أيضا وان سألو اننا اذا أذنبنا ثم تبنا فهل يقبل الله توبتنا صلح أن يجيب بقوله فاني قريب أي فانا قريب بالنظر لهم والتجاوز عنهم وقبول التوبة منهم فثبت أن هذا الجواب مطابق للسؤال على جميع التقديرات (المسئلة الثانية) الآية تدل على انه انما يعرف بمحدث تلك الاشياء على وفق غرض الداعي فدل على انه لو لم يدبر هذا العالم يسمع دعاءهم ولم يجيب رجاءهم والا لما حصل ذلك المقصود في ذلك الوقت واعلم أن

المقصود من الدعاء الاعلام بل اظهار العبودية والذلة والانكسار والرجوع الى الله بالسكينة (وعن
 الثالثة) انه يجوز ان يصير ما ليس بمصلحة مصلحة بحسب سبق الدعاء (وعن الرابعة) انه اذا كان
 مقصوده من الدعاء اظهار الذلة والمسكنة ثم بعد رضى بما قدره الله وقضاه وذلك من أعظم المقامات
 وهذا هو الجواب عن بقية الشبهة في هذا الباب (المسئلة الثالثة) في الآية سؤال مشكل منزه
 وهو انه تعالى قال ادعوني استجب لكم وقال في هذه الآية أجيب دعوة الداع اذا دعان وكذلك آمن
 يجب المضطر اذا دعاه ثم تنازى الداعي بين الغنى في الدعاء والتضرع فلا يجاب (والجواب) ان هذه الآية
 وان كانت مطابقة لانه قد وردت آية أخرى مقيدة وهو قوله تعالى بل اياه تدعون فيكشف ما تدعون
 اليه ان شاء ولا شك ان المطلق محمول على المقيد ثم تقرر المعنى فيه وجوه (أحدها) ان الداعي لابد وأن
 يجد من دعائه عوضا إما سعا فابطلت به التي لا جهاد دعا وذلك اذا وافق القضاء فاذا لم يساعده القضاء فانه
 يعطى سكينه في نفسه وانشر احافى صدره وصبر ليسهل معه احتمال البلاء الحاضر وعلى كل حال فلا يعدم
 فائدة وهو نفع من الاستجابة (وثانيها) ما روى الفساق في تفسيره عن أبي سعيد الخدري قال قال
 رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوة المسلم لترذل الالهة وتدين له واحدة ثلاث ما لم يدع باسمه أو قطيعه مخرج اثم أن يجعل له
 في الدنيا واما أن يدخر له في الآخرة واما أن يصرف عنه من سوء بقدر ما دعا وهذا الخبر تمام البيان
 في الكشف عن هذا السؤال لانه تعالى قال ادعوني استجب لكم ولم يقل استجب لكم في الحال فاذا
 استجاب له ولو في الآخرة كان الوعد صدقا (وثالثها) ان قوله ادعوني استجب لكم يقتضي أن يكون
 الداعي عارفا بربه والالم يكن داعي له بل انتهى من خيل لاجوده البينة فثبت ان شرط الداعي أن يكون عارفا
 بربه ومن صفات الرب سبحانه أن لا يفعل الا ما وافق قضاؤه وقدره وعلمه وحكمته فاذا علم العبد ان صفة الرب
 هكذا استحاله منه أن يقول بقلبه وبمقله يارب افعل الفلاني لا محالة بل لابد وأن يقول افعل هذا
 الفعل ان كان موافقا لقضائه وقدرته وحكمته وعند هذا يصير الدعاء الذي دلت الآية على ترتيب الاجابة
 عليه مشروطا بهذه النواقض وعلى هذا التقدير زال السؤال (الرابع) ان لفظ الدعاء والاجابة يحتمل
 وجوها كثيرة (أحدها) أن يكون الدعاء عبارة عن التوحيد والثناء على الله كقول العبد يا الله
 الذي لا اله الا انت وهذا انما يسمى دعاء لانك عرفت الله تعالى ثم وحدته وأثبتت عليه فهذا يسمى دعاء بهذا
 التأويل ولما سمي هذا المعنى دعاء سمي قبوله اجابة لتجاسس اللفظ ومثله كثير وقال ابن التبراري أجيب
 ههنا بمعنى اسمع لان بين السماع وبين الاجابة نوع ملازمة فلهذا السبب يقام كل واحد منهما مقام الآخر
 فقوله اسمع الله لمن حمده أي أجاب الله فكذا ههنا قوله أجيب دعوة الداع أي اسمع تلك الدعوة فاذا
 حملنا قوله تعالى ادعوني استجب لكم على هذا الوجه زال الاشكال (وثانيها) أن يكون المراد من
 الدعاء التوبة عن الذنوب وذلك لان التائب يدعو الله تعالى عند التوبة واجابة الدعاء به في التفسير عبارة
 عن قبول التوبة وعلى هذا الوجه أيضا الاشكال (وثالثها) أن يكون المراد من الدعاء العبادة قال
 عليه الصلاة والسلام الدعاء هو العبادة وما يدل عليه قوله تعالى وقال ربكم ادعوني استجب لكم ان الذين
 يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين فظهر ان الدعاء ههنا هو العبادة واذا ثبت هذا فاجابة الله
 تعالى للدعاء بهذا التفسير عبارة عن الوفاء بما ضمن للمطيعين من الثواب كما قال ويستجيب الذين آمنوا
 وعملوا الصالحات ويزيدهم من فضله وعلى هذا الوجه الاشكال زائل (ورابعها) ان يفسر الدعاء بطلب
 العبد من ربه حوائجه فالسؤال المذکور ان كان متوجها على هذا التفسير لم يكن متوجها على التفسيرات
 الثلاثة المتقدمة فثبت ان الاشكال زائل (المسئلة الرابعة) قالت المعتزلة أجيب دعوة الداع اذا دعان
 مختص بالمؤمنين الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم سيم بظلم وذلك لان وصفنا الانسان بأن الله تعالى قد أجاب
 دعوته صفة مدح وعتظيم ألا ترى اننا اذا أردنا المبالغة في تعظيم حال الانسان في الدين قلنا انه مستجيب
 الدعوة واذا كان هذا من أعظم المناصب في الدين والفاسق واجب الاهانة في الدين ثبت ان هذا الوصف

وقال أيضا يسألونك عن الانفصال ويسألونك عن ذي القربى ويسألونك أحي هو يسألونك قل الله
يفتيكم في الكلاله اذا عرفت هذا فنقول هذه الاسئلة جاءت اجوبتها على ثلاثة انواع فالأغلب فيها انه
تعالى لما حكى السؤال قال الحمد لله وفي صورة واحدة جاء الجواب بقوله فقل مع فاء التعقيب والسبب فيه ان
قوله تعالى ويسألونك عن الجبال سأل عن قدمها وحادوثها وهذه مسئلة أصولية فلا يجرم قال الله تعالى
فقل يذهبها ربي نفسا كانه قال يا محمد اجب عن هذا السؤال في الحال ولا تؤخر الجواب فان الشك فيه
كفر ثم نقدر الجواب أن النصف ممكن في كل جزء من أجزاء الجبل فيكون ممكن في الكل وجواز عدمه يدل
على امتناع قدمه أما سائر المسائل فهي فروعية فلا يجرم لم يذكر فيها فاء التعقيب أما الصورة الشائكة وهي
في هذه الآية قال واذا سألك عبادي عني فاني قريب ولم يقل فقل اني قريب وذلك يدل على تعظيم حال
الدعاء من وجوه (الاول) كانه سبحانه وتعالى يقول عبادي انت انما تحتاج الى الواسطة في غير وقت الدعاء
أما في مقام الدعاء فلا واسطة بيني وبينك (الثاني) ان قوله واذا سألك عبادي عني يدل على ان العبد له
وقوله فاني قريب يدل على ان الرب لا يعبد (وثالثها) لم يقل فالعبد مني قريب بل قال انما مني قريب وفيه
ترتفع فان العبد ممكن الوجود فهو من حيث هو وفي مركز العدم وحضه من الغناء فلا يمكنه القرب من
الرب أما الحق سبحانه فهو القادر من أن يقرب بفضل وبرحمته من العبد والقرب من الحق الى العبد لا من
العبد الى الحق فلهذا قال فاني قريب (الرابع) أن الداعي مادام يبق خاطره مشغولا بغير الله فانه
لا يكون داعياله فاذا فني عن الكل صار مستغرفا في معرفة الاحد الحق فامتنع من أن يتيق في هذا المقام
ملاحظا لحقه وطالب الفضيحة فلما ارتفعت الوسائط بالعبادة حصل القرب فانه مادام يبق العبد
ملتفتا الى غرض نفسه لم يكن قريبا من الله تعالى لان ذلك الغرض يحجبه عن الله فثبت أن الدعاء يفيد
القرب من الله فيمكن الدعاء أفضل العبادات (الحجة الثانية) في فضل الدعاء قوله تعالى وقال ربكم
ادعوني استجب لكم (الحجة الثالثة) انه تعالى لم يقتصر في بيان فضل الدعاء على الاشارة بل بين في آية
أخرى انه اذا لم يسأل يغضب فقال فلو لا اذ جاءهم باسنا تضرعوا ولكن قست قلوبهم وزيين لهم الشيطان
ما كانوا يعاملون وقال عليه السلام لا ينبغي أن يقول أحدكم اللهم اغفر لي ان شئت ولكن يجزم فيقول اللهم
اغفر لي وقال عليه السلام الدعاء مخ العبادات وعن النعمان بن بشير انه عليه السلام قال الدعاء هو العبادة
وقرأ وقال ربكم ادعوني استجب لكم ففعله الدعاء هو العبادة معناه انه معظم العبادة وأفضل العبادة كقوله
عليه السلام الحج عرفة أي الوقوف بعرفة هو الركن الاعظم (الحجة الرابعة) قوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا
وخفية وقال قل ما يعجزوكم ربى لولا دعائكم والايات كثيرة في هذا الباب فن ابطال الدعاء فقد أنكر القرآن
(والجواب عن الشبهة الاولى) انها متناقضة لان اقدام الانسان على الدعاء ان كان معلوم الوقوع
فلا فائدة في اشتغالكم بابطال الدعاء وان كان معلوم العدم لم يكن الى انكاركم حاجة ثم نقول كيفية علم
الله تعالى وكيفية قضائه وقدره غائبة عن العقول والحكمة الالهية تقتضي أن يكون العبد معلقا بين الرجاء
وبين الخوف اللذين بهما تتم العبودية وبهذا الطريق صححنا القول بالمكاليف مع الاعتراف باحاطة علم الله
بالكل وبحريان قضائه وقدره في الكل ولهذا الاشكال سالت الصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقالوا رأيت أعمالنا هذه أثنى قد فرغ منه أم أمر بسمتانفه فقال بل شئ قد فرغ منه فقالوا فقيم العمل
اذن قال اعملوا فكل ميسر لما خلق له فانظر الى طائفة هذا الحديث فانه عليه السلام علمهم بين الامرين
فرههم سابق القدر المفرغ منه ثم الزمهم العمل الذي هو مدرجة التعبد فلم يعطل ظاهر العمل بما يفيد من
القضاء والقدر ولم يترك أحد الامرين للاسخر وأخبر أن فائدة العمل هو القدر المفرغ منه فقال كل
ميسر لما خلق له يريد انه ميسر في أيام حياته لا لعمل الذي سبق له القدر قبل وجوده الا انك تحب أن تعلم
هنا فرق ما بين الميسر والمسخر فتأهب لمعرفة فانه بمنزلة مسئلة القضاء والقدر وكذا القول في باب الكسب
والرزق فانه مفرغ منه في الاصل لا يزيد الطلب ولا ينقصه الترتك (والجواب عن الشبهة الثانية) انه ليس

(وأما الحجّة الثامنة) فضعيفة أيضا لاننا سلمنا ان هذه الحرمة كانت ثابتة في شرع من قبلنا فقله أحل لكم معناه ان الذي كان محرما على غيركم فقد أحل لكم (وأما الحجّة التاسعة) فضعيفة أيضا وذلك لان تلك الحرمة كانت ثابتة في شرع عيسى عليه السلام وان الله تعالى أوجب علينا الصوم ولم يبين في ذلك الايجاب زوال تلك الحرمة فكان يحظر بها لهم ان تلك الحرمة كانت ثابتة في الشرع المتقدم ولم يوجد في شرعنا ما دل على زوالها فوجب القول ببقائها ثم تأكد هذا الوهم بقوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم فان مقتضى التشبيه حصول المشابهة في كل الامور فلما كانت هذه الحرمة ثابتة في الشرع المتقدم وجب أن تكون ثابتة في هذا الشرع وان لم تكن بحجة قوية الا انها لا اقل من أن تكون شبهة موهمة فلا يدل هذه الاسباب **كما** انوا يعتقدون بقاء تلك الحرمة في شرعنا فلا جرم شددوا وامسكوا عن هذه الامور فقال الله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم وأراد به تعالى النظر للمؤمنين بالتخفيف اهم عالوا لم تبين الرخصة فيه لشدوا وامسكوا عن هذه الامور ونقصوا أنفسهم من الشهوة ومنعواهم من المراد وأصل الحياة النقص وخان واختان وتخون بمعنى واحد كقواهم كسب واكتسب وتكسب فالمراد من الآية علم الله انه لو لم يبين لكم احلال الاكل والشرب والمباشرة طول الليل انكم كنتم تنقصون أنفسكم شهواتها وتمنعونها لذاتها ومصالحها بالامساك عن ذلك بعد النوم كسنة النصارى (وأما الحجّة الرابعة) فضعيفة لان التوبة من العباد الرجوع الى الله تعالى بالعبادة ومن الله الرجوع الى العبد بالرحمة والاحسان وأما العفو فهو التجاوز فبين الله تعالى انعامه علينا بتخفيف ما جعله ثقلا على من قبلنا كقوله ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم (وأما الحجّة الخامسة) فضعيفة لانهم كانوا بسبب تلك الشبهة متمنعين عن المباشرة فلما بين الله تعالى ذلك وأزال الشبهة فيه لاجرم قال فلا تن باشروهن (وأما الحجّة السادسة) فضعيفة لان قولنا هذه الآية ناسخة لمحكم كان مشروعا لا تعلق له بيب العمل ولا يكون خبر الواحد حجة فيه. وأيضا ففي الآية ما يدل على ضعف هذه الروايات لان المذكور في تلك الروايات ان القوم اعترفوا بما فعلوا عند الرسول وذلك على خلاف قول الله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم لان ظاهره هو المباشرة لانه اقتعال من الحياة فهذا حاصل الكلام في هذه المسئلة (المسئلة الثامنة) القائلون بان هذه الحرمة كانت ثابتة في شرعنا ثم انها نسخت ذكرها في سبب نزول هذه الآية انه كان في أول الشريعة يحل الاكل والشرب والجماع ما لم يرقد الرجل أو صلى العشاء الاخرة فاذا فعل أحدهم ما حرم عليه هذه الاشياء الى الليلة الاثنية فجاء رجل من الانصار عشيّة وقد أجهده الصوم واختلفوا في اسمه فقال معاذ اسمه أبو صرمة وقال البراء قيس بن صرمة وقال الكلبي أبو قيس بن صرمة وقيل صرمة بن أنس فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سبب ضعفه فقال يا رسول الله عملت في النخل ثم اري أجمع حتى أصبحت فأنت أهلكى انطعمني شيئا فأبطأت فميت فابقظوني وقد حرم الاكل فقال عمر فقال يا رسول الله اعتذر اليك من مثله رجعت الى أهلي بعد ما صليت العشاء الاخرة فأنت امرأتى فقال عليه الصلاة والسلام لم تكن جديرا بذلك يا عمر ثم قام رجال فاعترفوا بالذي صنعوا فأنزل قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم (المسئلة التاسعة) قال صاحب الكشف قرئ أحل لكم ليلة الصيام الرفث أى أحل الله وقرأ عبد الله الرفث (المسئلة الرابعة) قال الواحدى ليلة الصيام أراد ليالى الصيام فوقع الواحد موقع الجماعة ومنه قول العباس بن مرداس فقلنا اسلموا انا أخوك • فقد برئت من الاحن الصدور

وأقول فيه وجه آخر وهو انه ليس المراد من ليلة الصيام ليلة واحدة بل المراد الاشارة الى الليلة المضافة الى هذه الحقيقة (المسئلة الخامسة) قال الليث الرفث أصله قول الفحش وأنشد الزجاج ورب امراب حبيج كظم • عن اللغاورفت التكلم يقال رفث في كلامه يرفث وارفت اذا تكلم بالقيح قال تعالى فلا رفث ولا فسوق وعن ابن عباس انه أنشد وهو محرم وهن عشرين نياها • ان يصدق الطير تلك ليسا

لا يثبت الا ان لا يتاوث ايمانه بالفسوق قد فعل الله ما يطلبه الا ان ذلك لا يسمى اجابة الدعوى أما قوله تعالى فليس تجيبوا الى وايؤمنوا بي ففيم مسائل (المسئلة الاولى) وجه النظم أن يقال انه تعالى قال أنا أجيب دعاءكم مع اني غني عنكم مطلقا فكن أنت أيضا مجيب الدعاء مع انك محتاج الى من كل الوجوه فأعظم هذا الكرم وفيه دققة أخرى وهي انه تعالى لم يقل للعبد أجب دعائي حتى أجيب دعاءك لانه لو قال ذلك اصار لدعائي وهذا تنبيه على ان اجابة الله عبده فضل منه ابتداء وانه غير معلى بطاعة العبد وان اجابة الرب في هذا الباب الى العبد مقدمة على اشتغال العبد بطاعة الرب وهذا يدل على فساد ما نقلناه عن المعتزلة في المسئلة الرابعة (المسئلة الثانية) قال الواحدى أجاب واستجاب بمعنى واحد قال كعب العنوي

وداع دعائنا من يجب الى النداء * فلم يستجبه عند ذلك مجيب

وقال أهل المعنى الاجابة من العبد لله الطاعة واجابة الله لعبده اعطاؤه اياه مطلوبه لان اجابة كل شئ على وفق ما يليق به (المسئلة الثالثة) اجابة العبد لله ان كانت اجابة بالقلب واللسان فذلك هو الايمان وعلى هذا التقدير يكون قوله فليس تجيبوا الى وايؤمنوا بي تكرارا محضاً وان كانت اجابة العبد لله عبارة عن الطاعات كان الايمان مقدمة على الطاعات وكان حق النظم أن يقول فليؤمنوا بي وليس تجيبوا الى فلم جاء على العكس منه وجوابه ان الاستجابة عبارة عن الانقياد والاستسلام والايمان عبارة عن صفته القلب وهذا يدل على ان العبد لا يصل الى نور الايمان وقوته لا يتقدم الطاعات والعبادات أما قوله تعالى اعلمهم يرشدون فقال صاحب الكشف يرى يرشدون بفتح الشين وكسر ها ومعه في الآية انهم اذا استجابوا الى وآمنوا بي احتدوا بمصالح دينهم ودنياهم لان الرشيد هو من كان كذلك يقال فلان رشيد قال تعالى فان آمنتم منهم يرشدوا وقال أولئك هم المرشدون * قوله عز وجل (أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم هن لباس

لكم وأنتم لباس لهن علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالان يأنثروهن وابتغوا

ما كتب الله لكم وكلاوا واشربوا حتى يبين لكم الخليط الأبيض من الخليط الأسود من الفجور ثم أعوا الصيام الى

الليل ولا يأنثروهن وأنتم عاكفون في المساكن ذلك حدود الله فلا تقربوها كذلك بين الله آياته لباس

لأعوانهم يتقون) فيه مسائل (المسئلة الاولى) انه ذهب جمهور المفسرين الى ان في أول سورة محمد

صلى الله عليه وسلم كان الصائم اذا أفطر حل له الاكل والشرب والوقاع بشرط أن لا ينام وأن لا يصلي

العشاء الاخرة فاذا فعل أحدهم ما حرم عليه هذه الاشياء ثم ان الله تعالى نسخ ذلك بهذه الآية وقال أبو مسلم

الاصمغاني هذه الحرمة ما كانت ثابتة في شرعنا البتة بل كانت ثابتة في شرع النصارى والله تعالى نسخ

بهذه الآية ما كان ثابتاً في شرعهم وجرى فيه على مذهبه من انه لم يقع في شرعنا نسخ البتة واحتج الجمهور

على قولهم بوجوه (الحجة الاولى) ان قوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم

يتضمن تشبيه صومنا بصومهم وقد كانت هذه الحرمة ثابتة في صومهم فوجب بحكم هذا التشبيه أن تكون

ثابتة أيضاً في صومنا واذا ثبت ان الحرمة كانت ثابتة في شرعنا وهذه الآية ناسخة لهذه الحرمة لزم أن

تكون هذه الآية ناسخة لحكمهم كان ثابتاً في شرعنا (الحجة الثانية) التمسك بقوله أحل لكم ليلة الصيام

الرفث الى نسائكم ولو كان هذا الحل ثابتاً لهذه الامة من أول الامر لم يكن اقوله أحل لكم فائدة (الحجة

الثالثة) التمسك بقوله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم ولو كان ذلك حلالاً لهم لما كان بهم

حاجة الى أن يختموا أنفسهم (الحجة الرابعة) قوله تعالى فتاب عليكم وعفا عنكم ولو كان ذلك كان

شراً عليهم وانهم أقدموا على المعصية بسبب الاقدام على ذلك الفعل لم يصح قوله فتاب عليكم وعفا عنكم

(الحجة الخامسة) قوله تعالى فالان يأنثروهن ولو كان الحل ثابتاً قبل ذلك كما هو الآن لم يكن اقوله

فالان يأنثروهن فائدة (الحجة السادسة) هي ان الروايات المنقولة في سبب نزول هذه الآية دالة على ان

هذه الحرمة كانت ثابتة في شرعنا هذا مجموع دلائل القائلين بالنسخ أجاب أبو مسلم عن هذه الدلائل فقال

(أما الحجة الاولى) فضة لا نأبينا ان تشبيه الصوم بالصوم يعني في صدقه مشابهة في أصل الوجوب

الله لانه جلب اليها العقاب وعلى هذا القول يجب أن يقطع على ان وقع ذلك من بعضهم لانه لا يمكن حمله على وقوعه من جميعهم لان قوله علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم ان حمل على ظاهره وجب في جميعهم ثم أن يكونوا مختارين لانفسهم لكأن قد علموا أن المراد به التبعيض للعادة والاختيار واذ اصح ذلك فيجب أن يقطع على وقوع هذا الجماع المحظور من بعضهم فمن هذا الوجه يدل على تحريم سابق وعلى وقوع ذلك من بعضهم ولا يبي مسلم أن يقول قد بينا أن الخيانة عبارة عن عدم الوفاء بما يجب عليه فأنتم حملتموه على عدم الوفاء بطاعة الله ونحن حملناه على عدم الوفاء بما هو خير للنفس وهذا أولى لان الله تعالى لم يقل علم الله انكم كنتم تختانون الله كما قال لا تخونوا الله بل قال كنتم تختانون أنفسكم فكان حمل اللفظ على ما ذكرناه ان لم يكن أولى فلا أقل من التساوي وبهذا التقدير لا يثبت النسخ (القول الثاني) أن المراد علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم لو دامت تلك الحرمة ومعناه ان الله يعلم انه لو دام ذلك التكليف الشاق لوقعوا في الخيانة وعلى هذا التفسير ما وقعت الخيانة ويمكن أن يقال التفسير الاول أولى لانه لا حاجة فيه الى اضممار الشرط وان يقال بل الثاني أولى لان على التفسير الاول يصير اقسامهم على المعصية سببا للنسخ التكليف وعلى التقدير الثاني علم الله انه لو دام ذلك التكليف لحصلت الخيانة فصار ذلك سببا للنسخ التكليف ورحمة من الله على عباده حتى لا يقعوا في الخيانة أما قوله تعالى فتاب عليكم فعناه على قول أبي مسلم فرجع عليكم بالاذن في هذا الفعل والتوسعة عليكم وعلى قول مثنى النسخ لا بد فيه من اضممار تقديره تبين فتاب عليكم فيه أما قوله تعالى وعفا عنكم فعلى قول أبي مسلم معناه وسع عليكم ان اباح لكم الاكل والشرب والمعاشرة في كل الليل ولفظ العفو قد يستعمل في التوسعة والتخفيف قال عليه السلام عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقبي وقال أول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله والمراد منه التخفيف بتأخير الصلاة الى آخر الوقت ويقال أناني هذا المال عفو أي سهل فثبت ان لفظ العفو غير مشعر بسبق التحريم وأما على قول مثنى النسخ فقوله عفا عنكم لا بد وان يكون تقديره عفا عن ذنوبكم وهذا مما يقوى أيضا قول أبي مسلم لان تفسيره لا يحتاج الى الاضممار وتفسير مثنى النسخ يحتاج الى الاضممار أما قوله تعالى فالآن بأشروهن ففيه مسالتان (المسئلة الاولى) هذا امر وارد عقب الحظر فالذين قالوا الامر الوارد عقيب الحظر ليس الا للاباحة كلامهم ظاهر وأما الذين قالوا مطلق الامر للوجوب قالوا انما تركوا الظاهر وعرفنا كون هذا الامر للاباحة بالاجماع (المسئلة الثانية) المباشرة فيها قولان (أحدهما) وهو قول الجمهور وانها الجماع سمي بهذا الاسم لتلاصق البشريتين وانضمامهما ومنه ما روى أنه عليه السلام نهى أن يباشر الرجل الرجل والمرأة المرأة (والثاني) وهو قول الاصم انه الجماع فمادونه وعلى هذا الوجه اختلف المفسرون في معنى قوله ولا تباشروهن وأنتم عما كفون في المساجد منهم من حمله على كل المباشرات ولم يقصره على الجماع والاقرب أن لفظ المباشرة لما كان مستقاما من تلاصق البشريتين لم يكن مختصا بالجماع بل يدخل فيه الجماع فيمادون القرح وكذلك الممانعة والاماسة الا انهم انما اتفقوا في هذه الآية على ان المراد به هو الجماع لان السبب في هذه الرخصة كان وقوع الجماع من القوم ولان الرفت المتقدمة ذكره لا يراد به الا الجماع الا انه لما كان اباحة الجماع تتضمن اباحة مادونه صارت اباحته دلالة على اباحة ما عداه فصح هنا حمل الكلام على الجماع فقط ولما كان في الاعتكاف المنع من الجماع لا يدل على المنع مما دونه صلح اختلاف المفسرين فيه فهذا هو الذي يجب أن يعتمد عليه على ما تلخصه القاضي أما قوله وابتغوا ما كتب الله لكم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ذكروا في الآية وجوها (أحدها) وابتغوا ما كتب الله لكم من الولد بالمباشرة أي لا تباثروا لقضاء الشهوة وحدها ولكن لا يستأن ما وضع الله له الشكاح من التنازل قال عليه السلام تناكحوا تناسلوا تكثروا (وثانيها) انه نهى عن العزل وقدر رويت الاخبار في كراهية ذلك وقال الشافعي لا يعزل الرجل عن الحزة الا باذنهم ولا باس ان يعزل عن الامة وروى عاصم عن رزين بن حبيش عن علي رضي الله عنه انه كان يكره العزل وعن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن يعزل عن الحزة الا باذنهم

فقبل له أترفت فقال انما الرفت ما كان عند النساء فثبت ان الاصل في الرفت هو قول الفحش ثم جعل ذلك اسما لما يتكلم به عند النساء من معاني الافشاء ثم جعل كناية عن الجماع وعن كل ما يتبعه فان قيل لم كنى ههنا عن الجماع بلفظ الرفت الدال على معنى القبح بخلاف قوله وقد أفشى بعضكم الى بعض فلما تغشاها أو لمستم النساء دخلتم بين فأنوا حرهم من قبل أن تمسوهن فما استمتعن به منهن ولا تقربوهن (جوابه) السبب فيه استهجان ما وجد منهم قبل الاباحة كما سماه اختيانا لانفسهم والله أعلم (المسئلة السادسة) قال الاخفش انما عدى الرفت بالى لتضمنه معنى الافشاء في قوله وقد أفشى بعضكم الى بعض (المسئلة السابعة) قوله أحل لكم ليلة الصيام الرفت بقتضى حصول الحل في جميع الليل لان ليلة نصب على الطرفين وانما يكون الليل طرفا للوقت لو كان الليل كله مشغولا بالرفت والاسكان طرف ذلك الرفت بعض الليل لا كله فعلى هذا النسخ حصل بهذا اللفظ وأما الذى بعده من قوله وكلاوا واشربوا حتى يتبين لكم الخطيط الابيض من الخطيط الاسود فذلك يكون كالتأكد كيد لهذا النسخ وأما الذى يقول ان قوله أحل لكم ليلة الصيام الرفت يفيد حل الرفت في الليل فهذا القدر لا يقتضى حصول النسخ به فيكون النسخ هو قوله وكلاوا واشربوا أما قوله تعالى هن لباس لكم وأنتم لباس لهن ففقيه مسائل (المسئلة الاولى) قد ذكرنا في تشبيه الزوجين باللباس وجوها (أحدها) أنه لما كان الرجل والمرأة يعتقدان فيضم كل واحد منهما جسمه الى جسم صاحبه حتى يصير كل واحد منهما صاحبه كاثوب الذى يلبسه سمي كل واحد منهما باللباس قال الربيع هن فراش لكم وأنتم لحاف لهن وقال ابن زيد هن لباس لكم وأنتم لباس لهن يريد أن كل واحد منهما ما يستتر صاحبه عند الجماع عن أبصار الناس (وثانيها) انما سمي الزوجان لباسا لئلا يستر كل واحد منهما صاحبه عما لا يحل كما جاء في الخبر من تزوج فقد حرز ثلثي دينه (وثالثها) انه تعالى جعلها لباسا للرجل من حيث انه يخصها بنفسه كما يخص لباسه بنفسه ويراهما أهلا لان يلاقى كل بدنه كل بدنها كما يعمل في اللباس (ورابعها) يحتمل أن يكون المراد استترهما عن جميع المفاسد التي تقع في البيت لو لم تكن المرأة حاضرة كما يستتر الانسان بلباسه عن الحر والبرد وكثير من المضار (وخامسها) ذكر الاصم أن المراد أن كل واحد منهما ما كان كاللباس الساتر للاستر في ذلك المحذور الذى كانوا يفعلونه وهذا ضعيف لانه تعالى أورد هذا الوصف على طريق الانعام علينا فكيف يحمل على التستر بهن في المحذور (المسئلة الثانية) قال الواحدي انما واحد اللباس بعد قوله هن لانه يجري مجرى المصدر وفعال من مصادر فاعل وتأويله هن ملايات لكم (المسئلة الثالثة) قال صاحب الكشف فان قلت ما موقع قوله هن لباس لكم فنقول هو استئناف كالبیان لسبب الاحلال وهو انه اذا حصلت بينكم وبينهن مثل هذه الخفاطة والملابسة قل صبركم عنهن وصعب عليكم اجتماعهن فلذلك رخص لكم في مباشرتهن أما قوله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم ففقيه مسائل (المسئلة الاولى) يقال خانه يخونه خونا وخيانة اذ لم يف له والسيف اذا باعن الضربة فقد خانك وخانه الدهر اذا تغير حاله الى الشر وخان الرجل الرجل اذ لم يؤد الامانة وناقض العهد خائن لانه كان ينظر منه الوفاء فغدر ومنه قوله تعالى واما تخافن من قوم خيانة أى نقض العهد ويقال للرجل المدين انه خائن لانه لم يف بما يلقى يدينه ومنه قوله تعالى لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وقال وان يريدوا خيانتك فقد خانوا الله من قبل ففي هذه الايات سمى الله المعصية بالخيانة واذا علمت معنى الخيانة فقال صاحب الكشف الاختيان من الخيانة كالاكتساب من الكسب فيه زيادة وشدة (المسئلة الثانية) ان الله تعالى ذكر ههنا أنهم كانوا يخونون أنفسهم الا انه لم يذكر أن تلك الخيانة كانت في ما ذللا بد من حل هذه الخيانة على شيء يكون له تعلق بما تقدم وما تأخر والذي تقدم هو ذكر الجماع والذي تأخر هو قوله فالآن بانثروهن فيجب أن يكون المراد بهذه الخيانة الجماع ثم ههنا وجهان (أحدهما) علم الله انكم كنتم تسرون بالمعصية في الجماع بعد العتة والاكل بعد النوم وترتكبون المحرم من ذلك وكل من عصى الله ورسوله فقد خان نفسه وقد خان

ويرفع مسـ تطيل لافزال السوال فاما ما حكى عن عدى بن حاتم فبعد لانه يعد أن يحق على مثله هذه الاستعارة مع قوله تعالى من الفجر (المسئلة الثانية) لاشك أن كلمة حتى لا تهاه الغاية فدل هذه الآية على ان حل المباشرة والاكل والشرب ينهى عند طلوع الصبح وزعم أبو مسلم الاصفهاني لاني من المفطرات الاحد هذه الثلاثة فاما الامور التي تذكرها الفقهاء من تكلف التي والحقة والسهر وطليس شي منها فخطأ قال لان كل هذه الاشياء كانت مباحة ثم دلت هذه الآية على حرمة هذه الثلاثة على الصائم بعد الصبح فبقى ما عداها على الحل الاصل فلا يكون شي منها مفطرا والفقهاء قالوا ان الله تعالى خص هذه الاشياء الثلاثة بالذكر لان النفس تميل اليها وأما التي والحقة فالنفس تذكرها والسهر فانه قد ذكرها (المسئلة الثالثة) مذهب أبي هريرة والحسن بن صالح بن جني أن الحنب اذا أصبح قبل الاغتسال لم يكن له صوم وهذه الآية تدل على بطلان قواهم لان المباشرة اذا كانت مباحة الى انفجار الصبح لم يمكنه الاغتسال الا بعد انفجار الصبح (المسئلة الرابعة) زعم الاعمش انه يحل الاكل والشرب والجماع بعد طلوع الفجر وقبل طلوع الشمس قيا الاول النهار على آخره فكما ان آخره بغروب القرص وجب أن يكون أوله بطلوع القرص وقال في الآية ان المراد بالخلط الابيض والخلط الاسود النهار والليل ووجه التشبيه ليس الا في البياض والسودا فاما أن يكون التشبيه في الشكل من اذا فهذا غير جائز لان ظلمة الافق حال طلوع الصبح لا يمكن تشبيهها بالخلط الاسود في الشكل البنية فثبت ان المراد بالخلط الابيض والخلط الاسود هو النهار والليل ثم لما جئنا عن حقيقة الليل في قوله ثم أغموا الصيام الى الليل وجدناها عبارة عن زمان غيبة الشمس يدل ان الله تعالى سعى ما بعد المغرب ليل مع بقاء الضوء فيه فثبت أن يكون الامر في الطرف الاول من النهار كذلك فيكون قبل طلوع الشمس ليلا وأن لا يوجد النهار الا عند طلوع القرص فهذا تقرير قول الاعمش ومن الناس من سلم ان أول النهار انما يكون من طلوع الصبح فقلس عليه آخر النهار ومنهم من قال لا يجوز الا افطار الا بعد غروب الحمرة ومنهم من زاد عليه وقال بل لا يجوز الا افطار الا عند طلوع الكواكب وهذه المذاهب قد انقرضت والفقهاء أجمعوا على بطلانها فلا فائدة في استقصاء الكلام فيها (المسئلة الخامسة) الفجر مصدر قولك فجرت الماء أفرجه فجر او فجرته فجعا طالع الازهرى الفجر أصله الشق فعلى هذا الفجر في آخر الليل هو انشقاق ظلمة الليل بنور الصبح وأما من في قوله من الفجر فقبل للتبعض لان المعبر به عن الفجر لا كله وقبل للتبيين كانه قبل الخيط الابيض الذي هو الفجر (المسئلة السادسة) ان الله تعالى لما أحل الجماع والاكل والشرب الى غاية تبين الصبح وجب أن يعرف أن تبين الصبح ما هو فنقول الطريق الى معرفة تبين الصبح اما أن يكون قطعيا أو ظاهريا أما القطعي فبأن يرى طلوع الصبح أو يتيقن انه مضى من الزمان ما يجب طلوع الصبح عنده وأما الظني فنقول اما أن يحصل ظن ان الصبح طالع فيحرم الاكل والشرب والوقوع فان حصل ظن انه ما طلع كان الاكل والشرب والوقوع مباحا فان أكل ثم تبين بعد ذلك ان ذلك الظن خطأ وان الصبح كان قد طلع عند ذلك الاكل فقد اختلفوا وكذلك ان ظن ان الشمس قد غربت فأفطر ثم تبين انها كانت غاربة فقال الحسن لانقضاء في صورتين قياسا على ما لو أكل ناسيا وقال أبو حنيفة ومالك والشافعي في رواية المزني عنه يجب القضاء لانه أمر بالصوم من الصبح الى الغروب ولم يأت به أما الناسي فعند مالك يجب عليه القضاء وأما السابقون الذين سلموا انه لا قضاء قالوا مقتضى الدليل وجوب القضاء عليه أيضا الا أنا أسقطناه عنه للنص وهو ما روى أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم ان رجلا قال أكلت وشربت وأنا صائم فقال عليه الصلاة والسلام أطمعك الله وسقاك الله فمضى الله فمضى صومك (والقول الثالث) انه اذا أخطأ في طلوع الصبح لا يجب القضاء واذا أخطأ في غروب الشمس يجب القضاء والفرق ان الاصل في كل ثابت بقاؤه على ما كان والنسب في الليل حل الاكل وفي النهار حرمة أما اذا لم يغلب على ظنه لبقاء الليل ولا طلوع الصبح بل بقي متوقفا في الامر بين فهم ما يكره الاكل والشرب والجماع فان فعل جاز لان الاصل بقاء الليل والله أعلم أما قوله تعالى ثم أغموا الصيام الى الليل ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ان كلمة الى

(وثالثها) أن يكون المعنى ابتغوا المحل الذي كتب الله لكم وحله دون ما لم يكتب لكم من المحل المحرم ونظيره قوله تعالى فاتوهن من حيث أمركم الله (ورابعها) أن هذا التأكيد تقديره فالآن باشروهن وابتغوا هذه المباشرة التي كتبها الله لكم بعد أن كانت محترمة عليكم (وخامسها) وهو على قول أبي مسلم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم يعني هذه المباشرة التي كان الله تعالى كتبها لكم وان كنتم تظنونها محترمة عليكم (وسادسها) أن مباشرة الزوجة قد تحرم في بعض الاوقات بسبب الحيض والنفاس والعدوة والردة فقوله وابتغوا ما كتب الله لكم يعني لا تباشروهن الا في الاحوال والاقوات التي اذن لكم في مباشرتها (وسابعها) أن قوله فالآن باشروهن اذن في المباشرة وقوله وابتغوا ما كتب الله لكم يعني لا تبتغوا هذه المباشرة الا من الزوجة والمملوكة لان ذلك هو الذي كتب الله لكم بقوله الا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم (وثامنها) قال معاذ بن جبل وابن عباس في رواية أبي الجوزي يعني اطلبوا السبل القدر وما كتب الله لكم من الثواب فيها ان وجدتموها ووجهوا المحققين استبعاد هذا الوجه وعندى انه لا بأس به وذلك هو ان الانسان مادام قلبه مشغولاً بطلب الشهوة واللذة لا يمكنه حينئذ ان يتفرغ للطاعة والعبودية والحضور اما اذا قضى وطره وصار فارغاً من طلب الشهوة يمكنه حينئذ ان يتفرغ للعبودية فتقدير الآية فالآن باشروهن حتى تتخلصوا من تلك الخواطر المانعة عن الاخلاص في العبودية واذا تخلصتم منها فابتغوا ما كتب الله من الاخلاص في العبودية في الصلاة والذكر والتسبيح والتهليل وطالب ليلة القدر ولا شك أن هذه الرواية على هذا التقدير غير مستبعدة (المسئلة الثانية) كتب فيه وجوه (أحدها) ان كتب في هذا الموضع بمعنى جعل كقوله كتب في قلوبهم الايمان أي جعل وقوله فاكبتنا مع الشاهدين فساكنها للذين يتقون أي أجمعها (وثانيها) معناه قضى الله لكم كقوله قل ان يصيبنا الا ما كتب الله لنا أي قضاء وقوله كتب الله لا غلبنا أو رسلنا وقوله لبرز الذين كتب عليهم القتل أي قضى (وثالثها) أصله هو ما كتب الله في اللوح المحفوظ مما هو كائن وكل حكم حكم به على عباده فقد أثبت في اللوح المحفوظ (ورابعها) هو ما كتب الله في القرآن من اباحة هذه الافعال (المسئلة الثالثة) قرأ ابن عباس وابتغوا وقرأ الاغش وابتغوا أمثاله وكأوا واشربوا فالغائدة في ذكرهما أن تحريرهما وتحريم الجماع بالليل بعد النوم لما تقدم احتيج في اباحة كل واحد منها الى دليل خاص يزول به التحريم فلما اقتصر تعالى على قوله فالآن باشروهن لم يعلم بذلك زوال تحريم الاكل والشرب فقرن الى ذلك قوله وكأوا واشربوا التمس الدلالة على الاباحة أمثاله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ففيه مسائل (المسئلة الاولى) روى انه لما نزلت هذه الآية قال عدى بن حاتم أخذت عقالي ن أبيض وأسود فجعلتهما تحت وسادتي وكنت أقوم من الليل فانظروا اليهما فلم يتبين لي الابيض من الاسود فلما أصبحت غدوت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبرته فضحك وقال انك اعرىض القفا انما ذلك بياض النهار وسواد الليل وانما قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم انك اعرىض القفا لان ذلك مما يدب به على بلاهة الرجل ونقول يدل قطعاً على انه تعالى كنى بذلك عن بياض أول النهار وسواد آخر الليل وفيه اشكال وهو ان بياض الصبح المشبه بالخيط الاسود هو بياض الصبح الكاذب لانه بياض مستطيل يشبه الخيط فاما بياض الصبح الصادق فهو بياض مستدير في الافق فكان يلزم بمقتضى هذه الآية أن يكون أول النهار من طلوع الصبح الكاذب وبالاجماع انه ليس كذلك (وجوابه) أن لولا قوله تعالى في آخر هذه الآية من الفجر لكان السؤال لازماً وذلك لان الفجر انما يسمى فجر لانه ينبغي فيه النور وذلك انما يحصل في الصبح الثاني لاني في الصبح الاول فلما دات الآية على ان هذا الخيط الابيض يجب أن يكون من الفجر علمنا أنه ليس المراد منه الصبح الكاذب بل الصبح الصادق فان قيل فكيف يشبه الصبح الصادق بالخيط مع ان الصبح الصادق ليس بمستطيل والخيط مستطيل (جوابه) ان القدر من البياض الذي يحرم هو أول الصبح الصادق وأول الصبح الصادق لا يكون مستترا بل يكون صغيراً دقيقاً بل الفرق بينه وبين الصبح الكاذب أن الصبح الكاذب يطلع دقيقاً والصادق يبدو دقيقاً

الله لانه جلب اليه العقاب وعلى هذا القول يجب أن يقطع على ان وقع ذلك من بعضهم لانه لا يمكن حمله على وقوعه من جميعهم لان قوله علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم ان حمل على ظاهره وجب في جميعهم ثم أن يكونوا مختارين لانفسهم لئلا قد علمنا أن المراد به التبعيض للعادة والاختيار واذ اصح ذلك فيجب أن يقطع على وقوع هذا الجماع المحظور من بعضهم في هذا الوجه يدل على تحريم سابق وعلى وقوع ذلك من بعضهم ولا يبي مسلم أن يقول قد بينا أن الخيانة عبارة عن عدم الوفاء بما يجب عليه فأنتم حملتموه على عدم الوفاء بطاعة الله ونحن حملناه على عدم الوفاء بما هو خير للنفس وهذا أولى لان الله تعالى لم يدل علم الله انكم كنتم تختانون الله كما قال لا تخونوا الله بل قال كنتم تختانون أنفسكم فكان حمل اللفظ على ما ذكرناه ان لم يكن أولى فلا أقل من التساوي وبهذا التقدير لا يثبت النسخ (القول الثاني) أن المراد علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم لودامت تلك الحرمة ومعناه ان الله يعلم انه لو دام ذلك التكليف الشاق لوقعوا في الخيانة وعلى هذا التفسير ما وقعت الخيانة ويمكن أن يقال التفسير الاول أولى لانه لا حاجة فيه الى اضممار الشرط وان يقال بل الثاني أولى لان على التفسير الاول يصير اقدامهم على المعصية سببا للنسخ التكليف وعلى التقدير الثاني علم الله انه لو دام ذلك التكليف حصلت الخيانة فصار ذلك سببا للنسخ التكليف رحمة من الله على عباده حتى لا يقعوا في الخيانة أما قوله تعالى فتاب عليكم فمعناه على قول أبي مسلم فرجع إليكم بالاذن في هذا الفعل والتوسعة عليكم وعلى قول من بقي النسخ لا يفتيه من اضمماره تقديره تبتم فتاب عليكم فيه أما قوله تعالى وعفا عنكم فعلى قول أبي مسلم معناه وسع عليكم ان اياح لكم الاكل والشرب والمعاشرة في كل الليل ولفظ العفو قد يستعمل في التوسعة والتخفيف قال عليه السلام عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق وقال أول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله والمراد منه التخفيف بتأخير الصلاة الى آخر الوقت ويقال أناني هذا المال عفو أي سهل لا يثبت ان لفظ العفو غير مشعر بسبق التعريم وأما على قول من بقي النسخ فنقوله عفا عنكم لا بد وان يكون تقديره عفا عن ذنوبكم وهذا مما يقوى أيضا قول أبي مسلم لان تفسيره لا يحتاج الى اضممار وتفسير من بقي النسخ يحتاج الى اضممار أما قوله تعالى فالآن يا بشر ومن فقيهه مسألان (المسئلة الاولى) هذا امر وارد عقب الحظر فالذين قالوا الامر الوارد عقيب الحظر ليس الا للإباحة كلامهم ظاهر وأما الذين قالوا مطلق الامر للوجوب قالوا انما ترك الظاهر وعرفنا كون هذا الامر للإباحة بالاجماع (المسئلة الثانية) المباشرة فيها قولان (أحدهما) وهو قول الجمهور وانما الجماع سمي بهذا الاسم لتلاصق البشريتين وانضمامهما ومنه ما روى أنه عليه السلام نهى أن يباشر الرجل الرجل والمرأة المرأة (والثاني) وهو قول الاصم انه الجماع فمادونه وعلى هذا الوجه اختلف المفسرون في معنى قوله ولا تباشر ومن وأنتم عاكفون في المساجد فمنهم من حمله على كل المباشرات ولم يقصره على الجماع والاقرب أن لفظ المباشرة لما كان متصفاً من تلاصق البشريتين لم يكن مختصاً بالجماع بل يدخل فيه الجماع فيما دون الفرج وكذا المعانقة والملازمة الا أنهم انما اتفقوا في هذه الآية على ان المراد به هو الجماع لان السبب في هذه الرخصة كان وقوع الجماع من القوم ولان الرفق المتيقن قد ذكره لا يراد به الا الجماع الا انه لما كان إباحة الجماع تتضمن إباحة مادونه صارت إباحته دلالة على إباحة ما عداه فصح هنا حمل الكلام على الجماع فقط ولما كان في الاعتكاف المنع من الجماع لا يدل على المنع مما دونه صلح اختلاف المفسرين فيه فهذا هو الذي يجب أن يعتمد عليه على ما نلخصه القاضي أما قوله وابتغوا ما كتب الله لكم فقيه مسائل (المسئلة الاولى) ذكرها في الآية وجوها (أحدها) وابتغوا ما كتب الله لكم من الولد بالمباشرة أي لا تباشروا لقضاء الشهوة وحدها ولكن لا بتغاء ما وضع الله له النكاح من التنازل قال عليه السلام تناكحوا تناسلوا تكثرُوا (وثانيها) انه نهى عن العزل وقد رويت الاخبار في كراهية ذلك وقال الشافعي لا يعزل الرجل عن الحرّة الا باذنها ولا باس ان يعزل عن الامة وروى عاصم عن رزين بن حبيش عن علي رضي الله عنه انه كان يكره العزل وعن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن يعزل عن الحرّة الا باذنها

فقبل له أترفت فقال انما الرفت ما كان عند النساء فنبت ان الاصل في الرفت هو قول الفحش ثم جعل ذلك اسما لما يتكلم به عند النساء من معاني الافشاء ثم جعل كناية عن الجماع وعن كل ما يتبعه فان قيل لم كنى ههنا عن الجماع بلفظ الرفت الدال على معنى القبح بخلاف قوله وقد أفنى بعضكم الى بعض فلما تغشاها أو لمست النساء دخلتم بهن فانوا اخرنكم من قبل أن تمسوهن فما استقمتم به منهن ولا تقربوهن (جوابه) السبب فيه استهجان ما وجد منهم قبل الاباحة كما سماه اختيانا لانفسهم والله أعلم (المسئلة السادسة) قال الاخفش انما عدى الرفت بالى لتضمنه معنى الافشاء في قوله وقد أفنى بعضكم الى بعض (المسئلة السابعة) قوله أحل لكم ليلة الصيام الرفت يقتضى حصول الحل في جميع الليل لان ليلة نصب على الظرف وانما يكون الليل ظرفا لا وقت لو كان الليل كله مشغولا بالرفت والاختان ظرف ذلك الرفت بعض الليل لا كله فعلى هذا النسخ حصل به هذا اللفظ وأما الذى بعده من قوله وكأوا واشربوا حتى يتبين لكم الخطيط الأبيض من الخطيط الأسود فذلك يكون كائنا كيد لهذا النسخ وأما الذى يقول ان قوله أحل لكم ليلة الصيام الرفت يفيد حل الرفت في الليل فهذا القدر لا يقتضى حصول النسخ به فيكون النسخ هو قوله وكأوا واشربوا أما قوله تعالى هن لباس لكم وأنتم لباس لهن ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قد ذكرنا في تشبيه الزوجين باللباس وجوها (أحدها) أنه لما كان الرجل والمرأة يعتنقان فيضم كل واحد منهما جسمه الى جسم صاحبه حتى يصير كل واحد منهما صاحبه كاثوب الذى يلبسه سى كل واحد منهما باللباس قال الربيع هن فراش لكم وأنتم لحاف لهن وقال ابن زيد هن لباس لكم وأنتم لباس لهن يريد أن كل واحد منهما ما يستر صاحبه عند الجماع عن أبصار الناس (وثانيها) انما سمي الزوجان لباسا لئلا يستر كل واحد منهما صاحبه عما لا يحل كما جاء في الخبر من تزوج فقد حرز ثلثي دينه (وثالثها) انه تعالى جعلها لباسا للرجل من حيث انه يخصها بنفسه كما يخص لباسه بنفسه ويراهما أهلا لان يلاقى كل بدنه كل بدنها كما يعمل في اللباس (ورابعها) يحتمل أن يكون المراد سترهما عن جميع المفاسد التي تقع في البيت لو لم تكن المرأة حاضرة كما يستتر الانسان بلباسه عن الحر والبرد وكثير من المضار (وخامسها) ذكر الاصم أن المراد أن كل واحد منهما ما كان كاللباس الساتر لا تتخر في ذلك المحظور الذى كانوا يفعلونه وهذا ضعيف لانه تعالى أورد هذا الوصف على طريق الانعام علينا فكيف يحمل على التستر بهن في المحظور (المسئلة الثانية) قال الواحدي انما وحد اللباس بعد قوله هن لانه يجري مجرى المصدر وفعال من مصادر فاعل وتأويله هن ملايات لكم (المسئلة الثالثة) قال صاحب الكشف فان قلت ما وقع قوله هن لباس لكم فنقول هو استئناف كإعلان لسبب الاحلال وهو انه اذا حصلت بينكم وبينهن مثل هذه الخلطة والملاية قل صبركم عنهن وصعب عليكم اجتماعهن فلذلك رخص لكم في مباشرتهن أما قوله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) يقال خانه يخونه خونا وخيانة اذا لم يف له والسيف اذا نبا عن الضربة فقد خانك وخانه الدهر اذا تغير حاله الى النبر وخان الرجل الرجل اذا لم يؤد الامانة وناقض العهد خائن لانه كان يتقار منه الوفاء ففقد ومنه قوله تعالى واما تخافن من قوم خيانة أى نقض الالعهد ويقال للرجل المدين انه خائن لانه لم يف بما يليق بدينه ومنه قوله تعالى لا تخوفوا الله والرسول وتخوفوا أماناتكم وقال وان يريدوا خيانتكم فقد خانوا الله من قبل ففي هذه الآيات سمي الله المعصية بالخيانة واذا علمت معنى الخيانة فقال صاحب الكشف الاختيان من الخيانة كالاكتساب من الكسب فيه زيادة وشدة (المسئلة الثانية) ان الله تعالى ذكر ههنا أنهم كانوا يخونون أنفسهم الا انه لم يذكر أن تلك الخيانة كانت في ما ذللا بد من حل هذه الخيانة على شيء يكون له تعلق بما تقدم وما تأخر والذي تقدم هو ذكر الجماع والذي تأخر هو قوله فالان باشروهن فيجب أن يكون المراد بهذه الخيانة الجماع ثم ههنا وجهان (أحدهما) علم الله انكم كنتم تسرون بالمعصية في الجماع بعد العتمة والاكل بعد النوم وترتكبون المحرم من ذلك وكل من عصى الله ورسوله فقد خان نفسه وقد خان

ويرتفع مستمداً لافزال السؤال فاما ما حكى عن عدي بن حاتم فيعيد لانه يعدد أن يخفى على مثله هذه الاستعارة مع قوله تعالى من الفجر (المسئلة الثانية) لاشك أن كلمة حتى لاتنها الغاية فدل هذه الآية على أن حل المبشرة والاكل والشرب ينتهي عند طلوع الصبح وزعم أبو مسلم الاصفهاني لاني من المفطرات الا احده هذه الثلاثة فاما الامور التي تذكرها الفقهاء من تكلف التي والحقنة والسحوط فليس شيء منها يفطر قال لان كل هذه الاشياء كانت مباحة ثم دلت هذه الآية على حرمة هذه الثلاثة على الصائم بعد الصبح فبق ما عداها على الحل الاصل فلا يكون شيء منها مفطراً والفقهاء قالوا ان الله تعالى خص هذه الاشياء الثلاثة بالذكر لان النفس قبل اليها وأما التي والحقنة فالنفس تذكرها والسحوط فانها لم يذكرها (المسئلة الثالثة) مذهب أبي هريرة والحسن بن صالح بن جني أن الجنب اذا أصبح قبل الاغتسال لم يكن له صوم وهذه الآية تدل على بطلان قوله لان المبشرة اذا كانت مباحة الى انفجار الصبح لم يمكنه الاغتسال الا بعد انفجار الصبح (المسئلة الرابعة) زعم الاعمش انه يحل الاكل والشرب والجماع بعد طلوع الفجر وقبل طلوع الشمس قيا سال اول النهار على آخره فمكن أن آخره بغروب القرص وجب أن يكون أوله بطلوع القرص وقال في الآية ان المراد بالخطيط الابيض والخطيط الاسود النهار والليل ووجه التشبيه ليس الا في البياض والسواد فاما أن يكون التشبيه في الشكل مراداً فهذا غير جائز لان ظلمة الافق حال طلوع الصبح لا يمكن تشبيهها بالخطيط الاسود في الشكل البتة فثبت ان المراد بالخطيط الابيض والخطيط الاسود هو النهار والليل ثم لما جئنا عن حقيقة الليل في قوله ثم اتوا الصيام الى الليل وجدناها عبارة عن زمان غيبة الشمس يدل ان الله تعالى سمي ما بعد المغرب ليلا مع بقاء الضوء فيه فثبت أن يكون الامر في الطرف الاول من النهار كذلك فيكون قبل طلوع الشمس ايلا وأن لا يوجد انهارا عند طلوع القرص فهذا تقرير قول الاعمش ومن الناس من سلم ان أول النهار انما يكون من طلوع الصبح فقام عليه آخر النهار ومنهم من قال لا يجوز الا فطارا الا بعد غروب الحمرة ومنهم من زاد عليه وقال بل لا يجوز الا فطارا الا عند طلوع الكواكب وهذه المذاهب قد انقرضت والفقهاء اتبعوا على بطلانها فلا فائدة في استقصاء الكلام فيها (المسئلة الخامسة) الفجر مصدر قولك فجرت الماء فجرت الماء أخرجه فجر او فجرته تفجييراً قال الازهرى الفجر أصله الشق فعلى هذا الفجر في آخر الليل هو انشقاق ظلمة الليل بنور الصبح وأما من في قوله من الفجر فقيل للتبعيض لان المعبر بعض الفجر لا كله وقيل للتبيين كانه قيل الخطيط الابيض الذي هو الفجر (المسئلة السادسة) ان الله تعالى لما أحل الجماع والاكل والشرب الى غاية تبين الصبح وجب أن يعرف أن تبين الصبح ما هو فنقول الطريق الى معرفة تبين الصبح اما أن يكون قطعاً أو ظاهراً أما القطعي فبأن يرى طلوع الصبح أو يتيقن انه مضى من الزمان ما يجب طلوع الصبح عنده وأما الظني فنقول اما أن يحصل ظن ان الصبح طلع فيحرم الاكل والشرب والوقاع فان حصل ظن انه ما طلع كان الاكل والشرب والوقاع مباحاً فان أكل ثم تبين بعد ذلك ان ذلك الظن خطأ وان الصبح كان قد طلع عند ذلك الاكل فقد اختلفوا وكذلك ان ظن ان الشمس قد غربت فأفطر ثم تبين انها ما كانت غاربة فقال الحسن لاقضاء في صورتين فيما سأل على ما لو أكل ناسياً وقال أبو حنيفة ومالك والشافعي في رواية المازني عنه يجب القضاء لانه أضر بالصوم من الصبح الى الغروب ولم يأت به أما الناسي فعند مالك يجب عليه القضاء وأما السابقون الذين سألوا انه لا قضاء قالوا مقتضى الدليل وجوب القضاء عليه أيضاً الا أنا أسقطناه عنه للنص وهو ما روى أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم ان رجلاً قال أكلت وشربت وأنا صائم فقال عليه الصلاة والسلام أطعم الله وسقاه الله ضيف الله فتم صومك (والقول الثالث) انه اذا أخطأ في طلوع الصبح لا يجب القضاء واذا أخطأ في غروب الشمس يجب القضاء والفرق ان الاصل في كل ثابت بقاؤه على ما كان والشاب في الليل حل الاكل وفي النهار حرمة أما اذا لم يقرب على ظنه لابقاء الليل ولا طلوع الصبح بل بقي متوقفاً في الامرين فهو نايكراً له الاكل والشرب والجماع فان فعل جاز لان الاصل بقاء الليل والله أعلم أما قوله تعالى ثم اتوا الصيام الى الليل ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ان كلمة الى

(وثالثها) أن يكون المعنى ابتغوا المحل الذي كتب الله لكم وحله دون ما لم يكتب لكم من المحل المحرم
ونظيره قوله تعالى فاتقوا من حيث أمركم الله (ورابعها) أن هذا التأكيده تقديره فالآن باثرون وابتغوا
هذه المباشرة التي كتبها الله لكم بعد أن كانت محترمة عليكم (وخامسها) وهو على قول أبي مسلم فالآن
باثرون وابتغوا ما كتب الله لكم يعني هذه المباشرة التي كان الله تعالى كتبها لكم وأن كنتم تظنونهم محترمة
عليكم (وسادسها) أن مباشرة الزوجة قد تحرم في بعض الاوقات بسبب الحيض والنفاس والعدّة والردة
فقوله وابتغوا ما كتب الله لكم يعني لا تبأثروهن الا في الاحوال والاقوات التي اذن لكم في مباشرتهن
(وسابعها) أن قوله فالآن باثرون اذن في المباشرة وقوله وابتغوا ما كتب الله لكم يعني لا تبأثروا هذه
المباشرة الا من الزوجة والمملوكة لان ذلك هو الذي كتب الله لكم بقوله الاعلى أزواجهم أو ما ملكت
أيامهم (وثامنها) قال معاذ بن جبل وابن عباس في رواية أبي الجوزاء يعني اطلبوا السبل القدر وما كتب
الله لكم من الثواب فيها ان وجدتموها ووجهها وجهها واستبعدوا هذا الوجه وعندى انه لا بأس به وذلك
هو ان الانسان مادام قلبه مشغولاً بطلب الشهوة واللذة لا يمكنه حينئذ أن يتفرغ للعبادة والعبودية
والخضوع اما اذا قضى وطره وصار فارغاً من طلب الشهوة يمكنه حينئذ أن يتفرغ للعبودية فتقدير الآية
فالآن باثرون حتى تتخلصوا من تلك الخواطر المانعة عن الاخلاص في العبودية واذا تخلصتم منها فابتغوا
ما كتب الله من الاخلاص في العبودية في الصلاة والذكر والتسبيح والتلهيل وطاب ليله القدر ولا شك
أن هذه الرواية على هذا التقدير غير مستبعدة (المسئلة الثمانية) كتب فيه وجوه (أحدها) ان كتب
في هذا الموضع بمعنى جعل كقوله كتب في قلوبهم الايمان أى جعل وقوله فاكتبنا مع الشاهدين فساكتبنا
للذين يتقون أى أجمعها (وثانيها) معناه قضى الله لكم كقوله قل ان يصيبنا الا ما كتب الله لنا أى قضاء
وقوله كتب الله لا غلبن أنا ورسلى وقوله لبرز الذين كتب عليهم القتل أى قضى (وثالثها) أصله هو ما كتب
الله في اللوح المحفوظ مما هو كائن وكل حكم حكمكم به على عبادته فقد أثبتته في اللوح المحفوظ (ورابعها)
هو ما كتب الله في القرآن من اباحة هذه الافعال (المسئلة الثامنة) قرأ ابن عباس وابتغوا وقرأ الاغش
وابغوا أمّا قوله وكلاوا واشربوا فالغائدة في ذكرهما أن تحريرهما وتحرير الجاع بالليل بعد النوم لما تقدم
احتيج في اباحة كل واحد منهما الى دليل خاص يزول به التحريم فلو اقتصر تعالى على قوله فالآن باثرون
لم يعلم بذلك زوال تحرريم الاكل والشرب فقرن الى ذلك قوله وكلاوا واشربوا لتمام الدلالة على الاباحة أمّا قوله
تعالى حتى يتبين لكم الخطيط الابيض من الخطيط الاسود من الفجر فقيه مسائل (المسئلة الاولى) روى
انه لما نزلت هذه الآية قال عدى بن حاتم أخذت عقابى ابيض واسود فجعلتهما تحت وسادتى وكنت أقوم
من الليل فانظر اليهما فلم يتبين لى الابيض من الاسود فلما أصبحت غدوت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فاخبرته فضحك وقال انك لعر يض القفا انما ذلك بياض النهار وسواد الليل وانما قال له رسول الله صلى
الله عليه وسلم انك لعر يض القفا لان ذلك مما يبدل به على بلاهة الرجل ونقول يدل قطعاً على انه تعالى
كنى بذلك عن بياض أول النهار وسواد آخر الليل وفيه اشكال وهو ان بياض الصبح المشبه بالخطيط الاسود هو
بياض الصبح الكاذب لانه بياض مستطيل يشبه الخطيط فاما بياض الصبح الصادق فهو بياض مستدير
في الافق فكان يلزم مقتضى هذه الآية أن يكون أول النهار من طلوع الصبح الكاذب وبالاجماع انه ليس
كذلك (وجوابه) أن لولا قوله تعالى في آخر هذه الآية من الفجر لكان السؤال لازماً وذلك لان الفجر
انما يسمى بخرا لانه يتفجر فيه النور وذلك انما يحصل في الصبح الثانى لافى الصبح الاول فلما دلت الآية على
ان هذا الخطيط الابيض يجب أن يكون من الفجر علمنا أنه ليس المراد منه الصبح الكاذب بل الصبح الصادق
فان قيل فكيف يشبه الصبح الصادق بالخطيط مع ان الصبح الصادق ليس بمستطيل والخطيط مستطيل (جوابه)
ان القدر من البياض الذى يحرم هو أول الصبح الصادق وأول الصبح الصادق لا يكون منتشر ابل يكون
صغيراً دقيقاً بل الفرق بينه وبين الصبح الكاذب أن الصبح الكاذب بطلع دقيقاً والصادق يبدو دقيقاً

لو لمس الرجل المرأة بغير نية وجاز لان عائشة رضي الله عنها كانت ترجئ رأس رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو معتكف أما إذا لمسها بشهوة أو قبلها أو باشر ما فيمادون الفرج فهو حرام على المعتكف وهل يبطل به اعتكافه للشافعي رحمه الله فيه قولان الأصح أنه يبطل وقال أبو حنيفة لا يفسد الاعتكاف إذا لم ينزل احتج من قال بالافساد أن الأصل في لفظ المباشرة ملاقاتة البشريتين فقوله ولا تبأشروهن منع من هذه الحقيقة فيدخل فيه الجماع وسائر هذه الأمور لأن معنى المباشرة حاصل في كلهما فإن قيل لم حلت المباشرة في الآية المتقدمة على الجماع قلنا لان ما قبل الآية يدل على أنه هو الجماع وهو قوله أحل لكم ليلة الصيام الرفث وسبب نزول تلك الآية يدل على أنه هو الجماع ثم لما أذن في الجماع كان ذلك إذا نافيادون الجماع بطريق الأولى أما ههنا فلم يوجد شيء من هذه القرائن فوجب إبقاء لفظ المباشرة على موضوعه الأصلي وحجة من قال أنهم لا يبطل الاعتكاف أبجعتنا على أن هذه المباشرة لا تفسد الصوم والحج فوجب أن لا تفسد الاعتكاف لأن الاعتكاف ليس أعلى درجة منهما (والجواب) أن النص مقدم على القياس (المسئلة الثالثة) اتفقوا على أن شرط الاعتكاف الجلوس في المسجد وذلك لأن المسجد مميز عن سائر البقاع من حيث أنه بني لأقامة الطاعات فيه ثم اختلفوا فيه فنقل عن علي رضي الله عنه أنه لا يجوز إلا في المسجد الحرام والحجة فيه قوله تعالى أن تطهروا بيوتكم للطائفتين والعاكفين فعين ذلك البيت لجميع العاكفين ولو جاز الاعتكاف في غيره لم يصح ذلك العموم وقال عطاء لا يجوز إلا في المسجد الحرام ومسجد المدينة لما روى عبد الله بن الزبير أن النبي صلى الله عليه وسلم قال صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه من المساجد إلا المسجد الحرام وصلاة في المسجد الحرام أفضل من مائة صلاة في مسجدي وقال حذيفة يجوز في هذين المسجدين وفي مسجد بيت المقدس لقوله عليه الصلاة والسلام لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد المسجد الحرام والمسجد الأقصى ومسجدي هذا وقال الزهري لا يصح إلا في الجامع وقال أبو حنيفة لا يصح إلا في مسجد له امام راتب ومؤذن راتب وقال الشافعي رضي الله عنه يجوز في جميع المساجد إلا أن المسجد الجامع أفضل حتى لا يحتاج إلى الخروج لصلاة الجمعة واحتج الشافعي رضي الله عنه بهذه الآية لأن قوله ولا تبأشروهن وأنتم عاكفون في المساجد عام يتناول كل المساجد (المسئلة الرابعة) يجوز الاعتكاف بغير صوم والأفضل أن يصوم معه وقال أبو حنيفة لا يجوز إلا بالصوم حجة الشافعي رضي الله عنه هذه الآية لأنه بغير صوم عاكف والله تعالى منع العاكف من مباشرة المرأة ولو كان اعتكافه باطلا لما كان ممنوعاً ترك العمل بظاهر اللفظ إذا ترك النية فيبقى فيما عداه على الأصل واحتج المزي بجملة قول الشافعي رضي الله عنه ما بأمر ثلاثة (الأول) لو كان الاعتكاف يوجب الصوم لما صح في رمضان لأن الصوم الذي هو وجبه ما صوم رمضان وهو باطل لأنه واجب بسبب النهار لا بسبب الاعتكاف أو صوم آخر سوى صوم رمضان وذلك بمنع وجبت أجمعوا على أنه يصح في رمضان علمنا أن الصوم لا يوجب الاعتكاف (والثاني) أنه لو كان الاعتكاف لا يجوز إلا بمقارن بالصوم لخروج الصائم بالليل عن الاعتكاف لخروجه فيه عن الصوم ولما كان الأمر بخلاف ذلك علمنا أن الاعتكاف يجوز مفرداً أبداً بدون الصوم (والثالث) ما روى ابن عمر رضي الله عنه قال يا رسول الله اني تدرت في الجاهلية أن أعتكف لله ليلة فقال عليه الصلاة والسلام أوف بنذر ومعه الصوم أنه لا يجوز الصوم في الليل (المسئلة الخامسة) قال الشافعي رضي الله عنه لا تقدير لزمان الاعتكاف فلو نذر اعتكاف ساعة ينقض ولو نذر أن يعتكف مطلقاً يخرج عن نذره باعتكافه ساعة كالأمر نذر أن يتصدق مطلقاً صدق بما شاء من قليل أو كثير ثم قال الشافعي رضي الله عنه وأحب أن يعتكف يوماً وإنما قال ذلك للخروج عن الخلاف فإن أبا حنيفة رضي الله عنه لا يجوز اعتكاف أقل من يوم بشرط أن يدخل قبل طلوع الفجر ويخرج بعد غروب الشمس وحجة الشافعي رضي الله عنه أنه ليس تقدير الاعتكاف بمقدار معين من الزمان أولى من بعض فوجب ترك التقدير والرجوع إلى أقل ما لا يمتنع به حجة أبي حنيفة رحمه الله أن الاعتكاف هو حبس النفس عليه وذلك لا يحصل في اللحظة الواحدة ولأن على هذا التقدير

لانتهاه الغاية فظاهر الآية ان الصوم ينتهي عند دخول الليل وذلك لان غاية الشيء مقطوعه ومنتهاه وانما
 يكون مقطوعا ومنتهى اذ لم يبق بعد ذلك وقد تجبى هذه الكلمة لالانتهاء كما في قوله تعالى الى المرافق الان ذلك
 على خلاف الدليل والفرق بين الصورتين ان الليل ليس من جنس النهار فيكون الليل خارجا عن حكم النهار
 والمرافق من جنس اليد فيكون داخل فيه وقال أحمد بن يحيى سبيل الى الدخول والخروج وكلا الامرين
 جائز تقول أكلت السمكة الى رأسها وجائز أن تكون الرأس داخل في الاكل وخارجا منه الا انه لا يشك ذوق عقل
 ان الليل خارج عن الصوم اذ لو كان داخل فيه لعظمت المشقة ودخات المرافق في الغسل أخذ بالاثني
 ثم سواه قلنا انه مجمل أو غير مجمل فقد ورد الحديث الصحيح فيه وهو ما روى عمر رضى الله عنه قال قال رسول
 الله صلى الله عليه وسلم اذا قبل الليل من ههنا وأدبر النهار من ههنا وقد غربت الشمس فقد أظطر الصائم
 فهذا الحديث يدل على ان الصوم ينتهي في هذا الوقت فاما انه يجب على المكلف أن يتناول عند هذا الوقت
 شيئا فالدليل عليه ما روى الشافعي رضى الله عنه باسناده عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن
 الوصال قيل يا رسول الله انك تواصل أى كيف تنهانا عن أمر أنت تفعله فقال اني استمككم اني أيت
 عند ربى بطعمتي ويسقيني وقيل فيه معان (أحدها) انه كان بطعم ويسقى من طعام الجنة (والثاني) انه
 عليه الصلاة والسلام قال اني على ثقة من اني لو احتجت الى الطعام أطعمه مني الله من طعام الجنة
 (والثالث) اني أعطيت قوة من طعم وشرب لانه لو كان اطعاما حقيقة لم يكن مواصلا وحكى محمد
 ابن جرير النابري عن ابن الزبير انه كان يواصل سبعة أيام فلما كبر جعلها خسا فلما كبر جثا جعلها اثلا فظاهر
 كلام الشافعي رضى الله عنه يدل على ان هذا النهي من تحريم وقيل هو منى فزنيه لانه ترك للمباح وعلى
 هذا التأويل صحيح فعل ابن الزبير اذا عرفت هذا فنقول اذا تناول شيئا قليلا ولو قطرة من الماء فعلى ذلك هو
 بالخيار في الاستيفاء الا أن يخاف المرء من التقصير في الصوم المستأنف أو في سائر العبادات فيلزمه حينئذ
 أن يتناول من الطعام قدر يزول به هذا الخوف (المسئلة الثانية) اختلفوا في ان الليل ماهو في
 الناس من قال آخر النهار على قوله فاعتبروا في حصول الليل زوال انوار الشمس كما حصل اعتبار زوال الليل
 عند ظهور انوار الشمس ثم هؤلاء منهم من اكتفى بزوال الجرة ومنهم من اعتبر ظهور الظلام التام وظهور
 الكواكب الا ان الحديث الذي رواه عمر يطل ذلك وعليه عمل الفقهاء (المسئلة الثالثة) الحنفية
 تمسكوا بهذه الآية في ان التبييت والتعيين غير معتبر في صحة الصوم قالوا الصوم في اللغة هو الامساك وقد
 وجد ههنا فيكون صائما فيجب عليه اتمامه لقوله تعالى ثم أتموا الصيام الى الليل فوجب القول بصحته لان
 الامساك حرج ومشقة وعسر وهو منى بقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله ولا يريد بكم
 العسر ترك العمل به في الصوم الصحيح فيبقى غير الصحيح على الاصل ثم نقول مقتضى هذا الدليل ان يصح
 صوم الفرض بنية بعد الزوال الا أننا قلنا الاقل يلحق بالاغلب فلا جرم أبطلنا الصوم بنية بعد الزوال وصححنا
 نية قبل الزوال (المسئلة الرابعة) الحنفية تمسكوا بهذه الآية في ان صوم النفل يجب اتمامه قالوا لان قوله
 تعالى ثم أتموا الصيام الى الليل أمر وهو للوجوب وهو يتناول كل الصيامات والشافعية قالوا هذا انما ورد
 لبيان أحكام صوم الفرض فكان المراد منه صوم الفرض (الحكم السابع) من الاحكام المذكورة
 في هذه السورة الاعتكاف قوله تعالى ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد اعلم انه تعالى لما بين الصوم
 وبين ان من حكمه تحريم المباشرة كان يجوز أن يظن في الاعتكاف ان حاله كحال كمال الصوم في ان الجماع يحرم
 فيه نهرا لاليل فبين تعالى تحريم المباشرة فيه نهرا لاليل فقال ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد
 ثم في الآية مسائل (المسئلة الاولى) قال الشافعي رضى الله عنه الاعتكاف اللغوي ملازمة المرء للشيء
 وحبس نفسه عليه بتركه أو انما قال تعالى يعكفون على أصنامهم والاعتكاف الشرعي المكث في بيت الله
 تقربا اليه وحاصله راجع الى تقييد اسم الجنس بالنوع بسبب العرف وهو من الشرائع القديمة قال الله تعالى
 وطهر بيتي للطائفين والعاكفين وقال تعالى ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد (المسئلة الثانية)

السهم ومن يبل الصحة الادوية في غير وقتها ومن يبل العقل الخمر والبخ وسائر المسكرات وأما الحيوانات
 فتقسم الى ما يؤكل وما يحل انما يحل اذا ذبح ذبحا شرعيا ثم اذا ذبحت فلا تحل بجميع
 اجزائها بل يحرم منها الفرو والدم وكل ذلك مذكور في كتب الفقه (القسم الثاني) ما يحرم نخل من جهة
 اثبات البدعية فنقول أخذ المال اما أن يكون باختيار المالك أو بغير اختياره كالارث والذي باختياره
 اما أن لا يكون مأخوذا من المالك كأخذ المعادن واما أن يكون مأخوذا من مالك وذلك اما أن يؤخذ قهرا
 أو بالتراضي والمأخوذ قهرا اما أن يكون لسقوط عصمة الملك كالغنائم أولا استحقاق الاخذ كزكوات المستغنين
 والنفقات الواجبة عليهم والمأخوذ تراضيا اما أن يؤخذ بعوض كالبيع والصدقة والاجرة واما أن يؤخذ
 بغير عوض كالهبة والوصية فيحصل من هذا التقسيم أقسام ستة (الاول) ما يؤخذ من غير مالك كذيل
 المعادن واحياء الموات والاصطياد والاحتطاب والاستقاة من الانهار والاحتشاش فهذا حلال بشرط أن
 لا يكون المأخوذ مختصا بذى حرمة من الاقربين (الثاني) المأخوذ قهرا ممن لا حرمة له وهو النقي
 والغنيمه وسائر اموال الكفار المحاربين وذلك حلال للمسلمين اذا اخرجوا منه الخس وقسموه بين المستحقين
 بالعدل ولم يأخذوه من كافر له حرمة وأمان وعهد (الثالث) ما يؤخذ قهرا بالاستحقاق عند امتناع من
 عليه فيؤخذ دون رضاه وذلك حلال اذا تم سبب الاستحقاق وتم وصف المستحق واقتصر على القدر المستحق
 (الرابع) ما يؤخذ تراضيا بعوض وذلك حلال اذ روى شرط العوضين وشرط العاقدين وشرط اللقطين
 أعنى الايجاب والقبول مما يمتد الشرع به من اجتناب الشرط المفسد (الخامس) ما يؤخذ تراضيا
 من غير عوض كفي الهبة والوصية والصدقة اذ روى شرط المعقود عليه وشرط العاقدين وشرط العقد
 ولم يؤذ الى ضرر بوارث أو غيره (السادس) ما يحصل بغير اختياره كالميراث وهو حلال اذا كان المورث
 قد اكتسب المال من بعض الجهات الخمس على وجه حلال ثم كان ذلك بعد قضاء الدين وتنفيذ الوصايا
 وتعديل القسمة بين الورثة واخراج الزكاة والحج والكفارة ان كانت واجبة فهذا مجامع مدخل الحلال
 وكتب الفقه مشتملة على تفصيلها فكل ما كان كذلك كان مالا حلالا وكل ما كان بخلافه كان حراما اذا
 عرفت هذا فنقول المال اما أن يكون لغيره أو له فان كان لغيره كانت حرمة لاجل الوجوه الستة المذكورة
 وان كان له فأكله بالحرام ان يصرف الى شرب الخمر والزنا والواط والقمار أو الى السرف المحرم وكل هذه
 الاقسام داخل تحت قوله ولانا كأموالكم بينكم بالباطل واعلم انه سبحانه كرر هذا النهي في مواضع
 من كتابه فقال يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل الا أن تكون تجارة وقال الذين يأكلون
 أموال اليتامى ظلما وقال يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بيني وبين الربان كنتم مؤمنين ثم قال فان
 لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله ثم قال وان تبتم فلكم رؤس أموالكم ثم قال ومن عاد فاولئك أصحاب
 النار هم فيها خالدون جعل أكل الربا في أول الامر مؤذنا بعمارة الله وفي آخره متعزضا للنار (المسئلة الثانية)
 قوله ولانا كأموالكم بينكم بالباطل المراد منه الاكل خاصة لان غير الاكل من التصرفات كالاكل في هذا الباب لكنه لما
 كان المقصود الاعظم من المال انما هو الاكل وقع التعارف في من يتفق ماله أن يقال انه أكله فلهذا السبب
 عبر الله تعالى عنه بالاكل (المسئلة الثالثة) الباطل في اللغة الزائل الذاهب يقال بطل الشيء بطلوه فهو باطل
 وجميع الباطل باطل وأباطيل جمع أباطيل ويقال بطل الاجير بطل بطلالة اذا تعطل واتبع الله وأما قوله
 تعالى وتدلوا بها الى الحكام ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الادلاء مأخوذ من ادلاء الدلو وهو ارسال ايها
 في البئر للاستقاء يقال ادليت دلولي أدلها ادلاء فاذا استخرجتها قلت دلوتها قال تعالى فادلى دلوه ثم جعل كل
 القاء قول أو فعل ادلاء ومنه يقال للصحف ادلى بحجته كأنه يرسلها المصير الى مراده كادلاء المستقي الدلو يصل
 الى مطلوبه من الماء وفلان يدلى الى الميت بقرابة أو رحم اذا كان متنسبا اليه فيطلب الميراث بتلك النسبة
 طلب المستقي الماء بالدلو اذا عرفت هذا فنقول انه داخل في حكم النهي والتقدير ولانا كأموالكم بينكم
 بالباطل ولا تدلوا بها الى الحكام أي لا ترشوها اليهم لانا كأموالكم بينكم بالباطل وفي تشبيهه

لا يتميز المعتكف عن ينظر الصلاة أما قوله تعالى تلك حدود الله ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قوله تلك لا يجوز أن يكون إشارة الى حكم الاعتكاف لان الحدود جمع ولم يذكر الله تعالى في الاعتكاف الا حدا واحدا وهو تحريم المباشرة بل هو إشارة الى كل ما تقدم في أول آية الصوم الى ههنا على ما سبق شرح مسائلها على التفصيل (المسئلة الثانية) قال الليث حدثنا الشيء منقطع ومنه ما قال الازهرى ومنه يقال للمعصوم محدود لانه ممنوع عن الرزق ويقال للبواب حداثا لانه يمنع الناس من الدخول وحده الدار ما يمنع غيرها من الدخول فيها وحده الله ما يمنع من مخالفتها والمتكلمون بسمون الكلام الجامع المانع حداثا وسمى الحديد حديدا لما فيه من المنع وكذلك اعداد المرأة لانها تمنع من الزينة اذا عرفت الاشتقاق فنقول المراد من حدود الله محدوداته أى مقدوراتها التى قدرها بقادر مخصوص وصفات مضبوطة أما قوله تعالى فلا تقربوها ففيه اشكالان (الاول) ان قوله تعالى تلك حدود الله إشارة الى كل ما تقدم والامور المتقدمة بعضها باحة وبعضها حفاة كيف قال فى السجل فلا تقربوها (والثاني) انه تعالى قال فى آية أخرى تلك حدود الله فلا تقربوها وقال فى آية الموارث ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده وقال ههنا فلا تقربوها فكيف الجمع بينهما (والجواب) عن السؤالين من وجوه (الاول) وهو الاحسن والاقوى ان من كان فى طاعة الله والعمل بشرائعه فهو متصرف فى حيز الحق فنهى أن يتعدا لان من تعدا وقع فى حيز الضلال ثم يواقع فى ذلك فنهى أن يقرب الحد الذى هو الحيز بين حيز الحق والباطل لئلا يبدى الباطل وأن يكون بعيدا عن الطرف فضلا أن يتخطاه كما قال عليه الصلاة والسلام ان لكل ملك حى وحى الله محارمه فمن رجع حول الحى يوشك أن يقع فيه (الثاني) ما ذكره أبو مسلم الاصفهاني لا تقربوها أى لا تتعرضوا لها بالتغير كقوله ولا تقربوا مال اليتيم (الثالث) ان الاحكام المذكورة فيما قبل وان كانت كثيرة الا ان اقربها الى هذه الآية انما هو قوله ولا تبشروهن وأنتم عما كفون فى المساجد وقبل هذه الآية قوله ثم أقموا الصيام الى الليل وذلك بوجوب حرمة الاكل والشرب فى النهار وقبل هذه الآية قوله ولا تبغوا ما كتب الله لكم وهو يقتضى تحريم واقعة غير الزوجة والمملوكة وتحريم واقعتى ما فى غير المأوى وتحريم واقعتى ما فى الخيض والنفاس والعلة والردة وليس فيه الا باحة الشرب والاكل والوقاع فى الليل فلما كانت الاحكام المتقدمة أكثرها تحريمات لا يحرم غلب جانب التحريم فقال تلك حدود الله فلا تقربوها أى تلك الاشياء التى منعت عنها انما منعت عنها الله ونهيه عنها فلا تقربوها أما قوله تعالى كذلك يبين الله آياته للناس ففيه وجوه (أحدها) المراد انه كما بين ما أمركم به ونهاكم عنه فى هذا الموضع كذلك يبين ما أرادته على دينه وشرعه (وثانيها) قال أبو مسلم المراد بالآيات الفرائض التى بينها كما قال سورة أنزلناها وفرضناها وأنزلنا فيها آيات بينات ثم فسر الآيات بقوله الزانية والزانى الى ما مر ما يبين من أحكام الزنا فبما كان تعالى قال كذلك يبين الله للناس ما شرعه لهم ليعتقوه بان يعملوا بما نزلهم (وثالثها) يحتمل أن يكون المراد انه سبحانه لما بين أحكام الصوم على الاستصحاب فى هذه الآية بالالفاظ القليلة بيانا شافيا وافيا قال بعده كذلك يبين الله آياته للناس أى مثل هذا البيان الوافى الواضح الكامل هو الذى يذكر للناس والغرض منه تعظيم حال البيان وتعظيم رحمته على الخلق فى ذكره مثل هذا البيان أما قوله تعالى لعلمهم يتقون فقد مر شرحه غير مرة (الحكم الثامن) من الاحكام المذكورة فى هذه السورة حكم الاموال • قوله تعالى (ولانا كالأموالكم بينكم بالباطل وتدلوها الى الحكم لتأكلوا فريقتا من أموال الناس بالانغم وأنتم تعلمون) اعلم انهم مثلوا قوله تعالى ولانا كالأموالكم بينكم بقوله ولا تملزوا أنفسكم وهذا يخالف لها لان أكله مال نفسه بالباطل يصح كما يصح أكله مال غيره قال الشيخ أبو حامد الغزالي فى كتاب الاحياء المال انما يحرم المعنى فى عينه أو لحال فى جهة اكتسابه (والقسم الاول) الحرام لمعة فى عينه واعلم ان الاموال امانا تكون من المعادن أو من النباتات أو من الحيوانات أما المعادن وهى أجزاء الارض فلا يحرم شئ منها الا من حيث يضر بالاكل وهو ما يجرى مجرى السم وأما النباتات فلا يحرم منه الا ما يزيل الحياة والصحة أو العقل فزبل الحياة

جمع هلال وهو أول حال القمر حين يراه الناس يقال له هلال ليلتين من أول الشهر ثم يكون قرابه ذلك
 وقال أبو الهيثم يسمى القمر ليلتين من أول الشهر هلالا وكذلك ليلتين من آخر الشهر ثم يسمى ما بين ذلك قرا
 قال الزجاج فعال يجع مع في أقل العدد على الفعل نحو منال وأمثله وسمار وأجرة وفي أكثر العدد يجمع على
 فعل مثل جمر الانهم كرهوا في التضعيف فعل نحو هلال وخلل فاقصر واعلى جمع ادنى العدد أما قوله تعالى قل
 عى مواقيت للناس والحج ففيه مسائلان (المسئلة الاولى) المواقيت جمع الميعات بمعنى الوقت كما يعاد بمعنى
 الوعد وقال بعضهم الميعات منتهى الوقت قال الله تعالى فتم ميعات ربه والهلال ميعات الشهر ومواضع
 الاحرام مواقيت الحج لانها مواضع ينهى اليها ولا تصرف مواقيت لانها غاية الجوع فصارت كالجمع بكرر فيها
 فان قيل فلم صرفت قوارير قيل لانها فاصلة وقعت في رأس آية فتون لجري على طريقة الايات كما ينون
 القوافي مثل قوله اقلى اليوم عاذل والعنان (المسئلة الثانية) اعلم أنه سبحانه وتعالى جعل الزمان مقدر
 من أربعة أوجه السنة والشهر واليوم والساعة أما السنة فهي عبارة عن الزمان الحاصل من حركة الشمس
 من نقطة معينة من الفلك بحركتها الحاصلة عن خلاف حركة الفلك الى أن تعود الى تلك النقطة بعينها الآن
 القوم اصطلموا على أن تلك النقطة نقطة الاعتدال الربيعي وهو أول الحمل وأما الشهر فهو عبارة عن حركة
 القمر من نقطة معينة من فلكه الخاص به الى أن يعود الى تلك النقطة ولما كان أشهر أحوال القمر وضعه
 مع الشمس وأشهر أوضاعه من الشمس هو الهلال العربي مع أن القمر في هذا الوقت يشبه الموجود بعد
 العدم والمولود الخارج من الظلم لا يجرم جعلوا هذا الوقت منتهى للشهر وأما اليوم بليته فهو عبارة
 عن مفارقة نقطة من دائرة معدل النهار نقطة من دائرة الافق أو نقطة من دائرة نصف النهار وعودها
 اليها فالزمان المقدر عبارة عن اليوم بليته ثم ان المتجهين اصطلموا على تعيين دائرة نصف النهار مبدأ لليوم
 بليته أما أكثر الامم فانهم جعلوا مبادئ الايام بليتها من مفارقة الشمس افق المشرق وعودها اليه من
 الغداة واحتج من نصر مذهبهم بان الشمس عند طلوعها **ك**الموجود بعد العدم فجعله أولاً وأولى
 فزمان النهار عبارة عن مدة كون الشمس فوق الارض وزمان الليل عبارة عن **ك**كونها تحت الارض
 وفي شريعة الاسلام يقتضون النهار من أول وقت طلوع الفجر في وجوب الصلاة والصوم وغيرهما من
 الاحكام وعند المنجمين مدة الصوم في الشرع هي زمان النهار **ك**كله مع زيادة من زمان الليل معلومة
 المقدار محدودة المبدأ وأما الساعة فهي على قسمين مسبوقة ومعوقة فالمسبوقة جزء من أربعة وعشرين
 من يوم وليلة والمعوجة جزء من اثني عشر جزءاً من يوم وجزء من اثني عشر جزءاً من ليلة فهذا كلام مختصر
 في تعريف السنة والشهر واليوم والساعة فنقول أما السنة فهي عبارة عن دورة الشمس فتحدث بسببها
 الفصول الاربعة وذلك لان الشمس اذا حصلت في الحمل فاذا تحركت من هذا الموضع الى جانب الشمال
 أخذ الهواء في جانب الشمال شيئاً من السخونة لقربها من مسامحة الرأس ويتواتر الاسخنان الى أن تصل
 أول السرطان وتشتد الحرارة ويزداد الحزم مادامت في السرطان والاسد لقربها من سمت الرأس ويتواتر
 الاسخنان ثم ينعكس الى أن يصل الى الميزان حينئذ يطيب الهواء ويعدل ثم يأخذ الحزم في النقصان والبرد
 في الزيادة ولا يزال يزداد البرد الى أن تصل الشمس الى أول الجدى ويشتد البرد حينئذ يبعدها عن سمت
 الرأس ويتواتر البرد ثم ان الشمس تأخذ في الصعود الى ناحية الشمال ومادامت في الجدى والدلو فالبرد
 اشتد ما يكون الى ان تنتهي الى الحمل حينئذ يطيب الهواء ويعدل وعادت الشمس الى مبدأ حركتها وانتهى
 زمان السنة نهايته وحصلت الفصول الاربعة التي هي الربيع والصيف والخريف والشتاء ومنافع الفصول
 الاربعة وتعاينها ظاهرة مشهورة في الكتب وأما الشهر فهو عبارة عن دورة القمر في فلكه الخاص وزعموا أن
 نوره مستفاد من الشمس ابداً يكون أحد نصفه مضيئاً بالتمام الا انه عند الاجتماع يكون النصف المضيئ
 هو النصف الفوقاني فلا يجرم نحن لانرى من نوره شيئاً وعند الاسم تقبال يكون نصفه المضيئ مواجهاً لنا
 فلا يجرم نزاه مستدير بالتمام وكلما كان القمر أقرب الى الشمس كان المرقى من نصفه المضيئ أقل وكلما كان

الرشوة بالادلاء وجهان (أحدهما) ان الرشوة رشاء الحاجة فكما ان الدول المملوكة من الماء يصل من البعيد الى القريب بواسطة الرشاء فالمنقصود البعيد يصير قريباً بسبب الرشوة (والثاني) ان الحاكم بسبب أخذ الرشوة يضي في ذلك الحكم من غير تثبت كضى الدول في الارسال ثم المفسرون ذكروا وجوها (أحدها) قال ابن عباس والحسن وقتادة المراد منه الودائع وما لا يقوم عليه بينة (وثانيها) ان المراد هو مال اليتيم في يد الاوصياء يدفعون بعضه الى الحاكم ليقب عليهم بعضه (وثالثها) ان المراد من الحاكم نهادة الزور وهو قول السكبي (ورابعها) قال الحسن المراد هو ان يحذف ليذهب حقه (وخامسها) هو ان يدفع الى الحاكم رشوة وهذا اقرب الى الظاهر ولا يبعد أيضاً محل اللفظ على الكل لانها بامرها كل بالباطل أما قوله تعالى وأنتم تعلمون فالمعنى وأنتم تعلمون انكم مبطون ولا شك ان الاقدام على القبيح مع العلم بقبحه اقبح وصاحبه بالتوبيخ أحق روى عن أبي هريرة رضى الله عنه انه قال اختصم رجلان الى ابي صلى الله عليه وسلم عالم بالخصوصة وجاهل بها فقهض رسول الله صلى الله عليه وسلم للعالم فقال من قضى عليه يارسول الله والذي لا اله الا هو انى محق فقال ان شئت أعاوده فعاوده فقهض للعالم فقال المقضى عليه مثل ما قال أولاً ثم عاوده ثالثاً ثم قال عليه الصلاة والسلام من اقتطع حق امرئ مسلم بخصومته فأما اقتطع قطعة من النار فقال العالم المقضى له يارسول الله ان الحق حقه فقال عليه الصلاة والسلام من اقتطع بخصومته وجدله حق غيره فليتبوأ مقعده من النار (الحكم التاسع) * قوله تعالى (يسألونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج وليس

البربان تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها واتقوا الله لعلكم تفلحون) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) نقل عن ابن عباس انه قال ما كان قوم أقل سؤالاً من أمة محمد صلى الله عليه وسلم سألو عن أربعة عشر حرفاً فاجيبوا أو أقول ثمانية منها في سورة البقرة (أولها) وإذا سألك عبادى عني فإني قريب (وثانيها) هذه الآية ثم الستة الباقية بعد في سورة البقرة فالجمل موع ثمانية في هذه السورة (والثالث) قوله تعالى في سورة المائدة يسألونك ماذا أحل لهم (والعاشر) في سورة الانفال يسألونك عن الانفال (والحادى عشر) في بنى اسرائيل يسألونك عن الروح (والثاني عشر) في الكهف ويسألونك عن ذى القرنين (والثالث عشر) في طه ويسألونك عن الجبال (والرابع عشر) في النازعات يسألونك عن الساعة ولهذا الاستئلة ترتيب عجيب اثنان منها في الاول في شرح المبدأ (فالاول) قوله وإذا سألك عبادى عني وهذا سؤال عن الذات (والثاني) قوله يسألونك عن الاهلة وهذا سؤال عن صفة الخلائق والحكمة في جعل الهلال على هذا الوجه واثنان منها في الآخر في شرح المعاد (أحدهما) قوله ويسألونك عن الجبال (والثاني) قوله يسألونك عن الساعة ايان مر ساءها ونظير هذا انه ورد في القرآن سورتان أولهما يا أيها الناس (احدهما) في النصف الاول وهى السورة الرابعة من سور النصف الاول فان أولها الفاتحة وثانيها البقرة وثالثها آل عمران ورابعها النساء (وثانيها) في النصف الثاني من القرآن وهو أيضاً السورة الرابعة من سور النصف الثاني أولها مريم وثانيها طه وثالثها الانبياء ورابعها الحج ثم يا أيها الناس الذى في النصف الاول تشتمل على شرح المبدأ فقال يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة ويا أيها الناس الذى في النصف الثاني يشتمل على شرح المعاد فقال يا أيها الناس اتقوا ربكم ان زلزلة الساعة شئ عظيم فسيجئ من له في هذا القرآن امرا رقيقة وحكم مطوية لا يعرفها الا الخواص من عباده (المسئلة الثانية) روى أن معاذ بن جبل وثعلبة بن غنم وكل واحد منهما ما كان من الانصار قال يارسول الله ما بال الهلال يبدو اذ قيقا مثل الخيط ثم يزيد حتى يمتلى ويستوى ثم لا يزال ينقص حتى يعود كابدلاً يكون على حالة واحدة كالشمس فنزلت هذه الآية ويروى أيضاً عن معاذ ان اليهود سألت عن الاهلة واعلم أن قوله تعالى يسألونك عن الاهلة ليس فيه بيان انهم عن أى شئ سألو ولكن الجواب كالدال على موضع السؤال لان قوله قل هي مواقيت للناس والحج يدل على ان سؤالهم كان على وجه الفائدة والحكمة في تغير حال الاهلة في النقصان والزيادة فصار القرآن والخبر متطابقين في ان السؤال كان عن هذا المعنى (المسئلة الثالثة) الاهلة

اثنا عشر شهرا والايام كثرية ومن المعلوم أن تقسيم جملة الزمان الى السنين ثم تقسيم كل سنة الى
الشمهور ثم تقسيم الشمهور الى الايام ثم تقسيم كل يوم الى الساعات ثم تقسيم كل ساعة الى الانفاس أقرب
الى الضبط وأبعد عن الخطأ ولهذا قال سبحانه ان عدة الشهر وعند الله اثنا عشر شهرا وهذا كان
المصنف الذي يراعى حسن الترتيب ويقسم تصنيفه الى الكتب ثم كل كتاب الى الابواب ثم كل باب الى
الفصول ثم كل فصل الى المسائل فكذا ههنا الجواب عنه (وأما السؤال الثاني) بجوابه ما ذكرتم
الا انه متى كان القمر مختلف الشكل كان معرفة أوائل الشمهور وانصافها وأواخرها أسهل مما اذا لم يكن
كذلك وأخبر جل جلاله أنه دبر الالهة هذا التدبير العجيب لمنافع عباده في قوام دنياهم مع ما يستدلون
به هذه الاحوال المختلفة على وحدانية الله سبحانه وتعالى وكمال قدرته كما قال تعالى ان في خلق السموات
والارض واختلاف الليل والنهار الى قوله لايات لاولى الالباب وقال تعالى تبارك الذى جعل
في السماء بروجا وجعل فيها من اجاورق ما يرى وايضا لولم يقع في جرم القمر هذا الاختلاف لما كدت شبهه
الفلاسفة في قولهم ان الاجرام الفلكية لا يمكن تطرق التغيير الى أحوالها فهو سبحانه وتعالى يحكمه
القاهرة أبني الشمس على حالة واحدة وأظهر الاختلاف في أحوال القمر ليظهر للعالم أن بقاء الشمس
على أحوالها ليس الا بقاء الله وتغير القمر في أشكاله ليس الا بتغيير الله فيصير الشكل بهذا الطريق شاهدا
على اقتضارها الى مدبر حكيم قادر قاهر كما قال وان من شيء الا يسبح بحمده وامكن لاتفقهم تسبيحهم
اذا عرفت هذه الجملة فنقول انه لما ظهر أن الاختلاف في أحوال القمر معونة عظيمة في تعيين الاوقات من
الجهات التي ذكرناها تبين بقوله قل هي مواقيت للناس والحج على جميع هذه المنافع لان تعدد جميع هذه
الامور يفضي الى الاضطراب والاقتضار على البعض دون البعض ترجيح من غير مرجح فلم يبق الا الاقتصاد
على كونه ميقانا فكان هذا الاقتصاد دليلا على الفصاحة العظيمة أما قوله تعالى والحج فقيه اضماره تقديره
والحج كقوله تعالى وان أردتم أن تسترضعوا اولادكم أى لا ولادكم واعلم اننا ان الالهة مواقيت الكثير من
العبادات فافراد الحج بالذكر لا بد فيه من فائدة ولا يمكن أن يقال تلك الفائدة هي أن مواقيت الحج لا تعرف
الا بالالهة قال تعالى الحج أشهر معلومات وذلك لان وقت الصوم لا يعرف الا بالالهة قال تعالى شهر
رمضان الذى انزل فيه القرآن وقال عليه السلام صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته وأحسن الوجوه فيه
ما ذكره القفال رحمه الله وهو ان افراد الحج بالذكر انما كان لبيان أن الحج مقصور على الاشهر التي عينها
الله تعالى لفرضه وانه لا يجوز نقل الحج من تلك الاشهر الى أشهر كما كانت العرب تفعل ذلك في النسيء
والله أعلم أما قوله تعالى وليس البر أن تأتوا البيوت من ظهورها ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ذكروا
في سبب نزول هذه الآية وجوها (أحدها) قال الحسن والاصم كان الرجل في الجاهلية اذا هم بشئ
فتعصر عليه مطلوبه لم يدخل بيته من باب بل ياتيه من خلفه ويبقى على هذه الحالة حولا كاملا فنهاهم الله
تعالى عن ذلك لانهم كانوا يفعلونه تطيرا وعلى هذا تأويل الآية ليس البر أن تأتوا البيوت من ظهورها
على وجه التطير لكن البر من يتق الله ولم يتق غيره ولم يخف شيئا كان تطيره بل توكل على الله تعالى واتقاه
وحده ثم قال واتقوا الله لعلكم تفلحون أى لتفوزوا بالتطير في الدين والدنيا كقوله ومن يتق الله يجعل له
مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب ومن يتق الله يجعل له من أمره يسرا وتتمام التحقيق في الآية أن من رجع
خائبا قال ما أفعل وما أفجع فيجوز أن يكون الفلاح المذكور في الآية هو ان الواجب عليكم ان تتقوا الله حتى
تصيروا مفلحين متبحرين وقد وردت الاخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم بانهم سئوا عن التطير وقال لا عدوى
ولا طيرة وقال من رده عن سفره تطير فقد أشرك أو كما قال وانه كان يـهـره الطيرة ويحب الفأل الحسن وقد
عاب الله تعالى قوما تطيروا بوسى ومن معه وقالوا اطيرنا بك وعن معك قال طائرتم منذ الله (الوجه الثاني)
في سبب نزول هذه الآية روى أن في أول الاسلام كان اذا احرم الرجل منهم فان كان من أهل المدن نقب
نقبا في ظهر بيته منه يدخل ويخرج أو يتخذ سلبا به عدمه سطح داره ثم ينحدر وان كان من أهل البر يخرج

أبعد كان المرئي من نصفه المضي أكثر منه من وقت الاجتماع الى وقت الانفصال يكون كل ليلة أبعد من الشمس ويرى كل ليلة ضوءه أكثر من وقت الاستقبال الى وقت الاجتماع ويكون كل ليلة أقرب الى الشمس فلا جرم يرى كل ليلة ضوءه أقل ولا يزال يقل ويقل حتى عاد كالعرجون القديم فهذا ما قوله أصحاب العبادات والنجوم وأما الذي يقوله الاصويون فهو ان القمر جسم والشمس جسم والاجسام كلها متساوية في الجسمية والاشياء المتساوية في تمام الماهية يمتنع اختلافها في الوازم وهذه مقدمة يقينية فاذا حصل الضوء في جرم الشمس والقمر أمر جائز أن يحصل وما كان كذلك امتنع رجحان وجوده على عدمه الاسباب الفاعل المختار وكل ما كان فعلا فاعل مختار فان ذلك يكون قادرا على ايجاده وعلى اعدامه وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى امساده هذه الاختلافات الحاصلة في نور القمر الى قريبها وبعدها من الشمس بل عندئذ ان حصول النور في جرم الشمس انما كان بسبب ايجاد القادر المختار وكذا الذي في جرم القمر بقي ههنا أن يقال الفاعل المختار لم يخص القمر دون الشمس بهذه الاختلافات فنقول لعلماء الاسلام في هذا المقام جوابان (أحدهما) أن يقال ان فاعلية الله تعالى لا يمكن تعليلها بغرض ومصلحة ويدل عليه وجوده (أحدها) أن من فعل فعلا لغرض فان قدر على تحصيل ذلك الغرض بدون تلك الوساطة فحينئذ يكون فعل تلك الوساطة عبثا وان لم يقدر فهو عاجز (وثانيها) أن كل من فعل فعلا لغرض فان كان وجود ذلك الغرض أولى له من لا وجوده فهو ناقص بذاته مستكمل بغيره وان لم يكن أولى له لم يكن غرضا (وثالثها) أنه لو كان فعله معطلا بغرض فذلك الغرض ان كان محدثا افتقر احدائه الى غرض آخر وان كان قديما لم يكن من قدمه قدم الفعل وهو محال فلا جرم قالوا كل شيء صنعه ولا علة لصنعه ولا يجوز تعليل افعاله واحكامه البتة فلا يسأل عما يفعله وهم يسألون (والجواب الثاني) قول من قال لا بد في افعال الله واحكامه من رعاية المصالح والحكم والقائلون بهذا المذهب سألوا أن العقول البشرية قاصرة في أكثر المواضع عن الوصول الى اسرار حكم الله تعالى في ملكه وملكوته وقد دللنا على ان القوم انما سألوا عن الحكمة في اختلاف احوال القمر فالتدبير سبحانه وتعالى ذكر وجود الحكمة فيه وهو قوله قل هي مواقيت للناس والحج وذكر هذا المعنى في آية أخرى وهي قوله وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب وقال في آية ثالثة فجعلنا ليلة اليل وجعلنا آية انهم مبصرون لتبينوا افضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب وتفصيل القول فيه أن تقدير الزمان بالثهور فيه منافع بعضها متصل بالدين وبعضها بالدينا أما ما يتصل منها بالدين فيكثرة منها الصوم قال الله تعالى شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن (وثانيها) الحج قال الله تعالى الحج أشهر معلومات (وثالثها) عدة المتوفى عنها زوجها قال الله تعالى يترصدن بانفسهن أربعة أشهر وعشرا (ورابعها) النذورات التي تتعلق بالاوقات والفضائل الصوم في أيام لانعلم الا بالاهلة وأما ما يتصل منها بالدينا فهو كالمداينات والاجارات والمواعيد ومدة الحمل والرضاع كما قال وحله وفصله ثلاثون شهرا وغيره فكل ذلك مما لا يسهل ضبطه أوقاته الا عند وقوع الاختلاف في شكل القمر فان قيل لانسلم اننا محتاج في تقدير الازمنة الى حصول الشهر وذلك لانه يمكن تقريرها بالسنة التي هي عبارة عن دورة الشمس وباجرائها مثل ان يقال كلفتكم بالطاعة الفلانية في أول السنة أو في سدها أو وثلاثها أو نصفها وهكذا سائر الاجزاء ويمكن تقديرها بالايام مثل أن يقال كلفتكم بالطاعة الفلانية في اليوم الاول من السنة وبعد خمسين يوما من أول السنة وأيضا بتقدير ان يساعده على انه لا بد مع تقدير الزمان بالسنة وباليوم بتقديره بالشهر والقمر يمكن الشهر عبارة عن دورة من اجتماعه مع الشمس الى ان يجتمع مع معهما مرة أخرى وهذا التقدير حاصل سواء حصل الاختلاف في اشكال نوره أو لم يحصل الا ترى أن تقدير السنة بحركة الشمس وان لم يحصل في نور الشمس اختلاف فذلك يمكن تقدير الشمس بحركة القمر وان لم يحصل في نور القمر اختلاف واذا لم يكن لنور القمر مخالفة بحال ولا أثر في هذا الباب لم يجز تقديره به (والجواب عن السوال الاول) أن ما ذكرتم وان كان ممكنا الا ان احصاء الاهلة ليس من احصاء الايام لان الاهلة

له فيحرمون الحلال ويحلون الحرام فذكر اتيان البيوت من ظهورها مثل مخالفة الواجب في الحميم وشهوره
 (المسئلة الثمانية) قوله تعالى ولكن البر من اتقى تقديره وان كان البر من اتقى فهو كقوله ولكن البر من
 آمن بالله وقد تقدم تقريره (المسئلة الرابعة) قرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم وقالون عن نافع
 البيوت بكسر الباء لانهم استنفقوا الخروج من ضمة باء الى باء والباقيون بالضم على الاصل وللقراء فيها
 وفي نظائرها نحو بيوت وعيون وجيوب مذهب واختلافات يطول تفصيلها أما قوله واتفقوا فقد يندخل
 كل واجب واجتناب كل محرم تحتها لعلمكم فلهون لكي تفلحوا والافلاح هو الظفر بالبعية فالت معتزلة
 وهذا يدل على ارادته تعالى الفلاح من جميعهم لانه لا تخصص من في الآية والله أعلم (الحكم العاشر)
 ما يتعلق بالقتال * قوله تعالى (وقالوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تفتدوا ان الله لا يحب المعتدين)
 وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) انه تعالى أمر بالاستقامة في الآية المتقدمة بالتقوى في طريق معرفة
 الله تعالى فقال ليس البريان تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها وأمر
 بالتقوى في طريق طاعة الله وهو عبارة عن ترك المحظورات وفعل الواجبات فالاستقامة علم والتقوى عمل
 وليس التكليف الا في هذين ثم لما أمر بالتقوى أمر في هذه الآية بأشياء أقسام التقوى وأشدها على النفس
 وهو قتل أعداء الله فقال وقاتلوا في سبيل الله (المسئلة الثانية) في سبب النزول قولان (الاول)
 قال الربيع وابن زيد هذه الآية أول آية نزلت في القتال فلما نزلت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقاتل
 من قاتله ويكف عن قتال من تركه وبقي على هذه الحالة الى ان نزل قوله تعالى اقتلوا المشركين (والقول
 الثاني) انه عليه الصلاة والسلام خرج بأصحابه لارادة الحج ونزل بالحديبية وهو موضع كثير الشجر والماء
 فصدهم المشركون عن دخول البيت فاقام منهم الا يقدر على ذلك ثم صالحوه على أن يرجع ذلك العام
 ويعود اليهم في العام القابل ويتركون له مكة ثلاثة أيام حتى يطوف ويحجرا الهدى ويفعل ماشاء فرضى رسول
 الله صلى الله عليه وسلم بذلك وصالحهم عليه ثم عاد الى المدينة وتجهز في السنة القابلة ثم خاف أصحابه من
 قريش ان لا يفوا بالوعد ويصدوهم عن المسجد الحرام وأن يقاتلوههم وكانوا كارهين لما نلتهم في الشهر
 الحرام وفي الحرم فانزل الله تعالى هذه الآيات وبين اهم كيفية المقاتلة ان احسبوا اليها فقال وقاتلوا
 في سبيل الله (المسئلة الثالثة) وقاتلوا في سبيل الله أي في طاعته وطلب رضوانه روى أبو موسى ان
 النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن يقاتل في سبيل الله فقال هو من قاتل الله كون كلمة الله هي العليا ولا
 يقاتل رياء ولا سمعة (المسئلة الرابعة) اختلفوا في المراد بقوله الذين يقاتلونكم على وجوه (أحدها)
 وهو قول ابن عباس المراد منه قاتلوا الذين يقاتلونكم اما على وجه الدفع عن الحج أو على وجه المقاتلة
 ابتداء وهذا الوجه موافق لما روينا عن ابن عباس في سبب نزول هذه الآية (وثانيها) قاتلوا كل من له قدرة
 وأهلية على القتال (وثالثها) قاتلوا كل من له قدرة على القتال وأهلية كذلك سوى من جئنا في قوله تعالى
 وان جئناكم بالسلم فاجنبوها واعلم ان القول الاول أقرب الى الظاهر لان ظاهر قوله تعالى الذين يقاتلونكم
 يقتضي كونهم فاعلين للقتال فاما المسئلة تعدل للقتال والمتاهل له قبل اقدامه عليه فإنه لا يوصف بكونه مقاتلا
 الا على سبيل المجاز (المسئلة الخامسة) من الناس من قال هذه الآية منسوخة وذلك لان هذه الآية دلت
 على ان الله تعالى أوجب قتال المقاتلين ونهى عن قتال غير المقاتلين بدليل انه قال وقاتلوا في سبيل الله الذين
 يقاتلونكم ثم بعده ولا تعتمدوا هذا القدر ولا تقاتلوا من لا يقاتلكم فثبت ان هذه الآية مانعة من قتال غير
 المقاتلين ثم قال تعالى بعد ذلك واقتلوهم حيث تقتضيهم فاقضى هذا حصول الاول في قتال من لم يقاتل
 فدل على ان هذه الآية منسوخة ولما قلنا ان يقول نسلم ان هذه الآية دالة على الامر بقتال من يقاتلنا لكن
 هذا الحكم ما صار منسوخا أما قوله انها دالة على المنع من قتال من لم يقاتلنا فهذا غير مسلم وأما قوله تعالى
 ولا تعتمدوا فهذا يحتمل وجوها أخر سوى ما ذكرتم منها أن يكون المعنى ولا تسدوا في الحرم بقتال ومنها أن
 يكون المراد ولا تعتمدوا بقتال من نهيتهم عن قتاله من الذين بينكم وبينهم عهدا بالحيلة أو بالمفاجأة من غير

من خاف الخبايا فقل لهم ليس البر يتجر جكم من دخول الباب ولكن البر من اتقى (الوجه الثالث) ان
 أهل الجاهلية اذا امروا انقبوا خلف بيته أو خيمته فقبأ منه يدخل ويخرج الاحس وهم قريش وكثانة
 وخزاعة وثقيف وخييم وبنو عامر بن صعصعة وبنو نصر بن معاوية وهؤلاء هم واحسالتشدهم في دينهم
 والجاهلية الشدة وهؤلاء هم قريش واليه يتطلون الوبر ولا يأكلون السم والاقط
 ثم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان محرماً ورجل آخر كان محرماً فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم
 حال كونه محرماً من باب بستان قد خرب فابصره ذلك الرجل الذي كان محرماً فاتبه فقال له عليه السلام نفع
 عني قال ولم يارسول الله قال دخلت الباب وأنت محررم فوقف ذلك الرجل فقال اني رضيت ببتك وهديتك
 وقدرأتك دخلت فدخلت فانزل الله تعالى هذه الآية وأعلمهم أن تشديدهم في أمر الاحرام ليس ببر ولكن
 البر من اتقى مخافة الله وأمرهم بترك سنة الجاهلية فقالوا البيوت من أبوابها فهذا ما قيل في سبب نزول
 هذه الآية (المسئلة الثانية) ذكرنا في تفسير الآية ثلاثة أوجه (الأول) وهو قول أكثر المفسرين من أهل الآية
 على هذه الاحوال التي رويناها في سبب النزول الان على هذا التقدير معب الكلام في نظم الآية فان
 القوم سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحكمة في تغيير نور القمر فذكر الله تعالى الحكمة في ذلك
 وهي قوله قل هي مواقيت للناس والحج فاي تعلق بين بيان الحكمة في اختلاف نور القمر وبين هذه القصة
 ثم القائلون بهذا القول أجابوا عن هذا السؤال من وجوه (أحدها) ان الله تعالى لما ذكر أن الحكمة
 في اختلاف أحوال الاله جعلها مواقيت للناس والحج وكان هذا الامر من الاشياء التي اعترض بها
 في الحج لاجرم تكلم الله تعالى فيه (وثانيها) انه تعالى انما وصل قوله وليس البر بان تأتوا البيوت من
 ظهورها بقوله يسألونك عن الاله لانه انما اتفق وقوع القصة في وقت واحد فتركت الآية فيها ما معا
 في وقت واحد ووصل أحد الامرين بالآخر (وثالثها) كأنهم سألوا عن الحكمة في اختلاف حال
 الاله فقل لهم انكم سألوا عن هذا الامر الذي لا يعنيتكم وارجعوا الى ما البحت عنه أهم لكم فانكم
 تظنون أن اتيان البيوت من ظهورها وليس الامر كذلك (القول الثاني) في تفسير الآية أن قوله
 تعالى وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها مثل ضربه الله تعالى لهم وليس المراد ظاهره وتفسيره أن
 الطريق المستقيم المعلوم هو ان يستدل بالمعلوم على المظنون فاما ان يستدل بالمظنون على المعلوم فذلك
 عكس الواجب وضد الحق واذا عرفت هذا فقول انه قد ثبت بالدلائل أن للعالم صانعاً مختاراً حكيماً
 ونبأ أن الحكيم لا يفعل الا الصواب البري عن العبث والسفه ومتى عرفنا ذلك وعرفنا أن اختلاف
 أحوال القمر في النور من فعله علمنا أن فيه حكمة ومصلحة وذلك لان علمنا بهذا الحكيم الذي لا يفعل
 الا للحكمة يفيدنا القطع بأن فيه حكمة لانه استدل بالمعلوم على المجهول فاما ان يستدل بعدم علمنا
 بما فيه من الحكمة على أن فاعله ليس بحكيم فهذا الاستدلال باطل لانه استدل بالمجهول على
 القدر في المعلوم اذا عرفت هذا فالمراد من قوله تعالى ليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها يعني انكم
 لما تعلموا حكمته في اختلاف نور القمر صرتم شاكين في حكمته الخلاق فقد أتيت الشيء لا من البر ولا من كمال
 العقل انما البر بان تأتوا البيوت من أبوابها فتستدلوا بالمعلوم المتيقن وهو حكمته خالقها على هذا المجهول
 فتقطعوا بان فيه حكمة بالغة وان كنتم لا تعلمونها فجعل اتيان البيوت من ظهورها كناية عن العدول عن
 الطريق الصحيح واتيانها من أبوابها كناية عن التمسك بالطريق المستقيم وهذا طريق مشهور في الكناية فان من
 أرشد غيره الى الوجه الصواب يقول له ينبغي أن تأتى الامر من باب وفي ضده يقال انه ذهب الى الشيء من
 غير باب قال تعالى فنبذوه وراة ظهورهم وقال فاتخذتموه وراةكم ظهوريافلما كان هذا طريقاً متهوراً معتاداً
 في الكنايات ذكره الله تعالى ههنا وهذا تأويل المتكلمين ولا يصح تفسير هذه الآية الا به فان تفسيرها بالوجه
 الاول يطرق الى الآية سوء الترتيب وكلام الله منزوع عنه (القول الثالث) في تفسير الآية ما ذكره أبو
 مسلم ان المراد من هذه الآية ما كانوا يعملونه من النسي فأنهم كانوا يخرجون الحج عن وقته الذي عينه الله

ثم صار ما لكل ما كان سبباً للمنعان تشبيهاً بهذا الأصل والمعنى ان اقدام الكفار على الكفر وعلى تخويف المؤمنين وعلى تشديد الامر عليهم بحيث صاروا المحبطين الى ترك الالهل والوطن هرباً من اضلالهم في الدين وتخليص لانفسهم مما يخافون ويحذرون فتنة شديدة بل هي أشد من القتل الذي يقتضي التخلص من غموم الدنيا وآفاتهما وقال بعض الحكماء ما أشد من هذا القتل الذي أوجب عليه عليكم جزاء غير تلك الفتنة (الوجه الثالث) أن يكون المراد من الفتنة العذاب الدائم الذي يلزمهم بسبب كفرهم فكانه قيل اقتلوه من حيث تفقهوهم واعلم ان وراء ذلك من عذاب الله ما هو أشد منه كقوله ونحن نتربص بكم أن يصيبكم الله بعداب من عنده واطلاق اسم الفتنة على العذاب جائز وذلك من باب اطلاق اسم السبب على المسبب قال تعالى يومهم على النار يقتنون ثم قال عقبه ذوقوا فتنة كم أى عذابكم وقال ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات أى عذبوهم وقال فاذا أودى في الله جعل فتنة الناس كعذاب الله أى عذابهم كعذابه (الوجه الرابع) أن يكون المراد فتنهم اياكم بصدمكم عن المسجد الحرام أشد من قتلكم اياهم في الحرم لانهم يسعون في المنع من العبودية والطاعة التي ما خلقت الجن والانس الا لها (الوجه الخامس) ان ارتداد المؤمن أشد عليه من أن يقتل محققاً والمعنى واخرجوهم من حيث أخرجوكم ولو اتى ذلك على أنفسكم فانكم ان قتلتهم وأنتم على الحق كان ذلك أولى بكم وأسهل عليكم من أن ترتدوا عن دينكم أو تنكسوا في طاعة ربكم أما قوله ولا تأتوا لهم عند المسجد الحرام حتى يقتلوكم فيه ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) هذا بيان لبقاء هذا الشرط في قتالهم في هذه البقعة خاصة وقد كان من قبل شرطاً في كل القتال وفي الاشهر الحرم (المسئلة الثانية) قرأ جزء والكسائي ولا تقتلواهم حتى يقتلوكم فان قتلكم كله بغير ألف والباقيون جميع ذلك بالالف وهو في المحصف بغير ألف وانما كتبت كذلك للايجاز كما كتب الرحمن بغير ألف وكذلك صالح وما أشبه ذلك من حروف المد واللين قال القاضي رحمه الله القراءتان المشهورتان اذ لم يتنا في العمل بهما واجب العمل بهما كما يعمل باللاتين اذ لم يتنا في العمل بهما وما يفتضيه هاتان القراءتان المشهورتان لا تنافي فيه فيجب العمل بهما ما لم يقع التسخ فيه يروى أن الاعشى قال لجزء رأيت قراءتك اذا صار الرجل مقتولاً فبعد ذلك كيف يصير قاتلاً غيره فقال حمزة ان العرب اذا قتل رجل منهم قالوا قتلنا واذا ضرب رجل منهم قالوا ضربنا (المسئلة الثالثة) الخنزية تسكروا بهذه الآية في مسئلة الملتجي الى الحرم وقالوا المالم يجوز القتل عند المسجد الحرام بسبب جنسية الكفر فلان لا يجوز القتل في المسجد الحرام بسبب الذنب الذي هو دون الكفر كان أولى ونظام الكلام فيه في كتب الخلاف أما قوله تعالى فان اتهموا فان الله غفور رحيم فاعلم أنه تعالى أوجب عليهم القتال على ما تقدم ذكره وكان يجوز أن يقدر أن ذلك القتال لا يزول وان اتهموا وتابوا كما ثبت في كثير من الحدود أن التوبة لا تزيلة فقال تعالى بعد ما أوجب القتل عليهم فان اتهموا فان الله غفور رحيم بين هذا انهم متى اتهموا عن ذلك سقط وجوب القتل عنهم ونظيره قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) قال ابن عباس فان اتهموا عن القتال وقال الحسن فان اتهموا عن الشرك (حجة القول الاول) أن المقصود من الاذن في القتال منع الكفار عن المقاتلة فيمكن قوله فان اتهموا محمولاً على ترك المقاتلة (حجة القول الثاني) أن المكافر لا يزال غفراً ان الله ورحمته بترك القتال بل بترك الكفر (المسئلة الثانية) الاتهام عن الكفر لا يحصل في الحقيقة الا بأمرين (أحدهما) التوبة والاخر الفسك بالاسلام وان كان قد يقال في الظاهر لم أظهر الشهادتين انه انتهى عن الكفر الا ان ذلك انما يؤثر في حقن الدم فقط أما الذي يؤثر في استحقاق الثواب والغفران والرحمة فليس الا ما ذكرنا (المسئلة الثالثة) دلت الآية على ان التوبة من كل ذنب مقبولة وقول من قال التوبة عن القتل العمى غير مقبولة خطأ لأن الشرك أشد من القتل فاذا قبل الله توبة الكافر فقبول توبة القاتل أولى وأيضاً قال الكافر قد يكون بحيث جمع مع كونه كافراً كونه قاتلاً فلما دلت الآية على قبول توبة كل كافر دل على أن توبته اذا كان قاتلاً مقبولة والله أعلم * قوله تعالى (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله

تقديم دعوة أو بقتل النساء والصبيان والشيخ القاني وعلى جميع هذه التقديرات لا تكون الآية منسوخة
فان قيل هب انه لا نسخ في الآية ولكن ما السبب في ان الله تعالى أمر بقتل من يقتل من يقتل ثم في آخر الامر
أذن في قتالهم سواء قاتلوا أو لم يقاتلوا قلنا لان في أول الامر كان المسلمون قليلين فكان الصلاح استعمال
الرفق واللين والمحاملة فلما قوى الاسلام وكثر الجمع وأقام من أقام منهم على النمر بعد ظهور المعجزات
وتكبر رعاياهم حالاً بعد حال حصل اليأس من اسلامهم فلا جرم أمر الله تعالى بقتالهم على الاطلاق
(المسئلة السادسة) المعتزلة احتجوا بقوله تعالى ان الله لا يحب المعتدين قالوا لو كان الاعتداء بارادة الله
تعالى وبخلقهم المصحح هذا الكلام وجوابه قد تقدم والله أعلم * قوله تعالى (واقتلوهم حيث تفتقروهم
واخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه
فان قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين فان اتهموا فان الله غفور رحيم) وفيه مسائل (المسئلة الاولى)
الثقف وجوده على وجه الاخذ والغلبة ومنه رجل ثقيف سريع الاخذ لا قرانه قال
فامانة فوني فاقتلوني * فان أثقف فليس الى خلود

ثم نقول قوله تعالى اقاتلوهم الخطاب فيه واقع على النبي صلى الله عليه وسلم ومن هاجر معه وان كان الفرض
به لا زماً لكل مؤمن والضمير في قوله اقاتلوهم عائد الى الذين أمر بقتلهم في الآية الاولى وهم الكفار من أهل
مكة فامر الله تعالى بقتالهم حيث كانوا في الحبل والحرم وفي الشهر الحرام وتحقيق القول انه تعالى أمر
بالجهاد في الآية الاولى بشرط اقام الكفار على المساواة وفي هذه الآية زاد في التكليف فامر بالجهاد
معههم سواء قاتلوا أو لم يقاتلوا واستثنى عنه المقاتلة عند المسجد الحرام (المسئلة الثانية) نقل عن مقاتل انه
قال ان الآية المتقدمة على هذه الآية وهي قوله وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم منسوخة بقوله تعالى
ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام ثم تلك الآية منسوخة بقوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة وهذا
الكلام ضعيف أما قوله ان قوله تعالى وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم منسوخ بهذه الآية فقد تقدم
ابطاله وأما قوله ان هذه الآية منسوخة بقوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام فهذا من باب
التخصيص لا من باب النسخ وأما قوله ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام منسوخ بقوله وقاتلوهم حتى
لا تكون فتنة فهو خطأ أيضاً لانه لا يجوز الا ابتداء بالقتال في الحرم وهذا الحكم مانع من نيل هو باق
فثبت ان قوله ضعيف ولانه يعد من الحكيم أن يجمع بين آيات متواليمة تكون كل واحدة منها ماضية
للاخرى أما قوله تعالى واخرجوهم من حيث أخرجوكم ففيه مبحثان (المبحث الاول) ان الاخراج
يحمل وجهين (أحدهما) انهم كفارهم الخروج قهراً (والثاني) انهم بالغوا في تخويفهم وتشديد
الامر عليهم حتى صاروا مضطرين الى الخروج (المبحث الثاني) ان صبغة حيث تخرجوكم من منازلكم اذا
عرفت هذا فنقول ان الله تعالى أمر المؤمنين بان يخرجوا أولئك الكفار من مكة ان أقاموا على شركهم
ان تمكنوا منه لكنه كان في المعلوم انهم يتمكنون منه فيما بعد ولهذا السبب أجلي رسول الله صلى الله عليه
وسلم كل مشرك من الحرم ثم أجلاهم أيضاً من المدينة وقال عليه الصلاة والسلام لا يجمع دينان في جزيرة
العرب أما قوله تعالى والفتنة أشد من القتل ففيه وجوه (أحدها) وهو ما نقل عن ابن عباس ان المراد من
الفتنة الكفر بالله تعالى وانما سمي الكفر بالفتنة لانه فساد في الارض يؤدي الى الظلم والهرج وفيه الفتنة
وانما جعل الكفر أعظم من القتل لان الكفر ذنب يستحق صاحبه به العقاب الدائم والقتل ليس كذلك والكفر
يخرج صاحبه عن الامة والقتل ليس كذلك فكان الكفر أعظم من القتل وروى في سبب نزول هذه الآية
ان بعض الصحابة كان قتل رجلاً من الكفار في النهر الحرام فالؤمنون عابوه على ذلك فانزل الله تعالى هذه
الآية فكان المعنى ليس لكم أن تستعظموا الاقدام على القتل في الشهر الحرام فان اقام الكفار على الكفر
في الشهر الحرام أعظم من ذلك (وثانيها) ان الفتنة أصلها عرض الذهب على النار لاستخلاصه من الفس

بالشهر الحرام أى من استحل دمكم من المشركين في الشهر الحرام فاستحلوه فيه وثالثها ما ذكره قوم من
 المتكلمين وهو ان الشهر الحرام لما لم ينعكم عن الكفر بالله فكيف ينعنا عن مقاتلتكم فالشهر الحرام من
 جانب ما قبل بالشهر الحرام من جانبكم والحاصل في الوجوه الثلاثة أن حرمة الشهر الحرام لما لم تمنعهم عن
 الكفر والأفعال القيحة فكيف جعلوه سببا في أن يمنع لقتال من شرهم وفسادهم أمأ قوله تعالى والحرمات
 قصاص فالحرمات جمع حرمة والحرمة ما منع من انتهاكها والقصاص المساواة اذا عرفت هذا
 ففي هذه الآية تعود تلك الوجوه (أما على الوجه الأول) فهو ان المراد بالحرمت الشهر الحرام
 والبلد الحرام وحرمة الاحرام بقوله الحرمت قصاص معناه انهم لما أضاعوا هذه الحرمت في سنة ست
 وقد وقفتم حتى قضيتوها على زعمكم في سنة سبع (وأما على الوجه الثاني) فهو ان المراد ان اقدموا على
 مقاتلتكم فقاتلوهم أنتم أيضا قال الزجاج وعلم الله تعالى بهذه الآية انه ليس للمسلمين ان يفتكروا هذه
 الحرمت على سبيل الابتداء بل على سبيل القصاص وهذا القول أشبه بما قبل هذه الآية وهو قوله ولا تقتلوا
 عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه وبما بعده وهو قوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
 عليكم (أما على القول الثالث) فقوله والحرمت قصاص يعنى حرمة كل واحد من الشهرين كحرمة الآخر
 فهما مثلان والقصاص هو المثل فلما لم ينعكم حرمة الشهر من الكفر والقتال فكيف ينعنا عن القتال
 أمأ قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فالمراد منه الامر بما يقابل الاعتداء
 من الجزاء والتقدير فمن اعتدى عليكم فقاتلوه والسبب في تسميته اعتداء قد تقدم ثم قال واتقوا الله وقد
 تقدم معنى التقوى ثم قال واعلموا ان الله مع المتقين أى بالمعونة والنصرة والحفظ والعلم وهذا من أقوى
 الدلائل على انه ليس بجسم ولا في مكان اذ لو كان جسما لكان في مكان معين فمكان امان يكون مع أحد منهم
 ولم يكن مع الآخر أو يكون مع كل واحد من المؤمنين جزء من أجزائه وبعض من أعضائه تعالى الله عنه
 علوا كبيرا * قوله تعالى (وانفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة) اعلم أن نعلق هذه
 الآية بما قبلها من وجهين (الأول) أنه تعالى لما أمر بالقتال والاشتغال بالقتال لا يتيسر الا بالمال
 وأدوات يحتاج فيها الى المال وربما كان ذو المال عاجزا عن القتال وكان الشجاع القادر على القتال فقيرا
 عديم المال فلهذا أمر الله تعالى الأغنياء بأن ينفقوا على الفقراء الذين يقدرون على القتال (والثاني)
 يروى انه لما نزل قوله تعالى الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمت قصاص قال رجل من الحاضرين
 والله يا رسول الله ما نأزاد وليس أحد يطعمنا فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن ينفقوا في سبيل الله وان
 يتصدقوا ولا يكفوا أيديهم عن الصدقة ولو بشق تمر تحمّل في سبيل الله فيها يلكوا فنزلت هذه الآية على
 وفق رسول الله صلى الله عليه وسلم واعلم أن الانفاق هو صرف المال الى وجوه المصالح فلذلك لا يقال
 في المضيع انه منفق فاذا قيد الانفاق بسبيل الله فالمراد به في طريق الدين لأن السبيل هو الطريق
 وسبيل الله هو دينه فكل ما أمر الله به في دينه من الانفاق فهو داخل في الآية سواء كان انفاقا في حج
 أو عمرة أو كان جهادا بالنفس أو تجهيزا للغير أو كان انفاقا في صلة الرحم أو في الصدقات أو على العيال
 أو في الزكوات والكفارات أو عمارة السبيل وغير ذلك الآن الأقرب في هذه الآية وقد تقدم ذكر
 الجهاد انه مراد به الانفاق في الجهاد بل قال وانفقوا في سبيل الله لوجهين (الأول) أن هذا كالتنبية
 على العلة في وجوب هذا الانفاق وذلك لأن المال مال الله فيجب انفاقه في سبيل الله ولأن المؤمن اذا سمع
 ذكر الله اهتز ونشط فيسبل عليه انفاق المال (الثاني) أن هذه الآية انما نزلت وقت ذهاب رسول الله
 صلى الله عليه وسلم الى مكة لقضاء العمرة وكانت تلك العمرة لابد من أن تفضى الى القتال ان منعهم
 المشركون فكانت عمرة وجهاد واجتمع فيه المعنيان فلما كان الامر كذلك لا يحرم قال تعالى وانفقوا
 في سبيل الله ولم يقل وانفقوا في الجهاد والعمرة أمأ قوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة ففيه مسائل
 (المسئلة الأولى) قال أبو عبيدة والزجاج التهلكة الهلاك يقال هلك يهلك هلاكا وهلاكات هلكة قال

فان انتهوا فلا عدوان الاعلى الظالمين) فيه مسائل (المسئلة الاولى) قال القوم هذه الآية تامة بحجة لقوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوك فيه والصحيح انه ليس كذلك لان البداية بالمقاتلة عند المسجد الحرام نفث حرمة اقصى ما في الباب أن هذه الصفة عامة ولكن مذهب الشافعي رضي الله عنه وهو الصحيح أن العام سواء كان مقدما على المخصص أو متأخرا عنه فإنه يصير مخصوصا به والله أعلم (المسئلة الثانية) في المراد بالفتنة ههنا وجوه (أحدها) أنها الشرك والكفر قالوا كانت فتنتهم انهم كانوا يضربون ويؤذون أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بمكة حتى ذهبوا الى الحبشة ثم واطبوا على ذلك الا اذا مضى حتى ذهبوا الى المدينة وكان غرضهم من اثاره تلك الفتنة أن يتركوا دينهم ويرجعوا كفارا فانزل الله تعالى هذه الآية والمعنى قاتلوهم حتى تظهروا عليهم فلا يفتنوكم عن دينكم فلا تقعدوا في الشرك (وثانيها) قال أبو مسلم معنى الفتنة ههنا الحرم قال لان الله تعالى أمر بقتالهم حتى لا يكون منهم القتل الذي اذا بدأ به كان فتنه على المؤمنين لما يخافوا عنده من أنواع المضار فان قيل كيف يقال وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة مع علمنا بان قتالهم لا يزيل الكفر وليس يلزم من هذا أن خبر الله لا يكون حقا قلنا (الجواب) من وجهين (الاول) أن هذا محمول على الاغلب لان الاغلب عند قتالهم زوال الكفر والشرك لان من قتل فقد زال كفره ومن لا يقتل يخاف منه الثبات على الكفر فاذا كان هذا هو الاغلب جاز أن يقال ذلك (والجواب الثاني) أن المراد قاتلوهم قصد امنكم الى زوال الكفر لان الواجب على المقاتل للكفر أن يكون مراده هذا اول ذلك متى ظن أن من يقاتله يقطع عن الكفر بغير القتل وجب عليه العدول عنه أما قوله تعالى ويكون الدين لله فهذا يدل على حمل الفتنة على الشرك لانه ليس بين الشرك وبين أن يكون الدين كله لله واسطة والمراد منه أن يكون تعالى هو المعبرد المطاع دون سائر ما يعبد ويطاع غيره فصار التقدير كأنه تعالى قال وقاتلوهم حتى يزول الكفر ويثبت الاسلام وحتى يزول ما يؤدى الى العقاب ويحصل ما يؤدى الى الثواب ونظيره قوله تعالى قاتلوهم أو يسلمون وفي ذلك بيان انه تعالى انما أمر بالقتال لهذا المقصود أما قوله تعالى فان انتهوا فالمراد فان انتهوا عن الامر الذي لاجله وجب قتالهم وهو ما كفرهم أو قتالهم فغنمنا ذلك لا يجوز قتالهم وهو كقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف أما قوله تعالى فلا عدوان الاعلى الظالمين ففيه وجهان (الاول) فان انتهوا فلا عدوان أى فلا قتل الاعلى الذين لا ينتهون عن الكفر فانهم باصرارهم على كفرهم ظالمون لانفسهم على ما قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم فان قيل لم سمي ذلك القتل عدوا نافع انه في نفسه حق ومصاب قلنا لان ذلك القتل جزاء العدو ان فصحا اطلاق اسم العدو على كقوله تعالى وجزا امية سيئة مثلهما وقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ومكر او مكر الله فيسخر من سخر الله منهم (والثاني) ان تعرضتم لهم بعد انتهائهم عن الشرك والقتال كنتم أنتم ظالمين فسلط عليكم من يعتدى عليكم * قوله تعالى (الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا ان الله مع المتقين) اعلم أن الله تعالى لما أباح القتال وكان ذلك منكرا فيما بينهم ذكر في هذه الآية ما يزيل ذلك فقال الشهر الحرام بالشهر الحرام وفيه وجوه (أحدها) روى عن ابن عباس ومجاهد والضحك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج عام الحديبية للعمرة وكان ذلك في ذى القعدة سنة ست من الهجرة فصده أهل مكة عن ذلك ثم صالحوه على ان ينصرف وبعود في العام القابل حتى يتركوا له مكة ثلاثة أيام فرجع رسول الله صلى الله عليه وسلم في العام القابل وهو في ذى القعدة سنة سبع ودخل مكة واعتمر فانزل الله تعالى هذه الآية يعنى أنك دخلت الحرم في الشهر الحرام والقوم كانوا صدوك في السنة الماضية في هذا الشهر فهذا الشهر يذات الشهر الحرام (وثانيها) ما روى عن الحسن أن الكفار سمعوا أن الله تعالى نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن أن يقاتلهم في الانهر الحرم فأرادوا مقاتلته وظنوا أنه لا يقاتلهم وذلك قوله تعالى يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام فانزل الله تعالى هذه الآية لبيان الحكم في هذه الواقعة فقال الشهر الحرام

الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص أى فان قاتلوكم في الشهر الحرام فقاتلوهم فيه فان الحرمات
 قصاص بخازوا اعتمادهم عليكم ولا تحمّلنكم حرمة الشهر على أن تستسلموا لمن قاتلكم فقتلوا بترككم
 القتال فانكم بذلك تـ تكونون ملقين بأيديكم الى التهلكة (الوجه الرابع) في التأويل أن يكون المعنى
 انفقوا في سبيل الله ولا تقولوا اننا نخاف الفقر ان أنفقنا فتهلك ولا يبقى معنأشئ فنهوا أن يجعلوا أنفسهم
 هالكين بالاتفاق والمراد من هذا الجعل والالقاء الحكم بذلك كما يقال جعل فلان فلانا هالكا وألقاه
 في الهلاك اذا حكم عليه بذلك (الوجه الخامس) ولا تلحقوا بأيديكم الى التهلكة هو الرجل يصيب الذنب
 الذى يرى انه لا ينفعه معه عمل فذلك هو القاء النفس في التهلكة على الحاصل ان معناه النهى عن القنوط عن
 رحمة الله لان ذلك يحمل الانسان على ترك العبودية والاصرار على الذنب (الوجه السادس) يحتمل أن
 يكون المراد وانفقوا في سبيل الله ولا تلحقوا ذلك الاتفاق في التهلكة والاحباط وذلك بان تفهموا لو بعد
 ذلك الاتفاق فعلا يحبط ثوابه اما بهذا كبر المنة أو بذكر وجوه الرياء والسمعة وتطهير قوله تعالى ولا تبطلوا
 أعمالكم * أما قوله تعالى (واحسنوا ان الله يحب المحسنين) ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا
 في ان المحسن مشتق من ماذا وفيه وجوه (الاول) انه مشتق من فعل الحسن وانه كثر استعماله فيمن ينفع
 غيره ينفع حسن من حيث ان الاحسان حسن في نفسه وعلى هذا التقدير فالضرب والقتل اذا حسنا
 كان فاعلهما محسنا (الثاني) انه مشتق من الاحسان ففاعل الحسن لا يوصف بكونه محسنا الا اذا كان
 فعله حسنا واحسانا معا فالاشتقاق انما يحصل من مجموع الامرين (المسئلة الثانية) قوله وأحسنوا فيه
 وجوه (أحدها) قال الاصم أحسنوا في فرائض الله (وثانيها) وأحسنوا في الاتفاق على من تلزمكم مؤنته
 ونفقتة والمقصود منه أن يكون ذلك الاتفاق وسطا فلا تسرفوا ولا تقنطروا وهذا هو الاقرب لاتصاله بما قبله
 ويمكن حمل الآية على جميع الوجوه وأما قوله ان الله يحب المحسنين فهو ظاهر وقد تقدم تفسيره مرارا قوله
 تعالى (وأتموا الحج والعمرة لله فان أحصرتم فما استيسر من الهدى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى
 محله) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) الحج في اللغة عبارة عن القصد وانما يقال حج فلان الشئ اذا
 قصده مرة بعد أخرى وأدام الاختلاف اليه والحج بكسر الحاء السنة وانما قيل لها حجة لان الناس يحجون
 في كل سنة وأما في الشرع فهو اسم لافعال مخصوصة منها أركان ومنها أبعاض ومنها هيئات فالأركان مالا
 يحل التحلل حتى يأتي به والابعاض هي الواجبات التي اذا ترك منها شئ يجبر بالدم والهيئات مالا يجب الدم
 على تاركها والأركان عندنا خمسة الاحرام والوقوف بعرفة والطواف بالبيت والسعي بين الصفا والمروة
 وفي حلق الرأس أو تقصيره قولان أحدهما انه نسلك لا يحصل التحلل الا به وأما الابعاض فهي الاحرام من
 الميقات والمقام بعرفة الى الغروب في قول والبيتونة بمزدلفة ليلة النحر في قول ورمي جرة العقبة والبيتونة
 حتى يسالى التشريق في قول ورمي أيامها وأما سائر أعمال الحج فهي سنة وأما أركان العمرة فهي أربعة
 الاحرام والطواف والسعي وفي الحلق قولان ثم المعتبر بعد ما فرغ من السعي فان كان معه هدى ذبحه ثم حلق
 أو قصر ولا يتوقف التحلل على ذبح الهدى (المسئلة الثانية) قوله تعالى وأتموا امر باتمام وهل
 هذا الامر مطلق أو مشروط بالدخول فيه ذهب أصحابنا الى انه مطلق والمعنى اتموا الحج والعمرة على
 نيت الكمال والتمام (والقول الثاني) وهو قول أبي حنيفة رضى الله عنه ان هذا الامر مشروط والمعنى
 ان من شرع فيه فليقمه قالوا ومن الجائز أن لا يكون الدخول في الشئ واجبا الا ان بعد الدخول فيه
 يكون اتمامه واجبا فائدة هذا الخلاف ان العمرة واجبة عند أصحابنا وغير واجبة عند أبي حنيفة رحمه الله
 حجة أصحابنا من وجوه (الحجة الاولى) قوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله وجه الاستدلال به أن الاتمام
 قد راد به فعل الشئ كاملا تاما ويحتمل أن يراى ان زيادة الشئ في الفعل فاقومه واذا ثبت الاحتمال وجب أن
 يكون المراد من هذا اللفظ هو ذلك اما بيان الاحتمال فيدل عليه قوله تعالى واذا ابتلى ابراهيم ربه بكلمات
 فأتمهن أى فعلهن على سبيل التمام والكمال وقوله تعالى ثم أتموا الصيام الى الليل أى فافعلوا الصيام تاما الى

المارزنجي لا علم في كلام العرب مصدرا على تفعله بضم العين الا هذا قال أبو علي قد حكى سيويه
 التنصرة والتسترة وقد جاء هذا المثال اسما غير مصدر قال ولا نعلمه جاء صفة قال صاحب الكشف ويجوز
 أن يقال أصله التهلكة كالتجربة والتبصرة على انها مصدر هكذا فابتدأت الصفة بالكسرة كما جاء الجوار
 في الجوار وأقول اني لا تنجب كثيرا من تكلفات هؤلاء النحويين في أمثال هذه المواضع وذلك انهم
 لو وجدوا شعرا مجهولا يشهد ما أرادوه فحواه واتخذوه حجة قوية فورد هذا اللفظ في كلام الله تعالى
 المنه وودله من الموافق والمخالف بالقصاحة أولى بان يدل على صحة هذه اللفظة واستقامتها (المسئلة
 الثمانية) اتفقوا على ان الباء في قوله بايد يكمن تنقضي اما زيادة أو نقصا نأفقال قوم الباء زائدة والتقدير
 ولا تلقوا ايديكم الى التهلكة وهو كقولهم جذبت الثوب بالثوب وأخذت القلم بالقلم فهما لغتان مستعملتان
 مشهورتان والمراد بالايدي الانفس كقوله بما قدمت يداك أوبعا كسبت أيديكم فالتقدير ولا تلقوا بانفسكم الى
 التهلكة وقال آخرون بل ههنا حذف والتقدير ولا تلقوا انفسكم بايد يكمن الى التهلكة (المسئلة الثمانية) قوله
 ولا تلقوا بايد يكمن الى التهلكة اختلاف المفسرون فيه فمنهم من قال انه راجع الى نفس النفقة ومنهم من قال انه
 راجع الى غيرها أما الاولون فذكروا فيه وجهين (الاول) أن لا ينفقوا في مهمات الجهاد أموالهم فيستولى
 العدو عليهم ويملكهم وكأنه قيل ان كنت من رجال الدين فانهق مالك في سبيل الله وفي طيب مرضاته وان
 كنت من رجال الدنيا فانهق مالك في دفع الهلاك والضرر عن نفسك (الوجه الثاني) انه تعالى لما أمره
 بالانفاق نهى عن أن ينفق كل ماله فان انفاق كل المال يفضي الى التهلكة عند الحاجة الشديدة
 الى الماء كقول والمشروب والملبوس فكان المراد منه ما ذكره في قوله والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا
 وكان بين ذلك قواما وفي قوله ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط وأما الذين قالوا المراد
 منه غير النفقة فذكروا فيه وجوها (أحدها) أن يخلو بالجهاد فيقتلوا للهلاك الذي هو عذاب النار
 فقتلهم بذلك على القسك بالجهاد وهو كقوله ليهلك من هلك عن بينة (وثانيها) المراد من قوله ولا تلقوا
 بايد يكمن الى التهلكة أي لا تقصموا في الحرب بحيث لا ترجون النفع ولا يكون لكم فيه الا قتل انفسكم
 فان ذلك لا يحل وانما يجب أن يقتحموا اذا طمع في النكابة وان خاف القتل فاما اذا كان آيسا من النكابة وكان
 الاغلب انه مقتول فليس له أن يقدم عليه وهذا الوجه منقول عن البراء بن عازب ونقل عن أبي هريرة رضي
 الله عنه انه قال في هذه الآية هو الرجل يستقل بين العفين ومن الناس من طعن في هذا التأويل وقال
 هذا القتل غير محرم واحتج عليه بوجوه (الاول) روى ان رجلا من المهاجرين حمل على صف العدو فصاح به
 الناس فألقى بيده الى التهلكة فقال أبو أيوب الانصاري نحن أعلم بهذه الآية وانما نزلت فينا حينما نزل رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ونصرناه ونشهدنا معه المشاهد فلما قوى الاسلام وكثر أهله رجعنا الى أهائنا وأموالنا
 وتصالحنا فكانت التهلكة الاقامة في اهل المال وترك الجهاد (والثاني) روى الشافعي رضي الله عنه ان
 رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر الجنة فقال له رجل من الانصار رأيت يا رسول الله ان قتلت صابرا محتسبا
 قال عليه الصلاة والسلام لك الجنة فانغمس في جماعة العدو فقتلوه بين يدي رسول الله وان رجلا من
 الانصار ألقى درعا كانت عليه حين ذكر النبي عليه الصلاة والسلام الجنة ثم انغمس في العدو فقتلوه (والثالث)
 روى ان رجلا من الانصار تخاف عن بني معاوية قرأ أي الطير عكروا على من قتل من أصحابه فقال لبعض من
 معه سأنتقم الى العدو فقتلوني ولا تخاف عن مشهد قتل فيه أصحابي ففعل ذلك فذكره واذللك للنبي صلى
 الله عليه وسلم فقال فيه قولنا حسنا (الرابع) روى ان قوما حاصروا حصنة فقاتل رجل حتى قتل فقيل ألقى
 بيده الى التهلكة فبأخ عمر بن الخطاب رضي الله عنه ذلك فقال كذبوا أليس يقول الله تعالى ومن الناس
 من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله ولم نصر ذلك التأويل أن يجب عن هذه الوجوه فيقول انا انما
 حرمتنا القاء النفس في صف العدو اذا لم يتوقع اي قاع نكابة منهم فاما اذا توقع فنحن نجوز ذلك فلم قلتم انه
 يوجد هذا المعنى في هذه الوقائع (الوجه الثالث) في تأويل الآية أن يكون هذا متصلا بقوله الشهر

فقال عليه الصلاة والسلام أفعل الاعرابي ان صدق وقال عليه الصلاة والسلام بئى الاسلام على خمس
شهادة أن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله واقام الصلاة وابتأ الزكاة وصوم رمضان وحج البيت وقال عليه
الصلاة والسلام صلوا بحسبكم وزكوا أموالكم وحجوا بئىكم تدخلوا الجنة ربكم فهذه أخبار مشهورة
كاملة تواترة فلا يجوز الزيادة عليها ولا ردها وعن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه سئل عن العمرة أو اجبة هي أم لا فقال لا وأن تعمرك خير لك وعن معاوية الضمير عن أبي صالح الخنفي
عن أبي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الحج جهاد والعمرة تطوع (والجواب) من
وجوه (احدها) ان ما ذكرتم أخباراً أحاد فلا تعارض القرآن (وثانيها) لعل العمرة ما كانت واجبة عندما
ذكر الرسول عليه الصلاة والسلام تلك الأحاديث ثم نزل بعدها قوله وأتموا الحج والعمرة لله وهذا هو الأقرب
لان هذه الآية إنما نزلت في السنة السابعة من الهجرة (وثالثها) ان قصة الاعرابي مشقة على ذكر الحج وليس
فيها بيان تفصيل الحج وقد بينا ان العمرة حج لانها هي الحج الاصغر فلا تكون هي منافية لوجوب العمرة وأما
حديث محمد بن المنكدر فقالوا رواية حجاج بن أرطاة وهو ضعيف (المسئلة الثالثة) اعلم ان الحج على ثلاثة
أقسام الأفراد والقران والتمتع فالأفراد أن يحج ثم بعد الفراغ منه يعتمر من أدنى الحل أو يعتمر قبل أشهر
الحج ثم يحج في تلك السنة والقران أن يحرم بالحج والعمرة معاً في أشهر الحج بان ينويهما بقلبه وكذلك لو أحرم
بالعمرة في أشهر الحج ثم قبل الطواف ادخل عليها الحج بصرف قارنا والتمتع هو أن يحرم بالعمرة في أشهر الحج
ويأتي بأعمالها ثم يحج في هذه السنة وانما سمي تمتعاً لانه يستمتع بمحظورات الاحرام بعد التحلل عن العمرة قبل
أن يحرم بالحج اذا عرفت هذا فقول اختلف الناس في الأفضل من هذه الثلاثة فقال الشافعي رضي الله عنه
أفضلها الأفراد ثم القران ثم القران وقال في اختلاف الحديث التمتع أفضل من الأفراد وبه قال مالك رضي الله
عنه وقال أبو حنيفة رضي الله عنه القران أفضل ثم الأفراد ثم التمتع وهو قول المزي وأبي اسحاق والمروزي
من أصحابنا وقال أبو يوسف ومحمد القران أفضل ثم التمتع ثم الأفراد حجة الشافعي رضي الله عنه في ان
الأفراد أفضل من وجوه (الأول) التسلسل بقوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله والاستدلال به
من ثلاثة أوجه (الأول) ان الآية اقتضت عطف العمرة على الحج والعطف يستدعي المغايرة بين
المعطوف والمعطوف عليه والمغايرة لا تحصل الا عند الأفراد فاما عند القران فالموجود شي واحد وهو
حج وعمرة وذلك مانع من صحة العطف (الثاني) قوله وأتموا الحج والعمرة لله يقتضي الأفراد بدليل انه
قال تعالى فان أحصرتم فاستيسروا من الهدى والقارن يلزمه هديان عند الحصر وأيضاً انه تعالى أو جب
على الخلق عند الاداء فدية واحدة والقارن يلزمه فديتان عند الحصر (الثالث) هذه الآية تدل على
وجوب الاتمام والاتمام لا يحصل الا عند الأفراد ويدل عليه وجهان (الأول) ان السفر مقصود في الحج
بدليل ان من أوصى بان يحج عنه فانه يحج من وطنه ولولا ان السفر مقصود في الحج والالكان يحج عنه
من أدنى المواقيت ويدل عليه أيضاً انهم قالوا لو نذر أن يحج ماشياً وحجراً كما يلزمه دم فثبت أن السفر مقصود
والقران يقتضي تقليل السفر لان بسببه يصير السفران سفراً واحداً فثبت ان الاتمام لا يحصل الا بالأفراد
(الثاني) ان الحج لا معنى له الا بالزيارة بقاع مكرمة ومشاهدة مشرفة والحاج زائر لله والله تعالى
مزدوره ولا شك انه كلما كانت الزيارة والخدمة أكثر كان موقعها عند المجدوم أعظم وعند القران
تنقلب الزيارة تارة واحدة بل الحق ان حجة أنواع الطاعات في الحج وفي العمرة تنكسر عند الأفراد
وتصير واحدة عند القران فثبت أن الأفراد أقرب الى التمام فكان الأفراد ان لم يكن واجبا عليكم
بكم هذه الآية فلا أقل من كونه أفضل (الحجة الثانية) في بيان ان الأفراد أفضل ان
الأفراد يقتضي كونه آتياً بالحج مرة ثم بالعمرة بعد ذلك فتكون الاعمال الشاقة في الأفراد أكثر فوجب أن
يكون أفضل لقوله عليه السلام أفضل الاعمال أحجزها أى أشقها (الحجة الثالثة) انه عليه السلام كان
مفرداً فوجب أن يكون الأفراد أفضل أما قولنا انه كان مفرداً فاعلم ان الصحابة اختلفت رواياتهم في هذا

الليل وحمل اللفظ على هذا أولى من قول من قال المراد فاشروعوا في الصيام ثم أتوه لان على هذا التقدير
 يحتاج الى الاضمار وعلى التقدير الذي ذكرناه لا يحتاج اليه فثبت ان قوله وأتموا الحج يستعمل أن يكون
 المراد منه الاتيان به على نعت الكمال والتمام فوجب حمله عليه أقصى ما في الباب انه يحتمل أيضا أن يكون
 المراد منه انكم اذا شرعتم فيه فأتوه الا أن حمل اللفظ على الوجه الاول أولى ويدل عليه وجوه (الاول) ان
 حمل الآية على الوجه الثاني يقتضي أن يكون هذا الامر منسروطا ويكون التقدير أتموا الحج والعمرة لله
 ان شرعتم فيها وعلى التأويل الاول الذي نصرناه لا يحتاج الى اضمار هذا الشرط فكان ذلك أولى
 (الثاني) ان أهل التفسير ذكروا ان هذه الآية هي أول آية نزلت في الحج فحملها على ايجاب الحج أولى
 من حملها على الاتمام بشرط الشروع فيه (الثالث) قرأ بعضهم وأقيموا الحج والعمرة لله وهذا وان كان
 قراءة شاذة جارية مجرى خبر الواحد لكنه بالاتفاق صالح لترجيح تأويل على تأويل (الرابع) ان الوجه
 الذي نصرناه يفيد وجوب الحج والعمرة ويفيد وجوب اتمامهما بعد الشروع فيهما والتأويل الذي ذكرتم
 لا يفيد الا أصل الوجوب فكان الذي نصرناه أكبر فائدة فكان حمل كلام الله عليه أولى (الخامس) ان
 الباب باب العبادة فكان الاحتياط فيه أولى والقول بايجاب الحج والعمرة مع اقرب الى الاحتياط
 فوجب حمل اللفظ عليه (السادس) ذهبنا نحمل اللفظ على وجوب الاتمام لكن نقول اللفظ دل على
 وجوب الاتمام جزما وظاهرا الامر للوجوب فكان الاتمام واجبا جزما والاتمام مسبوق بالشروع وما لا يتم
 الواجب الا به وكان مقدورا للمكاف فهو واجب فيلزم أن يكون الشروع واجبا في الحج وفي العمرة
 (السابع) روى عن ابن عباس انه قال والذي نفسي بيده انه انما الفرق بينها في كتاب الله أي ان العمرة لقروية الحج
 في الامر بهما في كتاب الله يعني في هذه الآية فكان كقوله أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فهذا اتمام تقرير هذه
 الجملة فان قيل قرأ على ابن مسعود والشعبي والعمرة لله بالرفع وهذا يدل على انهم قصدوا اخراج العمرة
 عن حكم الحج في الوجوب قلنا هذا مدفوع من وجوه (الاول) ان هذه قراءة شاذة فلا تعارض القراءة
 المتواترة (الثاني) ان فيها ضعفا في العربية لانها تقتضي عطف الجملة الاسمية على الجملة الفعلية (الثالث)
 ان قوله والعمرة لله معناه ان العمرة عبادة لله ومجرد كونها عبادة لله لا ينافي وجوبها والواقع التعارض
 بين مدلول القرائتين وهو غير جائز (الرابع) انه لما كان قوله والعمرة لله معناه والعمرة عبادة الله وجب أن
 يكون العمرة مأمورا بها لقوله تعالى وما أمروا الا ليعبدوا الله والامر للوجوب وحينئذ يحصل المقصود
 (الجملة الثانية) في وجوب العمرة ان قوله تعالى يوم الحج الاكبر يدل على وجوب حج أصغر على ما عليه
 حقيقة أفعال وماذا الا العمرة بالاتفاق واذا ثبت ان العمرة حج وجب أن تكون واجبة لقوله تعالى وأتموا
 الحج ولقوله ولله على الناس حج البيت (الجملة الثالثة) في المسئلة الاحاديث منها ما أورده الجوزي
 في المتفق بين الصحيحين ان جبريل عليه السلام سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الاسلام فقال أن تشهد
 أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله وأن تقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج وتعتق وروى
 النعمان بن سالم عن عمر بن أوس عن أبي رزين انه سأل النبي عليه الصلاة والسلام فقال ان أبي شيخ كفي ادرك
 الاسلام ولا يستطيع الحج والعمرة ولا الظعن فقال عليه الصلاة والسلام حج عن أبيك واعتمر فامر بهما
 والامر للوجوب ومنها ما روى ابن سيرين عن زيد بن ثابت انه عليه الصلاة والسلام قال الحج والعمرة
 فريضتان لا يضر لك بهما بدأت ومنها ما روت عائشة رضي الله عنها بنت طلحة عن عائشة أم المؤمنين قالت قلت
 يا رسول الله هل على النساء جهاد فقال عليه الصلاة والسلام عليهن جهاد لا قتال فيه الحج والعمرة (الجملة
 الرابعة) في وجوب العمرة قال الشافعي رضي الله عنه اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم قبل الحج ولم تكن العمرة
 واجبة لمكان الاشبه أن يبادر الى الحج الذي هو واجب وحجة من قال العمرة ليست واجبة وجوه (الجملة
 الاولى) قصة الاعرابي الذي سأل الرسول عليه الصلاة والسلام عن أركان الاسلام فعلمه الصلاة والزكاة
 والحج والصوم فقال الاعرابي هل علي غير هذا قال لا الا أن تطوع فقال الاعرابي لا أتزيد على هذا ولا أنقص

وان ضاق صدره صبره وأما الاخوان والرفقاء المقيمون في دودهم ويلتمس ادعيته هم فان الله تعالى جعل في دعائهم خيرا والسنة في الوداع أن يقول الله دينك وأمانتك وخواتم عملك (الثالثة) في الخروج من الدار فاذا هم بالخروج صلى ركعتين يقرأ في الأولى بعد الفاتحة قل يا أيها الكافرون وفي الثانية الاخلاص وبعد الفراغ يتضرع الى الله بالاخلاص (الرابعة) اذا حصل على باب الدار قال بسم الله توكلت على الله لا حول ولا قوة الا بالله وكلما كانت الدعوات ازيد كانت أولى (الخامسة) في الركوب فاذا ركب الرحلة قال بسم الله وبالله والله أكبر توكلت على الله لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين واننا الى ربنا لمنقلبون (السادسة) في النزول والسنة ان يكون أكثر سيرة بالليل ولا ينزل حتى يحصى النهار واذا نزل صلى ركعتين ودعا الله كثيرا (السابعة) ان قصده عدو او سبع في ليل او نهار فليقرأ آية الكرسي وشهد الله والاخلاص والمعوذتين ويقول تحصنت بالله العظيم واستعنت بالحى الذى لا يموت (الثامنة) مهمة اعلام فامن الارض في الطريق فيستحب أن يكبر ثلاثا (التاسعة) أن لا يكون هذا السفر مشوبا بشئ من أثر الاغراض العاجلة كالسجادة وغيرها (العاشرة) أن يصون الانسان لسانه عن الرفث والفسوق والجدال ثم بعد الاتيان بهذه المقدمات يأتي بجميع أركان الحج على الوجه الاصح الاقرب الى موافقة الكتاب والسنة ويكون غرضه في كل هذه الامور ابتغاء مرضاة الله تعالى فقله واتموا الحج والعمرة كلمة شاملة جامعة لهذه المعاني فاذا أتى العبد بالحج على هذا الوجه كان متبعاملة ابراهيم حيث قال تعالى واذا بتلى ابراهيم ربه بكلمات فاعتهن (الوجه الرابع) في تفسير قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله ان المراد افرءوا كل واحد منهم ما يسفر وهذا تأويل من قال بالافراد وقد ينسأ بالدليل وهذا التأويل يروى عن علي بن أبي طالب رضى الله عنه وقد يروى من فروع عن أبي هريرة وكان عمر يترك القرآن والتمتع ويذكر أن ذلك أتم للحج والعمرة وان يعتمر في غير شهر والحج فان الله تعالى يقول الحج أشهر ميسورات وروى نافع عن ابن عمر انه قال فرقوا بين حجتكم وعمرتكم (المسئلة الخامسة) قرأ نافع وابن عامر وابن كثير وأبو عمرو وأبو بكر عن عاصم الحج بفتح الحاء في كل القرآن وهي لغة الحجاز وقرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم بالكسر في آل عمران قال الكسائي وهم لغتان بمعنى واحد كطل ورطل وقيل بالفتح المصدر وبالكسر الاسم وقوله تعالى فان احصرتم قال أحمد بن يحيى أصل الحصر والاحصار الحبس ومنه يقال للذى لا يوح بصره حصر لانه حبس نفسه عن البوح والحصر احتباس الغائط والحصر الملك لانه كالمحبوس بين الحجاب وفي شعر لبيد

حن لدى باب الحصر فنام * والحصر معروف سمي به لانضمام بعض أجزائه الى بعض تشبيها باحتباس الشئ مع غيره اذا عرفت هذا فقولنا نقدر على ان لفظ الحصر مخصوص بمنع العدو اذا منعه عن مراده وضيق عليه أما لفظ الاحصار فقد اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال (الاول) وهو اختيار أبي عبيدة وابن السكيت والزجاج وابن قتيبة وأكثر أهل اللغة انه مختص بالمرض قال ابن السكيت يقال احصره المرض اذا منعه من السفر وقال ثعلب في فصيح الكلام احصر بالمرض وحصر بالعدو (والقول الثاني) أن لفظ الاحصار يفيد الحبس والمنع سواء كان بسبب العدو أو بسبب المرض وهو قول الفراء (والقول الثالث) انه مختص بالمنع الحاصل من جهة العدو وهو قول الشافعي رضى الله عنه وهو المروى عن ابن عباس وابن عمر فانهم قالوا لا احصر الا حصر العدو وأكثر أهل اللغة يردون هذا القول على الشافعي رضى الله عنه وفائدة هذا البحث تظهر في مسئلة فقهية وهي انهم اتفقوا على ان حكم الاحصار عند حبس العدو ثابت وهل يثبت بسبب المرض وسائر الموانع قال أبو حنيفة رضى الله عنه يثبت وقال الشافعي لا يثبت وجهة أبي حنيفة ظاهرة على مذهب أهل اللغة وذلك لأن أهل اللغة رجحان (أحدهما) الذين قالوا الاحصار مختص بالحبس الحاصل بسبب المرض فقط وعلى هذا المذهب تكون هذه الآية ناصرة يحتمل ان احصار المرض يفيد هذا الحكم (والثاني) الذين قالوا الاحصار اسم لطلق الحبس سواء كان حاصل بسبب المرض

المعنى فروى مسلم في صحيحه عن عائشة رضى الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم أفرد بالحج وروى جابر وابن عمر أنه أفرد وأما أنس فقد روى عنه أنه قال كنت واقفا عند جدران ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان لعابها يسيل على كتفي فسمعتة يقول لبيك بحج وعمرة معا ثم الشافعي رضى الله عنه رجح رواية عائشة رضى الله عنها وجابر وابن عمر على رواية أنس من وجوه (أحدها) بحال الرواة أما عائشة فلأنها كانت عالمة ومع علمها كانت أشد الناس التصاقا برسول الله صلى الله عليه وسلم وأشد الناس وقفا على أحواله وأما جابر فانه كان أقدم صحبة للرسول صلى الله عليه وسلم من أنس وإن أنس كان صغيرا في ذلك الوقت قليل العلم وأما ابن عمر فانه كان مع فقهاء أقرب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من غيره لأن أخته حفصة كانت زوجة النبي صلى الله عليه وسلم (والثاني) أن عدم القرآن متأكدا بالاستصحاب (والثالث) أن الأفراد يقتضى تكثير العبادة والقرآن يقتضى تقليلها فكان الحاق الأفراد بالنبي عليه الصلاة والسلام أولى وإذا ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم كان مفردا وجب أن يكون الأفراد أفضل لانه عليه الصلاة والسلام كان يختار الأفضل لنفسه ولانه قال خذوا عني مناسككم أي تعلموا عني (الحجة الرابعة) أن الأفراد يقتضى تكثير العبادة والقرآن يقتضى تقليلها فكان الأول أولى لأن المقصود من خلق الجن والإنس هو العبادة وكلما كان أفضى إلى تكثير العبادة كان أفضل بحجة أبي حنيفة رضى الله عنه من وجوه (الحجة الأولى) التمسك بقوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله وهذا اللفظ يحتمل أن يكون المراد منه إيجاب كل واحد منهما ما أو يكون المراد منه إيجاب الجمع بينهما على سبيل التمام فلو حملناه على الأول لا يفيد الثاني ولو حملناه على الثاني أفاد الأول فكان الثاني أكثر فائدة فوجب حمل اللفظ عليه لأن الأولى حمل كلام الله على ما يكون أكثر فائدة (الحجة الثانية) أن القرآن جمع بين النسيك فوجب أن يكون أفضل من الاتيان بنسك واحد (الحجة الثالثة) أن في القرآن مسارة إلى النسيك وفي الأفراد ترك مسارة إلى أحد النسيكين فوجب أن يكون القرآن أفضل أقوله وسأعوا (والجواب عن الأول) أماينا أن هذه الآية تدل من ثلاثة أوجه دلالة ما هو أكثر فائدة على الأفراد وأما ما ذكرتموه مجرّد حسن ظن حيث قلتم حمل اللفظ على ما هو أكثر فائدة أولى وإذا كان كذلك كان الترجيح لقولنا (والجواب عن الثاني والثالث) أن كل ما يفعله القارئ يفعله المفرد أيضا إلا أن القرآن كان حيلة في إسقاط الطاعة فينتهي الأمر فيه أن يكون مرخصا فيه فاما أن يكون أفضل فلا وبالحجة فالشافعي رضى الله عنه لا يقول أن الحج المفرد بلا عمرة أفضل من الحج المقرون لكنه يقول من أتى بالحج في وقته ثم بالعمرة في وقتها فجمع هذين الأمرين أفضل من الاتيان بالحج المقرون (المسئلة الرابعة) في تفسير الاتمام في قوله وأتموا الحج والعمرة لله وفيه وجوه (أحدها) روى عن علي وابن مسعود أن اتمامهم ما أن يحرم من ديرة أهله (وثانيها) قال أبو مسلم المعنى أن من نوى الحج والعمرة لله وجب عليه الاتمام قال ويدل على صحة هذا التأويل أن هذه الآية انما نزلت بعد أن منع الكفار النبي صلى الله عليه وسلم في السنة الماضية عن الحج والعمرة فالتعالى أمر رسوله في هذه الآية أن لا يرجع حتى يتم هذا الغرض ويحصل من هذا التأويل فائدة فقهية وهي أن تعاقب الحج والعمرة كفرضيهما في وجوب الاتمام (وثالثها) قال الأصم أن الله تعالى فرض الحج والعمرة ثم أمر عباده أن يتوا الاداب المعتبرة وذكر الشيخ الامام أبو حامد الغزالي رحمه الله في كتاب الاحياء ما يتعلق بهذا الباب فقال الامور المعتبرة قبل الخروج الى الاحرام ثمانية (الأول) في المال فينبغي أن يسد أبواب التوبة ورد المظالم وقضاء الديون واعد النفقة لكل من تلزمه نفقه الى وقت الرجوع ويرد ما عنده من الودائع ويسد صحب من المال الطيب الحلال ما يكفيه لذاته وبأياه من غير تقدير بل على وجه يسد مع التوسع في الزاد والرفق بالقراء ويتصدق بشئ قبل خروجه ويشتري لنفسه دابة قوية على الحمل أو يكثرها فان أكثرها فليظهر للمكاري كل ما يحصل رضاؤه فيه (الثاني) في الرفيق فينبغي أن يلتمس رفيقا صالحا للتخبر معينا محبا عليه ان نسي ذكره وان ذكر ساعده وان جنب تبعه وان يحجز قواه

بهذه الدلائل أن الإحصار المذكور في الآية هو منع العدو فقط أما قول من قال أنه منع المرض صاحبه خاصة فهو باطل بهذه الدلائل وفيه دليل آخر وهو أن المفسر من أجمعوا على أن سبب نزول هذه الآية أن الكفار أحصر والنبي صلى الله عليه وسلم بالحديبية والناس وإن اختلفوا في أن الآية المنازلة في سبب هل تتناول غير ذلك السبب إلا أنهم اتفقوا على أنه لا يجوز أن يكون ذلك السبب خارجا عنه فلو كان الإحصار اسما لمنع المرض لكان سبب نزول الآية خارجا عنها وذلك باطل بالإجماع فثبت بما ذكرنا أن الإحصار في هذه الآية عبارة عن منع العدو وإذا ثبت هذا فنقول لا يمكن قياس منع المرض عليه ويؤيده من وجهين (الأول) أن كلمة أن شرط عند أهل اللغة وحكم الشرط اتفاقا المشروط عند اتفاقه ظاهر فلهذا يقتضي أن لا يثبت الحكم إلا في الإحصار الذي دلت الآية عليه فلو أثبتنا هذا الحكم في غيره قياسا كان ذلك نسخا للنص بالقياس وهو غير جائز (الوجه الثاني) أن الأحرام شرع لازم لا يحتمل التسخير قصدًا الا ترى أنه إذا جامع أمراته حتى فسدهم لم يخرج من إحرامه وكذلك لو فاته الحج حتى لزمه القضاء والمريض ليس كالعدو ولأن المريض لا يستفيد بتخلله ورجوعه أمنا من مرضه أما المحصر بالعدو فإنه خائف من القتل إن أقام فإذا رجع فقد تخلص من خوف القتل فهذا ما عندى في هذه المسئلة على ما يليق بالتفسير أما قوله تعالى فما استيسر من الهدى ففيه مسائل (المسئلة الأولى) قال القفال رحمه الله في الآية اضمار والتقدير فخلتم فما استيسر وهو كقوله فن كان منكم مريضاً وعلى سفر فعدت من أيام آخرى فأفطر فعدت وفيها اضمار آخر وذلك لأن قوله فما استيسر من الهدى كلام غير تام لا بد فيه من اضمار ثم فيه احتمالان (أحدهما) أن يقال محل ما رفع والتقدير فواجب عليكم ما استيسر (والثاني) قال الفراء لو نصبت على معنى اهدوا ما تيسر كان صواباً وأكثر ما جاء في القرآن من اشتباهه مرفوع (المسئلة الثانية) استيسر بمعنى تيسر ومثله استعظم أى تعظم واستكبر أى تكبر واستصعب أى تصعب (المسئلة الثالثة) الهدى جمع هدية كما تقول تمر وتمررة قال أحمد بن يحيى أهل الجاني يخفرون الهدى وتيم تتهله فيقولون هدية وهدى ومطية ومطى قال الشاعر

حلفت برب مكة والمصلى * واعناق الهدى مقلدان

ومعنى الهدى ما يهدى إلى بيت الله عز وجل تقرأ باليه بمنزلة الهدية يهديها الإنسان إلى غيره تقرأ باليه ثم قال علي وابن عباس والحسين وقتادة الهدى إعلاء بدنه وأوسطه بقرّة وأخسه مشاة فعليه ما تيسر من هذه الأجناس (المسئلة الرابعة) المحصر إذا كان عالماً بالهدى هل له بدل ينقل إليه لاشافعي رضى الله عنه فيه قولان (أحدهما) لا بدل له ويكون الهدى في ذمته أبداً وبه قال أبو حنيفة رضى الله عنه والخج فيه أنه تعالى أوجب على المحصر الهدى على التعيين وما ثبت له بدلاً (والثاني) أن له بدلاً ينقل إليه وهو قول أحمد فإذا قلنا بالقول الأول هل له أن يتحل في الحال أو يقيم على إحرامه فيه قولان (أحدهما) أنه يقيم على إحرامه حتى يجده وهو قول أبي حنيفة ويدل عليه ظاهر الآية (والثاني) أن يتحل في الحال للمسئلة وهو الأصح فإذا قلنا بالقول الثاني ففيه اختلافات كثيرة وأقربها أن يقال يقوم الهدى بالدراهم ويشترى بها طعام ويؤدى وإنما قلنا ذلك لأنه أقرب إلى الهدى (المسئلة الخامسة) المحصر إذا أراد التحلل وذبح وجب أن ينوى التحلل عند الذبح ولا يتحل البتة قبل الذبح (المسئلة السادسة) اختلفوا في العمرة فأكثر الفقهاء قالوا حكمها في الإحصار كحكم الحج وعن ابن سيرين أنه لا إحصار فيه لأنه غير موقت وهذا باطل لأن قوله تعالى فإن أحصرتم مذكور عقيب الحج والعمرة فكان عائد إليهما أما قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله ففيه مسائل (المسئلة الأولى) في الآية حذف لأن الرجل لا يتحل بل يلوغ الهدى محله بل لا يحصل التحلل إلا بالعمرة فتقدير الآية حتى يبلغ الهدى محله وينحر فاذا نحر فاحلقوا (المسئلة الثانية) قال الشافعي رضى الله عنه يجوز إراقة دم الإحصار في الحرم بل حيث حبس وقال أبو حنيفة رضى الله عنه لا يجوز ذلك إلا في الحرم ومنشأ

أوبيب العدو وعلى هذا القول حجة أبي حنيفة تكون ظاهرة أيضا لأن الله تعالى علق الحكم على مسمى
 الاحصار فوجب أن يكون الحكم ثابتا عند حصول الاحصار سواء حصل بالعدو أو بالمرض واما على القول
 الثالث وهو ان الاحصار اسم للمنع الحاصل بالعدو فهذا القول باطل بانفاق أهل اللغة وبقتدير ثبوته
 فنحن نقبس المرض على العدو بجما مع دفع المخرج وهذا قياس جلي ظاهر فهذا تفسير قول أبي حنيفة
 رضي الله عنه وهو ظاهر قوي وأما تقرير مذهب الشافعي رضي الله عنه فهو وان ادعى أن المراد بالاحصار
 في هذه الآية منع العدو فقط والروايات المنقولة عن أهل اللغة معارضة بالروايات المنقولة عن ابن عباس
 وابن عمر ولا شك أن قولهما أولى لثبوتها على هؤلاء الاذني في معرفة اللغة وفي معرفة تفسير القرآن ثم انا
 بعد ذلك نؤكد هذا القول بوجوده من الدلائل (الحجة الاولى) أن الاحصار افعال من الحصر والافعال تارة
 يجي بمعنى التعديّة نحو ذهب زيد واذ بهت انا ويجي بمعنى صار اذا كذا نحو أغند البعير اذا صار ذا غدة واجرب
 الرجل اذا صار ذا ابل جربي ويجي بمعنى وجدته بصفة كذا نحو احدث الرجل أي وجدته محمودا والاحصار
 لا يمكن أن يكون للتعديّة فوجب اما حله على الصيرورة أو على الوجدان والمعنى انهم صاروا محصورين
 أو وجدوا محصورين ثم ان أهل اللغة اتفقا على ان المحصور هو الممنوع بالعدو ولا بالمرض فوجب أن يكون
 معنى الاحصار هو انهم صاروا ممنوعين بالعدو أو وجدوا ممنوعين بالعدو وذلك يؤكده مذهبنا (الحجة الثانية)
 ان الحصر عبارة عن المنع وانما يقال للانسان انه ممنوع من فعله ومحجوس عن مراده اذا كان قادرا
 على ذلك الفعل متمكنا منه ثم انه ممنوع عنه والقدرة عبارة عن الكيفية الحاصلة بسبب اعتدال المزاج
 وسلامة الاعضاء وذلك مفقود في حق المريض فهو غير قادر البتة على الفعل فيستحيل الحكم عليه بأنه
 ممنوع لان احالة الحكم على المانع تستدعي حصول المقتضى أما اذا كان ممنوعا بالعدو فهنا القدرة على
 الفعل حاصلة الا انه تعذر الفعل لاجل مدافعة العدو فصحيح هنا أن يقال انه ممنوع من الفعل فثبت أن
 لفظة الاحصار حقيقة في العدو ولا يمكن أن تكون حقيقة في المرض (الحجة الثالثة) ان معنى قوله
 احصرتم أي حبستم ومنعتم والحبس لا بد له من حابس والمنع لا بد له من مانع ويمتنع وصف المرض بكونه
 حابسا وما نعالا ان الحبس والمنع فعل وازدادة الفعل الى المرض محال لان المرض عرض لا يبق
 زمانين فكيف يكون فاعلا وحابسا وما نعا أما وصف العدو بأنه حابس ومانع وصف حقيقي وحمل الكلام
 على حقيقة أولى من حله على مجازه (الحجة الرابعة) ان الاحصار مشتق من الحصر ولفظ الحصر لا يشعر
 فيه بالمرض فلفظ الاحصار وجب أن يكون خاليا عن الاعمار بالمرض قياسا على جميع اللفظ المشبهة
 (الحجة الخامسة) انه تعالى قال بعد هذه الآية فن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه فغطف عليه
 المريض فلو كان المحصر هو المريض أو من يكون المريض داخل فيه لكان هذا عطف الشيء على نفسه فان
 قيل انه خص هذا المرض بالذكر لان له حكما خاصا وهو خلق الرأس فصارت تقدير الآية ان منعتم
 بمرض تحالتم بدم وان تاذى رؤسكم بمرض خلقتم وكفرتم قلنا هذا وان كان حسنا لهذا الغرض الا انه مع
 ذلك يلزم عطف الشيء على نفسه اما اذا لم يكن المحصر مفسرا بالمريض لم يلزم عطف الشيء على نفسه فكان
 حمل المحصر على غير المريض يوجب خلوا الكلام عن هذا الاستدلال فكان ذلك أولى (الحجة السادسة) قال
 تعالى في آخر الآية فاذا أمنتم فمن تمتع بالعمرة الى الحج ولفظ الامن انما يستعمل في الخوف من العدو ولا في
 المرض فانه يقال في المرض شئ وعنى ولا يقال امن فان قيل لان لم أن لفظ الامن لا يستعمل الا في الخوف
 فانه يقال أمن المريض من الهلاك وأيضا خصوص آخر الآية لا يقدح في عموم أولها قلنا لفظ الامن
 اذا كان مطلقا غير مقيد فانه لا يقيده الا الامن من العدو وقوله خصوص آخر الآية لا يمنع من عموم أولها
 قلنا بل يوجب لان قوله فاذا أمنتم ليس فيه بيان انه حصل الامن بماذا فلا بد وان يكون المراد حصول الامن
 من شئ تقدم ذكره والذي تقدم ذكره هو الاحصار فصارت التقدير فاذا أمنتم من ذلك الاحصار وما ثبت
 أن لفظ الامن لا يطلق الا في حق العدو وجب أن يكون المراد من هذا الاحصار منع العدو وثبت

في شعر رأسي كثير من القمل والصبيان وهو يتناثر على وجهي فقال عليه السلام تؤذيكم هوام رأسك قلت
نعم يا رسول الله قال اخلق رأسك فانزل الله تعالى هذه الآية والمقصود منها أن المحرم اذا ناذى بالمرض
أو بهوام رأسه ابج له المداواة والخلق بشرط الفدية والله أعلم (المسئلة الثانية) ففدية رفع لانه مبدأ خبره
محذوف والتقدير فعليه فدية وأيضا ففيه اضمأر آخر والتقدير فخلق فعليه فدية (المسئلة الثالثة) قال بعضهم
هذه الآية مختصة بالمحصر وذلك لان قبل بلوغ الهدى محله ربحا لحقه مرض أو أذى في رأسه ان صبر فأن الله
أذن له في ذلك بشرط بذل الفدية وقال آخرون بل الكلام مستأنف لكل محرم لحقه المرض في بدنه فاحتاج الى
علاج ولحقه أذى في رأسه فاحتاج الى الخلق فبين الله تعالى ان له ذلك وبين ما يجب عليه من الفدية اذا عرفت
هذه افتة قول المرض قد يحوج الى اللباس فتكون الزخصة في اللباس كل زخصة في الخلق وقد يكون ذلك بغير
المرض من شدة البرد وما شاكله فأبج له بشرط الفدية وقد يحتاج أيضا الى استعمال الطيب في كثير من
الامراض فيكون الحكم فيه ذالوا وأما من يكون به أذى من رأسه فقد يكون ذلك بسبب القمل والصبيان
وقد يكون بسبب الصداغ وقد يكون عند الخوف من حدوث مرض أو ألم وبالجملة فهذه الحكم عام في جميع
محظورات الحج (المسئلة الرابعة) اختلفوا في انه هل يقدم الفدية ثم يترخص أو يؤخر الفدية عن الترخص
والذي يقتضيه الظاهر انه يؤخر الفدية عن الترخص لان الاقدام على الترخص كالعلة في وجوب
الفدية فكان مقدما عليه وأيضا فقد بينا ان تقدير الآية فخلق فعليه فدية ولا ينظم الكلام
الا على هذا الحد فاذا يجب تأخير الفدية أما قوله تعالى من صيام أو صدقة أو نسك فالمراد ان تلك الفدية
أحد هذه الامور الثلاثة وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) أصل النسك العبادة قال ابن الاعرابي
النسك سبائك الفضة كل سبيكة منها سبيكة ثم قيل للمتعبد ناسك لانه خلص نفسه من دنس الانعام وصفها
كالسبيكة المخلصة من الخبث هذا أصل معنى النسك ثم قيل للذي يجتهد ناسك لانهم من اشرف العبادات التي
يتقرب بها الى الله (المسئلة الثانية) اختلفوا في النسك على ان أقله شاة لان النسك لا يتأذى الا بأحد الامور
الثلاثة الجمل والبقرة والشاة ولما كان أقلها الشاة لاجرم أقل الواجب والنسك هو الشاة أما الصيام
والاطعام فليس في الآية ما يدل على كونهما وكيفيتهما وما بهما اذا يحصل بيانه فيه قولان (أحدهما) انه
حصل عن كعب بن عجرة وهو ما روى أبو داود في سننه انه عليه الصلاة والسلام لما مر بكعب بن عجرة ورأى
كثرة الهوام في رأسه قال له اخلق ثم اذبح شاة نسكا أو صم ثلاثة أيام أو اطعم ثلاثة أصع من تمر على ستة
مساكين (والقول الثاني) ما روى عن ابن عباس والحسن انهما قالوا الصيام للمتمتع عشرة أيام
والاطعام مثل ذلك في العدد وجمعهما ان الصيام والاطعام لما كانا مجعولين في هذا الموضع وجب عليهما على
المقصر فيما جاء بعد ذلك وهو الذي يلزم المتمتع اذا لم يجد الهدى والقول الاول عليه أكثر الفقهاء (المسئلة
الثالثة) الآية ذات على حكم من أقدم على شيء من محظورات الحج بعد ذرا مأمن حلق رأسه عامدا بغير
عذر فعند الشافعي رضي الله عنه وأبي حنيفة الواجب عليه الدم وقال مالك رضي الله عنه حكمه حكم من
فعل ذلك بعذر والاية حجة عليه لان قوله ثم كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام يدل على
اشتراط هذا الحكم بهذه الاعذار والمشر وطبالشيء عدم عند عدم الشرط وقوله تعالى فاذا أمنتم فاعلم ان
تقديره فاذا أمنتم من الاحصار وقوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج فيه مسائل (المسئلة الاولى) معنى التمتع
التلذذ يقال تمتع بالشيء أي تلذذ به والمتاع كل شيء يتمتع به وأصله من قولهم جبل مائع أي طويل وكل من
طالت صحبته مع الشيء فهو متمتع به والمتنع بالعمرة الى الحج هو أن يقدم مكة فيعتمر في أشهر الحج ثم يقيم بمكة
حالا لا ينشئ منها الحج فيجى من عامه ذلك وانما سمي متمتعا لانه يكون مستمتعا بمحظورات الاحرام فيما بين
تحاله من العمرة الى احرامه بالحج والتمتع على هذا الوجه صحيح لا كراهة فيه وههنا نوع آخر من التمتع مكروه
وهو الذي حذر عنه عمر رضي الله عنه وقال متمتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا أنهي
عنهما وأعاقب عليهما متمعة النساء ومتمعة الحج والمراد من هذه المتمعة أن يجمع بين الاحرامين ثم يفسخ الحج

الخلاف البحث في تفسير هذه الآية فقال الشافعي رضي الله عنه المحل في هذه الآية اسم الزمان الذي يحصل فيه التحلل وقال أبو حنيفة انه اسم للسكان حجة الشافعي رضي الله عنه من وجوه (الاول) انه عليه السلام احصر بالحد يديه ونحوهم والحد يديه ليست من الحرم قال أصحاب أبي حنيفة انه انما احصر في طرف الحديبية الذي هو اسفل مكة وهو من الحرم قال الواقدى الحديبية على طرف الحرم على تسعة أميال من مكة أجاب القفال رحمه الله في تفسيره عن هذا السؤال فقال الدليل على أن تحريم ذلك الهدى ما وقع في الحرم قوله تعالى هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام والهدى معكوفان يبلغ محله قبة نعالى أن الكفار منعوا النبي صلى الله عليه وسلم عن ابلاغ الهدى محله الذي كان يريد فدل هذا على أنهم نحر واذللك الهدى في غير الحرم (اللمجة الثانية) ان المحصر سواء كان في الحل أو في الحرم فهو مأثور بنحر الهدى فوجب أن يتمكن في الحل والحرم من نحر الهدى (بيان المقام الاول) أن قوله فان احصرتم يتناول كل من كان محصر اسواء كان في الحل أو في الحرم وقوله بعد ذلك فما استيسر من الهدى معناه فما استيسر من الهدى فنحصره واجب أو معناه فانحرر وما استيسر من الهدى وعلى التقديرين ثبت أن هذه الآية دالة على أن نحر الهدى واجب على المحصر سواء كان محصر في الحل أو في الحرم واذ ثبت هذا وجب أن يكون له الذبح في الحل والحرم لأن المكاف بالشيء أول درجاته أن يجوز له فعل المأمور به واذ كان كذلك وجب أن يكون المحصر قادرا على اراقه الدم حيث احصر (اللمجة الثالثة) ان الله سبحانه انما مكن المحصر من التحلل بالذبح ليمتكن من تخليص النفس عن خوف المدو في الحال فلو لم يجز النحر الا في الحرم وما لم يحصل النحر لا يحصل التحلل بدلالة الآية فعلى هذا التقدير وجب أن لا يحصل التحلل في الحال وذلك يناقض ما هو المقصود من شرع هذا الحكم ولأن الموصول للنحر الى الحرم ان كان هو فقد نفى الخوف وكيف يؤمن به هذا الفعل مع قيام الخوف وان كان غيره فقد لا يجز ذلك الغير فماذا يفعل حجة أبي حنيفة رضي الله عنه من وجوه (الاول) أن المحل بكسر عين الفعل عبارة عن المكان كالمسجد والمجلس فقوله حتى يبلغ الهدى محله يدل على انه غير بالغ في الحال الى مكان الحل وهو عندكم بالغ محله في الحال (جوابه) المحل عبارة عن الزمان وان من المشهور ان محل الدين هو وقت وجوبه (الثاني) هب أن لفظ المحل يحتمل المكان والزمان الا ان الله تعالى ازال هذا الاحتمال بقوله ثم محلها الى البيت العتيق وفي قوله هديا بالغ الكعبة ولا شك أن المراد منه الحرم فان البيت عينه لا يراق فيه الدماء (جوابه) قال الشافعي رضي الله عنه كل ما وجب على المحرم في ماله من بدنة وجزء هدى فلا يجزى الا في الحرم لمساكين أهله الا في موضعين (أحدهما) من ساق هديا فعطى في طريقة ذبحه وخلى بينه وبين المساكين (والثاني) دم المحصر بالعدو فانه ينحر حيث حبس فلا آيات التي ذكرتموها في سائر الدماء فلم قلتم انها تتناول هذه الصورة (الثالث) قالوا الهدى سمي هديا لانه جار مجرى الهدية التي يعتمها العبد الى ربه والهدية لا تكون هدية الا اذا بهتها المهدى الى دار المهدى اليه وهذا المعنى لا يتصور الا بجعل موضع الهدى هو الحرم (جوابه) هذا التمسك بالاسم ثم هو محمول على الافضل عند القدرة (الرابع) أن سائر دماء الحج كلها قرية كانت أو كفارة لا تصح الا في الحرم فكذا هذا (جوابه) أن هذا الدم انما وجب لازالة الخوف وزوال الخوف انما يحصل اذا قدر عليه حيث احصر اما لو وجب ارساله الى الحرم لا يحصل هذا المقصود وهذا المعنى غير موجود في سائر الدماء فظهر الفرق (المثله الثالثة) هذه الآية دالة على انه لا ينبغي لهم أن يحلوا فيحلوا وأرضهم الا بعد تقديم ما استيسر من الهدى كما انه أمرهم أن لا يناجوا الرسول الا بعد تقديم الصدقة * قوله تعالى (فن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك فاذا أمنت من فتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى فن لم يجز فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام واتقوا الله واعلموا ان الله شديد العقاب) فيه مسائل (المسئلة الاولى) قال ابن عباس نزلت هذه الآية في كعب بن عجرة قال كعب مرتب في رسول الله صلى الله عليه وسلم زمن الحديبية وكان

استيسر من الهدى يدل على انه وجب عقيب التمتع ويستحب أن يذبح يوم النحر فلو ذبح بعد ما أحرم بالحلح جاز لان التمتع قد تحقق وعند أبي حنيفة رضى الله عنه لا يجوز وأصل هذا ان دم التمتع عند نادم بغير ان كسائر دماء الجبرانات وعنده دم نسك كدم الاضحية فيختص بيوم النحر أما قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فالعنفى ان التمتع ان وجد الهدى فلا كلام وان لم يجده فقد بين الله تعالى بدله من الصيام فهذا الهدى أفضل أم الصيام الظاهر أن يكون المبدل الذى هو الاصل أفضل لكنه تعالى بين في هذا البديل انه في السكال والثواب كالهدى وهو كقوله تلك عشرة كاملة وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) الآية نص فيما اذا لم يجد الهدى والفقهاء فاسوا عليه ما اذا وجد الهدى ولم يجد عنه أو كان ماله غائباً أو يساع بمن غال فهو هنا أيضاً يعدل الى الصوم (المسئلة الثانية) قوله فصيام ثلاثة أيام في الحلح أى فعله ثلاثة أيام وقت اشتغاله بالحلح وينتفع عليه مسئلة فقهية وهى ان التمتع اذا لم يجد الهدى لا يصح صومه بعد احرام العمرة قبل احرام الحلح وقال أبو حنيفة رحمه الله يصح حجة الشافعى رضى الله عنه من وجوه (الاول) انه صام قبل وقته فلا يجوز كن صام رمضان قبله وكما اذا صام السبعة ايام قبل الرجوع وانما قلنا انه صام قبل وقته لان الله تعالى قال فصيام ثلاثة أيام في الحلح وأراد به احرام الحلح لان سائر أفعال الحلح لا تصلح ظار فالصوم والاحرام يصلح فوجب حمله عليه (الثانى) ان ما قبل الاحرام بالحلح ليس بوقت للهدى الذى هو أفضل فكذا لا يكون وقتاً للصوم الذى هو بدله اعتباراً بسائر الاصول والابدال وتحقيقه ان البديل حال عدم الاصل يقوم مقامه فيصير في الحكم كأنه الاصل فلا يجوز أن يحصل في وقت لو وجد الاصل لم يجوز اذا عرفت هذا فنقول انفقوا على انه يجوز بعد الشروع في الحلح الى يوم النحر والاصح انه لا يجوز يوم النحر ولا أيام التشريق اقول عليه الصلاة والسلام لا تصوموا في هذه الايام والمستحب أن يصوم في أيام الحلح حيث يكون يوم عرفة مفطراً (المسئلة الثالثة) اختلفوا في المراد من الرجوع في قوله اذا رجعت فقال الشافعى رضى الله عنه في الجديد هو الرجوع الى الاهل والوطن وقال أبو حنيفة رضى الله عنه المراد من الرجوع الفراغ من اعمال الحلح والاخذ في الرجوع ويتفرع عليه انه اذا صام الايام السبعة بعد الرجوع عن الحلح وقبل الوصول الى بيته لا يجوز به عند الشافعى رضى الله عنه ويجزيه عند أبي حنيفة رحمه الله حجة الشافعى وجوه (الاول) قوله اذا رجعت معناه الى الوطن فان الله تعالى جعل الرجوع الى الوطن شرطاً وما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط والرجوع الى الوطن لا يحصل الا عند الاتهاء الى الوطن فقبله لم يوجد الشرط فوجب أن لا يوجد المشروط ويتأكد ما قلنا بأنه لو مات قبل الوصول الى الوطن لم يكن عليه شيء (الثانى) ما روى عن ابن عباس قال لما قدمنا مكة قال النبي صلى الله عليه وسلم اجعلوا الهالككم بالحج عمرة الا من قلده الهدى فطفوا بالبيت وبالصفا والمروة وأتينا النساء ولبسنا الثياب ثم أمرنا عشية التروية أن نهل بالحلح فلما فرغنا قال عليكم الهدى فان لم تجدوا فصيام ثلاثة أيام في الحلح وسبعة اذا رجعت الى أمصاركم (الثالث) ان الله تعالى أسقط الصوم عن المسافر في رمضان فصوم التمتع أخف شأنه (المسئلة الرابعة) قرأ ابن أبي عملة تسبعة بالنصب عطفاً على محل ثلاثة أيام كأنه قيل فصيام ثلاثة أيام كقوله أو اطعمهم في يوم ذى مسغبة يتبعها أما قوله تعالى تلك عشرة كاملة فقد طعن المحدثون لعنهم الله فيه من وجهين (أحدهما) ان من المعلوم بالضرورة ان الثلاثة والسبعة عشرة فذكره يكون أيضاً لاواضح (والثاني) ان قوله كاملة يؤهم وجود عشرة غير كاملة في كونها عشرة وذلك محال والعلماء ذكروا أنواعاً من الفوائد في هذا الكلام (الاول) ان الواو في قوله وسبعة اذا رجعت ليس نصاً فاطعاً في الجمع بل قد يكون بمعنى أو كما في قوله مثني وثلاث ورباع وكما في قولهم جالس الحسن وابن سيرين أى جالس هذا أو هذا قاله تعالى ذكر قوله عشرة كاملة ازالة لهذا الوهم (النوع الثانى) ان المعتاد أن يكون البديل أضعف حالاً من المبدل كما في التيمم مع الماء قاله تعالى بين ان هذا البديل ليس كذلك بل هو كامل في كونه فاعلم مقام المبدل ليكون الإضاف للهدى المتحمل لكافة الصوم ساكن النفس الى

الى العمرة ويقتنع بها الى الحج وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أذن لاصحابه في ذلك ثم نسخ روى عن أبي ذر أنه قال ما كانت متممة الحج الا الى خاصة فكان السبب فيه انهم كانوا لا يرون العمرة في أشهر الحج وبعدونها من أخر الفجور فلما أراد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابطال ذلك الاعتقاد عليهم بالغ فيه بان نقولهم في أشهر الحج من الحج الى العمرة وهذا سبب لا يشاركهم فيه غيرهم فلهذا المعنى كان نسخ الحج خاصا بهم (المسئلة الثانية) قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة أى من تمتع بسبب العمرة فكانه لا يمتنع بالعمرة ولا يكتنه يمتنع بحظورات الاحرام بسبب اتيانه بالعمرة وهذا هو معنى التمتع بالعمرة الى الحج أما قوله تعالى فما استيسر من الهدى ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال أصحابنا الوجوب دم التمتع خمس شرائط (أحدها) أن يقدم العمرة على الحج (والثاني) أن يحرم بالعمرة في أشهر الحج فان أحرم بها قبل أشهر الحج وأتى بشئ من الطواف وان كان شرطا واحدا ثم أكمل باقيه في أشهر الحج وحج في هذه السنة لم يلزمه دم لانه لم يجمع بين التمسكين في أشهر الحج وان أحرم بالعمرة قبل أشهر الحج وأتى بأعمالها في أشهر الحج فيه قولان قال في الام وهو الاصح لا يلزمه دم التمتع لانه أتى بركن من أركان العمرة قبل أشهر الحج كطواف قبله وقال في القديم والاملاء يلزمه ذلك ويجعل استدامة الاحرام في أشهر الحج كابتدائه وقال أبو حنيفة رضى الله عنه اذا أتى ببعض الطواف قبل أشهر الحج فهو تمتع اذا لم يأت بأكثره (الشرط الثالث) أن يحج في هذه السنة فان حج في سنة أخرى لا يلزمه الدم لانه لم يوجد من اجرة الحج والعمرة في عام واحد (الشرط الرابع) أن لا يكون من حاضري المسجد الحرام لقوله تعالى ذلك ان لم يكن أهل حاضري المسجد الحرام وحاضر المسجد الحرام من كان أهل على مسافة أقل من مسافة القصر فان كان على مسافة القصر فليس من الحاضرين وهذه المسافة تعتبر من مكة أو من الحرم فيه وجهان (الشرط الخامس) أن يحرم بالحج من جوف مكة بعد الفراغ من العمرة فان عاد الى الميقات فأحرم بالحج لا يلزمه دم التمتع لان لزوم الدم لتترك الاحرام من الميقات ولم يوجد فهذه هي الشروط المعتبرة في لزوم دم التمتع (المسئلة الثانية) قال الشافعي رضى الله عنه دم التمتع دم جبران الاسامة فلا يجوز له أن يأكل منه وقال أبو حنيفة رضى الله عنه انه دم نسك وبأكل منه حجة الشافعي من وجوه (الحجة الاولى) ان التمتع حصل فيه خلل فوجب أن يكون الدم دم جبران بيان حصول الخلل فيه من وجوه ثلاثة (الاول) روى ان عثمان كان ينهى عن المتعة فقال له على رضى الله عنهم ما عمدت الى رخصة بسبب الحاجة والغربة وذلك يدل على حصول نقص فيها (الثاني) انه تعالى سماء تمنعا والتمتع عبارة عن التلذذ والانتفاع ومبنى العبادة على المشقة فيدل على انه حصل في كونه عبادة نوع خلل (الثالث) وهو بيان الخلل على سبيل التفصيل ان في التمتع صارا للسفر للعمرة وكان من حقه أن يكون للحج فان الحج الاكبر هو الحج وأيضا حصل الترفه وقت الاحلال بينهم ما وذلك خلل وأيضا كان من حقه جعل الميقات للحج فانه أعظم فلما جعل الميقات للعمرة كان ذلك نوع خلل واذا ثبت كون الخلل في هذا الحج وجب جعل الدم دم جبران لادم نسك (الحجة الثانية) ان الدم ليس بنسك أصلى من مناسك الحج أو العمرة كالأفراد بهما وما في حق المكي والجمع بين العبادتين لا يوجب الدم أيضا ليدل ان من جمع بين الصلاة والصوم والاعتكاف لا يلزمه الدم ثبت بهذا ان هذا الدم ليس دم نسك فلا بد وأن يكون دم جبران (الحجة الثالثة) ان الله تعالى أوجب الهدى على التمتع بلا توقيت وكونه غير مؤقت دليل على انه دم جبران لان المناسك كلها مؤقتة (الحجة الرابعة) ان للصوم فيه مدخلا ودم النسك لا يبدل بالصوم واذا عرفت صحة ما ذكرنا فنقول ان الله تعالى ألزم المكلف اتمام الحج في قوله وأتموا الحج والعمرة لله وقد دللنا على ان حج التمتع غير تام فلهذا قال تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى وذلك لان تمتعكم يقع نقصا في حجتكم فاجبروه بالهدى لتكمل به حجتكم فهذا معنى حسن مفهوم من سياق الآية وهو لا يتقرر الا على مذهب الشافعي رضى الله عنه (المسئلة الثالثة) الدم الواجب بالتمتع دم شاة جذعة من الضأن أو ثنية من المعز ولو تشارك ستة في بقرة أو بدنة جاز ووفت وجوبه بعدما أحرم بالحج لان النساء في قوله فما

الاختصاص على ما قال تعالى الصوم لي والحب أيضا مضاف الى الله تعالى بلام الاختصاص على ما قال
وأتموا الحج والعمرة لله وكما دل النص على مزيد اختصاص لهاتين العبادتين بالله سبحانه وتعالى فالعقل دل
أيضا على ذلك أما في حق الصوم فلانه عبادة لا يطلع العقل البتة على وجه الحكمة فيها وهو مع ذلك شاق
على النفس جدا فلا جرم لا يوثق به الا محض مرضات الله تعالى والحب أيضا عبادة لا يطلع العقل البتة على
وجه الحكمة فيها وهو مع ذلك شاق جدا لانه يوجب مفارقة الال والوطن ويوجب التبعاعد عن أكن
اللذات فلا جرم لا يوثق به الا محض مرضاته ثم ان صوم هذه الايام العشرة بعضه واقع في زمان الحج فيكون
جمع بين شيئين شاقين جدا وبعضه واقع بعد الفراغ من الحج وهو اتقال من شاق الى شاق ومعلوم ان ذلك
سبب لكثرة الثواب وعاقلة الدرجة فلا جرم أوجب الله تعالى صيام هذه الايام العشرة وشهد سبحانه على
انه عبادة في غاية الكمال والعلو فقال تلك عشرة كاملة فان التسعة في هذا الموضع يدل على تعظيم الحال
فكانه قال عشرة وأية عشرة عشرة كاملة فقد ظهر به هذه الوجوه العشرة استقال هذه الكلمة
على هذه الفوائد النفيسة وسقط به هذا البيان طعن المحدثين في هذه الآية والحمد لله رب العالمين أما قوله
تعالى ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قوله ذلك اشارة الى
ما تقدم وأقرب الامور المذكورة ذكر ما يلزم المتمتع من الهدى وبذله وأبعد منه ذكر تمتعهم فلهذا السبب
اختلفوا فقال الشافعي رضي الله عنه انه راجع الى الاقرب وهو لزوم الهدى وبذله على المتمتع أى انما يكون
اذا لم يكن المتمتع من حاضري المسجد الحرام فاما اذا كان من أهل الحرم فانه لا يلزمه الهدى ولا بذله وذلك
لان عند الشافعي رضي الله عنه هذا الهدى انما يلزم الاقرب لانه كان من الواجب عليه أن يحرم عن الحج من
المبقات فلما أحرم من المبقات عن العمرة ثم أحرم عن الحج لامن المبقات فقد حصل هناك الخلل فجعل مجبورا
بهذا الدم والمكي لا يجب عليه أن يحرم من المبقات فاقدامه على المتمتع لا يوقع خلافا في وجهه فلا جرم لا يجب
عليه الهدى ولا بذله وقال أبو حنيفة رضي الله عنه ان قوله ذلك اشارة الى الابد وهو ذكر المتمتع وعنده
لا تمتعه ولا قران لحاضري المسجد الحرام ومن تمتع أرقن كان عليه دم هو دم جنابة لا يأكل منه حجة الشافعي
رضي الله عنه من وجوه (الحجة الاولى) قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج عام يدخل فيه الحرمي (الحجة
الثانية) قوله ذلك كناية فوجب عودها الى المذكور الاقرب وهو وجوب الهدى واذا خص ايجاب
الهدى بالمتمتع الذي يكون آفاقيالزم القطع بان غير الاقرب قد يكون أيضا تمتعا (الحجة الثالثة) ان الله
تعالى شرع القران والتمتع ابانة للنسخ ما كان عليه أهل الجاهلية في تحريمهم العمرة في أشهر الحج والنسخ
يثبت في حق الناس كافة (الحجة الرابعة) ان من كان من أهل الافراد كان من أهل التمتع قياسا على المدي
الأن المتمتع المكي لادم عليه لما ذكرناه حجة أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان قوله ذلك كناية فوجب عودها الى
كل ما تقدم لانه ليس البعض أولى من البعض وجوابه لم لا يجوز أن يقال عوده الى الاقرب أولى لان
القرب سبب للرجحان أليس ان مذهبه ان الاستثناء المذكور عقيب الجمل محتص بالجمله الاخيرة وانما تمتعت
تلك الجمله عن سائر الجمل بسبب القرب فكذا ههنا (المسئلة الثانية) اختلفوا في المراد بحاضري المسجد الحرام
فقال مالك هم أهل مكة وأهل ذي طوى قال فلان أهل مني أحرموا بالعمرة من حيث يجوز لهم ثم أقاموا
بمكة حتى حجوا كانوا تمتعين وسئل مالك رحمه الله عن أهل الحرم أيجب عليهم ما يجب على المتمتع قال نعم وليس
هم مثل أهل مكة فقيل له فأهل مني فقال لا اري ذلك الا لأهل مكة خاصة وقال طائوس حاضري المسجد الحرام
هم أهل الحرم وقال الشافعي رضي الله عنه هم الذين يكونون على أقل من مسافة القصر من مكة فان كانوا على
مسافة القصر فليسوا من الحاضرين وقال أبو حنيفة رضي الله عنه حاضري المسجد الحرام أهل المواقيت
وهي ذوالالحيفة والحجفة وقرن ويلم وذات عرق فكل من كان من أهل موضع من هذه المواضع أو من أهل
ماوراء مكة فهو من حاضري المسجد الحرام هذا هو تفصيل مذاهب الناس وللفظ الآية موافق لمذهب
مالك رحمه الله لان أهل مكة هم الذين يشاهدون المسجد الحرام ويحضرونه فلفظ الآية لا يدل الاعليم الا ان

ما حصل له من الاجر الكامل من عند الله وذكر العشرة انما هو لصفة التوصل به الى قوله كاملة لانه لو قال
 تلك كاملة جوز أن يراد به الثلاثة المفردة عن السبعة أو السبعة المفردة عن الثلاثة فلا بد في هذا من
 ذكر العشرة ثم اعلم ان قوله كاملة يحتمل بيان الكمال من ثلاثة أوجه (أحدها) انها كاملة في البدل عن
 الهدى قائمة مقامه (وثانيها) انها كاملة في ان ثواب صاحبها كامل مثل ثواب من يأتي بالهدى من
 القادرين عليه (وثالثها) انها كاملة في ان حج المتمتع اذا أتى بهذا الصيام يكون كاملا مثل حج من لم
 يأت به هذا التمتع (النوع الثالث) ان الله تعالى اذا قال أوجب عليكم الصيام عشرة أيام لم يبعد أن
 يكون هناك دليل يقتضي خروج بعض هذه الايام عن هذا اللفظ فان تخصيصه بالصوم العام كغيره في الشرع
 والعرف فلو قال ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم بقي احتمال أن يكون مخصوصا بسبب بعض الدلائل
 المختصة فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة فهذا يكون تخصيصا على ان هذا المخصص لم يوجد البتة فتكون
 دلالة أقوى واحتماله للتخصيص والتسخير أبعد (النوع الرابع) ان مراتب الاعداد أربعة آحاد
 وعشرات ومئين وألوف وماورا ذلك فاما أن يكون مركباً أو مكسوراً أو يكون العشرة عدداً موصوفاً
 بالكمال بهذا التفسير امر يحتاج الى التعريف فصارت تقدير الكلام انما اوجبت هذا العدد لكونه عدداً موصوفاً
 بصفة الكمال خالفاً عن الكسر والتركيب (النوع الخامس) ان التوكيد طريقة مشهورة في كلام
 العرب كقوله ولكن تعمي القلوب التي في الصدور وقال ولا طائر يطير بجناحيه والفائدة فيه ان الكلام
 الذي يعبر عنه بالعبارة الكثيرة ويعرف بالصفات الكثيرة أبعد عن السهولة والنسيان من الكلام الذي
 يعبر عنه بالعبارة الواحدة فالتمعيير بالعبارة الكثيرة يدل على كونه في نفسه مشتملاً على مصالح كثيرة
 ولا يجوز الاخلال به اما ما يعبر عنه بعبارة واحدة فانه لا يعلم منه كونه مصلحة مهمة لا يجوز الاخلال بها
 واذا كان التوكيد مشتملاً على هذه الحكمة كان ذكره في هذا الموضع دلالة على ان رعاية العدد
 في هذا الصوم من المهمات التي لا يجوز اهمالها البتة (النوع السادس) في بيان فائدة هذا الكلام
 ان هذا الخطاب مع العرب ولم يكونوا اهل حساب فبين الله تعالى ذلك بيانا قاطعاً للشك والريب وهذا
 كما روى انه قال في الشهر هكذا وهكذا وأشار بيديه ثلاثاً وأشار مرة أخرى وأمسك ابهامه في الثالثة
 منها بالاشارة الاولى على ثلاثين وبالاشانية على تسعة وعشرين (النوع السابع) ان هذا الكلام ينزل
 الابهام المتولد من تصحيف الخط وذلك لان سبعة وتسعة متشابهتان في الخط فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة
 زال هذا الاشتباه (النوع الثامن) ان قوله فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم يحتمل أن
 يكون المراد منه أن يكون الواجب بعد الرجوع أن يكمل سبعة أيام على معنى انه يحسب من هذه السبعة
 تلك الثلاثة المتقدمة حتى يكون الباقي عليه بعد الرجوع من الحج أربعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة
 ويحتمل أن يكون المراد منه أن يكون الواجب بعد الرجوع سبعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة فهذه
 الكلام يحتمل لهذين الوجهين فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة زال هذا الاشكال وبين ان الواجب بعد
 الرجوع سبعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة (النوع التاسع) ان اللفظ وان كان خبراً لكن المعنى أمر والتقدير
 فلتكن تلك الصيامات صيامات كاملة لان الحج المأمور به حج تام على ما قال وأتموا الحج والعمرة لله وهذا
 الصيامات خبرات للخلل الواقع في ذلك الحج فلتكن هذه الصيامات صيامات كاملة حتى يكون جازماً
 للخلل الواقع في ذلك الحج الذي يجب أن يكون تاماً كاملاً والمراد يكون هذه الصيامات كاملة ماذكر
 في بيان كون الحج تاماً وانما عدل عن لفظ الامر الى لفظ الخبر لان التكليف بالشئ اذا كان متأكداً كداجة
 فالظاهر دخول المكلف به في الوجود فلهذا السبب جاز أن يجعل الاخبار عن الشئ بالوقوع كناية عن
 تأكيد الامر به ومباغة الشرع في ايجابه (النوع العاشر) انه سبحانه لما أمر بصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة
 بعد الرجوع من الحج فليس في هذا القدر بيان انه طاعة عظيمة كاملة عند الله سبحانه وتعالى فلما قال بعد
 تلك عشرة كاملة دل ذلك على ان هذه الطاعة في غاية الكمال وذلك لان الصوم مضاف الى الله تعالى بلا

كل الاهلة موافقت للحج (والاشكال الثاني) انه اشهر عن اكابر الصحابة انهم قالوا من اتمام الحج أن يحرم المرء من دويرة أهله ومن بعدداره البعد الشديد لا يجوز أن يحرم من دويرة أهله بالحج الا قبل أشهر الحج وهذا يدل على أن أشهر الحج غير مقيدة بزمان مخصوص (والجواب عن الاول) ان تلك الآية عامة وهذه الآية رهي قوله الحج أشهر معلومات خاصة والخاص مقدم على العام (وعن الثاني) ان النص لا يعارضه الاثر المروي عن الصحابة (المسئلة الثالثة) قوله تعالى معلومات فيه وجوه (أحدها) ان الحج انما يكون في السنة مرة واحدة في أشهر معلومات من شهورها ليس كالعمرة التي يوفى بها في السنة مرارا وأحالهم في معرفة تلك الاشهر على ما كانوا يعملوه قبل نزول هذا الشرع وعلى هذا القول فالشرع لم يأت على خلاف ما عرفوا وانما جاء مقتزله (الثاني) ان المراد بها معلومات ببيان الرسول عليه الصلاة والسلام (الثالث) المراد بها انها مؤقته في أوقات معينة لا يجوز تقديمها ولا تأخيرها الا كما يفعله الذين نزل فيهم انما النسيء زيادة في الكفر (المسئلة الرابعة) قال الشافعي رضي الله عنه لا يجوز لاحد أن يهل بالحج قبل أن يهل بالحج وبه قال أحمد وإسحاق وقال مالك والثوري وأبو حنيفة رضي الله عنه يجوز في جميع السنة حجة الشافعي رضي الله عنه قوله الحج أشهر معلومات وأنهم جمع تقليل على سبيل التنكير فلا يتناول الكل وانما أكثره الى عشرة وأدناه ثلاثة وعند التنكير ينصرف الى الادنى فنبت ان المراد ان أشهر الحج ثلاثة والمفسرون اتفقوا على ان تلك الثلاثة شوال وذو القعدة وبعض من ذى الحجة واذ ثبت هذا فنقول وجب أن لا يجوز الاحرام بالحج قبل الوقت ويدل عليه ثلاثة أوجه (الاول) ان الاحرام بالعبادة قبل وقت الاداء لا يصح قياسا على الصلاة (الثاني) ان الخطبة في صلاة الجمعة لا تجوز قبل الوقت لانها أقيمت مقام ركعتين من الظهر حكى فلان لا يصح الاحرام وهو شروع في العبادة أولى (الثالث) ان الاحرام لا يبق صحيحا لاداء الحج اذا ذهب وقت الحج قبل الاداء فلان لا ينعقد صحيحا لاداء الحج قبل الوقت أولى لان البقاء أهل من الابتداء حجة أبي حنيفة رضي الله عنه وجهان (الاول) قوله تعالى وبسئلتك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج فجعل الاهلة كلها مواقيت للحج وهي ليست بمواقيت للحج فنبت اذا انها مواقيت لصحة الاحرام ويجوز أن يسمى الاحرام حجابا كما يسمى الوقت حجة في قوله الحج أشهر معلومات بل هذا أولى لان الاحرام الى الحج أقرب من الوقت (والحجة الثانية) ان الاحرام التزام للحج فجاز تقديمه على الوقت كالنذر (والجواب عن الاول) ان الآية التي ذكرناها أخص من الآية التي تمسكت بها (والجواب عن الثاني) ان الفرق بين النذر وبين الاحرام ان الوقت معتبر للاداء ولا اتصال للنذر بالاداء بدليل ان الاداء لا يتصور الا بعدد مبتدا وأما الاحرام فانه مع كونه التزاما فهو أيضا مشروع في الاداء وعقد عليه فلا يحرم افتقار الى الوقت وقوله تعالى فمن فرض فيهن الحج فيه مسألتان (المسئلة الاولى) معنى فرض في الافة ألزم وأوجب يقال فرضت عليك كذا أي أوجبت وأصل معنى الفرض في اللغة الحز والقطع قال ابن الاعرابي الفرض الحز في القدر وفي التود وفي غيره وفرضه القوس الحز الذي يقع فيه التود وفرضه التود الحز الذي فيه ومنه فرض الصلاة وغيرها لانها لازمة للعباد كزوم الحز للقدح ففرض ههنا بمعنى أوجب وقد جاء في القرآن فرض بمعنى أبان وهو قوله سورة أنزلناها وفرضناها بالتخفيف وقوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم وهذا أيضا راجع الى معنى القطع لان من قطع شيئا فقد أبانه عن غيره والله تعالى اذا فرض شيئا أبانه عن غيره ففرض بمعنى أوجب وفرض بمعنى أبان كلاهما يرجع الى أصل واحد (المسئلة الثانية) اعلم ان في هذه الآية حذف والتقدير فمن ألزم نفسه فيهن الحج والمراد به هذا الفرض ما به يصير المحرم محرما اذا خلاف انه لا يصير حابا ومحرما الا بفعله فيخرج عن أن يكون حلالا ويحرم عليه الصيد واللبس والطيب والنساء والمنغذية للرأس الى غير ذلك ولاجل تحريم هذه الامور عليه سمى محرما لانه فعل ما حرم به هذه الاشياء على نفسه ولهذا السبب أيضا سميت البقرة محرما لانه يحرم ما يكون فيها مالا ولا كان لا يحرم فقوله تعالى فمن فرض

الشافعي قال كثير ما ذكر الله المسجد الحرام والمراد منه الحرم قال تعالى سبحان الذي أمرى بعبد له لا من
 المسجد الحرام ورسول الله صلى الله عليه وسلم إنما أصرى به من الحرم لا من المسجد الحرام وقال ثم يحمله إلى
 البيت العتيق والمراد الحرم لأن الدماء لا تراق في البيت والمسجد إذا ثبت هذا فنقول المراد من المسجد الحرام
 ههنا ما ذكرناه وبديل عليه وجهان (الاول) الحاضر ضد المسافر وكل من لم يكن مسافرا كان حاضرا
 ولما كان حكم السفر انما ثبت في مسافة القصر فكل من كان دون مسافة القصر لم يكن مسافرا وكان حاضرا
 (الثاني) ان العرب تسمى أهل القرى حاضرة وحاضرين وأهل البربادية وبادين ومشهور وكلام الناس
 أهل البدو والحضر يراد بهما أهل الوبر والمدر (المسئلة الثالثة) قال الفراء اللام في قوله لمن يعني على أي
 ذلك الفرض الذي هو الدم أو الصوم لازم على من لم يكن من أهل مكة لقوله عليه الصلاة والسلام واشترطى
 لهم الولاء أي عليهم (المسئلة الرابعة) الله تعالى ذكر حضور الأهل والمراد حضور الحرم لا حضور الأهل
 لأن الغالب على الرجل انه يسكن حيث أهله ساكنون (المسئلة الخامسة) المسجد الحرام انما وصف
 بهذا الوصف لأن أصل الحرم والمحرور الممنوع عن المكاسب والشئ المنهي عنه حرام لأنه منع من اتيانه
 والمسجد الحرام الممنوع من أن يفعل فيه ما منعه عن فعله قال الفراء ويقال حرام وحرم مثل زمان وزمن
 أما قوله تعالى واتقوا الله قال ابن عباس يريد فيمنافرض عليكم واعلموا ان الله شديد العقاب لمن تهانون
 بحجوده قال أبو مسلم العقاب والمعاقبة سيان وهو مجازاة المسيء على اساءته وهو مشفق من العاقبة كانه
 يراد عاقبة فعل المسيء كقول القائل لتذوقن عاقبة فعلك * قوله تعالى (الحج أشهر معلومات فمن فرس
 فيمن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فان خير الزاد
 التقوى واتقون يا أولي الألباب) فيه مسائل (المسئلة الاولى) من المعلوم بالضرورة ان الحج ليس
 نفس الأشهر فلا بد ههنا من تأويل وفيه وجوه (أحدها) التقدير أشهر الحج أشهر معلومات فحذف
 المضاف وهو كقولهم البرد شهران أي وقت البرد شهران (والثاني) التقدير أشهر الحج أشهر
 معلومات أي لا حج الا في هذه الأشهر ولا يجوز في غيرها كما كان أهل الجاهلية يستحبونها في غيرها من
 الأشهر فحذف المصدر المضاف إلى الأشهر (والثالث) يمكن تصحيح الآية من غير اضمار
 وهو انه جعل الأشهر نفس الحج لما كان الحج فيها كقولهم ليل قائم ونهار صائم (المسئلة الثانية)
 أجمع المفسرون على ان شوالاودا القعدة من أشهر الحج واختلفوا في ذي الحجة فقال عروة بن الزبير انها
 بكتبتا من أشهر الحج وهو قول مالك رحمه الله تعالى وقال أبو حنيفة رحمه الله العشر الاول من ذي الحجة
 من أشهر الحج وهو قول ابن عباس وابن عمر والنخعي والشافعي ومجاهد والحسن وقال الشافعي رضي الله
 عنه التسعة الاولى من ذي الحجة مع ليلة النحر من أشهر الحج حجة مالك رضي الله عنه من وجوه (الاول)
 ان الله تعالى ذكر الأشهر بلفظ الجمع وأوله ثلاثة (الحجة الثمانية) ان أيام النحر يفعل فيها بعض ما يتصل
 بالحج وهو رمي الجمار والمرأة اذا حاضت فقد تخر الطواف الذي لا بد منه الى انقضاء أيام بعد العشر
 ومذهب عروة جواز تأخير طواف الزيارة الى آخر الشهر والجواب عن الاول من وجهين (أحدهما) ان لفظ
 الجمع يشترك فيه ما وراء الواحد بدليل قوله فقد صغت قلوبكما (والثاني) انه نزل بعض الشهر منزلة كانه يقال
 رأيتك سنة كذا وانما رآه في ساعة منها (والجواب عن الثاني) ان رمي الجمار يفعلها الانسان وقد حل
 بالحق والطواف والنحر من احرامه فكانه ليس من أعمال الحج والحائض اذا طافت بعده فكانه في حكم
 القضاء لا في حكم الاداء وأما الذين قالوا ان عشرة أيام من أول ذي الحجة هي من أشهر الحج فقد تمسكوا
 فيه بوجهين (الاول) ان من المفسرين من زعم ان يوم الحج الاكبر يوم النحر (والثاني) ان يوم
 النحر وقت لركن من أركان الحج وهو طواف الزيارة وأما الشافعي رضي الله عنه فانه احتج على قوله بان الحج
 يفوت بطواع الفجر يوم النحر والعبادة لا تكون فائتة مع بقاء وقتها فهذا تقرير هذه المذهب بقى ههنا
 اشكالان (الاول) انه تعالى قال من قبل يسئلونك عن الأهل قل هي مواقيت للناس والحج فقبل

كان يحدو بعيره وهو محرم ويقول

وعن عشرين بنا هميسا * ان يصدق الطير تلك المسيا

فقال له أبو العباسية أترفت وأنت محرم قال نعم الرفت ما قبل عند النساء وقال آخرون الرفت هو قول الخنا والفحش واحتج هؤلاء بالخبر واللغة أما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام اذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث ولا يجهل فان امرؤ وشاعه فليقل اني صائم ومعهم يوم ان الرفت ههنا لا يحتسم الا قول الخنا والفحش وأما اللغة فهو انه روى عن أبي عبيدانه قال الرفت الاخاش في المنطق يقال أرفث الرجل ارفثا وقال أبو عبيدة الرفت اللغو من الكلام أما الفسوق فاعلم ان الفسق والفسوق واحد وهما مصدران لفسق يفسق وقد ذكرنا فيما قبل ان الفسوق هو الخروج عن الطاعة واختلاف المفسرون فكثير من المحققين جعلوه على كل المعاصي قالوا لان اللفظ صالح لكل ومتناول له والنهي عن الشيء يوجب الانتهاء عن جميع أنواعه فحمل اللفظ على بعض أنواع الفسوق تحكم من غير دليل وهذا متنا كدبقوله تعالى ففسق عن أمر ربه وبقوله وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان وذهب بعضهم الى ان المراد منه بعض الانواع ثم ذكروا وجوها (الاول) المراد منه السباب واحتجوا عليه بالقرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى ولا تتابزوا باللقاب يثن الاسم الفسوق بعد الايمان وأما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام سباب المسلم فسوق وقتاله كفر (والثاني) المراد منه الايذاء والايحاش قال تعالى لا يضار كاتب ولا شهيد وان تفعلوا فانه فسوق بكم (والثالث) قال ابن زيد هو الذبح للاصنام فانهم كانوا في جهنم يذبحون لاجل الحج ولاجل الاصنام وقال تعالى ولانأ كوا عما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق وقوله أوفسقا أهل غير الله به (والرابع) قال ابن عمر انه العاصي في قتل الصيد وغيره مما يمنع الاحرام منه (والخامس) ان الرفت هو الجماع ومقتداته مع الحليلة والفسوق هو الجماع ومقتداته على سبيل الزنا (والسادس) قال محمد بن جرير الطبري الفسوق هو العزم على الحج اذا لم يعزم على ترك محظوراته وأما الجدل فهو فعال من المجادلة وأصله من الجدال الذي من القفل يقال زمام مجدول وجدل أى مفتول والجدل اسم الزمام لانه لا يكون الا مفتولا وسميت الخاصة مجادلة لان كل واحد من الخصمين يروم أن يقتل صاحبه عن رأيه وذكر المفسرون وجوها في هذا الجدل (فالاول) قال الحسن هو الجدل الذي يخاف منه الخروج الى السباب والتكذيب والتجهيل (الثاني) قال محمد بن كعب القرظي ان قريشا كانوا اذا اجتمعوا عابى قال بعضهم حجنا أتم وقال آخرون بل حجنا أتم فنهاهم الله تعالى عن ذلك (والثالث) قال مالك في الموطأ الجدل في الحج ان قريشا كانوا يفتقون عند المشعر الحرام في المزدلفة بقزح وكان غيرهم يفتقون بعرفات وكانوا يتجادلون يقول هؤلاء نحن أصوب ويقول هؤلاء نحن أصوب قال الله تعالى لكل أمة جعلنا منسكهم ناسكهم فلا يئازعنك في الامر وادع الى ربك انك لعلى هدى مستقيم وان جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون قال مالك هذا هو الجدل فيما يروى والله أعلم (الرابع) قال القاسم بن محمد الجدل في الحج أن يقول بعضهم الحج اليوم وآخرون يقولون بل غدا وذلك انه سم أمروا أن يجعلوا حساب الشهور على رؤية الالهة وآخرون كانوا يجعلونه على العدد فبهذا السبب كانوا يختلفون فبعضهم يقول هذا اليوم يوم العيد وبعضهم يقول بل غدا قاله تعالى نهاهم عن ذلك فكانه قيل لهم قد بينا لكم ان الالهة مواقيت للناس والحج فاستقيموا على ذلك ولا تجادلوا فيه من غير هذه الجهة (الخامس) قال القفال رحمه الله تعالى يدخل في هذا النهي ما جادلوا فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أمرهم بفسخ الحج الى العمرة فشق عليهم ذلك وقالوا روج الى منى وهذا كبرنا نطرمنا فقال عليه الصلاة والسلام لو استقبلت من أمرى ما استدبرت ما سقت الهدى وبلغتها حمرة وتركوها الجدل حينئذ (السادس) قال عبد الرحمن بن زيد جداهم في الحج بسبب اختلافهم في أهمهم المصيب في الحج لوقت ابراهيم عليه الصلاة والسلام (السابع) انهم كانوا مختلفين في السنين فقبل لهم لاجل الجدل في الحج فان الزمان استدار وعاد الى ما كان عليه الحج في وقت ابراهيم عليه السلام وهو المراد بقوله عليه الصلاة والسلام في حجة الوداع الا ان الزمان قد

فمن الحج يدل على انه لا بد للمعزم من فعل يفعله لا جـ له يصير حاجا ومحرم ما من اختلاف الفقهاء في ان ذلك
 الفعل ما هو قال الشافعي رضي الله عنه انه ينقذ الاحرام بمجرد النية من غير حاجة الى التلبية وقال
 أبو حنيفة رضي الله عنه لا يصح الشروع في الاحرام بمجرد النية حتى ينضم اليها التلبية أو سوق الهدى
 قال القفال رحمه الله في تفسيره يروى عن جماعة ان من أشعر هديه أو قلده فقد أحرم وروى نافع عن ابن
 عمر انه قال اذا قلدا أو أشعر فقد أحرم وعن ابن عباس اذا قلدا الهدى وصاحبه يريد العمرة والحج فقد أحرم
 حجة الشافعي رضي الله عنه وجوه (الحجة الاولى) قوله تعالى فمن فرض الحج فمن الحج فلا رقت ولا فسوق
 ولا جـ دال في الحج وفرض الحج لا يمكن أن يكون عبارة عن التلبية أو سوق الهدى فانه لا اشعار
 البتة في التلبية بكونه محرما لا بحقيقة ولا بمجاز فلم يبق الا ان يكون فرض الحج عبارة عن النية وفرض الحج
 موجب لان عقاد الحج بدليل قوله تعالى فلا رقت فوجب أن تكون النية كافية في انعقاد الحج (الحجة الثانية)
 ظاهر قوله عليه الصلاة والسلام وانما السكك امرئ مانوى (الحجة الثالثة) القياس وهو ان ابتداء الحج كـ
 عن المحظورات فيصح الشروع فيه بالنية كـ الصوم حجة أبي حنيفة رضي الله عنه وجهان (الاول)
 ما روى أبو منصور الماتريدي في تفسيره عن عائشة رضي الله عنها انها قالت لا يحرم الا من أهل أو ولي
 (الثاني) ان الحج عبادة لها تحليل وتحريم فلا يشترع فيه الا بنفس النية كالصلاة وأما قوله تعالى فلا رقت
 ولا فسوق ولا جـ دال في الحج ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير وأبو عمرو وفلا رقت ولا فسوق بالرفع
 والتنوين ولا جـ دال بالنصب والباقيون قرأوا السكك بالنصب واعلم ان الكلام في الفرق بين القراءتين
 في المعنى يجب أن يكون مسببا وقائما قمتين (الاولى) ان كل شئ له اسم فجوهر الاسم دليل على جوهر
 المسمى وحركات الاسم وسائر أحواله دليل على أحوال المسمى فقولك رجل يفيد الماهية المخصوصة
 وحركات هذه اللفظة أعني كونها منصوبة ومرفوعة ومجرورة دال على أحوال تلك الماهية وهي المفعول
 والضاغلية والمضافية وهذا هو الترتيب العقلي حتى يكون الاصل بازاء الاصل والصفة بازاء الصفة فعلى
 هذا الاسماء الدالة على الماهيات ينبغي أن يتلفظ بها اسما كنه الاواخر فيقال رجل جدار حجر وذلك لان تلك
 الحركات لما وضعت لتعريف أحوال مختلفة في ذات المسمى بحيث أريد تعريف المسمى من غير التفات الى
 تعريف شئ من أحواله وجب جعل اللفظ خاليا عن الحركات فان أريد في بعض الاوقات تحريكه وجب
 أن يقال بالنصب لانه أخف الحركات وأقربها الى السكون (المقدمة الثانية) اذا قلت لارجل بالنصب
 فقد نعت الماهية وانتفاء الماهية يوجب انتفاء جميع أفرادها قطعاً أما اذا قلت لارجل بالرفع والتنوين
 فقد نعت رجلاً منكرامهم وهذا بوصفه لا يوجب انتفاء جميع أفراد هذه الماهية الا بدليل منفصل فثبت
 ان قولك لارجل بالنصب أدل على عموم النفي من قولك لارجل بالرفع والتنوين اذا عرفت هاتين المقتدات
 فلنرجع الى الفرق بين القراءتين فنقول أما الذين قرأوا السكك بالنصب فلا إشكال وأما الذين قرأوا
 الاولين بالرفع مع التنوين والثالث بالنصب فذلك يدل على ان الاهتمام بنفي الجدل أشد من الاهتمام بنفي
 الرقت والفسوق وذلك لان الرقت عبارة عن قضاء الشهوة والجدال مشتمل على ذلك لان الجدل يشتمل
 تنسية قوله والفسوق عبارة عن مخالفة أمر الله والمجادل لا ينقاد للحق وكثيرا ما يقدم على الايد
 والايحاش المؤدى الى العداوة والبغضاء فلما كان الجدل مشتملا على جميع أنواع القبح لاجرم خصه ان
 تعالى في هذه القراءة بمزيد الزجر والمبالغة في النفي أما المفسرون فانهم قالوا من قرأ الاولين بالرفع
 والثالث بالنصب فقد حمل الاولين على معنى النهي كانه قيل فلا يكون رقت ولا فسوق وحمل الثالث على
 الاخبار بانتفاء الجدل هذا ما قالوه الا انه ليس فيه بيان انه لم خص الاولين بالنهي وخص الثالث بالنهي
 (المسئلة الثانية) أما الرقت فقد فسرناه في قوله أحل لكم ليلة الصيام الرقت الى نسائكم والمراد الجماع
 وقال الحسن المراد منه كل ما يتعلق بالجماع فالرقت باللسان ذكر الجماع وما يتعلق بها والرقت باليد اللطم
 والغمز والرقت بالفرج الجماع وهو لا قالوا التلغظ به في غيبة النساء لا يكون رقتا واحتجوا بان ابن عباس

قائمة جملية

تعالى اما قوله تعالى وما تفعّلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فان خير الزاد التقوى فاعلم ان الله تعالى
 قبل هذه الآية أمر بفعل ما هو خير وطاعة فقال وأتموا الحج والعمرة لله وقال من فرض فيهن الحج ونهى
 عما هو شر ومنع عصية فقال فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ثم عقب ذلك بقوله وما تفعّلوا من
 خير يعلمه الله وقد كان الاولى في الظاهر أن يقال وما تفعّلوا من شيء يعلمه الله حتى يتناول كل ما تقدم من الخير
 والشر الا انه تعالى خص الخير بانه يعلمه الله افوائد ولطائف (أحدها) اذا علمت منك الخير ذكرته وشره واذا
 علمت منك الشر سترته وأخفيه ثم تعلم انه اذا كانت رحتي بك في الدنيا هكذا فكيف في العقبى (وثانيها) أن من
 المفسرين من قال في تفسير قوله ان الساعة آتية أكاد أخفيها معناها لو أمكنني أن أخفيها عن نفسي لافعلت
 فكذلك هذه الآية كأنه قيل لا لعبد ما تفعّله من خير علمته وأما الذي تفعّله من الشر فلو أمكن أن أخفيه
 عن نفسي لافعلت ذلك (وثانيها) أن السلطان العظيم اذا قال لعبده المطيع كل ما تكمه له من أنواع
 المشقة والخدمة في حق فانا عالم به ومطلع عليه كان هذا وعدا له بالشواب العظيم ولو قال ذلك لعبده المذنب
 المتزدد كان نوعا بالعقاب الشديد ولما كان الحق سبحانه أكرم الاكرمين لا يجرم ذكر ما يدل على الوعد
 بالشواب ولم يذكر ما يدل على الوعد بالعقاب (ورابعها) أن جبريل عليه السلام لما قال ما الاحسان
 فقال الرسول عليه الصلاة والسلام الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك فهو تباين
 للعبد انه يراه ويعلم جميع ما يفعله من الخيرات لتكون طاعة العبد للرب من الاحسان الذي هو أعلى درجات
 العبادات فان الخادم متى علم ان مخدومه مطاع عليه ليس بغافل عن أحواله كان أحرص على العمل وأكثر
 التذاذيب وأقل نفرة عنه (وخامسها) أن الخادم اذا علم اطلاع المخدوم على جميع أحواله وما يفعله كان جده
 واجتهاده في اداء الطاعات وفي الاحترار عن المحظورات أشد مما اذا لم يكن كذلك فلهذه الوجوه اتبع
 تعالى الامر بالحج والتمسّي عن الرفث والفسوق والجدال بقوله وما تفعّلوا من خير يعلمه الله أما قوله تعالى
 وتزودوا فان خير الزاد التقوى وتتحقق الكلام فيه ان الانسان له سفران سفر في الدنيا وسفر من الدنيا
 فالسفر في الدنيا لا يتقوله من زاد وهو الطعام والشراب والمركب والمال والسفر من الدنيا لا يتقوله أيضا من
 زاد وهو معرفة الله ومحبته والاعراض عما سواه وهذا الزاد خير من الزاد الاول لوجوه (الاول) أن
 زاد الدنيا يخلصك من عذاب موهوم وزاد الآخرة يخلصك من عذاب متيقن (وثانيها) أن زاد الدنيا
 يخلصك من عذاب منقطع وزاد الآخرة يخلصك من عذاب دائم (وثالثها) أن زاد الدنيا يوصلك الى
 لذّة ممزوجة بالآلام والاسقام والبلبات وزاد الآخرة يوصلك الى لذات باقية خالصة عن شوائب المضرة
 آمنة من الانقطاع والزوال (ورابعها) أن زاد الدنيا يوصلك الى الدنيا وهي كل ساعة في الادبار
 والانقضاء وزاد الآخرة يوصلك الى الآخرة وهي كل ساعة في الاقبال والقرب والوصول (وخامسها)
 أن زاد الدنيا يوصلك الى منصة الشهوة والنفس وزاد الآخرة يوصلك الى عتبة الجلال والقدم فنبت
 بمجموع ما ذكرنا أن خير الزاد التقوى اذا عرفت هذا فلترجع الى تفسير الآية فكانه تعالى قال لما ثبت أن
 خير الزاد التقوى فاشتغلوا به ترواى بأولى الابواب يعني ان كنتم من أرباب الابواب الذين يعلمون
 حقائق الامور وجب عليكم بحكم عقولكم وابكم ان تشغلوا بتحصيل هذا الزاد لما فيه من كثرة المنافع
 وقال الاعشى في تقرير هذا المعنى

إذا انت لم ترحل بزاد من التقى • ولا قيت بعد الموت من قد تزودا

ندمت على ان لا تشكون كنهه • وانك لم تر صده كما كان ارصدا

والقول الثاني أن هذه الآية تنزل في أناس من أهل البين كانوا يحبون بغير زاد ويقولون ان آمنوا نكون ثم كانوا
 يسألون الناس وربما ظلموا الناس وغصبوهم فأمرهم الله تعالى أن يتزودوا فقال وتزودوا ما تبلغون به فان خير
 الزاد ما تكفون به وجوهكم عن السؤال وأنفسكم عن الظلم وعن ابن زيد أن قبائل من العرب كانوا يجرمون

في مواسم الحج (والثاني) الروايات المذكورة في سبب النزول (فالرواية الاولى) قال ابن عباس كان
ناس من العرب يحتزون من التجارة في أيام الحج وإذا دخل العشر بالغوا في ترك البيع والشراء بالكلية
وكأنوا يسمون التاجر في الحج الداج ويقولون هؤلاء الداج وليسوا بالحاج ومعنى الداج المكنس الملتقط
وهو مشتق من الدجاجة وبالغوا في الاحتراز عن الأعمال إلى أن امتنعوا عن إعانة الملهوف وإعانة
الضعيف واطعام الجائع فأزال الله تعالى هذا الوهم وبين أنه لا جناح في التجارة ثم إنه لما كان ما قبل هذه
الآية في أحكام الحج وما بعدها أيضا في الحج وهو قوله فإذا أفضتم من عرفات دل ذلك على أن هذا الحكم
واقع في زمان الحج فلهذا السبب استغنى عن ذكره (والرواية الثانية) ما روى عن ابن عمر أن رجلا
قال له أنا قومنا نكبري وإن قومنا يزعمون أنه لا حج لنا فقال سألت رجلا رسول الله صلى الله عليه وسلم عما سألت ولم
يرد عليه حتى نزل قوله ليس عليكم جناح فدعاه وقال إنتم حجاج وبالحيلة فهذه الآية نزلت رداعلى من يقول
لا حج للتجار والاجر والجالين (والرواية الثالثة) أن عكاظ ومجينة وذو الجار كانوا يتجرون في أيام الموسم فيها
وكانت معايشهم منها فلما جاء الإسلام كرهوا أن يتجروا في الحج بغير إذن فسألوا رسول الله صلى الله عليه
وسلم فنزلت هذه الآية (الرواية الرابعة) قال مجاهد إنهم كانوا لا يتبايعون في الجاهلية بعرفة ولا متى
فنزلت هذه الآية إذا ثبت صحة هذا القول فنقول أكرهنا الذين إلى هذا القول حملوا الآية على التجارة في
أيام الحج وأما أبو مسلم فإنه حمل الآية على ما بعد الحج قال والتقدير فاتقون في كل أفعال الحج ثم بعد ذلك ليس
عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم ونظيره قوله تعالى فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا
من فضل الله وأعلم أن هذا القول ضعيف من وجوه (أحدها) الفاء في قوله فإذا أفضتم من عرفات
يدل على أن هذه الإفاضة حصلت بعد انتفاء الفضل وذلك يدل على وقوع التجارة في زمان الحج (وثانيها)
أن حمل الآية على موضع الشبهة أولى من حملها لاعلى موضع الشبهة ومعلوم أن محل الشبهة هو التجارة
في زمن الحج فاما بعد الفراغ من الحج فكل أحد يعلم حل التجارة أما ما ذكره أبو مسلم من قياس الحج على
الصلاة (بخروبه) أن الصلاة أعمالها متصلة فلا يصح في أثناءها التشاغل بغيرها وأما أعمال الحج فهي
متفرقة بعضها عن بعض ففي خلالها يبيح المرء على الحكم الأول حيث لم يكن حاجلا يقال بل حكم الحج باق
في كل تلك الاوقات بدليل أن حرمة التطيب واللبس وأمثالها باقية لانه قول هذا قياس في مقابلة النص
فيكون ساقطا (القول الثالث) أن المراد بقوله تعالى ان تبتغوا فضلا من ربكم هو ان يبتغي الانسان حال
كونه حاجلا عمالا أخرى تكون موجبة لاستحقاق فضل الله ورحمته مثل إعانة الضعيف وإعانة الملهوف
واطعام الجائع وهذا القول منسوب إلى أبي جعفر محمد بن علي الباقر عليهم السلام واعترض القاضي عليه
بان هذا واجب أو مندوب ولا يقال في مثله لا جناح عليكم فيه وإنما يذكر هذا اللفظ في المباحات (والجواب)
لأنه في هذا اللفظ لا يذكر إلا في المباحات والدليل عليه قوله تعالى فليس عليكم جناح أن تقصروا من
الصلاة والقصر بالاتفاق من المندوبات وأيضا فاهل الجاهلية كانوا يتعدون أن ضم سائر الطاعات إلى الحج
يوقع خلافي الحج ونقصا فيه فبين الله تعالى أن الأمر ليس كذلك بقوله لا جناح عليكم (المسئلة الثالثة)
اتفقوا على أن التجارة إذا أوقعت نقصا في الطاعة لم تكن مباحة أما ان لم توقع نقصا نال البينة فيها فهي من
المباحات التي الأولى تركها لقوله تعالى وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والاخلاص ان لا يكون
له حامل على الفعل سوى كونه عبادة وقال عليه السلام حكاية عن الله تعالى انا اغني الاغنياء عن الشكر
من عمل عملا أشرك فيه غيري تركته وشركه والحاصل أن الاذن في هذه التجارة جار مجرى الرخص وقوله
تعالى فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام فيه مسائل (المسئلة الاولى)
الإفاضة الاندفاع في السير بكثرته ومنه يقال افاض البعير يجبرته اذا وقع بها فالتقاءها منبهة وكذلك افاض
الاندفاع في الميسر معناه جمعها ثم ألقاها متفرقة وإفاضة الماء من هذا لانه اذا صب تفرق والإفاضة
في الحديث انما هي الاندفاع فيه بالكسار وتصرف في وجوهه وعليه قوله تعالى اذ تفيضون فيه ومنه يقال

الزاد في الحج والعمرة فتزات وروى محمد بن جرير الطبري عن ابن عمر قال كانوا اذا احرموا ومعهم ازود رموا بها ثم وعان ذلك بهذه الآية قال القاضي وهذا بعيد لان قوله فان خير الزاد التقوى راجع الى قوله وتزودوا فكان تقديره وتزودوا من التقوى والتقوى في عرف الشرع والقرآن عبارة عن فعل الواجبين وترك المحظورات قال فان اردنا تصحيح هذا القول ففيه وجهان (أحدهما) أن القادر على ان يستحب الزاد في السفر اذا لم يستحبه عصى الله في ذلك فعلى هذا الطريق صح دخوله تحت الآية (والثاني) أن يكون في الكلام حذف ويكون المراد وتزودوا للعاجل سفركم ولا لآجل فان خير الزاد التقوى أمّا قوله تعالى واتقون ففيه مسألتان (المسئلة الاولى) ان قوله واتقون فيه تنبيه على كمال عظمة الله وجلاله وهو كقول الشاعر * انا أبو النجم وشعري شعري * (المسئلة الثانية) أثبت أبو عمر واليهاء في قوله واتقون على الاصل وحذفها الآخرون للتخفيف ودلالة الكسر عليه أمّا قوله تعالى يا أولى الابواب فاعلم أن لباب الشيء ولبه هو الخالص منه ثم اختلفوا بعد ذلك فقال بعضهم انه اسم للعقل لانه أثبت في ما في الانسان والذي يتميز به الانسان عن البهائم وقرب من درجة الملائكة واستعد به للتمييز بين خير الخبيير وشر الشرير وقال آخرون انه في الاصل اسم لقلب الذي هو محل العقل والقلب قد يجعل كناية عن العقل قال تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد فكذا همنا جعل اللب كناية عن العقل فقوله يا أولى الابواب معناه يا أولى العقول واطلاق اسم المحل على الحال مجاز مشهور فانه يقال لمن له غير وحيدة فلان له نفس ولين ليس له حسيمة فلان لا نفس له فكذا همنا فان قيل اذا كان لا يصح الاخطاب العقلية فما الفائدة في قوله يا أولى الابواب قلنا معناه انكم لما كنتم من أولى الابواب كنتم متمكنين من معرفة هذه الاشياء والعمل بها فكان وجوبها عليكم انبت واعراضكم عنها أقبح ولهذه قال الشاعر

ولم أرفى عيوب الناس شيئا * كنتقص القادرين على التمام

ولهذا قال تعالى أولئك كالانعام بل هم أضل يعني الانعام معذورة بسبب العجز أما هؤلاء قادرون فكان اعراضهم الخفى فلا جرم كانوا أضل * قوله تعالى (ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربك فاذا أنفستم من عرفات فاذا كروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم وان كنتم من قبله لمن الضال ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا لله ان الله غفور رحيم) فيه مسائل (المسئلة الاولى) في الآية حذف والتقدير ليس عليكم جناح في ان تبتغوا فضلا والله أعلم (المسئلة الثانية) اعلم الشبهة كانت حاصلة في حرمة التجارة في الحج من وجوه (أحدها) انه تعالى منع عن الجدال فيما قبل هذه الآية والتجارة كثيرة الافضاء الى المنازعة بسبب المنازعة في قلة القيمة وكثرتها فوجب أن تكون التجارة محرمة وقت الحج (وثانيها) أن التجارة كانت محرمة وقت الحج في دين أهل الجاهلية فظاهر ذلك شيء مستحسن لان المشتغل بالحج مشغول بخدمة الله تعالى فوجب أن لا يطعن هذا العمل منه بالاطمئنان الدنيوية (وثالثها) أن المسلمين لما علموا انه صار كنيسة من المباحات محرمة عليهم في وقت الحج كاللذ والطيب والاصطياد والمباشرة مع الاهل غلب على ظنهم أن الحج لما صار سببا لحرمة اللبس مع مساهمة الحاجة اليه فبان يصير سببا لحرمة التجارة مع قلة الحاجة اليها كان أولى (ورابعها) عند الاشتغال بالصلوة يحرم الاشتغال بسائر اطاعات فضلا عن المباحات فوجب أن يكون الامر كذلك في الحج فهذه الوجوه تصلح أن تصير شبهة في تحريم الاشتغال بالتجارة عند الاشتغال بالحج فلهمذا السبب بين الله تعالى ههنا أن التجارة جائزة غير محرمة فاذا عرفت هذا فنقول المفسرون ذكروا في تفسير قوله ان تبتغوا فضلا من ربكم وجهين (الاول) أن المراد هو التجارة وظاهر قوله تعالى وآخرون يضربون في الارض يبتغوا من فضل الله وقوله جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ثم الذي يدل على صحة هذا التفسير وجهان (الاول) ما روى عطاء عن ابن مسعود وابن الزبير انهما قرآنا تبتغوا فضلا من ربك

بالفقر والذلة والمسكنة والحاجة ويقال ان آدم وحواء عليهما السلام لما وقفا بعرفات فالاربنا ظلمنا أنفسنا
فقال الله سبحانه وتعالى الآن عرفتم أنفسكم (والقول الثالث) انه من العرف وهو الرأفة الطيبة قال تعالى
ويدخلهم الجنة عرفها لهم أى طيبها لهم ومعنى ذلك ان المذنبين لما تابوا في عرفات فقد تخلصوا عن نجاسات
الذنوب ويكتسبون به عند الله تعالى راحة طيبة قال عليه الصلاة والسلام خلوف فم الصائم عند الله أطيب
من ريح المسك (الاسم الثاني) يوم اباس الكفار من دين الاسلام (الثالث) يوم اكمل الدين (والرابع) يوم
اتمام النعمة (الخامس) يوم الرضوان وقد جمع الله تعالى هذه الاشياء في أربع آيات في قوله اليوم ينس الذين
كفروا من دينكم الآية قال عمرو ابن عباس نزلت هذه الآية عشية عرفة وكان يوم الجمعة والنبي صلى الله
عليه وسلم واقف بعرفة في موقف ابراهيم عليه السلام وذلك في حجة الوداع وقد اضمحل الكفر وعدم بنيان
الحج عليه فقال عليه الصلاة والسلام لو يعلم الناس ما لهم في هذه الآية لقرت اعينه فقال عودى لعمر
لو ان هذه الآية نزلت علينا لا نخذنا ذلك اليوم عيداً فقال عمر أمانحن نجعلناه عيدين كان يوم عرفة ويوم
الجمعة فأما معنى اباس المشركين فهو انهم ينسوا من قوم محمد عليه الصلاة والسلام أن يرتدوا راجعين الى
دينهم وأما معنى اكمل الدين فهو انه تعالى ما أمرهم بعد ذلك بشئ من الشرائع وأما اتمام النعمة فأعظم
النعم نعمة الدين لانهم يستحقون الفوز بالجنة والخلاص من النار وقد تمت في ذلك اليوم وكذلك قال في آية
الوضوء وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون ولما جاء البشير وقدم على يعقوب قال على أى دين تركت يوسف
قال على دين الاسلام قال الآن تمت النعمة وأما معنى الرضوان فهو انه تعالى رضى بدينهم الذي تمسكوا
به وهو الاسلام فهي بشارة بشرهم بها في ذلك اليوم فلا يوم أكمل من اليوم الذي بشرهم فيه باكمال الدين
وقبل هذا اليوم يوم صلة الواصلين اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ويوم قطعتم القاطعين ان
الله يرى من المشركين ورسوله ويوم قتالة عشرة النادمين وقبول توبة التائبين ربنا ظلمنا أنفسنا فكأناب
برحمته على آدم فيه فكذلك يتوب على أولاده وهو الذي يقبل التوبة عن عباده وهو أيضاً يوم وفد الوافدين
وأذن في الناس بالحج ياتوك رجالا وفي الخبر الحاج وفد الله والحاج زوار الله وحق على المزدكر أن يكرم
زائره وأما الامعاء الخمسة الاخرى ليوم عرفة (فاحدها) يوم الحج الاكبر قال الله تعالى وأذان من
الله ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر وهذا الاسم مشتق بين عرفة والنحر واختلاف الصدر الاول من
العصاة والتابعين فيه ففهم من قال انه عرفة وسمى بذلك لانه يحصل فيه الوقوف بعرفات والحج عرفة
اذ لو أدركه وفاته سائر مناسك الحج أجزأ عنها الدم فلهذا السبب سمي بالحج الاكبر قال الحسن
سمى به لانه اجتمع فيه الكفار والمسلمون وفودى فيه أن لا يحج بعده مشرك وقال ابن سيرين انما سمي به
لانه اجتمع فيه أعياد أهل الملل كلها من اليهود والنصارى ووج المسلمين ولم يجتمع قبله ولا بعده ومنهم
من قال انه يوم النحر لانه يقع فيه أكثر مناسك الحج فأما الوقوف فلا يجب في اليوم بل يجوز بالليل
وروى القولان جميعاً عن علي وابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم (وثانيها) الشفع (وثالثها) الوز
(ورابعها) الشاهد (وخامسها) المشهود في قوله وشاهد ومشهود وهذه الاسماء فسرناها في هذه
الآية واعلم انه تعالى خص يوم عرفة من بين سائر أيام الحج بفضائل منها انه تعالى خص صومه بكثرة
الثواب قال عليه الصلاة والسلام صوم يوم التروية كفارة سنة وصوم يوم عرفة كفارة سنتين وعن أنس كان
يقال في أيام العشر كل يوم بألف ويوم عرفة بعشرة آلاف بل يستحب للحجاج الوقوف بعرفات أن
يفطر حتى يكون وقت الدعاء قوي القلب حاضر النفس (المسئلة الرابعة) اعلم انه لا بد وأن تشير اشارة
حقيقية الى ترتيب اعمال الحج حتى يسهل الوقوف على معنى الآية فمن دخل مكة محرم في ذى الحجة أو قبله
فان كان مفرداً أو قارناً طواف القدوم وأقام على احرامه حتى يخرج الى عرفات وان كان متمماً طواف
وسعى وحلق وتحلل من عمرته وأقام الى وقت نحر وجهه الى عرفات وجئته يحرّم من جوف مكة بالحج ويخرج
وكذلك من أراد الحج من أهل مكة والسنة للإمام أن يخطب بمكة يوم السابع من ذى الحجة بعد ما يصلى الظهر

للناس فرض وأيضاً جمعهم فوضي ويقال أفاضت العين دمعها فافصل هذه الكلمة الدفع للشيء حتى يتفرق
فتقوله تعالى أفضت أي دفعت بكثرة وأصله أفضت أنفستكم فتلك ذكر المفعول كما ترك في قولهم دفعوا من موضع
كذا وصوبوا وفي حديث أبي بكر رضي الله عنه ونزل في وادي قيروان وهو يخدش بعيره بمحجبة (المسئلة
النسائية) عرفات جمع عرفة سميت بها بقعة واحدة كقولهم ثوب اخلاق وبرمة اعشار وأرض سباسب
والتقدير كان كل قطعة من تلك الأرض عرفة فسمى مجموع تلك القطع بعرفات فان قيل هلا منعت من الصرف
وفيهما السببان التعريف والتأنيث قلنا هذه اللفظة في الاصل اسم لقطع كثيرة من الأرض كل واحدة
منها اسماء بعرفة وعلى هذا التقدير لم يكن علماء جمع علماء لمجموع تلك القطع فتزكوها بعد ذلك على
أصلها في عدم الصرف (المسئلة الثالثة) اعلم أن اليوم الثامن من ذي الحجة يسمى بيوم التروية
واليوم التاسع منه يسمى بيوم عرفة وذلك الموضع المخصوص سمي بعرفات وذكرنا في تعليل هذه الاسماء
وجوهاً أما يوم التروية ففيه قولان (أحدهما) من روى يروى تروية إذا تفكر وأعمل فكره ورويته (والثاني)
من رواه من المأمورية إذا سقام من عطش (أما الأول) ففيه ثلاثة أقوال (أحدها) أن آدم عليه السلام
أمر ببناء البيت فلما بناه تفكر فقال رب انك كل عامل أجراً فما أجرى علي هذا العمل قال إذا طقت به غفرت
لأن ذنوبك بأول شوط من طوافك قال يا رب زدني قال أغفر لاولئك إذا طافوا به قال زدني قال أغفر لكل
من استغفر له الطائفون من موحدي أولادك قال حسبى يا رب حسبى (وثانيها) أن ابراهيم عليه السلام
رأى في منامه ليلة التروية كأنه يذبح ابنه فأصبح مفكراً هل هذا من الله تعالى أو من الشيطان فلما رآه ليلة
عرفة يؤمر به أصبح فقال عرفت يا رب انه من عندك (وثالثها) أن أهل مكة يخرجون يوم التروية إلى منى
فيروون في الادعية التي يريدون أن يذكروها في ذلهم بعرفات (وأما القول الثاني) وهو اشتقاقه من تروية
الماء ففيه ثلاثة أقوال (أحدها) أن أهل مكة كانوا يخفون الماء للحيج الذين يقصدونهم من الاتفاق وكان
الحاج يستريحون في هذا اليوم من مشاق السفر ويتبعون في الماء ويروون بها ثم بعد مقاساتهم قلة الماء
في طريقهم (والثاني) أنهم يتزودون الماء إلى عرفة (والثالث) أن المذنبين كالعطاش الذين
وردوا بجوار رحمة الله فشربوها من حق روي وأما فضل هذا اليوم فدل عليه قوله تعالى والشفع والوتر
عن ابن عباس بان الشفع التروية وعرفة والوتر يوم النحر وعن عبادة انه عليه الصلاة والسلام قال صيام عشر
الاضحى كل يوم منها كالشهرو لمن يصوم يوم التروية سنة ولمن يصوم يوم عرفة سنتان وروى أنس انه عليه
الصلاة والسلام قال من صام يوم التروية أعطاه الله مثل ثواب أيوب على بلائه ومن صام يوم عرفة أعطاه
الله تعالى مثل ثواب عيسى بن مريم عليه السلام وأما يوم عرفة فله عشرة أسماء خمسة منها مختصة به وخمسة
مشتركة بينه وبين غيره أما الخمسة الأولى (فأحدها) عرفة وفي اشتقاقه ثلاثة أقوال (أحدها) انه مشتق
من المعرفة وفيه ثمانية أقوال (الأول) قول ابن عباس ان آدم وحواء التقيا بعرفة فعرفاً أحدهما
صاحبه فسمى اليوم عرفة والموضع عرفات وذلك انهما لما أهبطا من الجنة وقع آدم بسمرندب وحواء بجدة
وابليس بنيسان والحية باصفهان فلما أمر الله تعالى آدم بالحيج اتى حواء بعرفات فتعارفا (وثانيها) ان
آدم علم جبريل مناسك الحج فلما وقف بعرفات قال له أعرفت قال نعم فسمى عرفات (وثالثها) قول علي
وابن عباس وعطاء والسدي سمي الموضع عرفات لان ابراهيم عليه السلام عرفها حين رآها بما تقدم من
النعمة والصفة (ورابعها) ان جبريل كان علم ابراهيم عليه السلام المناسك وأوصله إلى عرفات وقال له
أعرفت كيف تطوف وفي أي موضع تقف قال نعم (خامسها) ان ابراهيم عليه السلام وضع ابنه
اسماعيل وأمه هاجر بمكة ورجع إلى الشام ولم يلق قيساً من ثم التقي يوم عرفة بعرفات (وسادسها)
ما ذكرناه من أمر منام ابراهيم عليه السلام (وسابعها) ان الحاج يتعارفون فيه بعرفات اذا وقفوا
(وثامنها) انه تعالى يتعرف فيه إلى الحاج بالمغفرة والرحمة (القول الثاني) في اشتقاق عرفة انه من
الاعتراف لان الحاج اذا وقفوا في عرفة اعترفوا للحق بالربوبية والجلال والصفدية والاستغناء ولا أنفسهم

في مواسم الحج (والثاني) الروايات المذكورة في سبب النزول (فالرواية الاولى) قال ابن عباس كان
ناس من العرب يحترزون من التجارة في أيام الحج واذ دخل الغنم بالغوا في ترك البيع والشراء بالكلية
وكانوا يسمون التاجر في الحج الداج ويقولون هؤلاء الداج وليسوا بالحاج ومعنى الداج المكسب الملتقط
وهو مشتق من الدجاجة وبالغوا في الاحتراز عن الاعمال الى ان امتنعوا عن اغانة الملهوف واغانة
الضعيف واطعام الجائع فأزال الله تعالى هذا الوهم وبين انه لا جناح في التجارة ثم انه لما كان ما قبل هذه
الآية في أحكام الحج وما بعدها أيضا في الحج وهو قوله فاذا أفضتم من عرفات دل ذلك على ان هذا الحكم
واقع في زمان الحج فلهذا السبب استغنى عن ذكره (والرواية الثانية) ما روى عن ابن عمر أن رجلا
قال له انا قوم منكروى وان قومنا يزعمون انه لا حج لنا فقال سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم عما سألت ولم
يرد عليه حتى نزل قوله ليس عليكم جناح فدعاه وقال انتم حجاج وبالجمله فهذه الآية نزلت رداعلى من يقول
لا حج للتجار والاحراء والجاليين (والرواية الثالثة) أن عكاظ ومجينة وذو الجار كانوا يتجرون في أيام الموسم فيها
وكانت معايشهم منها فلما جاء الاسلام كرهوا أن يتجروا في الحج بغير اذن فسألوا رسول الله صلى الله عليه
وسلم فنزلت هذه الآية (الرواية الرابعة) قال مجاهد انهم كانوا لا يتبايعون في الجاهلية بعرفة ولا مضي
فنزلت هذه الآية اذا ثبت صحة هذا القول فنقول أكره لذهابهم الى هذا القول حملوا الآية على التجارة في
أيام الحج وأما أبو مسلم فانه حمل الآية على ما بعد الحج قال والتقدير فاتفقوا في كل أفعال الحج ثم بعد ذلك ليس
عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم ونظيره قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض وابتغوا
من فضل الله واعلم أن هذا القول ضعيف من وجوه (أحدها) الفاء في قوله فاذا أفضتم من عرفات
يدل على ان هذه الافاضة حصلت بعد انتفاء الفضل وذلك يدل على وقوع التجارة في زمان الحج (وثانيها)
أن حمل الآية على موضع الشبهة أولى من حملها لا على موضع الشبهة ومعلوم أن محل الشبهة هو التجارة
في زمن الحج فاما بعد الفراغ من الحج فكل أحد يعلم حل التجارة أما ما ذكره أبو مسلم من قياس الحج على
الصلاة (بخروا به) أن الصلاة أعمالها متصلة فلا يصح في أثناءها التشاغل بغيرها وأما أعمال الحج فهي
متفرقة بعضها عن بعض ففي خللها يبقى المزمع على الحكم الاول حيث لم يكن حاجا لا يقال بل حكم الحج باق
في كل تلك الاوقات بدليل أن حرمة التطيب واللبس وأمثالها باقية لا بانقضاء هذا قياس في مقابلة النص
فيكون ساقطا (القول الثالث) أن المراد بقوله تعالى ان تبتغوا فضلا من ربكم هو ان يبتغي الانسان حال
كونه حاجا لا أخرى تكون موجبة لاستحقاق فضل الله ورحمته مثل اغانة الملهوف واغانة الملهوف
واطعام الجائع وهذا القول منسوب الى أبي جعفر محمد بن علي الباقر عليهم السلام واعترض القاضي عليه
بان هذا واجب أو مندوب ولا يقال في مثله لا جناح عليكم فيه وانما يذكر هذا اللفظ في المباحات (والجواب)
لا نسلم أن هذا اللفظ لا يذكر الا في المباحات والدليل عليه قوله تعالى فليس عليكم جناح أن تقصروا من
الصلاة والغصير بالاتفاق من المندوبات وأيضا فاهل الجاهلية كانوا يمتنعون ان يبتغوا فضلا من ربكم
يوقع خللا في الحج ونقصا فيه فبين الله تعالى أن الامر ليس كذلك بقوله لا جناح عليكم (المسئلة الثالثة)
اتفقوا على ان التجارة اذا وقعت نقصا في الطاعة لم تكن مباحة اما ان لم توقع نقصا البتة فيها فهي من
المباحات التي الاولى تركها بقوله تعالى وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والاخلاص ان لا يكون
له حامل على الفعل سوى كونه عبادة وقال عليه السلام حكاية عن الله تعالى انا اغني الاغنياء عن الشرك
من عمل عملا أشرك فيه غيري تركته وشركه والحاصل أن الاذن في هذه التجارة جار مجرى الرخص وقوله
تعالى فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام فيه مسائل (المسئلة الاولى)
الافاضة الاندفاع في السير بكثرة ومنه يقال افاض اليعرب يجر نه اذا وقع بها فالتقاء منبشة وكذلك افاض
الافداح في الميسر معناه جمعها ثم ألقاها متفرقة وافاضة المساء من هذا لانه اذا صب تفرق والافاضة
في الحديث انما هي الاندفاع فيه بكثرة وتصرف في وجوهه وعليه قوله تعالى اذ تفيضون فيه ومنه يقال

الزاد في الحج والعمرة فنزلت وروى محمد بن جرير الطبري عن ابن عمر قال كانوا اذا احرموا ومعهم ازودة رموا بها نهنوا عن ذلك بهذه الآية قال القاضي وهذا بعيد لان قوله فان خير الزاد التقوى راجع الى قوله وتزودوا فكان تقديره وتزودوا من التقوى والتقوى في عرف الشرع والقرآن عبارة عن فعل الواجبات وترك المحظورات قال فان اردنا تصحيح هذا القول ففيه وجهان (أحدهما) أن القادر على ان يستصحب الزاد في السفر اذا لم يستصعبه عصى الله في ذلك فعلى هذا الطريق صح دخوله تحت الآية (والثاني) أن يكون في الكلام حذف ويكون المراد وتزودوا لعاجل سفركم ولا أجل فان خير الزاد التقوى أمّا قوله تعالى واتقون ففيه مسألان (المسئلة الاولى) ان قوله واتقون فيه تنبيه على كمال عظمة الله وجلاله وهو كقول الشاعر * انا أبو النجم وشعري شعري * (المسئلة الثانية) أثبت أبو عمر والبيان في قوله واتقون على الاصل وحذفها الآخرون للتخفيف ودلالة الكسر عليه أمّا قوله تعالى يا أولى الابواب فاعلم أن لباب الشيء بابه هو الخالص منه ثم اختلفوا بعد ذلك فقال بعضهم انه اسم للعقل لانه أشرف ما في الانسان والذي تميز به الانسان عن البهائم وقرب من درجة الملائكة واستعد به للتمييز بين خير الخبيرين وشر الشرين وقال آخرون انه في الاصل اسم لقلب الذي هو محل العقل والقلب قد يجعل كناية عن العقل قال تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد فكذا همنا جعل اللب كناية عن العقل فقوله يا أولى الابواب معناه يا أولى العقول واطلاق اسم المحل على الحال مجاز مشهور فانه يقال لمن له غيره وحية فلان له نفس ولين ليس له حية فلان لا نفس له فكذا همنا فان قيل اذا كان لا يصح الاخطاب العقلية فما الفائدة في قوله يا أولى الابواب قلنا معناه انكم لما كنتم من أولى الابواب كنتم متسكنين من معرفة هذه الاشياء والعمل بها فكان وجوبها عليكم انبت واعراضكم عنها أقبح ولهذا قال الشاعر

ولم أرفى عيوب الناس شيئا * كنه قص القادرين على التمام

ولهذا قال تعالى أولئك كالانعام بل هم أضل يعني الانعام معذورة بسبب الجحور أما هؤلاء قادرون فكان اعراضهم الخش فلا جرم كانوا أضل * قوله تعالى (ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم فاذا أنفضتم من عرفات فاذا كروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم وان كنتم من قبله لمن الضالين ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا لله ان الله غفور رحيم) فيه مسائل (المسئلة الاولى) في الآية حذف والتقدير ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا والله أعلم (المسئلة الثانية) اعلم أن الشبهة كانت حاصلة في حرمة التجارة في الحج من وجوه (أحدها) انه تعالى منع عن الجدال فيما قبل هذه الآية والتجارة كثيرة الافضاء الى المنازعة بسبب المنازعة في قلة القيمة وكثرتها فوجب أن تكون التجارة محرمة وقت الحج (وثانيها) أن التجارة كانت محرمة وقت الحج في دين أهل الجاهلية فظاهر ذلك نهي مستحسن لأن المشتغل بالحج مشغول بخدمة الله تعالى فوجب أن لا يتأطع هذا العمل منه بالا طماع الدنيا (وثالثها) أن المسلمين لما علموا انه صار كنهير من المباحات محرمة عليهم في وقت الحج كاللبس والطيب والاصطياد والمباشرة مع الاهل غلب على ظنهم أن الحج لما صار سببا لحرمة اللبس مع مساس الحاجة اليه فبان بصير سببا لحرمة التجارة مع قلة الحاجة اليها كان أولى (ورابعها) عند الاشتغال بالصلاة يحرم الاشتغال بسائر الطاعات فضلا عن المباحات فوجب أن يكون الامر كذلك في الحج فهذه الوجوه تصلح أن تصير شبهة في تحريم الاشتغال بالتجارة عند الاشتغال بالحج فلهذا السبب بين الله تعالى ههنا أن التجارة جائزة غير محرمة فاذا عرفت هذا فنقول المفسرون ذكروا في تفسير قوله ان تبتغوا فضلا من ربكم وجهين (الاول) أن المراد هو التجارة ونظيره قوله تعالى وآخرون يضربون في الارض يبتغون من فضل الله وقوله جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه وتبتغوا من فضله ثم الذي يدل على صحة هذا التفسير وجهان (الاول) ما روى عطاء عن ابن مسعود وابن الزبير انهما قارا أن تبتغوا فضلا من ربكم

بالفقر والذلة والمسكنة والحاجة ويقال ان آدم وحواء عليهما السلام لما وقفا بعرفات قالارينا ظلمنا انفسنا
فقال الله سبحانه وتعالى الان عرفتما انفسكما (والقول الثالث) انه من العرف وهو الرائحة الطيبة قال تعالى
ويدخلهم الجنة عرفها لهم أى طيبها لهم ومعنى ذلك ان المذنبين لما تابوا في عرفات فقد تخلصوا عن نجاسات
الذنوب ويكتسبون به عند الله تعالى رائحة طيبة قال عليه الصلاة والسلام خلوف فم الصائم عند الله أطيب
من ريح المسك (الاسم الثاني) يوم اياس الكفار من دين الاسلام (الثالث) يوم اكمل الدين (والرابع) يوم
اتمام النعمة (الخامس) يوم الرضوان وقد جمع الله تعالى هذه الاشياء في أربع آيات في قوله اليوم ينس الناس الذين
كفروا من دينكم الآية قال عمرو بن عباس نزلت هذه الآية عشية عرفة وكان يوم الجمعة والنبي صلى الله
عليه وسلم واقف بعرفة في موقف ابراهيم عليه السلام وذلك في حجة الوداع وقد اضمحل الكفر وهدم بنيان
الجاهلية فقال عليه الصلاة والسلام لو يعلم الناس ما لهم في هذه الآية اقرت اعينه فقال يودى لعمر
لو ان هذه الآية نزلت علينا لاتخذنا ذلك اليوم عيداً فقال عمرأما نحن فجعلناه عيدين كان يوم عرفة ويوم
الجمعة فاما معنى اياس المشركين فهو انهم يتسوا من قوم محمد عليه الصلاة والسلام أن يرتدوا راجعين الى
دينهم وأما معنى اكمل الدين فهو انه تعالى ما أمرهم بعد ذلك بشئ من الشرائع وأما اتمام النعمة فاعظم
النعم نعمة الدين لان به يستحق الفوز بالجنة والخلاص من النار وقد تمت في ذلك اليوم وكذلك قال في آية
الوضوء وليتم نعمته عليكم اهل بيته شكرون ولما جاء البشير وقدم على يعقوب قال على أى دين تركت يوسف
قال على دين الاسلام قال الان تمت النعمة وأما معنى الرضوان فهو انه تعالى رضى بدينهم الذي تمسكوا
به وهو الاسلام فهي بشارة بشرهم به في ذلك اليوم فلا يوم أكمل من اليوم الذي بشرهم فيه باكمال الدين
وقيل هذا اليوم يوم صلة الواصلين اليوم اكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ويوم قطعتة المقاطعين ان
الله يرى من المشركين ورسوله ويوم اقاله عشرة النادمين وقبول توبة التائبين ربنا ظلمنا انفسنا فكما تاب
برحمته على آدم فيه فكذلك يتوب على أولاده وهو الذي يقبل التوبة عن عباده وهو أيضاً يوم وفد الوافدين
وأذن في الناس بالحج ياتوك رجالا وفي الخبر الحاج وفد الله والحاج زوار الله وحق على المزور الكرم أن يكرم
زائره وأما الائمة الخمسة الاخرى ايوم عرفة (فاحدها) يوم الحج الاكبر قال الله تعالى وأذان من
الله ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر وهذا الاسم مشتق بين عرفة والنحر واختلف الصيغ الاول من
العصاة والتابعين فيه فمنهم من قال انه عرفة وسمى بذلك لانه يحصل فيه الوقوف بعرفات والحج عرفة
اذلوا ذكرك وفاته سائر مناسك الحج أجزأ عنها الدم فلهذا السبب سمي بالحج الاكبر قال الحسن
سعى به لانه اجتمع فيه الكفار والمسلمون وفودى فيه أن لا يحج بعده مشرك وقال ابن سيرين انما سمي به
لانه اجتمع فيه أعياد أهل الملل كلها من اليهود والنصارى وحج المسلمين ولم يجتمع قبله ولا بعده ومنهم
من قال انه يوم النحر لانه يقع فيه أكثر مناسك الحج فاما الوقوف فلا يجب في اليوم بل يجوز بالليل
وروى القولان جميعاً عن علي وابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم (وثانيها) الشفع (وثالثها) الوز
(ورابعها) الشاهد (خامسها) المشهود في قوله وشاهد ومشهود وهذه الاسماء فسرناها في هذه
الآية واعلم انه تعالى خص يوم عرفة من بين سائر أيام الحج بفضائل منها انه تعالى خص صومه بكثرة
الثواب قال عليه الصلاة والسلام صوم يوم التروية كفارة سنة وصوم يوم عرفة كفارة سنتين وعن أنس كان
يقال في أيام العشر كل يوم بألف ويوم عرفة بعشرة آلاف بل يستحب للعاج الواقف بعرفات أن
يفطر حتى يكون وقت الدعاء قوى القلب حاضر النفس (المسئلة الرابعة) اعلم انه لا بد وأن تشير اشارة
حقيقية الى ترتيب اعمال الحج حتى يسهل الوقوف على معنى الآية فمن دخل مكة محجراً في ذى الحجة أو قبله
فان كان مفرداً أو قارناً طواف القدوم وأقام على احرامه حتى يخرج الى عرفات وان كان مقفلاً طواف
وسعى وحلق وتخلل من عمرته وأقام الى وقت خروجه الى عرفات وجئنا نذكر محرم من جوف مكة بالحج ويخرج
وكذلك من أراد الحج من أهل مكة والسنة للامام أن يخطب بمكة يوم السابع من ذى الحجة بعد ما يصلي الظهر

للناس فوض وأيضاً جمعهم فوضى ويقال افاضت العين دمعها فاضل هذه الكلمة الدفع للشيء حتى يتفرق
فقله تعالى افضتم أى دفعتم بكثرة وأصله افضتم أنفسكم فقل ذلك المفعول كما ترك في قولهم دفعوا من موضع
كذا وصوبوا وفي حديث أبي بكر رضى الله عنه ونزل في وادي قيروان وهو يحدش بعيره بمحجنة (المسئلة
الثانية) عرفات جمع عرفة سميت بها بقعة واحدة كقولهم ثوب اخلاق وبرمة اعشار وأرض سباسب
والقدير كان كل قطعة من تلك الارض عرفة فسمى مجموع تلك القطع بعرفات فان قيل هلا منعت من الصرف
وفيها السببان التعريف والتأنيث قلنا هذه اللفظة في الاصل اسم لقطع كثيرة من الارض كل واحدة
منها مسماة بعرفة وعلى هذا التقدير لم يكن علماً ثم جعلت علماً لمجموع تلك القطع فتر كوها بعد ذلك على
أصلها في عدم الصرف (المسئلة الثالثة) اعلم أن اليوم الثامن من ذي الحجة يسمى بيوم التروية
واليوم التاسع منه يسمى بيوم عرفة وذلك الموضع المخصوص سمي بعرفات وذكرنا في تعليل هذه الاسماء
وجوهاً أما يوم التروية ففيه قولان (أحدهما) من روى يروى تروية اذا تفكر واعمل فكمرو تروية (والثاني)
من رواه من المأمورية اذا سقام من عطش (أما الاول) ففيه ثلاثة أقوال (أحدها) ان آدم عليه السلام
أمر ببناء البيت فلما بناه تفكر فقال رب ان لكل عامل أجراً أجرى على هذا العمل قال اذا طفت به غفرت
لك ذنوبك بأول شوط من طوافك قال يا رب زدني قال أغفر لاولادك اذا طافوا به قال زدني قال أغفر لكل
من استغفر له الطائفون من موحدي اولادك قال حسبي يا رب حسبي (وثانيها) ان ابراهيم عليه السلام
رأى في منامه ليلة التروية كأنه يذبح ابنه فأصبح مفكراً هل هذا من الله تعالى أو من الشيطان فلما رآه ليلة
عرفة يؤمر به أصبح فقال عرفت يا رب انه من عندك (وثالثها) ان أهل مكة يخرجون يوم التروية الى منى
فيروون في الادعية التي يريدون أن يذكروها في ضدهم بعرفات (وأما القول الثاني) وهو اشتقاقه من تروية
الماء ففيه ثلاثة أقوال (أحدها) ان أهل مكة كانوا ينفخون الماء بالنجيح الذين يقصدونهم من الاتفاق وكان
الحاج يستريحون في هذا اليوم من مشاق السفر ويتسعون في الماء ويروون بها ثم بعد مقاساتهم قلة الماء
في طريقهم (والثاني) انهم يتزودون الماء الى عرفة (والثالث) ان المذنبين كالعطاش الذين
وردوا ببهار رحمة الله فشرابوا منها حتى رووا وأما فضل هذا اليوم فدل عليه قوله تعالى والشفع والوتر
عن ابن عباس بان الشفع التروية وعرفة والوتر يوم النحر وعن عبادة انه عليه الصلاة والسلام قال صيام عشر
الاضحى كل يوم منها كاشتهروا ان يصوم يوم التروية سنة ولان يصوم يوم عرفة سنتان وروى أنس انه عليه
الصلاة والسلام قال من صام يوم التروية أعطاه الله مثل ثواب أيوب على بلاته ومن صام يوم عرفة أعطاه
الله تعالى مثل ثواب عيسى بن مريم عليه السلام وأما يوم عرفة فله عشرة أسماء خمسة منها مختصة به وخمسة
مشتركة بينه وبين غيره أما الخمسة الاولى (فاحدها) عرفة وفي اشتقاقه ثلاثة أقوال (أحدها) انه مشتق
من المعرفة وفيه غمانية أقوال (الاول) قول ابن عباس ان آدم وحواء اتقيا بعرفة فعرف أحدهما
صاحبه فسمى اليوم عرفة والموضع عرفات وذلك انهما لما أهبطاما الجنة وقع آدم بسرنديب وحواء بجدة
وابليس بنيسان والحية بامفهان فلما أمر الله تعالى آدم بالحج اتى حواء بعرفات فتمارفا (وثانيها) ان
آدم علم جبريل مناسك الحج فلما وقف بعرفات قال له أعرفت قال نعم فسمى عرفات (وثالثها) قول علي
وابن عباس وعطاء والسدي سمي الموضع عرفات لان ابراهيم عليه السلام عرفها حين رآها بما تقدم من
النعمة والصفة (ورابعها) ان جبريل كان يعلم ابراهيم عليه السلام المناسك وأوصله الى عرفات وقال له
أعرفت كيف تطوف وفي أى موضع تقف قال نعم (وخامسها) ان ابراهيم عليه السلام وضع ابنه
اسماعيل وأمه هاجر بكة ورجع الى الشام ولم يلق قيساً سنيين ثم التقيا يوم عرفة بعرفات (وسادسها)
ما ذكرناه من أمر منام ابراهيم عليه السلام (وسابعها) ان الحاج يتعارفون فيه بعرفات اذا وقفوا
(وثامنها) انه تعالى يتعرف فيه الى الحاج بالمغفرة والرحمة (القول الثاني) في اشتقاق عرفة انه من
الاعتراف لان الحاج اذا وقفوا في عرفة اعترفوا للحق بالربوبية والجلال والصفدية والاستغناء ولا ينفسهم

الشمس وبأن يفيض من المزدلفة قبل طلوع الشمس والآية دلالة فيها على ذلك بل السنة دلت على هذه الأحكام (المسئلة السادسة) الصحيح ان الآية تدل على ان الحصول بعرفة واجب في الحج وذلك ان الآية دالة على وجوب ذكر الله عند المشعر الحرام عند الافاضة من عرفات والافاضة من عرفات مشروطة بالحصول في عرفات وما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب فثبت ان الآية دالة على ان الحصول في عرفات واجب في الحج فاذا لم يأت به فلم يكن آتيا بالحج المأمور به فوجب أن لا يخرج عن العهدة وهذا يقتضي أن يكون الوقوف بعرفة شرطا أقصى ما في السبب ان الحج يحصل عند ترك بعض المأمورات الا ان الاصل ما ذكرناه وانما يعدل عنه بدليل منفصل وذهب كثير من العلماء الى ان الآية لا دلالة فيها على ان الوقوف شرط ونقل عن الحسن ان الوقوف بعرفة واجب الا أنه ان فاته ذلك قام الوقوف بجميع الحرم مقامه وسائر الفقهاء أنكروا ذلك واتفقوا على ان الحج لا يحصل الا بالوقوف بعرفة (المسئلة السابعة) قوله فاذا كروا الله عند المشعر الحرام يدل على ان الحصول عند المشعر الحرام واجب ويكفي فيه المرور به كما في عرفة فاما الوقوف هناك فيسنون وروى عن عاقبة والنخعي انه ما قال الا الوقوف بالمزدلفة ركن بمنزلة الوقوف بعرفة وبجتم ما قوله تعالى فاذا أفضتم من عرفات فاذا كروا الله عند المشعر الحرام وذلك لان الوقوف بعرفة لا ذكر له صريحا في الكتاب وانما وجب بإشارة الآية أو بالسنة والمشعر الحرام فيه أمر جزم وقال جمهور الفقهاء انه ليس بركن واحتجوا عليه بقوله عليه الصلاة والسلام الحج عرفة فمن وقف بعرفة فقد تم حجه وبقوله من أدرك عرفة فقد أدرك الحج ومن فاته عرفة فقد فاته الحج قالوا وفي الآية إشارة الى ما قلنا لان الله تعالى قال فاذا أفضتم من عرفات فاذا كروا الله عند المشعر الحرام أمر بالذكر لا بالوقوف فعلم ان الوقوف عند المشعر الحرام تبع للذكر وليس بأصل وأما الوقوف بعرفة فهو أصل لانه قال فاذا أفضتم من عرفات ولم يقل من الذكر بعرفات (المسئلة الثامنة) المشعر المعلوم وأصله من قولك شعرت بالشيء اذا علمته وايت شعري ما فعل فلان أي ليت على بلغه وأحاط به وشمار الشيء اعلامه فسمى الله تعالى ذلك الموضع بالمشعر الحرام لانه معلوم من معالم الحج ثم اختلفوا فقال قائلون المشعر الحرام هو المزدلفة وماها الله تعالى بذلك لان الصلاة والمقام والمبيت به والدعاء عنده هكذا قاله الواحدى في البسيط قال صاحب الكشف الاصح انه قرح وهو آخر حد المزدلفة والاول أقرب لان الفاء في قوله فاذا كروا الله عند المشعر الحرام تدل على ان الذكر عند المشعر الحرام يحصل عقب الافاضة من عرفات وماذا الا بالبيتوتة بالمزدلفة (المسئلة التاسعة) اختلفوا في الذكر المأمور به عند المشعر الحرام فقال بعضهم المراد منه الجمع بين صلاتي المغرب والعشاء هناك والصلاة تسمى ذكر اقال الله تعالى وأقم الصلاة لذكرى والدليل عليه ان قوله فاذا كروا الله عند المشعر الحرام أمر وهو للوجوب ولا ذكر هناك ليجب الا هذا وأما الجمهور فقلوا المراد منه ذكر الله بالتسبيح والتحميد والتهليل وعن ابن عباس انه نظر الى الناس في هذه الليلة وقال كان الناس اذا أدركوا هذه الليلة لا ينامون أما قوله تعالى واذا كروه كما هذاكم ففيه سوالات (السؤال الاول) لما قال اذكروا الله عند المشعر الحرام فلم قال مرة أخرى واذا كروه وما الفائدة في هذا التكرار (والجواب) من وجوه (أحدها) ان مذهبنا ان أسماء الله تعالى توقيفية لا قياسية فقوله أولا اذكروا الله أمر بالذكر وقوله ثانيا واذا كروه كما هذاكم أمر لتسبب الذكر بالاسماء والصفات التي بينها لنا وأمرنا أن نذكر بها لا بالاسماء التي نذكرها بحسب الرأي والقياس (وثانيها) انه تعالى أمر بالذكر أولا ثم قال ثانيا واذا كروه كما هذاكم أي وافعلوا ما أمرناكم به من الذكر كما هذاكم الله لدين الاسلام فمكانه تعالى قال انما أمرتكم بهذا لئلا تكونوا شاكرين لتلك النعمة ونظيره ما أمرهم به من التكبير اذا اكلوا شهر رمضان فقال واتكموا العدة وتكبروا الله على ما هذاكم وقال في الاضاحي كذلك يحضرها لكم لتكبروا الله على ما هذاكم (وثالثها) ان قوله أولا فاذا كروا الله عند المشعر الحرام أمر بالذكر باللسان وقوله ثانيا واذا كروه كما هذاكم أمر بالذكر بالقلب وتقريره ان الذكر في كلام العرب ضربان (أحدهما) ذكر هو ضد النسيان (والثاني)

خطبة واحدة يأمر الناس فيها بالذهاب غدا بعد ما يصلون الصبح الى منى ويعلمهم تلك الاعمال ثم ان القوم
يذهبون يوم التروية الى منى بحيث يوافوا الظهر بها ويصلون بها مع الامام الظهر والعصر والمغرب والعشاء
والصبح من يوم عرفة ثم اذا طلعت الشمس على شيرية وجهون الى عرفات فاذا دنوا منها قالوا لا يدخلوها
بل يضرب فيه الامام بكرة وهي قرية من عرفة فينزلون هناك حتى تزول الشمس فيضرب الامام خطبتين بين
اهم مناسك الحج ويحرضهم على اكثار الدعاء والتلليل بالموقف ثم اذا فرغ من الخطبة الاولى جلس ثم قام
وافتح الخطبة الثانية والمؤذنون يأخذون في الاذان معه ويخفف بحيث يكون فراغه منها مع فراغ
المؤذنين من الاذان ثم ينزل فيقيم المؤذنون فيصلي بهم الظهر ثم يقيمون في الحال ويصلي بهم العصر وهذا الجمع
متفق عليه ثم بعد الفراغ من الصلاة يتوجهون الى عرفات فيقفون عند الصخرات لان النبي صلى الله عليه
وسلم وقف هناك واذا وقفوا استقبلوا القبلة يذكرون الله تعالى ويدعون الى غروب الشمس واعلم ان الوقوف
ركن لا يدرك الحج الا به في فاته الوقوف في وقته وموضعه فقد فاته الحج ووقت الوقوف يدخل بزوال
الشمس من يوم عرفة ويمتد الى طلوع الفجر من يوم النحر وذلك نصف يوم ليلة كاملة واذا حضر الحاج
هناك في هذا الوقت لحظة واحدة من الليل او نهار فقد كفى وقال احمد وقت الوقوف من طلوع الفجر يوم
عرفة ويمتد الى طلوع الفجر من يوم النحر فاذا غربت الشمس دفع الامام من عرفات واخر صلاة المغرب حتى
يجمع بينها وبين العشاء ما مزدلفة وفي تسمية المزدلفة اقوال (أحدها) انهم يقربون فيها من منى والازدلاف
القرب (والثاني) ان الناس يجتمعون فيها والاجتماع الازدلاف (والثالث) انهم يزدلفون الى الله
تعالى أي يقتربون بالوقوف ويقال للمزدلفة جمع لانه يجتمع فيها بين صلاة العشاء والمغرب وهذا قول قتادة
وقيل ان آدم عليه السلام اجتمع فيها مع حواء وازدلف اليها أي دنا منها ثم اذا أتى الامام المزدلفة جمع المغرب
والعشاء ما قامتين ثم يبيتون بها فان لم يبيت بها فعليه دم شاة فاذا طلع الفجر صلوا صلاة الصبح بغسل والتغليس
بالفجر ههنا أشد استحبابا منه في غيرها وروى متفق عليه فاذا صلوا الصبح أخذوا منها الحصى للرمي ياخذ كل
انسان منها سبعين حصاة ثم يذهبون الى المشعر الحرام وهو جبل يقال له قزح وهو المراد من قوله تعالى فاذا
أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام وهذا الجبل أقصى المزدلفة مما يلي منى فيرتقى فوقه ان
أمكنه أو وقف بالقرب منه ان لم يمكنه ويحمد الله تعالى ويهلل ويكبر ولا يزال كذلك حتى يسفر جذاثم يدفع
قبل طلوع الشمس ويكفي المرور كما في عرفة ثم يذهبون منه الى وادي محسر فاذا بلغوا بطن محسر فيستحب لمن
كان راكبا أن يحرك دابته ومن كان ماشيا أن يسي سعيًا شديدًا قدر رمية حجر فاذا أتوا منى رموا بحجارة العقبة
من بطن الوادي بسبع حصيات ويقطع التلبية اذا ابتدأ الرمي فاذا رمى بحجارة العقبة ذبح الهدى ان كان معه
هدى وذلك سنة لو تركه لآثى عليه لانه ربما لا يكون معه هدى ثم بعد ما ذبح الهدى يحلق رأسه أو يقتصر
والتقصير أن يقطع أطراف شعوره ثم بعد الحلق يأتي مكة ويطوف بالبيت طواف الافاضة ويصلي ركعتي
الطواف ويسعى بين الصفا والمروة ثم بعد ذلك يعودون الى منى في بقية يوم النحر وعليهم البيتوتة بمعنى لبالي
التشرى بقى لاجل الرمي واتفقوا على انه متى حصل الرمي والحلق والطواف فقد حصل التحلل والمراد من
التحلل حل اللبس والتقليم والجماع فهذا هو الكلام في اعمال الحج والله أعلم (المسئلة الخامسة) اعلم ان
أهل الجاهلية كانوا قد غيروا مناسك الحج عن سنة ابراهيم عليه السلام وذلك ان قريشا وقوما آخرين هموا
أنفسهم بالجحش وهم أهل الشدة في دينهم والجماسة الشدة يقال رجل أحمس وقوم حمس ثم ان هؤلاء
كانوا لا يقفون في عرفات ويقولون لا تخرج من الحرم ولا تتركه في وقت الطاعة وكان غيرهم يقفون
بعرفة والذين كانوا يقفون بعرفة يفيضون قبل أن تغرب الشمس والذين يقفون بعرفة يفيضون
اذا طلعت الشمس ويقولون أشرق شير كيمنا نغير ومعناه أشرق يا شير بالشمس كيمنا نغير من مزدلفة
فيدخلون في غور من الارض وهو المنخفض منها وذلك انهم جاؤوا المزدلفة وصاروا في غور من الارض
فأمر الله تعالى محمد عليه الصلاة والسلام بخالفه القوم في الدفعتين فأمره بان يفيض من عرفة بعد غروب

بليت اليهم ومضى بأمر الله الى عرفات ووقف بهم وأمر سائر الناس بالوقوف بهم وعلى هذا التأويل فقوله
 من حيث أفاض الناس يعني لئلا أفاضتكم من حيث أفاض سائر الناس الذين هم واقفون بعرفات ومن
 القائلين بان المراد بهذه الآية الافاضة من عرفات من يقول قوله ثم أفيضوا أمر عام لكل الناس وقوله من
 حيث أفاض الناس المراد ابراهيم واسماعيل عليهما السلام فان سنتم ما كانت الافاضة من عرفات
 وروى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقف في الجاهلية بعرفة كسائر الناس ويخالف الحرم وايقاع اسم
 الجمع على الواحد جائزا إذا كان رئيسا يقتدى به وهو كقوله تعالى الذين قال لهم الناس يعني نعيم بن
 مسعود ان الناس قد جمعوا اليكم يعني أباسقيان وايقاع اسم الجمع على الواحد المعظم مجاز مشهور وروى
 قوله انا أنزلناه في ليلة القدر وفي الآية وجه ثالث ذكره القفال رحمه الله وهو أن يكون قوله من حيث أفاض
 الناس عبارة عن تقادم الافاضة من عرفة وانه هو الامر القديم وما سواه فهو مبتدع يحدث كما يقال
 هذا مما فعله الناس قديما فهذا الجمله الوجوه في تقرير مذهب من قال المراد من هذه الآية الافاضة من
 عرفات (القول الثاني) وهو اختيار الضحاك ان المراد من هذه الآية الافاضة من المزدلفة الى متى يوم
 النحر قبل طلوع الشمس للرعى والنحر وقوله من حيث أفاض الناس المراد بالناس ابراهيم واسماعيل
 واتباعهم وذلك انه كانت طريقهم المزدلفة قبل طلوع الشمس على ما جاء به الرسول عليه
 الصلاة والسلام والعرب الذين كانوا واقفين بالمزدلفة كانوا يفيضون بعد طلوع الشمس فالتعالى أمرهم
 بان تكون افاضتهم من المزدلفة في الوقت الذي كان يحصل فيه افاضة ابراهيم واسماعيل عليهما السلام واعلم
 ان على كل واحد من القولين اشكالا أما الاشكال على القول الاول فهو ان قوله تعالى ثم أفيضوا من
 حيث أفاض الناس يقتضي ظاهرا ان هذه الافاضة غير ما دل عليه قوله فاذا أفضتم من عرفات لكان
 ثم فانهما الترتيب ولو كان المراد من هذه الآية الافاضة من عرفات مع انه معطوف على قوله
 فاذا أفضتم من عرفات كان هذا عطف المثنى على نفسه وانه غير جائز لانه يصير تقدير الآية فاذا
 أفضتم من عرفات ثم أفيضوا من عرفات وانه غير جائز فان قيل لم لا يجوز أن يقال هذه الآية مقدمة على
 ما قبلها والتقدير فأتقوا يا أولي الالباب ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس واسئلتهم ان الله ان الله
 غفور رحيم ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم فاذا أفضتم من عرفات فاذا كروا الله وعلى
 هذا الترتيب يصح في هذه الافاضة أن تكون تلك بعينها قلنا هذا وان كان محتملا الا ان الاصل عدمه
 واذا أمكن حمل الكلام على القول الثاني من غير التزام الى ما ذكرتم فأى حاجة بنا الى التزامه وأما
 الاشكال على القول الثاني فهو ان هذا القول لا يتشبه الا اذا حملنا اللفظ من حيث في قوله من حيث أفاض
 الناس على الزمان وذلك غير جائز فانه مختص بالمكان لا بالزمان أجاب القائلون بالقول الاول عن ذلك
 السؤال بان نعمه تعالى على من قاله تعالى وما أدرى ما العقبه فك رغبة الى قوله ثم كان من الذين آمنوا
 أي كان مع هذا من المؤمنين ويقول الرجل لغيره قد أعطيتك اليوم كذا وكذا ثم أعطيتك أمس كذا
 فان فائدة كلمة نعمه هنا تأخر أحد الخبرين عن الآخر لا تأخر هذا الخبر عنه عن ذلك الخبر عنه واجاب
 القائلون بالقول الثاني بان التوقيت بالزمان والمكان يتشابهان جدا فلا يبعد جعل اللفظ المستعمل
 في أحدهما مستعملا في الآخر على سبيل المجاز أما قوله من حيث أفاض الناس فقد ذكرنا ان المراد
 من الناس اما الواقفون بعرفات واما ابراهيم واسماعيل عليهما السلام واتباعهم ما وفيه قول ثالث وهو
 قول الزهري ان المراد بالناس في هذه الآية آدم عليه السلام واحتج بقراءة سعيد بن جبير ثم أفيضوا من
 حيث أفاض الناس وقال هو آدم نسي ما عهد اليه وروى انه قرأ الناس بكسر السين اكتفاء بالكسرة
 عن الياء والمعنى ان الافاضة من عرفات شرع قديم فلا تتركوه أما قوله تعالى واسئلتهم ان الله فالمراد منه
 الاستغفار باللسان مع التوبة بالقلب وهو أن يندم على كل تقصير منه في طاعة الله ويعزم على أن لا يقصر
 فيما بعد ويكون غرضه في ذلك تحصيل مرضاة الله تعالى لا المنفعة العاجلة كما ان ذكر الشهادتين لا ينفع

الذي كبريا قول فاعلم وخلاف النسيان قوله وما أنسانيه الا الشيطان أن أذكره وأما الذي كبريا هو القول
فهو كقوله فاذا كبروا الله كذا كبركم آباءكم أو أشد كبروا الله في أيام معدودات فثبت ان الذي كبروا
بالعنيين (فالاقول) محمول على الذي كبر باللسان (والثاني) على الذي كبر بالقلب فان بهما يحصل تمام العبودية
(ورابعها) قال ابن الانباري معنى قوله واذا كبروه كما هذا كبره بمعنى اذ كبروه بتوحيد كذا كبركم به هدايته
(وخامسها) يحتمل أن يكون المراد من الذي كبر مواصلة الذي كبره كما هذا كبره كانه قيل لهم اذ كبروا الله واذا كبروه
ذا كبر بهذا كبر كما هذا كبر هدايته بعد هدايته ويرجع حاصله الى قوله يا أيها الذين آمنوا اذ كبروا الله ذكرا كثيرا
(وسادسها) انه تعالى أمر بالذكرك عند المشعر الحرام وذلك اشارة الى القيام بوظائف الشريعة ثم قال بعده
واذا كبروه كما هذا كبر والمعنى ان توقيف الذكرك على المشعر الحرام فيه اقامة لوظائف الشريعة فاذا عرفت هذا
قرب الى مراتب الحقيقة وهو أن ينقطع قلبك عن المشعر الحرام بل عن كل من سواه فيصير مستغرقا في نور
جلاله وسمديته ويذكره لانه هو الذي يستحق لهذا الذكرك ولان هذا الذكرك يعطيك نسبة شريفة اليه بكونك
في هذه الحالة تكون في مقام العروج ذكرا له ومشتغلا بالثناء عليه وانما بدأ بالاول وثني بالثاني لان العبد
في هذه الحالة يكون في مقام العروج فيصعد من الأدنى الى الأعلى وهذا مقام شريف لا يشترحه المقال
ولا يعبر عنه الخيال ومن أراد أن يصل اليه فليكن من الواصلين الى العين دون السامعين للآثر (وسابعها)
أن يكون المراد بالاول هو ذكر أسماء الله تعالى وصفاته الحسنى والمراد بالذكرك الثاني الاشتغال بشكر نعماته
والشكر مشتق أيضا على الذكرك فصيح أن يسمى الشكر ذكرا والدليل على أن الذكرك الثاني هو الشكر انه علقه
بالهداية فقال كما هذا كبر والذكرك المرتب على النعمة ليس الا الشكر (وثامنها) انه تعالى لما قال فاذا كبروا الله
عند المشعر الحرام جاز أن يظن ان الذكرك مختص بهذه النعمة وهذه العبادة يعني الحج فزال الله تعالى هذه
الشيبة فقال واذا كبروه كما هذا كبره على كل حال وفي كل مكان لان هذا الذكرك انما وجب شكره على
هدايته فلما كانت نعمة الهداية متواصلة غير منقطعة فكذلك الشكر يجب أن يكون مستمرا غير منقطع
(وتاسعها) ان قوله فاذا كبروا الله عند المشعر الحرام المراد منه الجمع بين صلاتي المغرب والعشاء هناك
ثم قوله واذا كبروه كما هذا كبر المراد منه التهليل والتسليم (السؤال الثاني) ما المراد من الهداية في قوله
كما هذا كبر (الجواب) منهم من قال انها خاصة والمراد منه كما هذا كبر بأن ردكم في مناسك حجكم الى سنة
ابراهيم عليه السلام ومنهم من قال لا بل هي عامة متناولة لكل أنواع الهداية في معرفة الله تعالى ومعرفة
ملائكته وكتبه ورسوله وشرائعه (السؤال الثالث) الضمير في قوله من قبله الى ماذا يعود (الجواب)
يحتمل أن يكون راجعا الى الهدى والتقدير وان كنتم من قبل ان هذا كبر من الضالين وقال بعضهم انه
راجع الى القرآن والتقدير واذا كبروه كما هذا كبر بكتابه الذي بين لكم معالم دينه وان كنتم من قبل انزاله ذلك
عليكم من الضالين أما قوله تعالى وان كنتم من قبله ان الضالين فقال القفال رحمة الله عليه فيه وجهان
(أحدهما) وما كنتم من قبله الا الضالين (والثاني) قد كنتم من قبله من الضالين وهو كقوله ان كل
نفس لما عليها حافظ وقوله وان ظننك لمن الكاذبين * قوله تعالى (ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس
واستغفروا لله ان الله غفور رحيم) فيه قولان (الاول) المراد به الافاضة من عرفات ثم القائلون بهذا
القول اختلفوا افلا كثرون منهم ذهبوا الى ان هذه الآية أمر لقريش وحلفائهم وهم الحس وذالك انهم كانوا
لا يتجاوزون المزدلفة ويحتجون بوجوه (أحدها) ان الحرم اشرف من غيره فوجب أن يكون الوقوف به أولى
(وثانيها) انهم كانوا يترفعون على الناس ويقولون نحن أهل الله فلا نخل حرم الله (وثالثها) انهم كانوا الوسيلوا
ان الموقف هو عرفات لا الحرم لكان ذلك يؤهم نقصا في الحرم ثم ذلك النقص كان يعود اليهم ولهذا الامر كان
الحس لا يفتنون الا في المزدلفة فانزل الله تعالى هذه الآية أمر اللهم بأن يقفوا في عرفات وأن يفيضوا منها
كما فعله سائر الناس وروى ان النبي عليه الصلاة والسلام لما جعل أبابكر أميرا في الحج أمره بالخارج
الناس الى عرفات فلما ذهب متر على الحس وتركهم فقالوا له الى أين وهذا مقام آباءك وقومك فلا تذهب فلم

الشمس وبان يفيض من المزدلفة قبل طلوع الشمس والآية لا دلالة فيها على ذلك بل السنة دلت على هذه الأحكام (المسئلة السادسة) الصحيح ان الآية تدل على ان الحصول بعرفة واجب في الحج وذلك ان الآية دالة على وجوب ذكر الله عند المشعر الحرام عند الافاضة من عرفات والافاضة من عرفات مشروطة بالحصول في عرفات وما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب فثبت ان الآية دالة على ان الحصول في عرفات واجب في الحج فاذا لم يأت به فلم يكن آتيا بالحج المأمور به فوجب أن لا يخرج عن العهدة وهذا يقتضي أن يكون الوقوف بعرفة شرطا أقصى ما في السبب ان الحج يحصل عند ترك بعض المأمورات الا ان الاصل ما ذكرناه وانما يعدل عنه بدليل منفصل وذهب كثير من العلماء الى ان الآية لا دلالة فيها على ان الوقوف شرطا ونقل عن الحسن ان الوقوف بعرفة واجب الا أنه ان فات ذلك قام الوقوف بجميع الحرم مقامه وسائر الفقهاء أنكروا ذلك واتفقوا على ان الحج لا يحصل الا بالوقوف بعرفة (المسئلة السابعة) قوله فاذا كروا الله عند المشعر الحرام يدل على ان الحصول عند المشعر الحرام واجب ويكفي فيه المرور به كما في عرفة فاما الوقوف هناك فيسنون وروى عن عاتمة والنخعي انهما قالوا لا الوقوف بالمزدلفة ركن بمنزلة الوقوف بعرفة وحجته ما قوله تعالى فاذا أفضتم من عرفات فاذا كروا الله عند المشعر الحرام وذلك لان الوقوف بعرفة لا ذكر له صريحا في الكتاب وانما وجب بإشارة الآية أو بالسنة والمشعر الحرام فيه أمر جزم وقال جمهور الفقهاء انه ليس بركن واحتجوا عليه بقوله عليه الصلاة والسلام الحج عرفة فني وقف بعرفة فقد تم حجه وبقوله من أدرك عرفة فقد أدرك الحج ومن فاتته عرفة فقد فاتته الحج قالوا في الآية إشارة الى ما قلنا لان الله تعالى قال فاذا أفضتم من عرفات فاذا كروا الله عند المشعر الحرام أمر بالذكر لا بالوقوف فعلم ان الوقوف عند المشعر الحرام تبع للذكر وليس بأصل وأما الوقوف بعرفة فهو أصل لانه قال فاذا أفضتم من عرفات ولم يقل من الذكر بعرفات (المسئلة الثامنة) المشعر المعلم وأصله من قولك شئ بالشئ اذا علمته وايت شعري ما فعل فلان أي ليت على بلغه وأحاط به وشمار الشئ اعلامه فسمى الله تعالى ذلك الموضع بالمشعر الحرام لانه معلوم من معالم الحج ثم اختلفوا فقال قائلون المشعر الحرام هو المزدلفة وهما ما الله تعالى بذلك لان الصلاة والمقام والمبيت به والدعاء عنده هكذا قاله الواحدى في البسيط قال صاحب الكشاف الاصح انه قرح وهو آخر حدث المزدلفة والاول أقرب لان الفاء في قوله فاذا كروا الله عند المشعر الحرام تدل على ان الذكر عند المشعر الحرام يحصل عقب الافاضة من عرفات وما ذاك الا باليتوبة بالمزدلفة (المسئلة التاسعة) اختلفوا في الذكر المأمور به عند المشعر الحرام فقال بعضهم المراد منه الجمع بين صلاتي المغرب والعشاء هناك والصلاة تسمى ذكر اقال الله تعالى وأقم الصلاة لذكرى والدليل عليه ان قوله فاذا كروا الله عند المشعر الحرام أمر وهو للوجوب ولا ذكر هناك ليجب الا هذا وأما الجمهور فقولوا المراد منه ذكر الله بالتسبيح والتحميد والتهليل وعن ابن عباس انه نظر الى الناس في هذه الليلة وقال كان الناس اذا أدركوا هذه الليلة لا ينامون أما قوله تعالى واذكروه كما هذاكم ففهمه سوالات (السؤال الاول) لما قال اذكروا الله عند المشعر الحرام فلم قال مرة أخرى واذكروه وما الفائدة في هذا التكرار (والجواب) من وجوه (أحدها) ان مذهبنا ان أسماء الله تعالى توقيفية لا قياسية فقوله أولا اذكروا الله أمر بالذكر وقوله ثانيا واذكروه كما هذاكم أمر لتأنيب نذكركم سبحانه بالأسماء والصفات التي بينها لنا وأمرنا أن نذكركم بها لا بالأسماء التي نذكرها بحسب الرأي والقياس (وثانيها) انه تعالى أمر بالذكر أولا ثم قال ثانيا واذكروه كما هذاكم أي وافعلوا ما أمرناكم به من الذكر كما هذاكم الله لدين الاسلام فمكانه تعالى قال انما أمرتكم بهذا لعلكم تتقون اشرأب من التكمير اذا اكلوا شهر رمضان فقال ولتكموا العدة ولتكبروا الله على ما هذاكم وقال في الاضاحي كذلك محضرها لكم لتكبروا الله على ما هذاكم (وثالثها) ان قوله أولا فاذا كروا الله عند المشعر الحرام أمر بالذكر باللسان وقوله ثانيا واذكروه كما هذاكم أمر بالذكر بالقلب وتقديره ان الذكر في كلام العرب ضربان (أحدهما) ذكر هو ضد النسيان (والثاني)

خطبة واحدة يأمر الناس فيها بالذهاب غدا بعد ما يصلون الصبح الى منى ويعلمهم تلك الاعمال ثم ان القوم يذهبون يوم التروية الى منى بحيث يوافوا الظهريها ويصلون بها مع الامام الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح من يوم عرفة ثم اذا طلعت الشمس على ثيبرية توجهون الى عرفات فاذا دنوا منها فالسنة ان لا يدخلوها بل يضرب فيه الامام بكرة وهي قرية من عرفة فينزلون هناك حتى تزول الشمس فيخطب الامام خطبتين بين اهلهم مناسك الحج ويحضرهم على اكنار الدعاء والتهيل بالوقوف ثم اذا فرغ من الخطبة الاولى جلس ثم قام وافتتح الخطبة الثانية والمؤذنون يأخذون في الاذان معه ويخفف بحيث يكون فراغه منها مع فراغ المؤذنين من الاذان ثم ينزل فيقيم المؤذنون فيصلي بهم الظهر ثم يقيمون في الحمال ويصلي بهم العصر وهذا الجمع متفق عليه ثم بعد الفراغ من الصلاة يتوجهون الى عرفات فيقفون عند المحضرات لان النبي صلى الله عليه وسلم وقف هناك واذا وقعوا السجدة قبلوا القبلة يذكرون الله تعالى ويدعون الى غروب الشمس واعلم ان الوقوف ركن لا يدرك الحج الا به في فاته الوقوف في وقته وموضعه فقد فاته الحج ووقت الوقوف يدخل بزوال الشمس من يوم عرفة ويمتد الى طلوع الفجر من يوم النحر وذلك نصف يوم وليله كاملة واذا حضر الحاج هناك في هذا الوقت لحظة واحدة من اهل اديهم ارفقه كفى وقال احمد وقت الوقوف من طلوع الفجر يوم عرفة ويمتد الى طلوع الفجر من يوم النحر فاذا غربت الشمس دفع الامام من عرفات واخر صلاة المغرب حتى يجمع بينا وبين العشاء بالمزدلفة وفي تسمية المزدلفة اقوال (أحدها) انهم يقربون فيها من منى والازدلاف القرب (والثاني) ان الناس يجتمعون فيها والاجتماع الازدلاف (والثالث) انهم يزدلفون الى الله تعالى أي يتقربون بالوقوف ويقال للمزدلفة جمع لانه يجمع فيها بين صلاة العشاء والمغرب وهذا قول قتادة وقيل ان آدم عليه السلام اجتمع فيه امع حواء وازدلف اليها أي دنا منها ثم اذا أتى الامام المزدلفة جمع المغرب والعشاء باقامتين ثم يبيتون بها فان لم يبيت بها فعليه دم شاة فاذا طلع الفجر صلوا صلاة الصبح بغسل والتغسل بالفجر ههنا أشد استحبابا منه في غيرها وروى متفق عليه فاذا صلوا الصبح أخذوا منها الخصى للرمي يأخذ كل انسان منها سبعين حصاة ثم يذهبون الى المشعر الحرام وهو جبل يقال له قزح وهو المراد من قوله تعالى فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام وهذا الجبل أقصى المزدلفة مما يلي منى فيرى في وقته ان أمكنه أو وقف بالقرب منه ان لم يمكنه ويحمد الله تعالى ويهلل ويكبر ولا يزال كذلك حتى يسفر جدا ثم يدفع قبل طلوع الشمس ويكنى المروءة كما في عرفة ثم يذهبون منه الى وادي محسر فاذا بلغوا بطن محسر فيستحب ان كان راكبا أن يحرك دابته ومن كان ماشيا أن يسعي سعيًا شديدًا قدر رمية حجر فاذا أتوا منى رموا بحجارة العقبة من بطن الوادي بسبع حصيات ويقطع التلبية اذا ابتدأ الرمي فاذا رمى بحجارة العقبة ذبح الهدى ان كان معه هدى وذلك سنة لو تركه لانتفى عليه لانه ربما لا يكون معه هدى ثم بعد ما ذبح الهدى يحلق رأسه أو يقصر والمقصير أن يقطع أطراف شعوره ثم بعد الحلق يأتي مكة ويطوف بالبيت طواف الافاضة ويصلي ركعتي الطواف ويسعي بين الصفا والمروة ثم بعد ذلك يعودون الى منى في بقية يوم النحر وعليهم البيوتة يعني ليلالي التشرى بل لاجل الرمي واتفقوا على انه متى حصل الرمي والحلق والطواف فقد حصل التحلل والمراد من التحلل حل اللبس والتقليم والجماع فهذا هو الكلام في اعمال الحج والله أعلم (المسئلة الخامسة) اعلم ان اهل الجاهلية كانوا قد غيروا مناسك الحج عن سنة ابراهيم عليه السلام وذلك ان قريشا وقوم آخرين هموا أنفسهم بالحج وهم اهل الشدة في دينهم والجاهلية الشدة يقال رجل أحس وقوم حمس ثم ان هؤلاء كانوا لا يقفون في عرفات ويقولون لا نخروج من الحرم ولا نتركهم في وقت الطاعة وكان غيرهم يقفون بعرفة والذين كانوا يقفون بعرفة يفيضون قبل أن تغرب الشمس والذين يقفون بعرفة يفيضون اذا طلعت الشمس ويقولون أشرق ثبير كيما تغير ومعناه أشرق يائبر بالشمس كما تدفع من مزدلفة فيدخولون في غور من الارض وهو المنخفض منها وذلك انهم جاؤوا المزدلفة وصاروا في غور من الارض فامر الله تعالى محمد عليه الصلاة والسلام بمخالفة القوم في الدفتين فأمره بان يفيض من عرفة بعد غروب

بالفقر والذلة والمسكنة والحاجة ويقال إن آدم وحواء عليهما السلام لما وقفا بعرفات قالارينا ظلمنا أنفسنا
فقال الله سبحانه وتعالى الآن عرفتما أنفسكما (والقول الثالث) انه من العرف وهو الراحة الطيبة قال تعالى
ويدخلهم الجنة عرفها لهم أي طيبها لهم ومعنى ذلك ان المذنبين لما تابوا في عرفات فقد تخلصوا عن نجاسات
الذنوب ويكتسبون به عند الله تعالى راحة طيبة قال عليه الصلاة والسلام خلوف فم الصائم عند الله أطيب
من ريح المسك (الاسم الثاني) يوم اياس الكفار من دين الاسلام (الثالث) يوم اكمل الدين (الرابع) يوم
اتمام النعمة (الخامس) يوم الرضوان وقد جمع الله تعالى هذه الاشياء في أربع آيات في قوله اليوم ينس الذين
كفروا من دينكم الآية قال عمرو ابن عباس نزلت هذه الآية عشية عرفة وكان يوم الجمعة والنبي صلى الله
عليه وسلم واقف بعرفة في موقف ابراهيم عليه السلام وذلك في حجة الوداع وقد اضجع الكفر وعدم بنيان
الحياة فقال عليه الصلاة والسلام لو يعلم الناس ما لهم في هذه الآية اقرت عينه فقال يودى لعمر
لوان هذه الآية نزلت علينا لاناخذ ذلك اليوم عيداً فقال عمر أمان نحن نجعلناه عيداً كان يوم عرفة ويوم
الجمعة فاما معنى اياس المشركين فهو انهم ينسوا من قوم محمد عليه الصلاة والسلام أن يرتدوا راجعين الى
دينهم وأما معنى اكمال الدين فهو انه تعالى ما أمرهم بعد ذلك بشيء من الشرائع وأما تمام النعمة فاعظم
النعم نعمة الدين لان بها يستحق الفوز بالجنة والخلاص من النار وقد تمت في ذلك اليوم وكذلك قال في آية
الوضوء وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون ولما جاء البشير وقد علم على يعقوب قال على أي دين تركت يوسف
قال على دين الاسلام قال الآن تمت النعمة وأما معنى الرضوان فهو انه تعالى رضى بدينهم الذي تمسكوا
به وهو الاسلام فهي بشارة بشرهم به في ذلك اليوم فلا يوم أكمل من اليوم الذي بشرهم فيه باكمال الدين
وقيل هذا اليوم يوم صلة الواصلين اليوم أكمل لكم دينكم وأتمت عليكم نعمتي ويوم قطعة الفاطعين ان
الله يرى من المشركين ورسوله ويوم آتالة عشرة النادمين وقبول توبة السائبين رينا ظلمنا أنفسنا افكنا تاب
برحمته على آدم فيه فكذلك يتوب على أولاده وهو الذي يقبل التوبة عن عباده وهو أيضاً يوم وفد الوافدين
وأذن في الناس بالحج ياتوك رجالا وفي الخبر الحاج وفد الله والحاج زوار الله وحق على المزدور الكرم أن يكرم
زائره وأما الاسماء الخمسة الاخرى ليوم عرفة (فاحدها) يوم الحج الاكبر قال الله تعالى وأذان من
الله ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر وهذا الاسم مشتق بين عرفة والنحر واختلف الصدد الاول من
العصاة والتابعين فيه فتم من قال انه عرفة وسمى بذلك لانه يحصل فيه الوقوف بعرفات والحج عرفة
اذ لو أدركه وفاته سائر مناسك الحج أجزأ عنها الدم فلهذا السبب سمي بالحج الاكبر قال الحسن
سمى به لانه اجتمع فيه الكفار والمسلمون ونودي فيه أن لا يحج بعده مشرك وقال ابن سيرين انما سمي به
لانه اجتمع فيه أعبياد أهل الملل كلها من اليهود والنصارى وجميع المسلمين ولم يجتمع قبله ولا بعده ومنهم
من قال انه يوم النحر لانه يقع فيه أكثر مناسك الحج فاما الوقوف فلا يجب في اليوم بل يجوز بالليل
وروى القولان جميعاً عن علي وابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم (وثانيها) الشفع (وثالثها) الوتر
(ورابعها) الشاهد (وخامسها) المشهود في قوله وشاهد ومشهود وهذه الاسماء فسرناها في هذه
الآية واعلم انه تعالى خص يوم عرفة من بين سائر أيام الحج بفضائل منها انه تعالى خص صومه بكثرة
الثواب قال عليه الصلاة والسلام صوم يوم التروية كفارة سنة وصوم يوم عرفة كفارة سنتين وعن أنس كان
يقال في أيام العشر كل يوم ألف ويوم عرفة بعشرة آلاف بل يستحب للحاج الوقوف بعرفات أن
يفطر حتى يكون وقت الدعاء توى القلب حاضر النفس (المسئلة الرابعة) اعلم انه لا بد وأن نشير اشارة
حقيقية الى ترتيب اعمال الحج حتى يسهل الوقوف على معنى الآية فن دخل مكة محرماً في ذي الحجة أو قبله
فان كان مفرداً أو قارناً طواف القدوم وأقام على احرامه حتى يخرج الى عرفات وان كان متمماً طواف
وسعى وحلق وتحلل من عرته وأقام الى وقت نحر وجهه الى عرفات وجئنا نذكر من جوف مكة بالحج ويخرج
وكذلك من أراد الحج من أهل مكة والسنة للإمام أن يخطب بمكة يوم السابع من ذي الحجة بعد ما بصلى الظهر

لناس فوض وأيضاً جمعهم فوضي ويقال أفاضت العين دمعها فافصل هذه الكلمة الدفع للشيء حتى يتفرق
ف قوله تعالى أفضم أي دفعت بكثرة وأصله أفضم أنفسم فترك ذلك المفعول كما ترك في قولهم دفعه وأمن موضع
كذا وصوبوا وفي حديث أبي بكر رضي الله عنه ونزل في وادي قيروان وهو يجردش بعيره بحجته (المسئلة
الثانية) عرفات جمع عرفة سميت بها بقعة واحدة كقولهم نوب اخلاق وبرمة اعشار وأرض سباسب
والتقدير كان كل قطعة من تلك الأرض عرفة فسمى مجموع تلك القطع بعرفات فان قيل هلا منعت من الصرف
وفيها السببان التعريف والتأنيث قلنا هذه اللفظة في الاصل اسم لقطع كثيرة من الأرض كل واحدة
منها اسماء بعرفة وعلى هذا التقدير لم يكن علماء جمع علم الجوع تلك القطع فتركوا بها بعد ذلك على
أصلها في عدم الصرف (المسئلة الثالثة) اعلم أن اليوم الثامن من ذي الحجة يسمى بيوم التروية
واليوم التاسع منه يسمى بيوم عرفة وذلك الموضع المخصوص سمي بعرفات وذكرنا في تعليل هذه الاسماء
وجوهاً أما يوم التروية ففيه قولان (أحدهما) من روى يروي تروية إذا تفكر وأعمل فكره ورويته (والثاني)
من رواه من الماء يرويه إذا سقاه من عطش (أما الأول) ففيه ثلاثة أقوال (أحدها) أن آدم عليه السلام
أمر ببناء البيت فلما بناه تفكر فقال رب ان لكل عامل أجر فأجرى على هذا العمل قال إذا طفت به غفرت
لناذنوبك بأول شوط من طوافك قال يا رب زدني قال أغفر لاولئك إذا طافوا به قال زدني قال أغفر لكل
من استغفر له الطائفون من موحدي أولادك قال حببي يا رب حببي (وثانيها) أن ابراهيم عليه السلام
رأى في منامه ليلة التروية كأنه يذبح ابنه فأصبح مفكراً هل هذا من الله تعالى أو من الشيطان فلما رآه ليلة
عرفة يؤمر به أصبح فقال عرفت يا رب انه من عندك (وثالثها) أن أهل مكة يخرجون يوم التروية الى منى
فيروون في الادعية التي يريدون أن يذكروها في ضدهم بعرفات (وأما القول الثاني) وهو اشتقاقه من تروية
الماء ففيه ثلاثة أقوال (أحدها) أن أهل مكة كانوا يخفون الماء للحيث الذين يقصدونهم من الاتحاق وكان
الحاج يستريحون في هذا اليوم من مشاق السفر ويتسعون في الماء ويروون بها ثم بعد مقاساتهم قلة الماء
في طريقهم (والثاني) أنهم يتزودون الماء الى عرفة (والثالث) أن المذنبين كالعطاش الذين
وردوا بجوار رحمة الله فشربوها منها حتى رووا وأما فضل هذا اليوم فدل عليه قوله تعالى والشفع والوتر
عن ابن عباس بان الشفع التروية وعرفة والوتر يوم النحر وعن عبادة انه عليه الصلاة والسلام قال صيام عشر
الاضحى كل يوم منها كالثبوت ولم يصوم يوم التروية سنة ولم يصوم يوم عرفة سنتان وروى أنس انه عليه
الصلاة والسلام قال من صام يوم التروية أعطاه الله مثل ثواب أيوب علي بلانه ومن صام يوم عرفة أعطاه
الله تعالى مثل ثواب عيسى بن مريم عليه السلام وأما يوم عرفة فله عشرة أسماء خمسة منها مختصة به وخمسة
مشتركة بينه وبين غيره أما الخمسة الاولى (فاحدها) عرفة وفي اشتقاقه ثلاثة أقوال (أحدها) انه مشتق
من المعرفة وفيه ثمانية أقوال (الاول) قول ابن عباس ان آدم وحواء التقيا بعرفة فعرف أحدهما
صاحبه فسمى اليوم عرفة والموضع عرفات وذلك انهما لما أهبطا من الجنة وقع آدم بسمرندب وحواء بجدة
وابليس بنيسان والحية باصفهان فلما أمر الله تعالى آدم بالحج اتى حواء بعرفات فتمارفا (وثانيها) ان
آدم عليه جبريل مناسك الحج فلما وقف بعرفات قال له أعرفت قال نعم فسمى عرفات (وثالثها) قول علي
وابن عباس وعطاء والسدي سمي الموضع عرفات لان ابراهيم عليه السلام عرفها حين رآها بما تقدم من
النعمة والصفة (ورابعها) ان جبريل كان يعلم ابراهيم عليه السلام المناسك وأوصله الى عرفات وقال له
أعرفت كيف تطوف وفي أي موضع تقف قال نعم (خامسها) ان ابراهيم عليه السلام وضع ابنه
اسماعيل وأمه هاجر بمكة ورجع الى الشام ولم يلتقيا سنين ثم التقيا يوم عرفة بعرفات (وسادسها)
ما ذكرناه من أمر منام ابراهيم عليه السلام (وسابعها) ان الحاج يهازقون فيه بعرفات اذا وقفوا
(وثامنها) انه تعالى يتعرف فيه الى الحاج بالمغفرة والرحمة (القول الثاني) في اشتقاق عرفة انه من
الاعتراف لان الحاج اذا وقفوا في عرفة اعترفوا للحق بالربوبية والجلال والصفدية والاستغناء وانفسهم

في مواسم الحج (والثاني) الروايات المذكورة في سبب النزول (فالرواية الاولى) قال ابن عباس كان
ناس من العرب يحتززون من التجارة في أيام الحج واذا دخل العشر بالغوا في ترك البيع والشراء بالكلية
وكانوا يسمون التجار في الحج الداج ويقولون هؤلاء الداج وليسوا بالحاج ومعنى الداج المصكتسب الملتقط
وهو مشتق من الدجاجة وبالفحوى الاحتراز عن الاعمال الى ان امتنعوا عن اغانة الملهوف واغانة
الضعيف واطعام الجائع فأزال الله تعالى هذا الوهم وبين انه لا جناح في التجارة ثم انه لما كان ما قبل هذه
الآية في أحكام الحج وما بعدها أيضا في الحج وهو قوله فاذا أفضتم من عرفات دل ذلك على ان هذا الحكم
واقع في زمان الحج فلهذا السبب استغنى عن ذكره (والرواية الثانية) ما روى عن ابن عمر أن رجلا
قال له انا قوما نكرى وان قوما يزعمون انه لا حج لنا فقال سألت رجلا رسول الله صلى الله عليه وسلم عما سألت ولم
يرد عليه حتى نزل قوله ليس عليكم جناح فدعاه وقال انتم حجاج وبالحجة فهذه الآية نزلت رداعلى من يقول
لا حج للتجار والاجراء والحالين (والرواية الثالثة) أن عكاظ ومجنة وذا الحجاز كانوا يجتنبون في أيام الموسم فيها
وكانت معاشهم منها فلما جاء الاسلام كرهوا أن يجتنبوا في الحج بغير إذن فسألوا رسول الله صلى الله عليه
وسلم فنزلت هذه الآية (الرواية الرابعة) قال مجاهد انهم كانوا لا يتبايعون في الجاهلية بعرفة ولا مضي
فنزلت هذه الآية اذ ثبت صحة هذا القول فنقول أكثر الذاهيين الى هذا القول حملوا الآية على التجارة في
أيام الحج وأما أبو مسلم فانه حل الآية على ما بعد الحج قال والتقدير فاتفقوا في كل أفعال الحج ثم بعد ذلك ليس
عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم ونظيره قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض وابتغوا
من فضل الله واعلم أن هذا القول ضعيف من وجوه (أحدها) الفاء في قوله فاذا أفضتم من عرفات
يدل على ان هذه الافاضة حصلت بعد انتفاء الفضل وذلك يدل على وقوع التجارة في زمان الحج (وثانيها)
أن حمل الآية على موضع الشبهة أولى من حملها لا على موضع الشبهة ومعلوم أن محل الشبهة هو التجارة
في زمن الحج فاما بعد الفراغ من الحج فكل أحد يعلم حل التجارة أما ما ذكره أبو مسلم من قياس الحج على
الصلاة (جوابه) أن الصلاة أعمالهامة متصلة فلا يصح في انشائها التشاغل بغيرها وأما أعمال الحج فهي
متفرقة بعضها عن بعض ففي خلالها يبقى المرء على الحكم الاول حيث لم يكن حاجا لا يقال بل حكم الحج باق
في كل تلك الاوقات بدليل أن حرمة التطيب واللبس وأعمالها باقية لانا نقول هذا قياس في مقابلة النص
فيكون ساقطا (القول الثالث) أن المراد بقوله تعالى ان تبتغوا فضلا من ربكم هو ان يبتغي الانسان حال
كونه حاجا أعمالا أخرى تكون موجبة لاستحقاق فضل الله ورحمته مثل اغانة الضعيف واغانة الملهوف
واطعام الجائع وهذا القول منسوب الى أبي جعفر محمد بن علي الباقر عليهم السلام واعترض القاضي عليه
بان هذا واجب أو مندوب ولا يقال في مثله لا جناح عليكم فيه وانما يذكر هذا اللفظ في المباحات (والجواب)
لانسلم أن هذا اللفظ لا يذكر الا في المباحات والدليل عليه قوله تعالى فليس عليكم جناح أن تقصروا من
الصلاة والقصر بالاتفاق من المندوبات وأيضا فاهل الجاهلية كانوا يمتدحون ان ضم سائر الطاعات الى الحج
يوقع خلافا في الحج ونقصا فيه فبين الله تعالى أن الامر ليس كذلك بقوله لا جناح عليكم (المسئلة الثالثة)
اتفقوا على ان التجارة اذا أوقفت نقصا في الطاعة لم تكن مباحة اما ان لم توقع نقصا البتة فيها فهي من
المباحات التي الاولى تركها القول تعالى وما أمروا الا لعبادوا الله مخلصين له الدين والاخلاص ان لا يكون
له حامل على الفعل سوى كونه عبادة وقال عليه السلام حكاية عن الله تعالى انا اغني الاغنياء عن الشراء
من عمل عملا شره فيه غيري تركته وشركه والحاصل أن الاذن في هذه التجارة جار مجرى الرخص وقوله
تعالى فاذا أفضتم من عرفات فاذا ذكروا الله عند المشعر الحرام فيه مسائل (المسئلة الاولى)
الافاضة الاندفاع في السير بكثرة ومنه يقال افاض البعير يجرته اذا وقع بها فالتقاها منبهة وكذلك افاض
الاقداح في الميسر معناه جمعها ثم التقاهما متفرقة وافاضة الماء من هذا لانه اذا صب تفرق والافاضة
في الحديث انما هي الاندفاع فيه باكثر وتصرف في وجوهه وعليه قوله تعالى اذ تفيضون فيه ومنه يقال

الزاد في الحج والعمرة قتلان وروى محمد بن جرير الطبري عن ابن عمر قال كانوا اذا احرموا ومعهم ازودة رموا بها انتهوا عن ذلك بهذه الآية قال القاضي وهذا بعيد لان قوله فان خير الزاد التقوى راجع الى قوله وتزودوا فكان تقديره وتزودوا من التقوى والتقوى في عرف الشرع والقرآن عبارة عن فعل الواجبات وترك المحظورات قال فان اردنا تصحيح هذا القول ففيه وجهان (أحدهما) أن القادر على ان يستصحب الزاد في السفر اذا لم يستصحبه عصى الله في ذلك فعلى هذا الطريق صح دخوله تحت الآية (والثاني) أن يكون في الكلام حذف ويكون المراد وتزودوا لما جيل سفركم ولا أجل فان خير الزاد التقوى أما قوله تعالى واتقون ففيه مسائلان (المسئلة الاولى) ان قوله واتقون فيه تنبيه على كمال عظمة الله وجلاله وهو كقول الشاعر * انا أبو النجم وشعري شعري * (المسئلة الثانية) أثبت أبو عمر والبيهقي قوله واتقون على الاصل وحذفها الآخرون للتخفيف ودلالة الكسرة عليه أما قوله تعالى يا أولى الابواب فاعلم أن لباب الشيء وابيه هو الخالص منه ثم اختلفوا بعد ذلك فقال بعضهم انه اسم للعقل لانه أنصرف ما في الانسان والذي يتميز به الانسان عن البهائم وقرب من درجة الملائكة واستعد به للتمييز بين خير الخبيرين وشر الشرين وقال آخرون انه في الاصل اسم للقلب الذي هو محل العقل والقلب قد يجعل كناية عن العقل قال تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد فكذا همنا جعل اللب كناية عن العقل فقوله يا أولى الابواب معناه يا أولى العقول واطلاق اسم المحل على الحال مجاز مشهور فانه يقال لمن له غيره وجبة فلان له نفس ولين ليس له حمية فلان لا نفس له فكذا همنا فان قيل اذا كان لا يصح الا خطاب العقل لا غما الفائدة في قوله يا أولى الابواب قلنا معناه انكم لما كنتم من أولى الابواب كنتم مقتنين من معرفة هذه الاشياء والعمل بها فكان وجوبها عليكم اثبت واعرضكم عنها أقبح ولهذا قال الشاعر

ولم أرق عيوب الناس شيئا * كنعص القادرين على التمام

ولهذا قال تعالى أولئك كالانعام بل هم أضل يعني الانعام معذورة بسبب المجزأ ما هو لا قادرين فكان اعراضهم الخش فلا جرم كانوا أضل * قوله تعالى (ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم فاذا أنضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم وان كنتم من قبله لمن الضالين) ثم افيضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا والله ان الله غفور رحيم) فيه مسائل (المسئلة الاولى) في الآية حذف والتقدير ليس عليكم جناح في ان تبتغوا فضلا والله أعلم (المسئلة الثانية) اعلم أن الشبهة كانت حاصلة في حرمة التجارة في الحج من وجوه (أحدها) انه تعالى منع عن الجدال فيما قبل هذه الآية والتجارة كثيرة الافضاء الى المنازعة بسبب المنازعة في قلة القيمة وكثرتها فوجب أن تكون التجارة محرمة وقت الحج (وثانيها) أن التجارة كانت محرمة وقت الحج في دين أهل الجاهلية فظاهر ذلك شيء مستحسن لأن المشتغل بالحج مشغول بخدمة الله تعالى فوجب أن لا يتأطخ هذا العمل منه بالاطماع الدنيوية (وثالثها) أن المسلمين لما علموا انه صار كنيسة من المباحات محرمة عليهم في وقت الحج كاللبس والطيب والاصطياد والمباشرة مع الاهل غلب على ظنهم أن الحج لما صار سببا لحرمة اللبس مع مساس الحاجة اليه فبان يصير سببا لحرمة التجارة مع قلة الحاجة اليها كان أولى (ورابعها) عند الاشتغال بالصلاة يحرم الاشتغال بسائر اطاعات فضلا عن المباحات فوجب أن يكون الامر كذلك في الحج فهذه الوجوه تصلح أن تصير شبهة في تحريم الاشتغال بالتجارة عند الاشتغال بالحج فلهمنا السبب بين الله تعالى ههنا أن التجارة جائزة غير محرمة فاذا عرفت هذا فنقول المفسرون ذكروا في تفسير قوله ان تبتغوا فضلا من ربكم وجهين (الاول) أن المراد هو التجارة ونظيره قوله تعالى وآخرون يضربون في الارض يبتغون من فضل الله وقوله جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه وتبتغوا من فضله ثم الذي يدل على صحة هذا التفسير وجهان (الاول) ما روى عطاء عن ابن مسعود وابن الزبير انهما قرآنا تبتغوا فضلا من ربكم

بالفقر والذلة والمسكنة والحاجة ويقال ان آدم وحواء عليهما السلام لما وقفا بعرفات قال ربنا ظلمنا أنفسنا
فقال الله سبحانه وتعالى الآن عرفتمنا فكم تكفرون (والقول الثالث) انه من العرف وهو الراحة الطيبة قال تعالى
ويدخلهم الجنة عرفها لهم أي طيبها لهم ومعنى ذلك ان المذنبين لما تابوا في عرفات فقد تخلصوا عن نجاسات
الذنوب ويكتسبون به عند الله تعالى راحة طيبة قال عليه الصلاة والسلام خلوف فم الصائم عند الله أطيب
من ريح المسك (الاسم الثاني) يوم اياس الكفار من دين الاسلام (الثالث) يوم اكمل الدين (الرابع) يوم
اتمام النعمة (الخامس) يوم الرضوان وقد جمع الله تعالى هذه الاشياء في أربع آيات في قوله اليوم ينس الله
كفر وامن دينكم الآية قال عمرو بن عباس نزلت هذه الآية عشية عرفة وكان يوم الجمعة والنبي صلى الله
عليه وسلم واقف بعرفة في موقف ابراهيم عليه السلام وذلك في حجة الوداع وقد اضجع الكفر وهدم بنيان
الجاهلية فقال عليه الصلاة والسلام لو يعلم الناس ما لهم في هذه الآية لقرت اعينه فقال يهودى لعمر
لوان هذه الآية نزلت علينا لاختذنا ذلك اليوم عيداً فقال عمر ما نحن بفعلنا عيدين كان يوم عرفة ويوم
الجمعة فاما معنى اياس المشركين فهو انهم ينسوا من قوم محمد عليه الصلاة والسلام ان يرتدوا راجعين الى
دينهم وأما معنى اكمل الدين فهو انه تعالى ما أمرهم بعد ذلك بشئ من الشرائع وأما اتمام النعمة فاعظم
النعم نعمة الدين لان بها يستحق الفوز بالجنة والخلاص من النار وقد تمت في ذلك اليوم وكذلك قال في آية
الوضوء وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون ولما جاء البشير وقدم على يعقوب قال على أي دين تركت يوسف
قال على دين الاسلام قال الآن تمت النعمة وأما معنى الرضوان فهو انه تعالى رضى بدينهم الذي تمسكوا
به وهو الاسلام فهي بشارة بشرهم بها في ذلك اليوم فلا يوم أكمل من اليوم الذي بشرهم فيه باكمال الدين
وقبل هذا اليوم يوم صلة الواصلين اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ويوم قطعة الشاطين ان
الله يرى من المشركين ورسوله ويوم اقالة عشرة النادمين وقبول توبة التائبين ربنا ظلمنا أنفسنا فكما تاب
برحمته على آدم فيه فكذلك يتوب على أولاده وهو الذي يقبل التوبة عن عباده وهو أيضا يوم وفد الوافدين
وأذن في الناس بالحج ياتوك رجالا وفي الخبر الحاج وفد الله والحاج زوار الله وحق على المزور الكرم أن يكرم
زائره وأما الامماء الخمسة الاخرى ليوم عرفة (فاحدها) يوم الحج الاكبر قال الله تعالى وأذن من
الله ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر وهذا الاسم مشتق بين عرفة والنحر واختلاف الصعد الاول من
الصعابة والتابعين فيه فهم من قال انه عرفة وسمى بذلك لانه يحصل فيه الوقوف بعرفات والحج عرفة
اذ لو أدركه وفاته سائر مناسك الحج أجزأ عنها الدم فلهذا السبب سمي بالحج الاكبر قال الحسن
سمى به لانه اجتمع فيه الكفار والمسلمون ونودي فيه أن لا يحج بعده مشرك وقال ابن سيرين انما سمي به
لانه اجتمع فيه أعياد أهل الملل كلها من اليهود والنصارى ووج المسلمين ولم يجتمع قبله ولا بعده ومنهم
من قال انه يوم النحر لانه يقع فيه أكثر مناسك الحج فاما الوقوف فلا يجب في اليوم بل يجوز بالليل
وروى القولان جميعا عن علي وابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم (وثانيها) الشفع (وثالثها) الوتر
(ورابعها) الشاهد (خامسها) المشهود في قوله وشاهد ومشهود وهذه الاسماء فسرناها في هذه
الآية واعلم انه تعالى خص يوم عرفة من بين سائر أيام الحج بفضائل منها انه تعالى خص صومه بكثرة
الثواب قال عليه الصلاة والسلام صوم يوم التروية كفارة سنة وصوم يوم عرفة كفارة سنتين وعن أنس كان
يقال في أيام العشر كل يوم بألف ويوم عرفة بعشرة آلاف بل يستحب للحاج الوقوف بعرفات أن
يفطر حتى يكون وقت الدعاء توى القلب حاضر النفس (المسئلة الرابعة) اعلم انه لا بد وأن تشير اشارة
حقيقية الى ترتيب اعمال الحج حتى يسهل الوقوف على معنى الآية فمن دخل مكة محجرا في ذي الحجة أو قبله
فان كان مفردا أو قارنا طاف طواف القدوم وأقام على احرامه حتى يخرج الى عرفات وان كان متمعا طاف
وسعى وحلق وتحلل من عمرته وأقام الى وقت خروجه الى عرفات وجئنا نذكر من جوف مكة بالحج ويخرج
وكذلك من أراد الحج من أهل مكة والسنة للامام أن يخطب بمكة يوم السابع من ذي الحجة بعد ما يصلي الظهر

لناس فوض وأيضاً جمعهم فوضى ويقال افاضت العين دمعها فاضل هذه الكلمة الدفع للشئ حتى يتفرق
فقلوله تعالى افضتم أى دفعتم بكثرة وأصله افضتم أنفسكم فترك ذكر المفعول كما ترك في قولهم دفعوا من موضع
كذا وصوبوا وفي حديث أبي بكر رضى الله عنه ونزل في وادي قيروان وهو يحدش بعيره بحججة (المسئلة
الثانية) عرفات جمع عرفة سميت بها بقعة واحدة كقولهم ثوب اخلاق وبرمة اعشار وأرض سباسب
والتقدير كان كل قطعة من تلك الارض عرفة فسمى مجموع تلك القطع بعرفات فان قيل هلا منعت من الصرف
وفيها السببان التعريف والتأنيث قلنا هذه اللفظة في الاصل اسم للقطع ككثرة من الارض كل واحدة
منها اسماء بعرفة وعلى هذا التقدير لم يكن علماً ثم جعلت علماً لمجموع تلك القطع فترك كوها بجمع ذلك على
أصلها في عدم الصرف (المسئلة الثالثة) اعلم أن اليوم الثامن من ذي الحجة يسمى بيوم التروية
واليوم التاسع منه يسمى بيوم عرفة وذلك الموضع المخصوص سمي بعرفات وذكرنا في تعليل هذه الاسماء
وجوهاً أما يوم التروية ففيه قولان (أحدهما) من روى يروى تروية اذا تفكر واعل فكره ورويته (والثاني)
من رواه من المأمورية اذا سقام من عطش (أما الاول) ففيه ثلاثة أقوال (أحدها) ان آدم عليه السلام
أمر ببناء البيت فلما بناه تفكر فقال رب ان لكل عامل أجراً فما أجرى على هذا العمل قال اذا طقت به غفرت
لك ذنوبك بأول شوط من طوافك قال يا رب زدني قال أغفر لاولادك اذا طافوا به قال زدني قال أغفر لكل
من استغفر له الطائفون من موحدي أولادك قال حسبي يا رب حسبي (وثانيها) أن ابراهيم عليه السلام
رأى في منامه ليلة التروية كأنه يذبح ابنه فأصبح مفكراً هل هذا من الله تعالى أو من الشيطان فلما رآه ليلة
عرفة يؤمر به أصبح فقال عرفت يا رب انه من عندك (وثالثها) ان أهل مكة يخرجون يوم التروية الى منى
فيروون في الادعية التي يريدون أن يذكروها في ضدهم بعرفات (وأما القول الثاني) وهو اشتقاقه من تروية
الماء ففيه ثلاثة أقوال (أحدها) ان أهل مكة كانوا يخفون الماء للجمع الذين يقصدونهم من الاتفاق وكان
الحاج يستريحون في هذا اليوم من مشاق السفر ويتسرعون في الماء ويروون بها ثمهم بعدم مقاساتهم قلة الماء
في طريقهم (والثاني) انهم يتزودون الماء الى عرفة (والثالث) ان المذنبين كالعطاش الذين
وردوا بجوار رحمة الله فشربوها منها حتى رويوا وأما فضل هذا اليوم فدل عليه قوله تعالى والشفع والوتر
عن ابن عباس بان الشفع التروية وعرفة والوتر يوم التروية سنة ولين يصوم يوم عرفة سنتان وروى أنس انه عليه
الاضحى كل يوم منها كاشه رولن يصوم يوم التروية سنة ولين يصوم يوم عرفة سنتان وروى أنس انه عليه
الصلاة والسلام قال من صام يوم التروية أعطاه الله مثل ثواب أيوب على بلائه ومن صام يوم عرفة أعطاه
الله تعالى مثل ثواب عيسى بن مريم عليه السلام وأما يوم عرفة فله عشرة أسماء خمسة منها مختصة به وخمسة
مشتركة بينه وبين غيره أما الخمسة الاولى (فاحدها) عرفة وفي اشتقاقه ثلاثة أقوال (أحدها) انه مشتق
من المعرفة وفيه ثمانية أقوال (الاول) قول ابن عباس ان آدم وحواء التقيا بعرفة فعرف أحدهما
صاحبه فسمى اليوم عرفة والموضع عرفات وذلك انهما الماء أهب طام من الجنة وقع آدم بسمرندب وحواء بجدة
وابليس بنيسان والحية بامصفه ان فلما أمر الله تعالى آدم بالحج لقي حواء بعرفات فصارفا (وثانيها) ان
آدم علمه جبريل مناسك الحج فلما وقف بعرفات قال له أعرفت قال نعم فسمى عرفات (وثالثها) قول علي
وابن عباس وعطاء والسدي سمي الموضع عرفات لان ابراهيم عليه السلام عرفها حين رآها بما تقدم من
النعمة والصفة (ورابعها) ان جبريل كان علم ابراهيم عليه السلام المناسك وأوصله الى عرفات وقال له
أعرفت كيف تطوف وفي أى موضع تقف قال نعم (وخامسها) ان ابراهيم عليه السلام وضع ابنه
اسماعيل وأمه هاجر بمكة ورجع الى الشام ولم يلق قيساً سنيين ثم التقيا بيوم عرفة بعرفات (وسادسها)
ما ذكرناه من أمر منام ابراهيم عليه السلام (وسابعها) ان الحاج يحارون فيه بعرفات اذا وقفوا
(وثامنها) انه تعالى يتعرف فيه الى الحاج بالمغفرة والرحمة (القول الثاني) في اشتقاق عرفة انه من
الاعتراف لان الحاج اذا وقفوا في عرفة اعترفوا للحق بالربوبية والجلال والصفدية والاستغناء ولا نفسهم

الشمس وبان يفيض من المزدلفة قبل طلوع الشمس والآية لادلالة فيها على ذلك بل السنة دلت على هذه الاحكام (المسئلة السادسة) الصحيح ان الآية تدل على ان الحصول بعرفة واجب في الحج وذلك ان الآية دالة على وجوب ذكر الله عند المشعر الحرام عند الافاضة من عرفات والافاضة من عرفات مشروطة بالحصول في عرفات وما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب فثبت ان الآية دالة على ان الحصول في عرفات واجب في الحج فاذا لم يأت به فلم يكن آتيا بالحج المأمور به فوجب أن لا يخرج عن العهدة وهذا يقتضي أن يكون الوقوف بعرفة شرطا أقصى ما في السبب ان الحج يحصل عند ترك بعض المأمورات الا ان الاصل ما ذكرناه وانما يعدل عنه بدليل منفصل وذهب كثير من العلماء الى ان الآية لادلالة فيها على ان الوقوف شرط ونقل عن الحسن ان الوقوف بعرفة واجب الا أنه ان فاته ذلك قام الوقوف بجميع الحرم مقامه وسائر الفقهاء أنكروا ذلك واتفقوا على ان الحج لا يحصل الا بالوقوف بعرفة (المسئلة السابعة) قوله فاذا كروا الله عند المشعر الحرام يدل على ان الحصول عند المشعر الحرام واجب ويكفي فيه المرور به كافي عرفة فاما الوقوف هناك فمستحسن وروى عن علقمة والنخعي انه ما قالوا الوقوف بالمزدلفة ركن بمنزلة الوقوف بعرفة وحجته ما قوله تعالى فاذا أفضتم من عرفات فاذا كروا الله عند المشعر الحرام وذلك لان الوقوف بعرفة لاذكر له صريح في الكتاب وانما وجب بآية أو بالسنة والمشعر الحرام فيه أمر جزم وقال جمهور الفقهاء انه ليس بركن واحتجوا عليه بقوله عليه الصلاة والسلام الحج عرفة فمن وقف بعرفة فقد تم حجه وبقوله من أدرك عرفة فقد أدرك الحج ومن فاته عرفة فقد فاته الحج قالوا وفي الآية اشارة الى ما قلنا لان الله تعالى قال فاذا أفضتم من عرفات فاذا كروا الله عند المشعر الحرام أمر بالذكر لا بالوقوف فعلم ان الوقوف عند المشعر الحرام تبع للذكر وليس بأصل وأما الوقوف بعرفة فهو أصل لانه قال فاذا أفضتم من عرفات ولم يقل من الذكرك بعرفات (المسئلة الثامنة) المشعر المعلم وأصله من قولك شعرت بالشئ اذا علمته وليت شعري ما فعل فلان أي ليت علي بلغه وأحاط به وشمار الشئ اعلامه فسمى الله تعالى ذلك الموضع بالمشعر الحرام لانه معلوم من معالم الحج ثم اختلفوا في اقال فائقون المشعر الحرام هو المزدلفة ومعها الله تعالى بذلك لان الصلاة والمقام والمبيت به والدعاء عنده هكذا قاله الواحد في البسيط قال صاحب الكشف الاصح انه قرح وهو آخر حدث المزدلفة والاول أقرب لان الفاء في قوله فاذا كروا الله عند المشعر الحرام تدل على ان الذكر عند المشعر الحرام يحصل عقيب الافاضة من عرفات وماذا الا باليتوقنة بالمزدلفة (المسئلة التاسعة) اختلفوا في الذكر المأمور به عند المشعر الحرام فقال بعضهم المراد منه الجمع بين صلاة في المغرب والعشاء هناك والصلاة تسمى ذكر قال الله تعالى وأقم الصلاة لذكري والدليل عليه ان قوله فاذا كروا الله عند المشعر الحرام أمر وهو لا وجوب ولا ذكر هناك يجب الا هذا وأما الجمهور ففسلوا المراد منه ذكر الله بالتسبيح والتحميد والتهلل وعن ابن عباس انه نظر الى الناس في هذه الليلة وقال كان الناس اذا أدركوا هذه الليلة لا يتأمنون أما قوله تعالى واذكروه كما هداكم ففهمه سوالات (السؤال الاول) لما قال اذكروا الله عند المشعر الحرام فلم قال مرة أخرى واذكروه وما الفائدة في هذا التكرار (والجواب) من وجوه (أحدها) ان مذهبا ان أسماء الله تعالى توقيفية لا قياسية فقوله أولا اذكروا الله أمر بالذكر وقوله ثانيا واذكروه كما هداكم أمر لتأنيب الذكركم سبجانه بالأسماء والصفات التي بينها لنا وأمرنا أن نذكر بها لا بالأسماء التي نذكرها بحسب الرأي والقياس (وثانيها) انه تعالى أمر بالذكر أولا ثم قال ثانيا واذكروه كما هداكم أي وافعلوا ما أمرناكم به من الذكر كما هداكم الله لدين الاسلام فمكانة تعالى قال انما أمرتكم بهذا لذكركم لتكفروا شاكرين تلك النعمة ونظيره ما أمرهم به من التكبير اذا اكملوا شهر رمضان فقالوا وتكلموا العدة وتكبروا الله على ما هداكم وقال في الاضاحي كذلك مخزها لتكبروا الله على ما هداكم (وثالثها) ان قوله أولا فاذا كروا الله عند المشعر الحرام أمر بالذكر باللسان وقوله ثانيا واذكروه كما هداكم أمر بالذكر بالقلب وتقريره ان الذكر في كلام العرب ضربان (أحدهما) ذكر هو ضد النسيان (والثاني)

خطبة واحدة بأمر الناس فيها بالذهاب غدا بعد ما يصلون الصبح الى منى ويعلمهم تلك الاعمال ثم ان القوم
يذهبون يوم التروية الى منى بحيث يوافوا الظهر بها ويصلون بها مع الامام الظهر والعصر والمغرب والعشاء
والصبح من يوم عرفة ثم اذا طلعت الشمس على شيرتها وجهون الى عرفات فاذا دنوا منها قالوا سنة أن لا يدخلوها
بل يضرب فيه الامام بكرة وهي قرية من عرفة فينزلون هناك حتى تزول الشمس فيخطب الامام خطبتين بين
اهم مناسك الحج ويحضرهم على اكثار الدعاء والتلهيل بالموقف ثم اذا فرغ من الخطبة الاولى جلس ثم قام
واقف الخطبة الثانية والمؤذنون يأخذون في الاذان معه ويخفف بحيث يكفون فراغه منها مع فراغ
المؤذنين من الاذان ثم ينزل فيقيم المؤذنون فيصلي بهم الظهر ثم يقيمون في الحال ويصلي بهم العصر وهذا الجمع
متفق عليه ثم بعد الفراغ من الصلاة يتوجهون الى عرفات فيقفون عند العنقرات لان النبي صلى الله عليه
وسلم وقف هناك واذا وقفوا استقبلوا القبلة يذكر الله تعالى ويدعونه الى غروب الشمس واعلم ان الوقوف
ركن لا يدرك الحج الا به في فاته الوقوف في وقته وموضعه فقد فاته الحج وقت الوقوف يدخل بزوال
الشمس من يوم عرفة ويمتد الى طلوع الفجر من يوم النحر وذلك نصف يوم وليله كاملة واذا حضر الحاج
هناك في هذا الوقت لحظة واحدة من اهل اذنها فقد كفى وقال احمد وقت الوقوف من طلوع الفجر يوم
عرفة ويمتد الى طلوع الفجر من يوم النحر فاذا غربت الشمس دفع الامام من عرفات واخر صلاة المغرب حتى
يجمع بينها وبين العشاء بالمزدلفة وفي تسمية المزدلفة اقوال (أحدها) انهم يقرءون فيها من منى والازدلاف
القرب (والثاني) ان الناس يجتمعون فيها والاجتماع الازدلاف (والثالث) انهم يزدلفون الى الله
تعالى أي يتقربون بالوقوف ويقال للمزدلفة جمع لانه يجتمع فيها بين صلاة امشاه والمغرب وهذا قول قتادة
وقيل ان آدم عليه السلام اجتمع فيها مع حواء وازدلف اليها أي دنا منها ثم اذا أتى الامام المزدلفة جمع المغرب
والعشاء باقامتين ثم يبيتون بها فان لم يبيت بها فعليه دم شاة فاذا طلع الفجر صلاوا صلاة الصبح بغسل والتغليس
بالفجر ههنا أشد استحبابا منه في غيرها وهو متفق عليه فاذا صلاوا الصبح أخذوا منها الحصى للرمي ياخذ كل
انسان منها سبعين حصاة ثم يذهبون الى المشعر الحرام وهو جبل يقال له قزح وهو المراد من قوله تعالى فاذا
أنقضتم من عرفات فاذا كروا الله عند المشعر الحرام وهذا الجبل أقصى المزدلفة مما يلي منى فيرقى فوقه ان
أمكنه أو وقف بالقرب منه ان لم يمكنه وبحمد الله تعالى وبالله وبكبره ولا يزال كذلك حتى يسفر جدا ثم يدفع
قبل طلوع الشمس ويكنى المروك في عرفة ثم يذهبون منه الى وادي محسر فاذا بلغوا بطن محسر فيستحب ان
كان راكبا أن يحترق دابته ومن كان ماشيا أن يسي سعيًا شديد اقدر رمية حجر فاذا أتوا منى رموا بحجارة العقبة
من بطن الوادي بسبع حصيات ويقطع التلبية اذا ابتدأ الرمي فاذا رمى بحجارة العقبة ذبح الهدى ان كان معه
هدى وذلك سنة لو تركه لاثني عليه لانه ربما لا يكون معه هدى ثم بعد ما ذبح الهدى يحلق رأسه أو يشهر
والنقصير أن يقطع أطراف شعوره ثم بعد ذلك يأتى مكة ويطوف بالبيت طواف الافاضة ويصلي ركعتي
الطواف ويسعى بين الصفا والمروة ثم بعد ذلك يعودون الى منى في بقية يوم النحر وعليهم البيتوتة بمعنى لبس
التشريق لاجل الرمي وانفقوا على انه متى حصل الرمي والحلق والطواف فقد حصل التحلل والمراد من
التحلل حل اللبس والقليم والجماع فهذا هو الكلام في اعمال الحج والله أعلم (المسئلة الخامسة) اعلم ان
أهل الجاهلية كانوا قد غيروا مناسك الحج عن سنة ابراهيم عليه السلام وذلك ان قريشا وقوما آخرين هموا
أنفسهم بالحسن وهم أهل الشدة في دينهم والجماسة الشدة يقال رجل أحسن وقوم حسن ثم ان هؤلاء
كانوا لا يقفون في عرفات ويقولون لا نخرج من الحرم ولا نترككم في وقت الطاعة وكان غيرهم يقفون
بعرفة والذين كانوا يقفون بعرفة يفيضون قبل أن تغرب الشمس والذين يقفون بمزدلفة يفيضون
اذا طلعت الشمس ويقولون أشرق شير كيمنا نغير ومعناه أشرق يائير بالشمس كما تدفع من مزدلفة
فيدخلون في غور من الارض وهو المنخفض منها وذلك انهم جاؤوا المزدلفة وصاروا في غور من الارض
فأمر الله تعالى محمد عليه الصلاة والسلام بمخالفة القوم في الدفتين فأمره بان يفيض من عرفة بعد غروب

ياتفت اليهم ومضى بأمر الله الى عرفات ووقف بها وأمر سائر الناس بالوقوف بها وعلى هذا التأويل فقوله
 من حيث أفاض الناس يعني لئلا تكون أفاضتكم من حيث أفاض سائر الناس الذين هم واقفون بعرفات ومن
 القائلين بأن المراد بهذه الآية الافاضة من عرفات من يقول قوله ثم أفيضوا أمر عام لكل الناس وقوله من
 حيث أفاض الناس المراد ابراهيم واسماعيل عليهما السلام فان سنتم ما كانت الافاضة من عرفات
 وروى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقف في الجاهلية بعرفة كسائر الناس ويخالف الجنس وإيقاع اسم
 الجمع على الواحد جائز اذا كان رئيسا يقتدى به وهو كقوله تعالى الذين قال لهم الناس يعني نعيم بن
 مسعود ان الناس قد جمعوا اليكم يعني أباسقيان وإيقاع اسم الجمع على الواحد المعظم مجاز مشهور ومنه
 قوله أنا أنزلناه في ليلة القدر وفي الآية وجه ثالث ذكره القفال رحمه الله وهو أن يكون قوله من حيث أفاض
 الناس عبارة عن تقادم الافاضة من عرفة وأنه هو الامر القديم وما سواه فهو مبتدع يحدث كما يقال
 هذا مما فعله الناس قديما فهذا الوجه في تقرير مذهب من قال المراد من هذه الآية الافاضة من
 عرفات (القول الثاني) وهو اختيار الضحاك ان المراد من هذه الآية الافاضة من المزدلفة الى متى يوم
 النحر قبل طلوع الشمس للرعى والنحر وقوله من حيث أفاض الناس المراد بالناس ابراهيم واسماعيل
 واتباعهما وذلك انه كانت طريقته من المزدلفة قبل طلوع الشمس على ما جاء به الرسول عليه
 الصلاة والسلام والعرب الذين كانوا واقفين بالمزدلفة كانوا يفيضون بعد طلوع الشمس فالتعالى أمرهم
 بأن تكون افاضتهم من المزدلفة في الوقت الذي كان يحصل فيه افاضة ابراهيم واسماعيل عليهما السلام واعلم
 ان على كل واحد من القولين اشكالا أما الاشكال على القول الاول فهو ان قوله تعالى ثم أفيضوا من
 حيث أفاض الناس يقتضي ظاهرا ان هذه الافاضة غير ما دل عليه قوله فاذا أنضتم من عرفات لمكان
 ثم فأنه الترتيب ولو كان المراد من هذه الآية الافاضة من عرفات مع انه معطوف على قوله
 فاذا أنضتم من عرفات كان هذا عطف المثنى على نفسه وأنه غير جائز لانه يصير تقدير الآية فاذا
 أنضتم من عرفات ثم أفيضوا من عرفات وأنه غير جائز فان قيل لم لا يجوز أن يقال هذه الآية متقدمة على
 ما قبلها والتقدير فأتقوا بأولى الالباب ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا الله ان الله
 غفور رحيم ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم فاذا أنضتم من عرفات فاذكروا الله وعلى
 هذا الترتيب يصح في هذه الافاضة أن تكون تلك بعينها قلنا هذا وان كان محتملا الا ان الاصل عدمه
 واذا أمكن حمل الكلام على القول الثاني من غير التزام الى ما ذكرتم فأى حاجة بنا الى التزامه وأما
 الاشكال على القول الثاني فهو ان هذا القول لا ينشئ الا اذا حملنا اللفظ من حيث في قوله من حيث أفاض
 الناس على الزمان وذلك غير جائز فانه مختص بالمكان لا بالزمان أجاب القائلون بالقول الاول عن ذلك
 السؤال بان ثم ههنا على مثال ما في قوله تعالى وما أدرى ما العقبة فك رتبة الى قوله ثم كان من الذين آمنوا
 أي كان مع ههنا من المؤمنين ويقول الرجل لغيره قد أعطيتك اليوم كذا وكذا ثم أعطيتك أمس كذا
 فان فائدة كلمة ثم ههنا تأخر أحد الخبرين عن الآخر لا تأخر هذا الخبر عنه عن ذلك الخبر عنه واجاب
 القائلون بالقول الثاني بان التوقيت بالزمان والمكان يتشابهان جدا فلا يبعد جعل اللفظ المستعمل
 في أحدهما مستعملا في الآخر على سبيل المجاز ما قوله من حيث أفاض الناس فقد ذكرنا ان المراد
 من الناس اما الواقفون بعرفات واما ابراهيم واسماعيل عليهما السلام واتباعهم ما وفيه قول ثالث وهو
 قول الزهري ان المراد بالناس في هذه الآية آدم عليه السلام واحتج بقراءة سعيد بن جبير ثم أفيضوا من
 حيث أفاض الناس وقال هو آدم نسي ما عهد اليه وروى انه قرأ الناس بكسر السين اكتفاء بالكسرة
 عن اليباء والمعنى ان الافاضة من عرفات شرع قديم فلا تتركوه أما قوله تعالى واستغفروا الله فالمراد منه
 الاستغفار باللسان مع التوبة بالقلب وهو أن يندم على كل تقصير منه في طاعة الله ويعزم على أن لا يقصر
 فيما بعد ويكون غرضه في ذلك تحصيل مرضاة الله تعالى لا منافع العاجلة كما ان ذكر الشهداءتين لا ينفع

الذي كذبوا الله فاذكروا الله كذاكم آباءكم أو أشد ذكرا واذكروا الله في أيام معدودات فثبت ان الذكروا
 بالمعنيين (فالاقول) محمول على الذكرباللسان (والثاني) على الذكربالقلب فان بهما يحصل تمام العبودية
 (ورابعها) قال ابن الانباري معنى قوله واذكروه كما هداكم يعني اذكروه بتوجيه كذاكم بهدايته
 (وخامسها) يحتمل أن يكون المراد من الذكروا صلة الذكروا كانه قيل لهم اذكروا الله واذكروه أي اذكروه
 ذكر بعد ذكر كما هداكم هداية بعد هداية ويرجع حاصله الى قوله يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا
 (وسادسها) انه تعالى أمر بالذكور عند المشعر الحرام وذلك إشارة الى القيام بوظائف الشريعة ثم قال بعده
 واذكروه كما هداكم والمعنى ان توقيف الذكور على المشعر الحرام فيه اقامة لوظائف الشريعة فاذا عرفت هذا
 قربت الى مراتب الحقيقة وهو أن ينقطع قلبك عن المشعر الحرام بل عن كل من سواه فيصير مستغرقا في نور
 جلاله وصمدية ويذكره لانه هو الذي يستحق هذا الذكروا لان هذا الذكور يعطيك نسبة شريفة اليه بكونك
 في هذه الحالة تكون في مقام العروج ذكرا له ومشتغلا بالثناء عليه وانما بدأ بالاول وثني بالثاني لان العبد
 في هذه الحالة يكون في مقام العروج فيصير سعد من الادنى الى الاعلى وهذا مقام شريف لا يشترحه المقال
 ولا يعبر عنه الخيال ومن أراد أن يصل اليه فليكن من الواصلين الى العين دون السامعين للآثر (وسابعها)
 أن يكون المراد بالاول هو ذكر أسماء الله تعالى وصفاته الحسنى والمراد بالثاني الاشتغال بشكر نعمائه
 والشكر مشتمل أيضا على الذكور فصيح أن يسمى الشكر ذكرا والدليل على ان الذكور الثاني هو الشكر انه علقه
 بالهداية فقال كما هداكم والذكور المرتب على النعمة ليس الا بالشكر (وثامنها) انه تعالى لما قال فاذكروا الله
 عند المشعر الحرام جاز أن يظن ان الذكور مختص بهذه النعمة وبهذه العبادة يعني الحج فإزال الله تعالى هذه
 الشبهة فقال واذكروه كما هداكم يعني اذكروه على كل حال وفي كل مكان لان هذا الذكور انما وجب شكره على
 هدايته فلما كانت نعمة الهداية متواصلة غير منقطعة فكذلك الشكر يجب أن يكون مستمر غير منقطع
 (وتاسعها) ان قوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام المراد منه الجمع بين صلاة المغرب والعشاء هناك
 ثم قوله واذكروه كما هداكم المراد منه التهليل والتسبيح (السؤال الثاني) ما المراد من الهداية في قوله
 كما هداكم (الجواب) منهم من قال انها خاصة والمراد منه كما هداكم بأن ردكم في مناسك حجكم الى سنة
 ابراهيم عليه السلام ومنهم من قال لا بل هي عامة متناولة لكل أنواع الهداية في معرفة الله تعالى ومعرفة
 ملائكته وكتبه ورسوله وشرائعه (السؤال الثالث) الضمير في قوله من قبله الى ماذا يعود (الجواب)
 يحتمل أن يكون راجعا الى الهدى والتقدير وان كنتم من قبل ان هداكم من الضالين وقال بعضهم انه
 راجع الى القرآن والتقدير واذكروه كما هداكم بكتابه الذي بين لكم معالم دينه وان كنتم من قبل انزاله ذلك
 عليكم من الضالين أما قوله تعالى وان كنتم من قبله ان الضالين فقال الضالين رجعة الله عليه فيه وجهان
 (أحدهما) وما كنتم من قبله الا الضالين (والثاني) قد كنتم من قبله من الضالين وهو كقوله ان كل
 نفس لما عليها حافظ وقوله وان ظننكم ان الكاذبين * قوله تعالى (ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس
 واستغفروا الله ان الله غفور رحيم) فيه قولان (الاول) المراد به الافاضة من عرفات ثم القائلون بهذا
 القول اختلفوا فالأكثر منهم ذهبوا الى ان هذه الآية أمر لقریش وحلفائهم وهم الحرس وذلك انهم كانوا
 لا يتجاوزون المزدلفة ويحتجون بوجوه (أحدها) ان الحرم اشرف من غيره فوجب أن يكون الوقوف به أولى
 (وثانيها) انهم كانوا يترفعون على الناس ويقولون نحن أهل الله فلا نخل حرم الله (وثالثها) انهم كانوا وسلموا
 ان الموقف هو عرفات لا الحرم لكان ذلك يؤهم نقصا في الحرم ثم ذلك النقص كان يعود اليهم ولهذا الامر كان
 الحرس لا يقفون الا في المزدلفة فانزل الله تعالى هذه الآية أمرهم بأن يقفوا في عرفات وأن يفيضوا منها
 كما تفعل سائر الناس وروى ان النبي عليه الصلاة والسلام لما جعل آباءكم أميري الحج أمره باخراج
 الناس الى عرفات فلما ذهب من على الحرم وتركهم فقالوا له الى أين وهذا مقام آباءك وقومك فلا تذهب فلم

اذا حجت فطف وقف بعرفة ولا يفي به الفراغ من الحج بل الدخول فيه وهذا القول ضعيف لا يابنان
 قوله فاذا قضيت مناسككم مشعر بالفراغ والانتقام من الكل وهذا مفارق لقول القائل اذا حجت فقف
 بعرفات لان مراده هناك الدخول في الحج لا الفراغ واما هذه الآية فلا يجوز ان يكون المراد منها الا
 الفراغ من الحج (المسئلة الثالثة) المناسك جمع منسك الذي هو المصدر بمنزلة المنسك أي اذا قضيت
 عباداتكم التي أمرتم بها في الحج وان جعلتها جمع منسك الذي هو موضع العبادة كان التقدير فاذا
 قضيت أعمال مناسككم فيكون من باب حذف المضاف اذا عرفت هذا فنقول قال بعض المفسرين
 المراد من المناسك ههنا ما أمر الله تعالى به الناس في الحج من العبادات وعن مجاهد ان قضاء المناسك هو
 اراقة الدماء (المسئلة الرابعة) الفاء في قوله فاذا ذكرها الله يدل على ان الفراغ من المناسك يوجب هذا الذكر
 فلهذا اختلفوا في ان هذا الذكر أي ذكر هو فخم من حمله على الذكر على الذبيحة ومنهم من حمله على الذكر الذي
 هو التكبيرات بعد الصلاة في يوم النحر وأيام التشريق على حسب اختلافهم في وقته أولا وآخر الان بعد
 الفراغ من الحج لا ذكر مخصوص الا هذه التكبيرات ومنهم من قال بل المراد تحويل القوم عما اعتادوه بعد
 الحج من ذكر المفاسخ باحوال الآباء لانه تعالى لم يبينه عن ذلك بانزال هذه الآية لم يكونوا يعدلوا عن هذه
 الطريقة الذميمة فكانه تعالى قال فاذا قضيت وفرغتم من واجبات الحج وحلائم توفروا على ذكر الله دون ذكر
 الآباء ومنهم من قال بل المراد منه ان الفراغ من الحج يوجب الاقبال على الدعاء والاستغفار وذلك لان من
 تحمل مفارقة الاهل والوطن وانفاق الاموال والتزام المشاق في سفر الحج فحقيق به بعد الفراغ منه أن يقبل
 على الدعاء والتضرع وكثرة الاستغفار والانقطاع الى الله تعالى وعلى هذا جرت السنة بعد الفراغ من الصلاة
 بالدعوات الكثيرة وفيه وجه خامس وهو ان المقصود من الاشتغال بهذه العبادة قهر النفس ومحو آثار
 النفس والعابسية ثم هذا العزم ليس مقصودا بالذات بل المقصود منه أن تزول النقوش الباطلة عن لوح الروح
 حتى يتجلى فيه نور جلال الله والتقدير فاذا قضيت مناسككم وأزالت آثار البشريه وامطمت الاذى عن طريق
 السلوك فاشتغلوا بعد ذلك بتقوية القلب بذكر الله فلا قول نبي والثاني اثبات الاول ازالة ما دون
 الحق من سنن الآثام والثاني استنارة القلب بذكر الملك الجبار أما قوله تعالى **كذلك** ذكركم آباءكم ففيه
 وجوه (أحدها) وهو قول جمهور المفسرين انما ذكرنا أن القوم كانوا بعد الفراغ من الحج يسألون
 في الثناء على آباءهم في ذكر مناقبهم وفضايلهم فقال الله سبحانه وتعالى فاذا ذكروا الله كذلك ذكركم آباءكم بمعنى توفروا
 على ذكر الله كما كنتم تتوفرون على ذكر الآباء وابدلوا جهركم في الثناء على الله وشرح آياته ونعمائه كما بذرتم
 جهركم في الثناء على آباءكم لان هذا أولى وأقرب الى العقل من الثناء على الآباء فان ذكر مفاسخ الآباء
 ان كان كذا فذلك يوجب الدناءة في الدنيا والعقوبة في الآخرة وان كان صديقا فذلك يوجب العجب والكبر
 وكثرة الفرار وكل ذلك من أمتات المكائت فنبت أن اشتغالكم بذكر الله أولى من اشتغالكم بمفاخر آباءكم
 فان لم تحصل الاولوية فلا أقل من التساوي (وثانيها) قال الضحاك والربيع اذكروا الله كذلك ذكركم آباءكم
 وأمتائكم واكتفى بذكر الآباء عن الامتات كقوله سرايل تقيمكم الحزق قالوا وهو قول الصبي اول ما يفصح
 الكلام اياه به امه امه أي كونوا مواظبين على ذكر الله كما يكون الصبي في صغره مواظبا على ذكر أبيه وأمه
 (وثالثها) قال أبو مسلم جرى ذكر الآباء من لادوام الذكر والمعنى أن الرجل كما لا ينسى ذكر أبيه فكذلك يجب
 أن لا يغفل عن ذكر الله (ورابعها) قال ابن الأنباري في هذه الآية ان العرب كان أكثر أقسامها في الجاهلية
 بالآباء كقوله وأبي وأبيكم وجدكم فقال تعالى عظموا الله كتمظيمكم آباءكم (وخامسها) قال بعض
 المذكرين المعنى اذكروا الله بالوحدانية كذلك ذكركم آباءكم بالوحدانية فان الواحد منهم لو نسب الى والدين لتأذي
 واستنكف منه ثم كان يثبت لنفسه آلهة فيقول لهم اذكروا الله بالوحدانية كذلك ذكركم آباءكم بالوحدانية بل المباشرة
 في التوحيد ههنا أولى من هناك وهذا هو المراد بقوله أو أشد ذكر (وسادسها) أن الطفل كما يرجع الى أبيه
 في طلب جميع المهمات ويكون ذا كراهة بالتعظيم فكونوا أنتم في ذكر الله كذلك (وسابعها) يحتمل انهم كانوا

الا والقلب حاضر مستقر على معناه ما وأما الاستغفار باللسان من غير حصول التوبة بالقلب فهو الى
 الضرر اقرب فان قيل كيف أمر بالاستغفار مطلقا وربما كان فيه من لم يذنب خفيته لا يحتاج الى
 الاستغفار (والجواب) انه ان كان مذنبا فالاستغفار واجب وان لم يذنب الا انه يجوز من نفسه انه قد صدر
 عنه تقصير في أداء الواجبات والاحتراز عن المحظورات وجب عليه الاستغفار أيضا تدارك لذلك الخلل
 الجور وان قطع بانه لم يصدر عنه البتة خلل في شيء من الطاعات فهذا كلام متع في حق البشر في أمين يمكنه
 هذا القطع في عمل واحد فكيف في اعمال كل العمر الا ان بتقدير امكانه فالاستغفار أيضا واجب وذلك لان
 طاعة الخلق لا تلحق بمحضرة الخلق ولهذا قال الملائكة سبحانك ما عبدناك حق عبادتك فكان الاستغفار
 لازما من هذه الجهة ولهذا قال عليه الصلاة والسلام انه ليغان على قباي وفي الاستغفار الله في اليوم واليلة
 سبعين مرة وأما قوله تعالى ان الله غفور رحيم قد علمت ان غفورا فيفيد المبالغة وكذا الرحيم ثم في الآية
 مسألتان (المسئلة الاولى) هذه الآية تدل على انه تعالى يقبل التوبة من التائب لانه تعالى لما أمر
 المذنب بالاستغفار ثم وصف نفسه بانه كثير الغفران كثير الرحمة فهذا يدل قطعاً على انه تعالى يغفر لذلك
 المستغفر ويرحم ذلك الذي غفر له بحبل رحمة وكرمه (المسئلة الثانية) اختلاف أهل العلم في المغفرة
 الموعودة في هذه الآية فقال قائلون انها عند الدفع من عرفات الى الجحيم وقال آخرون انها عند الدفع من الجحيم
 الى في وهذا الاختلاف مفرع على ما ذكرنا من قوله ثم أفيضوا على أى الامر ينحصر في حال الفصال رحمه
 الله ويتأكد القول الثاني بما روى نافع عن ابن عمر قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عشية يوم عرفة
 فقال يا أيها الناس ان الله عز وجل يطلع عليكم في مقامكم هذا فقبل من محبتكم ووهب مسيحتكم لمحبتكم
 والتبوعات عوضها من عنده أفيضوا على اسم الله فقال أصحابه يا رسول الله أفضت بنا بالامس كتيباً حزينا
 وأفضت بنا اليوم فرحاً مسروراً فقال عليه الصلاة والسلام اني سألت ربي عز وجل بالامس شيئا لم يجدي به
 سألته التبوعات فاني على به فلما كان اليوم أتاني جبريل عليه السلام فقال ان ربك يقرئك السلام ويقول لك
 التبوعات ضمنت عوضها من عندي اللهم اجعلنا من أهل بفضل يا أكرم الاكرمين قوله تعالى (فاذا قضيت
 منكم فاذكروا الله كذا كرم آباءكم أو أشد ذكرا) فيه مسائل (المسئلة الاولى) روى ابن عباس
 أن العرب كانوا عند الفراغ من حجتهم بعد أيام التشريق يقفون بين مسجد منى وبين الجبل ويذكرون كل واحد
 منهم فضائل آباءه في السماحة والجساسة وصلة الرحم ويتناشدون فيها الاشعار ويتكلمون بالمشهور من
 الكلام ويريد كل واحد منهم من ذلك الفعل حصول الشهرة والترفع بما ترسله فلما أنعم الله عليهم بالاسلام
 أمرهم أن يكون ذكركم لهم كذا كرمهم لا بآبائهم وروى القفال في تفسيره عن ابن عمر قال طاف رسول الله
 صلى الله عليه وسلم على راحته القصوى يوم الفتح يستلم الركن بمحجته ثم حمد الله وأثنى عليه ثم قال أما بعد أيها
 الناس ان الله قد أذهب عنكم حمية الجاهلية وتفككها بآبائهم الناس انما الناس رجلان رتني كريم على الله
 أو فاجر شقي هين على الله ثم تلايها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى أقول قولي هذا واستغفر الله لي ولكم
 وعن السدي أن العرب بنى بعد فراغهم من الحج كان أحدهم يقول اللهم ان أبي كان عظيم الحفنة عظيم
 القدر وكثير المال فاعطني مثل ما أعطيتهم فأمر الله تعالى هذه الآية (المسئلة الثانية) اعلم ان القضاء اذا
 علق بفعل النفس فالمراد به الاتمام والفراغ واذا علق على فعل الغير فالمراد به الاكتمال فلو قال الله تعالى
 فقضاهن سبع سنين فاذ قضيت الصلاة وقال عليه الصلاة والسلام وما فاتكم فاقضوا ويقال
 في الحياكم عند فصل الخمر وقضى بينهم ما واطهر الثاني قوله تعالى وقضى ربك واذا استعمل في الاعلام
 فالمراد أيضا ذلك كقوله وقضينا الى بنى اسرائيل في الكتاب يعني أعلمناهم اذا ثبت هذا فنقول قوله تعالى
 فاذا قضيت مناسككم لا يمتثل الا الفراغ من جميعه خصوصاً ذكر كثير منه قد تقدم من قبل وقال بعضهم
 يمتثل أن يكون المراد ذكر الله عند المناسك ويكون المراد من هذا الذكر ما أمروا به من الدعاء بعرفات
 والمشعر الحرام والطواف والسعي ويكون قوله فاذا قضيت مناسككم فاذكروا الله كقول القائل

اللهم ارزقنا ابلا وبقرا وغنما وعبيدا واما وما كانوا يطلبون التوبة والمغفرة وذلك لانهم كانوا منكرين
 للبعث والمعاد وعن انس كانوا يقولون اسقنا المطر واعطنا على عدونا الظفر فأخبر الله تعالى أن من كان
 من هذا الفريق فلا خلاق له في الآخرة أي لا نصيب له فيها من كرامة ونعيم ونواب نقل عن الشيخ أبي علي
 الدقاق رحمه الله أنه قال أهل النار يستغيثون ثم يقولون افضوا علينا من الماء أو عمارزقكم الله في الدنيا
 طلبا للمأكل والمشراب فلما غلبتهم شهواتهم افتضحوا في الدنيا والآخرة وقال آخرون هؤلاء قد يكونون
 مؤمنين والله يسميهم بسألون الله لدنياهم لا لآخراهم ويكون سؤالهم هذا من جملة الذنوب حيث سألوا الله
 تعالى في أعظم المواضع وأشرف المشاهد حطام الدنيا وعرضها الفاني معرضين عن سؤال النعيم الدائم
 في الآخرة وقد يقال لمن فعل ذلك أنه لا خلاق له في الآخرة وإن كان الفاعل مسلما كما روي في قوله إن الذين
 يشتركون بعهد الله وأيمانهم ثم انفكوا فإثمهم في الآخرة إنما أنزلت فيمن أخذ مالا بيمين فاجرة
 وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أن الله يؤيد هذا الدين بأقوام لا خلاق لهم ثم معنى ذلك على وجوه
 (أحدها) أنه لا خلاق له في الآخرة إلا أن يتوب (والثاني) لا خلاق له في الآخرة إلا أن يعفو الله عنه
 (والثالث) لا خلاق له في الآخرة كخلاق من سأل الله لا آخرته وكذلك لا خلاق لمن أخذ مالا بيمين فاجرة
 كخلاق من تورع عن ذلك والله أعلم (المسئلة الثالثة) قوله تعالى ربنا آتنا في الدنيا حظا من فاعول آتنا
 من الكلام لأنه كالمعلوم وأعلم أن مراتب السعادات ثلاث روحانية وبدنية وخارجية أما الروحانية فاثنتان
 تكميل القوة النظرية بالعلم وتكميل القوة العملية بالاخلاق الفاضلة وأما البدنية فاثنتان الصحة والجمال
 وأما الخارجية فاثنتان المال والجاه فقوله آتنا في الدنيا يتناول كل هذه الأقسام فان العلم إذا كان يراد
 للترين به في الدنيا والترفع به على الأقران كان من الدنيا والاخلاق الفاضلة إذا كانت تترادف لرياسة في الدنيا
 وضبط مصالحها كانت من الدنيا وكل من لا يؤمن بالبعث والمعاد فانه لا يطلب فضيلة لا روحانية ولا جسمانية
 إلا لاجل الدنيا ثم قال تعالى في حق هذا الفريق وما له في الآخرة من خلاق أي ليس له نصيب في نعيم
 الآخرة ونظير هذه الآية قوله تعالى من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا
 نؤته منها وما له في الآخرة من نصيب ثم انه تعالى لم يذكر في هذه الآية أن الذي طلبه في الدنيا هل أحجب له
 أم لا قال بعضهم إن مثل هذا الإنسان ليس باهل للإجابة لأن كونه الإنسان محجوب الدعوة صفة مدح
 فلا تثبت الأمان كان وليا لله تعالى مستحقا للكرامة لكنه وإن لم يجب فانه مادام مكلفا حيا فالتة تعالى
 يعطيه رزقه على ما قال وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها وقال آخرون إن مثل هذا الإنسان
 قد يكون محجبا لكن تلك الإجابة قد تكون مكررا واستمدراجا أما قوله تعالى ومنهم من يقول ربنا آتنا
 في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقتنا عذاب النار فالمفسرون ذكروافيه وجوها (أحدها) أن الحسننة
 في الدنيا عبارة عن الصحة والأمان والكفاية والولد الصالح والزوجة الصالحة والنصرة على الأعداء
 وقد سمي الله تعالى الخصب والسعة في الرزق وما أشبه حسنة فقال إن تصبك حسنة تسوهم وقيل في قوله
 قل هل تترصون بنا إلا أخذى الحسينين انهما الظفر والنصرة والشهادة وأما الحسننة في الآخرة فهي الفوز
 بالثواب والخلاص من العقاب وبالجملة فقوله ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة كلمة جامعة لجميع
 مطالب الدنيا والآخرة روي جاد بن سلمة عن ثابت أنهم قالوا لانس ادع لنا فقال اللهم آتنا في الدنيا حسنة
 وفي الآخرة حسنة وقتنا عذاب النار قالوا زدنا فاعادها قالوا زدنا قال ما تريدون قد سألتكم خير الدنيا
 والآخرة واقتصد صدق انس فانه ليس للعبد دار سوى الدنيا والآخرة فإذا سأل حسنة الدنيا وحسنة
 الآخرة لم يبق شيء سواه (وثانيها) أن المراد بالحسنة في الدنيا العمل النافع وهو الإيمان والطاعة
 والحسنة في الآخرة اللذة الدائمة والتعظيم والتدعيم بذكر الله وبالنس به وبمحبه وبرؤيته وروي الضمالة عن
 ابن عباس أن رجلا دعا ربه فقال في دعائه ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقتنا عذاب النار
 فقال النبي عليه السلام ما أعلم أن هذا الرجل سأل الله شيئا من أمر الدنيا فقال بعض الصحابة بلى يا رسول

يذكرون آباءهم ليتوسلوا بذكرهم الى اجابة الدعاء عند الله فمرفهم الله تعالى أن آباءهم ليسوا في هذه الدرجة
 اذا دعا لهم الحسنه صارت غير معتبرة بسبب شركهم وأمرنا أن يجعلوا بدل ذلك تعدد الآلهة ونعبد ما نه
 ونكثير الثناء عليه ليكون ذلك وسيلة الى تواتر النعم في الزمان المستقبل وقد نبين رسول الله صلى الله عليه
 وسلم عن أن يحلفوا بآبائهم فقال من كان حالفا فليحلف بالله أو ليصمت اذا كان ماسوياً الله فأنما هو لله وبالله
 فالاولى تعظيم الله تعالى ولا اله غيره (وثانها) روى عن ابن عباس أنه قال في تفسير هذه الآية هو ان
 تغضب لله اذا عصي أشد من غضبك لو اذك اذا ذكر بسوء واعلم أن هذه الوجوه وان كانت محتملة الا ان
 الوجه الاول هو المتعين وجميع الوجوه مشتركة في شيء واحد وهو انه يجب على العبد أن يكون دائماً الذكر له
 دائماً التعظيم له دائماً الرجوع اليه في طلب مهماته دائماً الانقطاع عن سواه اللهم اجعلنا بهذه الصفة يا كرم
 الاكرمين أما قوله تعالى أو أشد ذكرافيه مسئلتان (المسئلة الاولى) عامل الاعراب في أشد قبيل
 الكاف فيكون موضعه جراً وقيل اذ كروا فيكون موضعه نصباً والتقدير اذ كروا الله مثل ذكركم آباءكم
 او اذكروه أشد ذكر من آباءكم (المسئلة الثانية) قوله أو أشد ذكرافيه بل أشد ذكر وذلك لان مفاخر
 آباءهم كانت قليلة أما صفات الكمال لله عز وجل فهي غير متناهية فيجب أن يكون اشتغالهم بذكر صفات
 الكمال في حق الله تعالى أشد من اشتغالهم بذكر مفاخر آباءهم قال القفال رحمه الله ومجاز اللغة في مثل هذا
 معروف يقول الرجل لغيره افعل هذا الى شهر أو اسرع منه لا يريد به التشكيك انما يريد به النقل عن
 الاول الى ما هو أقرب منه • قوله تعالى (فن الناس من يقول ربنا آتينا في الدنيا وما له في الآخرة من خلاق
 ومنهم من يقول ربنا آتينا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقتنا عذاب النار) والله لهم نصيب مما كسبوا
 والله ميراثهم للحساب) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) اعلم أن الله تعالى بين أولاً تفصيل مناسك
 الحج ثم أمر بعد ما بالذكر فقال فاذا أفضيتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم
 ثم بين أن الاولى ان يترك ذكر غيره وان يقتصر على ذكره فقال فاذكروا الله كذا ذكركم آباءكم أو أشد ذكر
 ثم بين بعد ذلك الذكر كيفية الدعاء فقال فن الناس من يقول ربنا آتينا في الدنيا وما أحسن هذا الترتيب
 فانه لابد من تقديم العبادة لكسر النفس وازالة ظلماتها ثم بعد العبادة لا بد من الاشتغال بذكر الله تعالى
 لتنوير القلب وتجلي نور جلاله ثم بعد ذلك الذكر يشغل الرجل بالدعاء فان الدعاء انما يكمل اذا كان مسبوحاً
 بالذكر كما حكى عن ابراهيم عليه السلام أنه قدم الذكر فقال الذي خلقني فهو يهدين ثم قال رب هب لي حكماً
 وألحقني بالصالحين فقدم الذكر على الدعاء اذا عرفت هذا فنعول بين الله تعالى أن الذين يدعون الله
 فريقان (أحدهما) أن يكون دعائهم مقصوراً على طلب الدنيا (والثاني) الذين يجعون في الدعاء بين
 طلب الدنيا وطلب الآخرة وقد كان في التقسيم قسم ثالث وهو من يكون دعائهم مقصوراً على طلب
 الآخرة واختلفوا في أن هذا القسم هل هو مشروع أو لا والاكثر على أنه غير مشروع وذلك أن الانسان
 خلق محتاجاً ضعيفاً لا طاقة له بالآلام الدنيا ولا بمشايق الآخرة فالاولى له أن يستعذب بربه من كل شرور الدنيا
 والآخرة روى القفال في تفسيره عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل على رجل يعوده وقد أنهكه
 المرض فقال ما كنت تدعو الله به قبل هذا قال كنت أقول اللهم ما كنت تعاقبني به في الآخرة فاجعلني
 في الدنيا فقال النبي عليه السلام سبحان الله انك لا تطيق ذلك الا قلت ربنا آتينا في الدنيا حسنة وفي الآخرة
 حسنة وقتنا عذاب النار قال فدعاه رسول الله صلى الله عليه وسلم فثنى واعلم أنه سبحانه لو ساطت الآلام
 على عرق واحد في البسطن أو على منبت شجرة واحدة أشوش الامر على الانسان وصار بسببه محروماً عن
 طاعة الله تعالى وعن الاشتغال بذكره فمن ذا الذي يستغنى عن امداد رحمة الله تعالى في أولاده وعقباه
 فثبت أن الاقتصار في الدعاء على طلب الآخرة غير جائز وفي الآية إشارة اليه حيث ذكر القسمين الاولين
 وأهمل هذا القسم الثالث (المسئلة الثانية) اختلفوا في أن الذين حكى الله عنهم أنهم يقتصرون في الدعاء
 على طلب الدنيا من هم فقال قوم هم الكفار روى عن ابن عباس أن المشركين كانوا يقولون اذا وقفوا

ويعطون كتبهم بإيمانهم فيها يسئلتهم فقال لهم هذه سيئاتكم قد تجاوزت عنها ثم يعطون حسابنا ثم ويقال
هذه حسابنا ثم قد ضعفتم اليكم (والقول الثاني) ان المحاسبة عبارة عن المجازاة قال تعالى وكاين من
قرينة عنت عن أمر ربهم أو رسله فحاسبناها حسابا شديدا ووجه المجاز فيه ان الحساب سبب للاخذ والاعطاء
واطلاق اسم السبب على المسبب جائز فحسن اطلاق لفظ الحساب على المجازاة (والقول الثالث) انه تعالى
يكلم العباد في أحوال أعمالهم وكيفية ما لهم من الثواب والعقاب فمن قال ان كلامه ليس بحرف ولا بصوت
قال انه تعالى يخلق في أذن المكلف سمعا يسمع به كلامه القديم كما انه يخلق في عينه رؤية يرى بها ذاته القديمة
ومن قال انه صوت قال انه تعالى يخلق كلاما يسمعه كل مكلف اما بان يخلق ذلك الكلام في أذن كل واحد
منهم أو في جسم يقرب من أذنه بحيث لا تبلغ قوة ذلك الصوت أن تمتنع الغير من فهم ما كان به فهذا هو المراد
من كونه تعالى محاسبا مخلقه (المسئلة الثالثة) ذكرنا في معنى كونه تعالى سميع الحساب وجوها
(أحدها) ان محاسبته ترجع اتماما الى انه يخلق علوما ضرورية في قلب كل مكلف بمقادير أعماله ومقادير ثوابه
وعقابه أو الى انه يوصل الى كل مكلف ما هو حقه من الثواب أو الى انه يخلق سمعا في أذن كل مكلف يسمع به
الكلام القديم أو الى انه يخلق في أذن كل مكلف صوتا ذا أعلى مقادير الثواب والعقاب وعلى الوجوه
الاربعة فيرجع حاصل كونه تعالى محاسبا الى انه تعالى يخلق شيئا ولما كانت قدرة الله تعالى متعلقة بجميع
الممكنات ولا يتوقف تحديقه واحداه على سبق مادة ولا مدة ولا آلة ولا يشغله شأن عن شأن لا جرم كان قادرا
على أن يخلق جميع الخلق في أقل من لحظة البصر وهذا كلام ظاهر ولذلك ورد في الخبر ان الله تعالى يحاسب الخلق
في قدر حلب ناقة (وثانيها) ان معنى كونه تعالى سميع الحساب انه سميع القبول لدعاء عباده والاجابة لهم
وذلك لانه تعالى في الوقت الواحد يسأل السائلون كل واحد منهم أمرا مختلفا من أمور الدنيا والآخرة
فيعطى كل واحد مطلوبه من غير أن يشغله عليه شيء من ذلك ولو كان الامر مع واحد من المخلوقين اطال الغد
واتصل الحساب فاعلم الله تعالى انه سميع الحساب أي هو عالم بجميعه سوالات السائلين لانه تعالى لا يحتاج
الى عقيد ولا الى فكرة وروية وهذا معنى الدعاء المأثور بامن لا يشغله شأن عن شأن وحاصل الكلام في هذا
القول ان معنى كونه تعالى سميع الحساب كونه تعالى عالما بجميع أحوال الخلق وأعمالهم ووجه المجاز
فيه ان المحاسب انما يحاسب ليحصل له العلم بذلك الشيء فالحساب سبب لحصول العلم فاطلق اسم السبب على
المسبب (وثالثها) ان محاسبة الله سرية بمعنى انها آتية لا محالة كما قال عز وجل ان ما تعدون لصادق
وان الدين لواقع وكل ما هو آت فكله قيل ان الساعة التي فيها الجزاء والحساب قريبة قوله تعالى
(واذكروا الله في أيام معدودات فمن تجمل في يومين فلا ثم عليه ومن تأخر فلا ثم عليه لمن اتقى واتقوا الله
واعلموا انكم اليه محشرون) اعلم انه تعالى لما ذكر ما يتعلق بالمشعر الحرام لم يذكر الرمي لوجهين
(أحدهما) ان ذلك كان أمرا مشهورا فيما بينهم وما كانوا متكررين لذلك الا انه تعالى ذكر ما فيه من ذكر
الله لانهم كانوا لا يفعلونه (والثاني) اعلم انما لم يذكر الرمي لان في الامر بذكر الله في هذه الايام دلالة
عليه اذ كان من سننه التكبير على كل حصة منها ثم قال واذكروا الله في أيام معدودات وفيه مسائل
(المسئلة الاولى) ان الله تعالى ذكر في مناسك الحج الايام المعدودات والايام المعلومات فقال هنا
واذكروا الله في أيام معدودات وقال في سورة الحج يشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات
فهذه الشافعي رضي الله عنه ان المعلومات هي العشر الاول من ذي الحجة آخرها يوم النحر وأما
المعدودات فثلاثة أيام بعد يوم النحر وهي أيام التشريق واحتج على ان المعدودات هي أيام التشريق بانه
تعالى ذكر الايام المعدودات والايام لفظا جمع فيكون أقلها ثلاثة ثم قال بعد فمن تجمل في يومين فلا ثم عليه
ومن تأخر فلا ثم عليه وهذا يقتضي أن يكون المراد من تجمل في يومين فلا ثم عليه من هذه الايام المعدودات
وأجعت الامة على ان هذا الحكم انما ثبت في أيام منى وهي أيام التشريق فعملنا ان الايام المعدودات هي
أيام التشريق والغفال أكد هذا بما روى في تفسيره عن عبد الرحمن بن نعيم ان رسول الله صلى الله

الله انه قال ربنا آتينا في الدنيا حسنة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم انه يقول آتينا في الدنيا عملا صالحا وهذا متاكد بقوله تعالى والذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قرة أعين وتلك القرة هي أن يشاهدوا أولادهم وأزواجهم مطيعين مؤمنين مواظبين على العبودية (وثالثها) قال قتادة الحسنة في الدنيا وفي الآخرة طلب العافية في الدارين وعن الحسن الحسنة في الدنيا فهم **كتاب الله تعالى** وفي الآخرة الجنة واعلم أن منشأ البحث في الآية انه لو قيل آتينا في الدنيا الحسنة وفي الآخرة الحسنة لكان ذلك متنا ولا لاكل الحسنات ولكنه قال آتينا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وهذا انكسار في محل الاشياء فلا يتناول الحسنة واحدة فلذلك اختلف المفسرون من المفسرين في كل واحد منهم محل اللفظ على ما رآه أحسن أنواع الحسنة فان قيل أليس أنه لو قيل آتينا الحسنة في الدنيا والحسنة في الآخرة لكان ذلك متنا ولا لاكل الاقسام فلم تترك ذلك وذكر على سبيل التنكير قلت الذي أظنه في هذا الموضع والعلم عند الله انما ينبغي ما تقدم انه ليس للداعي أن يقول اللهم اعطني كذا وكذا بل يجب أن يقول اللهم إن كان كذا وكذا مصلحة لي وموافقة لقضائك وقدرتك فاعطني ذلك فلو قال اللهم اعطني الحسنة في الدنيا والآخرة لكان ذلك جرم ما وقد يناله غير جائز لما ذكر على سبيل التنكير فقال اعطني في الدنيا حسنة كان المراد منه حسنة واحدة وهي الحسنة التي تكون موافقة لقضائه وقدره ورضائه وحكمه وحكمته فكان ذلك أقرب الى رعاية الادب والمحافظة على أصول اليقين أما قوله تعالى أولئك لهم نصيب مما **كسبوا** فافهم مسائل (المسئلة الاولى) قوله تعالى أولئك فيه قولان (أحدهما) انه إشارة الى الفريق الثاني فقط الذين سألوا الدنيا والآخرة والدليل عليه انه تعالى ذكر حكم الفريق الأول حيث قال وماله في الآخرة من خلاق (والقول الثاني) انه راجع الى الفريقين أي لكل من هؤلاء نصيب من عمله على قدر ما نوافه من أنكر البعث ووج القياس الثواب الدنيا فذلك منه كفر وشرك والله مجازيه أو يكون المراد ان من عمل للدنيا أعطى نصيب مثله في دنياه كما قال من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وماله في الآخرة من نصيب أما قوله تعالى لهم نصيب مما **كسبوا** فافهم سوالات (السؤال الاول) قوله لهم نصيب مما **كسبوا** يجري مجرى التحقير والتقليل فما المراد منه (الجواب) المراد لهم نصيب من الدنيا ومن الآخرة بسبب كسبهم وعملهم فقوله من في قوله **كسبوا** ابتداء الغاية لا للتبعيض (السؤال الثاني) هل تدل هذه الآية على ان الجزاء على العمل (الجواب) نعم ولكن بحسب الوعد لا بحسب الاستحقاق الذاتي (السؤال الثالث) ما الكسب (الجواب) الكسب يطلق على ما يناله المرء بعمله فيكون كسبه ومكتسبه بشرط أن يكون ذلك جرم منفعة أو دفع مضرة وعلى هذا الوجه يقال في الارباح انها كسب فلان وانه كثير الكسب أو قليل الكسب لانه لا يريد الا الربح فاما الذي يقوله أصحابنا من أن الكسب واسطة بين الجبر والخلق فهو مذكور في **الكتاب القديمة** في الكلام أما قوله تعالى والله سريع الحساب فافهم مسائل (المسئلة الاولى) سريع فاعل من السرعة قال ابن السكيت سريع يسرع يسرعا وسرعة فهو سريع والحساب مصدر كالحسابية ومعنى الحساب في اللغة العد يقال حسب يحسب حسابا وحسبة وحسبا اذا عد ذكره الليث وابن السكيت والحسب ماعت ومنه حسب الرجل وهو ما يهتدى به من مآثره ومفائره والاحتساب الأعتد اذ بانثي وقال الزجاج الحساب في اللغة مأخوذ من قولهم حسبك كذا أي كفاك فنفى الحساب في المعاملات حسابا لانه يعلم به ما فيه كفاية وليس فيه زيادة على المقدار ولا نقصان (المسئلة الثانية) اختلف الناس في معنى كون الله تعالى محاسب الخلق على وجوه (أحدها) ان معنى الحساب انه تعالى يعلمهم ما لهم وعلمهم بمعنى انه تعالى يخلق العلوم الضرورية في قلوبهم بمقادير أعمالهم وكمياتها وكيفياتها بمقادير ما لهم من الثواب والعقاب قالوا ووجه هذا المجاز ان الحساب سبب لمصالح علم الانسان بماله وعلمه فاطلاق اسم الحساب على هذا الاعلام يكون اطلاقا لا اسم السبب على المسبب وهذا مجاز مشهور ونقل عن ابن عباس انه قال انه لا حساب على الخلق بل يقفون بين يدي الله تعالى

عليه ومن تأخر فلاثم عليه لمن اتقى فقيه سؤالات (السؤال الاول) لم قال من تجمل ولم يقل من يجمل (الجواب)
قال صاحب الكشف تجمل واستجمل يجيبان مطاوعين بمعنى يجمل يقال تجمل في الامر واستجمل ومعه تدين
يقال تجمل الذهاب واستجمله (السؤال الثاني) قوله ومن تأخر فلاثم عليه فيه اشكال وذلك لانه اذا كان
قد استوفى كل ما يلزمه في تمام الحج فمافى قوله فلاثم عليه فان هذا اللفظ انما يقال في حق المقصر ولا يقال
في حق من أتى بتمام العمل (والجواب) من وجوه (أحدها) انه تعالى لما أذن في التجمل على سبيل الرخصة
احتمل أن يخطر ببال قوم ان من لم يجز على موجب هذه الرخصة فانه يأثم ألا ترى ان أبا حنيفة رضي الله عنه
يقول المقصر عزيمة والتمام غير جائز فلما كان هذا الاحتمال قائما لا يحرم أنزال الله تعالى هذه الشبهة
وبين انه لاثم في الامرين فان شاء استجمل ويجزى على موجب الرخصة وان شاء لم يستجمل ولم يجزى على موجب
الرخصة ولاثم عليه في الامرين جميعا (وثانيها) قال بعض المفسرين ان منهم من كان يتجمل ومنهم من
كان يتأخر ثم كل واحد من الفريقين يعيب على الآخر فعلة كان المتأخر يرى ان التجمل مخالفة لسنة الحج
وكان المتجمل يرى ان التأخر مخالفة لسنة الحج فبين الله تعالى انه لا عيب في واحد من القسمين ولاثم فان شاء
تجمل وان شاء لم يتجمل (وثالثها) ان المعنى في ازالة الاثم عن المتأخر انما هو ان زاد على مقام الثلاث
فكانه قيل ان أيام منى التي ينبغي القيام بها هي ثلاث فنقص عنها فتجمل في اليوم الثاني منها فلاثم عليه
ومن زاد عليها فتأخر عن الثالث الى الرابع فلم ينقص عامه الناس فلاثم عليه (ورابعها) ان هذا
الكلام انما ذكره اللغة في بيان ان الحج سبب لزوال الذنوب وتكفير الاثام وهذا مثل ان الانسان اذا
تناول الترياق فالطبيب يقول له الان ان تناوات السم فلا ضرر وان لم تناول فلا ضرر مقصود من هذا
بيان ان الترياق دواء كامل في دفع المضار لا بيان ان تناول السم وعدم تناوله يجزيان مجزى واحدا فكذا
ههنا المقصود من هذا الكلام بيان ان اللغة في كون الحج مكفرا لكل الذنوب لا بيان ان التجمل وتركه سيان
ومما يدل على كون الحج سببا اقويا في تكفير الذنوب قوله عليه الصلاة والسلام من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج
من ذنوبه كيوم ولدته أمه (وخامسها) ان كثير من العلماء قالوا الجوارم كرهه لانه اذا جاور الحرم
والبيت سقط وقعه عن عينه واذا كان غائبا زاد شوقه اليه واذا كان كذلك احتمل أن يخطر ببال أحدا
على هذا المعنى ان من تجمل في يومين فخاله أفضل ممن لم يتجمل وأيضا من تجمل في يومين فقد انصرف الى مكة
اطواف الزيارة وترك المقام يعني ومن لم يتجمل فقد اختار المقام يعني وترك الاستجمال في الطواف فلهذا
السبب يتي في الخطا يرتد في ان التجمل أفضل أم التأخر فين الله تعالى انه لاثم ولا حرج في واحد منهما ما
(وسادسها) قال الواحدى رحمه الله تعالى انما قال ومن تأخر فلاثم عليه لتكون اللفظة الاولى موافقة
لثانية كقوله وجزاء سبعة سبعة مثلها وقوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ونحن
نعلم ان جزاء السبعة والعدوان ليس بسبعة ولا بعدوان فاذا حمل على موافقة اللفظ ما لا يصح في المعنى فلان
يحمل على موافقة اللفظ ما يصح في المعنى أولى لان المبرور المأجور يصح في المعنى نفي الاثم عنه (السؤال
الثالث) هل في الآية دلالة على وجوب الاقامة بمعنى بعد الافاضة من المزدلفة (الجواب) نعم كما كان
في قوله فاذا أنفستم من عرفات دليل على وقوفهم بها واعلم ان اللغة قالوا انما يجوز التجمل في اليومين
ان تجمل قبل غروب الشمس من اليومين فاما اذا غابت الشمس من اليوم الثاني قبل النفر فليس له أن يتفر
الى اليوم الثالث لان الشمس اذا غابت فقد ذهب اليوم وانما جعل له التجمل في اليومين لاني الثالث
هذا مذهب الشافعي وقول كثير من فقهاء التابعين وقال أبو حنيفة رضي الله عنه يجوز له أن يتفر ما لم يطلع
الفجر لانه لم يدخل وقت الرمي بعد ما قوله تعالى لمن اتقى فقيه وجوه (أحدها) ان الحاج يرجع مغفورا له
بشرط أن يتقى الله فيما بقي من عمره ولم يرتكب ما يستوجب به العذاب ومعناه التحذير من الاتكال على
ما سلف من أعمال الحج فيبين ان عليهم مع ذلك ملازمة التقوى ومجانبة الاعتراض بالحج السابق (وثانيها)
ان هذه المغفرة انما تحصل ان كان متقيا قبل حجه كما قال تعالى انما يقبل الله من المتقين وحقيقته ان المصير

عليه وسلم أمر مناديا فنادى الحج عرفة من جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد أدرك الحج وأيام منى ثلاثة أيام
فن تجل في يومين فلا يتم عليه ومن تأخر فلا يتم عليه وهذا يدل على أن الأيام المعدودات هي أيام التشريق
قال الواحدى رحمة الله عليه أيام التشريق هي ثلاثة أيام بعد يوم النحر (أولها) يوم النحر وهو اليوم
الحادى عشر من ذى الحجة ينذر الناس فيه معنى (والثاني) يوم النفر الأول لأن بعض الناس ينفرون في هذا
اليوم من منى (والثالث) يوم النفر الثاني وهذه الأيام الثلاثة مع يوم النحر كلها أيام النحر وأيام رمى
الجمار في هذه الأيام الأربعة مع يوم عرفة أيام التكبير أديار الصلوات على ما سنشرح مذهب الناس فيه
(المسئلة الثمانية) المراد بالذكر في هذه الأيام المذكور عند الجمرات فإنه يكبر مع كل حصاة والذكر أديار الصلوات
والناس أجمعوا على ذلك إلا أنهم اختلفوا في مواضع (الموضع الأول) أجمعت الأمة على أن التكبيرات
المقدمة بأديار الصلوات مخففة بعيد الأضحية ثم في ابتدائها وانتهائها خلاف (القول الأول) أنها ابتداء من
الظهر يوم النحر إلى ما بعد صلاة الصبح من آخر أيام التشريق فتكون التكبيرات على هذا القول في خمس
عشرة صلاة وهو قول ابن عباس وابن عمر وبه قال مالك والشافعي رضى الله عنهم فى أحد أقواله والحجة فيه
أن الأمر بهذه التكبيرات إنما ورد في حق الحاج قال تعالى فاذكروا الله كذا كركم آباءكم ثم قال واذكروا الله
في أيام معدودات فن تجل في يومين فلا يتم عليه وهذا انما يصل في حق الحاج فدل على أن الأمر بهذه
التكبيرات إنما ورد في حق الحاج وسائر الناس تبع لهم في ذلك ثم إن صلاة الظهر هي أول صلاة يكبر الحاج
فيها بقى فأنهم يلبون قبل ذلك وآخر صلاة يصلونها بغيرها هي صلاة الصبح من آخر أيام التشريق فوجب أن
تكون هذه التكبيرات في حق غير الحاج مقيدة بهذا الزمان (القول الثاني) للشافعي رضى الله عنه أنه
يبتدأ به من صلاة المغرب ليلة النحر إلى صلاة الصبح من آخر أيام التشريق وعلى هذا القول تكون
التكبيرات بعد ثمانى عشرة صلاة (والقول الثالث) للشافعي رضى الله عنه أنه يبتدأ بها من صلاة الفجر يوم
عرفة وينقطع بعد صلاة العصر من يوم النحر فتكون التكبيرات بعد ثمان صلوات وهو قول علقمة والاسود
والخفي وأبى حنيفة (والقول الرابع) أنه يبتدأ بها من صلاة الفجر يوم عرفة وينقطع بعد صلاة العصر من يوم
النحر من آخر أيام التشريق فتكون التكبيرات بعد ثلاث وعشرين صلاة وهو قول أكبر الصحابة كعلي وعمر
وابن مسعود وابن عباس ومن الفقهاء قول الثوري وأبى يوسف ومحمد وأحمد وإسحاق والمزنى وابن شريح
وعليه عمل الناس بالمدان ويدل عليه وجوه (الأول) ما روى جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى الصبح
يوم عرفة ثم أقبل علينا فقال الله أكبر وهذا التكبير إلى العصر من آخر أيام التشريق (والثاني) أن الذى
قاله أبو حنيفة أخذ بالآقل وهذا القول أخذ بالأكثر والتكثير في التكبير أولى لقوله تعالى اذكروا الله
ذكر كثيرا (الثالث) أن هذا هو الاحوط لأنه لو زاد في التكبيرات فهو خير من أن ينقص منها
(الرابع) أن هذه التكبيرات تنسب إلى أيام التشريق فوجب أن يؤتى بها إلى آخر أيام التشريق فان قيل
هذه التكبيرات مضافة إلى الأيام المعدودات وهى أيام التشريق فوجب أن لا تكون مشروعة يوم عرفة
فلنا فهذا يقتضى أن لا يكبر يوم النحر وهو باطل بالإجماع وأيضا لما كان الغالب في هذه المدة أيام التشريق
صح أن يضاف التكبير إليها (الموضع الثاني) قال الشافعي رضى الله عنه المستحب في التكبيرات أن تكون
ولا ناسقا أى متتابعاً وهو قول مالك وقال أبو حنيفة وأحمد يكبر مرتين بحجة الشافعي ما روى عبد الله بن
محمد بن أبي بكر بن عمرو بن حزم قال رأيت الأئمة يكبرون في أيام التشريق بعد الصلاة ثلاثاً ولأنه زيادة
في التكبير فكان أولى لقوله تعالى اذكروا الله ذكرًا كثيرا قال الشافعي رضى الله عنه ويقول بعد الثلاث
لا إله إلا الله والله أكبر والله أكبر ثم قال وما زاد من ذكر الله فهو حسن وقال في التلبية واجب أن لا يزيد
على تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم والفرق أن من سنة التلبية التكرار فذكرها أولى من ضم الزيادة
إليها وهما يكبر مرة واحدة فتكون الزيادة أولى من السكوت وأما التكبير على الجمار فقد روى أن النبي
عليه الصلاة والسلام كان يكبر مع كل حصاة فينبغى أن يفعل ذلك أما قوله تعالى فن تجل في يومين فلا يتم

(القول الثاني) في الآية وهو اختيار أكثر المحققين من المفسرين أن هذه الآية عامة في حق كل من كان موصوفاً بهذه الصفات المذكورة وقتل عن محمد بن كعب القرظي أنه جرى بينه وبين غيره كلام في هذه الآية فقال إنما وان نزلت فيمن ذكر فلا يمنع أن تنزل الآية في الرجل ثم تكون عامة في كل من كان موصوفاً بتلك الصفات والتحقيق في المسئلة أن قوله ومن الناس إشارة إلى بعضهم فيحمل الواحد ويحمل الجمع وقوله ويشهد الله لا يدل على أن المراد به واحد من الناس بل وازان يرجع ذلك إلى اللفظ دون المعنى وهو جمع وأما نزوله على السبب الذي حكمناه فلا يمنع من العموم بل نقول فيها ما يدل على العموم وهو من وجوه (أحدها) أن ترتب الحكم على الوصف المناسب مشعر بالعمامة فلما ذم الله تعالى قوماً ووصفهم بصفات توجب استحقاق الذم علمنا أن الموجب لتلك المذمة هو تلك الصفات فيلزم أن كل من كان موصوفاً بتلك الصفات أن يكون مستوجباً للذم (وثانيها) أن الحمل على العموم أكثر فائدة وذلك لأنه يكون زجر الكل المكلفين عن تلك الطريقة المذمومة (وثالثها) أن هذا أقرب إلى الاحتياط لانا إذا حملنا الآية على العموم دخل فيه ذلك الشخص وأما إذا خصصناه بذلك الشخص لم يثبت الحكم في غيره فثبت بما ذكرنا أن حمل الآية على العموم أولى إذا عرفت هذا فنقول اختلصنا في أن الآية هل تدل على أن الموصوف بهذه الصفات منافق أم لا والصحيح أنها لا تدل على ذلك لأن الله تعالى وصف هذا المذكور بصفات خمسة وثني منها لا يدل على النفاق (فأولها) قوله يحببك قوله في الحياة الدنيا وهذا لا دلالة فيه على صفة مذمومة إلا من جهة الإيحاء الحاصل بقوله في الحياة الدنيا لأن الإنسان إذا قيل له حلو الكلام فيما يتعلق بالدنيا أو هم نوعاً من المذمة (وثانيها) قوله ويشهد الله على ما في قلبه وهذا لا دلالة فيه على حالة منكورة فإن أضرنا فيه أنه يشهد الله على ما في قلبه مع أن قلبه بخلاف ذلك فالكلام مع هذا الاضمار لا يدل على النفاق لأنه ليس في الآية أن الذي يظهر للرسول من أمر الاسلام والتوحيد فإنه يضمخ لانه حتى يلزم أن يكون منافقاً بل لعل المراد أنه يضمخ الفساد ويظهر ضده حتى يكون مرأياً (وثالثها) قوله وهو ألد الخصام وهذا أيضاً لا يوجب النفاق (ورابعها) قوله وإذا نوى سعي في الأرض ليفسد فيها والمسلم الذي يكون مفسداً قد يكون كذلك (خامسها) قوله وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم فهذا أيضاً لا يقتضي النفاق فعلمنا أن كل هذه الصفات المذكورة في الآية كما يمكن ثبوتها في المنافق يمكن ثبوتها في المرأى فاذن ليس في الآية دلالة على أن هذا المذكور يجب أن يكون منافقاً إلا أن المنافق داخل في الآية وذلك لأن كل منافق فإنه يكون موصوفاً بهذه الصفات الخمسة بل قد يكون الموصوف بهذه الصفات الخمسة غير منافق فثبت أن ما متى حملنا الآية على الموصوف بهذه الصفات الخمسة دخل فيها المنافق والمرأى وإذا عرفت هذه الجملة فنقول الله تعالى وصف هذا المذكور بصفات خمسة (الصفة الأولى) قوله يحببك قوله في الحياة الدنيا والمعنى يروقه ويعظم في قلبك ومنه الشيء العجيب الذي يعظم في النفس وأما قوله في الحياة الدنيا فقيمه وجهان (أحدهما) أنه تطهير قول القائل يحببك كلام فلان في هذه المسئلة والمعنى يحببك قوله وكلامه عند ما تكلم لطلب مصالح الدنيا (والثاني) أن يكون التقدير يحببك قوله وكلامه في الحياة الدنيا وإن كان لا يحببك قوله وكلامه في الآخرة لأنه ما دام في الدنيا يكون جرى اللسان حلو الكلام وأما في الآخرة فإنه تعزبه المسكنة والاحتباس خوفاً من هيبة الله وقهر كبريائه (الصفة الثانية) قوله ويشهد الله على ما في قلبه فالمعنى أنه يقرر صدقه في كلامه ودعواه بالاستشهاد بالله ثم يحتمل أن يكون ذلك الاستشهاد بالحناف والمين ويحتمل أن يكون ذلك بأن يقول الله يشهد بأن الأمر كما قلت فهذا يكون استشهاداً بالله ولا يكون عينا وعامة القراء يقرؤون ويشهد الله بضم الياء أي هذا القائل يشهد الله على ما في ضميره وقرأ ابن محيصن يشهد الله على ما في قلبه بفتح الياء والمعنى أن الله يعلم من قلبه خلاف ما أظهره (فالقراءة الأولى) تدل على كونه مرأياً وعلى أنه يشهد الله باطلاً على نفاقه وريائه (وأما القراءة الثانية) فلا تدل إلا على كونه كاذباً فاعلمنا على كونه مستشهداً بالله على سبيل الكذب فلا فعل في هذا القراءة الأولى ادل على الذم (الصفة الثالثة)

على الذنب لا ينمعه حجه وان كان قد أدى الفرض في الظاهر (وثالثها) ان هذه المغفرة انما تحصل لمن كان متقيا عن جميع المحظورات حال اشتغاله بالحج كما روى في الخبر من قوله عليه السلام من حج فلم يرفث ولم يفسق واعلم ان الوجه الاول من هذه الوجوه التي ذكرناها اشارة الى اعتبارها في الحال والتحقيق انه لا بد من الكل وقال بعض المفسرين المراد بقوله ان اتى ما يلزمه التقوى في الحج عنه من قتل الصيد وغيره لانه اذا لم يجتنب ذلك صار ما أتوا وما ربحا صارا عمله محبطا وهذا ضعيف من وجهين (الاول) انه تقييد للفظ المطلق بغير دليل (والثاني) ان هذا لا يصح الا اذا حمل على ما قبل هذه الايام لانه في يوم النحر اذا رمى وطاف وحلق فقد تحمل قبل رمي الجمار فلا يلزمه اتقاء الصيد الا في الحرم لكن ذلك ليس للاحرام لكن اللفظ مشعر بان هذا الاتقاء معتبر في هذه الايام فسط هذا الوجه اما قوله تعالى واتقوا الله فهو أمر في المستقبل وهو مخاف الله لقوله ان اتى الذي أريد به الماضي فليس ذلك بتكرار وقد علمت ان التقوى عبارة عن فعل الواجبات وترك المحرمات فاما قوله واعلموا انكم اليه تحشرون فهو تأكيد للأمر بالتقوى وبعث على التشدد فيه لان من تصور انه لا بد من حشر ومحاسبة ومساءلة وان بعد الموت لا دار الا الجنة أو النار صار ذلك من أقوى الدواعي له الى التقوى وأما الحشر فهو اسم يقع على ابتداء خروجهم من الاجساد الى اتهاها الموقوف لانه لا يتم كونهم هنالك الا بجميع هذه الامور والمراد بقوله اليه انه حيث لا مالك سواء ولا ملجأ الاياه ولا يستطيع أحد دفعه عن نفسه كما قال تعالى يوم لا تلك نفس لنفس شيئا والامر يومئذ لله * قوله تعالى (ومن الناس من يجيبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على

ما في قلبه وهو ألد الخصام واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويمك الحث والنسل والله لا يحب الفساد واذا قيل له اتى الله أخذته العزة بالا ثم تحسبه جهنم ولبئس المهاد) اعلم انه تعالى لما بين أن الذين يشهدون مشاعر الحج فريقان كافر وهو الذي يقول ربنا آتتنا في الدنيا ومسلم وهو الذي يقول ربنا آتتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة بقي المناق في ذكره في هذه الآية وشرح صفاته وأفعاله فهذا ما يتعلق بنظم الآية والغرض بكل ذلك ان يبعث العباد على الطريقة الحسنة فيما يصل بافعال القلوب والجوارح وان يعلموا أن المعبود لا يمكن اخفاء الامور عنه ثم اختلف المفسرون على قولين منهم من قال هذه الآية مختصة باقوام معينين ومنهم من قال انها عامة في حق كل من كان موصوفا بهذه الصفة المذكورة في هذه الآية أما الاولون فقد اختلفوا على وجوه (فالرواية الاولى) انها نزلت في الاخنس بن شريق الثقفي وهو خليف ابني زهرة اقبل الى النبي صلى الله عليه وسلم وأظهر الاسلام وزعم أنه يحبه ويحلف بالله على ذلك وهذا هو المراد بقوله يجيبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه غير انه كان منافقا حسن العالانية خبيث الباطن ثم خرج من عند النبي عليه السلام فربز زرع اقوم من المسلمين فاحرق الزرع وقتل الحر وهو المراد بقوله واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويمك الحث والنسل وقال آخرون المراد بقوله تعالى يجيبك قوله هو ان الاخنس اشار على بني زهرة بالرجوع يوم بدر وقال لهم ان محمد ابن اخنكم فان يك كاذبا كفوا كونه سائرا للناس وان يك صادقا كنتم أسعد الناس به قالوا نعم الرأي ما رأيت قال فاذا نودي في الناس بالرحيل فاني اتخمس بكم فاتبعوني ثم خنس بثلاثمائة رجل من بني زهرة عن قتال رسول الله صلى الله عليه وسلم فسمي لهذا السبب اخنس وكان اسمه ابي بن شريق فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستعجبه وعندى أن هذا القول ضعيف وذلك لانه بهذا الفعل لا يستوجب الذم وقوله تعالى ومن الناس من يجيبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه مذكور في معرض الذم فلا يمكن حمله عليه بل القول الاول هو الاصح (والرواية الثانية) في سبب نزول هذه الآية ما روى عن ابن عباس والفتح الثاثر كفار قريش بعثوا الى النبي صلى الله عليه وسلم انا قد أسلمنا فابعت السنانة من علماء أمهاتك فبعث اليهم جماعة فقتلوا ابيظن الجميع ووصل الخبر الى الكفار فركب منهم سبعون راكبا وحاطوا بهم وقتلواهم وصابوهم ففهم نرات هذه الآية ولذلك عقبه من بعد ذكر من بشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله منبه بذلك على حال هؤلاء الشهداء

الاخبالا ولا وضعوا خلاصكم يغوثكم الفتنة (المسئلة الثالثة) من فسر الفساد بالتخريب قال انه تعالى
 ذكره أولا على سبيل الاجمال وهو قوله ليفسد فيها ثم ذكره ثانيا على سبيل التفصيل فقال ويهلك الحرث
 والنسل ومن فسر الفساد بالقضاء الشبهة قال كان الدين الحق أمرا أن أولهما العلم وثانيهما العمل فكذا
 الدين الباطل أمرا أن أولهما الشبهات وثانيهما فعل المنكرات فهما ذكر تعالى أولا من ذلك الانسان
 اشتغاله بالشبهات وهو المراد بقوله ليفسد فيها ثم ذكرنا ثانيا اقدامه على المنكرات وهو المراد بقوله ويهلك
 الحرث والنسل ولا شك أن هذا التفسير أولى ثم من قال سبب نزول الآية أن الاخنس متر بزرع المسلمين
 فاحرق الزرع وقتل الحر قال المراد بالحرث الزرع وبالنسل تلك الجر والحرث هو ما يكون منه الزرع قال
 تعالى أفرايتهم ما تخرفون أنتم تزرعونه وهو يقع على كل ما يحرق ويرزع من أصناف النبات وقيل ان الحرث
 هو شق الارض ويقال لما يشق به محراث وأما النسل فهو على هذا التفسير نسل الدواب والنسل في اللغة
 الولد واشتقاقه يحتمل أن يكون من قولهم نسل ينسل اذا خرج فسقط ومنه نسل ویش الطائر ووبر البعير
 وشعر الحمار اذا خرج فسقط والقطعة منها اذا سقطت نسالة ومنه قوله تعالى الى ربهم ينسلون أى يسرعون
 لانه امرع الطرود بجدة والنسل الولد نظروا وجهه من ظهر الاب وبطن الام وسقوطه والناس نسل آدم وأصل
 الحرف من النسل وهو الخروج وأما من قال ان سبب نزول الآية أن الاخنس يت على قوم ثقيف
 وقتل منهم جمعا فالمراد بالحرث اما النسوان لقوله تعالى نساؤكم حرث لكم أو الرجال وهو قول قوم
 من المفسرين الذين فسرُوا الحرث بشق الارض اذ الرجال هم الذين يشقون أرض التوليد وأما النسل
 فالمراد منه الصبيان واعلم أن على جميع الوجوه فالمراد بيان أن ذلك الفساد فساد عظيم لا أعظم منه لان
 المراد منه على التفسير الاول اهلاك النبات والحیوان وعلى التفسير الثاني اهلاك الحيوان باصلا وقرعه
 وعلى الوجهين فلا فساد أعظم منه فاذا نزل قوله ويهلك الحرث والنسل من الالفاظ الفصيحة جدا الدالة مع
 اختصارها على المبالغة الكثيرة وتغايرها في الاختصار ما قاله في صفة الجنة وفيها ما تشبهه الانفس وتلد
 الاعين وقال اخرج منها ما هو امرعاها فان قيل اقتدل الآية على انه يهلك الحرث والنسل أو تدل على انه
 أراد ذلك قلنا ان قوله سعى في الارض ليفسد فيها دل على ان غرضه أن يسعى في ذلك ثم قوله ويهلك الحرث
 والنسل ان عطفهما على الاول لم يدل الآية على وقوع ذلك فان قيل دبر الآية هكذا سعى في الارض ليفسد
 فيها وسعى لهلك الحرث والنسل وان جعلناه كلاما مبتدأ مأمنا قطعنا عن الاول دل على وقوع ذلك والاول
 أولى وان كانت الاخبار المذكرة في سبب نزول الآية دلت على ان هذه الاشياء قد وقعت ودخلت
 في الوجود (المسئلة الرابعة) قرأ بعضهم ويهلك الحرث والنسل على ان الفعل للحرث والنسل وقرأ الحسن
 بفتح اللام من يهلك وهي لغة شجوابي يأبى وروى عنه ويهلك على البناء للمفعول (المسئلة الخامسة)
 استمدت المعتزلة على ان الله تعالى لا يريد القبح بقوله تعالى والله لا يحب الفساد قالوا والمجبة عبارة
 عن الارادة والدليل عليه قوله تعالى ان الذين يحبون أن تشيع الفاحشة والمراد بذلك انهم يريدون
 وأيضا نقل عن الرسول عليه السلام أنه قال ان الله أحب لكم ثلثا وكره لكم ثلثا أحب لكم ثلثا أحب لكم ثلثا وكره
 ولا تشركوا به شيئا وان تناصحوها من ولادة أمركم وكره لكم القيل والقال واضاعة المال وكثرة
 السؤال فجعل الكراهة ضد المحبة ولولا ان المحبة عبارة عن الارادة والا كانت الكراهة على هذا القول
 لا ارادة وأيضا لو كانت المحبة غير الارادة لاصح أن يحب الفعل وان كرهه لان الكراهة على هذا القول
 انما تضاد الارادة دون المحبة قالوا واذا ثبت أن المحبة نفس الارادة فقوله والله لا يحب الفساد جار
 مجرى قوله والله لا يريد الفساد قوله وما الله يريد ظلمنا للعباد بل دلالة هذه الآية أقوى لانه تعالى
 ذكر ما وقع من الفساد من هذا المنافق ثم قال والله لا يحب الفساد اشارة اليه فدل على أن ذلك الواقع
 وقع لا ب ارادة الله تعالى واذا ثبت أنه تعالى لا يريد الفساد وجب أن لا يكون خالقا له لان الخلق لا يمكن الامع
 الارادة فصارت هذه الآية دالة على مسئلة الارادة ومسئلة خلق الافعال والاصحاب اجابوا عنه بوجهين

قوله تعالى وهو الذي انحصام وفيه مسائل (المسئلة الاولى) الا اذا شديد الخصومة يقال رجل ألد وقوم لدا قال الله تعالى وتذريه قوما لدا وهو كقوله بل هم خصمون يقال منه اذ يلد بفتح اللام في يفعل منه فهو ألد اذا كان خصما ولدت الرجل ألد به بضم اللام اذا غلبته بالخصومة قال الزجاج اشبه قاقه من لديد في العنق وهما صفتها ولديدى الوادى وهما جانباه وتأويله انه في أى وجه أخذ خصمه من يمين وشمال في أبواب الخصومة غلب من خاصمه وأما انحصام ففيه قولان (أحدهما) وهو قول الخليل انه مصدر بمعنى الخاصة كالقتال والطعان بمعنى المقاتلة والمطاعنة فيكون المعنى وهو شديد الخاصة ثم في هذه الاضافة وجهان (أحدهما) انه بمعنى في والتقدير ألد في انحصام (والثاني) انه جعل انحصام ألد على سبيل المبالغة (والقول الثاني) أن انحصام جمع خصم كصواب وضمم وضخام وضخم والمعنى وهو أشد الخصوم خصومة وهذا قول الزجاج قال المفسرون هذه الآية نزلت في الاخفس بن شريق على ما نثر حنساء وفيه نزل أيضا قوله ويل لكل همزة وقوله ولا تطع كل خلاف مهيمن هما زمشاء بنميم ثم للمفسرين عبارات في تفسير هذه اللفظة قال مجاهد ألد انحصام معناه طالب لا يستعقيم وقال السدي أعوج انحصام وقال قتادة ألد انحصام معناه انه يدل بالباطل شديد القسوة في معصية الله عالم اللسان جاهل العمل (المسئلة الثانية) تسلك المنكرون للنظر والجدل بهذه الآية قالوا انه تعالى لم ذلك الانسان بكونه شديد في الجدل ولولا ان هذه الصفة من صفات الذم والالام جاز ذلك وجوابه ما تقدم في قوله ولا جدال في الحجج (الصفة الرابعة) قوله تعالى واذا اتولى سعى في الارض ليفسد فيها او يهلك الخرب والنسل والله لا يحب الفساد اعلم انه تعالى لما بين من حال ذلك الانسان انه حلوا الكلام وانه يقرر صدق قوله بالاستعظام ادب الله وانه ألد انحصام بين بعد ذلك أن كل ما ذكره باللسان فقلبه معطوف على ضد ذلك فقال واذا اتولى سعى في الارض ليفسد فيها ثم في الآية مسائل (المسئلة الاولى) قوله تعالى واذا اتولى فيه قولان (أحدهما) معناه واذا انصرف من عندك سعى في الارض بالفساد ثم هذا الفساد يمتد مل وجهين (أحدهما) ما كان من اتلاف الاموال بالتخريب والتخريق والنهب وعلى هذا الوجه ذكر روايات منها ما قدمنا أن الاخفس لما اظهر لارسل عليه السلام انه يحبه وانه على عزم ان يؤمن فلما خرج من عنده مرتب زرع للمسلمين فاحرق الزرع وقتل الحر ومنه انه لما انصرف من بدر مر ببنى زهرة وكان بينه وبين ثقيف خصومة فبیتهم ليلاً وأهلك مواشيهم وأحرق زرعهم (والوجه الثاني) في تفسير الفساد انه كان بعد الانصراف من حضرة النبي عليه السلام يشتغل بادخال الشبه في قلوب المسلمين وباستخراج الحيل في تقوية الكفر وهذا المعنى يسمى فسادا قال تعالى حكاية عن قوم فرعون حيث قالوا له اتذر موسى وقومه ليفسدوا في الارض أى يردوا قومك عن دينهم ويفسدوا عليهم ثم يعتمهم وقال أيضا انى أخاف أن يبدل دينكم أو ان يظهر في الارض الفساد وقد ذكرنا في تفسير قوله تعالى واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض ما يقرب من هذا الوجه وانما سعى هذا المعنى فسادا في الارض لانه يوقع الاختلاف بين الناس ويفرق كلمتهم ويؤدى الى ان يتبرأ بعضهم من بعض فتقطع الارحام وينسفك الدماء قال تعالى فهل عسيتم ان توليتم أن تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم فاخبر انهم ان تولوا عن دينهم لم يحصوا الا على الفساد في الارض وقطع الارحام وذلك من حيث قلنا وهو كثير في القرآن واعلم أن حمل الفساد على هذا أولى من حمله على التخريب والنهب لانه تعالى قال ويهلك الخرب والنسل والمعطوف مغاير للمعطوف عليه لا محالة (القول الثاني) في تفسير قوله واذا اتولى واذا صار واليا فعل ما يفعله ولاية السوء من الفساد في الارض باهلاك الخرب والنسل وقيل بظهور الظلم حتى يمنع الله بشؤم ظلمه القطر فهلك الخرب والنسل (والقول الاول) أقرب الى نظم الآية لان المقصود بيان نفاقه وهو انه عند الحضور يقول الكلام الحسن ويظهر المحبة وعند الغيبة يسعى في ايقاع الفتنة والفساد (المسئلة الثانية) قوله سعى في الارض أى اجتهد في ايقاع القتال وأصل السعى هو المشى بسرعة ولكنه مستعار لايقاع الفتنة والتخريب بين الناس ومنه يقال فلان يسعى بالنميمة قال الله تعالى لو خرجوا فيكم ما زادوكم

ابن الارت وفي عابس مولى حويطب أخذهم المشركون فعدوهم فذبوهم فاما صهيب فقال لاهل مكة اني شيخ
كبير ولي مال ومتاع ولا يضركم كنت منكم أو من عدوكم تكلمت بكلام وانأ كره ان انزل عنه وأنا اعطيككم
مالي ومتاعي واشتري منكم ديني فرفضوا منه بذلك وخذوا سيي له فانصرف راجعا الى المدينة فنزلت الآية
وعند دخول صهيب المدينة لقيه أبو بكر رضي الله عنه فقال له ربح بيعك فقال له صهيب وبيعك فلا تخسر
ما ذاك فقال انزل الله فيك كذا وقرأ عليه الآية وأما خباب بن الارت وأبو ذر فقد فراوانيا المدينة
وأما سمية فربطت بين بعيرين ثم قتلت وقتل ياسر وأما الباقون فاعطوا بسبب العذاب بعض ما أراد
المشركون فتركوا وفيهم نزل قوله تعالى والذين هاجروا في الله من بعد ما ظلموا ليعذب أهل مكة النبي وأنهم
في الدنيا حسنة بالنصر والغنيمة ولا جبر الاخرة كبر وفيهم نزل الامن اكرو وقلبه مطهين بالايمن
(والرواية الثامنة) انها نزلت في رجل أمر يعرف ونهى عن منكر عن عمرو على وابن عباس رضي الله عنهم
(والرواية التاسعة) نزلت في علي بن أبي طالب بات على فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة خروجه
الى الغار ويروي أنه لما نام على فراشه قام جبريل عليه السلام عند رأسه وميكائيل عند رجليه وجبريل
ينادي بخم من مثلك يا ابن أبي طالب يياهي الله بك الملائكة ونزلت الآية (المسئلة الثانية) أكثر
المفسرين على ان المراد بهذا الشراء البيع قال تعالى وشروه بثلثي بخس أي باعوه وتحققه أن
الكف باع نفسه بثواب الاخرة وهذا البيع هو انه بذلها في طاعة الله من الصلاة والصيام والحج
والجهاد ثم توصل بذلك الى وجدان ثواب الله كأن ما يبدله من نفسه كالساعة وصار البازل كالبايع والله
كاشف كماله ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة وقد سمي الله تعالى ذلك
تجارة فقال يا أيها الذين آمنوا هل ادلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون
في سبيل الله باموالكم وأنفسكم وعندى انه يمكن اجراء لفظه الشراء على ظاهرها وذلك أن من اقدم
على الكفر والشرك والتوسع في ملاذ الدنيا والاعراض عن الاخرة وقع في العذاب الدائم فصارت التقدير
كان نفسه كانت له فبسبب الكفر والفسق خرجت عن ملكه وصارت حقا للنار والعذاب فاذا ترك الكفر
والفسق واقدم على الايمان والطاعة صار كأنه اشترى نفسه من العذاب والنار فصار حال المؤمن كما كان
يبدل دراهم معدودة ويشترى بها نفسه فكذلك المؤمن يبذل انفسا معدودة ويشترى بها نفسه ابد الكن
المكاتب عبد ما بقي عليه درهم فكذلك المكاف لا ينجو عن رق العبودية مادام له نفس واحدة في الدنيا
ولهذا قال عيسى عليه السلام واوصاني بالصلاة والزكاة مادمت حيا وقال تعالى لنبيه عليه السلام
واعبد ربك حتى يأتيك اليقين فان قيل ان الله تعالى جعل نفسه مشترى حيث قال ان الله اشترى من
المؤمنين أنفسهم وأموالهم وهذا يمنع كون المؤمن مشترى قلنا لا منافاة بين الامرين فهو كمن اشترى ثوبا
بعبدته بكل واحد منهم ما بايع وكل واحد منهم ما مشترى فكذلك اهلنا وعلى هذا التأويل فلا يحتاج الى ترك
الظاهر والى حمل لفظ الشراء على البيع اذا عرفت هذا فنقول يدخل تحت هذا كل مشقة يتحملها الانسان
في طلب الدين فيدخل فيه الجهاد ويدخل فيه البازل مهجته الصابر على القتل كما فعله أبو عمار وأخته
ويدخل فيه الايق من الكفار الى المسلمين ويدخل فيه المشتري نفسه من الكفار بما له كما فعله صهيب
ويدخل فيه من يظهر الدين والحق عند السلطان الجائر وروي أن عمر رضي الله عنه بعث جيشا فحاصروا
قصرا فتقدم منهم واحد فقاتل حتى قتل فقال بعض القوم التي بيده الى التهلكة فقال عمر كذبتم رحم الله
ابا فلان وقرأ ومن الناس من يشترى نفسه ابتغاء مرضاة الله ثم اعلم أن المشقة التي يتحملها الانسان
لا بد وان تكون على وفق الشرع حتى يدخل بسببه تحت الآية فاما لو كان على خلاف الشرع فهو غير داخل
فيه بل يعد ذلك من باب القاء النفس في التهلكة نحو ما اذا خاف التلف عند الاعتسال من الجنابة ففعل
قال قتادة أما والله ما هم باهل حروراء المراق من الدين كأنهم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من
المهاجرين والانصار لما رأوا المشركين يدعون مع الله الها آخر فأنزلوا على دين الله وشروا أنفسهم غصبا

(الاول) أن المحبة غير الارادة بل المحبة عبارة عن مدح الشيء وذكر تعظيمه (والثاني) ان سلمان ان المحبة نفس الارادة ولكن قوله والله لا يحب الفساد لا يفيد العموم لان الآف واللام الداخلين في اللفظ لا يفيدان العموم ثم الذي يمدح قوة هذا الكلام وجهان (الاول) أن قدرة العبد وداعيته صالحة للصالح والفساد فترجح الفساد على الصلاح ان وقع لا لعلة لزم اني الصانع وان وقع لم يرجح فذلك المرجح لا يثبت وان يكون من الله والالزم التسلسل فنبت ان الله سبحانه هو المرجح بجانب الفساد على جانب الصلاح فكيف يعقل أن يقال انه لا يريد (والثاني) أنه عالم بوقوع الفساد فان أراد أن لا يقع الفساد لزم أن يقال انه أراد أن يقابل علم نفسه جهلا وذلك محال (الصقة الخامسة) قوله تعالى واذا قيل له اتق الله أخذته العزة معناه أن رسول الله دعاه الى ترك هذه الافعال فدعاه الكبر والانفة الى الظلم واعلم أن هذا التفسير ضعيف لان قوله واذا قيل له اتق الله أخذته العزة ليس فيه دلالة الاعلى انه متى قيل له هذا القول أخذته العزة فاما ان هذا القول قيل أو ما قيل فليس في الآية دلالة عليه فان ثبت ذلك برواية وجوب المصير اليه وان كنا نعلم انه عليه السلام كان يدعو الكل الى التوفى من غير تخصيص (المسئلة الثانية) أنه تعالى حكى عن هذا المنافق جملة من الافعال المذمومة (أولها) اشتغاله بالكلام الحسن في طلب الدنيا (وثانيها) استنهاه بالله كذبا وبهتانها (وثالثها) لجأه في ابطال الحق واثبات الباطل (ورابعها) سعيه في الفساد (خامسها) سعيه في اهلاك الحرث والنسل وكل ذلك فعل متكرر قبيح وظاهر قوله اذا قيل له اتق الله فليس بأن ينصرف الى بعض هذه الامور أولى من بعض فوجب أن يحمل على الكل فكانه قيل اتق الله في اهلاك الحرث والنسل وفي السعي بالفساد وفي اللجأج الباطل وفي الاستنهاه بالله كذبا وفي الحرص على طلب الدنيا فانه ليس رجوع النبي الى البعض أولى من بعض (المسئلة الثالثة) قوله أخذته العزة بالاثم فيه وجوه (أحدها) أن هذا مأخوذ من قولهم أخذت فلانا بان يعمل كذا أي الزمته ذلك وحكمت به عليه فتقدير الآية أخذته العزة بان يعمل الاثم وذلك الاثم هو ترك الاتفات الى هذا الواعظ وعدم الاصغاء اليه (وثانيها) أخذته العزة أي لزمته يقال أخذته الجني أي لزمته وأخذته الكبر أي اعتراه ذلك نعتي الآية اذا قيل له اتق الله لزمته العزة الحاصلة بالاثم الذي في قلبه فان تلك العزة انما حصلت بسبب ما في قلبه من الكفر والجهل وعدم النظر في الدلائل ونظيره قوله تعالى بل الذين كفروا في عزة وشقاق والبلاء ههنا في معنى اللام يقول الرجل فعلت هذا بسببك واسببك وعاقبته بجنايةته وخطيئته أما قوله تعالى نجسه جهنم قال المفسرون كافيه جهنم جزاله وعذابا يقال حسبك درهم أي كفاك وحسبنا الله أي كافينا الله وأما جهنم فقال يونس وأكثر النورين هي اسم للنار التي يعذب الله بها في الآخرة وهي أعجمية وقال آخرون جهنم اسم عربي سميت نار الآخرة به بعد فقهرها حكى عن روية أنه قال ركية جهنم يريد بعيدة النحر وأما قوله ولبئس المهاد ففيه وجهان (الاول) أن المهاد والتمهيد التوطئة وأصله من المهد قال تعالى والارض فرشناها فتم المهادون أي الموطئون الممهدون أي جعلناها ساكنة مستقرة لا عيب باهلها ولا تقرب عنهم وقال تعالى فلانقمهم يومئذون أي يفرشون ويكنون (والثاني) أن يكون قوله ولبئس المهاد أي لبئس المستقر كقوله جهنم يصلونها فبئس القرار وقال بعض العلماء المهاد افراس للتوم فلما كان المعذب في النار يلقى على نار جهنم جعل ذلك مهادا له وفرشا

• قوله تعالى (ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله والله رؤف بالعباد) اعلم أنه تعالى لما وصف في الآية المتقدمة حال من يبتذل دينه اطلب الدنيا ذكر في هذه الآية حال من يبتذل دينه ونفسه وماله اطلب الدين فقال ومن النامس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله ثم في الآية مسائل (المسئلة الاولى) في سبب النزول روايات (أحدها) روى عن ابن عباس أن هذه الآية نزلت في صهيب بن سنان مولى عبد الله بن جندعان وفي عمار بن يامر وفي سمية أمته وفي ياسر أبيه وفي بلال مولى أبي بكر وفي خبيب

الوجه متأكد بما قبل هذه الآية وبما بعدهما أما ما قبل هذه الآية فهو ما ذكر الله تعالى في صفة ذلك المشافق في قوله سعي في الأرض لفساد فيها وما ذكرنا هنا أن المراد منه القاء الشبهات إلى المسلمين فمكانه تعالى قال دو موعلي اسلامكم ولا تتبعوا ذلك الشبهات التي يذكرها المنافقون وأما ما بعده هذه الآية فهو قوله تعالى هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام يعني هؤلاء الكفار معاندون مصررون على الكفر قد ازيحت عليهم وهم لا يوقفون قولهم بهذا الدين الحق الاعلى أمور باطله مثل أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة فان قيل الموصوف بالشئ يقال له دم عليه ولكن لا يقال له ادخل فيه والمذكور في الآية هو قوله ادخلوا قلنا ان الكائن في الدار اذا علم أن له في المستقبل خروجا عنها فغير متعجل أن يؤمر بدخولها في المستقبل حالا بعد حال وان كان كائنا فيها في الحال لان حال كونه فيها غير الحالة التي أمر أن يدخلها فاذا كان في الوقت الثاني قد يخرج عنها صح أن يؤمر بدخولها ومعلوم أن المؤمنين قد يخرجون عن خصال الايمان بالنوم والسهو وغيرهما من الاحوال فلا يتعجل أن يأمرهم الله تعالى بالدخول في المستقبل في الاسلام (وخامسها) أن يكون السلم المذكور في الآية معناه الصلح وترك المحاربة والمنازعة والتقدير يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة أي كونوا موافقين ومجتهدين في نصرة الدين واحتمال البلوى فيه ولا تتبعوا خطوات الشيطان بان يحملك على طاب الدنيا والمنازعة مع الناس وهو كقوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم وقال تعالى يا أيها الذين آمنوا اصبروا واثابوا بالصبر واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وقال عليه السلام المؤمن يرضى لآخيه ما يرضى لنفسه وهذه الوجوه في التأويل ذكرها جمهور المفسرين وعندى فيه وجوه آخر (أحدها) أن قوله يا أيها الذين آمنوا الشارة إلى المعرفة والتصديق بالقلب وقوله ادخلوا في السلم كافة اشارة إلى ترك الذنوب والمعاصي وذلك لان المعصية مخالفة لله ورسوله فيصح أن يسمى تركها بالسلم أو يكون المراد منه كونوا متقادين لله في الايمان بالطاعات وترك المحظورات وذلك لان مذهبنا ان الايمان باق مع الاشتغال بالمعاصي وهذا تأويل ظاهر (وثانيها) أن يكون المراد من السلم كون العبد راضيا ولم يضطرب قلبه على ما روى في الحديث الرضا بالقضاء باب الله الاعظم (وثالثها) أن يكون المراد ترك الانتقام كافي قوله واذا مروا بالغمومزوا ~~كر~~ ما وفي قوله خذ العفو وامر بالعرف واعرض عن الجاهلين فهذا هو كلام في وجوه تأويلات هذه الآية (المسئلة الرابعة) قال القفال كافة يصح أن يرجع إلى المأمورين بالدخول أي ادخلوا بجمعكم في السلم ولا تتفرقوا ولا تختلفوا قال قطرب تقول العرب رأيت القوم كافة وكافين ورأيت النسوة كافات وبصلح أن يرجع إلى الاسلام أي ادخلوا في الاسلام كله أي في كل شرائعه قال الواحدي رحمه الله هذا أليق بظاهر التفسير لانهم أمروا بالقيام بها كلها ومعنى الكافة في اللغة الحاضرة المانعة يقال كففت فلانا عن السوء أي منعته ويقال كف القميص لانه منع الثوب عن الانتشار وقيل لطرف اليد كف لانه يكف بها عن سائر البدن ورجل مكفوف أي كف بصره من أن يصير فاله كافة معناها المانعة ثم صارت اسما للجملة الجامعة وذلك لان الاجتماع يمنع من التفرق والشذوذ فقولوا ادخلوا في السلم كافة أي ادخلوا في شرائع الاسلام إلى حيث ينتهي شرائع الاسلام فقبلكموا من أن تتركوا شيئا من شرائعه أو يكون المعنى ادخلوا كلكم حتى تمنعوا واحدا من أن لا يدخل فيه اما قوله تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان فالمعنى ولا تطيعوه ومعروف في الكلام أن يقال فيمن اتبع سنة انسان اقنئ أثره ولا فرق بين ذلك وبين قوله اتبع خطواته وخطوات جمع خطوة وقد تقدم ذلك أما قوله تعالى انه ليكنم عدو مبين فقال أبو مسلم الاصفهاني ان مبين من صفات البليغ الذي يعرب عن ضميره وأقول الذي يدل على صحة هذا المعنى قوله سم والكتاب المبين ولا يعني بقوله مبيننا الا ذلك فان قيل كيف يمكن وصف الشيطان بانه مبين مع اننا لا نرى ذاته ولا نسمع كلامه قلنا ان الله تعالى لما بين عداوته لآدم ونسله فلذلك الامر صرح أن يوصف بانه عدو مبين وان لم يشاهد ومثاله من يظهر عداوته لرجل في بلد بعيد وقد يصح أن يقال ان فلانا عدو مبين لك وان

لله وجهاداً في سبيله (المسئلة الثالثة) يشترى نفسه ابتغاء مرضاة الله أي لا بتبغاء مرضاة الله
 ويشترى بمعنى يشتري أمّا قوله تعالى والله رؤوف بالعباد فمن رآفته أنه جعل النعيم الدائم جزاء على العمل
 القابل المقطوع ومن رآفته جواز لهم كلمة الكفر ابتغاء على النفس ومن رآفته أنه لا يكلف نفسه الاوسعها
 ومن رآفته ورجته ان المصر على الكفر مائة سنة اذا تاب ولو في لحظة أسقط كل ذلك العقاب واعطاه
 الثواب الدائم ومن رآفته أن النفس له والمال ثم انه يشتري ما يكفه من فضل الله ورجته واحساناً
 قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين اعلم أنه
 تعالى لما حكى عن المنافق انه يسعى في الارض ليمسك فيها ويهلك الحرث والنسل أمر المسلمين بما يصاد ذلك
 وهو الموافقة في الاسلام وفي شرائعه فقال يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة وفيه مسائل (المسئلة
 الاولى) قرأ ابن كثير ونافع والكسائي السلم بفتح السين وكذا في قوله وان جنبتوا السلم وقوله وتدعو الى السلم
 وقرأ عاصم في رواية أبي بكر بن عياش السلم بكسر السين في الكل وقرأ حنزة والكسائي بكسر السين في هذه
 التي في البقرة والتي في سورة محمد في قوله وتدعو الى السلم وقرأ ابن عامر بكسر السين في هذه التي في البقرة
 وحدها وفتح السين في الانفال وفي سورة محمد فذهب ذاهبون الى انهم ما لغت بالفتح والكسر مثل رطل
 ورطل وجبر وجسر وقرأ الأعمش بفتح السين واللام (المسئلة الثانية) أصل هذه الكلمة من الانقياد قال
 الله تعالى اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت والاسلام انما سمي اسلاماً لهذا المعنى وغلب اسم السلم على الصلح وترك
 الحرب وهذا أيضاً راجع الى هذا المعنى لان عند الصلح يتقارن كل واحد صاحبه ولا ينزاع فيه قال أبو
 عبيدة وفيه لغات ثلاث السلم والسلم والسلم (المسئلة الثالثة) في الآية اشكال وهو ان كثير من المفسرين
 حملوا السلم على الاسلام فيصير تقدير الآية يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في الاسلام والايان هو الاسلام
 ومعلوم أن ذلك غير جائز ولا جل هذا السؤال ذكر المفسرون وجوهاً في تأويل هذه الآية (أحدها) أن
 المراد بالآية المنافقون والتقدير يا أيها الذين آمنوا بالسننهم ادخلوا بكميتكم في الاسلام ولا تتبعوا خطوات
 الشيطان أي آثار تزيينه وغروره في الإقامة على النفاق ومن قال بهذا التأويل احتج على صحته بأن هذه
 الآية انما وردت عقيب ما مضى من ذكر المنافقين وهو قوله ومن الناس من يجادل في الآيات فلما وصف
 المنافق بما ذكر دعاه في هذه الآية الى الايمان بالقلب وترك النفاق (وثانيها) أن هذه الآية نزلت في طائفة
 من مسلمي أهل الكتاب كعبد الله بن سلام وأصحابه وذلك لانهم حين آمنوا بالنبى عليه السلام أقاموا
 بعده على تعظيم شرائع موسى فعظموا السبت وكرهوا لحوم الابل والباشنأ وكانوا يقولون ترك هذه
 الاشياء مباح في الاسلام وواجب في التوراة فنحن نتركها احتياطاً فكره الله تعالى ذلك منهم وأمرهم
 أن يدخلوا في السلم كافة أي في شرائع الاسلام كافة ولا يتبعوا كواشي من أحكام التوراة اعتقاداً له
 وعملاً به لانها صارت منسوخة ولا تتبعوا خطوات الشيطان في التمسك بأحكام التوراة بعد ان عرفت انها
 صارت منسوخة والقائلون بهذا القول جعلوا قوله كافة من وصف السلم كانه قبل ادخلوا
 في جميع شرائع الاسلام اعتقاداً وعملاً (وثالثها) أن يكون هذا الخطاب واقعاً على أهل الكتاب
 الذين لم يؤمنوا بالنبى عليه السلام فقوله يا أيها الذين آمنوا أي بالكتاب المتقدم ادخلوا في السلم كافة
 أي اكملوا طاعتكم في الايمان وذلك ان تؤمنوا بجميع أنبيائه وكتبه فادخلوا بما يأنكم محمد عليه
 السلام وكتبه في السلم على التمام ولا تتبعوا خطوات الشيطان في تحسينه عند الاقتصار على دين
 التوراة بسبب انه دين اتفقوا عليه على انه حق بسبب انه جاء في التوراة فمكروا بالسبت مادامت السموات
 والارض وبالجملة فالمراد من خطوات الشيطان الشبهات التي يتبعونها في بقاء تلك الشريعة
 (ورابعها) هذا الخطاب واقع على المسلمين يا أيها الذين آمنوا بالاسنة ادخلوا في السلم كافة أي دوموا على
 الاسلام فيما تستأنفونه من العمر ولا تخربوا عنه ولا عن شيء من شرائعه ولا تتبعوا خطوات الشيطان
 أي ولا تلتزموا الى الشبهات التي تلقوها اليكم أصحاب الضلالة والغواية ومن قال بهذا التأويل قال هذا

لا يمنع عن مراده وذلك انما يحصل بكمال القدرة وقد ثبت انه سبحانه وتعالى قادر على جميع الممكنات فكان
عزير على الاطلاق فصار تقدير الآية فان زلت من بعد ما جاءكم البينات فاعلموا ان الله مقرر عليكم
لا يمنع ما منع عنكم فلا يفوته ما يريد منكم وهذا نهاية في الوعيد لانه يجمع من ضرر الخوف ما لا يجتمع
الوعيد بذكر العقاب وربما قال الواحد لولده ان عصيتني فانت عارفي وأنت تعلم قدرتي عليك وشدة سطوتي
فيكون هذا الكلام في الزجر أبلغ من ذكر الضرب وغيره فان قيل أفهذه الآية مشبهة على الوعد كما انها
مشبهة على الوعيد قلنا نعم من حيث اتبعه بقوله حكيم فان اللاتق بالحكمة ان يميز بين المحسن والمسيء فكما
يحسن من الحكيم ايصال العذاب الى المسيء فكذلك يحسن منه ايصال الثواب الى المحسن بل هذا أليق
بالحكمة وأقرب للراحة (المسئلة الثانية) اخرج من قال بانه لا وجوب انى قبل الشرع بهذه الآية قال
لانه تعالى أثبت التهديد والوعيد بشرط مجي البينات واقض البينات لفظ جمع يتناول الكل فهذا يدل على
أن الوعيد مشروط بمجي كل البينات وقبل الشرع لم تحصل كل البينات فوجب أن لا يحصل الوعيد
فوجب أن لا يقرر الوجوب قبل الشرع (المسئلة الثالثة) قال أبو علي الجبائي لو كان الامر كما يقوله الجهمية
من انه تعالى يريد من السفهاء والكفار السفاهة والكفر لما جاز أن يوصف بانه حكيم لان من فعل السفه
واراده كان سفها والسفيه لا يكون حكيما الجاب الا مصاب بان الحكيم هو العالم بعوائب الامور فيرجع
معنى كونه تعالى حكيما الى انه عالم بجميع المعلومات وذلك لا يتأني كونه خالقا لكل الاشياء ومريد لها
بل يوجب ذلك ما ينشأ عنه لو اراد ما علم عدمه لكان قد اراد تجهيل نفسه فقاو الويل لكان اذا أمر بما
علم عدمه فقد أمر بتجهيل نفسه قلنا هذا انما يلزم لو كان الامر بالشئ امر ابا لا يتم الا به وهذا عندنا
ممنوع فان قالوا لو لم يكن كذلك لزم تكليف ما لا يطاق قلنا هذا عندنا جائز والله أعلم (المسئلة الرابعة)
يحكى أن قارنا فرأ غفور رحيم فسمعه اعرابي فأكبره وقال ان كان هذا كلام الله فلا يقول كذا الحكيم
لا يذكر الغفران عند الزلزال لانه اغراء عليه * قوله تعالى (هل ينظرون الا أن يأتيهم الله في ظلل من
الغمام واللائكة وقضى الامر الى الله ترجع الامور) اعلم أن في الآية مسائل (المسئلة الاولى)
اللائكة المسمى في لفظ النظر مذكور في تفسير قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربهم ناظرة وأججوا
على انه يجي بمعنى الانتظار قال الله تعالى فناظرة بهم يرجع المرسلون فالمراد من قوله تعالى هل ينظرون
هو الانتظار (المسئلة الثانية) اجمع المعتبرون من العقلاء على انه سبحانه وتعالى منزه عن الجبي والذهاب
ويدل عليه وجوه (أحدها) ما ثبت في علم الاصول أن كل ما يصح عليه الجبي والذهاب لا يتنقل عن
الحركة والسكون وهما معدومان ولا يتنقل عن المحدث فهو محدث فيلزم أن كل ما يصح عليه الجبي والذهاب
يجب ان يكون محدثا مخلوقا والاله القديم يستحيل أن يكون كذلك (وثانيها) أن كل ما يصح عليه الانتقال
من مكان الى مكان فاما ان يكون في الصغير والحقارة كالجزء الذي لا يتجزى وذلك باطل باتفاق العقلاء واما
أن لا يكون كذلك بل يكون شيئا كبيرا فيكون أحد جانبيه مغايرا للآخر فيكون مركبا من الاجزاء والابحاض
وكل ما كان مركبا فان ذلك المركب يكون مفتقرا في تحققة الى تحقق كل واحد من أجزائه وكل واحد من
أجزائه غيره فكل مركب هو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو محتاج
في وجوده الى المخرج والموجد فكل ما كان كذلك فهو محدث مخلوق مسبوق بالعدم والاله القديم يتمتع
أن يكون كذلك (وثالثها) أن كل ما يصح عليه الانتقال من مكان الى مكان فهو محدود ومتناه فيكون
مختصا بمقدار معين مع انه كان يجوز في العقل وقوعه على مقدار أزدي منه أو انقص فاخصا به بذلك القدر
المعين لا بد وان يكون ترجيح مرجح وتخصيص محض وكل ما كان كذلك كان فعلا لا فاعلا محتارا وكل
ما كان كذلك فهو محدث مخلوق فالاله القديم الازلي يمنع أن يكون كذلك (ورابعها) انما متي جوزنا
في الشئ الذي يصح عليه الجبي والذهاب ان يكون الها قد بما أرلنا فحينئذ لا يمكنه أن تحكم بشئ الالهية عن
الشمس والقمر وكان بعض الاذكياء من اصحابنا يقول الشمس والقمر لا عيب فيهما يمنع من القول بالهتيم

لم يشاهده في الحال وعندى فيه وجه آخر وهو ان الاصل في الابانة القطع والبيان انما يسمى بيانا لله هذا المعنى
فانه يقطع بعض الاحتمالات عن بعض فوصف الشيطان بانه مبين معناه انه يقطع المكاف بوسوسته عن
طاعة الله وثوابه ورضوانه فان قيل كون الشيطان عدوا لنا مما أن يكون بسبب انه يقصد ابطال الآلام
والمكاره البينا في الحال أو بسبب انه بوسوسته يمنعنا عن الدين والثواب والاول باطل اذ لو كان كذلك
لا وقعنا في الامراض والآلام والشدائد ومعنا ان الله ليس كذلك وان كان الثاني فهو أيضا باطل لان من
قبل منه تلك الوسوسة فانما أتى من قبل نفسه كما قال وما كان لى عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لى
اذ اثبت هذا فكيف يقال انه عدو مبين العداوة والحال ما ذكرناه (الجواب) انه عدو من الوجهين معا
من حيث انه يحاول ابطال البلاء البينا فهو كذلك الا ان الله تعالى منعه عن ذلك وليس يلزم من كونه مريدا
الا ابطال الضرر البينا أن يكون قادرا عليه واما من حيث انه يقدم على الوسوسة فمعلوم ان تزيين المعاصي
والقاء الشبهات كل ذلك سبب لوقوع الانسان في الباطل وبه يصير محروما عن الثواب فكان ذلك من أعظم
جهات العداوة قوله تعالى (فان زلتم من بعد ما جاءكم البينات فاعلموا ان الله عزيز حكيم) في الآية مسائل
(المسئلة الاولى) قرأ أبو السمال زلتم بكسر اللام الاولى وهما الغتان كضلات وضلت (المسئلة الثانية) يقال
زل يزل زلولا وزلزالا اذا دحضت قدمه وزل في الطين ويقال لمن زل في حال كان عليها زات به الحال ويسمى
الذنب زلة يريدون به الزلة للزوال عن الواجب فقوله فان زلتم أى أخطاتم الحق وتعديتوه وأما سبب نزول
هذه الآية فقد اختلفوا في السلم كافة فمن قال في الاول انه في المنافقين فكذلك الثاني ومن قال انه في أهل
الكتاب فكذلك الثاني وقس الباقي عليه يروى عن ابن عباس فان زلتم في تحريم السبت والحلم الابل من بعد
ما جاءكم البينات محمد صلى الله عليه وسلم وشرائعه فاعلموا ان الله عزيز بالثمة حكمه في كل أفعاله فعند هذا
قالوا ان شئت يا رسول الله انترك كل كتاب غير كتابك فانزل الله تعالى يا ايها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله
(المسئلة الثالثة) قوله فان زلتم فيه سؤال وهو ان الحكم المشروط انما يحسن في حق من لا يكون عارفا
بعواقب الامور وأجاب قتادة عن ذلك فقال قد علم انهم سيزلون ولكنه تعالى قد علم ذلك وأعد فيه لى يكون له
حجة على خلقه (المسئلة الرابعة) قوله تعالى فان زلتم يعنى ان انحرقت عن الطريق الذى أمرتم به وعلى هذا
التقدير يدخل في هذا الكفار والمغترفات الانحراف كما يحصل بالكثير يحصل بالقليل فتوعد تعالى على كل ذلك
زجر لهم عن الزوال عن المنهج لى يتحزوا المؤمن عن قليل ذلك وكثيره لان ما كان من جملة الكفار فلا شك في
وجوب الاحتراز عنه وما لم يعلم كونه من الكفار فانه لا يؤمن كون العقاب مستحقا به وحينئذ يجب الاحتراز
عنه (المسئلة الخامسة) قوله تعالى من بعد ما جاءكم البينات يتناول جميع الدلائل العقلية والسمعية
أما الدلائل العقلية فهى الدلائل على الامور التى لا تثبت بحجة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم الا بعد ثبوتها
شخو العلم بحدوث العالم واقعة قاره الى صانع يكون عالما بالمعالمات كلها قادرا على المكات كلها غنيا عن
الحاجات كلها ومثل العلم الفرق بين المعجزة والسحر والعلم بدلالة المعجزة على الصدق فكل ذلك من البينات
العقلية وأما البينات السمعية فهى البيان الحاصل بالقرآن والبيان الحاصل بالسنة فكل هذه البينات
داخلية في الآية من حيث ان عذرا المكاف لا يزول الا عند حصول كل هذه البينات (المسئلة السادسة) قال
القاضي دات الآية على ان المؤاخذة بالذنب لا تحصل الا بعد البيان وازاحة العلة فاذا علق الوعيد بشرط
مجيء البينات وحصولها فبيان لا يجوز أن يحصل الوعيد بان لا قدرة له على الفعل أصلا أولى ولان الدلالة
لا ينتفع بها الا بالقدرة وقد ينتفع بالقدرة مع فقد الدلالة وقال أيضا دات الآية على ان المعتبر حصول
البينات لا حصول اليقين من المكاف فمن هذا الوجه دات الآية على ان المتكبر من النظر والاستدلال
يلحقه الوعيد كاعراف فبطل قول من زعم أن لا حجة لله على من يعلم ويرى أما قوله تعالى فاعلموا ان الله عزيز
حكيم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) لقائل أن يقول ان قوله تعالى فان زلتم من بعد ما جاءكم البينات
اشارة الى ذنبهم وجرهم فكيف يدل قوله ان الله عزيز حكيم على الزجر والتهديد (الجواب) ان العزيز من

سيد التمديد والوعيد فلما كان المقصود من الآية انما هو الوعد والتدبير وجب أن يضمن في الآية مجيء
 الهبة والقهر والتدبير متى أضمرنا ذلك زالت الشبهة بالكلية وهذا تأويل حسن موافق لنظم الآية
 (والوجه الثاني) في التأويل أن يكون المراد هل ينظرون الآن بأنهم الله أي أمر الله ومدار الكلام في هذا
 الباب أنه تعالى إذا ذكر فعلا وأضافه إلى شيء فإن كان ذلك محالا فالواجب صرفه إلى التأويل كما قاله
 العلماء في قوله أن الذين يحاربون الله والمراد يحاربون أولياءه وقال وأسأل القرية والمراد وأسأل أهل
 القرية فكذا قوله بأنهم الله المراد به بأنهم أمر الله وقوله وجاء ربك المراد جاء أمر ربك وليس فيه
 الاحتذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه وهو مجاز مشهور يقال ضرب الأمير فلانا وصلبه وأعطاه
 والمراد أنه أمر بذلك لأنه تولى ذلك العمل بنفسه ثم الذي يؤيد القول بصحة هذا التأويل وجهان (الاول)
 أن قوله ههنا بأنهم الله وقوله وجاء ربك اخبار عن حال القيامة ثم ذكر هذه الواقعة بعينها في سورة النحل
 فقال هل ينظرون الآن بأنهم الملائكة أو يأتي أمر ربك نصار هذا الحكم مفسر ذلك التشابه لأن كل هذه
 الآيات لما وردت في واقعة واحدة لم يحد محل بعضها على البعض (والثاني) أنه تعالى قال بعده وقضى
 الأمر ولا شك أن الآف واللام للمعهود السابق فلا بد وأن يكون قد جرى ذكر أمر قبل ذلك حتى تكون
 الآف واللام إشارة إليه وما زاد إلا الذي أضمرناه من أن قوله بأنهم أمر الله أي بأنهم أمر الله فإن قيل أمر
 الله عندهم صفة قديمة فالإيمان عليها محال وعند المعتزلة أنه أصوات فتكون أعرافا لا إيمان عليها أيضا
 محال قلنا الأمر في اللغة له معنيان (أحدهما) الفعل (والثاني) الفعل والشأن والطريق قال الله تعالى
 وما أمرنا الا واحدة فكبح بالبصر وما أمر فرعون برشيده وفي المثل الأمر ما جدد قصيرا فقه الأمر ما يسود من
 يسود فيحمل الأمر ههنا على الفعل وهو ما يليق بتلك المواقف من الأحوال وأظهار الآيات المبينة وهذا هو
 التأويل الاول الذي ذكرناه وأما أن حملنا الأمر على الأمر الذي هو ضد النهي ففيه وجهان (أحدهما) أن
 يكون التقدير أن ناديا ينادي يوم القيامة الا ان الله يأمركم بكذا وكذا فذلك هو إيمان الأمر وقوله في
 ظلال من الغمام أي مع ظلال والتقدير أن سماع ذلك النداء ووصول تلك الظل يكون في زمان واحد (الثاني)
 أن يكون المراد من إيمان أمر الله في ظلال من الغمام حصول أصوات مقطعة مختصرة في تلك الغمامات
 تدل على حكم الله تعالى على كل أحد بما يليق به من السعادة والشقاوة أو يكون المراد أنه تعالى خلق نفوسا
 منظومة في ظلال من الغمام أشدة بياضها وسواد تلك الكتابة يعرف بها حال أهل الموقف في الوعد والوعيد
 وغيرهما وتكون فائدة الظلال من الغمام أنه تعالى جعله إمامة لما يريد أنزاله بالقوم فعنده يعلمون أن الأمر
 قد حضر وقرب (الوجه الثالث) في التأويل أن المعنى هل ينظرون الآن بأنهم الله بما وعد من العذاب
 والحساب فحذف ما يأتي به تمويلا عليهم اذ لو ذكر ما يأتي به كان أمهل عليهم في باب الوعد واذا لم يذكر كان أبلغ
 لانقسام خواطرهم وذهاب فكريهم في كل وجه ومثله قوله تعالى فأنهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف
 في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين والمعنى أنهم الله بخذلانه إياهم من حيث
 لم يحتسبوا وكذلك قوله تعالى فأتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم وأنهم العذاب
 فقوله وأنهم العذاب كالتفسير لقوله تعالى فأتى الله بنيانهم من القواعد ويقال في العرف الظاهر إذا
 جمع بولابة جائر قد جاءه فلان بجوره وظلمه ولا شك أن هذا مجاز مشهور (الوجه الرابع) في التأويل أن يكون
 في معنى الباء وحروف الجر يقام بعضها مقام البعض وتقديره هل ينظرون الآن بأنهم الله بظلال من الغمام
 والملائكة والمراد العذاب الذي يأتيهم في الغمام مع الملائكة (الوجه الخامس) أن المقصود من الآية تصوير
 عظمة يوم القيامة وهولها وشدها وذلك لأن جميع المذنبين إذا حضروا لاقضاء والخصومة وكان القاضي
 في تلك الخصومة أعظم السلاطين قهرا وأكبرهم هيبة فهو لا المذنبون لا وقت عليهم أشد من وقت حضوره
 انفصل تلك الخصومة فيكون الغرض من ذكر إتيان الله تصوير غاية الهيبة ونهاية الفزع وتظهير قوله تعالى
 وما قدروا الله حق قدره والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه من غير تصوير

سوى انهما جسم يجوز عليه الغيبة والحضور في جوارحيهما والذهب على الله تعالى فلم لا يحكم بالهيئة الشمس
 وما الذي اوجب عليه الحكم بانيات موجود آخر يزعم انه اله (وسامها) ان الله تعالى حكى عن الخليل عليه
 الصلاة والسلام انه طعن في الهيئة الكواكب والقمر والشمس بقوله لا احب الاقنين ولا معنى للاقول
 الا الغيبة والحضور في جوارحي الغيبة والحضور على الله تعالى فقد طعن في دليل الخليل عليه السلام وكذب
 الله في تصديق الخليل عليه السلام في ذلك (وسادسها) أن فرعون لعنة الله تعالى عليه لما سال موسى عليه
 السلام فقال وما رب العالمين وطاب منه الماهية والجنس والجوهر فلو كان تعالى جسم ما موصوفا بالاشكال
 والمقادير لكان الجواب عن هذا السؤال ليس الابد كالأصورة والشكل والقدر فكان جواب موسى عليه
 السلام بقوله رب السموات والارض ربكم ورب آبائكم الاولين رب المشرق والمغرب خطأ وباطلا وهذا
 يقتضي تخطئة موسى عليه السلام فيما ذكر من الجواب وتصويب فرعون في قوله ان رسولكم الذي ارسل
 اليكم ليجنون ولما كان كل ذلك باطلا علمنا انه تعالى منزّه عن أن يكون جسم ما وان يكون في مكان ومنزه عن أن
 يصح عليه الجحى والذهب (وسابعها) انه تعالى قال قل هو الله أحد والاحد هو الكامل في الوحدة لا شيء وكل
 جسم فهو منقسم بحسب القرض والاشارة الى جزئين فلما كان تعالى أحدا امتنع أن يكون جسم ما أو متجزيا
 فلما لم يكن جسم ما ولا متجزيا امتنع عليه الجحى والذهب وأيضا قال تعالى هل تعلم له سميا أي شيئا ولو كان
 جسم ما متجزيا لكان مشابها للأجسام في الجسمية انما الاختلاف يحصل فيما وراء الجسمية وذلك انما بالعظم
 أو بالصفات والكميات وذلك لا يقدح في حصول المشابهة في الذات وأيضا قال تعالى ليس كمثله شيء ولو كان
 جسم ما لكان مثلا للأجسام (وثامنها) لو كان جسم ما متجزيا لكان مشاركا لساير الأجسام في عموم الجسمية فعند
 ذلك لا يجوز أن يكون مخالفا في خصوص ذاته المخصوصة وانما أن لا يكون فان كان الاقول فغابه المشاركة
 غير ما به الممايزة فهو كونه جسم ما متغيرا لمخصوص ذاته المخصوصة وهذا محال لانما اوصفنا تلك الذات
 المخصوصة بالمفهوم من كونه جسم ما كما قد جعلنا الجسم صفة وهذا محال لان الجسم ذات الصفة وان قلنا
 بان تلك الذات المخصوصة التي هي مغايرة للمفهوم من كونه جسم ما وغير موصوف بكونه جسم ما فيقتضي تكون
 ذات الله تعالى شيئا مغايرا للمفهوم من الجسم وغير موصوف به وذلك يتقضي كونه تعالى جسم ما وانما
 ان قيل ان ذاته تعالى بعد ان كانت جسم ما لا يخالف ساير الأجسام في خصوصية فيقتضي يكون مثلا لها
 مطلقا وكل ما صح عليه فصح عليه فاذا كانت هذه الأجسام محدثة وجب في ذاته أن تكون كذلك وكل
 ذلك محال فثبت انه تعالى ليس بجسم ولا متجزيا انه لا يصح الجحى والذهب عليه اذا عرفت هذا فنقول
 اختلف أهل الكلام في قوله هل ينظرون الا أن يأتيهم الله ذكر واقبه وجوها (الوجه الاول) وهو
 مذهب السلف الصالح انه لما ثبت بالدلائل القاطعة ان الجحى والذهب على الله تعالى محال علمنا قطعا
 انه ليس مراد الله تعالى من هذه الآية هو الجحى والذهب وان مراده بعد ذلك شيء آخر فان عين ذلك المراد
 لم تأمن الخطأ فالاولى السكوت عن التأويل وتفويض معنى الآية على سبيل التفصيل الى الله تعالى وهذا
 هو المراد بما روى عن ابن عباس انه قال نزل القرآن على أربعة أوجه وجه لا يعرفه أحد بلهاته ووجه
 يعرفه العلماء ويفسرونه ووجه نعرفه من قبل العربية فنقط ووجه لا يعلمه الا الله وهذا القول قد استقصينا
 القول فيه في نفسه في نفسه بقروله تعالى ألم (الوجه الثاني) وهو قول جمهور المتكلمين انه لا بد من التأويل
 على سبيل التفصيل ثم ذكر واقبه وجوها (الاول) المراد هل ينظرون الا أن يأتيهم الله أي آيات الله
 فجعل محيى الآيات مجيئها على التنفيم لسان الآيات كما يقال جاء الملك اذا جاء جيش عظيم من جهته
 والذي يدل على صحة هذا التأويل انه تعالى قال في الآية المتقدمة فان زلتم من بعد ما جاءكم اليينات
 فاعلموا ان الله عزيز حكيم فذكر ذلك في معرض الزجر والتهديد ثم انه تعالى أكد ذلك بقوله هل ينظرون
 الا أن يأتيهم الله ومعلوم أن بتقدير أن يصح الجحى على الله لم يكن محجوزا عنه سبب التهديد والزجر لانه عند
 الحضور كما يزجر الكفار ويعاقبهم فهو يشيب المؤمنين ويخصمهم بالقريب فثبت ان محجوز الحضور لا يكون

نفس عاتقني فصار يحصل القطع والجزم بوقوعه كانه قد وقع وحصل (المسئلة الثالثة) الامر المذكور ههنا هو فصل القضاء بين الخلائق وأخذ الحق لاربابها وانزال كل أحد من المكانين منزله من الجنة والنار قال تعالى وقال الشيطان لما نضى الامر ان الله وعذكم وعد الحق اذا عرفت هذا فقول قوله وقضى الامر يدل على ان احوال القيامة توجد دفعة من غير توقف فانه تعالى ليس اقضاه دافع ولا مله مانع (المسئلة الرابعة) قرأ معاذ بن جبل وقضاء الامر على المصدر المرفوع عطفا على الملائكة أما قوله تعالى والى الله ترجع الامور ففيه مسائل (المسئلة الاولى) من المجسمة من قال كلمة الى لانه الغاية وذلك يقتضى أن يكون الله تعالى في مكان ينتهي اليه يوم القيامة أجاب أهل التوحيد عنه من وجهين (الاول) انه تعالى ملك عباده في الدنيا كثير من أمور خلقه فاذا صاروا الى الآخرة فلا ملك للحكم في العباد سواء كما قال والامر يومئذ لله وهذا كقولهم رجع أمرنا الى الأمير اذا كان هو مختص بالنظر فيه ونظيره قوله تعالى والى الله المصير مع ان الخلق الساعة في ملكه وساطاته (الثاني) قال أبو مسلم انه تعالى قد ملك كل أحد في دار الاختيار واليسوى أمور امتحانها فاذا انقضى أمر هذه الدار ووصلنا الى دار الثواب والعقاب كان الامر كله لله وسده واذا كان كذلك فهو أهل أن يتقرب وطاع ويدخل في السلم كما أمر ويحترز عن خطوات الشيطان كما نهى (المسئلة الثانية) قرأ ابن كثير وأبو عمرو وعاصم ترجع ضم القاء على معنى تردى قال رجعه أى رددته قال تعالى وثني ربه في موضع آخر وثني رددت الى ربي وفي موضع آخر ثم رددت الى الله مولاهم الحق وقال تعالى رب ارجعون اعلى اعل صالحا أى رددني وقرأ ابن عامر وحجرة والكسائي ترجع بفتح التاء أى تصير كقوله تعالى الا الى الله تصير الامور وقوله ان اينما يابهم والى الله مرجعكم قال الفخار رحمه الله والمعنى في القراءتين متقارب لانما ترجع اليه جبل جلاله وهو جبل جلاله يرجعها الى نفسه باقناء الدنيا واقامة القيامة ثم قال وفي قوله ترجع الامور بضم التاء ثلاث معان (أحدها) هذا الذي ذكرنا وهو انه جل جلاله يرجعها كما قال في هذه الآية وقضى الامر وهو قاضيه (والثاني) انه على مذهب العرب في قولهم فلان يحب بنفسه ويقول الرجل لغيره الى أين يذهب بك وان لم يكن أحد يذهب به (والثالث) أن ذوات الخلق وصفاتهم كانت شاهدة عليهم بانهم مخلوقون محدثون محاسبون وكانوا رادين أمرهم الى خالقهم فقوله ترجع الامور أى يردّها العباد اليه والى حكمه بشهادة أنفسهم وهو كما قال يسبح لله ما في السموات والارض فان هذا التسبيح بحسب شهادة الحال لا بحسب النطق باللسان وعليه يحمل أيضا قوله ولله يسجد من في السموات والارض طوعا وكرها قيل ان المعنى يسجد له المؤمنون طوعا ويسجد له الكفار كرها بشهادة أنفسهم بانهم عبيد الله فكذلك يجوز أن يقال ان العباد يردون أمورهم الى الله ويعترفون برجوعها اليه اما المؤمنون فبالاقوال واما الكفار فبشهادة الحال وقوله تعالى (سبل بن اسرائيل كم آتيناكم من آية بيّنة ومن يبدل نعمة الله من بعد ما جاءته فان الله شديد العقاب) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) سئل كان في الاصل اسأل فتركت الهمزة التي هي عين الفعل لكثرة الدورات في الكلام تخفيفا ونقلت حركتها الى الساكن الذي قبلها وعند هذا التصريف استغنى عن ألف الوصل وقال قطرب يقال سأل يسأل مثل زار الاسدين أو سأل يسأل مثل خاف يخاف والامر فيه سئل مثل خف وبهذا التقدير قرأ نافع وابن عامر سأل سائل على وزن قال وكال وقوله كم هو اسم مبنى على السكون موضوع للهدد يقال انه من تأليف كاف التشبيه مع ما تم قصرت ما وسكنت الميم وبنيت على السكون لتضمنها حرف الاستفهام وهي تارة تستعمل في الخبر وتارة في الاستفهام وأكثر لغة العرب الجربة عند الخبر والنصب عند الاستفهام ومن العرب من ينصب به في الخبر ويجري به في الاستفهام وهي ههنا بحتمل أن تكون استفهامية وان تكون خبرية (المسئلة الثانية) اعلم أنه ليس المقصود سبل بن اسرائيل الخبر ولا عن تلك الآيات فتعلمها وذلك لان الرسول عليه الصلاة والسلام كان عالميا تلك الاحوال باعلام الله تعالى اياه بل المقصود منه المبالغة في الزجر عن الاعراض عن دلائل الله تعالى وبيان هذا الكلام انه تعالى قال يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان فأمر بالاسلام ونهى عن الكفر ثم قال

قبضة وطى وعين وانما هو تصور امة مشاهنة لقبيل الخنثى بالجلى فكذا هو ما والله أعلم (الوجه السادس)
وهو اوضح عندى من كل ما سلف فاذا ذكرنا ان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة انما عززت
في حق اليهود وعلى هذا التقدير فقولهم فان زلتم من بعد ما جاء تكلم اليين فاعلموا ان الله عزيز حكيم
يكون خطابا مع اليهود وحينئذ يكون قوله تعالى هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظل من الغمام والملائكة
سكينة عن اليهود والمحق انهم لا يقبلون دينك الا ان ياتيهم الله في ظل من الغمام والملائكة الا ترى انهم فعلوا
مع موسى مثل ذلك فقد لو انهم لم يأتوا حتى نرى الله بهرة واذا كان هذا حكاية عن حال اليهود لم يمنع اجراء
الاية على ظاهرها وذلك لان اليهود كانوا على مذهب التشبيه وكانوا يعجزون عن الحق المسمى بالذهاب وكانوا
يقولون انه تعالى تجلى لموسى عليه السلام على الطور في ظل من الغمام وطلبوا مثل ذلك في زمان محمد عليه
الصلاة والسلام وعلى هذا التقدير يكون هذا الكلام حكاية عن معتقد اليهود والعاقلين بالانبياء فلا يحتاج
حينئذ الى التأويل ولا الى حمل اللفظ على الجواز بل على الحقيقة تدل على ان قومنا يتظنون ان ياتيهم الله وليس
في الاية دلالة على انهم محققون في ذلك الانتظار او مطالبون وعلى هذا التقدير يسقط الاشكال فان قيل
ففى هذا التأويل كيف يتعاقب قوله تعالى والى الله ترجع الامور قلنا الوجه فيه انه تعالى لما حكى عن اعدائهم
وقوعهم في قبول الدين على هذا الشرط الفاسد فذكر بعده ما يجرى مجرى التمديد فقال والى الله ترجع الامور
وهذا الوجه أظهر عندى من كل ما سبق والله أعلم بحقيقة كلامه (الوجه السابع) في التأويل ما حكاه القفال
في تفسيره عن أبي العالية وهو ان الايمان في الظل مضاف الى الملائكة فالما المضاف الى الله جل جلاله فهو
الايمان فقط فكان حمل الكلام على التقديم والتأخير بدعهم في محضته بقراءة من قرأه هل ينظرون الا ان ياتيهم
الله والملائكة في ظل من الغمام قال القفال رحمه الله هذا التأويل مستنكر أما قوله في ظل من الغمام فاعلم
ان الظل جمع ظلة وهي ما ظلت الله به والغمام لا يكون كذلك الا اذا كان مجعاً متراكم كما قال الظل من الغمام
عبارة عن قطع متفرقة كل قطعة منها تكون في غاية الكثافة والعظم فكل قطعة ظلة والجمع ظل قال
تعالى واذا غشيهم موج كالأظلل وقرأ بهضهم الا ان ياتيهم الله في ظلال من الغمام فيحمل أن يكون الظلال
جمع ظلة كظلال وقلة وأن يكون جمع ظل اذا عرفت هذا فنقول المعنى ما ينظرون الا ان ياتيهم قهر الله وعذابه
في ظل من الغمام فان قيل ولم ياتيهم العذاب في الغمام قلنا لوجوه (أحدها) ان الغمام مظنة الرحمة فاذا نزل
منه العذاب كان الامر أقطع لان الشر اذا جاء من حيث لا يحتسب كان أهول وأقطع كما ان الخير اذا جاء من
من حيث لا يحتسب كان أكثر تأثيرا في السرور فكيف اذا جاء الشر من حيث لا يحتسب الخيرو من هذا
اشتهر على المتفكرين في كتاب الله تعالى قوله وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون (وثانيها) ان نزول
الغمام علامة اظهور ما يكون أشد الاحوال في القيامة قال تعالى ويوم تشقق السما بالغمام ونزل
الملائكة تنزيلا الماء يومئذ الحق للرحمن وكان يومنا على الكافرين عبرا (وثالثها) ان الغمام تنزل عنه
قطرات كثيرة غير محصورة ولا محدودة فكذا هذا الغمام ينزل عنه قطرات العذاب تنزل ولا غير محصورة
تعالى والملائكة فهو عطف على ما سبق والتقدير وتاتيهم الملائكة وايمان الملائكة يمكن أن يحمل على الحقيقة
فوجب حمله عليها فصار المعنى انه ياتي أمر الله وآياته والملائكة مع ذلك ياتون ليعقوبوا ما أمر الله من أهانة
أو تعذيب أو غيرهما من أحكام يوم القيامة أما قوله تعالى وقضى الامر فبعض مسائل (المسئلة الاولى)
المعنى انه فرغ ما كانوا يعدون به فبعد ذلك لا يقال لهم عذرة ولا تصرف عنهم عقوبة ولا ينفع في دفع
ما نزل بهم حيلة (المسئلة الثانية) قوله وقضى الامر معناه وقضى الامر والتقدير الا ان ياتيهم الله
ويقضى الامر فوضع الماضي موضع المستقبل وهذا كثير في القرآن وخصوصا في أمور الآخرة فان
الاخبار عنها يقع كثير ابا ماضى قال الله سبحانه وتعالى اذ قال الله يا عيسى ابن مريم ائتني قات للناس
الخذوني والسبب في اختيار هذا الجواز امران (أحدهما) التنبيه على قرب أمر الآخرة فكان
الساعة قد أتت ودفع ما يريد الله ابتاعه (والثاني) المبالغة في تأكيد انه لا بد من وقوعه لتجزي كل

موعظة من دبه وأخذ الذين ظلموا الصيحة (وثانيها) وهو قول الزجاج إن تأنيث الحياة ليس بصحيح لأنه ليس
 حيوانا بل إن ذكر مثل امرأته ورجل وناقته ورجل بل معنى الحياة والعيش والبقاء واحد فكانه قال زين للذين
 كفروا الحياة الدنيا والبقاء (وثالثها) وهو قول ابن الأنباري إنهم لم يقل زين لأنه فصل بين زين وبين الحياة
 الدنيا بقوله للذين كفروا وإذا فصل بين فعل المأثوث وبين الاسم بفواصل حسن تذكير الفعل لأن الفاصل
 يعني عن تاء التأنيث (المسئلة الثانية) ذكرنا في سبب النزول وجوها (الرواية الأولى) قال ابن عباس نزلت
 في أبي جهل ورؤساء قريش كانوا يستخرون من فقراء المسلمين كعبد الله بن مسعود وعمار وخباب وسالم مولى
 أبي حذيفة وعامر بن فهيرة وأبي عبيدة بن الجراح بسبب ما كانوا فيه من الفقر والضرر والصبر على أنواع البلاء
 مع أن الكفار كانوا في النعم والراحة (والرواية الثانية) نزلت في رؤساء اليهود وعلمائهم من بني قريظة والنضير
 وبني قينقاع سخروا من فقراء المسلمين المهاجرين حيث أخرجوا من ديارهم وأموالهم (والرواية الثالثة)
 قال مقاتل نزلت في المنافقين عبد الله بن أبي وأصحابه كانوا يستخرون من ضعفاء المسلمين وفقراء المهاجرين
 وأعلم أنه لا مانع من نزولها في جميعهم (المسئلة الثالثة) اختلفوا في كيفية هذا التزيين أما المعتزلة فذكروا
 وجوها (أحدها) قال الجبائي المزين هو غواية الجن والأنس زينوا للكفار الحرص على الدنيا وقبحوا أمر
 الآخرة في أعينهم وأوهموها ولا صحة لما يقال من أمر الآخرة فلا تنقصوا عبثتكم في الدنيا قال وأما الذي
 يقوله المجبرة من أنه تعالى زين ذلك فهو باطل لأن المزين للشيء هو المخبر عن حسنه فان كان المزين هو الله تعالى
 فإما أن يكون صادقا في ذلك التزيين وإما أن يكون كاذبا فان كان صادقا وجب أن يكون ما زينه حسنا فيكون
 فاعله المستحسن له مصيبا وذلك يوجب أن الكافر مصيب في كفره ومعصيته وهذا القول كفروا أن كان كاذبا
 في ذلك التزيين أدى ذلك إلى أن لا يوفق منه تعالى بقول ولا خبر وهذا أيضا كفر قال فصيح أن المراد من الآية
 أن المزين هو الشيطان هذا إتمام كلام أبي علي الجبائي في تفسيره وأقول هذا ضعيف لأن قوله تعالى زين
 للذين كفروا يتناول جميع الكفار فهذا يقتضي أن يكون لجميع الكفار مزين والمزير لجميع الكفار لا بد
 وأن يكون مغاير لهم لأن يقال إن كل واحد منهم كان يزير للآخر وحينئذ يصير دورا فثبت أن الذي يزير
 الكفر لجميع الكفار لا بد وأن يكون مغاير لهم فبطل قوله أن المزير هم غواة الجن والأنس وذلك لأن هؤلاء
 الغواة داخلون في الكفار أيضا وقد بينا أن المزير لا بد وأن يكون غيرهم فثبت أن هذا التأويل ضعيف وأما
 قوله المزير للشيء هو المخبر عن حسنه فهذا ممنوع بل المزير من يجعل الشيء موصوفا بالزينة وهي صفات
 قائمة بالشيء باعتبارها يكون الشيء مزيئا وعلى هذا التقدير سقط كلامه ثم إن سلمنا أن المزير للشيء هو المخبر
 عن حسنه فلم لا يجوز أن يقال الله تعالى أخبر عن حسنه والمراد أنه تعالى أخبر عما فيها من اللذات والطيبات
 والراحات والأخبار عن ذلك ليس بكذب والتصديق بها ليس بكفر فسقط كلام أبي علي في هذا الباب
 بالكلمة (التأويل الثاني) قال أبو مسلم يحتمل في زين للذين كفروا أنهم زينوا لأنفسهم والعرب يقولون لمن
 يبعده عنهم أين يذهب بك لا يريدون أن ذاهبا ذهب به وهو معنى قوله تعالى في الآية الكريمة أني بؤفكون أني
 يصرفون إلى غير ذلك وأكده بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تلهكم أموالكم ولا أولادكم عن ذكر الله
 فاضاف ذلك إليهم ما كانا كالسبب ولما كان الشيطان لا يملك أن يحمل الإنسان على الفعل قهرا فلا انسان
 في الحقيقة هو الذي زين لنفسه وأعلم أن هذا ضعيف وذلك لأن قوله زين يقتضي أن مزينا زينه والعدول
 عن الحقيقة إلى المجاز غير ممكن (التأويل الثالث) أن هذا المزير هو الله تعالى ويدل على صحة هذا
 التأويل وجهان (أحدهما) قراءة من قرأ زين للذين كفروا الحياة الدنيا على البناء للفاعل (الثاني)
 قوله تعالى أنا جعلنا ما على الأرض زينة لهم لنباوهم أيهم أحسن عملا ثم القائلون به هذا التأويل ذكروا
 وجوها (الأول) يمنع أن يكون تعالى هو المزير بما أظهره في الدنيا من الزهرة والنضارة والطيب
 واللذة وإنما فعل ذلك ابتلاء لعباده ونظيره قوله تعالى زين لنا من حب الشهوات إلى قوله قل أنبئكم
 بخبر من ذلكم الذين انقوا عندهم جنات وقال أيضا المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات

فان زلاتهم من بعد ما جاء تكلم البينات أى فان اعرضتم عن هذا التكليف صرتم مستحقين للتهديد بقوله فاعلموا ان الله عزيز حكيم ثم بين ذلك التهديد بقوله هل ينظرون الا ان يأتهم الله في ظلل من الغمام والملائكة ثم ثلث ذلك التهديد بقوله سل بنى اسرائيل يعنى سل هؤلاء الحاضرين انما آتينا اسلافهم آيات بينات فأنكروها لاجرم استوجبوا العقاب من الله تعالى وذلك تنبيه لهؤلاء الحاضرين على انهم لو زلوا عن آيات الله لوقعوا في العذاب كما وقع أولئك المتقدمون فيه والمقصود من ذكر هذه الحكاية أن يعتبروا بغيرهم كما قال تعالى فاعبروا يا أولي الابصار وقال لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الالباب فهذا بيان وجه النظم (المسئلة الثالثة) فرق أبو عمرو في سل بين الاتصال بواو وفاء وبين الاستئناف بقرأ أسلمهم وسل بنى اسرائيل بغير همز واسمى القرية فاسئل الذين يقرؤن الكتاب واسألوا الله من فضله بالهمز وسوى الكسائي بين الكل وقرأ الكل بغير همز وجه الفرق أن التخفيف في الاستئناف وصلته الى اسقاط الهمزة المبتدأة وهي مسئلة وليس كذلك في الاتصال والكسائي اتبع المصنف لان الالف ساقة فيها الجمع (المسئلة الرابعة) قوله من آية بينة فيه قولان (أحدهما) المراد به معجزات موسى عليه السلام نحو فلق البحر وتظليل الغمام وانزال المن والسلوى وتقي الجبل وتكليم الله تعالى موسى عليه السلام من السحاب وانزال التوراة عليهم وتبيين الهدى من الكفر لهم فكل ذلك آيات بينات (والقول الثاني) أن المعنى كم آتيناهم من حجة بينة لمحمد عليه الصلاة والسلام يعلم بها صدقه وصحة شريعته أما قوله تعالى ومن يبدل نعمة الله فحقه مسائل (المسئلة الاولى) قرئ ومن يبدل بالتخفيف (المسئلة الثانية) قال أبو مسلم في الآية حذف والتقدير كم آتيناهم من آية بينة وكفروا بها ~~ال~~ لا يدل على هذا الاضمار قوله ومن يبدل نعمة الله (المسئلة الثالثة) في نعمة الله ههنا قولان (أحدهما) أن المراد آياته ودلائله وهي من أجل أقسام نعم الله لانها أسباب الهدى والنجاة من الضلالة ثم على هذا القول في تبديلهم آياها وجهان فن قال المراد بالآية البينة معجزات موسى عليه السلام قال المراد بتبديلها أن الله تعالى أظهرها لتكون أسباب هدايتهم فجعلوها أسباب ضلالهم كقوله فزادتهم رجسا الى رجسهم ومن قال المراد بالآية البينة ما في التوراة والانجيل من دلائل نبوة محمد عليه السلام قال المراد من تبديلها تحريفها وادخال الشبهة فيها (القول الثاني) المراد بنعمة الله ما آتاهم الله من أسباب الصحة والامن والكفاية والله تعالى هو الذي ابدل النعمة بالنعمة لما كفروا واسكن اضاف التبديل اليهم لانه سبب من جهتهم وهو ترك القيام بما وجب عليهم من العمل بتلك الآيات البينات أما قوله تعالى من بعد ما جاءته فان فسرنا النعمة بآيات الآيات والدلائل كان المراد من قوله من بعد ما جاءته أى من بعد ما تمكن من معرفتها أو من بعد ما عرفها كقوله تعالى ثم يحرفونه من بعد ما علقوه وهم يعلمون لانه اذا لم يتمكن من معرفتها ولم يعرفها فكأنها غائبة عنه وان فسرنا النعمة بما يتعلق بالدين من الصحة والامن والكفاية فلا شك أن عند حصول هذه الأسباب يكون الشكر أو جب فكان الكفر أفعج فلهذا قال فان الله شديد العقاب قال الواحدى رحمه الله تعالى وفيه اضمار والمعنى شديد العقاب له وأقول بين عبد القاهر الصوى في كتاب دلائل الاجماز ان ترك هذه الاضمار أولى وذلك لان المقصود من الآية التخويف ~~بكونه~~ في ذاته موصوفاً بانه شديد العقاب من غير التفات الى كونه شديد العقاب لهذا اولئك ثم قال الواحدى رحمه الله والعقاب عذاب يعقب الجرم * قوله تعالى (زين للذين كفروا الحياة الدنيا ويسخرون من الذين آمنوا والذين انقروا فوقهم يوم القيامة والله يرزق من يشاء بغير حساب) اعلم أنه تعالى لما ذكر من قبل حال من يبدل نعمة الله من بعد ما جاءته وهى الكفار الذين كذبوا بالدلالة والانبياء وعدلوا عنها اتبعه الله تعالى بذكر السبب الذى لاجله كانت هذه طريقتهم فقال زين للذين كفروا الحياة الدنيا ومحصول هذا الكلام تعريف المؤمنين ضعف عقول الكفار والمشركين في ترجيح الفانى من زينة الدنيا على الباقي من درجات الآخرة وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) اعلم بقيل زينة لوجوه (أحدها) وهو قول الفراء ان الحياة والاحياء واحد فان انت فعلى اللفظ وان ذكر فعلى المعنى كقوله فن جاءه

المراد بالفوقية الفوقية بالمسكان لان المؤمنين يكونون في عليين من السماء والكافرين يكونون في سبعين من الارض (وثانيهما) يحتمل أن يكون المراد بالفوقية الفوقية في الكرامة والدرجة فان قيل انما يقال فلان فوق فلان في الكرامة اذا كان كل واحد منهما في الكرامة ثم يكون أحدهما أزيد حالا من الآخر في تلك الكرامة والكافر ليس له شيء من الكرامة فكيف يقال المؤمن فوقه في الكرامة قلنا المراد انهم كانوا فوقهم في سعادات الدنيا ثم في الآخرة ينقلب الامر فالحق تعالى يعطي المؤمن من سعادات الآخرة ما يكون فوق السعادات الدنيوية التي كانت حاصلة للكافرين (وثالثها) أن يكون المراد انهم فوقهم في الجنة يوم القيامة وذلك لان شهادات الكفار ربما كانت تقع في قلوب المؤمنين ثم انهم كانوا يردونهم عن قلوبهم بسم عدد توفيق الله تعالى وأما يوم القيامة فلا يبقى شيء من ذلك بل تزل الشبهات ولا تؤثر وساوس الشيطان كما قال تعالى ان الذين اجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون الى قوله فاليوم الذين آمنوا الآتية (ورابعها) أن مخزية المؤمنين بالكفار يوم القيامة فوق مخزية الكافرين بالمؤمنين في الدنيا لان مخزية الكافر باثمن من باطلة وهي مع بطلانها منقضية ومخزية المؤمن بالكافر في الآخرة حقيقة ومع حقيقتها هي دائمة باقية (السؤال الثالث) هل تدل الآية على القطع بوعيد الغسق فان لقاقل ان يقول انه تعالى خص الذين اتقوا بهذه الفوقية فالذين لا يكونون موصوفين بالقوى وجب أن لا تحصل لهم هذه الفوقية واذ لم تحصل هذه الفوقية كانوا من أهل النار (الجواب) هذا تمسك بالمفهوم فلا يكون أقوى في الدلالة من العدم ومات التي ينالها مخصوصة بدلائل العفو أما قوله تعالى والله يرزق من يشاء بغير حساب فيحتمل أن يكون المراد منه ما يعطى الله المتقين في الآخرة من الثواب ويحتمل أن يكون المراد ما يعطى في الدنيا اصناف عباده من المؤمنين والكافرين فاذا حملناه على رزق الآخرة أحق وجوها (أحدها) انه يرزق من يشاء في الآخرة وهم المؤمنون بغير حساب أي رزقا واهما رغدا لا تساهله ولا انقطاع وهو كقوله فاوائلك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب فان كل ما دخل تحت الحساب والحصر والتقدير فهو متناه فلا يكون متناهايا كان لا محالة خارجا عن الحساب (وثانيها) أن المنافع الواصلة اليهم في الجنة بعضها ثواب وبعضها تفضل كما قال فيوفيهم أجورهم ويزيدهم من فضله فالفضل منه بلا حساب (وثالثها) انه لا يخاف نفاذ ما عنده فيحتاج الى حساب ما يخرج منه لان العلى انما يحاسب ابعلم مقدار ما يعطى وما يفي فلا يتجاوز في عطايام الى ما يحجب به والله لا يحتاج الى الحساب لانه عالم غني لانهاية مقدوراته (ورابعها) أنه أراد به رزق أهل الجنة وذلك لان الحساب انما يحتاج اليه اذا كان بحيث اذا اعطى شيئا انتقص قدر الواجب عما كان والثواب ليس كذلك فانه بعد انتضاء الادوار والاعصار يكون الثواب المستحق بحكم الوعد والفضل باقيا فعلى هذا لا يتطرق الحساب البتة الى الثواب (وخامسها) أراد أن الذي يعطى لانه نسبة له الى ما في الخزانة لان الذي في كل وقت يكون متناهايا لا محالة والذي في خزانة قدرة الله غير متناه والمتناهي لانه نسبة له الى غير المتناهي فهذا هو المراد من قوله بغير حساب وهو اشارة الى انه لانهاية لمقدورات الله تعالى (وسادسها) بغير حساب أي بغير استحقاق يقال فلان على فلان حساب اذا كان له عليه حق وهذا يدل على انه لا يستحق عليه أحد شيئا وليس لاحد معه حساب بل كل ما اعطاه فقد اعطاه بمجرّد الفضل والاحسان لا بسبب الاستحقاق (وسابعها) بغير حساب أي يزيد على قدر الكفاية يقال فلان يتفق بالحساب اذا كان لا يزيد على قدر الكفاية فاما اذا زاد عليه فانه يقال يتفق بغير حساب (وثامننا) بغير حساب أي يعطى كثيرا لان ما دخله الحساب فهو قليل واعلم أن هذه الوجوه كلها محتملة وعطايا الله لها منتظمة فيجوز أن يكون المراد كلها والله أعلم أما اذا حملنا الآية على ما يعطى في الدنيا اصناف عباده من المؤمنين والكافرين ففيه وجوه (أحدها) وهو البليغ بظم الآية أن الكفار انما كانوا يستخرون من فقر المسلمين لانهم كانوا يستمدون بمحصل السعادات الدنيوية على انهم على الحق ويحرمون فقر المسلمين من تلك السعادات على انهم على الباطل فانه تعالى ابطال هذه المقدمة بقوله والله يرزق من يشاء بغير حساب يعنى انه يعطى في الدنيا

الصالحات خير عند ربك ثوابا وخيرا مالا وقالوا هذه الآيات متوافقة والمعنى في الكل ان الله جل جلاله
 جعل الدنيا دار ابتلاء وامتحان فمن كتب في الطباع الميل الى اللذات وحسب الشهوات لا على
 سبيل الالباء الذي لا يمكن تركه بل على سبيل التحيب الذي تميل اليه النفس مع
 امكان ردها عنه ليمتد بذلك الامتحان وليجاهد المؤمن هواه فيقصر نفسه على المباح ويكفها عن الحرام
 (الثاني) ان المراد من التزيين انه تعالى أمهاتهم في الدنيا ولم يمنهم من الاقبال عليها والحرص الشديد
 في طلبها فهذا الامهال هو المسمى بالتزيين واعلم ان جملة هذه الوجوه التي نقلناها عن المعتزلة يتوجه عليها
 سؤال واحد وهو ان حصول هذه الزينة في قلوب الكفار لا يتقدم من محدث والافقد وقع المحدث لان مؤثر
 وهذا محال ثم هذا التزيين الحاصل في قلوب الكفار هل يرجع جانب الكفر والمعصية على جانب الايمان
 والطاعة أو ما يرجع فان لم يرجع البتة بل الانسان مع حصول هذه الزينة في قلبه كقولنا مع حصولها في قلبه
 فهذا يمنع كونه تزيينا في قلبه والنهض دل على انه حصل هذا التزيين وان قلنا بان حصول هذا التزيين في قلبه يرجع
 جانب الكفر والمعصية على جانب الايمان والطاعة فقد زال الاختيار لان حال الاستواء لما امتنع حصول
 الرجحان فحال صيرورة أحد الطرفين مرجوحا كان أولى بامتناع الوقوع واذا صار المرجوح تمتنع الوقوع
 صار الرجح واجب الوقوع ضرورة انه لا خروج عن النقيضين فهذا هو توجيه السؤال ومعلوم انه لا يندفع
 بالوجوه التي ذكرها هؤلاء المعتزلة (الوجه الثالث) في تقرير هذا التأويل ان المراد ان الله تعالى زين من
 الحياة الدنيا ما كان من المباحات دون المحظورات وعلى هذا الوجه سقط الاشكال وهذا أيضا ضعيف
 وذلك لان الله تعالى خص بهذا التزيين الكفار وتزيين المباحات لا يختص به الكفار فيمتنع أن يكون المراد
 بهذا التزيين تزيين المباحات وأيضا فان المؤمن اذا تمتع بالمباحات من طيبات الدنيا يكون تمتعه بها مع الخوف
 والوجل من الحساب في الآخرة فهو وان كثرت له وجاهه فغلبته مكذرا منغص وأكثر غرضه أجرة الآخرة
 وانما بعد الدنيا كالوسيلة اليها وليس كذلك الكافر فانه وان قلت ذات يده فسروره بها يكون غالباً على ظنه
 لاعتقاده انها كمال المقصود ودون غيرها واذا كان هذا حاله صح انه ليس المراد من الآية تزيين المباحات وأيضا
 انه تعالى اتبع تلك الآية بقوله ويسخرون من الذين آمنوا وذلك مشعر بانهم كانوا يسخرون منهم في تركهم
 اللذات المحظورة وتحملهم المشاق الواجبة فدل على ان ذلك التزيين ما وقع في المباحات بل وقع في المحظورات
 وأما محمداً فانهم حملوا التزيين على انه تعالى خلق في قلبه ارادة الاشياء والقدرة على تلك الاشياء بل خلق تلك
 الافعال والاحوال وهذا بناء على ان الخالق لافعال العباد ليس الا الله سبحانه وعلى هذا الوجه ظهر المراد
 من الآية أما قوله تعالى ويسخرون من الذين آمنوا فقدر وبنا في كيفية تلك السخرية وجوها من الروايات قال
 الواحدى قوله ويسخرون مستأنف غير معطوف على زين ولا يعداس متناف المستقبل بعد الماضي وذلك
 لان الله أخبر عنهم بزين وهو ماضى ثم أخبر عنهم بفعل يديمونه فقال ويسخرون من الذين آمنوا ومعنى هذه
 السخرية انهم كانوا يقولون هؤلاء المساكين تركوا لذات الدنيا وطيباتها واتموا بتحملون المشاق
 والمتاعب لطلب الآخرة مع ان القول بالآخرة قول باطل ولا شك انه لو بطل القول بالمعاد لكانت هذه
 السخرية لازمة أما لو ثبت القول بحصة المعاد كانت السخرية منقلبة عليهم لان من أعرض عن الملك الابدی
 بسبب لذات حقيرة في أنفاس معدودة لم يوجد في الخلق أحداً أولى بالسخرية منه بل قال بعض المحققين
 الاعراض عن الدنيا والاقبال على الآخرة هو الجسزم على جميع التقديرات فانه ان بطل القول بالآخرة
 لم يكن الفائق للذات حقيرة وأنفاس معدودة وان صح القول بالآخرة كان الاعراض عن الدنيا
 والاقبال على الآخرة أمراً متعيناً فثبت أن تلك السخرية كانت باطلة وان عود السخرية عليهم أولى أما قوله
 تعالى والذين اتقوا فوفهم يوم القيامة ففيه سؤالان (السؤال الاول) لم قال من الذين آمنوا ثم قال
 والذين اتقوا (الجواب) ليظهر به ان السعادة الكبرى لا تحصل الا للمؤمنين وليكون بعن الله المؤمنين
 على التقوى (السؤال الثاني) ما المراد بهذه القومية (الجواب) فيه وجوه (أحدها) أن يكون

والظاهر أن المراد من هذا الاختلاف هو الاختلاف الحاصل بعد ذلك الاتفاق المشار إليه بقرينه وله كان
الناس أمة واحدة ثم حكم على هذا الاختلاف بأنه انما حصل بسبب البغي وهذا الوصف لا يليق إلا بالمذاهب
الباطلة فذات الآية على أن المذاهب الباطلة انما حصلت بسبب البغي وهذا يدل على أن الاتفاق الذي
كان حاصل قبل حصول هذا الاختلاف انما كان في الحق لا في الباطل فثبت أن الناس كانوا أمة واحدة
في الدين الحق لا في الدين الباطل (وثانها) أن آدم عليه السلام لمابعثه الله رسولا إلى أولاده فالحق كانوا
مسلمين مطيعين لله تعالى ولم يحدث فيما بينهم اختلاف في الدين إلى أن قتل قابيل هابيل بسبب الحسد والبغي
وهذا المعنى ثابت بالنقل المتواتر والآية منطبعة عليه لأن الناس وهم آدم وأولاده من الذكور
والإناث كانوا أمة واحدة على الحق ثم اختلفوا بسبب البغي والحسد كما حكى الله عن ابن آدم إذ قربا
قربانا فقبل من أحدهما ولم يقبل من الآخر فلم يكن ذلك القتل والكفر باقرينه البغي والحسد
وهذا المعنى ثابت بالنقل المتواتر والآية منطبعة عليه (ورابعها) أنه لما غرقت الأرض بالطوفان لم يبق
الأهل السفينة وكاهنهم كانوا على الحق والدين الصحيح ثم اختلفوا بعد ذلك وهذه القصة مما عرف ثبوتها
بالدلائل القاطعة والنقل المتواتر الا أنهم اختلفوا بعد ذلك فثبت أن الناس كانوا أمة واحدة على الحق
ثم اختلفوا بعد ذلك ولم يثبت البتة بشئ من الدلائل أنهم كانوا مطيعين على الباطل والكفر وإذا كان كذلك
وجب حمل اللفظ على ما ثبت بالدلائل وان لا يحمل على ما لم يثبت بشئ من الدلائل (وخامسها) وهو أن الدين
الحق لا يبدل إليه إلا بالنظر والنظر لا معنى له إلا ترتيب المقدمات ليتوصل بها إلى النتائج وتلك المقدمات ان
كانت نظرية افتقرت إلى مقدمات أخرى ولزم الدور والتسلسل وهما باطلان فوجب انتهاء النظريات بالآخر
إلى الضروريات وكان المقدمات يجب انتهائها إلى الضروريات فترتيب المقدمات يجب انتهائها أيضا إلى
ترتيب تعلم محتمة بضرورة العقل وإذا كانت النظريات مستندة إلى مقدمات تعلم محتمة بضرورة العقل وإلى
ترتيبات تعلم محتمة بضرورة العقل وجب القطع بأن العقل السليم لا يخطئ لولم يعرض له سبب من خارج فاما
إذا عرض له سبب خارجي فهناك يحصل الغلط فثبت أن ما بالذات هو الصواب وما بالعرض هو الخطأ وما
بالذات أقدم مما بالعرض بحسب الاستحقاق وبحسب الزمان أيضا هذا هو الظاهر فثبت أن الأولى ان يقال
كان الناس أمة واحدة في الدين الحق ثم اختلفوا بعد ذلك لأسباب خارجية وهي البغي والحسد فهناك دليل
معقول ولفظ القرآن مطابق له فوجب المحير إليه فان قيل فما المراد من قوله ولا يزالون مختلفين إلا من رحم
ربك ولذلك خلقهم قلنا المعنى ولاجل أن يرحمهم خلقهم (وسادسها) قوله عليه السلام كل مولود يولد على
الفطرة فإبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه دل الحديث على أن المولود لو ترك مع فطرته الأصلية لما كان على
شئ من الأديان الباطلة وأنه انما يقدم على الدين الباطل لأسباب خارجية وهي سعي الابوين في ذلك وحصول
الاعراض الفاسدة من البغي والحسد (وسابعها) أن الله تعالى لما قال الست بربكم قالوا بلى فذلك
اليوم كانوا أمة واحدة على الدين الحق وهذا القول مروى عن أبي بن كعب وجماعة من المفسرين
إلا أن المتكلمين في هذه القصة ايماننا كثيرة ولا حاجة بنا في نصرته هذا القول بعد ذلك الوجوه الستة التي
ذكرناها إلى هذا الوجه فهذا جملة الكلام في تقرير هذا القول (أما القول الثاني) وهو أن الناس كانوا أمة
واحدة في الدين الباطل فهذا قول طائفة من المفسرين كالحسن وعطاء بن ميسرة واحتجوا بالآية والخبر
أما الآية فقوله فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وهو لا يليق إلا بذلك وأما الخبر فاروى عن النبي عليه
السلام أن الله تعالى نظر إلى أهل الأرض عرهم وعجمهم فبعثهم الأبقايا من أهل الكتاب وجوابه ما بينا أن
هذا لا يليق إلا بصدقه وذلك لأن عندنا لا اختلاف لما وجبت البعثة فلو كان الاتفاق السابق اتفاقا على الكفر
لكانت البعثة في ذلك الوقت أولى وحيث لم تحصل البعثة هناك علمنا أن ذلك الاتفاق كان اتفاقا على
الحق لا على الباطل ثم اختلف الباقون بهذا القول أنه متى كان الناس متفقين على الكفر فقبل من وفاة
آدم إلى زمان نوح عليه السلام كانوا كفارا ثم سألوا أنفسهم سؤالا وقالوا اليس فيهم من كان مسلما فنحو

من يشاء من غير ان يكون ذلك منبشاً عن كون المعلى محققاً ومبطلاً أو محسناً أو مسبباً وذلك متعلق بمحض
الشيئة فقد وسع الدنيا على قارون وضيقها على أيوب عليه السلام فلا يجوز لكم أيها الكفار ان تستدلوا
بمصول متاع الدنيا لكم وعدم حصولها للفقراء المسلمين على كونكم محقين وكونهم مبطلين بل الكافر قد يوسع
عليه زيادة في الاستدراج والمؤمن قد يضيق عليه زيادة في الابتلاء والامتحان ولهذا قال تعالى ولولا ان
يكون الناس أمة واحدة بطلنا ان يكفر بالرحمن أسبوتهم سقفاً من فضة (وثانيها) أن المعنى ان الله يرزق
من يشاء في الدنيا من كافر ومؤمن بغير حساب ~~يكون~~ لا أحد عليه ولا مطالبة ولا تبعية ولا سؤال سائل
والمقصود منه أن لا يقول الكافر لو كان المؤمن على الحق فلم يوسع عليه في الدنيا وان لا يقول المؤمن
ان كان الكافر مبطلا فلم يوسع عليه في الدنيا بل الاعتراض ساقط والامر أمره والحكم حكمه لا يستل
عما يفعل وهم يسألون (وثانيها) قوله بغير حساب أي من حيث لا يحسب كما يقول الرجل اذا جاءه ما لم يكن
في تقديره لم يكن هذا في حسابي فعلى هذا الوجه يكون معنى الآية أن هؤلاء الكفار وان كانوا يستخرون
من الذين آمنوا فقرهم قاله تعالى قد يرزق من يشاء من حيث لا يحسب وله يقول ذلك بالمؤمنين قال
القفال رحمه الله وقد فعل ذلك بهم فاعطاهم بما آفاه عليهم من أموال صناديد قريش ورؤساء اليهود وبما فسخ
على رسوله بعد وفاته على ايدي أصحابه حتى ملكوا كنوز كسرى وقصر فان قيل قد قال تعالى في صفة
المتقين وما يصل اليهم عطاء حساباً ليس ذلك كالمناقص لما في هذه الآية فأنما أمّا من حمل قوله بغير حساب
على التفضل وحمل قوله عطاء حساباً على المستحق بحسب الوعد على ما هو قوائنا أو بحسب الاستحقاق على
ما هو قول المعتزلة فالسؤال ساقط وأما من حمل قوله بغير حساب على سائر الوجوه فله ان يقول ان ذلك
العطاء اذا كان يتشابه في الاوقات ويماثل صح من هذا الوجه ان يوصف بكونه عطاء حساباً ولا ينقصه
ما ذكرناه في معنى قوله بغير حساب * قوله تعالى (كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين
ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه الا الذين أوتوه
من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه والله يهدي من يشاء
الى صراط مستقيم) اعلم أنه تعالى لما بين في هذه الآية المقتدمة ان سبب اصرار هؤلاء الكفار على كفرهم
هو حب الدنيا بين في هذه الآية ان هذا المعنى غير مختص بهذا الزمان بل كان حاصله في الازمنة المتعاقبة
لان الناس كانوا أمة واحدة قائمة على الحق ثم اختلفوا وما كان اختلافهم الا بسبب البغي والتحاسد
والتنازع في طالب الدنيا فهذا هو الكلام في ترتيب النظم وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) قال القفال
الامة القوم المجمعون على الشيء الواحد يقتدي بعضهم ببعض وهو ما خوذ من الانعام (المسئلة الثانية)
دات الآية على ان الناس كانوا أمة واحدة ولكنها مادات على انهم كانوا أمة واحدة في الحق أم في الباطل
واختلف المفسرون فيه على ثلاثة أقوال (القول الاول) انهم كانوا على دين واحد وهو الايمان
والحق وهذا قول أكثر المحققين ويدل عليه وجوه (الاول) ما ذكره القفال فقال الدليل عليه قوله تعالى
بعد هذه الآية فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا
فيه فهذا يدل على ان الانبياء عليهم السلام انما بعثوا حين الاختلاف ويتأكد هذا بقوله تعالى وما كان
الناس الا أمة واحدة فاختلفوا ويتأكد أيضاً بما نقل عن ابن مسعود أنه قرأ كان الناس أمة واحدة
فاختلفوا فبعث الله النبيين الى قوله ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه اذا عرفت هذا فنقول القفال في قوله
فبعث الله النبيين تقتضي أن يكون بعضهم بعد الاختلاف ولو كانوا قبل ذلك أمة واحدة في الكفر لكانت
بعثة الرسل قبل هذا الاختلاف أولى لانهم لما بعثوا عندما كان بعضهم محقا وبعضهم مبطلا فلان يبعثوا حين
ما كانوا كلهم مبطلين مصرين على الكفر كان أولى وهذا الوجه الذي ذكره القفال رحمه الله حسن في هذا
الموضع (وثانيها) أنه تعالى حكم بأنه كان الناس أمة واحدة ثم ادرجنا فيه فاختلفوا بحسب دلالة الدليل
عليه وبحسب قراءة ابن مسعود ثم قال وما اختلف فيه الا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم

اولم يكن كذلك لان كون الكتاب منزلا معهم لا يقتضي شيئا من ذلك أما قوله تعالى ليحكم بين الناس فأعلم
أن قوله ليحكم فعل فلا بد من استناده الى شيء تقدم ذكره وقد تقدم ذكر أمور ثلاثة فاقربهم الى هذا اللفظ
الكتاب ثم النبيون ثم الله فلا جرم كان اضمار كل واحد منها صحيحا فيكون المعنى ليحكم الله أو النبي المنزل
عليه أو الكتاب ثم ان كل واحد من هذه الاحتمالات يختص بوجه ترجيح اما الكتاب فلانه أقرب
المذكورات وأما الله فلانه سبحانه هو الحاسم في الحقيقة لا الكتاب وأما النبي فلانه هو المظهر فلا يبعد
أن يقال حمله على الكتاب أولى أقصى ما في الباب أن يقال الحاسم هو الله فاسناد الحكم الى الكتاب مجاز
الانافة قول هذا المجاز يحسن تحمله لوجهين (الاول) انه مجاز مشهور يقال حكم الكتاب بكذا وقضى كتاب
الله بكذا اورضنا بكتاب الله واذا جاز أن يكون هدى وشفاء جاز أن يكون حاكما قال تعالى ان هذا القرآن
يهدي للتي هي اقوم ويشرح المؤمنون (والثاني) انه يفيد تفخيم شأن القرآن وتعظيم حاله أما قوله تعالى
فيما اختلفوا فيه فأعلم ان الهاء في قوله فيما اختلفوا فيه يجب أن يكون راجعا اما الى الكتاب واما الى الحق
لان ذكرهما جميعا قد تقدم لكن رجوعه الى الحق أولى لان الآية دلت على انه تعالى انما أنزل الكتاب ليكون
حاكما فيما اختلفوا فيه فالكتاب حاكم والمختلف فيه محكوم عليه والحاكم يجب أن يكون مغايرا للمحكوم
عليه أما قوله تعالى وما اختلف فيه الا الذين أوتوه فالحاهم الا الذين أوتوه فراجعته الى الحق والثانية الى الكتاب
والتقدير وما اختلف في الحق الا الذين أوتوا الكتاب ثم قال أكثر المفسرين المراد بهم ولا اليهود والنصارى
والله تعالى كثير ما يذكرهم في القرآن بهذا اللفظ كقوله وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم قل يا أهل
الكتاب تمالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم ثم المراد باختلافهم يحتمل أن يكون هو تكفير بعضهم بعضا كقوله
وقالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب ويحتمل
أن يكون اختلافهم تحريفهم وتبديلهم فقوله وما اختلف فيه الا الذين أوتوه أى وما اختلف في الحق
الا الذين أوتوا الكتاب مع انه كان المقصود من انزال الكتاب ان لا يختلفوا وان يرفعوا المنازعة في الدين
واعلم أن هذا يدل على ان الاختلاف في الحق لم يوجد الا بعد بعثة الانبياء وانزال الكتب وذلك يوجب
أن قبل بعثتهم ما كان الاختلاف في الحق حاصل بل كان الاتفاق في الحق حاصل وهو يدل على ان قوله
تعالى كان الناس أمة واحدة معناه أمة واحدة في دين الحق أما قوله تعالى من بعد ما جاءتهم البينات فهو
يقضي أن يكون ابتداء الله تعالى اياهم الكتاب كان بعد مجي البينات فتكون هذه البينات مغايرة لماحالة
لايتاء الكتاب وهذه البينات لا يمكن حملها على شيء سوى الدلائل العقلية التي نص بها الله تعالى على اثبات
الاصول التي لا يمكن القول بالنبوة الابدثبوتها وذلك لان المتكلمين يقولون كل ما لا يصح اثبات النبوة
الابدثبوتة فذلك لا يمكن اثباته بالدلائل السمعية والواقع الدور بل لابد من اثباتها بالدلائل العقلية
فهذه الدلائل هي البينات المتقدمة على ايتاء الله الكتب اياهم أما قوله تعالى بغيا بينهم فأعلم ان الدلائل اما
سمعية واما عقلية أما السمعية فقد حصلت بايتاء الكتاب وأما العقلية فقد حصلت بالبينات المتقدمة على ايتاء
الكتاب فعند ذلك قدمت البينات ولم يبق في العدول عذروا لعله فلو حصل الاعراض والعدول لم يكن
ذلك الا بسبب الحسد والبغى والحرص على طلب الدنيا وتطير هذه الآية قوله تعالى وما تفرق الذين أوتوا
الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة أما قوله تعالى فهدى الله الذين آمنوا مما اختلفوا فيه من الحق باذنه
فأعلم انه تعالى لما وصف حال أهل الكتاب وانهم بعد كمال البينات أمروا على الكفر والجهل بسبب البغى
والحسد بين ان حال هذه الامة بخلاف حال أولئك فان الله عصمهم عن الزلل وهداهم الى الحق في الاشياء
التي اختلف فيها أهل الكتاب يروى انه عليه الصلاة والسلام قال نحن الاخرون السابقون يوم القيامة
ونحن أول الناس دخولا الجنة يوم القيامة يبداهم أوتوا الكتاب من قبلنا وأوتينا من بعدهم فهذا الله
لما اختلفوا فيه من الحق باذنه فهذا اليوم الذي هدانا له والناس انما فيه تبع وغدا لليهود وبعد غد
لنصارى وقال ابن زيد اختلفوا في القبلة فصأت اليهود الى بيت المقدس والنصارى الى المشرق فهذا الله

هايل وشيت وادريس وأجابوا بان الغالب كان هو الكفر والحكم للغالب ولا يعتد بالقليل في الكثير
 كما لا يعتد بالشعر القليل في البر الكثير وقد يقال دار الاسلام وان كان فيها غير المسلمين ودار الحرب وان
 كان فيها مسلمون (القول الثالث) وهو اختيار أبي مسلم والقاضي ان الناس كانوا أمة واحدة
 في التمسك بالشرائع العقلية وهي الاعتراف بوجود الصانع وصفاته والاشتغال بخدمة وشكر نعمه
 والاجتناب عن القبائح العقلية كالظلم والكذب والجمل والعبث وأمثالها واحتج القاضي على صحة قوله
 بان لفظ النبيين يفيد العموم والاستغراق وحرف الفاء يفيد التراخي فقوله فبعث الله النبيين يفيد
 أن بعثة جميع الانبياء كانت متأخرة عن كون الناس أمة واحدة فتلك الوحدة المتقدمة على بعثة
 جميع الشرائع لا بد وان تكون واحدة في شريعة غير مستفادة من الانبياء فوجب ان تكون في شريعة
 مستفادة من العقل وذلك ما بيناه وأيضاً فالعلم بحسن شكر المنعم وطاعة الخالق والاحسان الى الخلق
 والعدل مشترك فيه بين الكل والعلم بقبح الكذب والظلم والجمل والعبث مشترك فيه بين الكل فلا يظهر
 أن الناس كانوا في أول الامر على ذلك ثم اختلفوا بعد ذلك لاسباب منفصلة ثم سأل نفسه فقال اليس أول
 الناس آدم عليه السلام وانه كان نبياً فكيف يصح اثبات الناس مكلفين قبل بعثة الرسل وأجاب بأنه يحتمل
 أنه عليه السلام مع أولاده كانوا مجمعين على التمسك بالشرائع العقلية أولاً ثم ان الله تعالى بعد ذلك
 بعثه الى أولاده ويحتمل أن بعد ذلك صار شرعه مندرساً فالتناس رجعوا الى التمسك بالشرائع العقلية
 واعلم أن هذا القول لا يصح الامع اثبات تحسين العقل وتقييده والكلام فيه مشهور في الاصول
 (القول الرابع) ان الآية دلت على أن الناس كانوا أمة واحدة وليس فيها انهم كانوا على الايمان أو على الكفر
 فهو موقوف على الدليل (القول الخامس) أن المراد من الناس ههنا أهل الكتاب عن آمن موسى عليه
 السلام وذلك لانا بينا أن هذه الآية متعلقة بما تقدم من قوله يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة
 وذكرنا أن كثيراً من المفسرين زعموا أن تلك الآية نزلت في اليهود فقوله تعالى كان الناس أمة واحدة أي
 كان الذين آمنوا موسى أمة واحدة على دين واحد ومذهب واحد ثم اختلفوا بسبب البغي والحسد فبعث
 الله النبيين وهم الذين جاؤا بعد موسى عليه السلام وأنزل معهم الكتاب كما بعث الزبور الى داود والتوراة الى
 موسى والانجيل الى عيسى والفرقان الى محمد عليه السلام لتكون تلك الكتب حاكمة عليهم في تلك
 الاشياء التي اختلفوا فيها وهذا القول مطابق لنظم الآية وموافق لما قبلها وما بعدها وليس فيها اشكال
 الا ان تخصيص لفظ الناس في قوله كان الناس يقوم معينين خلاف الظاهر الا انك تعلم أن الات واللام
 كما تكون للاستغراق فقد تكون أيضاً العهد فهذا ما يتعلق بهذه الآية أما قوله تعالى فبعث الله النبيين
 مبشرين ومنذرين فاعلم اننا ذكرنا أنه لا بد ههنا من الاضمار والتقدير كان الناس أمة واحدة فاختلفوا
 فبعث الله النبيين واعلم أن الله تعالى وصف النبيين بصفات ثلاث (الصفة الاولى) كونهم مبشرين (والثانية)
 كونهم منذرين ونظيره قوله تعالى رسلاً مبشرين ومنذرين وانما قدم البشارة على الانذار لان البشارة تجري
 مجرى حفظ الصحة والانذار يجري مجرى ازالة المرض ولا شك أن المقصود بالذات هو الاول دون الثاني فلا
 جرم وجب تقديمه في الذكر (الصفة الثالثة) قوله وأنزل معهم الكتاب بالحق فان قيل انزال الكتاب يكون
 قبل وصول الامر والنهي الى المكلفين ووصول الامر والنهي اليهم يكون قبل التبشير والانذار فلم يقدم
 ذكر التبشير والانذار على انزال الكتب أجاب القاضي عنه فقال لان الوعد والوعيد منهنم قبل بيان
 الشرع ممكن فيما يتعلق بالعقوبات من المعرفة بالله وترك الظلم وغيرهما وعندى فيه وجه آخر وهو ان
 المكاتب انما يتحمل النظم في دلالة المجز على الصدق وفي الفرق بين المجز والسحر اذا خاف انه لو لم ينظر فرما
 ترك الحق فيصير مستحقاً للعقاب والخوف انما يقوى ويكمل عند التبشير والانذار فلا جرم وجب تقديم
 البشارة والتمذير على انزال الكتاب في الذكر ثم قال القاضي ظاهر هذه الآية يدل على انه لا نبي الا معه
 كتاب منزل فيه بيان الحق طال ذلك الكتاب أم قصر ودون ذلك الكتاب أو لم يدون وكان ذلك الكتاب معجزاً

بأذنه فصبروا على استهزائهم بهم أفتسلكون سبيلهم أم تحسبون أن تدخلوا الجنة من غير سلوك سبيلهم
 هذا ما تلخصه القفال رحمه الله والله أعلم (المسئلة الثانية) قوله تعالى ولما يأتيكم مثل الذين خلوا من قبلكم أي
 ولم يأتكم مثل الذين خلوا وذكر الكوفيون من أهل النخوة لما أتاهم لم وما زائدة وقال سيبويه ما ليست
 زائدة لأن لما تقع في مواضع لا تقع فيها لم يقول الرجل لصاحبه أقدم فلان فيقول لما ولا يقول لم مفردة
 قال المبرد إذا قال القائل لم يأتي زيد فهو نفي أقولك أنك لزيد وإذا قال لما يأتي فمعناه أنه لم يأتي بعد وأنا
 أتوقعه قال السابغة

أزف الترحل غير أن ركبتنا * لما نزل برحلتنا وكان قد

فعلى هذا قوله ولما يأتيكم مثل الذين خلوا من قبلكم يدل على أن أتيان ذلك متوقع منتظر
 (المسئلة الثالثة) قال ابن عباس لما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة اشتد الضرر عليهم
 لأنهم خرجوا بلا مال وتركوا ديارهم وأنوا لهم في أيدي المشركين وأظهرت اليهود والعداة لرسول الله
 صلى الله عليه وسلم فأنزله الله تعالى تطييبا لقلوبهم أم حسبتهم وقال قتادة والسدي نزلات في غزوة الخندق
 حين أصاب المسلمين ما أصابهم من الجهد والحزن وكان كما قال سبحانه وتعالى وبلغت القلوب الحناجر
 وقيل نزلات في حرب أحد لما قال عبد الله بن أبي لهباب محمد صلى الله عليه وسلم إلى متى تقتلون أنفسكم
 وترجون الباطل ولو كان محمد نبيا لسلط الله عليكم الأسر والقتل فأنزله الله تعالى هذه الآية واعلم أن
 تقدير الآية أم حسبتهم أي المؤمنون أن تدخلوا الجنة بمجرد الإيمان وتصدقوا برسولي دون أن تعبدا
 الله بكل ما تعبدكم به وابتلاكم بالصبر عليه وأن ينالكم من أذى الكفار ومن احتمال الفقر والفاقة
 ومكابدة الضر والبؤس في المعيشة ومقاساة الأحوال في مجاهدة العدو كما كان كذلك من قبلكم من
 المؤمنين وهو المراد من قوله ولما يأتيكم مثل الذين خلوا من قبلكم والمثل هو المثل وهو الشبه وهما الغتان
 مثل ومثل كشيء وشبهه إلا أن المثل مستعار لخاله غريبة أو قصة مجيبة لها شأن ومنه قوله تعالى ولله
 المثل الأعلى أي الصفة التي لها شأن عظيم واعلم أن في الكلام حذفا تقديره مثل محنة الذين من قبلكم
 وقوله مستهم بيان للمثل وهو استئناف كان فائلا قال فكيف كان ذلك المثل فقال مستهم بالبأساء
 والضراء وزلزلوا أما بالبأساء فهو اسم من البؤس يعني الشدة وهو الفقر والمسكنة ومنه يقال فلان في بؤس
 وشدة وأما الضر فهو ما لا قرب فيه أنه ورود المضار عليه من الآلام والأوجاع وضروب الخوف وعندى أن
 البأساء عبارة عن تضيق جهات الخير والمنفعة عليه والضرء عبارة عن انفتاح جهات الشر والآفة والالام
 عليه وأما قوله وزلزلوا أي جرت كوابل أنواع البلايا والروايا قال الزجاج أصل الزلزلة في اللغة من أزل الشيء عن
 مكانه فإذا قلت زلزله فتأويله أنك كررت تلك الأزالة فتزول عن لفظه بمضاعفة معناه وكلما كان فيه تكرير
 كررت فيه فاء الفعل فتحوصل صرصر وصل وصل وصل وكف وكف وأقل الشيء أي رفعه من موضعه فإذا
 كررت قل قل وفسر بعضهم زلزلوا ههنا بخوفه وأوحى حقيقة غير ما ذكرنا وذلك لأن الخائف لا يستقر بل يضطرب
 قلبه ولذلك لا يقال ذلك إلا في الخوف المقيم المقعد لأنه يذهب السكون فيجب أن يكون زلزلوا ههنا مجازا
 والمراد خوفوا ويجوز أن يكونوا مضطربين لا يستقرون لما في قلوبهم من الجزع والخوف ثم أنه تعالى بعد ذكر
 هذه الأشياء ذكر شيئا آخر وهو النهاية في الدلالة على كمال الضر والبؤس والمحنة فقال حتى يقول الرسول والذين
 آمنوا معه متى نصر الله وذلك لأن الرسل عليهم السلام يكونون في غاية الثبات والصبر وضبط النفس عند نزول
 البلاء فإذا لم يبق لهم صبر حتى ضجوا كان ذلك هو الغاية القصوى في الشدة فلما بلغت بهم الشدة إلى هذه
 الدرجة العظيمة قيل لهم الآن نصر الله قريب إجابة لهم إلى طلبهم فتقدير الآية هكذا كانت حالهم إلى أن
 أناهم نصر الله ولم يغيرهم طول البلاء على دينهم وأنتم يا معشر المسلمين كونوا على ذلك وتعملوا الأذى والمشقة
 في طلب الحق فان نصر الله قريب لانه آت وكل ما هو آت قريب وهذه الآية مثل قوله الم أحسب الناس أن
 يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون واقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله وقال أم حسبتهم أن تدخلوا الجنة
 ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين والمقصود من هذه الآية ما ذكرنا أن أصحاب الرسول عليه

للكعبة واختلافوا في الصيام فهذا انا الله لشهر رمضان واختلفوا في ابراهيم فقالت اليهود كان يهوديا وقالت
 النصارى كان نصرانيا فظننا انه كان حنيفا مسلما واختلفوا في عيسى فاليهود فترطوا والنصارى أفرطوا
 وقلنا القول العدل وبقي في الآية مسائل (المسئلة الاولى) من الاصحاب من تمسك بهذه الآية على ان
 الايمان مخلوق لله تعالى قال لان الهداية هي العلم والمعرفة وقوله فهدى الله نص في ان الهداية حصص بفعل
 الله تعالى فدل ذلك على ان الايمان مخلوق لله تعالى واعلم ان هذا الوجه ضعيف لاني ان الهداية غير
 الاحتماء غير والذي يدل ههنا على ان الهداية لا يمكن أن تكون عبارة عن الايمان وجهان (الاول) ان
 الهداية الى الايمان غير الايمان كما ان التوفيق للايمان غير الايمان (والثاني) انه تعالى قال في آخر
 الآية باذنه ولا يمكن صرف هذا الاذن الى قوله فهدى الله اذ لا جائز أن يأذن لنفسه فلا بد ههنا من اضممار
 ليسر في هذا الاذن اليه والتقدير فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق فاهدوا باذنه واذا كان
 كذلك كانت الهداية مغايرة للاهتمام (المسئلة الثانية) احتج الاصحاب بهذه الآية على ان الله تعالى
 قد يخص المؤمن بهدايات لا يفعلها في حق الكافر والمعتزلة أجابوا عنه من وجوه (أحدها) انهم اختلفوا
 بالاهتمام فجعل هداية لهم خاصة كقوله هدى للمتقين ثم قال هدى للناس (وثانيها) ان المراد به الهداية
 الى الثواب وطريق الجنة (وثالثها) هداهم الى الحق بالاطاف (المسئلة الثالثة) قوله لما اختلفوا
 فيه أى الى ما اختلفوا فيه كقوله تعالى يعودون لما قالوا أى الى ما قالوا ويقال هديته الطريق ولطريق
 وإلى الطريق فان قيل لم قال فهداهم لما اختلفوا فيه من الحق باذنه ولم يقل هداهم للحق فيما اختلفوا وقدم
 الاختلاف (والجواب) من وجهين (الاول) انه لما كانت العناية بذكر الاختلاف اهتم بهدائه ثم فسره
 بن هداه (الثاني) قال الفراء هذا من المقلوب أى فهداهم لما اختلفوا فيه (المسئلة الرابعة)
 قوله باذنه فيه وجوه (أحدها) قال الزجاج بعلمه (الثاني) هداهم بأمره أى حصلت الهداية
 بسبب الامر كما يقال قطعت بالسكين وذلك لان الحق لم يكن متميزا عن الباطل وبالا امر حصل التميز فجعلت
 الهداية بسبب اذنه (الثالث) قال بعضهم لا بد فيه من اضممار والتقدير هداهم فاهدوا باذنه أما قوله
 والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم فاستدلال الاصحاب به معلوم والمعتزلة أجابوا من ثلاثة أوجه
 (أحدها) المراد بالهداية البيان فالتعالى خص المكلفين بذلك (والثاني) المراد بالهداية الطريق
 الى الجنة (الثالث) المراد به اللطف فيكون خاصا لمن يعلم انه يصلح له وهو قول أبي بكر الرازي * قوله
 تعالى (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة وما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم البأساء والضراء وزلزلوا
 حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله ألا ان نصر الله قريب) في نظم وجهان (الاول)
 انه تعالى قال في الآية السالفة والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم والمراد انه يهدي من يشاء الى الحق
 وطلب الجنة فبين في هذه الآية ان ذلك الطلب لا يتم ولا يكمل الا باحتمال الشدائد في التكليف فقال
 أم حسبتم أن تدخلوا الجنة وما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم الآية (الثاني) انه في الآية السالفة
 لما بين انه هداهم لما اختلفوا فيه من الحق باذنه بين في هذه الآية انهم بعد تلك الهداية احتملوا الشدائد
 في إقامة الحق وصبروا على البلوى فكذلك أنتم يا أصحاب محمد لا تستحقون الفضيلة في الدين الا بحمل هذه
 المحن وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) استعصينا الكلام في لفظ أم في تفسير قوله تعالى أم كنتم
 شهداء اذ حضر يعقوب الموت والذي نزيد ههنا أن نقول أم استفهام متوسط كما ان هل استفهام سابق
 فيجوز أن يقول هل عندك رجل أعندك رجل ابتداء ولا يجوز أن يقال أم عندك رجل فانما اذا كان متوسطا
 جاز سواه كان مسبوقا باستفهام آخر ولا يكون اما اذا كان مسبوقا باستفهام آخر فهو كقوله أنت رجل
 لا تنصف أفعن جهل تفعل هذا أم لك سلطان وأما الذي لا يكون مسبوقا بالاستفهام فهو كقوله لم تنزل
 الكتاب لاريب فيه من رب العالمين أم يقولون افتراء وهذا القسم يكون في تقدير القسم الاول والتقدير
 أفئذ منون به أم يقولون افتراء فكذلك تقرير هذه الآية فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق

فالتشبيه بالعذاب للرطب وبالخشف البالي لليابس فهذا جواب ذكره قوم وهو مكلف جداً (المسئلة السادسة) ألا ان نصر الله قريب يحتمل أن يكون جواباً من الله تعالى لهم اذ قالوا متى نصر الله فيكون كلامهم قد انتهى عند قوله متى نصر الله ثم قال الله عند ذلك ألا ان نصر الله قريب ويحتمل أن يكون ذلك قولاً لقوم منهم كانوا ما قالوا متى نصر الله رجعوا الى أنفسهم فعملوا ان الله لا يعلى غدوهم عليهم فقالوا ألا ان نصر الله قريب فحين قد صبرنا يا ربنا فبقوة عدلنا فان قيل قوله ألا ان نصر الله قريب يوجب في حق كل من لحقه شدة أن يعلم انه سيخفف رزواؤها وذلك غير ثابت قلنا لا يمنع أن يكون هذا من خواص الانبياء عليهم السلام ويمكن أن يكون ذلك عام في حق الكل اذ كل من كان في بلاء فانه لا بد له من أحد أمرين إما أن يتخلص عنه وإما أن يموت واذا مات فقد وصل الى من لا يميل أمره ولا يضيع حقه وذلك من أعظم المصروا غما جعله قريباً لان الموت قريب * قوله تعالى (يسألونك ماذا ينفعون قل ما أنفقتم من خير فلو الدين والاقرين واليتامى

والمساكين وابن السبيل وما نفعوا من خير فان الله به عليم) اعلم انه سبحانه وتعالى لما بالغ في بيان انه يجب على كل مكلف أن يكون معرضاً عن طلب العاجل وأن يكون مشغولاً بطلب الآجل وأن يكون بحيث يبدل النفس والمال في ذلك شرع به ذلك في بيان الاحكام وهو من هذه الآية الى قوله ألم تر الى الذين خرجوا من ديارهم لان من عادة القرآن أن يكون بيان التوحيد وبيان الوعظ والنصيحة وبيان الاحكام مختلطاً بعضها ببعض ليكون كل واحد منها مقبولاً لا خروصاً كداله (فالحكم الاوّل) هو هذه الآية وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال عطاء عن ابن عباس نزلت هذه الآية في رجل أتى النبي عليه الصلاة والسلام فقال ان لي ديناراً فقال انفقته على نفسي قال ان لي دينارين قال أنفقتهما على أهلي قال ان لي ثلاثة قال أنفقها على خادمك قال ان لي أربعة قال أنفقها على والدك قال ان لي خمسة قال أنفقها على قرابتك قال ان لي ستة قال أنفقها في سبيل الله وهو أحسنها وروى الكلبي عن ابن عباس ان الآية نزلت في عمرو بن الجوح وكان شيخاً كبيراً هراماً وهو الذي قتل يوم أحد وعنده مال عظيم فقال ماذا تنفق من أموالنا وأين نضعها فنزلت هذه الآية (المسئلة الثانية) للنصويين في ماذا قولان (أحدهما) أن يجعل مامع ذابنزل اسم واحد ويكون الموضع نصيباً ينفقون والدليل عليه ان العرب يقولون عمداً تنسئل باثبات الالف في ما قولان مامع ذابنزل اسم واحد لقولوا عمداً تنسئل بحذف الالف كما حذفوها من قوله عمداً تنسئلون وقوله فيم أنت من ذكرها فإلما لم يحذفوا الالف من آخر ما علمت انه مع ذابنزل اسم واحد ولم يحذفوا الالف منه لما لم يكن آخر الاسم والحذف يلحقها اذا كان آخر الالف يكون في شعر كقوله

على ما قام يشتمني لثيم * كخنزير تمزغ في رماد

(والقول الثاني) أن يجعل ذابنزع في الذي ويكون ما رفعه بالابتداء وخبرها ذا والعرب قد بسبب استعمال ذابنزع في الذي فيقولون من ذابنزع الذي يقول ذابنزع على هذا يكون تقدير الآية يسألونك ما الذي ينفقون (المسئلة الثالثة) في الآية تسؤال وهو ان القوم سألوا عما ينفقون لا عن تصرف النفقة اليهم فكيف أجابهم بهذا (والجواب) عنه من وجوه (أحدها) انه حصل في الآية ما يكون جواباً عن السؤال وضم اليه زيادة بما يكمل ذلك المقصود وذلك لان قوله ما أنفقتم من خير جواب عن السؤال ثم ان ذلك الانفاق لا يكمل الا اذا كان مصروفاً الى جهة الاستحقاق فلهذا الما ذكر الله تعالى الجواب أردفه بذكر المصروف كما لا لبس (وثانيها) قال القفال انه وان كان السؤال وارداً باللفظ ما الا ان المقصود السؤال عن الكيفية لانهم كانوا عالمين ان الذي أمروا به انفاق مال يخرج قرباً الى الله تعالى واذا كان هذا معلوماً لم ينصرف الوهم الى ان ذلك المال أي شيء هو واذا خرج هذا عن أن يكون مراد تعين ان المطلوب بالسؤال ان مصروفه أي شيء هو حينئذ يكون الجواب مطابقة للسؤال وتظهير قوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ان البقرة تشابه علينا قال انه يقول انها بقرة لا ذلول وانما كان هذا الجواب موافقاً لذلك السؤال لانه كان من المعلوم ان البقرة هي البهيمة التي شأنها وصفها كذا

العسالة والسلام كان ينالهم الامر العظيم من الباساء والضراء من المشركين والمنافقين واليهود ولما أذن
 لهم في القتال نالهم من الجراح وذهاب الاموال والنفس مالا يخفى فغزاهم الله في ذلك وبين أن حال
 من قبلهم في طلب الدين كان كذلك والمصيبة اذا عمت طابت وذكر الله من قصة ابراهيم عليه السلام والقائه في
 النار ومن أمر أيوب عليه السلام وما ابتلاه به ومن أمر سائر الانبياء عليهم السلام في مصابرتهم على أنواع
 البلاء ما صار ذلك في سلوة المؤمنين روى قيس بن أبي حازم عن خباب بن الارت قال شكونا الى رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ما نلقى من المشركين فقال ان من كان قبلكم من الامم كانوا يذبون بأنواع البلاء فلم
 يصرفهم ذلك عن دينهم حتى ان الرجل يوضع على رأسه المنشار فيشق فلقين ويمشط الرجل بامشاط الحديد
 فيمادون العظم من لحمه ويصرفونه ذلك عن دينه وأيم الله ليقمن هذا الامر حتى يبير الراكب ما بين
 صنعاء الى حضرموت لا يخشى الا الله والذنب على غنمه ولكنكم تعجلون (المسئلة الرابعة) قرأنا فاع
 حتى يقول برفع اللام والباقون بالنصب ووجهه ان حتى اذا نصب المضارع تكون على ضربين (أحدهما)
 أن تكون بمعنى الى وفي هذا الضرب يكون الفعل الذي حصل قبل حتى والذي حصل بعدها قد وجد
 ومضاهيا تقول سرت حتى أدخلها أى الى أن أدخلها فالسير والدخول قد وجدوا وضاهيا وعليه النصب
 في هذه الآية لان التقدير وزلزلوا الى أن يقول الرسول والزلزلة والقول قد وجدوا (والثاني) أن يكون
 بمعنى كى كقوله أطعت الله حتى أدخل الجنة أى كى أدخل الجنة والطاعة قد وجدت والدخول لم
 يوجد ونصب الآية لا يمكن أن يكون على هذا الوجه وأما الرفع فاعلم ان الفعل الواقع بعد حتى لابد وأن
 يكون على سبيل الحال المحكية التي وجدت كما حكيت الحال في قوله هذا من شيعته وهذا من عدوه وفي
 قوله وكلهم باسط ذراعيه بالوصية لان هذا لا يصح الاعلى سبيل ان في ذلك الوقت كان يقال هذا الكلام
 ويقال سرت الابل حتى يجي البعير يجتز بطنه والمعنى سرت حتى ان من حضر هناك يقول يجي البعير يجتز
 بطنه ثم هذا قد يصدق عند انقضاء السبب وحده دون المسبب كقولك سرت حتى أدخل البلد فيحتمل ان السير
 والدخول قد وجدوا وحصلوا ويحتمل أن يكون قد وجد السير والدخول بعد لم يوجد فهذا هو الكلام
 في تقرير وجه النصب ووجه الرفع واعلم ان الاكثرين اختاروا النصب لان قراءة الرفع لاتصح الا اذا
 جعلنا الكلام حكاية عن يخبر عنها حال وقوعها وقراءة النصب لا تحتاج الى هذا الفرض فلا جرم كانت
 قراءة النصب أولى (المسئلة الخامسة) في الآية اشكال وهو انه كيف ياتي بالرسول القاطع بصحة وعد
 الله ووعده أن يقول على سبيل الاستبعاد متى نصر الله (والجواب) عنه من وجوه (أحدها) ان
 كونه رسولا لا يمنع من أن يتأذى من كيد الاعداء قال تعالى واقد تعلم انك يضيق صدرك بما يقولون وقال
 تعالى لعائش باخع نفسك أن لا يكونوا مؤمنين وقال تعالى حتى اذا استيأس الرسل وظنوا انهم قد كذبوا
 جاءهم نصرنا فنجي وعلى هذا فاذا ضاق قلبه وقلت حيلته وكان قد سمع من الله تعالى انه ينصره الا انه ما عين
 له الوقت في ذلك قال عند ضيق قلبه متى نصر الله حتى انه ان علم قرب الوقت زال همه ونغمه وطاب قلبه
 والذي يدل على صحة ذلك انه قال في الجواب الا ان نصر الله قريب فلما كان الجواب بذكر القرب دل على ان
 السؤال كان واقعا عن القرب ولو كان السؤال وقع عن انه هل يوجد النصر أم لا لما كان هذا الجواب مطابقا
 لذلك السؤال وهذا هو الجواب المعتمد (والجواب الثاني) انه تعالى أخبر عن الرسول والذين آمنوا انهم
 قالوا قولنا ثم ذكر كلامين (أحدهما) متى نصر الله (والثاني) ألا ان نصر الله قريب فوجب اسناد كل
 واحد من هذين الكلامين الى واحد من ذينك المذكورين فالذين آمنوا قالوا متى نصر الله والرسول
 قال ألا ان نصر الله قريب قالوا ولهذا تقرير من القرآن والشعر أما القرآن فقوله ومن رحمته جعل لكم الليل
 والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله والمعنى لتسكنوا في الليل ولتبتغوا من فضله في النهار وأما من الشعر
 فقول امرئ القيس

كأن قلوب الطير وطبا وبابسا * لداوكرها العناب والحشف البالي

المراد من أحب التقرب إلى الله تعالى في باب النفقة فالأولى له أن ينفقه في هذه الجهات فيقدم الأولى فالأولى
فيكون المراد به التطوع (وثالثها) أن يكون المراد الوجوب فيما يتصل بالوالدين والأقربين من حيث
الكفاية وفيما يتصل باليتامى والمساكين بما يـكون زكاة (ورابعها) يحتمل أن يريد بالانفاق على
الوالدين والأقربين ما يكون بعضاً على صلة الرحم وفيما يصرفه لليتامى والمساكين ما يخص للصدقة فظاهر
الآية محتمل لكل هذه الوجوه من غير نسخ (الحكم الثاني) قوله تعالى (كتب عليكم القتال وهو كره
لكم وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون)
وفيه مسائل (المسئلة الأولى) اعلم أنه عليه الصلاة والسلام كان غير ماذون في القتال مدة أقامته بمكة فلما
هاجر أذن له في قتال من يقاتله من المشركين ثم أذن له في قتال المشركين عامة ثم فرض الله الجهاد واختلف
العلماء في هذه الآية فقال قوم أنها تقتضي وجوب القتال على الكل وعن مكحول أنه كان يحاف عند البيت
بالله أن الغزو واجب ونقل عن ابن عمر وعطاء أن هذه الآية تقتضي وجوب القتال على أصحاب الرسول عليه
الصلاة والسلام في ذلك الوقت فقط حجة الأولين أن قوله كتب يقتضي الوجوب وقوله عليكم يقتضيه أيضاً
والخطاب بالكاف في قوله عليكم لا يمنع من الوجوب على الموجودين وعلى من سيـوجد بعد ذلك كما في قوله
كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام فإن قيل ظاهر الآية هل يقتضي أن يكون واجبا على الأعيان
أو على الكفاية قلنا بل يقتضي أن يكون واجبا على الأعيان لأن قوله عليكم أي على كل واحد من آحادكم كما
في قوله كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام حجة عطاء أن قوله كتب يقتضي الإيجاب ويكفي في العمل
به مرة واحدة وقوله عليكم يقتضي تخصيص هذا الخطاب بالموجودين في ذلك الوقت إلا أننا نلنا أن قوله
كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام حال الموجودين فيه كحال من سيـوجد بعد ذلك بدلالة منفصلة
وهي الإجماع وتلك الدلالة مفقودة ههنا فوجب أن يبق على الوضع الأصلي قالوا وما يدل على صحة هذا
القول قوله تعالى وكلا وعد الله الحسنى ولو كان القاعدة مضيعة فرضا لما كان موعوداً بالحسنى اللهم إلا أن
يقال الفرض كان ثابتاً ثم نسخ إلا أن التزام القول بالنسخ من غير أن يدل عليه دليل غير جائز ويدل عليه
أيضاً قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة والقول بالنسخ غير جائز على ما بيناه والإجماع
اليوم منه قد على أنه من فروض الكفايات الآن يدخل المشركون ديار المسلمين فإنه من الجهاد حينئذ على
الكل والله أعلم (المسئلة الثانية) قوله وهو كره لكم فيه اشكال وهو أن الظاهر من قوله كتب عليكم
أن هذا الخطاب مع المؤمنين والعقل يدل عليه أيضاً لأن الكافر لا يؤمر بقتال الكافر وإذا كان كذلك
فكيف قال وهو كره لكم فإن هذا ينحصر بكون المؤمن كارهاً لحكم الله وتكليفه وذلك غير جائز لأن المؤمن
لا يكون ساخطاً ولا مراً الله تعالى وتكليفه بل يرضى بذلك ويحبسه ويمسك به ويعلم أنه صلاحه وفي تركه
فساده (والجواب) من وجهين (الأول) أن المراد من الكره كونه شاقاً على النفس والمكلف وإن علم
أن ما أمر الله به فهو صلاحه لكنه لا يخرج بذلك عن كونه نقيضاً لاشاقا على النفس لأن التكليف عبارة
عن الزام ما في فعله كلفة ومشقة ومن المعلوم أن أعظم ما يعيل إليه الطبع الحياة فلذلك أشق الأشياء
على النفس القتال (الثاني) أن يكون المراد كراهتهم للقتال قبل أن يفرض لما فيه من الخوف والكثرة
الاعداء فيبين الله تعالى أن الذي تكرهونه من القتال خير لكم من تركه لئلا تكرهونه بعد أن فرض
عليكم (المسئلة الثالثة) الكره يضم الكراهة بدليل قوله وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير
لكم ثم فيه وجهان (أحدهما) أن يكون المعنى وضع المصدر موضع الموصف مبالغة كقول الخنساء
فإنما هي أقبال وأديار كأنه في نفسه كراهة لفرط كراهتهم له (والثاني) أن يكون فعلاً بمعنى مفعول
كالخبر بمعنى الخبور أي وهو مكره لكم وقرأ السلي بالفتح وهو ما غتان كالضعف والضعف ويجوز أن
يكون بمعنى الإكراه على سبيل الجحاز كأنهم أمـ كرهوا عليه الشدة كراهتهم له ومشقته عليهم ومنه قوله تعالى
حمله أمـ كرها ووضعته كرها والله أعلم وقال بعضهم الكره بالضم ما كرهته مما لم تكره عليه وإذا كان

فتوله ما هي لا يمكن حمله على طالب الماشية فتعين أن يكون المراد منه طلب الصفة التي بها تتميز تلك البقرة عن
 غيرها فبهذا الطريق قلنا إن ذلك الجواب مطابق لذلك السؤال فكذا همت الماشية انهم كانوا عالمين بأن الذي
 أمر وأبأنفاقه ما هو واجب أن يقطع بأن مرادهم من قولهم ماذا ينفقون ليس هو طالب الماشية بل طلب
 المصروف فلماذا حسن هذا الجواب (وثانيتها) يحتمل أن يكون المراد انهم كانوا عالمين بالسؤال
 فكأنهم قيل لهم هذا السؤال فاسد انفق أي شيء كان وليكن بشرط أن يكون مالا حلالا وبشرط أن يكون
 مصروفا إلى المصروف وهذا مثل ما إذا كان الإنسان صحيح المزاج لا يضره أكل أي طعام كان فقال للطبيب
 ماذا أكل فيقول الطبيب كل في اليوم مرتين كان المعنى كل ما شئت لكن بهذا الشرط كذا همت الماشية
 أنفق أي شيء أردت بشرط أن يكون المصروف ذلك (المسألة الرابعة) اعلم أنه تعالى راعى الترتيب
 في الانفاق فقدم الوالدین وذلك لانهم ما كان يخرج لهم من العدم إلى الوجود في عالم الأسباب ثم ربياه في الحال
 الذي كان في غاية الضعف فكان انعامهم ما على الابن أعظم من انعام غيره ما عليه ولذلك قال تعالى
 وقضى ربك أن لا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا وفيه اشارة الى انه ليس بعد رعاية حق الله تعالى شيء
 أو جب من رعاية حق الوالدين لان الله تعالى هو الذي أخرج الإنسان من العدم إلى الوجود في الحقيقة
 والوالدان هم اللذان أخرجاه إلى عالم الوجود في عالم الأسباب الظاهرة فثبت ان حقهم ما أعظم من حق
 غيرهما فلماذا أوجب تقديمهم ما على غيرهما في رعاية الحقوق ثم ذكر تعالى بعد الوالدين الاقربين والسبب فيه
 ان الإنسان لا يمكنه أن يقوم بمصالح جميع الفقراء بل لابد وأن يرجح البعض على البعض والترجيح
 لابد له من مرجح والقربة تصلح أن تكون سببا للترجيح من وجوه (أحدها) ان القرابة مظنة للخلاطة
 والخلاطة سبب لاطلاع كل واحد منهم على حال الآخر فاذا كان أحدهم مغنيا والآخر فقيرا
 كان اطلاع الفقير على الغني أتم واطلاع الغني على الفقير أتم وذلك من أقوى الحوامل على الانفاق
 (وثانيتها) انه لو لم يراع جانب الفقير احتاج الفقير الرجوع إلى غيره وذلك عار وسيئة في حقه فالأولى أن
 يتكفل بمصالحهم دفعا للضرر عن النفس (وثانيتها) أن قريب الإنسان جار مجرى الجزء منه والانفاق
 على النفس أولى من الانفاق على الغير فلهذا السبب كان الانفاق على القريب أولى من الانفاق على
 البعيد ثم ان الله تعالى ذكر بعد الاقربين اليتامى وذلك لانهم لصغرهم لا يدرون على الاكتساب
 ولتكونهم يتامى ليس لهم أحد يكتب لهم فالطفل الذي مات أبوه قد عدم الكسب والكاسب وأنصرف على
 الضياع ثم ذكر تعالى بعدهم المساكين وحاجة هؤلاء أقل من حاجة اليتامى لان قدرتهم على التحصيل أكثر من
 قدرة اليتامى ثم ذكر تعالى بعدهم ابن السبيل فانه بسبب انقطاعه عن بلده قد يقع في الاحتياج والفقر فهذا
 هو الترتيب الصحيح الذي رتبته الله تعالى في كيفية الانفاق ثم لما فصل هذا التفصيل الحسن الكامل أردفه
 بعد ذلك بالاجمال فقال وما تنفعوا من خير فان الله به عليم أي وكل ما فعلتموه من خيرا ما مع هؤلاء المذكورين
 واتمام غيرهم حسبته الله وطلبا للجزيل ثوابه وهربا من أليم عقابه فان الله به عليم والعليم مبالغة في كونه عالما
 يعني لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فيجازيكم أحسن الجزاء عليه كما قال اني لأضيق
 عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى وقال فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره (المسألة الخامسة) المراد من الخير هو
 المال لقوله عز وجل وانه يحب الخير أشد من أن يتركها الوصية فالعقبي وما تنفعوا من انفاق شيء من
 المال قل أو كثر وفيه قول آخر وهو أن يكون قوله وما تنفعوا من خير يتناول هذا الانفاق وسائر وجوه البر
 والطاعة وهذا أولى (المسألة السادسة) قال بعضهم هذه الآية منسوخة بآية الموارث وهذا ضعيف
 لانه يحتمل حمل هذه الآية على وجوه لا يتطرق النسخ إليها (أحدها) قال أبو مسلم الانفاق على الوالدين
 واجب عند قصورهما عن الكسب والمالك والمراد بالاقربين الولد وولد الولد وقد تلزم نفقتهم عند فقد المالك
 وإذا حملت الآية على هذا الوجه فقول من قال انها منسوخة بآية الموارث لا وجه له لان هذه النفقة تلزم
 في حال الحياة والميراث يصل بعد الموت وأيضا يصل بعد الموت لا يوصف بأنه نفقة (وثانيتها) أن يكون

في الآية مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا في أن هذا السائل كان من المسلمين أو من الكافرين
والقائلون بانه من المسلمين فريقان (الاول) الذين قالوا انه تعالى لما كتب عليهم القتال وقد كان
عند القوم الشهر الحرام والمسجد الحرام أعظم الحرمة في المنع من القتال لم يبعد عندهم أن يكون الامر
بالقتال مفيداً بان يكون في غير هذا الزمان وفي غير هذا المكان فدعاهم ذلك الى أن سألوا النبي صلى الله
عليه وسلم فقالوا أيجل لنا قتالهم في هذا الشهر وفي هذا الموضع فنزلت الآية فعلى هذا الوجه الظاهر
ان هذا السؤال كان من المسلمين (الفريق الثاني) وهم أكثر المفسرين رووا عن ابن عباس أنه قال
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث عبد الله بن جحش الاسدي وهو ابن عمته قبل قتال بدر بشهرين وبعد
سبعة عشر شهراً من مقدمه المدينة في ثمانية رهط وكتب له كتاباً وعهدا ودفعه اليه وأمره أن يفحصه بعد
نزلتين ويقرأه على أصحابه ويعمل بما فيه فاذا فيه أمراً بعد فسر على بركة الله تعالى عن ابنه حتى تنزل بطن
فخل فترصد بهم عبر قر يش لعل أن تأتيه منه بخير فقال عبد الله سمعنا وطاعة لأمراء فقال لأصحابه من أحب
منكم الشهادة فلم يزلوا معي فاني ما ضل لأمري ومن أحب الخلف فليخلف فضى حتى بلغ بطن فخل بين مكة
والطائف فخر عليهم عمرو بن الحضرمي وثلاثة معه فلما رأوا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حلقوا
رأس واحد منهم وأوهوا بذلك انهم قوم عمار ثم أتى واقد بن عبد الله الحنظلي وهو أحد من كان مع عبد الله
ابن جحش ورعى عمرو بن الحضرمي فقتله وأسر واثنين وساقوا العير بما فيه حتى قدموا على رسول الله صلى
الله عليه وسلم فضجبت قر يش وقالوا قد استحل محمد الشهر الحرام شهر يأمّن فيه الخائف فيسفك فيه الدماء
والمسلمون أيضاً قد استبعدوا ذلك فقال عليه الصلاة والسلام اني ما أمرتكم بالقتال في الشهر الحرام
وقال عبد الله بن جحش يا رسول الله انا قتلنا ابن الحضرمي ثم أمةينا فنظرنا الى هلال رجب فلاندرى
اني رجب أصبناه أم في جنادي فوق رسول الله صلى الله عليه وسلم العير والاسارى فنزلت هذه الآية فاخذ
رسول الله عليه الصلاة والسلام الغنمية وعلى هذا التقدير فالظاهر ان هذا السؤال انما صدر عن المسلمين
لوجوه (أحدها) ان أكثر الحاضرين عند رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا مسلمين (وثانيها) أن ما قبل
هذه الآية وما بعدها خطاب مع المسلمين أما ما قبل هذه الآية فقوله أم حسبكم أن تدخلوا الجنة وهو خطاب
مع المسلمين وقوله يستألفونك ماذا ينفقون حكاية عنهم وأما ما بعد هذه الآية فكذلك وهو قوله يستألفونك عن
الجر والميسر ويستألفونك عن اليتامى (وثالثها) روى سعيد بن جبيرة عن ابن عباس أنه قال ما رأيت قوما
كانوا أخيراً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ما سألوه الا عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض كلهم
في ان قرآن منها يستألفونك عن الشهر الحرام (والقول الثاني) ان هذا السؤال كان من الكفار قالوا سألوا
الرسول عليه الصلاة والسلام عن القتال في الشهر الحرام حتى لو أخبرهم بانه حلال فتكروا به واستحلوا قتاله
فيه فانزل الله تعالى هذه الآية يستألفونك عن الشهر الحرام قتال فيه أي يستألفونك عن قتال في الشهر
الحرام قل قتال فيه كبير وليكن الصدق سبيل الله وعن المسجد الحرام والكفر به أكبر من ذلك القتال
ولا يزالون يقتلونكم حتى يردوكم عن دينكم فبين تعالى ان غرضهم من هذا السؤال أن يقتلوا
المسلمين ثم أنزل تعالى بعده قوله الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فن اعتمدى عليكم فاعتدوا
عليه بمنى ما اعتمدى عليكم فصرح في هذه الآية بان القتال على سبيل الدفع جائز (المسئلة الثانية) قوله تعالى
قتال فيه خفض على البدل من الشهر الحرام وهذا يسمى بدل الاشتمال كقوله لا تجبني زيد علمه ونفعي زيد
كلامه وسرق زيد ماله وسلب زيد ثوبه قال تعالى قتل أصحاب الاخذود النار ذات الوقود وقال بعضهم
الخفض في قتال على تكرير العامل والتقدير يستألفونك عن الشهر الحرام عن قتال فيه وهو كذا هو
في قراءة ابن مسعود والربيع وتطير قوله تعالى للذين استضعفوا المان آمن منهم وقرأتكم قتل فيه أما
قوله تعالى قل قتال فيه كبير ففيه مسائلتان (المسئلة الاولى) قتال فيه مبتدأ أو كبير خبره وقوله قتال وان
كان نكرة الا أنه يخص بقوله فيه فحسن جعله مبتدأ والمراد من قوله كبير أي عظيم مستنكر كما يسمى الذنب

بالاكرام فبالفتح أمّا قوله وعسى أن نكرهوا شيئاً وهو خير لكم ومعنى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم ففيه
 مسائل (المسئلة الاولى) عسى فعل درج مضارع وبقي ماضيه فيقال منه عسيتم وعسيتم قال تعالى
 فهل عسيتم ويرفع الاسم بعده كجاءه رفع بعد الفعل فتقول عسى زيد كما تقول قام زيد ومعناه قرب قال
 تعالى قل عسى أن يكون ردفي لكم أى قرب فتقول عسى زيد أن يقوم فتقديره عسى قيام زيد أى قرب
 قيام زيد (المسئلة الثانية) معنى الآية أنه ربما كان الشيء شاقاً عليكم في الحال وهو سبب للمنافع
 الجلية في المستقبل وبالضد ولا جله حسن شرب الدواء المر في الحال لتوقع حصول الصحة في المستقبل
 وحسن تحمل الاخطار في الاسفار لتوقع حصول الربح في المستقبل وحسن تحمل المشاق في طلب العلم
 لتقريب السعادة العظيمة في الدنيا وفي العقبى وههنا كذلك وذلك لان ترك الجهاد وان كان يفيد في الحال صون
 النفس عن خطر القتل وصون المال عن الانفاق ولكن فيه أنواع من المضار منها أن العدو اذا علم ميلكم
 الى الدعة والسكون قصد بلادكم وحاول قتلكم فاما أن يأخذكم ويستبيح دماءكم وأموالكم واما أن
 تحتاجوا الى قتالهم من غير اعداد آلة وسلاح وهذا يكون كترك مداواة المرض في أول ظهوره بسبب نفرة
 النفس عن تحمله مرارة الدواء ثم في آخر الامر يصير المرء مضطراً الى تحمله اضعاف تلك النفرة والمشقة
 والحاصل أن القتال سبب لحصول الامن وذلك خير من الاتفاق بسلامة الوقت ومنها وجدان الغنية ومنها
 السرور العظيم بالاستيلاء على الاعداء اما ما يتعلق بالدين فكثيرة منها ما يحصل للجهاد من الثواب العظيم
 اذا فعل الجهاد تقرباً وعبادة وسلك طريقة الاستقامة فلم يفسد ما فعله ومنها أنه يخشى عدوكم أن يستغفروكم
 فلا تصبرون على المحنة فتترددون عن الدين ومنها أن عدوكم اذا رأى جدتكم في دينكم وبذا لكم أنفسكم
 وأموالكم في طلبه مال بسبب ذلك الى دينكم فاذا أسلم على يدكم صرتم بسبب ذلك مستحقين للاجر العظيم
 عند الله ومنها ان من أقدم على القتال طلباً لرضا الله تعالى كان قد تحمّل ألم القتل بسبب طلب رضوان
 الله ومالم يصبر الرجل متيقناً بفضل الله وبرحمته وأنه لا يضيع أجر المحسنين وبان لذات الدنيا أمور باطلة
 لا يرضى بالقتل ومق كان كذلك فارق الانسان الدنيا على حب الله وبغض الدنيا وذلك من أعظم سعادات
 الانسان فنبت بما ذكرنا أن الطبع ولو كان يكره القتال مع اعداء الله فهو خير بكثير وبالضد ومعلوم
 أن الامر ينمى تعارضاً فالأكثر منفعة هو الراجح وهذا هو المراد من قوله وعسى أن نكرهوا شيئاً وهو
 خير لكم ومعنى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم (المسئلة الثالثة) الشر السوء وأصله من شررت الشيء
 اذا بسطته يقال شررت اللحم والشوب اذا بسطته ليحيف ومنه قوله حتى أشرن بالاكف المصاحف
 والشر واللهب لا بساطه فعلى هذا الشر انبساط الاشياء الضارة (المسئلة الرابعة) عسى توهم الشك
 مثل ابل وهي من الله تعالى يقين ومنهم من قال انها كلمة مطمعة فهي لا تدل على حصول الشك للقاتل
 الا أنها تدل على حصول الشك للمستمع وعلى هذا التقدير لا يحتاج الى التأويل أما ان قلنا بانها بمعنى
 اعل فالتأويل فيه هو الوجود المذكور في قوله تعالى اهدكم ثم تتنون قال الخليل عسى من الله واجب
 في القرآن قال فعسى الله أن يأتي بالفتح وقد وجد وعسى الله أن يأتي بهم جميعاً وقد حصل والله أعلم أمّا قوله
 تعالى والله يعلم وأنتم لا تعلمون والمقصود منه الترغيب العظيم في الجهاد وذلك لان الانسان اذا اعتقد
 قصوره علم نفسه وكمال علم الله تعالى ثم علم انه سبحانه لا يأمر العبد الا بما فيه خيره ومصالحته علم قطعاً ان الذي
 أمره الله تعالى به واجب عليه ام مثاله سواء كان مكروهاً للمابع أو لم يكن فكأنه تعالى قال يا أيها العبد فاعلم
 أن على أكل من علمك فكأن مشغلاً بطاعتى ولا تلتفت الى مقتضى طبعك فهذه الآية في هذا المقام تجري
 مجرى قوله تعالى في جواب الملائكة انى أعلم ما لا تعلمون • قوله تعالى (يسئلونك عن الشهر الحرام
 قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسيح الحرام واخراج أهله منه أكبر عند الله
 والفتنة أكبر من القتل ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم ان استطاعوا ومن يردكم عن دينكم
 دينة فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون)

يرتد منكم عن دينه فميت وهو كافر فاولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة واستوجب العذاب الدائم في النار (المسئلة الثالثة) ظاهرا الآية يقتضي ان الارتداد انما يقتضي ارتداعا عن ما عليه الاحكام المذكورة اذا مات المرتد على الكفر أما اذا أسلم بعد الردة لم يثبت شيء من هذه الاحكام وقد تفرع على هذه النكتة بحث أصولي وبحث فروعى أما البحث الأصولي فهو ان جماعة من المتكلمين زعموا ان شرط صحة الايمان والكفر حصول الموافقة فالايمن لا يكون ايمانا الا اذا مات المؤمن عليه والكفر لا يكون كفرا الا اذا مات الكافر عليه قالوا لان من كان مؤمنا ثم ارتد والعباد بالله فلو كان ذلك الايمان الظاهر ايمانا في الحقيقة لكان قد استحق عليه الثواب الابدى ثم بعد كفره يستحق العقاب الابدى فاما أن يبقى الاستحقاقان وهو محال واما أن يقال ان الطارئ يزيل السابق وهذا محال لوجوه (أحدها) ان المناقاة حاصلة بين السابق والطارئ فليس كون الطارئ من زيل السابق أولى من كون السابق دافعا للطارئ بل الثاني أولى لان الدفع أسهل من الرفع (وثانيها) ان المناقاة اذا كانت حاصلة من الجانبين كان شرط طريان الطارئ زوال السابق فلو علمنا زوال السابق بطريان الطارئ لزم الدور وهو محال (وثالثها) ان ثواب الايمان السابق وعقاب الكفر الطارئ اتمان أن يكونا متساويين أو يكون أحدهما أزيد من الآخر فان تساويا وجب أن يحاط بكل واحد منهما بابا لا يختر فحينئذ يفتى المكلف لامن أهل الثواب ولا من أهل العقاب وهو باطل بالاجماع وان ازداد أحدهما على الآخر فلنفرض ان السابق أزيد فعند طريان الطارئ لا يزول الا ما يساويه فحينئذ يزول بعض الاستحقاقات دون البعض مع كونها متساوية في المساهمة فيكون ذلك ترجيحاً من غير مرجح وهو محال أو لنفرض ان السابق أقل فحينئذ اتمان أن يكون الطارئ الزائد يكون جملة أجزائه مؤثرة في ازالة السابق فحينئذ يجب مع على الاثر الواحد مؤثرات مستقلة وهو محال واما أن يكون المؤثر في ازالة السابق بعض أجزاء الطارئ دون البعض وحينئذ يكون اختصاص ذلك البعض بالمؤثرية ترجيحاً للمثل من غير مرجح وهو محال فنثبت بما ذكرناه ان كان مؤمنا ثم كفر فذلك الايمان السابق وان كان ظاهرا ايمانا الا انه ما كان عند الله ايمانا فظهر ان الموافقة شرط لكون الايمان ايمانا والكفر كفرا وهذا هو الذي دلت الآية عليه فانها دلت على ان شرط كون الردة موجبة لتلك الاحكام أن يموت المرتد على تلك الردة أما البحث الفروعى فهو ان المسلم اذا صلى ثم ارتد ثم أسلم في الوقت قال الشافعي رحمه الله لا إعادة عليه وقال أبو حنيفة رحمه الله لزمه قضاء ما أذى وكذلك المصنف حجة الشافعي رضى الله عنه قوله تعالى ومن يرتد منكم عن دينه فميت وهو كافر فاولئك حبطت أعمالهم شرط في حبوط العمل أن يموت وهو كافر وهذا الشخص لم يوجد في حقه هذا الشرط فوجب أن لا يصير عمله محبطا فان قيل هذا معارض بقوله ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون وقوله ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله لا يقال حل المطلق على المقيد واجب لانا نقول ليس هذا من باب المطلق والمقيد فانهم أجمعوا على ان من علق حكما بشرطين وعلقه بشرط ان الحكم ينزل عند أيهما وجد يمكن قال لعبد أنت حر اذا جاء يوم الخميس أنت حر اذا جاء يوم الخميس والجمعة لا يطل واحد منهما بل اذا جاء يوم الخميس عتق ولو كان باعه بخاء يوم الخميس ولم يكن في ملكه ثم اشتراه ثم جاء يوم الجمعة وهو في ملكه عتق بالتعليق الاول (والسؤال الثاني) عن التمسك بهذه الآية ان هذه الآية دلت على ان الموت على الردة شرط لمجموع الاحكام المذكورة في هذه الآية ونحن نقول به فان من جملة هذه الاحكام الخلود في النار وذلك لا يثبت الا مع هذا الشرط وانما الخلاف في حبط الاعمال وليس في الآية دلالة على ان الموت على الردة شرط فيه (والجواب) ان هذا من باب المطلق والمقيد لامن باب التعليق بشرط واحد وبشرطين لان التعليق بشرط وبشرطين انما يصح لو لم يكن تعليقه بكل واحد منهما مانعا من تعليقه بالآخر وفي مستثنائنا لوجهنا مجرد الردة مؤثرا في الحبوط لم يبق للموت على الردة أثر في الحبوط أصلا في شيء من الاوقات فعلمنا ان هذا ليس من باب التعليق بشرط وبشرطين بل من باب المطلق والمقيد (وأما السؤال الثاني) بجوابه ان الآية دلت على ان الردة انما توجب الحبوط بشرط الموت على الردة وانما توجب الخلود في النار بشرط

الاشياء حكم عليها بانها أكبر أى كل واحد منها أكبر من قتال في الشهر الحرام وهذا نرى على قول الزجاج
وانما قلنا ان كل واحد من هذه الاشياء أكبر من قتال في الشهر الحرام لوجهين (أحدهما) أن كل واحد
من هذه الاشياء كفر والكفر أعظم من القتل (والثاني) اننا ندعى أن كل واحد من هذه الاشياء أكبر من
قتال في الشهر الحرام وهو القتال الذي صدر عن عبد الله بن جحش وهو ما كان قاطعاً بوقوع ذلك القتال
في الشهر الحرام وهو لا الكفار قاطعون بوقوع هذه الاشياء منهم في الشهر الحرام فيلزم أن يكون وقوع
هذه الاشياء أكبر أمّا قوله تعالى والفتنة أكبر من القتل فقد ذكرنا في الفتنة قولين (أحدهما) هي
الكفر وهذا القول عليه أكثر المفسرين وهو عندى ضعيف لأن على قول الزجاج قد تقدم ذكر ذلك فانه
تعالى قال وكفره أكبر فحمل الفتنة على الكفر يكون تكراراً بل هذا التأويل يستقيم على قول الفراء
(والقول الثاني) أن الفتنة هي ما كانوا يفتنون المسلمين عن دينهم نارة بالقاء الشبهات في قلوبهم ونارة
بالتعذيب كفعلمهم بيلال ومهيب ومهار بن ياسر وهذا قول محمد بن اسحاق وقد ذكرنا أن الفتنة عبارة
عن الامتحان يقال فتنت الذهب بالنار اذا ادخلته فيه التزيل الغش عنه ومنه قوله تعالى انما أموالكم
وأولادكم فتنة أى امتحان لكم لانه اذا الزمه انفاق المال في سبيل الله تفكر في ولده فصار ذلك مانعاً له عن
الانفاق وقال تعالى ألم احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا آمنا وهم لا يفتنون أى لا يمتحنون في دينهم
بأنواع البلاء وقال وقتناك فتمونا وانما هو الامتحان بالله لوى وقال ومن الناس من يقول آمنا بالله فاذا
أوذى في الله جعل فتنة الناس كعذاب الله والمراد به المحنة التي تصيبه من جهة الدين من الكفار وقال
ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا والمراد انهم آذوهم وعرضوهم على العذاب ليمتحنوا ثباتهم
على دينهم وقال فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ان خفتن ان يفتنكم الذين كفروا وقال ما أنتم عليه
بفائتين الا من هو صال الخيم وقال فيتمعون ما تشابه منه استغناء الفتنة أى المحنة في الدين وقال واحد زهر
ان يفتنوا عن بعض ما أنزل الله اليك وقال ربنا لا تجعلنا فتنة للذين كفروا وقال ربنا لا تجعلنا فتنة للقوم
الظالمين والمعنى ان يفتنوا به عن دينهم فيترين في أعينهم ما هم فيه من الكفر والظلم وقال فسنبصر
ويصرون بآبائكم المفتون قيل المفتون المجنون والجنون فتنة اذ هو مخنوع ودول عن سبيل أهل السلامة
في العقول فثبت به هذه الآيات أن الفتنة هي الامتحان وانما قلنا ان الفتنة أكبر من القتل لأن
الفتنة عن الدين تفضي الى القتل الكثير في الدنيا والى استحقاق العذاب الدائم في الآخرة فصيح أن الفتنة
أكبر من القتل فضلاً عن ذلك القتل الذي وقع السؤال عنه وهو قتل ابن الحضرمي روى أنه لما نزلت
هذه الآية كتب عبد الله بن جحش صاحب هذه السرية الى مؤمنى مكة اذا عبركم المشركون بالقتال في الشهر
الحرام فعبروهم أنتم بالكفر واخراج رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة ومنع المؤمنين عن البيت الحرام
قال ولا يزالون بقاءة لولاكم حتى يردوكم عن دينكم ان استطاعوا والمعنى ظاهر وظاهر قوله تعالى وان ترضى
عنتك اليهود والنصارى حتى تتبع ملتهم وفيه مسائل (المسئلة الاولى) ما زال يفعل كذا ولا يزال يفعل
كذا قال الواحدى هذا فعل لامضدر له ولا يقال منه فاعل ولا مفعول ومثله في الافعال كنسرحو عسى
ليس له مصدر ولا مضارع وكذلك ذرو ما فتى وهم وهالك وهات وتعال ومعنى لا يزالون أى يدومون على ذلك
العمل لان الزوال يفيد النفي فاذا أدخلت عليه ما كان ذلك نفياً للنفي فيكون دليلاً على الشبوت الدائم
(المسئلة الثانية) قوله حتى يردوكم عن دينكم أى الى أن يردوكم وقيل المعنى ليردوكم (المسئلة الثالثة)
قوله ان استطاعوا استبعاداً لاستطاعتهم كقول الرجل لعدوه ان ظفرت بي فلا تبق على وهو واثق بانه
لا يظفر به ثم قال تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال
الواحدى قوله ومن يرتدد أظهر التضعيف مع الجزم لسكون الحرف الشانى وهو أكثر اللغات من الادغام
وقوله فيمت هو جزم بالعطف على يرتدد وجوابه فاولئك حبطت أعمالهم (المسئلة الثانية) لما بين تعالى
ان غرضهم من تلك المقاتلة هو أن يرتد المسلمون عن دينهم ذكر بعده وعيد شديد على الردة فقال ومن

الثواب على الايمان والعمل غير واجب عقلا بل بحكم الوعد فلذلك علقه بالرجاء (وثانيها) يجب انه واجب عقلا بحكم الوعد ولكنه تعالى بان لا يكفر بعد ذلك وهذا الشرط مشكوك فيه لا يتيقن فلا جرم كان الحاصل هو الرجاء لا القطع (وثالثها) ان المذكوكرهها هو الايمان والهجرة والجهاد في سبيل الله ولا بد للانسان مع ذلك من سائر الاحمال وهو ان يرجو أن يوفقه الله اهما كما وفقه لهذه الثلاثة فلا جرم علقه على الرجاء (ورابعها) ليس المراد من الآية ان الله شكك العبد في هذه المغفرة بل المراد وصفهم بانهم يفارقون الدنيا مع الهجرة والجهاد مستقصرين أنفسهم في حق الله تعالى يرون انهم لم يعبدوه حق عبادته ولم يقضوا ما يلزمهم في نصرته دينه فيقدمون على الله مع الخوف والرجاء كما قال والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم هم ووجه انهم الى ربهم راجعون (القول الثاني) أن المراد من الرجاء القطع واليقين في أصل الثواب والظن انما دخل في كينته وفي وقته وفيه وجوه قررها في تفسير قوله تعالى الذين يظنون انهم ملائكة ربهم ثم قال تعالى والله غفور رحيم أي ان الله تعالى يحقق لهم رجاءهم اذا ما اتوا على الايمان والعمل الصالح وانه غفور رحيم غفر لعبد الله بن يحيى وأصحابه ما لم يعلموا ورسمهم (الحكم الثالث) قوله عز وجل (يسألونك عن الخمر والميسر قل فيها ما انتم كبيرون منافع للناس وانهم ما كبر من نفعها) اعلم أن قوله يسألونك عن الخمر والميسر ليس فيه بيان انهم عن أي شيء سألو اذ انهم يحفل انهم سألو عن حقيقة ومما فيه ويحتمل انهم سألو عن حل الانتفاع به ويحتمل انهم سألو عن حل شره به وحرمة الاثمة تعالى لما أجاب بذلك الحرمة دل تخصيص الجواب على ان ذلك السؤال كان واقعا عن الحل والحرمة وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) قالوا نزلت في الخمر أربع آيات نزل بمكة قوله تعالى ومن ثمرات النخيل والاعناب تصفون منه سكر اورزقا حسنا وكان المسلمون يشربونها وهي حلال لهم ثم ان عمر ومعاذ اذ انفرا من الصحابة قالوا يا رسول الله أفتنا في الخمر فانهم اذهبوا للعقل مسلبة المال فنزل فيها قوله تعالى قل فيها ما انتم كبيرون منافع للناس فشره باقوم وتركها آخرون ثم دعا عبد الرحمن بن عوف ناسا منهم فشربوا وسكروا فقام بعضهم يصلي فقرأ قل يا أيها الكافرون اعبدوا ما تعبدون فنزل لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى فقد من شربها ثم اجتمع قوم من الانصار وفيهم سعد بن أبي وقاص فلما سكروا افتخروا وتناشدوا الاشهار حتى أنشد سعد شعرا فيه هجاء للانصار فضربه أنصارى بطي بعير فشبهه شعبة ومخضبة فشكا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عمر اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا فنزل انما الخمر والميسر اثمنا فنزل قوله فهل أنتم منتهون فقال عمر انهم يارب قال القفال رحمه الله والحكمة في وقوع التحريم على هذا الترتيب ان الله تعالى علم أن القوم قد كانوا القوا شرب الخمر وكان انتفاعهم بذلك كثيرا فعلم انه لو منعهم دفعة واحدة لنتق ذلك عليهم فلا جرم استعمل في التحريم هذا التدريج وهذا الرفق ومن الناس من قال بان الله حرم الخمر والميسر بهذه الآية ثم نزل قوله تعالى لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى فقد انتفى ذلك تحريم شرب الخمر وقت الصلاة لا شارب الخمر لا يمكنه أن يصلي الامع السكر فكان المنع من ذلك منعاً من الشرب ضمنا ثم نزلت آية المائدة فكانت في غاية القوة في التحريم وعن الربيع بن أنس أن هذه الآية نزلت بعد تحريم الخمر (المسئلة الثانية) اعلم أن عندنا أن هذه الآية دالة على تحريم الخمر فننقل الى بيان أن الخمر ما هو ثم الى بيان أن هذه الآية دالة على تحريم شرب الخمر (أما المقام الاول) في بيان أن الخمر ما هو قال الشافعي رحمه الله بكل شراب مسكر فهو خمر وقال أبو حنيفة الخمر عبارة عن عصير العنب الشديد الذي قد فرب بالزبد سجة الشافعي على قوله وجوه (أحدها) ما روى أبو داود وفي سننه عن الشعبي عن ابن عمر رضي الله عنهما قال نزل تحريم الخمر يوم نزل وهي من خمسة من العنب والتمر والحنطة والشعير والذرة والخمر ما خمر العقل وجه الاستدلال به من ثلاثة أوجه (أحدها) أن عمر رضي الله عنه أخبر أن الخمر حرمت يوم حرمت وهي تتخذ من الحنطة والشعير كما انها كانت تتخذ من العنب والتمر وهذا يدل على انهم كانوا يسمونها كلها خمر (وثانيها) انه قال حرمت الخمر يوم حرمت وهي تتخذ من هذه الاشياء الخمسة وهذا كالتصريح بأن تحريم الخمر يتناول تحريم هذه الانواع الخمسة (وثالثها) أن عمر رضي الله عنه الحق

الموت على الردة وعلى هذا التقدير فذلك السؤال ساقط أما قوله تعالى فاولئك حببت أعمالهم في الدنيا والآخرة ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال أهل اللغة أصل الحبط ان تأكل الابل شيئاً يضرها فتعظم بطونها فتتلف وفي الحديث وان مما ينبت الربيع ما يقتل حبطاً أو يؤلم فسمى بطلان الأعمال بهذا لانه كفساد الشيء بسبب ورود الفساد عليه (المسئلة الثانية) المراد من احباط العمل ليس هو ابطال نفس العمل لان العمل شيء كما وجد في زوال واعداد المعلوم محال ثم اختلف المتكلمون فيه فقال المبتون للاحباط والتكفير المراد منه ان عقاب الردة الحادثة بزيل ثواب الايمان السابق اما بشرط الموازنة على ما هو مذهب أبي هاشم وجهور المتأخرين من المعتزلة أو لا بشرط الموازنة على ما هو مذهب أبي علي وقال المنكرون للاحباط بهذا المعنى المراد من الاحباط الوارد في كتاب الله هو ان المرتد اذا أتى بالردة فتلكت الردة عمل محبط لان الآتي بالردة كان يمكنه أن يأتي بها بعمل يستحق به ثواباً فاذا لم يأت بذلك العمل الجيد وأتى بدله بهذا العمل الردي الذي لا يستفيد منه فنعابل يستفيد منه أعظم المضار يقال انه أحبط عمله أي أتى بعمل باطل ليس فيه فائدة بل فيه مضرة ثم قال المنكرون للاحباط هذا الذي ذكرناه في تفسير الاحباط اما أن يكون حقيقة في لفظ الاحباط واما أن لا يكون فان كان حقيقة في نفسه وجب المصير اليه وان كان مجازاً وجب المصير اليه لاننا ذكرنا الدلائل القاطعة في مسئلة ان الموافقة بشرط في صحة الايمان على ان القول بان أثر الفحل الحادث بزيل أثر الفحل السابق محال (المسئلة الثالثة) اما حبوط الأعمال في الدنيا فهو انه يقتل عند الظفر به ويقاقل الى أن يظفر به ولا يستحق من المؤمنين موالاة ولا نصراً ولا ثناء حسناً وتبين زوجته منه ولا يستحق الميراث من المسلمين ويجوز أن يكون المعنى في قوله حببت أعمالهم في الدنيا ان ما يريدونه بعد الردة من الاضرار بالمسلمين ومكايدهم بالانتقال عن دينهم يبطل كله فلا يحصلون منه على شيء لا عازار الله الاسلام بانصاره فتكون الأعمال على هذا التأويل ما يعملونه بعد الردة وأما حبوط أعمالهم في الآخرة فعند القائلين بالاحباط معناه ان هذه الردة تبطل استحقاتهم للثواب الذي استحقوه بأعمالهم السالفة وعند المنكرين لذلك معناه انهم لا يستفيدون من تلك الردة ثواباً ونفعاً في الآخرة بل يستفيدون منها أعظم المضار ثم دين كقيمة تلك المضرة فقال تعالى وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون * قوله عز وجل (ان الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم) في الآية مسألان (المسئلة الاولى) في تعلق هذه الآية بما قبلها ووجهان (الاول) ان عبد الله بن جحش قال يا رسول الله حبب الله له لاقاب علينا فيما فعلنا فهل نطعم منه أجراً أو ثواباً فنزلت هذه الآية لان عبد الله كان مؤمناً وكان مهاجراً وكان بسبب هذه المقاتلة نجاهداً (والثاني) انه تعالى لما أوجب الجهاد من قبل بقوله كتب عليكم القتال وهو كره لكم وبين ان تركه سبب للععيد اتباع ذلك بذكر من يقوم به فقال ان الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله ولا يكاد يوجد وعيد الا بوعده وعد (المسئلة الثانية) هاجروا أي فارقوا أوطانهم وعشائرهم وأصله من الهجرة الذي هو حشد الوصل ومنه قيل للكلام القبيح هجر لانه مما ينبغي أن يهجر والهاجرة وقت يهجر فيه العمل والمهاجرة مفاعلة من الهجرة وجزاء أن يكون الثواب ان الاحباب والاقارب هجروه بسبب هذا الدين وهو أيضاً هجرهم بهذا السبب فكان ذلك مهاجرة وأما المجاهدة فاصلاها من الجهد الذي هو المشقة ويجوز أن يكون معنى المجاهدة أن يضم جهده الى جهد آخر في نصرته دين الله كما ان المساعدة عبارة عن ضم الرجل ساعده الى ساعده آخر ليحصل التأييد والقوة ويجوز أن يكون المراد من المجاهدة بذل الجهد في قتال العدو وعند فعل العدو ومثل ذلك فتصير مفاعلة ثم قال تعالى أولئك يرجون رحمة الله وفيه قولان (الاول) ان المراد منه الرجاء وهو عبارة عن ظن المنافع التي يتوقعها أو أراد تعالى في هذا الموضع انهم يطعمون في ثواب الله وذلك لان عبد الله بن جحش ما كان قاطعاً بالفوز والثواب في عمله بل كان يتوقعه ويرجوه فان قيل لم جعل الوعد معلقاً بالرجاء ولم يقطع به فكما في سائر الآيات قلنا (الجواب) من وجوه (أحدها) ان مذهبن ان

ليس هذا اثباتا للغة بالقياس بل هو تعيين المسمى بواسطة هذه الاشتقاقات كما ان أصحاب أبي حنيفة رحمه الله يقولون ان مسمى النكاح هو الوطء ويثبتونه بالاشتقاقات ومسمى الصوم هو الامساك ويثبتونه بالاشتقاقات (النوع الثالث) من الدلائل الدالة على ان الخمر هو المسكر ان الامة مجمعة على ان الايات الواردة في الخمر ثلاثة اثنتان منها وردت بلفظ الخمر (احدهما) هذه الآية (والثانية) آية المائدة (والثالثة) وردت في المسكر وهو قوله لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى وهذا يدل على ان المراد من الخمر هو المسكر (النوع الرابع) من الحجج ان سبب تحريم الخمر هو ان حرم ومعاذا قال يا رسول الله ان الخمر مسلبة للعقل مذهب للمال فبين انما فيه مما اتما طلبا الفتوى من الله ورسوله بسبب كون الخمر مذهب للعقل فوجب ان يكون كل ما كان مساويا للخمر في هذا المعنى اتمان ان يكون حراما وان يكون مساويا للخمر في هذا الحكم (النوع الخامس) من الحجج ان الله علل تحريم الخمر بقوله تعالى انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة ولا شك ان هذه الافعال معللة بالسكر وهذا التعليل يبين فعلى هذا تكون هذه الآية تصافي ان حرمة الخمر معللة بكونها مسكرة فاما ان يجب القطع بان كل مسكر خمر او ان لم يكن كذلك فلا بد من ثبوت هذا الحكم في كل مسكر وكل من انصف وتزلة العناد علم ان هذه الوجوه ظاهرة جليلة في اثبات هذا المطلوب حجة أبي حنيفة رحمه الله من وجوه (احدها) قوله تعالى ومن ثمرات الخيل والاعناب تتخذون منه سكر اورزقا حسنا من الله تعالى علينا باختيار السكر والرزق الحسن وما نحن فيه سكر ورزق حسن فوجب ان يكون مباحا لان المنية لا تكون الا بالمباح (والحجة الثانية) ما روى ابن عباس انه عليه السلام اتي الساقية عام حجة الوداع فاستند اليها وقال اسقوني فقال العباس الا اسقيك مما نبيذ في بيوتنا فقال ما نسقي الناس خماه بقدر من نبيذ فشبهه فقطب وجهه وردة ففصل العباس يا رسول الله افسدت على اهل مكة شرابهم فقال ردوا على التسديح فردوه عليه فدعا جماعة من زمزم وصحب عليه وشرب وقال اذا اغتلت عليكم هذه الاثرية فاقطعوا عنها بالماء وجهه الاستدلال به ان التقطيب لا يكون الا من الشديد ولان المزج بالماء كان لقطع الشدة بالنص ولان اغتلام الشراب شدة كاعتلام البعير سكره (الحجة الثالثة) التمسك بانار الصحابة (والجواب عن الاول) ان قوله تعالى تتخذون منه سكر اورزقا حسنا نكرة في اثبات فلم قلتم ان ذلك السكر والرزق الحسن هو هذا النبيذ ثم اجمع المفسرون على ان تلك الآية كانت نازلة قبل هذه الايات الثلاث الدالة على تحريم الخمر فكانت هذه الثلاثة اما ناهية او مخصوصة لها واما الحديث فعلى ذلك النبيذ كان ما نبذت ثمرات فيه لتذهب الملوحة فتعبر طعم الماء قليلا الى الجوضة وطبعه عليه السلام كان في غاية اللطافة فلم يحتمل طبعه الكريم ذلك الطعم فلذلك قطب وجهه وايضا كان المراد بصب الماء فيه ازالة ذلك القدر من الجوضة او الرائحة وبالجملة فكل ما قل بعلم ان الاعراض عن تلك الدلائل التي ذكرناها هذا القدر من الاستدلال الضعيف غير جائز واما انار الصحابة فهي متدافعة معارضة فوجب تركها والرجوع الى ظاهر كتاب الله وسنة الرسول عليه السلام فهذا هو الكلام في حقيقة الخمر (المقام الثاني) في بيان ان هذه الآية دالة على تحريم الخمر وبيانه من وجوه (الاول) ان الآية دالة على ان الخمر مشتملة على الانم والاثم حرام لقوله تعالى قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والانم والبغي فكان مجموع هاتين الايتين دليلا على تحريم الخمر (الثاني) ان الانم قد يراد به العقاب وقد يراد به ما يستحق به العقاب من الذنوب وأجمع ما كان فلا يصح ان يوصف به الا المحرم (الثالث) انه تعالى قال وانهم ما كبر من نفعه ما صرح برحمان الانم والعقاب وذلك يوجب التحريم فان قيل الآية لا تدل على ان شرب الخمر اثم بل تدل على ان فيه اتما فهو ان ذلك الانم حرام فلم قلتم ان شرب الخمر لما حصل فيه ذلك الانم وجب ان يكون حراما قلنا لان السؤال كان واقعا عن مطلق الخمر فلما بين تعالى ان فيه اتما كان المراد ان ذلك الانم لازم له على جميع التقديرات فكان شرب الخمر مستلزما لهذه الملازمة المحرمة ومستلزم المحرم محرم فوجب ان يكون الشرب

به اكل ما خامر العقل من شراب ولا شئ ان عمر كان عالما باللغة وروايته أن الخمر اسم لكل ما خامر العقل
 فغيره (الحجة الثانية) روى أبو داود عن النعمان بن بشير رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه
 وسلم ان من العنب خرا وان من التمر خرا وان من العسل خرا وان من البرخرا وان من الشعير خرا
 والاستدلال به من وجهين (أحدهما) أن هذا صريح في أن هذه الاشياء داخله تحت اسم الخمر فتكون
 داخله تحت الآية الدالة على تحريم الخمر (والثاني) انه ليس مقصود الشارع تعليم اللغات فوجب أن
 يكون مراده من ذلك بيان أن الحكم الثابت في الخمر ثابت فيها والحكم المشهور الذي اختص به الخمر هو
 حرمة التمر به فوجب أن يكون ثابتا في هذه الاشربة قال الخطابي رحمه الله وتخصيص الخمر بهذه الاشياء
 الخمسة ليس لاجل ان الخمر لا يكون الا من هذه الخمسة باعتبارها وانما جرى ذكرها خصيصا لكونها معروفة
 في ذلك الزمان فكل ما كان في معناها من ذرة او سلت أو عصارة شجرة فحكمها حكم هذه الخمسة
 كما ان تخصيص الاشياء الستة بالذكرة في خبر الزبالي يمنع من ثبوت حكم الرباني غيرها (الحجة الثالثة)
 روى أبو داود أيضا عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مسكر خمر وكل مسكر حرام
 قال الخطابي قوله عليه السلام كل مسكر خمر دل على وجهين (أحدهما) أن الخمر اسم لكل ما وجد منه
 السكر من الاشربة كلها والمقصود منه أن الآية لما دلت على تحريم الخمر وكان معنى الخمر
 مجمولا للقوم حسن من الشارع ان يقول مراد الله تعالى من هذه اللفظة هذا ما على سبيل ان هذا
 هو مسماه في اللغة العربية أو على سبيل أن يضع اسما شرعيا على سبيل الاحداث كما في الصلاة
 والصوم وغيرهما والوجه الاخر ان يكون معناه انه كالخمر في الحرمة وذلك لان قوله هذا خمر حقيقة
 هذا اللفظ يفيد كونه في نفسه خمر فان قام دليل على ان ذلك متنع وجب حمله مجازا على المشابهة في الحكم
 الذي هو خاصية ذلك الشيء (الحجة الرابعة) روى أبو داود عن عائشة رضى الله عنها انها قالت سئل رسول
 الله صلى الله عليه وسلم عن البتع فقال كل شراب اسكر فهو حرام قال الخطابي البتع شراب يتخذ من العسل
 وفيه ابطال كل تأويل يذكره أصحاب التحليل الانبيذة وافساد قول من قال ان القليل من المسكر مباح لانه
 عليه السلام سئل عن نوع واحد من الانبيذة فاجاب عنه بتحريم الخمر فيدخل فيه القليل والكثير منها ولو
 كان هذا لتفصيل في شئ من أنواعه ومقاديره لذكره ولم يعمله (الحجة الخامسة) روى أبو داود عن جابر بن
 عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما اسكر كثيره فقله حرام (الحجة السادسة) روى ايضا عن
 القاسم عن عائشة قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كل مسكر حرام وما اسكر منه الفرق
 فقله الكف منه حرام قال الخطابي الفرق ميكال يسع ستة عشر رطلا وفيه ايبان البيان ان الحرمة شاملة لجميع
 أجزاء الشراب (الحجة السابعة) روى أيضا أبو داود عن شهر بن حوشب عن أتم سامة قالت نهى رسول
 الله صلى الله عليه وسلم عن كل مسكر ومفتقر قال الخطابي المفتقر كل شراب يورث الفتور والحد في الاعضاء
 وهذا لا شك انه متناول لجميع أنواع الاشربة فهذه الاحاديث كلها دالة على ان كل مسكر فهو خمر وهو
 حرام (النوع الثاني) من الدلائل على ان كل مسكر خمر التمسك بالاشتقاق قال أهل اللغة أصل هذا
 الحرف التغطية سمي الخمر خمر لانه يغطي رأس المرأة والخمر ما واراك من شجر وغيره من وهذه وأكمة
 وخمر رأس الاناء أي غطيته والخمر هو الذي يكتم شهادته قال ابن الانباري سميت خمر لانها تخامر
 العقل أي تخالطه يقال خامر الداء اذا خالطه وأنشد لكثير * هنيئما من يشا غير داء خامر * ويقال
 خامر السقام كبده وهذا الذي ذكره راجع الى الاول لان الشئ اذا خالط الشيء صار بمنزلة الساتر له فهدم
 الاشتقاق دالة على ان الخمر ما يكون سائر للعقل كما سميت مسكر لانها تسكر العقل أي تهبطه وكلها
 سميت بالمصدر من خمره خمر اذا ستره للعبادة ويرجع حاصله الى ان الخمر هو السكر لان السكر يغطي العقل
 وينع من وصول نوره الى الاعضاء فهذه الاشتقاق من أقوى الدلائل على ان معنى الخمر هو المسكر
 فكيف اذا انضافت الاحاديث اليه لا يتقال هذا اثبات للغة بالقياس وهو غير جائز لانا نقول

الناسفة فان الانسان اذا دعاه ما يبعه الى فعل قبيح كان عقله مانعاً له من الاقدام عليه فاذا شرب الخمر بنى الطبع
الداعي الى فعل القبايح خالي عن العقل المانع منها والتقريب بعد ذلك معلوم ذكر ابن ابي الدنيا انه مر على
سكران وهو يقول في يده ويسبح به وجهه كهيمة المتوضي ويقول الحمد لله الذي جعل الاسلام نورا والماء
طهورا وعن العباس بن مرداس انه قيل له في الجاهلية لم لا تشرب الخمر فانها تزيد في جوارحك فقال ما انا
بأخذ جهلي يدي فادخله جوفى ولا أرضى أن أصبح سبيد قوم وأمسى سفيهم (وثانيها) ما ذكره الله
تعالى من ايقاع العداوة والبغضاء والصدع عن ذكر الله وعن الصلاة (وثالثها) ان هذه العصية من
خواصها ان الانسان كلما كان اشتغاله بها أكثر ومواظبته عليها أتم كان الميل اليها أكثر وقوة النفس عليها
أقوى بخلاف سائر المعاصي مثل الزاني اذا فعل مرة واحدة قهرت رغبته في ذلك العمل وكلما كان فعله لذلك
العمل أكثر كان فتوره أكثر وفتورته أتم بخلاف الشرب فانه كلما كان اقدامه عليه أكثر كان نشاطه
أكثر ورغبته فيه أتم فاذا واظب الانسان عليه صار الانسان غرقاً في اللذات البدنية معرضاً عن تذكر
الآخرة والمعاد حتى يصير من الذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم وبالجملة فالتحريم يزيل العقل واذا زال العقل
حصلت القبايح بأسرها ولذلك قال عليه الصلاة والسلام الخمر ارام الخبيثات وأما الميسر فالآثم فيه انه يفضي
الى العداوة أيضاً ما يجري بينهم من الشتم والمنازعة وانه أكل مال بالباطل وذلك أيضاً يورث العداوة لان
صاحبه اذا أخذ ماله بما نأبغضه جدا وهو أيضاً يشغل عن ذكر الله وعن الصلاة وأما المنافع المذكورة في قوله
ومنافع لتنام فتنافع الخمر انهم كانوا يتغالون بها اذا جلبوها من النواحي وكان المشتري اذا ترك الماكسة
في الثمن كانوا يعدون ذلك فضيلة ومكرمة فكانوا يكثر أرباحهم بذلك السبب ومنها انه يقوى الضعيف ويضم
الطعام ويعين على الباء ويسهل الحزون ويشجع الجبان ويسخي الخيل ويصفي اللون وينعش الحرارة
الغريزية ويريد في الهمة والاستعلاء ومن منافع الميسر التوسعة على ذوي الحاجة لان من قر لم يأكل من
الجزور وانما كان يعرفه في المحتاجين وذكر الواقدي ان الواحد منهم كان ربما قر في المجلس الواحد مائة بعير
فيحصل له مال من غير كد وتعيب ثم يصرقه الى المحتاجين فيكتسب منه المدح والتناء (المسئلة السادسة)
قرأ حجة والكسافي كتب بالباء المنقوطة من فوق والباقون بالباء المنقوطة من تحت حجة حجة والكسافي
ان الله وصف أنواعاً كثيرة من الآثم في الخمر والميسر وهو قوله انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم
العداوة والبغضاء في الخمر والميسر فذكر أعداداً من الذنوب فيها ما ولان النبي صلى الله عليه وسلم اعن عشرة
بسبب الخمر وذلك يدل على كثرة الآثم فيها ما ولان الآثم في هذه الآية كالضاد للمنافع لانه قال فيها ما اثم
ومنافع وكما ان المنافع أعداد كثيرة فكذلك الآثم فصار التقدير كانه قال فيها مضار كثيرة ومنافع كثيرة حجة
الباقين ان المبالغة في تعظيم الذنب انما تكون بالكبر لا بكونه كثيراً يدل عليه قوله تعالى بكثر الآثم وبكثر
ما تهون عنه انه كان حوياً كبيراً وأيضاً القراءات فقرأوا على قوله وانهم ما أكبر بالباء المنقوطة من تحت وذلك
يرجع ما قلناه (الحكم الرابع) قوله تعالى (وبسألوك ماذا ينفعون قل العفو كذلك يبين الله لكم الآيات
لعلكم تتفكرون في الدنيا والآخرة) اعلم ان هذا السؤال قد تقدم ذكره فاجيب عنه بذكر المصروف وأعيد
هنا فاجيب عنه بذكر الكمية قال القفال قد يقول الرجل لا تخربس الله عن مذهب رجل وخلق ما فلان
هذا يقول هو رجل من مذهبه كذا ومن خلقه كذا اذا عرفت هذا فنقول كان الناس لما رأوا الله ورسوله
يخضون على الانفاق ويدلان على عظيم نوابه سألوا عن مقدار ما كفوا به هل هو كل المال أو بعضه فاعلمهم الله
ان العفو مقبول وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) قال الواحد رجه الله أصل العفو في اللغة
الزيادة قال تعالى خذ العفو أي الزيادة وقال أيضاً حق عفو أي زادوا على ما كانوا عليه من العدد قال
القفال العفو ما مهل ويسر عما يكون فاضلاً عن الكفاية يقال خذ ما عفا لك أي ما تسر ويشبه أن
يكون العفو عن الذنب راجعاً الى التيسير والتسهيل قال عليه الصلاة والسلام عفوكم لكم عن صدقة
الخييل والريق فهما أربع عشرة أموا لكم معناه التخفيف بإسقاط زكاة الخيل والريق ويقال أعفى فلان

محرم ومنهم من قال هذه الآية لا تدل على حرمة الخمر واحتج عليه بوجوه (أحدها) أنه تعالى أثبت فيها منافع للناس والمحرم لا يكون فيه منفعة (والثاني) لودات هذه الآية على حرمتها لم يقنعوا بها حتى نزلت آية المائدة وآية تحريم الصلاة (الثالث) أنه تعالى أخبر أن فيه ما أعظم كبريائه فقتضاه أن ذلك الاسم الكبير يكون أصلاً مادام واجب ودين الملوكان ذلك الاسم الكبير سبباً لحرمتها لوجب القول ببوت حرمتها في سائر الشرائع (والجواب عن الأول) أن حصول النفع العاجل فيه في الدنيا لا يمنع كونه محرماً متى كان كذلك لم يكن حصول النفع فيه مانعاً من حرمة ما لا يصدق النقص بوجوب صدق العام (والجواب عن الثاني) أن أروينا عن ابن عباس أنه أنزلت في تحريم الخمر والتوقف الذي ذكرته غير مروي عنهم وقد يجوز أن يطالب الكبار من الصحابة نزول ما هو أكدم من هذه الآية في التحريم كما التمس إبراهيم صلوات الله عليه مشاهدة أحياء الموقر ليزداد سكناً وطمانينة (والجواب عن الثالث) أن قوله فيه ما أعظم كبريائه أخبار عن الحال لا عن الماضي وعندنا أن الله تعالى علم أن شرب الخمر مفسدة لهم في ذلك الزمان وعلم أنه ما كان مفسدة للذين كانوا قبل هذه الأمة فهذا تمام الكلام في هذا الباب (المسئلة الثالثة) في حقيقة الميسر فنقول الميسر القمار مصدر من يسر كالوعود والمرجع من فعله ما يقال يسره إذا قرته واختلقوا في اشتقاقه على وجوه (أحدها) قال مقاتل اشتقاقه من اليسر لأنه أخذ المال الرجل يسر وسهولة من غير كد ولا تعب كانوا يقولون يسروا لنسائكم الجزور أو من اليسار لأنه سبب يساره وعن ابن عباس كان الرجل في الجاهلية يحاطر على أهله وماله (وثانيها) قال ابن قتيبة الميسر من التجزئة والافتسار يقال يسروا الشيء أي اقتسموه فبالجزور نفسه يسعى ميسراً لأنه يجزأ أجزاء فكانه موضع التجزئة واليسار الجازر لأنه يجزئ لحسم الجزور ثم يقال لضاربين بالقداح والمتقاسمين على الجزور أنهم يسرون لأنهم بسبب ذلك الفعل يجزئون لحسم الجزور (وثالثها) قال الواحدي أنه من قولهم يسر لي هذا الشيء يسر يسراً وميسراً إذا وجب واليسار الواجب بسبب القداح هذا هو الكلام في اشتقاق هذه اللفظة وأما صفة الميسر فقال صاحب الكشف كانت لهم عشرة قداح وهي الأزلام والأقلام الفسذ والتوام والرقب والحلس بفتح الحاء وكسر اللام وقيل بكسر الحاء وسكون اللام والمسبل والمعلى والمنافس والمبجج والفسج والوفد لكل واحد منها ميسر معلوم من جرور يجرورها ويجزونها عشرة أجزاء وقيل عمانية وعشر من جزأ الأثلاثة وهي المبجج والفسج والوفد وله ضمهم في هذا المعنى شعر

في الدنيا هم * ليس فيهن ربح • وأسامهن وغد • وسفج ومبج

فأخذهم ولتوأمهم من والرقب ثلاثة وللحاس أربعة وللمنافس خمسة والمسبل ستة وللمعلى سبعة يجدها لو أنها في الرابطة وهي الخريطة ويضعونها على يد عدل ثم يخطها ويدخل يده فيخرج باسم رجل قد حانها فنخرج له قدح من ذوات الانصباء أخذ النصب الميسر به ذلك القدح ومن خرج له قدح لا نصب له لم يأخذ شيئاً وغرم عن الجزور كله وكانوا يدعون تلك الانصباء إلى الفسذ أو لاياً كانوا ويفتخرون بذلك ويذمون من لم يدخل فيه ويسمونه البرم (المسئلة الرابعة) اختلفوا في أن الميسر هل هو اسم لذلك القمار المعين أو هو اسم لجميع أنواع القمار روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أياكم وهاتين الكلمتين فانهما من ميسر العجم وعن ابن سيرين ومجاهد وعطاء كل شيء فيه خطر فهو من الميسر حتى لعب الصبيان بالجزور وأما الشطرنج فروى عن علي عليه السلام أنه قال الترد والشطرنج من الميسر وقال الشافعي رضي الله عنه إذا خلا الشطرنج عن الرهان واللسان عن الطغيان والصلاة عن النسيان لم يكن حراماً وهو خارج عن الميسر لأن الميسر ما يوجب دفع المال أو أخذ مال وهذا ليس كذلك فلا يكون حراماً ولا ميسراً والله أعلم أما السبق في الخف والحافر فبالإتفاق ليس من الميسر وشرحه مذكور في كتاب السبق والرمي من كتب الفقه (المسئلة الخامسة) الاسم الكبير فيه أمور (أحدها) أن عقل الإنسان أشرف صفاته والخمر عدو العقل وكل من كان عدو الأشرف فهو أخس فيلزم أن يكون شرب الخمر أخس الأمور وتقريره أن العقل انما يسمى عقلاً لأنه يجري مجرى عقل

اعتادوا الاتقاع باموال اليتامى وربما تزوجوا باليتيم طمعاً في مالها أو يزوجها من ابن له لئلا يخرج مالها من يده ثم ان الله تعالى انزل قوله ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً انما يأكلون في بطونهم نارا وانزل في الايات وان خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكفوا ما طاب لكم من النساء وقوله يستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما ينلي عليهن في الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون أن تنكوهن والمستضعفين من الولدان وان تقوموا باليتامى بالقسط وما تنفعلوا من خير فان الله كان به عليهما وقوله ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي أحسن فعند ذلك ترك القوم مخالطة اليتامى والمقاربة من أموالهم والقيام بأمورهم فعند ذلك اختلف مصالح اليتامى وسادت معيشة تهم فنقل ذلك على الناس وبقوا متحيرين ان خالطوهم وتولوا أمورهم استعدوا للوعيد الشديد وان تركوهم واعرضوا عنهم اختلفت معيشة اليتامى فخير القوم عند ذلك ثم هم ما يحتمل انهم سألوا الرسول عن هذه الواقعة ويحتمل أن السؤال كان في قلبهم وانهم تمنوا ان يبين الله لهم كيفية الحال في هذا الباب فانزل الله تعالى هذه الآية ويرى أنه لما نزلت تلك الايات اعتزلوا أموال اليتامى واجتنبوا مخالطتهم في كل شيء حتى كان يوضع لليتيم طعام فيفضل منه شيء فيتركونه ولا يأكلونه حتى يفسد وكان صاحب اليتيم يفرده منزلاً وطعاماً وشراً بافراط ذلك على ضعفة المسلمين فقال عبد الله بن رواحة يا رسول الله مال كلنا من ازل نسكنهم الايتام ولا كنا يجيد طعاماً وشراً بافراطهم مال اليتيم فنزلت هذه الآية (المسئلة الثانية) قوله قل اصلاح لهم خير فيه وجوه (أحدها) قال القاضي هذا الكلام يجب مع النظر في صلاح مصالح اليتيم بالتقوى والتأديب وغيرهما لكي ينشأ على علم وأدب وفضل لان هذا الصنع أعظم تأثيراً فيه من اصلاح حاله بالتجارة ويدخل فيه أيضاً اصلاح ماله كـ لا تأكله النفقة من جهة العبارة ويدخل فيه أيضاً معنى قوله تعالى وآتوا اليتامى أموالهم ولا تبدلوا الخبيث بالطيب ومعنى قوله خير يتناول حال المتكفل أى هذا العمل خير له من أن يكون مقصوراً في حق اليتيم ويتناول حال اليتيم أيضاً أى هذا العمل خير لليتيم من حيث انه يتضمن صلاح نفسه وصلاح ماله فهذه الكلمة جامعة لجميع مصالح اليتيم والولى فان قيل ظاهر قوله قل اصلاح لهم خير لا يتناول التدبير أنفسهم دون مالههم قلنا ليس كـ كذلك لان ما يودى الى اصلاح ماله بالتمية والزيادة يكون اصلاحاً فلا يتبع دخوله تحت الظاهر وهذا القول أحسن الاقوال المذكورة في هذا الموضع (وثانيها) قول من قال الخير عائد الى الولي يعنى اصلاح أموالهم من غير عوض ولا اجرة خير للولى وأعظم أجراًه (والثالث) أن يكون الخير عائداً الى اليتيم والمعنى ان مخالطتهم بالاصلاح خير لهم من التفرد عنهم والاعراض عن مخالطتهم والقول الاول أولى لان اللفظ مطلق فخصه ببعض الجهات دون البعض ترجيح من غير مرجح وهو غير جائز فوجب جملة على الخيرات العائدة الى الولي والى اليتيم في اصلاح النفس واصلاح المال وبالجمله فالمراد من الآية أن جهات المصالح مختلفة غير مضمومة فينبغي أن يكون عين المتكفل لمصالح اليتيم على نفسه بل الخير في الدنيا والآخرة لنفسه ولليتيم في ماله وفي نفسه فهذه كلمة جامعة لهذه الجهات بالكلية أمّا قوله تعالى وان تخالطوهم فاخوانكم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) المخالطة جمع يتعذر فيه التمييز ومنه يقال للجماع الخلط ويقال خوط الرجل اذا جن والخلط الجنون لاختلاط الامور على صاحبه بزال عقله (المسئلة الثانية) في تفسير الآية وجوه (أحدها) المراد وان تخالطوهم في الطعام والشراب والمساكن والخدم فاخوانكم والمعنى ان القوم ميزوا طعامهم عن أنفسهم وشرابهم عن مسكنهم ومسكنهم عن مسكن أنفسهم فافقه تعالى اياح لهم خلط الطعامين والشرابين والاجتماع في المساكن الواحد كما يفعله المرء بماله فان هذا ادخل في حسن العشرة والمواظقة والمعنى وان تخالطوهم بما لا يتضمن افساد أموالهم فذلك جائز (وثانيها) أن يكون المراد به هذه المخالطة ان ينفعوا بأموالهم بقدر ما يكون أجرة مثل ذلك العمل والقائلون به هذا القول منهم من جوز ذلك سواء كان القيم غنياً وفقيراً ومنهم من قال اذا كان القيم غنياً لم يأكل من ماله لان ذلك

فلانا بحقه اذا وصل اليه من غير الحاح في المطالبة وهو راجع الى التخفيف ويقال أعطاه كذا عفو واصفوا
اذا لم يكدر عليه بالاذى ويقال خدم من الناس ما عفا لك أي ما تيسر ومنه قوله تعالى خذ العفو أي ما سهل
لك من أخلاق الناس ويقال للارض السهلة العفو واذا كان العفو هو التيسير فالغالب ان ذلك انما يكون
فيما يفضل عن حاجة الانسان في نفسه وعياله ومن تليزمه مؤتهم فقول من قال العفو هو الزيادة راجع الى
التفسير الذي ذكرناه ووجه التاويل ان الله تعالى آذب الناس في الانفاق فقال تعالى لنبيه عليه الصلاة
والسلام وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيرا ان المبذرين كانوا اخوانا للمساكين
وقال ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط وقال والذين اذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا
وقال صلى الله عليه وسلم اذا كان عند أحدكم نبي فليبدأ بنفسه ثم بمن يعول وهكذا وهكذا وقال عليه الصلاة
والسلام خير الصدقة ما أقت غنى ولا يلام على كفاف وعن جابر بن عبد الله قال بينما نحن عند رسول الله
صلى الله عليه وسلم اذ جاءه رجل بمثل البيضة من ذهب فقال يا رسول الله خذها صدقة فوالله لا أملك غيرها
فاعرض عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم أتاه من بين يديه فقال هات ما مضى فاحذها منه ثم خذها منها
بجيت لو أصابته لا وجعته ثم قال يأتي أحدكم بماله لا يملك غيره ثم يجلس يتكفف الناس انما الصدقة عن
ظهر غنى خذها فلا حاجة لساقيها وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يجلس لاهله قوت سنة وقال الحكماء
الفضيلة بين طرفي الافراط والتفریط فلا نفاق الصبر هو التبذير والتقليل جد هو التقدير والعدل هو
الفضيلة وهو المراد من قوله تعالى قل العفو ومداشرع محمد صلى الله عليه وسلم على رعاية هذه الحقيقة
فشرع اليهود ممتناه على الخشونة التامة وشرع النصارى على المسامحة التامة وشرع محمد صلى الله عليه
وسلم متوسط في كل هذه الامور فلذلك كان كل من الكل (المسئلة الثانية) قرأ أبو عمر والعفو
بضم الواو والباقون بالنصب فن رفع جعل ذاعنى الذى وينفقون صلته كانه قال ما الذى ينفقون فقال
هو العفو ومن نصب كان التقدير ما ينفقون وجوابه ينفقون العفو (المسئلة الثالثة) اختلفوا في ان
المراد به هذا الانفاق هو الانفاق الواجب أو التطوع أما القائلون بانه هو الانفاق الواجب فلهم قولان
(الاول) قول أبي مسلم يجوز أن يكون العفو هو الزكاة بخلاف ذكرها هنا على سبيل الاجمال وأما
تفصيلها فذكره في السنة (الثاني) ان هذا كان قبل نزول آية الصدقات فان الناس كانوا أموريين
بان يأخذوا من مكاسبهم ما يكفهم في عامهم ثم ينفقوا الباقي ثم صار هذا منسوخا بآية الزكاة فعلى هذا
التقدير تكون الآية منسوخة (القول الثاني) ان المراد من هذا الانفاق هو الانفاق على سبيل
التطوع وهو الصدقة واجب هذا القائل بانه لو كان مفروضا لبين الله تعالى مقداره فلما لم يبين بل
فوضه الى رأى الخاطب علمنا انه ليس بفرض واجب عنه بانه لا يبعد أن يوجب الله شيئا على سبيل الاجمال
ثم يذكر تفصيله وبيان بطريق آخر ما قوله كذلك يبين الله لكم الآيات فانه انى بينت لكم الامر
فما ألت عن من وجوه الانفاق ومصارفه فهكذا أبين لكم في مستأنف ايامكم جميع ما تحتاجون اليه وقوله
اعلمكم تتفكرون في الدنيا والآخرة فيه وجوه (الاول) قال الحسن فيه تقديم وتأخير والتقدير
كذلك يبين الله لكم الآيات في الدنيا والآخرة لعلكم تتفكرون (والثاني) كذلك يبين الله لكم
الآيات فيمعرفةكم ان الله والميسر فيه مامنافع في الدنيا ومضار في الآخرة فاذا تفكرتم في أحوال
الدنيا والآخرة علمتم انه لا بد من ترجيح الآخرة على الدنيا (الثالث) يعرفكم ان انفاق المال في
وجوه الخير لاجل الآخرة وامساك لاجل الدنيا فتفكرون في أمر الدنيا والآخرة وتعلمون انه لا بد من
ترجيح الآخرة على الدنيا واعلم انه لما أمكن اجراء الكلام على ظاهره كإقراره في هذين الوجهين ففرض
التقديم والتأخير على ما قاله الحسن يكون عدولا عن الظاهر للدليل وانه لا يجوز (الحكم الخاص)

قوله تعالى (ويسألونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير وان تخالطوهم فاجوانكم والله يعلم المقصد من
الصلح ولو شاء الله لا عنكم ان الله عزيز حكيم) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) ان أهل الجاهلية كانوا قد

إذا اختار الإصلاح فإنه لا يمكنه فعل الفساد وإذا لم يقدر على الفساد لا يصح أن يقال فيه ولو شاء الله لا عنكمكم
(والجواب) عنه المعارضة بمسئلة العلم والداعي والله أعلم (المسئلة الثالثة) احتج الكعبي بهذه الآية
على أنه تعالى قادر على خلاف العدل لأنه لو امتنع وصفه بالقدرة على الاعنات ما جاز أن يقول ولو شاء الله
لا عنكمكم وللنظام أن يجب بان هذا معلق على مشيئة الاعنات فلم قلتم بان هذه المشيئة ممكنة الثبوت في حقه
تعالى والله أعلم (الحكم السادس) * قوله تعالى (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنن ولأنه مؤمنة

خير من مشركه ولو أعجبكم ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا واحدهم مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم
أولئك يدعون إلى النار والله يدعو إلى الجنة والمغفرة بأذنه وبين آياته للناس لعلهم يتذكرون) اعلم ان
هذه الآية تقير قوله ولا تنكحوا بهن الكوافر وقرئ بضم التاء أي لا تزوجوهن وعلى هذه القراءة
لا يزوجوهن واعلم ان المفسرين اختلفوا في ان هذه الآية ابتداء حكم وشريع أو هو متعلق بقصة اليتامى فإنه تعالى
فالاكثر على انه ابتداء نزع في بيان ما يحل ويحرم وقال أبو مسلم بل هو متعلق بقصة اليتامى فإنه تعالى
ما قال وان تحالطوهم فاحوا نكحكم واراد مخالطة النكاح عطف عليه ما يبعث على الرغبة في النكاح وان ذلك
أولى مما كانوا يعاطون من الرغبة في المشركات وبين ان أمة مؤمنة خير من مشركه وان بلغت النهاية فيها
بقصة اليتامى في الرغبة فيها يدل بذلك على ما يبعث على التزوج باليتامى وعلى تزويج اليتام عندهم البوغ ليكون ذلك
داعية لما أمر به من النظر في صلاحهم وصلاح أموالهم وعلى الوجهين فحكم الآية لا يختلف ثم في الآية
مسائل (المسئلة الاولى) روى عن ابن عباس انه عليه الصلاة والسلام بعث مرثد بن أبي مرثد خليفته إلى
هاشم إلى مكة ليخرج أناسا من المسلمين بهما فاعند قدومه جاءته امرأته يقال لها عنان فخليلة له في الجاهلية
أعرضت عنه عند الاسلام فالتفت الخلو فعرها ان الاسلام يمنع من ذلك ثم وعداها أن يستأذن الرسول
صلى الله عليه وسلم ثم يتزوج بها فلما انصرف إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم عرفه ما جرى في أمر عنان
وسأله هل يحل له التزوج بها فأنزل الله تعالى هذه الآية (المسئلة الثانية) اختلف الناس في لفظ
النكاح فقال أكثر أصحاب الشافعي رحمه الله انه حقيقة في العقد واحتجوا عليه بوجوه (أحدها) قوله
عليه الصلاة والسلام لا نكاح الا بولي وشهود وقف النكاح على الولي والشهود والمتوقف على الولي
والشهود هو العقد لا الوطء (والثاني) قوله عليه الصلاة والسلام ولدت من نكاح ولم أولد من سفاح دل
الحديث على ان النكاح كالمقابل للسفاح ومع لوم ان السفاح مشتمل على الوطء فلو كان النكاح اسما للوطء
لا منع كون النكاح مقابلا للسفاح (وثالثها) قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم والمسلمين من عبادكم
وامانكم ولا شكن ان لفظ انكحوا لا يمكن حمله الا على العقد (ورابعها) قول الاعشى أنشد الواحدي
في البسيط

فلان قرب من جارة ان سرها * عليك حرام فانكبن أو تأيما

وقوله فانكبن لا يحتمل الا الامر بالعقد لانه قال لا تقربن جارة يعني مقاربتها على الطريق الذي يحرم فاعقد
وتزوج والا فتأيم وتجنب النساء وقال الجوهري من أصحاب أبي حنيفة انه حقيقة في الوطء واحتجوا عليه
بوجوه (أحدها) قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره نفى الحل عمدا إلى غاية
النكاح والنكاح الذي تنهى به هذه الحرمة ليس هو العقد بليل قوله عليه الصلاة والسلام لا حتى تذوق
عسلته ويذوق عسلتك فوجب أن يكون المراد منه هو الوطء (وثانيها) قوله عليه الصلاة والسلام
ناكح اليماملون وناكح البهيمه ما عاون أثبت النكاح مع عدم العقد (وثالثها) ان النكاح في اللغة
عبارة عن الضم والوطء يشال نكح المطر الارض اذا وصل إليها ونكح النعاس عينه وفي المثل انكحنا القرأ
فمنرى وقال الشاعر

التاركين على طهر نساءهم * والناكحين بشطى دجلة البقرا

وقال المتنبي

فرض عليه ومطلب الابرة على العمل الواجب لا يجوزواحتجوا عليه بقوله تعالى ومن كان غنيا فليست به نفق
ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف وأما ان كان القيم فقيرا فقلوا انه يأكل بقدر الحاجة ويرده اذا ايسر فان
لم يوسر فقلنا من اليتيم وروى عن محمد بن رضى الله عنه انه قال انزلت نفسي من مال الله تعالى بمنزلة ولى اليتيم
ان استغنى استغنى وان افتقرت أكلت قرضا بالمعروف ثم قضيت وعن مجاهد انه اذا كان فقيرا واول كل
بالمعروف فلا قضاء عليه (القول الثالث) ان يكون معنى الآية ان يخطوا أموال اليتامى بأموال
أنفسهم على سبيل الشراكة بشرط رعاية جهات المصلحة والغبطة للصبي (والقول الرابع) وهو اختيار أبي مسلم
ان المراد بالخطاط المصاهرة في النكاح على نحو قوله وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا وقوله عز من
قائل ويستفتونك في النساء قل الله يفتشكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء قال وهذا القول
راجع على غيره من وجوه (أحدها) أن هذا القول خطأ لليتيم نفسه والشركة خطأ لاله (وثانيها) أن
الشركة داخله في قوله قل اصلاح لهم خير والخطاط من جهة النكاح وتزويج البنات منهم لم يدخل في ذلك
فحمل الكلام على هذا الخطأ أقرب (وثالثها) أن قوله تعالى فاخوانكم يدل على أن المراد بالخطاط هو
هذا النوع من الخطاط لان اليتيم لو لم يكن من أولاد المسلمين لوجب أن يتحرى صلاح أمواله كما يتحرى اذا كان
مسلم فوجب أن تكون الاشارة بقوله فاخوانكم الى نوع آخر من المخالطة (ورابعها) انه تعالى قال
بعد هذه الآية ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن فكان المعنى ان المخالطة المنسوبة اليها انما هي في اليتامى
الذين هم لكم اخوان بالاسلام فهم الذين ينبغي ان تتكحروهم لما كبد الالفه فان كان اليتيم من المشركات
فلا تفعلوا ذلك (المسئلة الثالثة) قوله فاخوانكم أى فهم اخوانكم قال الفراء ولونصبته كان صوابا
والمعنى فاخوانكم تخاطبون أما قوله والله يعلم المفسد من المصلح فقل المفسد لا ماله من المصلح لها
وقيل يعلم ضمنا من أراد الفساد والطمع في ماله من النكاح من المصلح يعنى انكم اذا اظهروا من أنفسكم
ارادة الاصلاح فاذا لم تريدوا ذلك في قلوبكم بل كان مرادكم منه غرضا آخر فانه مطلع على ضمنا ترك عالم
بما في قلوبكم وهذا تهديد عظيم والسبب ان اليتيم لا يمكنه رعاية الغبطة لنفسه وليس له أحد يراعيها فكأنه
تعالى قال لما لم يكن له أحد يتيكفل بمصلحته فان ذلك المتكفل وانا المطالب لولييه وقيل والله يعلم
المصلح الذى يلى من أمر اليتيم ما يجوز له بسببه الاتقاء بما له ويعلم المفسد الذى لا يلى من اصلاح أمر اليتيم
ما يجوز له بسببه الاتقاء بما له فانقروا ان تتناولوا من مال اليتيم شيئا من غير اصلاح منكم لما هم
تعالى ولولاء الله لا عنيتكم فففيه مسائل (المسئلة الاولى) الاعنات الحمل على مشقة لا تطاق يقال أعنت
فلان فلانا اذا أوقعه فيما لا يستطيع الخروج منه وتعبته تعبنا اذا ايس عليه في سؤاله وعنت العظم الجبور
اذا انكسر بعد الجبر وأصل العنت من المشقة وأكثرت عنوت اذا كانت شاقة كدوداومته قوله تعالى
عزيز عليه ما عنتم أى شديد عليه ما شق عليكم ويقال اعنتنى في السؤال أى شدد على وطلب عنتى وهو
الاضرار وأما المفسرون فقال ابن عباس لو شاء الله لجعل ما أصبتم من أموال اليتامى موبقا وقال عطاء
ولو شاء الله لادخل عليكم المشقة كما ادخاتم على أنفسكم واضيق الامر عليكم في مخالطتهم وقال الزجاج
ولو شاء الله اكلفكم ما يشتمد عليكم (المسئلة الثانية) احتج الجبائي بهذه الآية فقال انها تدل على انه
تعالى لم يكلف العبد بما لا يقدر عليه لان قوله ولو شاء الله لا عنيتكم يدل على انه تعالى لم يفعل الاعنات
والاضيق في التكليف ولو كان مكافيا بما لا يقدر العبد عليه لكان قد تجبوا وزحدا الاعنات وحدا الضيق واعلم
أن وجه هذا الاستدلال ان كلمة لو تفيد انتفاء الشيء لا انتفاء غيره ثم سألو أنفسهم بان هذه الآية وردت في حق
اليتيم وأجابوا عنه بان الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وأيضا فولى هذا اليتيم قد لا يفعل تعالى
فيه قدرة الاصلاح لان هذا هو قولهم فيمن يحتار خلاف الاصلاح واذا كان كذلك فكيف يجوز ان يقول
تعالى فيه خاصة ولو شاء الله لا عنيتكم مع انه كلفه بما لا يقدر عليه ولا يبدل له الى فعله وأيضا فالاعنات لا يصح
الا فممن يمكن من الشيء فيشتق عليه ويضيق فاما من لا يمكن البتة فذلك لا يصح فيه وعندنا الخصة المولى

الكتاب لا يدخلون تحت اسم المشرك وانما قلنا انه تعالى فصل لقوله تعالى ان الذين آمنوا والذين هادوا
والنصارى والصابئين والمجوس والذين أشركوا قال أيضا ما يؤدّون الذين كفروا من أهل الكتاب
ولا المشركين وقال لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين في هذه الآيات فصل بين القسمين وعطف
أحدهما على الآخر وذلك يوجب التغاير (والجواب) ان هذا مشكل بقوله تعالى واذا أخذنا من النبيين
ميثاقهم ومنك ومن نوح وبقوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسوله وجبريل وميكال فان
قالوا انما خسر بالذكر تنبيه على كمال الدرجة في ذلك الوصف المذكور قلنا فلهنا أيضا انما خسر عبدة
الاوثان في هذه الآيات به هذا الاسم تنبيه على كمال درجتهم في هذا الكفر فهذا اجله ما في هذه المسئلة
ثم اعلم ان القائلين بان اليهود والنصارى ينسبون تحت اسم المشرك اختلفوا على قولين فقال قوم
وقوع هذا الاسم عليهم من حيث اللغة لما بينا ان اليهود والنصارى قائلون بالشرك وقال الجبائي
والقاضي هذا الاسم من جملة الاسماء الشرعية واحتج على ذلك بأنه قد تواتر النقل عن الرسول عليه
الصلاة والسلام انه كان يسمى كل من كان كافرا بالمشرك وقد كان في الكفار من لا يثبت الها أصلا أو كان شاكاً
في وجوده أو كان شاكاً في وجود الشريك وقد كان فيهم من كان عند البعثة منكراً للبعث والقيامة فلا جرم
كان منكراً للبعثة والتكليف وما كان يعبد شيئاً من الاوثان والذين كانوا يعبدون الاوثان فيهم من كانوا
يقولون انها شركاء الله في الخلق وتدبير العالم بل كانوا يقولون هؤلاء مشفعونا عند الله فثبت ان الاكثرين منهم
كانوا مقرين بان اله العالم واحد وانه ليس له في الالهية معين في خلق العالم وتدبيره وشريك وتظهر اذا ثبت هذا
ظهوراً ووقع اسم المشرك على الكافر ليس من الاسماء اللغوية بل من الاسماء الشرعية كالصلاة والزكاة
وغیره ما واذا كان كذلك وجب اندراج كل كافر تحت هذا الاسم فهذا اجله الكلام في هذه المسئلة وبالله
التوفيق (المسئلة الرابعة) الذين قالوا ان اسم المشرك لا يتناول الاعبد الاوثان قالوا ان قوله تعالى
ولا تشككوا المشركين نهى عن نكاح الوثنية أما الذين قالوا ان اسم المشرك يتناول جميع الكفار قالوا
ظاهر قوله تعالى ولا تشككوا المشركين يدل على انه لا يجوز نكاح الكافرة أصلاً سواء كانت من أهل الكتاب
أو لا ثم القائلون به هذا القول اختلفوا فالأكثر من الأئمة قالوا انه يجوز للرجل أن يتزوج بالكفاية
وعن ابن عمر ومحمد بن الحنفية والهادي وهو أحد الأئمة الزيدية ان ذلك حرام حجة الجمهور وقوله تعالى في سورة
المائدة والمحصات من الذين أتوا الكتاب وسورة المائدة كلها ثابتة لم ينسخ منها شيء قط فان قيل لم لا يجوز
أن يكون المراد منه من آمن بعد ان كان من أهل الكتاب قلنا هذا لا يصح من قبل انه تعالى أولاً حل
المحصنات من المؤمنات وهذا يدل فيه من آمن منهن بعد الكفر ومن كن على الايمان من أول الامر ولان
قوله من الذين أتوا الكتاب يفيد حصول هذا الوصف في حال الاباحية ومما يدل على جواز ذلك ما روى
ان العصاة كانوا يتزوجون بالكفايات وما ظهر من أحد منهم انكار على ذلك فكان هذا اجماعاً على الجواز
نقل ان حذيفة تزوج يهودية أو نصرانية فكذب اليه عمران خل سبيلها فكذب اليه أنزعم انها حرام فقال لا
ولكنني أخاف وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج نساء أهل
الكتاب ولا يتزوجون نساء ما ویدل عليه أيضاً الخبر المشهور وهو ما روى عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه
انه عليه الصلاة والسلام قال في الجوس سنوهم سنة أهل الكتاب غيرنا حتى نسائهم ولا آكل ذبائحهم
ولو لم يكن نكاح نسائهم جائزاً لكان هذا الاستثناء عبثاً واحتج القائلون بأنه لا يجوز بما روى (أولها) ان
لفظ المشرك يتناول الكفاية على ما بيناه فقوله ولا تشككوا المشركين حتى يؤمن صريح في تحريم نكاح الكفاية
والخصيص والنسخ خلاف الظاهر فوجب المصير اليه ثم قالوا في الآية ما يدل على تأكيده مذكرناه وذلك
لانه تعالى قال في آخر الآية أو لئن يدعون الى النار وانكروا الوصف اذا ذكر عقيب الحكم وكان الوصف مناسباً
لحكمهم فالظاهر ان ذلك الوصف له لذلك الحكم فكانه تعالى قال حرمت عليكم نكاح المشركين لانهم
يدعون الى النار وهذه العلة قائمة في الكفاية فوجب القطع بكونها محرمة (والحجة الثانية) لهم ان ابن عمر سئل

انكحت صم حصاها خف بعمله * تعثر بي اليك السهل والجبلا

ومعلوم ان معنى الضم والوطء في المباشرة اتم منه في العقد فوجب حمل عليه ومن الناس من قال النكاح عبارة عن الضم ومعنى الضم حاصل في العقد وفي الوطء فيحسن استعمال هذا اللفظ فيها جميعا قال ابن جني سألت أبا علي عن قولهم نكح المرأة فقال فرقت العرب في الاستعمال فرقا لطيفا حتى لا يحصل الاتباس فاذا قالوا نكح فلان فلانة أرادوا انه تزوجها وعقد عليها واذا قالوا نكح امرأته أو زوجته لم يريدوا غير الجماع لانه اذا ذكر انه نكح امرأته أو زوجته فقد استغنى عن ذكر العقد فلم يشتمل النكاح غير الجماع فلهذا اقام ما في هذا اللفظ من البحث وأجمع المفسرون على ان المراد من قوله ولا تنكحوا في هذه الآية أى لا تعقدوا واعلم ان عقد النكاح (المسئلة الثالثة) اختلفوا في ان لفظ المشرک هل يتناول الكفار من أهل الكتاب فانكر بعضهم ذلك والا كثرون من العلماء على ان لفظ المشرک يندرج فيه الكفار من أهل الكتاب وهو المختار ويدل عليه وجوه (أحدها) قوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ثم قال في آخر الآية سبحانه عما يشركون وهذه الآية صريحة في ان اليهودى والنصراني مشرك (وثانيها) قوله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ذات هذه الآية على ان ما سوى الشرك قد يغفره الله تعالى في الجملة فلو كان كفر اليهودى والنصراني ليس بشرك لوجب بمقتضى هذه الآية أن يغفره الله تعالى في الجملة ولما كان ذلك باطلا علمنا ان كفرهم ما مشرك (وثالثها) قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة فهذا التثليث اما أن يكون لاعتقادهم وجود صفات ثلاثة أولا لاعتقادهم وجود ذوات ثلاثة والاول باطل لان المفهوم من كونه تعالى عالما غير المفهوم من كونه قادرا ومن كونه حيا واذا كانت هذه المفهومات الثلاثة لا بد من الاعتراف بها كان القول باثبات صفات ثلاثة من ضرورات دين الاسلام فكيف يمكن تكفير النصارى بسبب ذلك ولما بطل ذلك علمنا انه تعالى انما كفرهم لانهم أنبتوا ذواتا ثلاثة قديمة مستقلة ولذلك فانهم يجوزوا في أفنوم الكلمة أن يحل في عيسى وجوزوا في أفنوم الحياة أن يحل في مريم ولولا ان هذه الاشياء المسماة عندهم بالانبياء ذوات قائمة بانفسها لما جوزوا عليها الانتقال من ذات الى ذات فثبت انهم قائلون باثبات ذوات قائمة بالانفس قديمة أزلية وهذا شرك وقول باثبات الالهة فكانوا مشركين واذا ثبت دخولهم تحت اسم المشرک وجب أن يكون اليهودى كذلك ضرورة انه لا هائل بالفرق (ورابعها) ما روى انه عليه الصلاة والسلام أمر أميرا وقال اذا اقيمت حدودنا من المشركين فادعهم الى الاسلام فان أجابوك فاقبل منهم وان أبوا فادعهم الى الجزية وعقد الذمة فانهم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ثم من يقبل منه الجزية وعقد الذمة بالمشرک فدل على ان الذي يسمى بالمشرک (وخامسها) ما احتج به أبو بكر الاصم فقال كل من يحد رسالته فهو مشرك من حيث ان تلك المجهزات التي ظهرت على يده كانت خارجة عن قدرة البشر وكانوا منكبين صدورها عن الله تعالى بل كانوا يضيفونها الى الجن والشیاطين لانهم كانوا يقولون فيها انما سحر وحصلت من الجن والشیاطين فالقوم قد أنبتوا مشركا لله سبحانه في خلق هذه الاشياء الخارجة عن قدرة البشر فوجب القطع ~~بهم~~ ونهم مشركين لانه لا معنى للاله الا من كان قادرا على خلق هذه الاشياء واعتراض القاضي فقال انما يلزم هذا اذا سلم اليهودى ان ما ظهر على يد محمد صلى الله عليه وسلم من الامور الخارجة عن قدرة البشر فعند ذلك اذا اضافة الى غير الله تعالى كان مشركا اما اذا أنكر ذلك وزعم ان ما ظهر على يد محمد صلى الله عليه وسلم من جنس ما يقدرا العباد عليه لم يلزم أن يكون مشركا بسبب اضافة ذلك الى غير الله تعالى (والجواب) انه لا اعتبار باقراره ان تلك المجهزات خارجة عن مقدور البشر ثم لا انما الاعتبار بالدليل على ان ذلك المجهز خارج عن قدرة البشر فمن نسب ذلك الى غير الله تعالى كان مشركا كما ان انسانا لو قال ان خلق الجسم والحياة من جنس مقدور البشر ثم أسند خلق الحيوان والنبات الى الافلاك والكواكب كان مشركا كذلك انما هذا مجموع ما يدل على ان اليهودى والنصراني يدخولان تحت اسم المشرک واحتج من أباه بان الله تعالى فصل بين أهل الكتاب وبين المشركين في الذكر وذلك يدل على ان أهل

بالدين والمال والجمال والنسب متعلق بالدين والدين خير من الدنيا ولان الدين أشرف الاشياء عند كل أحد
 فعند التوافق في الدين تكمل المحبة فتكمل منافع الدنيا من الصحة والطاعة وحفظ الاموال والاولاد
 وعند الاختلاف في الدين لا تحصل المحبة فلا يحصل شئ من منافع الدنيا من ذلك المرأه وقال بعضهم المراد
 ولامة مؤمنة خير من حرة مشركه واعلم انه لا حاجة الى هذا التقدير لوجهين (أحدهما) ان اللفظ
 مطلق (والثاني) ان قوله ولو أعجبكم يدل على صفة الحرية لان التقدير ولو أعجبكم بحسبها أو مالها
 أو حريتها أو نسبها فكل ذلك داخل تحت قوله ولو أعجبكم (المسئلة الثالثة) قال الجبائي ان الآية دالة
 على ان القادر على طول الحرمة يجوز له التزوج بالامة على ما هو مذهب أبي حنيفة وذلك لان الآية دلت
 على ان الواجد اطول الحرمة المشركه يجوز له التزوج بالامة لكن الواجد اطول الحرمة المشركه يكون لا محالة
 واجدا اطول الحرمة المسلمة لان سبب التفاوت في الكفر والايمان لا يتفاوت بقدر المال المحتاج اليه في أهية
 النكاح فيلزم قطعاً أن يكون الواجد اطول الحرمة المسلمة يجوز له نكاح الامة وهذا استدلال لطيف في هذه
 المسئلة (المسئلة الرابعة) في الآية اشكال وهو ان قوله ولا تنكحوا المشركين يقتضي حرمة نكاح
 المشركه ثم قوله ولامة مؤمنة خير من مشركه يقتضي جواز التزوج بالمشركه لان لفظة أفعل تقتضي المشاركة
 في الصفة ولا حدهما غريبة قلنا نكاح المشركه مشكل على منافع الدنيا ونكاح المؤمنة مشكل على منافع
 الآخرة والنفعان يشتركان في أصل كونهما نفعا الا ان نفع الآخرة له المزية العظمى فاندفع السؤال والله
 أعلم أما قوله ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا فلا خلاف ههنا ان المراد به الكل وان المؤمنة لا يحل
 تزويجها من الكافر البتة على اختلاف أنواع الكفرة وقوله ولعبد مؤمن خير من مشرك فالكلام فيه على
 نحو ما تقدم أما قوله أولئك يدعون الى النار فان قيل فكيف يدعون الى النار وهم يؤمنون بالنار أصلاً
 فكيف يدعون اليها وجوابه انهم ذكروا في تأويل هذه الآية وجوهاً (أحدها) انهم يدعون
 الى ما يؤدى الى النار فان الظاهر ان الزوجية مظنة الافة والمحبة والمودة وكل ذلك يوجب الموافقة
 في المطالب والاعراض وبما يؤدى ذلك الى انتقال المسلم عن الاسلام بسبب موافقة حبيبه فان قيل
 احتمال المحبة حاصل من الجانبين فكيف يمكن أن يصير المسلم كافراً بسبب الافة والمحبة يحتمل أيضاً أن يصير
 الكافر مسلماً بسبب الافة والمحبة واذا تعارض الاحتمالان وجب أن يتساقطاً فيبقى أصل الجواز قلنا ان
 الرجحان لهذا الجانب لان بتقدير أن ينتقل الكافر عن كفره يستوجب المسلم به من يدنو به ودرجة وبتقدير
 أن ينتقل المسلم عن اسلامه يستوجب العقوبة العظيمة والاقدام على هذا العمل دائرين أن يلحقه من زيد
 نفع وبين أن يلحقه ضرر عظيم وفي مثل هذه الصورة يجب الاحتراز عن الضرر فلهذا السبب رجح الله
 تعالى جانب المنع على جانب الاطلاق (التأويل الثاني) ان في الناس من حمل قوله أو أولئك يدعون الى النار
 انهم يدعون الى ترك المحاربة والقتال وفي تركهما وجوب استحقاق النار والعذاب وغرض هذا القائل
 من هذا التأويل أن يجعل هذا فرقا بين الذميمة وبين غيرها فان الذميمة لا تحتمل زوجهما على المقابلة فظهر
 الفرق (التأويل الثالث) ان الولد الذي يحدث وبعاده الكافر فيصير الولد من أهل النار
 فهذا هو الدعوة الى النار والله يدعو الى الجنة حيث أمرنا بتزوج المسلمة حتى يكون الولد مسلماً من أهل
 الجنة أما قوله تعالى والله يدعو الى الجنة والمغفرة بأذنه ففيه قولان (القول الاول) ان المعنى وأولياء
 الله يدعون الى الجنة فيكونه قيل أعداء الله يدعون الى النار وأولياء الله يدعون الى الجنة والمغفرة فلا حرج
 يجب على العاقل أن لا يدور حول المنكرات اللواتي هن أعداء الله تعالى وان ينكح المؤمنات فانهم من
 يدعون الى الجنة والمغفرة (والثاني) انه سبحانه ما بين هذه الاحكام وأباح بعضها وحرم بعضها قال يدعو
 الى الجنة والمغفرة لان من تمسك بهم استحق الجنة والمغفرة أما قوله بأذنه فالمعنى بتيسير الله وتوفيقه للعمل
 الذي يستحق به الجنة والمغفرة وتظهير قوله وما كان لنفس أن تؤمن الا باذن الله وقوله وما كان لنفس أن

عن هذه المسئلة قولا آية التحريم وآية التحليل ووجه الاستدلال ان الاصل في الابضاع الحرمة فلما تعارض دليل الحل ودليل الحرمة تساقطا فوجب بقاء حكم الاصل وبهذا الطريق لماسئل عثمان عن الجمع بين الاختين في ملك العيّن فقال أحلتها ما آية وحرمتهما آية فحكمتم عند ذلك بالتحريم للسبب الذي ذكرناه فكذا ههنا (الحجة الثالثة) لهم حكى محمد بن جرير الطبري في نفسه سيره عن ابن عباس تحريم أصناف النساء الا المؤمنات واحتج بقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله واذا كان كذلك كانت المرتدة في انه لا يجوز ايراده المقدم عليها (الحجة الرابعة) التمسك باثر عمر حكى ان طلحة نكح يهودية وحذيفة نصرانية فغضب عمر رضي الله عنه عليهم ما غضب ما شديد افقلا نحن نطلق يا أمير المؤمنين فلا تغضب فقال ان حل طلاقهن فقد حل نكاحهن ولكن انتزعهن منكم أجاب الاقولون عن الحجة الاولى بان من قال اليه ودي والنصراني لا يدخل تحت اسم المشرك فلا إشكال عنه ساقط ومن سلم ذلك قال ان قوله تعالى والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب أخص من هذه الآية فان صحت الرواية أن هذه الحرمة ثبتت ثم زالت جعلنا قوله والمحصنات ناسخا وان لم تثبت جعلناه مخصصا أقصى ما في الباب ان النسخ والتخصيص خلاف الاصل الا انه لما كان لا سبيل الى التوفيق بين الآيتين الا بهذا الطريق وجب المصير اليه أما قوله ثانيا ان تحريم نكاح الوثنية انما كان لانها تدعو الى النار وهذا المعنى قائم في الكفاية قلنا الفرق بينهما ان المشركة متظاهرة بالخلافة والمناصبة ففعل الزوج يجبهائم انها تحمله على المقاتلة مع المسلمين وهذا المعنى غير موجود في الذمية لانها مقهورة راضية بالذلة والمسكنة فلا يفضى حصول ذلك النكاح الى المقاتلة أما قوله ثالثا ان آية التحريم والتحليل قد عارضتا فنقول لكن آية التحليل خاصة ومتأخرة بالاجماع فوجب أن تكون متقدمة على آية التحريم وهذا بخلاف الآيتين في الجمع بين الاختين في ملك العيّن لان كل واحدة من تلك الآيتين أخص من الاخرى من وجه وأعم من وجه آخر فلم يحصل سبب الترجيح فيه أما ههنا قوله والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب أخص من قوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن مطلقا فوجب حصول الترجيح وأما التمسك بقوله تعالى فقد حبط عمله (جوابه) انما لما فرقتا بين الكفاية وبين المرتدة في أحكام كثيرة فلم لا يجوز الفرق بينهما ما أضاف في هذا الحكم وأما التمسك باثر عمر فقد قلنا عنه انه قال ليس بجورام واذا حصل التعارض سقط الاستدلال والله أعلم (المسئلة الخامسة) اتفق الكل على ان المراد من قوله حتى يؤمن الاقرار بالشهادة والتزام أحكام الاسلام وعنده هذا احتجت الكرامية بهذه الآية على ان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار وقالوا ان الله تعالى جعل الايمان ههنا غاية التحريم والذي هو غاية التحريم ههنا الاقرار فثبت أن الايمان في عرف الشرع عبارة عن الاقرار واحتج أصحابنا على فساد هذا المذهب بوجوه (أحدها) اننا بينا بالدلائل الكثيرة في تفسير قوله الذين يؤمنون بالغيب ان الايمان عبارة عن التصديق بالقلب (وثانيها) قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين ولو كان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار لكان قوله تعالى وما هم بمؤمنين كذبا (وثالثها) قوله فات الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولو كان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار لكان قوله قل لم تؤمنوا كذبا ثم أجابوا عن تمسكهم بهذه الآية بان التصديق الذي في القلب لا يمكن الاطلاع عليه فاقيم الاقرار باللسان فقام التصديق بالقلب (المسئلة السادسة) نقل عن الحسن أنه قال هذه الآية ناسخة لما كانوا عليه من تزوج المشركات قال القاضي كونهن قبل نزول هذه الآية مقدمات على نكاح المشركات ان كان على سبيل العادة لا من قبل النزع امتنع وصف هذه الآية بانها ناسخة لانه ثبت في أصول النسخه أن الناسخ والمنسوخ يجب أن يكونا حكمين شرعيين أما ان كان جواز نكاح المشركة قبل نزول هذه الآية ثابتا من قبل الشرع كانت هذه الآية ناسخة أما قوله تعالى ولا ممة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبكم فقيه مسائل (المسئلة الاولى) قال أبو مسلم اللام في قوله ولا ممة في افادة التوكيد تشبه لام القسم (المسئلة الثانية) الخير هو النفع الحسن والمعنى ان المشركة لو كانت ثابتة في المال والجمال والنسب فالامة المؤمنة خير منها لان الايمان متعلق

لا يكون نفس العرض فلا بد وان يقولوا المراد منه أن الحيض موصوف بكونه أذى وإذا جاز ذلك فيجوز لنا
أيضاً أن نقول المراد أن ذلك الموضع ذو أذى وأيضاً لا يجوز أن يكون المراد من الحيض الأول هو الحيض
ومن الحيض الثاني موضع الحيض وعلى هذا التقدير يزول ما ذكرتم من الأشكال فهذه ما عندي في هذا
الموضع وبالله التوفيق أما قوله قل هو أذى فقال عطاء وقتادة والسدي أي قدر واعلم أن الأذى في اللغة
ما يكره من كل شيء وقوله فاعتزلوا النساء في الحيض الاعتزال التخي عن الشيء قدم ذكر العلة وهو الأذى ثم
رتب الحكم عليه وهو وجوب الاعتزال فان قيل ليس الأذى إلا الدم وهو حاصل وقت الاستحاضة مع أن
اعتزال المرأة في الاستحاضة غير واجب فقد انتقضت هذه العلة قلنا العلة غير منقوضة لأن دم الحيض دم
فاسد يتولد من فضله تدفعها طبيعة المرأة من طريق الرحم ولو احتبست تلك الفضلة لمرضت المرأة فذلك الدم
جار مجرى البول والغائط فكان أذى وقدر أمادم الاستحاضة فليس كذلك بل هو دم صالح يسيل من عروق
تنفجر في عمق الرحم فلا يكون أذى هذا ما عندي في هذا الباب وهو قاعدة طبية وتقرر بها بخصائص ظاهر
القرآن من الطعن واقفه اعلم بمراده (المسئلة الرابعة) اعلم أن دم الحيض موصوف بصفات حقيقية وتنفجر عليه
أحكام شرعية أما الصفات الحقيقية فامرأان (أحدهما) المنبع ودم الحيض دم يخرج من الرحم قال تعالى
ولا يحل لهن أن يكمن ما خلق الله في أرحامهن قبل في تفسيره المراد منه الحيض والحمل وأمادم الاستحاضة
فانه لا يخرج من الرحم لكن من عروق تنقطع في فم الرحم قال عليه السلام في صفة دم الاستحاضة انه دم عرق
انفجر وهذا الكلام يؤيد ما ذكرناه في دفع النقض عن تعليل القرآن (والنوع الثاني) من صفات دم الحيض
الصفات التي وصف رسول الله صلى الله عليه وسلم دم الحيض بها (فاحدها) انه أسود (والثاني) انه نخب
(والثالث) انه محتمد وهو المحترق من شدة حرارته (الرابعة) انه يخرج برفق ولا يسيل سيلاناً (والخامسة) انه له
رائحة كريهة بخلاف سائر الدماء وذلك لانه من الفضلات التي تدفعها الطبيعة (السادسة) انه يجري وهو
شديد الحرارة وقيل ما تحصل فيه كدورة تشبهها لبعاء البحر فهذه الصفات هي الصفات الحقيقية ثم من الناس
من قال دم الحيض يتميز عن دم الاستحاضة فكل دم كان موصوفاً بهذه الصفات فهو دم الحيض وما
لا يكون كذلك لا يكون دم حيض وما اشبهه الامر فيه فالاصل بقاء التكليف وزوالها انما يكون لغرض
الحيض فاذا كان غير معلوم الوجود بقيت التكليف التي كانت واجبة على ما كان ومن الناس من قال هذه
الصفات قد تشبه على المكاف فإيجاب التأمل في تلك الدماء وفي تلك الصفات يقتضي عسراً ومشقة فالشارع
قد روي قتادة وطائفة من أصحابنا في حكمها حكم الحيض كيف كانت تلك الدماء ومضى حصص
خارج ذلك الوقت لم يكن حكمها حكم الحيض كيف كانت صفة تلك الدماء والمقصود من هذا إسقاط العسر
والمشقة عن المكاف ثم إن الأحكام الشرعية للحيض هي المنع من الصلاة والصوم واجتناب دخول المسجد
ومس المحضف وقراءة القرآن وتصير المرأة به بالغة والحكم النابت للحيض بنص القرآن انما هو حظر الجماع
على ما بينا كيفية دلالة الآية عليه (المسئلة الخامسة) اختلف الناس في مدة الحيض فقال الشافعي
رحمه الله تعالى أقلها يوم وليلة وأكثرها خمسة عشر يوماً وهذا قول علي بن أبي طالب وعطاء بن أبي رباح
والأوزاعي وأحمد واسحق رضي الله عنهم وقال أبو حنيفة والثوري أقله ثلاثة أيام ولها لهن فان نقص عنه
فهو دم فساد وأكثره عشرة أيام قال أبو بكر الرازي في أحكام القرآن وقد كان أبو حنيفة يقول يقول عطاء
ان أقل الحيض يوم وليلة وأكثره خمسة عشر يوماً ثم تركه وقال مالك لا تقدر لذلك في القلة والكثرة
فان وجد ساعة فهو حيض وان وجد أياماً فتكذلك واحتج أبو بكر الرازي في أحكام القرآن على فساد
قول مالك فقال لو كان المقدار ساقطاً في القليل والكثير لوجب أن يكون الحيض هو الدم الموجود من المرأة
فكان يلزم أن لا يوجد في الدنيا مستحاضة لان كل ذلك الدم يكون حياً على هذا المذهب وذلك باطل بإجماع
الامة ولانه روي ان فاطمة بنت أبي جحش قالت للنبي صلى الله عليه وسلم اني أستحاض فلا أطهر وأيضاً
روي ان حمنة استحيضت سبع سنين ولم يقل النبي صلى الله عليه وسلم لهما ان جميع ذلك حيض بل أخبرهما

تتواتر الاباذن الله وقوله وما هم بضارين به من أحد الا باذن الله وقرأ الحسن والمغفرة باذنه بالرفع أى والمغفرة
 حاصلة بتيسيره أما قوله ويبين آياته للناس لعلهم يتذكرون فمعناه ظاهر (الحكم السابغ) * قوله تعالى
 (وبأولئك عن الحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في الحيض ولا تقربوهن حتى يطمهرن فاذا انطمهرن فاقبلوهن
 من حيث أمركم الله ان الله يحب المتطهرين) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) اعلم أنه
 تعالى جمع في هذا الموضع ستة من الاسئلة فذكر الثلاثة الاولى بغير الواو وذكر الثلاثة الاخيرة بالواو
 والسبب أن سؤالهم عن تلك الحوادث الاول وقع في أحوال متفرقة فلم يؤت فيها بحرف العطف لأن كل
 واحد من تلك السؤالات سؤال مبتدأ وسألوا عن المسائل الثلاثة الاخيرة في وقت واحد فحذف بحرف الجمع
 لذلك كأنه قيل يجمعون لك بين السؤال عن الحيض والميسر والسؤال عن كذا والسؤال عن كذا (المسئلة
 الثانية) روى أن اليهود والمجوس كانوا يبالغون في التباعد عن المسرات حال حيضها والنصارى كانوا
 يجامعونهن ولا يبالون بالحيض وان أهل الجاهلية كانوا اذا حاضت المرأة لم يواكلوها ولم يشاربوها ولم
 يجامعوها على فرش ولم يساكنوها في بيت كفعل اليهود والمجوس فلما نزلت هذه الآية أخذ المسلمون بظاهر
 الآية فاخرجوهن من بيوتهن فقال ناس من الاعراب يا رسول الله البرد شديد والنياب قليلة فان آثرناهن
 بالنياب هلك ساكن أهل البيت وان استأثرنا هلكت الحيض فقال عليه الصلاة والسلام انما أمرتكم أن
 تعتزلوا مجامعتهم اذا حضن ولم أمركم باخراجهن من البيوت كفعل الاعاجم فلما سمع اليهود ذلك قالوا هذا
 الرجل يريد أن لا يدع شيئاً من أمرنا الا خلفنا فيه ثم جاء عباد بن بشير وأسيد بن حضير الى رسول الله صلى
 الله عليه وسلم فاخبراه بذلك وقال يا رسول الله أفلا نتكهن في الحيض فتغير وجه رسول الله صلى الله
 عليه وسلم حتى ظنننا انه غضب عليهم ما فقاما بخافته هدية من ابن فارس النبي صلى الله عليه وسلم اليهما
 فسقاها ما فعلنا أنه لم يغضب عليهما (المسئلة الثانية) أصل الحيض في اللغة السيل يقال حاض
 السيل وفاض قال الازهرى ومنه قيل للحوض حوض لأن الماء يحيض اليه أى يسيل اليه والعرب
 تدخل الواو على الماء والياء على الواو لانهم ما من جنس واحد اذا عرفت هذا فنقول ان هذا البناء قد
 يجي للموضع كالميت والمقبل والمغيب وقد يجي أيضاً بمعنى المصدر يقال حاضت محبضاً وجاء محبضاً وابت
 مبيتاً وحكى الواحدى في البسيط عن ابن السكيت اذا كان الفعل من ذوات الثلاثة نحو كمال
 يكمل وحاض يحيض واشباهه فان الاسم منه ~~مصدر~~ والمصدر مقفوح من ذلك مال بما لا وهذا مما يله
 يذهب بالكسر الى الاسم وبالفتح الى المصدر ولو فتحهما جميعاً وكسرها في المصدر والاسم لجازة تقول العرب
 المعاش والمعيش والمغاب والمغيب والمساو والمسير فثبت أن لفظ الحيض حقيقة في موضع الحيض وهو أيضاً
 اسم لنفس الحيض واذا ثبت هذا فاعلم أن أكثر المفسرين من الادباء زعموا أن المراد بالحيض ههنا الحيض
 وعندى أنه ليس كذلك اذ لو كان المراد بالحيض ههنا الحيض لكان قوله فاعتزلوا النساء في الحيض معناه
 فاعتزلوا النساء في الحيض ويكون المراد فاعتزلوا النساء في زمان الحيض فيكون ظاهره مانعاً من الاستمتاع
 بها فيما فوق السرة ودون الركبة ولما كان هذا المنع غير ثابت لزم القول بتطرق النسخ او التخصيص الى
 الآية ومعلوم أن ذلك خلاف الأصل اما اذا حملنا الحيض على موضع الحيض كان معنى الآية فاعتزلوا
 النساء في موضع الحيض ويكون المعنى فاعتزلوا موضع الحيض من النساء وعلى هذا التقدير لا يتطرق الى
 الآية نسخ ولا تخصيص ومن المعلوم أن اللفظ اذا كان مشتركين معنيين وكان حمله على أحدهما يوجب
 محذورا وعلى الآخر لا يوجب ذلك المحذور فان حمل اللفظ على المعنى الذى لا يوجب المحذور والى هذا اذا
 سلمنا أن لفظ الحيض مشترك بين الموضع وبين المصدر مع اننا علم أن استعمال هذا اللفظ في الموضع أكثر واشهر
 منه في المصدر فان قيل الدليل على أن المراد من الحيض الحيض انه قال هو أذى أى أى الحيض أذى ولو كان
 المراد من الحيض الموضع لما صح هذا الوصف قلنا بتقدير ان يكون الحيض عبارة عن الحيض فالحيض
 في نفسه ليس بأذى لأن الحيض عبارة عن الدم المخصوص والذى كيفية مخصوصة وهو عرض والجسم

تحيض من الشهر فلتترك الصلاة ذلك القدر من الشهر ثم اتغسل وتصل فان قيل لعل حيض تلك المرأة كان
 مقدرا بذلك المقدار قانسانه عليه السلام ماسأها عن قدر حيضها بل حكم عليها بهذا الحكم مطلقا فدل على
 ان الحيض مطلقا مقدرا على ما ينطلق عليه لفظ الايام وايضا قال في حديث عدي بن ثابت المستحاضة تدع
 الصلاة أيام حيضها وذلك عام في جميع النساء (الحجة الخامسة) وهي حجة ذكرها الجبائي من شيوخ
 المعتزلة في تفسيره فقال ان فرض الصوم والصلاة لازم يتعين للعامة ومات الدالة على وجوبها ترك العمل بها
 في الثلاثة الى العشرة فوجب بقاؤها على الاصل فيمادون الثلاثة وفوق العشرة وذلك لان فيمادون
 الثلاثة حصل اختلاف للعلماء فاورث شبهة فلم يجعله حيضا وما زاد على العشرة ففيه أيضا اختلاف العلماء
 فاورث شبهة فلم يجعله حيضا فاما من الثلاثة الى العشرة فهو متفق عليه فجعلناه حيضا فهذا خلاصة كلام
 الفقهاء في هذه المسئلة وبالله التوفيق (المسئلة السادسة) اتفق المسلمون على حرمة الجماع في زمن
 الحيض واتفقوا على حل الاستمتاع بالمرأة بما فوق السرة ودون الركبة واختلفوا في انه هل يجوز الاستمتاع
 بما دون السرة وفوق الركبة فنقول ان فسرنا الحيض بموضع الحيض على ما اخترناه كانت الآية دالة على
 تحريم الجماع فقط فلا يكون فيها دلالة على تحريم ما وراءه بل من يقول ان تحميم الشيء بالكيدل على
 ان الحكم فيما عداه بخلافه يقول ان هذه الآية تدل على حل ما سوى الجماع أما من يفسر الحيض بالحيض
 كان تقدير الآية عنده فاعتزلوا النساء في زمان الحيض ثم يقول ترك العمل بهذه الآية فيما فوق السرة
 ودون الركبة فوجب أن يبقى الباقي على الحرمة وبالله التوفيق أما قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
 فاذا تطهرن فآووهن من حيث أمركم الله فاعلم ان قوله ولا تقربوهن أي ولا تجامعوهن يقال قرب الرجل
 امرأته اذا جامعها وهذا كالتأكيدي لقوله تعالى فاعتزلوا النساء في الحيض ويمكن أيضا حملها على فائدة
 جمالية جديدة وهي أن يكون قوله فاعتزلوا النساء في الحيض نهيا عن المباينة في موضع الدم وقوله
 ولا تقربوهن يكون نهيا عن الالتذاذ بما يقرب من ذلك الموضع وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن
 كثير ونافع وأبو عمرو وابن عامر ويعقوب الحضرمي وأبو بكر عن عاصم حتى يطهرن خفيفة من الطهارة وقرأ
 حمزة والكسائي يطهرن بالشدديد وكذلك حفص عن عاصم فن خفف فهو زوال الدم لان يطهرن من طهرت
 المرأة من حيضها وذلك اذا انقطع الحيض فالمرأة لا تقربوهن حتى يزول عنهن الدم ومن قرأ يطهرن بالشدديد
 فهو على معنى يطهرن فادغم كقوله يا أيها المنزل وبأيها المنزل والمتدثر وبالله التوفيق (المسئلة
 الثانية) أكثر فقهاء الامصار على ان المرأة اذا انقطع حيضها لا يحل للزوج مجامعتها الا بعد أن تغتسل
 من الحيض وهذا قول مالك والاوزاعي والشافعي والثوري والمشيهور عن أبي حنيفة انها ان رأت الطهر
 دون عشرة أيام لم يقربها زوجها وان رأت عشرة أيام جاز أن يقربها قبل الاغتسال حجة الشافعي من وجهين
 (الحجة الاولى) ان القراءة المتواترة حجة بالاجماع فاذا حصلت قراءتان متواترتان وأمكن الجمع بينهما
 وجب الجمع بينهما اذا ثبت هذا فنقول قرئ حتى يطهرن بالتخفيف وبالتثقيب ويطهرن بالتخفيف عبارة عن
 انقطاع الدم وبالتثقيب عبارة عن التطهر بالماء والجمع بين الامرين ممكن فوجب دلالة هذه الآية على
 وجوب الامرين واذا كان كذلك وجب أن لا تنتهي هذه الحرمة الا عند حصول الامرين (الحجة الثانية)
 ان قوله تعالى فاذا تطهرن فآووهن على الايمان على التطهر بكلمة اذا وكلمة اذا للشرط في اللغة والمعلق على
 الشرط عدم عدم الشرط فوجب أن لا يجوز الايمان عند عدم التطهر حجة أبي حنيفة رحمه الله قوله
 تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن نهى عن قربانهم وجعل غاية ذلك النهى أن يطهرن بمعنى ينقطع حيضهن
 واذا كان انقطاع الحيض غاية لهذا النهى وجب أن لا يبقى هذا النهى عند انقطاع الحيض أجاب القاضي
 عنه بأنه لو اقتصر على قوله حتى يطهرن لكان ما ذكرتم لازما لما مضى اليه قوله فاذا تطهرن صار الجموع
 هو الغاية وذلك بمنزلة أن يقول الرجل لا تكلم فلانا حتى يدخل الدار فاذا طابت نفسه بعد الدخول فكلمه
 في انه يجب أن يتماق اباحة كلامه بالامرين جميعا واذا ثبت انه لا بد بعد انقطاع الحيض من التطهر فقد

ان منه ما هو حيض ومنه ما هو استحاضة فبطل هذا القول والله أعلم واعلم ان هذه الحجة ضعيفة لان لقائل
 أن يقول انما يميز دم الحيض عن دم الاستحاضة بالصفات التي ذكرها رسول الله صلى الله عليه وسلم لم
 الحيض فاذا علمنا ثبوتها حكمنا بالحيض واذا علمنا عدمها حكمنا بعدم الحيض واذا ترددنا في الامر بين مكان
 طريان الحيض مجهولا وبقاء التكليف الذي هو الاصل معلوم والمشكوك لا يعارض المعلوم فلا يجرم حكم
 ببقاء التكليف الاصلية فهذا الطريق يميز الحيض عن الاستحاضة وان لم يجعل للحيض زمان معين وحجة مالك
 من وجهين (الاول) ان النبي صلى الله عليه وسلم بين علامة دم الحيض وصفته بقوله دم الحيض هو الاسود
 المتمدن فحق كان الدم موصوفا بهذه الصفة كان الحيض حاصلا فدخل تحت قوله تعالى فاعتزلوا النساء
 في الحيض وتحت قوله عليه السلام لفاطمة بنت أبي جحش اذا قبلت الحيضة فدعي الصلاة (الحجة الثانية)
 انه تعالى قال في دم الحيض هو أذى فاعتزلوا النساء في الحيض ذكر وصف كونه أذى في معرض بيان العلة
 لوجوب الاعتزال وانما كان أذى للرائحة المتكررة التي فيه واللون الفاسد وللحمدة القوية التي فيه واذا كان
 وجوب الاعتزال معللا بهذه المعاني فعند حصول هذه المعاني وجب الاحتراز عملا بالعلة المذكورة في كتاب
 الله تعالى على سبيل التصریح وعندى ان قول مالك قوى جدا أما الشافعي فاحتج على أبي حنيفة بوجهين
 (الحجة الاولى) انه وجد دم الحيض في اليوم بليته وفي الزائد على العشرة بدليل انه عليه السلام وصف دم
 الحيض بانه أسود متمدن فاذا وجد ذلك فقد حصل الحيض فدخل تحت عموم قوله تعالى فاعتزلوا النساء في
 الحيض تركنا العمل بهذا الدليل في الاقل من يوم وليلة وفي الاكثر من خمسة عشر يوما بالاتفاق بيني وبين أبي
 حنيفة فوجب أن يبقى معه ولأيه في هذه المدة (الحجة الثانية) للشافعي في جانب الزيادة ما روى انه صلى الله
 عليه وسلم لما وصف النساء بنقصان الدين فسر ذلك بان قال تمكث احد من شطري عمرها لا تصلي وهذا يدل على
 ان الحيض قد يكون خمسة عشر يوما لان على هذا التقدير يكون الطهر أيضا خمسة عشر يوما فيكون الحيض
 نصف عمرها ولو كان الحيض أقل من ذلك لما وجدت امرأة لا تصلي نصف عمرها أجاب أبو بكر الرازي عنه من
 وجهين (الاول) ان الشطر ليس هو النصف بل هو البعض (والثاني) انه لا يوجد في الدنيا امرأة تكون حائضا
 نصف عمرها لان ما مضى من عمرها قبل البلوغ هو من عمرها (والجواب) عن الاول ان الشطر هو النصف
 يقال شطرت الشيء أى جعلته نصفين ويقال في المثل اجلب جلبة لك شطره أى نصفه وعن الثاني ان قوله
 عليه السلام تمكث احد من شطري عمرها لا تصلي انما يتناول زمانها في تصلي فيه وذلك لا يتناول الزمان
 البلوغ واحتج أبو بكر الرازي على قول أبي حنيفة من وجوه (الحجة الاولى) ما روى عن أبي أمامة عن
 النبي صلى الله عليه وسلم انه قال أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام قال أبو بكر فان صح هذا الحديث
 فلا معدل عنه لاحد (الحجة الثانية) ما روى عن أنس بن مالك وعثمان بن أبي العاص الثقفي انه ما قال
 الحيض ثلاثة أيام وأربعة أيام الى عشرة أيام وما زاد فهو استحاضة والاستدلال به من وجهين (أحدهما)
 ان القول اذا ظهر عن الصحابي لم يخالفه أحد كان اجماعا (والثاني) ان التقدير مما لا سبيل الى العقل
 اليه متى روى عن الصحابي فالظاهر انه سمعه من الرسول صلى الله عليه وسلم (الحجة الثالثة) قوله عليه
 السلام لحنة بنت جحش تحيض في علم الله ستا وسبع كما تحيض النساء في كل شهر مقتضاه أن يكون حيض
 جميع النساء في كل شهر هذا القدر خالفنا هذا الظاهر في الثلاثة الى العشرة فيبقى ما عداه على الاصل
 (الحجة الرابعة) قوله عليه السلام في حق النساء ما رأيت من ناقصات عقل ودين أغلب لعمول ذوى
 الالباب منهن فقل ما نقصان دينهن قال تمكث احد من الايام والليالي لا تصلي وهذا الخبر يدل على ان
 مدة الحيض ما يقع عليه اسم الايام والليالي وأقلها ثلاثة وأكثرها عشرة لانه لا يقال في الواحد والاثنين
 لفظ الايام ولا يقال في الزائد على العشرة أيام بل يقال أحد عشر يوما أما الثلاثة الى العشرة فيقال فيها أيام
 وأبضا قال صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت أبي جحش دعي الصلاة أيام أقرائك ولفظ الايام مختص بالثلاثة
 الى العشرة وفي حديث أم سلمة في المرأة التي سالتها انها ترق الدم فقال انتظر عدد الليالي والايام التي كانت

اختلفوا في ذلك التطهر فقال الشافعي وأكثرا فقهاؤه هو الاغتسال وقال بعضهم هو غسل الموضع وقال
 عطاء وطاوس هو أن تغسل الموضع وتوضأ والصحيح هو الاول لوجهين (الاول) ان ظاهر قوله فاذا
 تطهروا حكمه فاقدر الى ذات المرأة فوجب أن يحصل هذا التطهر في كل بدن لها في بعض من أبعاض بدنها
 (والثاني) ان حمله على التطهر الذي يختص الحيض بوجوبه أولى من التطهر الذي ثبت في الاستحاضة
 كنبوته في الحيض فهذا يوجب ان المراد به الاغتسال اذا أمكن بوجوب الماء وان تعذر ذلك فقد أجمع
 القائلون بوجوب الاغتسال على ان التيمم يقوم مقامه وانما أثبتنا التيمم مقام الاغتسال بدلالة الاجماع
 والا فالظاهر يقتضي أن لا يجوز قربانها الا عند الاغتسال بالماء (المسئلة الثالثة) اختلفوا في المراد بقوله
 تعالى فاتوهن من حيث أمركم الله وفيه وجوه (الاول) وهو قول ابن عباس ومجاهد وابراهيم وقتادة
 وعكرمة فاتوهن في المأوى فانه هو الذي أمر الله به ولا تؤتوهن في غير المأوى وقوله من حيث أمركم الله أي
 في حيث أمركم الله كقوله اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة أي في يوم الجمعة (الثاني) قال الاصم والزجاج أي
 فاتوهن من حيث يحل لكم غشيانهن وذلك بان لا يكن صائمات ولا معتكفات ولا محرمات (الثاني) وهو
 قول محمد بن الحنفية فاتوهن من قبل الحلال دون العجور والاقرب هو القول الاول لان لفظة حيث حقيقة
 في المكان مجاز في غيره أما قوله ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين فالكلام في تفسير محبة الله تعالى
 وفي تفسير التوبة قد تقدم فلا نعيد الا اننا نقول التواب هو المكثرون فعل ما يسمى توبة وقد يقال هذا
 في حق الله تعالى من حيث يكثر في قبول التوبة فان قيل ظاهر الآية يدل على انه يحب تكثير التوبة مطلقا
 والعقل يدل على ان التوبة لا تلحق الا بالذنوب فمن لم يكن مذنبا وجب أن لا تحسن منه التوبة (والجواب)
 من وجهين (الاول) ان المكلف لا يامن البتة من التقصير فكل من التوبة دفعا لذلك التقصير الجوز
 (الثاني) قال أبو مسلم الاصفهاني التوبة في اللغة عبارة عن الرجوع ورجوع العبد الى الله تعالى
 في كل الاحوال محمود اعترض القاضي عليه بأن التوبة وان كانت في أصل اللغة عبارة عن الرجوع
 الا انها في عرف الشرع عبارة عن التدم على ما فعل في الماضي والترك في الحاضر والعزم على أن
 لا يفعل مثله في المستقبل فوجب حمله على هذا المعنى الشرعي دون المفهوم اللغوي ولا يبي مسلم أن يجب
 عنه فيقول مرادى من هذا الجواب انه ان أمكن حمل اللفظ على التوبة الشرعية فقد صح اللفظ
 وسلم عن السؤال وان تعذر ذلك حملته على التوبة بحسب اللغة الاصيلة لا يتوجه الطعن والسؤال
 أما قوله تعالى ويحب المتطهرين ففيه وجوه (أحدها) المراد منه التنزيه عن الذنوب والمعاصي
 وذلك لان التائب هو الذي فعله ثم تركه والمتطهر هو الذي ما فعله تنزه عنه ولا ثالث لهذين القسمين واللفظ
 محتمل لذلك لان الذنب نجاسة روحانية ولذلك قال انما المشركون نجس فتركه يكون طهارة روحانية وبهذا
 المعنى يوصف الله تعالى بانه طاهر مطهر من حيث كونه منزها عن العيوب والقبائح ويقال فلان طاهر الذيل
 (والقول الثاني) أن المراد لا ياتيه في زمان الحيض وان لا ياتيه في غير المأوى على ما قال فاتوهن من حيث
 أمركم الله ومن قال بهذا القول قال هذا أولى لانه أليق بما قبل الآية ولانه تعالى قال - كناية عن قوم لو ط
 اخرجوهم من قريبتكم انهم اناس يتطهرون فكان قوله ويحب المتطهرين ترك الايمان في الادبار (والقول
 الثالث) انه تعالى لما أمر نساءه بالتطهر في قوله فاذا تطهروا فلا حرج مدهح المتطهر فقال ويحب المتطهرين
 والمراد منه التطهر بالماء وقد قال تعالى رجال يحبون ان يتطهروا والله يحب المطهرين فقيس في التفسير
 انهم كانوا يستنجون بالماء فاشفى الله عليهم (الحكم الثامن) قوله تعالى (ساوكم حركتكم فاقوا حركتكم
 اني شئتم وقدمو الانفسكم واتقوا الله واعلموا انكم ملائكة وبشر المؤمنين) في الآية مسائل (المسئلة
 الاولى) ذكروا في سبب النزول وجوها (أحدها) روى أن اليهود قالوا من جامع امرأته في قبلها من
 دبرها كان ولدها أحول مخيلا وزعموا أن ذلك في التوراة فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
 كذبت اليهود ونزلت هذه الآية (وثانيها) روى عن ابن عباس أن عمر جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم

لا يلقى ذكرها الا اذا كانت مسبوقه بالنهي عن شيء لئلا يشتبهى فثبت أن ما قبل هذه الآية دال على
 تحريم هذا العمل وما بعدها أيضا دال على تحريمه فظهر أن المذهب الصحيح في تفسير هذه الآية ما ذهب
 اليه جمهور المجتهدين أنما قوله تعالى واتقوا الله واعلموا انكم ملاقوه فاعلم أن الكلام في التقوى قد
 تقدم والكلام في تفسير لقائه تعالى قد تقدم في قوله الذين يظنون انهم ملاقور بهم واعلم أنه تعالى
 ذكر هذه الامور الثلاثة (أولها) وقدموا لانفسهم والمراد منه فعل الطاعات (وثانيها)
 قوله واتقوا الله والمراد منه ترك المحظورات (وثالثها) قوله واعلموا انكم ملاقوه وفيه اشارة الى اني انما
 كلمتكم بتحمل المشقة في فعل الطاعات وترك المحظورات لاجل يوم البعث والنشور والحساب فلولا
 ذلك اليوم لكان تحمل المشقة في فعل الطاعات وترك المحظورات عبثا وما أحسن هذا الترتيب ثم قال وبشر
 المؤمنين والمراد منه رعاية الترتيب المعبر في القرآن وهو ان يجعل مع كل وعيد وعدا والمعنى وبشر المؤمنين
 خاصة بالثواب والكرامة فحذف ذكرهما لما انهما كالمعلوم فصار كقوله وبشر المؤمنين بأن اهتم من الله فضلا
 كبيرا (الحكم التاسع) • قوله تعالى (ولا تجعلوا الله عرضة لايمنانكم ان تبروا وتعتقوا وتصلحوا بين
 الناس والله سميع عليم) المفسرون أكثر ما من الكلام في هذه الآية وأجود ما ذكره وجهان (الاول)
 وهو الذي ذكره أبو مسلم الاصفهاني وهو الاحسن ان قوله ولا تجعلوا الله عرضة لايمنانكم منى من البراءة
 على الله بكثرة الحلف به وذلك لان من أكثر ذكر شئ في معنى من المعاني فقد جعله عرضة له يقول الرجل
 قد جعلتني عرضة للومك وقال الشاعر • ولا تجعلني عرضة للوائم • وقد ذم الله تعالى من أكثر
 الحلف بقوله ولا تطع كل حلاف مهين وقال تعالى واحفظوا ايمنانكم والعرب كانوا يمدحون الانسان
 بالاقبال من الحلف كما قال كثير

قليل الا لا يحافظ ليمينه • وان سبقت منه الالية برت

والحكمة في الامر بتقليل الايمان أن من حلف في كل قليل وكثير باقائه انطلق لسانه بذلك ولا يبقى لليمين
 في قلبه وقع فلا يؤمن اقدامه على اليمين الكاذبة فيحتل ما هو الغرض الاصيل في اليمين وأيضا كلما كان
 الانسان أكثر تعظيما لله تعالى كان أكمل في العبودية ومن كمال التعظيم ان يكون ذكر الله تعالى أجلا وأعلى
 عنده من أن يستشهد به في غرض من الاغراض الدنيوية وأنما قوله تعالى بعد ذلك ان تبروا فهو على هذا
 النهي فقوله ان تبروا أي ارادة ان تبروا والمعنى انما يتبروا بكم عن هذا الما ان توفى ذلك من البر والتقوى
 والاصلاح فتكونون يا معشر المؤمنين بررة اتقياء مصلحين في الارض غير مفسدين فان قيل وكيف يلزم من
 ترك الحلف حصول البر والتقوى والاصلاح بين الناس قلنا لان من ترك الحلف لاعتقاده ان الله تعالى أجلا
 وأعظم أن يستشهد به باسمه العظيم في مطالب الدنيا وخسائس مطالب الحلف فلا شك أن هذا من أعظم
 أبواب البر وأما معنى التقوى فظاهرها اني أن يصدر منه ما يحل به تعظيم الله وأما الاصلاح بين الناس ففي
 اعتقاده اني صدق لهجته وبعده عن الاغراض الفاسدة فيقبل قوله فيحصل الصلح بتوسطه (الثاويل
 الثاني) قالوا العرضة عبارة عن المانع والدليل على صحة هذه اللغة انه يقال أردت أفعل كذا فعرض لي
 أمر كذا واعترض أي تمنحى ذلك فعني منه واشتقاقها من الشئ الذي يوضع في عرض الطريق
 فيصير مانعا للناس من السبلوك والورود يقال اعترض فلان على كلام فلان وجعل كلامه معارضا لكلام
 آخر أي ذكر ما يمنع من تثبيت كلامه اذا عرفت أصل الاشتقاق فالعرضة فعله بمعنى المفعول كالقبضة
 والفرقة فيكون اسما لما يجعل معارضا دون الشئ وما نفعنا منه فثبت ان العرضة عبارة عن المانع وأما اللام
 في قوله لايمانكم فهو لانه دليل اذا عرفت هذا فنقول تقدير الآية ولا تجعلوا ذكر الله مانعا بسبب ايمانكم من
 أن تبروا أو في أن تبروا فاسقط حرف الجر لعدم الحاجة اليه بسبب ظهوره قالوا وسبب نزول الآية ان
 الرجل كان يحلف على ترك الخيرات من صلة الرحم أو اصلاح ذات البين أو احسان الى أحد أدميائه
 ثم يقول أخاف الله أن أحنت في عيني فيترك البر ارادة البر في عينه فقل لا تجعلوا ذكر الله مانعا بسبب هذه

الدليل في قوله نساؤكم حرث لكم لان الله تعالى صرح به بما يطلق لفظ الحرث على ذات المرأة فحملنا
 ذلك على الجواز المشهور من تسمية كل الشيء باسم حرثه وهذه الصورة مفقودة في قوله فانوا حرثكم فوجب
 حمل الحرث ههنا على موضع الحرث على التعيين ثبت أن هذه الآية لا دلالة فيها الا على اتیان النساء
 في المآتي (الوجه الثاني) في بيان أن هذه الآية لا يمكن أن تكون دالة على ما ذكره لما بينا أن ما قبل
 هذه الآية يدل على المنع مما ذكره من وجهين (أحدهما) قوله قل هو أذى (والثاني) قوله
 فانوا من حيث أمركم الله فلودات هذه الآية على التجويز لكان ذلك جمعا بين ما يدل على التجويز
 وبين ما يدل على التحليل في موضع واحد والاصل انه لا يجوز (الوجه الثالث) الروايات المشهورة
 في أن سبب نزول هذه الآية اختلافهم في أنه هل يجوز اتیانها من دبرها في قبلها وسبب نزول الآية
 لا يكون خارجا عن الآية فوجب كون الآية متناولة لهذه الصورة ومتى حملناها على هذه
 الصورة لم يكن بنا حاجة الى حملها على الصورة الاخرى فثبت بهذه الوجوه ان المراد من الآية ليس ما ذكره
 وعند هذا البحث عن الوجوه التي تسكوها على التفصيل (أما الوجه الاول) فقد بينا أن قوله فانوا حرثكم
 معناه فانوا موضع الحرث (وأما الثاني) فانه لما كان المراد بالحرث في قوله فانوا حرثكم ذلك الموضع المعين
 لم يمكن حمل اتي شتم على التخيير في المكان وعند هذا يصغر فيه زيادة وهي أن يكون المراد من اتي شتم فيضمر
 فيه لفظة من لا يقال ليس حمل لفظ الحرث على حقيقةه والتزام هذا الاضمار أولى من حمل لفظ الحرث على
 المرأة على سبيل المجاز حتى لا يلزمنا هذا الاضمار لا فانه قول بل هذا أولى لان الاصل في الاضمار الحرمة
 (وأما الثالث) فجوابه ان قوله الاعلى أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم عام ودلائلنا خاصة والخاص مقدم
 على العام (وأما الرابع) فجوابه ان قوله دبرك على سوام اغاصلح أن يكون كناية عن الطلاق لانه محمل
 لخل الملازمة والمتابعة فصار ذلك كقوله يدك طالق والله أعلم (المسئلة الرابعة) اختلاف المفسرون
 في تفسير قوله اتي شتم والمشهور ما ذكرناه انه يجوز للزوج أن يأتها من قبلها في قبلها ومن دبرها في قبلها
 (والثاني) ان المعنى أي وقت شتم من أوقات الحل يعني اذ لم تكن أجنبية أو محرمة أو صائمة أو حائضا
 (والثالث) انه يجوز للرجل أن يتكلمها قائمة أو باركة أو مضطجعة بعد أن يكون في الفرج (الرابع)
 قال ابن عباس المعنى ان شاء هزل وان شاء لم يعزل وهو منقول عن سعيد بن المسيب (الخامس) متى شتم
 من ليل أو نهار فان قيل فما المختار من هذه الاقوال قلنا قد ظهر عن المفسرين أن سبب نزول هذه الآية هو
 ان اليهود كانوا يقولون من أتى المرأة من دبرها في قبلها جاء الولد أحول فانزل الله تعالى هذا انكذب قولهم
 فكان الاولى حمل اللفظ عليه وأما الاوقات فلا مدخل لها في هذا الباب لان اتي يكون بمعنى متى واني
 يكون بمعنى كيف وأما الهزل وخلافه فلا مدخل تحت اتي لان حال الجماع لا يختلف بذلك فلا وجه لحمل
 الكلام الاعلى ما قلنا ما قوله وقد مروا لانفسكم فعننا فاعلموا ما تنسوا وجوبون به الجنة والكرامة ونظيره
 أن يقول الرجل لغيره قد تم لنفسك ملاحا وهو كقوله وتزودوا فان خبر الزاد التقوى ونظير لفظ التقديم
 ما حكى الله تعالى عن فريق من أهل النار وهو قوله قالوا بل أنتم لأمم حبابكم أنتم قد مقوه لنافس
 القرار فان قيل كيف تعلق هذا الكلام بما قبله قلنا نقل عن ابن عباس انه قال معناه التسمية عند الجماع
 وهو في غاية البعد والذي عندي فيه ان قوله نساؤكم حرث لكم جار مجرى التنبيه على سبب اباحة الوطء كانه
 قيل هؤلاء النسوان اغاصلحكم الشرع باباحة وطئهن لكم لاجل انهن حرث لكم أي بسبب انه يتولد
 الولد منها ثم قال بعد فانوا حرثكم أي شتم أي لما كان السبب في اباحة وطئها لكم حصول الحرث
 فانوا حرثكم ولا فانوا غير موضع الحرث فكان قوله فانوا حرثكم دليلا على الاذن في ذلك الموضع
 والمنع من غير ذلك الموضع فلما اشتملت الآية على الاذن في أحد الموضعين والمنع عن الموضع الآخر لاجرم
 قال وقد مروا لانفسكم أي لا تكذبوا في قيد قضاء الشهوة بل كونوا في قيد تقديم الطاعة ثم انه تعالى
 أكد ذلك بقوله واتقوا الله ثم أكد ذلك ثالثا بقوله واعلموا انكم ملاقوه وهذه التهديدات الثلاثة المتوالية

قوله ولا تجعلوا الله عرضة لآيمانكم حال هؤلاء الذين يكتنون الحلف على سبيل الاعتداد في الكلام لا على سبيل القصد الى الحلف وبين انه لا مؤاخذه عليهم ولا كفارة لان ايجاب المؤاخذه والكفارة عليهم يقضي اما الى ان يستمعوا عن الكلام أو يلزمهم في كل لحظة كفارة وكلاهما مخرج في الدين فظهر أن تفسير اللغو بما ذكرناه هو المناسب لما قبل الآية فاما الذي قال أبو حنيفة رضي الله عنه فانه لا يناسب ما قبل الآية فكان تأويل الشافعي أولى حجة أبي حنيفة رضي الله عنه من وجوه (الحجة الاولى) قوله صلى الله عليه وسلم من حلف على عيني فرأى غير ما خيرا منها فليأت الذي هو خير ثم يكفر عن يمينه الحديث دل على وجوب الكفارة على الحائث مطلقا من غير فصل بين الجهد والمهازل (الحجة الثانية) ان اليمين معنى لا يلحقه النسخ فلا يعتبر فيه القصد كالطلاق والعتاق فهاتان الحجتان يوجبان الكفارة في قول الثمالي لا والله بلى والله اذا حصل الحنث ثم الذي يدل على ان اللغو لا يمكن تفسيره بما قال الشافعي ويجب تفسيره بما قاله أبو حنيفة أن اليمين في اللغة عبارة عن القوة قال الشاعر

اذا ما راية رفعت لمجد • ثلغها عوانة باليمين

أي بالقوة والمقصود من اليمين تقوية جانب البر على جانب الحنث بسبب اليمين وهذا انما يفعله في الموضع الذي يكون قابلا للتقوية وهذا انما يكون اذا وقع اليمين على فعل في المستقبل فاما اذا وقع اليمين على الماضي فذلك لا يقبل التقوية البتة فعلى هذا اليمين على الماضي تكون خالية عن الفائدة المطلوبة منها وانما الى عن المطلوب يكون اغواء فتان اللغو هو اليمين على الماضي وأما اليمين على المستقبل فهو قابل للتقوية فلم تكن هذه اليمين خالية عن الغرض المطلوب منها فلا تكون اغواء (القول الثالث) في تفسير عيني اللغو هو انه اذا حلف على ترك طاعة أو فعل معصية فهو عيني اللغو وهو المعصية قال تعالى واذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه فيبين انه تعالى لا يؤاخذ بترك هذه الايمان ثم قال ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم أي بما قامتكم على ذلك الذي حلفتم عليه من ترك الطاعة وفعل المعصية قالوا وهذا التأويل مناف لقوله عليه السلام من حلف على عيني فرأى غير ما خيرا منها فليأت الذي هو خير ثم يكفر عن يمينه ضعف من وجهين (الاول) هو ان المؤاخذه المذكورة في هذه الآية صارت مفسرة في آية المائدة بقوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته وما كان المراد بالمؤاخذه ايجاب الكفارة وههنا الكفارة واجبة علمنا أن المراد من الآية ليس هو هذه الصورة (الثاني) انه تعالى جعل المقابل للغو هو كسب القلب ولا يمكن تفسيره بما ذكره من الاصرار على الشيء الذي حلفوا عليه لان كسب القلب مشعر بالشروع في فعل جديد فاما الاستمرار على ما كان فذلك لا يسمى كسب القلب (القول الرابع) في تفسير عيني اللغو ان اليمين المكفرة سميت لغو لان الكفارة أسهات الاثم فكانه قيل لا يؤاخذكم الله باللغو اذا كفرتم وهذا قول الضحاك (القول الخامس) وهو قول القاضي ان المراد به ما يقع سهوا غير مقصود اليه والدليل عليه قوله تعالى بعد ذلك ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم أي يؤاخذكم اذا تعدتم ومعلوم أن المقابل للعمد هو السهو (المسئلة الثانية) احتج الشافعي رضي الله عنه بهذه الآية على وجوب الكفارة في اليمين الغموس قال انه تعالى ذكر ههنا ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال في آية المائدة ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان وعقد اليمين محتمل لان يكون المراد منه عقد القلب به ولان يكون المراد به العقد الذي يضاد الحل فلما ذكر ههنا قوله بما كسبت قلوبكم علمنا ان المراد من ذلك العقد هو عقد القلب وأيضا ذكر المؤاخذه ههنا ولم يبين أن تلك المؤاخذه ماهي وبينها في آية المائدة بقوله ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته قبيح أن المؤاخذه هي الكفارة فكل واحد من هاتين الآيتين مجله من وجه مبينة من وجه آخر فصارت كل واحدة منهما مفسرة للآخرى من وجه وحصل من كل واحدة منهما ما أن كل عيذ ذكر على سبيل الحد وربط القلب بالكفارة واجبة فيها واليمين الغموس كذلك فكانت الكفارة واجبة فيها أما قوله تعالى والله غفور رحيم فقد علمت ان الغفور مبالغ في ستر الذنوب وفي اسقاط عقوبتها وأما الرحيم فاعلم ان الحليم

الايان من فعل البر والتقوى هذا الجود ما ذكره المفسرون وقد طووا في كلمات أخرى ولكن لا فائدة فيها
فتركناها ثم قال في آخر الآية والله سميع عليم أي ان حلفهم يسمع وان تركتم الحلف تعظيما لله واجلالا له من
ان يستشهد باسمه الكريم في الاعراض العاجلة فهو عليهم عالم بما في قلوبكم وفيتكم * قوله تعالى
(لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم والله غفور حلیم) في الآية
مستلزمان (المسئلة الاولى) اللغو الساقط الذي لا يعتد به سواء كان كلاما أو غيره أما ورود
هذه اللفظة في الكلام فبدل عليه الآية والخبر والرواية أما الآية فقوله تعالى واذا سمعوا اللغو
اعرضوا عنه وقوله لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما وقوله لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه وقوله لا تسمع
فيها الا غيبة أما قوله واذا سمعوا باللغو مر وكراما فيجعل أن يكون المراد واذا سمعوا بالكلام الذي يكون
لغو وان يكون المراد واذا سمعوا بالفعل الذي يكون لغوا وأما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم من قال
يوم الجمعة لصاحبه صه والامام يخطب فقد اغوا وأما الرواية فيقال لغوا الطائر يلفو لغوا اذا صوت ولغو
الطائر تصويته وأما ورود هذا اللفظ في غير الكلام فهو انه يقال لما لا يعتد به من أولاد الابل لغو
قال جرير

بعد الناسيون بن تميم * بيوت المجدد أربعة كبارا
وتخرج منهم المنزى لغوا * كما الغيت في المدينة الحوارة

وقال الججاج

ورب اسراب جميع كظم * هن اللغات ونفت التكلم

قال الفراء التمام صدر للغيت واللغو مصدر للغوت فهذا ما يتعلق باللغة أما المفسرون فقد ذكرنا وجوها
(الاول) قال الشافعي رضي الله عنه انه قول العرب لا والله وبلى والله عما يؤكدون به كلامهم ولا يخطر
ببالهم الحلف ولو قيل لواحد منهم سمعتك اليوم تخلف في المسجد الحرام ألف مرة لا تكبر ذلك ولعله قال لا والله
ألف مرة (والثاني) وهو قول أبي حنيفة رضي الله عنه أن اللغو هو ان يخلف على شيء يعتقده انه كان ثم بان
أنه لم يكن فهذا هو اللغو وفائدة هذا الاختلاف أن الشافعي لا يوجب الكفارة في قول الرجل لا والله
وبلى والله ويوجبها فيما اذا حلف على شيء يعتقده انه كان ثم بان انه لم يكن وأبو حنيفة يحكم بالصدقة من ذلك
ومذهب الشافعي هو قول عائشة والشعبي وعكرمة وقول أبي حنيفة هو قول ابن عباس والحسن ومجاهد
والنخعي والزهرى وسليمان بن يسار وقتادة والستدي ومكحول حجة الشافعي رضي الله عنه على قوله وجوه
(الاول) ما روي عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لغوا اليمين قول الرجل في كلامه
كلا والله وبلى والله ولا والله وروى أنه صلى الله عليه وسلم مرتبة قوم ينتحلون ومعه رجل من أصحابه فمرى
رجل من القوم فقال اصبت والله ثم أخطأ ثم قال الذي مع النبي صلى الله عليه وسلم حنث الرجل يارسول
الله فقال صلى الله عليه وسلم كل ايمان الرماة لغو لا كفارة فيها ولا عقوبة وعن عائشة انها قالت ايمان اللغو
ما كان في الهزل والمرأء والخصومة التي لا يعتد عليها القلب وأثر الصحابي في نفسه بكلام الله حجة (الحجة
الثانية) ان قوله لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم يدل على ان لغو
اليمين كالقابل المضا د لما يحصل بسبب كسب القلب لكن المراد من قوله بما كسبت قلوبكم هو الذي يقصده
الانسان على الحد ويربط قلبه به واذا كان كذلك وجب أن يكون اللغو الذي هو كالقابل له أن يكون معناه
ما لا يقصده الانسان بالحد ولا يربط قلبه به وذلك هو قول الناس على سبيل التهود في الكلام لا والله بلى
واقه فاما اذا حلف على شيء بالحد انه كان حاصلًا ثم ظهر انه لم يكن فقد قصده الانسان بذلك اليمين تصديقه
قول نفسه وربط قلبه بذلك فلم يكن ذلك لغوا البتة بل كان ذلك حاصلًا بكسب القلب (الحجة الثالثة) انه
سبحانه ذكر قبل هذه الآية ولا تجعلوا الله عرضة لاييمانكم وقد ذكرنا أن معناه النهي عن كثرة الحلف واليمين
وهؤلاء الذين يقولون على سبيل الاعتياد لا والله وبلى والله لاشك انهم يكثرون الحلف فذكر تعالى عقيب

(الاول) يصح ايلاء الذمي وهو قول أبي حنيفة رضي الله عنه وقال أبو يوسف ومحمد لا يصح ايلاءه بالله تعالى ويصح بالطلاق والعناق لئلا قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر وهذا المصوم يتناول الكافر والمسلم (الحكم الثاني) قال الشافعي رضي الله عنه مدة ايلاء لا تختلف بالرق والحرية فهي أربعة أشهر سواء كان الزوجان حرين أو رقيقين أو أحدهما كان حراً والآخر رقيقاً وعند أبي حنيفة ومالك رضي الله عنهم ما تنصف بالرق الآن عند أبي حنيفة تنصف برق المرأة وعند مالك برق الرجل كما قال في الطلاق لنا ان ظاهر قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم يتناول الكل والتخصيص خلاف الظاهر لان تقدير هذه المدة انما كان لاجل معنى يرجع الى الجلبة والطبع وهو قوله الصبر على مفارقة الزوج فيستوى فيه الحر والرقيق كالحليض ومدة الرضاع ومدة العنة (الحكم الثالث) يصح ايلاء في حال الرضا والغضب وقال مالك لا يصح الا في حال الغضب لئلا يظاهرها هذه الآية (الحكم الرابع) يصح ايلاء من المرأة سواء كانت في صلب النكاح أو كانت مطلقة طلاق رجعية بدليل ان الرجعية يصدق عليها انها من نسائه بدليل انه لو قال نسائي طواني وقع الطلاق عليها واذا ثبت انها من نسائه دخلت تحت الآية لظاهر قوله للذين يؤلون من نسائهم أماء كمن هذه القضية وهو ان لا يتصور منه الوقاع لا يصح ايلاءه وفيه حكم (الحكم الاول) ايلاء الخصى صحيح لانه يجامع كما يجامع الفحل انما المفقود في حقه الانزال وذلك لا أثر له ولانه داخل تحت عموم الآية (الحكم الثاني) المجهوب ان بقي منه ما يمكنه أن يجامع به صح ايلاءه وان لم يبق ففيه قولان (أحدهما) انه لا يصح ايلاءه وهو قول أبي حنيفة رضي الله عنه (والثاني) انه يصح لعدم هذه الآية لان قصد المضارة باليمين قد حصل منه (القول الثاني) أن يكون زوجاً ولو قال لا جنبية والله لا اجامعك ثم نكحها لم يكن مولى لان قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر يفيد أن هذا الحكم اهم لاغيرهم كقوله لكم دينكم ولي دين أي لكم لاغيركم (المسئلة الثانية) المحلوف به والحنف امان يكون بالله أو بغيره فان كان بالله كان مولى بائناً ان جامعه في مدة ايلاءه يخرج عن ايلاءه وهل يجب كفارة اليمين فيه قولان الجديد وهو الاصح وقول أبي حنيفة رضي الله عنه انه يجب كفارة اليمين والقديم انه اذا فاء بعد مضي المدة أو في خلال المدة فلا كفارة عليه حجة القول الجديد ان الدلائل الموجبة لكفارة عند الحنف في اليمين بالله تعالى عامة وأي فرق بين أن يقول والله لا أقربك ثم يقر بها وبين أن يقول والله لا أكلمك ثم يكلمها وحجة القول القديم قوله تعالى فان فاء فان الله غفور رحيم والاستدلال به من وجهين (أحدهما) ان الكفارة لو كانت واجبة لذكرها الله ههنا لان الحاجة ههنا داعية الى معرفتها وتاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز (والثاني) انه تعالى كالم يذكرو وجوب الكفارة به على سقرطها بقوله فان فاء فان الله غفور رحيم والغفران يوجب ترك المؤاخذة وللاولين أن يجيبوا فيقولوا انما ترك الكفارة ههنا لانه تعالى ينهاي القرآن وعلى لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم في صائر المواضع أمأ قوله غفور رحيم فهو يدل على عدم العقاب لكن عدم العقاب لا ينافي وجوب الفعل كما ان التائب عن الزنا والقتل لا عقاب عليه ومع ذلك يجب عليه الحد والقصاص وأمان كان الحلف في ايلاء بغير الله كما اذا قال ان وطئتك فعبدي حر أو أنت طاتي أو ضربتك طاتي أو أزرمت أمر في الذمة فقال ان وطئتك فقتله على عتق رقبة أو صدقة أو صوم أو حج أو صلاة فهل يكون مولى لئلا ينافي رضي الله عنه فيه قولان قال في القديم لا يكون مولى به قال أحمد في ظاهر الرواية دليله أن ايلاءه معهود في الجاهلية ثم قد ثبت أن معهود الجاهلية في هذا الباب هو الحلف بالله وأيضاً روى أنه صلى الله عليه وسلم قال من حلف فليحلف بالله فطلق الحلف يفهم منه الحلف بالله وقال في الجديد وهو قول أبي حنيفة ومالك وجماعة العلماء رحمهم الله انه يكون مولى لان لفظ ايلاء يتناول الكل وعلى القولين فيمنعه منعقدة فان كان قد علق به عتقاً وطعاً لا فاء فاذا وطئها يقع ذلك المعلق وان كان المعلق به التزام قربة في الذمة فعليه ما في نذر اللجاج وفيه أقوال أصحها أن عليه كفارة اليمين (والثاني) عليه الوفاء بما سمي (والثالث) انه يمتنع بين كفارة اليمين وبين الوفاء بما سمي وفائدة هذين القولين انما ان

في كلام العرب الانامة والسكون يقول ضع الهودج على أحلم الجال أي على أشد هاتؤدة في السير ومنه الحلم
لانه يرى في حال السكون وحلة الشدى ومعنى الحليم في صفة الله الذي لا يعجل بالعقوبة بل يؤخر عقوبة
الكفار والفجار (الحكم العاشر) * قوله تعالى (للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر فان
فاؤا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) آلى
يؤالى ايلام وتالى يتالى تأليا واتلى بأتلى اتتلا والام منه آلية وآترة كلاهما بالتشديد وحكى أبو عبيدة الوة
والوة والوة ثلاث لغات وبالجملة فالآلية والقسم واليمين والحلف كلاهما عبارات عن معنى واحد وفي الحديث
حكايه عن الله تعالى أليت أفعل خلاف المقدرين وقال كثير

قليل الآلا يا حافظ ليمينه * فان سبقته منه الآية برت

هـ ذاهوم معنى اللفظ بحسب أصل اللغة أما في عرف الشرع فهو واليمين على ترك الوطء كما إذا قال والله
لأجابهك ولأباضهك ولا أقربك ومن المفسرين من قال في الآية حذف تقديره للذين يؤلون أن يعتزلوا
من نسائهم الا أنه حذف لدلالة الباقي عليه وأنا أقول هذا الضمارا يحتاج اليه اذا حملنا اللفظ الايلام على
المعهود للغوى أما اذا حملناه على المتعارف في الشرع استغنيما عن هذا الضمار (المسئلة الثانية) روى
ان الايلام في الجاهلية كان طلاقا قال سعيد بن المسيب كان الرجل لا يريد المرأة ولا يحب أن يتزوجها غيره
فيحلف أن لا يقربها فكان يتركها بذلك لا أياما ولا ذات بعـل والغرض منه مضارة المرأة ثم ان أهل الاسلام
كانوا يفعلون ذلك أيضا فزال الله تعالى ذلك وأمهـل للزوج مدة حتى يتروى ويتأمل فان رأى المصلحة في ترك
هـ ذه المضارة فعلها وان رأى المصلحة في المفارقة عن المرأة فارقها (المسئلة الثالثة) قرأ عبد الله آلا
من نسائهم وقرأ ابن عباس رضى الله عنهما يقسمون من نسائهم أما قوله من نسائهم ففيه سؤال وهو انه يقال
المتعارف أن يقال حلف فلان على كذا أو آلى على كذا فلم أبدت لفظة على ههنا بل فظة من (والجواب) من
وجهين (الاول) أن يراد لهم من نسائهم تربص أربعة أشهر كما يقال لى منك كذا (والثاني) انه ضمن
في هذا القسم معنى البعد فكانه قيل يبعدون من نسائهم مولين أو مقسمين أما قوله تعالى تربص أربعة أشهر
فاعلم ان التربص التلبـت والانتظار يقال تربصت الشيء تربصا ويقال مالى على هذا الامر ربصة أى تلبـت
واضافة التربص الى أربعة أشهر اضافة المصدر الى الظرف كقوله بينهم مسيرة يوم أى مسيرة في يوم ومثله
كثير أما قوله فان فاؤا فاعتناه فان رجعوا والى في اللغة هو رجوع النى الى ما كان عليه من قبل ولهذا قيل
لما تنسخه الشمس من الظل ثم يعود في و فرق أهل العربية بين النى والظل فقالوا النى ما كان بالعشى لانه
الذى تنسخه الشمس والظل ما كان بالغداة لانه لم تنسخه الشمس وفي الجنة ظل وليس فيها في لانه لا شمس فيها
قال الله تعالى وظل بمدود وأنشدوا

فلا الظل من برد الضحى يستطيعه * ولا النى من برد العشى يذوق

وقيل فلان سربع النى والقيمة حكاهما الفراء عن العرب أى سربع الرجوع عن الغضب الى الحالة
المتقدمة وقيل لما رده الله على المسلمين من مال المشركين في كانه كان لهم فرجع اليهم فقوله فان فاؤا فاعتناه
فان رجعوا عما حلفوا عليه من ترك جماعها فان الله غفور رحيم للزوج اذا تاب من اضراره بما رآه كانه
غفور رحيم لكل التائبين أما قوله وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم فاعلم ان العزم عقد القلب على
الشيء يقال عزم على الشيء يعزم عزمًا وعزيمة وعزمت عليك لفعلى أى أقسمت والطلاق مصدر طلقت
المرأة أطلق طـ طلاقا وقال اللبـ طلقت بضم اللام وقال ابن الاعراب طلقت بضم اللام من الطلاق أجود
ومعنى الطلاق هو حل عقد النكاح بما يكون حلالا في الشرع وأصله من الانطلاق وهو الذهاب فالطلاق عبارة
عن انطلاق المرأة فما يتعلق بتفسير لفظ الآية أما الاحكام فكثيرة ونذكر ههنا بعض مادات الآية عليه
في مسائل (المسئلة الاولى) كل زوج يتصور منه الوقاع وكان تصرفه معتبرا في الشرع فانه يصح منه الايلام
وهذا الآية مدعته برطدا وعكـ أما العار دفه وان كل من كن كذلك صح ايلامه ويتفرع عليه أحكام

ليس بقرآن وأولى الناس بهذا أبو حنيفة فإنه بهذا الحرف عمى في أن التسمية ليست من القرآن وأيضاً
فقد بينا أن الآية مشتملة على أمور ثلاثة دلت على أن هذه القيمة لا تكون في المدة فالقراءة الشاذة لما كانت
مخالفة لها وجب القطع بفسادها (الحكم الحادي عشر) * قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن
ثلاثة قرو ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن أن يكن يؤمن بالله واليوم الآخر) اعلم أنه
تعالى ذكر في هذا الموضع أحكاماً كثيرة للطلاق (فالحكم الأول) لطلاق وجوب العدة واعلم أن المطلقة
هي المرأة التي أوقع الطلاق عليها وهي إما أن تكون أجنبية أو منكوبة فإن كانت أجنبية فاذا وقع الطلاق
عليها فهي مطلقة بحسب اللغة لكنها غير مطلقة بحسب عرف الشرع والعدة غير واجبة عليها بالإجماع
وأما المنكوبة فهي إما أن تكون مدخولاً بها أو لا تكون فإن لم تكن مدخولاً بها لم تجب العدة عليها قال الله
تعالى إذا تكتمت المؤمنات ثم طلقنهن من قبل أن عسوهن فسالكن عليهن من عدة تعتدونها وإما أن كانت
مدخولاً بها فهي إما أن تكون حائلاً أو حاملاً فإن كانت حاملاً فتمت أبو وضع الحمل لا بالأقراء قال الله تعالى
وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن وإما أن كانت حائلاً فإما أن يكون الحيض بمكافئ حقها أو لا
يكون فإن امتنع الحيض في حقها أملاً للصغر المقرط أو لا كبير المقرط كانت عدتها بالانتهار لا بالأقراء قال الله
تعالى واللاوى يتسن من الحيض وأما إذا كان الحيض في حقها بمكافئ فما ان تكون رقيقة وإما أن تكون حرة
فإن كانت رقيقة كانت عدتها بقرأين لا بثلاثة أما إذا كانت المرأة منكوبة وكانت مطلقة بعد الدخول
وكانت حائلاً وكانت من ذوات الحيض وكانت حرة فعند اجتماع هذه الصفات كانت عدتها بالأقراء الثلاثة
على ما بين الله حكمها في هذه الآية وفي الآيات سوالات (السؤال الأول) العام أنما يحسن تخصيصه إذا
كان الباقي بعد التخصيص أكثر من حيث أنه جرت العادة بالطلاق لفظ الكل على الغالب يقال في الثوب
أنه أسود إذا كان الغالب عليه السواد وحصل فيه بياض قليل فإما إذا كان الغالب عليه البياض وكان
السواد قليلاً كان انطلاق لفظ الأسود عامه كذا ثبت أن الشرط في كون العام مخصوصاً أن يكون الباقي
بعد التخصيص أكثر وهذه الآية ليست كذلك فأنكم أنخرجتم من عمومها خمسة أقسام وتركتهم قسمين واحداً
فاطلاق لفظ العام في مثل هذا الموضع لا يليق بحكمة الله تعالى (والجواب) أما الأجنبيّة فخارجة
عن اللفظ فإن الأجنبيّة لا يقال فيها أنها مطلقة وأما غير المدخول بها فالقريّة تخرجها لأن المقصود من
العدة براة الرحم والحاجة إلى البراءة لا لتحصل الاعتدال في الشغل وأما الحامل والآيسة فهما خارجتان
عن اللفظ لأن إيجاب الاعتدال بالأقراء أنما يكون حيث تحصل الأقراء وهذا القسمان لم تحصل الأقراء
في حقهما وأما الرقيقة فتزويجها كالتأديف أن الأعم الأغلب باق تحت هذا العموم (السؤال الثاني)
قوله يتربصن لاشك أنه خبر والمراد منه الأمر في الفائدة في التعبير عن الأمر بلفظ الخبر (والجواب) من
وجهين (الأول) أنه تعالى لو ذكره بلفظ الأمر لكان ذلك يومهم أنه لا يحصل المقصود إلا إذا شرعت فيها
بالقصد والاختيار وعلى هذا التقدير فلو مات الزوج ولم تعلم المرأة ذلك حتى انقضت العدة وجب أن لا يكون
ذلك كافياً في المقصود لأنها لما كانت مأمورة بذلك لم تخرج عن العهد إلا إذا قصدت أداء التكليف
أما ما ذكره الله تعالى هذا التكليف بلفظ الخبر زال ذلك الوهم وعرف أنه مهم انقضت هذه العدة حصل
المقصود سواء علمت ذلك أو لم تعلم وسواء شرعت في العدة بالرضا أو بالغضب (الثاني) طال صاحب
الكشاف التعبير عن الأمر بصيغة الخبر فيبدأ بكيد الأمر اشعاراً بأنه مما يجب أن يعلق بالمسارعة إلى
امتثاله فكأنهم من امتثل الأمر بالتربص فهو يخبر عنه موجوداً وتظيره قوله سم في الدعاء رحل الله أن خرج
في صورة الخبر ثقة بالإجابة كأنها وجدت الرحمة فهو يخبر عنها (السؤال الثالث) لو قال يتربصن المطلقات
لكان ذلك جملة من فعل وفاعل فما الحكم في ترك ذلك وجعل المطلقات مبتدأ ثم قوله يتربصن استناد
الفعل إلى الفاعل ثم جعل هذه الجملة خبراً عن ذلك المبتدأ (الجواب) قال الشيخ عبد القاهر الخرجاني
في كتاب دلائل الإعجاز أنك إذا قدمت الاسم فقات زيد فعل فهذا زيد من التأكيد والقوة ما لا يفيد ذلك

قلنا انه يكون موليا فبعد مضي أربعة أشهر يضيق الامر عليه حتى ينفى أو يطلق وان قلنا لا يكون موليا
لا يضيق عليه الامر (المسئلة الثالثة) اختلفوا في مقدار مدة الايلاء على أقوال (فالأول) قول ابن
عباس انه لا يكون موليا حتى يحلف على ان لا يبطأها أبدا (والثاني) قول الحسن البصري واسحاق ان أى
مدة حلف عليها كان موليا وان كانت يوما وهذا المذهبان في غاية التباعد (والثالث) قول أبي حنيفة
والثوري انه لا يكون موليا حتى يحلف على ان لا يبطأها أربعة أشهر أو فيما زاد (والرابع) قول الشافعي
وأحمد ومالك رضي الله عنهم انه لا يكون موليا حتى تزيد المدة على أربعة أشهر وفائدة الخلاف بين أبي حنيفة
والشافعي رضي الله عنهم ما انه اذا آلى منها أكثر من أربعة أشهر أجل أربعة أشهر وهذه المدة تكون حقا
للزواج فاذا مضت تطالب المرأة الزوج بالفيمه أو بالطلاق فان امتنع الزوج منهما طلقها الحاكم عليه وعند
أبي حنيفة اذا مضت أربعة أشهر يقع الطلاق بنفسه بحجة الشافعي من وجوه (الحجة الاولى) أن الفاء
في قوله فان فاءا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم يقتضي كون هذين الحكمين
مشروعين متراخيا عن انقضاء الاربعة أشهر فان قيل ما ذكرتموه ممنوع لان قوله فان فاءا وان عزموا الطلاق
تفصيل لقوله للذين يؤلون من نسائهم والتفصيل يعقب المفصل كما تقول انا انزل عندكم هذا الشهر
فان اكرمتموني بقيت معكم والاتراحات عنكم قلنا هذا ضعيف لان قوله للذين يؤلون من نسائهم تربص هذه
المدة يدل على الامرين والفاء في قوله فان فاءا ورد عقيب ذكرهما فيكون هذا الحكم مشروعا عقيب الايلاء
وعقيب حصول التربص في هذه المدة بخلاف المثال الذي ذكره وهو قوله انا انزل عندكم فان اكرمتموني
بقيت والاتراحات لان هناك الفاء متأخر عن ذلك النزول اما ههنا فالفاء مذكورة عقيب ذكر الايلاء وذكر
التربص فلا بد وأن يكون ما دخل الفاء عليه واقعا عقيب هذين الامرين وهذا كلام ظاهر (الحجة الثانية)
للتشافعي رضي الله عنه أن قوله وان عزموا الطلاق صريح في أن وقوع الطلاق انما يقع بكون باقناع
الزوج وعلى قول أبي حنيفة رضي الله عنه يقع الطلاق بمضي المدة لا باقناع الزوج فان قيل الايلاء
الطلاق في نفسه فالمراد من قوله وان عزموا الطلاق الايلاء المتقدم قلنا هذا بعيد لان قوله وان عزموا
الطلاق لا بد وأن يكون معناه وان عزم الذين يؤلون الطلاق فجعل المولى عازما وهذا يقتضي أن يكون
الايلاء والعزم قد اجتمعا وأما الطلاق فهو متعلق بالعزم ومتعلق بالعزم متأخر عن العزم فاذا الطلاق متأخر
عن العزم لا محالة والايلاء اما أن يكون مقدارا للعزم أو متقدما وهذا بعيد القطع بان الطلاق في هذه الآية
مغاير لذلك الايلاء وهذا كلام ظاهر (الحجة الثالثة) أن قوله تعالى وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم
يقتضي أن يصدر من الزوج شيء يكون مسموعا وما ذاك الا أن نقول تقدير الآية فان عزموا الطلاق وطلعتوا
فان الله سميع لكلامهم عليهم بما في قلوبهم فان قيل لم لا يجوز أن يكون المراد ان الله سميع لذلك الايلاء قلنا هذا
يبعد لان هذا التهديد لم يحصل على نفس الايلاء بل انما حصل على شيء حصل بعد الايلاء وهو كلام غيره حتى
يكون فان الله سميع عليهم تهديدا عليهم (الحجة الرابعة) ان قوله تعالى فان فاءا وان عزموا طلاقا ههنا
الامرين وذلك يقتضي أن يكون وقت ثبوتها واحدا وعلى قول أبي حنيفة ليس الامر كذلك (الحجة
الخامسة) ان الايلاء في نفسه ليس بطلاق بل هو حلف على الامتناع من الجماع مدة مخصوصة الا ان الشرع
ضرب لذلك مقادير معلومة من الزمان وذلك لان الرجل قد يتكلم جماع المرأة مدة من الزمان لا بسبب المضارة
وهذا انما يكون اذا كان الزمان قصيرا فاما ترك الجماع زمانا طويلا فلا يكون الا عند قصد المضارة ولما
كان المأول والعصر في هذا الباب أمر غير مضبوطين تعالى حدا فاصلا بين القصير والطويل فعند حصول
هذه تين قصد المضارة وذلك لا يوجب البتة وقوع الطلاق بل اللائق بحكمة الشرع عند ظهور قصد المضارة
انه يؤمر اما بترك المضارة أو بتخفيفها من قيد الايلاء وهذا المعنى معتبر في الشرع كما قلنا في ضرب الاجل في
مدة العنين وغيره بحجة أبي حنيفة رضي الله عنه أن عبد الله بن مسعود قرأ فان فاءا فبين (والجواب) الصحيح
أن القراءة الشاذة مردودة لان كل ما كان قرأنا واجب أن يثبت بالنزوات خفي لم يثبت بالتواتر قطعنا أنه

العلاقة في زمان الحيض منهى عنه فوجب أن يكون زمان العدة غير زمان الحيض أجاب صاحب الكشف
 عنه فقال بمعنى مستبيلات اعتدتهن كما يقول لثلاث بقين من الشهر يريد مستقبلا لثلاث وأقول هذا الكلام
 يقوى استدلال الشافعي رضي الله عنه لأن قول القائل لثلاث بقين من الشهر معناه لزمان يقع الشروع
 في الثلاث عقيبها فكذلك هنا قوله فطلقوهن اعتدتهن معناه طلقوهن بحيث يحصل الشروع في العدة عقيبها
 ولما كان الأمر حاصلًا بالتطبيق في جميع زمان الطهر وجب أن يكون الطهر الحاصل عقيب زمان التطبيق
 من العدة وذلك هو المطلوب (الحجة الثانية) ما روى عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت هل تدرون الاقراء
 الاقراء الاطهار ثم قال الشافعي رضي الله عنه والتساوي هذا علم لأن هذا انما يقبل به النساء (الحجة الثالثة)
 القرع عبارة عن الجمع يقال ما قرأت النافذة نسلا قط أي ما جمعت في رجها ولدا قط ومنه قول عمرو بن كلثوم
 هجان اللون لم تقرأ جنيينا * وقال الاخفش يقال ما قرأت حمضة أي ما ضمت رجها على حمضة وسمى
 الحوض مقسرة لأنه يجتمع فيه الماء واقرأت النجوم اذا اجتمعت للغروب وسمى القرع انما لا اجتماع
 حروفه وكلماته ولا اجتماع العلوم الكثيرة فيه وقرأ القارئ أي جمع الحروف بعضها الى بعض اذا ثبت هذا
 فنقول وقت اجتماع الدم انما هو زمان الطهر لان الدم يجتمع في ذلك الزمان في البدن فان قيل لم لا يجوز
 أن يقال بل زمان الحيض أولى بهذا الاسم لان الدم يجتمع في هذا الزمان في الرحم قلنا الدم
 لا يجتمع في الرحم البتة بل تنفصل قطرة قطرة اما وقت الطهر فالكل مجتمع في البدن فكان معنى الاجتماع
 في وقت الطهر اتم وتعام التقرير فيه ان اسم القرع لما دل على الاجتماع فكثر احوال الرحم اجتماعا
 واشتقالات الى الدم آخر الطهر اذ لم يمتلئ بذلك الفاضل المسائل الى الخارج فنأول الطهر ياخذ في الاجتماع
 والازدياد الى آخره والاخر هو حال كمال الاجتماع فكان آخر الطهر هو القرع في الحقيقة وهذا كلام بين
 (الحجة الثالثة) ان الاصل أن لا يكون لاحد على أحد من العقلاء المكلفين حق الطمس والمنع من
 التصرفات تركا العمل به عند قيام الدليل عليه وهو أقل ما يسمى بالاقراء الثلاثة وهي الاطهار لان الاعتماد
 بالاطهار أقل زمانا من الاعتماد بالحيض فلما كان كذلك أنبتنا الأقل ضرورة العمل بهذه الآية وطرحنا
 الأكثر وخالفنا الدلائل الدالة على ان الاصل أن لا يكون لاحد على غيره قدرة الطمس والمنع (الحجة الرابعة)
 ان ظاهر قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء يقتضي انما اذا اعتدت بثلاثة أشياء تسمى اقراء
 أن تخرج عن العهدة وكل واحد من الطهر ومن الحيض يسمى بهذا الاسم فوجب أن تخرج المرأة عن
 العهدة بما كان على سبيل التخير الا انما ينال مدة العدة بالاطهار أقل من مدة العدة بالحيض فعلى هذا
 تكون المرأة مخيرة بين أن تعتد بالمدة الناقصة أو بالمدة الزائدة واذا كان كذلك كانت متمكنة من أن تترك
 القدر الزائد لا الى بدل وكل ما كان كذلك لم يكن واجبا فاذن الاعتماد بقدر الزائد على مدة الاطهار غير
 واجب وذلك يقتضي أن لا يكون الاعتماد بمدة الحيض واجبا وهو المطلوب حجة أبي حنيفة رضي الله عنه
 من وجوه (الاول) ان الاقراء في اللغة وان كانت مشتركة بين الاطهار والحيض الا ان في الشرع غلب
 استعمالها في الحيض لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال دعي الصلاة أيام اقراءك واذا ثبت هذا كان
 صرف الاقراء المذكورة في القرآن الى الحيض أولى (الحجة الثانية) ان القول بان الاقراء حيض يمكن معه
 استيفاء ثلاثة اقراء بكل حال لان هذا القائل يقول ان المطلقة يلزمها تربص ثلاث حيض وانما تخرج عن
 العهدة بزوال الحيضة الثالثة ومن قال انه طهر بجماعها خارجة من العدة بقراءين وبغض الثالث لان عنده
 اذا طلقت في آخر الطهر تعتد بذلك قرأ فاذا كان في أحد القولين تسكمل الاقراء الثلاثة دون القول الآخر
 كان القول الاول أولى بالظاهر أجاب الشافعي رضي الله عنه عن ذلك بان الله قال الحج أشهر معلومات
 والا شهر جمع وأقله ثلاثة ثم انما حملنا الآية على شهرين وبعض وذلك هو شوال وذو القعدة وبعض ذي الحجة
 فكذلك هنا جاز أن تحمّل هذه الثلاثة على طهرين وبعض طهر أجاب الجاني عن شيوخ المعتزلة عن هذا
 الجواب من وجهين (الاول) انما تركنا الظاهر في تلك الآية لا لئلا يلزمنا أن نترك الظاهر هنا من غير

فعل زيد وذلك لان قولك زيد فعل يستعمل في أمرين (أحدهما) أن يكون لتخصيص ذلك الفاعل بذلك الفعل كقولك أنا أكتب في المهم الغلاف الى السلطان والمراد دعوى الانسان الانفراد (الثاني) أن لا يكون المقصود ذلك بل المقصود ان تقديم ذكر المحدث عنه بحيث كذا لا يثبت ذلك الفعل كقولهم هو يعطى الجزيل لا يريد الحصر بل أن يتحقق عند السامع ان اعطاء الجزيل دأبه ومثله قوله تعالى والذين تدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون ليس المراد تخصيص الخلق وقوله تعالى واذا جاؤكم قالوا إيماننا قد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به وقول الشاعر

هما يلبيان المجد أحسن ابسة * نهيها ان ما استطاعا عليه كلاهما

والسبب في حصول هذا المعنى عند تقديم ذكر المبتدأ أنك اذا قلت عبد الله فقد اشعرت بانك تريد الاخبار عنه فيحصل في العقل شوق الى معرفة ذلك فاذا ذكرت ذلك الخبر قبله العقل قبول العاشق لمعشوقه فيكون ذلك أبلغ في التحقيق ونفي الشبهة (السؤال الرابع) هل يقبل بترصص ثلاثة قروء كما يقبل بترصص أربعة أشهر وما الفائدة في ذكر الانفس (الجواب) في ذكر الانفس تهيج الهن على التبرص وزيادة بعث لان فيه ما يستمكن منه فيحملهن على ان يتبرصن وذلك لان أنفس النساء طوامح الى الرجال فاراد ان يقمعن أنفسهن ويغلبنهن على الطاموح ويجبرنهن على التبرص (السؤال الخامس) لفظ أنفس جمع قلة مع انهن نفوس كثيرة والقروء جمع قلة فلم ذكر جمع الكثرة مع ان المراد هذه القروء الثلاثة وهي قليلة (والجواب) انهم يتسعون في ذلك فيستعملون كل واحد من الجمعين مكان الآخر لا شترأ كهما في معنى الجمعية أو لعل القروء كانت أكثر استعمالا لان جمع قروء من الاقراء (السؤال السادس) لم يقبل ثلاث قروء كما يقال ثلاث حيض (الجواب) لانه أتبع تذكر اللفظ ولفظ القروء مذكر فهذا ما يعلق بالسؤالات في هذه الآية وبقي من الكلام في هذه الآية مسألة واحدة في حقيقة القروء فنقول القروء جمع قروء ولا خلاف أن اسم القروء يقع على الحيض والطهر قال أبو عبيدة الاقراء من الاضداد في كلام العرب والاشهور انه حقيقة ميم ما كالكشاف اسم للحمرة والبياض جميعا وقال آخرون انه حقيقة في الحيض مجاز في الطهر ومنهم من عكس الامر وقال قائلون انه موضوع بحيثية معنى واحد مشترك بين الحيض والطهر والقائلون بهذا القول اختلفوا على ثلاثة أقوال (فالأول) ان القروء والاجتماع ثم في وقت الحيض يجتمع مع الدم في الرحم وفي وقت الطهر يجتمع مع الدم في البدن وهو قول الأصمعي والآخر والآخر الكسائي (والقول الثاني) وهو قول أبي عبيدة انه عبارة عن الانتقال من حالة الى حالة (والقول الثالث) وهو قول أبي عمر بن العلاء ان القروء هو الوقت يقال أقرأت النجوم اذا طلعت وأقرأت اذا أقلت ويقال هذا قارئ الرياح لو قت هبوبها وأنشدوا للهندي * اذا هبت لقارئها الرياح * واذا ثبت أن القروء هو الوقت دخل فيه الحيض والطهر لان لكل واحد منهما وقتا معيننا واعلم أنه تعالى أمر المطلقة أن تعتد بثلاثة قروء والطاهرة بقية حتى انما اذا اعتدت بثلاثة اشياء تسمى ثلاثة اقراء ان تخرج عن عهدة التكليف لان العلماء أجمعوا على انه لا يكفي ذلك بل علم ان تعتد بثلاثة اقراء من أحد الجنسين واختلوا فيه فذهب الشافعي رضي الله عنه انما الاطهار روى ذلك عن ابن عمر وزيد وعائشة والفقهاء السبعة ومالك وربيعة وأحمد رضي الله عنهم في رواية وقال علي وعمر وابن مسعود هي الحيض وهو قول أبي حنيفة والثوري والاوزاعي وابن أبي ليلى وابن شبرمة والشافعي رضي الله عنهم وقائدة الخلاف أن مدة العدة عند الشافعي أقصر وعندهم أطول حتى لو طلقها في حال الطهر يحسب بقية الطهر قرأ وان حاضت عقبيه في الحال فاذا نزلت في الحيضة الثالثة انقضت عدتها وعند أبي حنيفة رضي الله عنه ما لم تطهر من الحيضة الثالثة ان كان الطلاق في حال الطهر ومن الحيضة الرابعة ان كان في حال الحيض لا يحكم بانقضاء عدتها ثم قال اذا طهرت لا تكسر الحيض تنقض عدتها قبل الغسل وان طهرت لا قبل الحيض لم تنقض عدتها حتى تغسل أو تميم عند عدم الماء أو يغضي عليها وقت صلاة حجة الشافعي من وجوه (الحجة الاولى) قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن ومعناه في وقت عدتهن لكن

رجعته ولا يتم لها ذلك الا بـ كتمان بعض الحيض في بعض الاوقات لانها اذا احضت أولا فكفته ثم
 أظهرت عند الحيضة الثانية ان ذلك أول حيضها فقد طوت العدة واذا كتمت ان الحيضة الثالثة وجدت
 فكذلك واذا كتمت ان حيضها باق فقد قطعت الرجعة على زوجها فثبت انه كما ان لها غرضاني كتمان الحمل
 فكذلك في كتمان الحيض فوجب حمل النهي على مجموع الامرين (القول الثاني) أن المراد هو النهي
 عن كتمان الحمل فقط واحتجوا عليه بوجوه (أحدها) قوله تعالى هو الذي يصوركم في الارحام
 كيف يشاء (وثانيها) أن الحيض خارج عن الرحم لانه مخلوق في الرحم (وثالثها) أن حمل قوله
 تعالى ما خلق الله في ارحامهن على الولد الذي هو جوهر نريف أولي من حمله على الحيض الذي هو شيء في غاية
 النساسة والقذر واعلم أن هذه الوجوه ضعيفة لانه لما كان المقصود منعها عن اخفاء هذه الاحوال التي
 لا اطلاع لغيرها عليها وبسببها تختلف احوال الحرمة والحل في النكاح فوجب حمل اللفظ على الكل (القول
 الثالث) أن المراد هو النهي عن كتمان الحيض لان هذه الآية وردت عقيب ذكر الاقراء ولم يتقدم ذكر
 الحمل وهذا ايضا ضعيف لان قوله ولا يحمل لهن أن يكتم ما خلق الله في ارحامهن كلام مستأنف مستقل بنفسه
 من غير أن يضاف الى ما تقدم فيجب حمله على كل ما يخلق في الرحم أما قوله تعالى ان كن يؤمن بالله
 واليوم الآخر فليس المراد ان ذلك النهي مشروط بكونها مؤمنة بل هذا كما تقول للرجل الذي يظلم ان كنت
 مؤمنا فلا تطعم تريد ان كنت مؤمنا فينبغي أن يمتنعك ايمانك عن ظلمي ولا شك ان هذا تمديد شديد على النساء
 وهو كما قال في الشهادة ومن كتمها فانه آثم قلبه وقال فان آمن بعضكم ببعض فليؤد الذي اتقن اماتته
 وليتق الله ربه والآية دالة على ان كل من جعل امينا في شيء فنحن فيه فامر به عند الله شديد * قوله تعالى

(وبعولتهن أحق بردهن في ذلك ان أرادوا املاحا ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة
 والله عزيز حكيم) اعلم ان هذا هو الحكم الثاني للطلاق وهو الرجعة وفي البعولة قولان (أحدهما)
 انه جمع بعل كالفحولة والذكورة والحدودة والعزومة وهذه الهاء زائدة مؤكدة لتأنيث الجماعة ولا يجوز
 ادخالها في كل جمع بل فيما رواه أهل اللغة عن العرب فلا يقال في كعب كعوبة ولا في كلب كلابة واعلم ان اسم
 البعل مما يشترك فيه الزوجان فيقال للمرأة بعلها كما يقال لها زوجة في كثير من اللغات وزوج في أفصح
 اللغات فهم ما يعلن كما انهم حازوجان وأصل البعل السيد المالك فيما قيل يقال من بعل هذه الناقة كما يقال
 من ربهما وبعل اسم صنف كانوا يتخذونه ربا وقد كل النساء يدعون أزواجهن بالسودد (القول الثاني)
 ان البعولة مصدر يقال بعل الرجل ببعولة اذا صار بعلا وباعل الرجل امرأته افا جاءها وفي الحديث
 ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في أيام التشريق انها أيام أكل وشرب وباعل وامرأة حسنة البعل اذا
 كانت تحسن عشرة زوجها وامنه الحديث اذا احسنتن ببعل أزواجهن وعلى هذا الوجه كان معنى
 الآية واهل بعولتهن وأما قوله أحق بردهن في ذلك فالمعنى أحق برجعتهن في مدة ذلك التبرص وهما
 سوالات (السؤال الأول) ما فائدة قوله أحق مع انه لاحق لغير الزوج في ذلك (الجواب) من وجهين
 (الأول) انه تعالى قال قبل هذه الآية ولا يحمل لهن أن يكتم ما خلق الله في ارحامهن كان تقدير الكلام
 فانهم ان كتمن لاجل أن يتزوج بهن زوج آخر فاذا فعلن ذلك كل الزوج الاول أحق بردهن وذلك لانه ثبت
 للزوج الثاني حق في الظاهر فبين ان الزوج الاول أحق منه وكذا اذا ادعت انقضاء اقرانها ثم علم خلافه
 فالزوج الاول أحق من الزوج الآخر في العدة (الثاني) اذا كانت معتدة فلها في مضي العدة حق انقطاع
 النكاح فلما كان لهن هذا الحق الذي يتضمن ابطال حق الزوج جاز أن يقول وبعولتهن أحق من حيث أن
 لهم أن يبطلوا بسبب الرجعة ما هن عليه من العدة (السؤال الثاني) ما معنى الرد (الجواب) يقال رددته
 أي رجعته قال تعالى في موضع وأن رددت الى ربى وفي موضع آخر ولئن رجعت (السؤال الثالث)
 ما معنى الرد في المطلقة الرجعية وهي مادامت في العدة فهي زوجته كما كانت (الجواب ان) الرد والرجعة
 يتضمن ابطال التبرص والتحرى في العدة فهي مادامت في العدة كأنها كانت جارية في ابطال حق الزوج

دليل (والثاني) ان في العدة ترصا متصلا فلا بد من استيفاء الثلاثة وليس كذلك أشهر الحج لانه ليس فيها
 فعل متصل فكانه قيل هذه الاشهر وقت الحج لا على سبيل الاستعراق وأجاب المتأخرون من أصحابنا عن هذه
 الحجة من وجهين (الاول) كما ان حمل الاقراء على الاطهار يوجب نقصان عن الثلاثة فحمله على الحيض
 يوجب الزيادة لانه اذا طلعت في أثناء الطهر كان ما بقي من الطهر غير محسوب من العدة فتحصل الزيادة
 وعذرهم عنه أن هذه لا بد من تحملها لاجل الضرورة لانه لو جاز الطلاق في الحيض لامرناه بالطلاق في آخر
 الحيض حتى نعتد باطهار كاملة واذا اختص الطلاق بالطاهر صارت تلك الزيادة متحيزة للضرورة فتعني
 أيضا نقول لما صارت الاقراء مفسرة بالطاهر والله تعالى أمرنا بالطلاق في الطهر صارت تدير الآية
 يتربصن بانفسهن ثلاثة اطهار وطهر الطلاق فيه (والوجه الثاني) في الجواب اننا نعلم ان القرء اسم للاجتماع
 وكمال الاجتماع انما يحصل في آخر الطهر رقرأنا ما وعلى هذا التقدير يلزم دخول نقصان
 في شيء من القرء (الحجة الثالثة) لهم انه تعالى نقل الى الشهر وعدم الحيض فقال واللائي
 ينسبن من الحيض من نساءكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر فاقام الاشهر مقام الحيض دون الاطهار
 وأيضا لما كان الاشهر شرعت بدلا عن الاقراء والبديل يعتد به تمامها فان الاشهر لا بد من اتمامها ووجب
 أيضا أن يكون الكمال معتبرا في المبدل فلا بد وأن تكون الاقراء الكاملة هي الحيض أما الاطهار
 فالواجب فيها قرءان وبعض (الحجة الرابعة) لهم قوله صلى الله عليه وسلم طلاق الامة تطليقتان وعدتهما
 حيضتان وأجمعوا على ان عدة الامة نصف عدة الحرة فوجب أن تكون عدة الحرة هي الحيض (الحجة
 الخامسة) أجمعنا على ان الاستبراء في ثراء البوازي يكون بالحيضة فكذلك العدة تكون بالحيضة لان
 المقصود من الاستبراء والعدة شيء واحد (الحجة السادسة) لهم ان الغرض الاصل في العدة استبراء
 الرحم والحيض هو الذي تستبرأ به الارحام دون الطهر فوجب أن يكون المعتد به هو الحيض دون
 الطهر (الحجة السابعة) لهم ان القول بان القرء هي الحيض احتياط وتغليب لحاجب الحرمة لان المطلقة
 اذا تزوج عليها ببقية الطهر وطعت في الحيضة الثالثة فان جعلنا القرء هو الحيض خفيش يحرم للغير التزويج
 بها وان جعلنا القرء طهرا خفيش يباح للغير التزويج بها واجاب التحريم أولى بالرعاية لقوله صلى الله عليه
 وسلم ما اجتمع الحرام والحلال الا وغلب الحرام الحلال ولان الاصل في الابضاع الحرمة ولان هذا أقرب
 الى الاحتياط فكان أولى لقوله صلى الله عليه وسلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك فهذا وجه الوجه في هذا
 الباب واعلم ان عند تعارض هذه الوجوه تضعف الترجيحات ويكون حكم الله في حق الكل ما أدى
 اجتماعه اليه أما قوله تعالى ولا يحل لهن أن يكفنن ما خلق الله في أرحامهن فاعلم ان انقضاء العدة لما كان
 مبنيا على انقضاء القرء في حق ذوات الاقراء وعلى وضع الحمل في حق الحامل وكان الوصول الى علم ذلك
 لرجال من عذرا جعلت المرأة أمينة في العدة وجعل القول قولها اذا ادعت انقضاء قرءتها في مدة يمكن ذلك
 فيها وهو على مذهب الشافعي رضي الله عنه اثنتان وثلاثون يوما وساعة لان أمرها يحمل على انها طلقت
 طاهرة فخاضت بعد ساعة ثم حاضت يوما وليله وهو أقل الحيض ثم طهرت خمسة عشر يوما وهو أقل الطهر
 ثم حاضت مرة أخرى يوما وليله ثم طهرت خمسة عشر يوما ثم رأت الدم فقد انقضت عدتها بحصول ثلاثة
 اطهار فتي ادعت هذا وأكثر من هذا قبل قولها وكذلك اذا كانت حاملا فادعت انها أسقطت كل القول
 قولها لانها على أصل أماتها واعلم ان للمفسرين في قوله ما خلق الله في أرحامهن ثلاثة أقوال (الاول)
 انه الحمل والحيض معا وذلك لان المرأة لها أغراض كثيرة في كتمانها أما كتمان الحمل فان غرضها فيه
 ان انقضاء عدتها بالقرء أقل زمانا من انقضاء عدتها بوضع الحمل فاذا كتمت الحمل قصرت مدة عدتها فترتج
 بسرعة وربما كرهت مراجعة الزوج الا قول وربما أحببت التزوج بزوجه آخر أو أحببت أن يلتحق ولها بالزوج
 الثاني فلهذه الأغراض تكتسب الحمل وأما كتمان الحيض فغرضها فيه ان المرأة اذا طلقها الزوج
 وهي من ذوات الاقراء فقد تحب تطويل عدتها لكي يراجعها الزوج الا قول وقد تحب تقصير عدتها لتبطل

الجانين لان المقصود من الزوجية السكن والالفة والمودة واشتباك الانساب واستكثار الاعوان
والاسباب وحصول المدة وكل ذلك مشتمل على الجانين بل يمكن أن يقال ان نصيب المرأة فيها أوفر من ان
الزوج اختص بالفواع من حقوق الزوجية وهي التزام المهر والنفقة والذب عنها والقيام بحسبها ومنعها
عن مواقع الآفات فكان قيام المرأة بخدمة الرجل أكد وجوب رعاية هذه الحقوق الزائدة وهذا كما قال
تعالى الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من أموالهم وعن النبي
صلى الله عليه وسلم لو أمرت أحد بالسيحود اغيبر الله لامرته المرأة بالسجود لزوجهما ثم قال تعالى
والله عزيز حكيم أي غالب لا يمنع مصيب في أحكامه وأفعاله لا يتطرق اليه ما احتمال العيب والسفه
والغلط والباطل • قوله تعالى (الطلاق مرتان فامساك بغير عرف أو تسريح باحسان) اعلم ان هذا هو
الحكم الثالث من أحكام الطلاق وهو الطلاق الذي ثبت فيه الرجعة وفي الآية مسائل (المسئلة
الاولى) فكان الرجل في الجملة يطلق امرأته ثم يراجعها قبل أن تنقضي عدتها ولو طلقها ألف مرة
كانت الفدية على المراجعة ثابتة لغيره فمات امرأته الى عائشة رضي الله عنها فشكت ان زوجها يطلقها
ويراجعها ابصارها بذلك فذكرت عائشة رضي الله عنها ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فنزل قوله تعالى
الطلاق مرتان (المسئلة الثانية) اختلاف المفسرون في ان هذا الكلام حكم مبتدأ أو هو متعلق بما قبله
قال قوم انه حكم مبتدأ ومعناه ان التطلق الشرعي يجب أن يكون تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون
الجمع والارسال دفعة واحدة وهذا التفسير هو قول من قال الجمع بين الثلاث حرام وزعم أبو زيد الدبوسي
في الاسرار ان هذا هو قول عمر وعثمان وعلي وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر
وعمران بن الحصين وأبي موسى الأشعري وأبي الدرداء وحذيفة (والقول الثاني) في تفسير الآية أن
هذا ليس ابتداء كلام بل هو متعلق بما قبله والمعنى أن الطلاق الرجعي مرتان ولا رجعة بعد الثلاث وهذا
التفسير هو قول من جوز الجمع بين الثلاث وهو مذهب الشافعي رضي الله عنه حجة القائلين بالقول الاول أن
لفظ الطلاق يفيد الاستغراق لان الالف واللام اذا لم يكونا للهود افاد الاستغراق فصارت تقدير الآية كل
الطلاق مرتان ومرة ثالثة ولو قال هكذا افاد أن الطلاق المشرع متفرق لان المرات لا تكون الا بعد تفرق
بالاجماع فان قيل هذه الآية وردت لبيان الطلاق المسمون وعندى الجمع مباح لا مسمون قلنا ليس
في الآية بيان صفة المسمون بل كان تفسير الاصل الطلاق ثم قال هذا الكلام وان كان لفظه لفظ الخبر الا ان
معناه هو الامر أي طلقوا مرتين يعني دفعتهن وانما وقع العدول عن لفظ الامر الى لفظ الخبر لما ذكرنا فيما
تقدم أن التعبير عن الامر بلفظ الخبر يفيد تأكيد كيد معنى الامر فثبت أن هذه الآية دالة على امر متفرق
الطلاق وعلى التشديد في ذلك الامر والمبالغة فيه ثم القائلون بهذا القول اختفوا على قوانين (الاول) وهو
اختيار كثير من علماء الدين انه لو طلقها اثنين أو ثلاثا لا يقع الا الواحدة وهذا القول هو الاقرب لان النسي
يدل على اشتغال المتنهي عنه على مفسدة رابعة والقول بالوقوع سمي في ادخال تلك المفسدة في الوجود وانه
غير جائز فوجب أن يحكم بعدم الوقوع (والقول الثاني) وهو قول أبي حنيفة رضي الله عنه انه وان كان
محرم الا انه يقع وهذا منه بناء على ان النسي لا يدل على الفساد (القول الثالث) في تفسير هذه الآية أن
نقول انها ليست كلاما مبتدأ بل هي متعلقة بما قبلها وذلك لانه تعالى بين في الآية الاولى أن حق المراجعة
ثابت للزوج ولم يذكروا ذلك الحق ثابت دائما والى غاية معينة فكان ذلك كالجمل المفقور الى المبين
أو كالعالم المفقور الى المخصص فبين في هذه الآية أن ذلك الطلاق الذي ثبت فيه للزوج حق الرجعة هو أن
يوجد طلاقان فقط وأما بعد الطلاقين فلا يثبت البتة حق الرجعة فالالف واللام في قوله الطلاق للمعهود
السابق يعني ذلك الطلاق الذي حكمنا فيه بثبوت الرجعة هو ان يوجد مرتين فهذا تفسير حسن مطابق
لنظم الآية والذي يدل على ان هذا التفسير أولى وجوه (الاول) أن قوله وبعولتهن أحق بردهن ان كان
اكل الاحوال فهو مقرر الى المخصص وان لم يكن عام فهو مجمل لانه ليس فيه بيان الشرط الذي عنده يثبت

وبالرجعة يعال ذلك فلا يجرم سميت الرجعة رد الاسماء ومذهب الشافعي رضي الله عنه انه يحرم الاسقاط بها
 الا بعد الرجعة ففي الرد على مذهبه شيخان (أحدهما) ردها من التبرص الى خلافه (الثاني) ردها من الحرمة
 الى الحل (السؤال الرابع) ما الفائدة في قوله تعالى في ذلك (الجواب) أن حق الرد انما يثبت في الوقت الذي
 هو وقت التبرص فاذا انقضى ذلك الوقت فقد بطل حق الرد والرجعة أما قوله تعالى ان أرادوا اصلاحا فاعني
 ان الأزواج أحق بهذه المراجعة ان أرادوا اصلاحا وما أرادوا المضارة ونظيره قوله واذا طلقتم النساء
 فباغن أجالهن فامسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرا لاعتقدها ومن يفعل ذلك
 فقد ظلم نفسه والسبب في هذه الآية ان في الجاهلية كانوا يراجعون المطلقات ويريدون بذلك الاضرار بهن
 ليطلقوهن بعد الرجعة حتى يحتاج المرأة الى ان تعد عدة حادثة فنهوا عن ذلك وجعل الشرط في حل المراجعة
 ارادة اصلاح وهو قوله ان أرادوا اصلاحا فان قيل ان كلمة ان للشرط والشرط يقتضي انتفاء الحكم عند
 انتفائه فيلزم اذا لم توجد ارادة اصلاح أن لا يثبت حق الرجعة (والجواب) ان الارادة صفة باطنية
 لا اطلاع لسا عليها فالشرع لم يوقف صحة المراجعة عليها بل جوازها فبما بينه وبين الله موقوف على هذه
 الارادة - حتى انه لو راجعها قصد المضارة استحق الاثم أما قوله تعالى ولهن مثل الذي عليهن فاعلم انه تعالى لما
 بين انه يجب أن يكون المقصود من المراجعة اصلاح حالها لا ايسال الضرر اليها بين ان لكل واحد من
 الزوجين حقه على الآخر واعلم ان المقصود من الزوجية لا يثبت الا اذا كان كل واحد منهما ما مر اعياحق
 الآخر وذلك الحقوق المشتركة كثيرة ونحن نشير الى بعضها (فأحدها) ان الزوج كالامير والراعي
 والزوجة كالأمور والرجعية فيجب على الزوج بسبب كونه أميراً راعياً أن يقوم بحقوقها ومصالحها ويجب
 عليها في مقابل ذلك اظهار الانقياد والطاعة للزوج (وثانيها) روى عن ابن عباس انه قال اني لارتزى
 لامرأى كما ترتزى لى لقوله تعالى ولهن مثل الذي عليهن (وثالثها) ولهن على الزوج من ارادة
 اصلاح عند المراجعة مثل ما عليهن من ترك الكتمان فيما خلق الله في أرحامهن وهذا وفق لمقدمة الآية
 أما قوله تعالى وللرجال عليهن درجة ففهمه مسئلتان (المسئلة الاولى) يقال رجل بين الرجل أى القوة وهو
 أرجل الرجلين أى أوأهما وفس رجل قوى على المشى والرجل معروف اقوته على المشى وارتجل الكلام
 أى قوى عليه من غير حاجة فيه الى فكرة وروية وترجل النهار قوى ضياؤه وأما الدرجة فهي المنزلة وأصلها
 من درجت الشيء أدرجه درجاء أدرجته ادرجا اذا طوبته ودرج القوم قرفا بعد قرن أى فنوا ومعناه انهم
 طوارعهم شيئا فشيئا والمدرجة قارعة الطريق لانها تطوى منزلا بعد منزل والدرجة المنزلة من منازل
 الطريق ومنه الدرجة التى يرتقى فيها (المسئلة الثانية) اعلم ان فضل الرجل على المرأة أمر معلوم الا ان
 ذكره ههنا يحتمل وجهين (الاول) ان الرجل أزيد في الفضيلة من النساء في أمور (أحدها)
 العقل (والثاني) في الدية (والثالث) في الموارث (الرابع) في صلاحية الامامة والقضاء
 والشهادة (والخامس) له أن يتزوج عليها وأن يتسرى عليها وليس لها أن تفعل ذلك مع الزوج
 (والسادس) ان نصيب الزوج في الميراث منها أكثر من نصيبها في الميراث منه (والسابع) ان الزوج قادر
 على طليقها واذا طلقها فهو قادر على مراجعتها شاءت المرأة أم أبى أما المرأة فلا تقدر على طليق الزوج
 وبعد الطلاق لا تقدر على مراجعة الزوج ولا تقدر ايضا على أن تمنع الزوج من المراجعة (والثامن) أن
 نصيب الرجل في سهم الغنيمة أكثر من نصيب المرأة واذا ثبت فضل الرجل على المرأة في هذه الامور ظهر ان
 المرأة كالاسير العاجز في يد الرجل ولهذا قال صلى الله عليه وسلم استوصوا بالنساء خيرا فانهم عندكم
 عوان وى خبر آخر اتقوا الله في الضعيفين اليتيم والمرأة وكان معنى الآية انه لا جمل ما جعل الله للرجال
 من الدرجة عليهن في الاقتدار كانوا متدوين الى أن يوفوا من حقوقهن أكثر فكان ذكر ذلك كالتهديد
 للرجال في الاقدام على مضارتهن واذا ثبت ذلك لان كل من كانت فم الله عليه أكثر كان صدوره الذنب عنه
 أقبح واستحقاقه للزجر أشد (والوجه الثاني) أن يكون المراد حصول المنافع والملازمة مشتركتين

فلا جناح عليهم ما فيما اقتدت به تلك حدود الله فلا تعمدوها ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون
اعلم أن هذا هو الحكم الرابع من أحكام الطلاق وهو بيان الخلع واعلم أنه تعالى لما أمر أن يكون التبريح
مقرونا بالاحسان بين في هذه الآية أن من جله الاحسان انه اذا طلقها الا يأخذ منها شيئا من الذي اعطاها
من المهر والنياب وسائر ما تفضل به عليها وذلك لانه ملك بضعها واستمتع بها في مقابلته ما اعطاها فلا يجوز
أن يأخذ منها شيئا ويدخل في هذا النهي أن يضيق عليها الجثث الى الافتداء كما قال في سورة النساء ولا
تعضلوهن لتذهبوا بهن ما يتيموهن وقوله ههنا الا ان يخافا أن لا يقيما حدود الله هو كقوله هنالك الا أن
يأتين بقا حشة مبينة فثبت أن الاتيان بالقاشحة المبينة قد يكون بالبذاء وسوء الخلق ونظيره قوله تعالى
لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا أن يأتين بفاحشة مبينة فقبيل المراد من الفاحشة المبينة البذاء
على أحكامها وقال أيضا فلا تأخذوا منه شيئا أنا أخذونه بهتاناً وانما مبينا فقبيلهم في أخذ شيء من ذلك بعد
الافضاء فان قبيل لمن الخطاب في قوله ولا يجبل لكم أن تأخذوا فان كان للزواج لم يطابقه قوله فان
خفتم أن لا يقيما حدود الله وان قلت للآثمة والحكام فهو لا يأخذون منهم شيئا قلنا الامر ان جائز ان
فيجوز أن يكون أول الآية خطا بالزواج وآخرها خطا بالآثمة والحكام وذلك غير غريب في القرآن
ويجوز أن يكون الخطاب كله للآثمة والحكام لانهم هم الذين يأمرون بالأخذ والايضا عند الترافع
اليهم فكانهم هم الآخذون والمؤثون أما قوله تعالى الا أن يخافا أن لا يقيما حدود الله فاعلم أنه
تعالى لما منع الرجل أن يأخذ من امرأته عند الطلاق شيئا استثنى هذه الصورة وهي مسئلة الخلع
وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) روى أن هذه الآية نزلت في جميلة بنت عبد الله بن أبي وقوف زوجها
ثابت بن قيس بن شماس وكانت تبغضه أشد البغض وكان يحبها أشد الحب فانت رسول الله صلى الله
عليه وسلم وقالت فرقي بيني وبينه فاني أبغضه وانقد رفعت طرف الخباء فرأيت به بجي في اقوام فكان اقصرهم
قامة واقبحهم وجهها وأشد هم سوادا واني أكره الكفر بعد الاسلام فقال ثابت يا رسول الله مرها فلترد علي
الحديقة التي اعطيتها فقال لها ما تقولين قالت نعم وأزيد فقال صلى الله عليه وسلم لاحدي قمته فقط ثم قال
لثابت خذ منها ما اعطيتها واخل سبيلها ففعل فكان ذلك أول خلع في الاسلام وفي سنن أبي داود ان المرأة
كانت حقة بنت سهل الانصارية (المسئلة الثانية) اختلفوا في أن قوله تعالى الا أن يخافا هو
استثناء متصل أو منقطع وفائدة هذا الخلاف تظهر في مسئلة فقهية وهي ان أكثر المجتهدين قالوا يجوز
الخلع في غير حالة الخوف والغضب وقال الزهري والبخاري وداود لا يباح الخلع الا عند الغضب والخوف من
أن لا يقيما حدود الله فان وقع الخلع في غير هذه الحالة فالخلع فاسد وجنهم أن هذه الآية صريحة في انه لا يجوز
للزوج أن يأخذ من المرأة عند طلاقها شيئا ثم استثنى الله حالة مخصوصة فقال الا ان يخافا أن لا يقيما حدود
الله فكانت الآية صريحة في انه لا يجوز الاخذ في غير حالة الخوف وأما جمهور المجتهدين فقالوا الخلع جائز
في حالة الخوف وفي غير حالة الخوف والدليل عليه قوله تعالى فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا
مريئا فاذا اجازها أن تمب مهرها من غير أن تحصل لنفسها شيئا بازا ما بذل كان ذلك في الخلع الذي تصير
بسببه ما ملكه لنفسها أولى وأما كلمة الافهسي محمولة على الاستثناء المنة قطع كما في قوله تعالى وما كان لمؤمن أن
يقتل مؤمنا الا خطأ أي لكن ان كان خطأ فدية مسلمة الى أهله (المسئلة الثالثة) الخوف المذكور في هذه
الآية يمكن حمله على الخوف المعروف وهو الاشتقاق بما يكره وقوعه ويمكن حمله على الظن وذلك لان الخوف
حالة نفسانية مخصوصة وسبب حصولها ظن انه سيحدث مكره في المستقبل واطلاق اسم المغلول على العلة
بجاء مشهور فلا جرم اطلق على هذا الظن اسم الخوف وهذا مجاز مشهور وقد يقول الرجل لغيره قد خرج
غلامك بغير إذنك فقل قد خفت ذلك على معنى ظنته وتوهمته وأنشد القراء

اذامت فادفنني الى جنب كرمه • تروى عظامي بعد موتي عروقها

ولا تدفنني في القلاة فاني • أخاف اذا ماتت ان لا اذوقها

حق الرجعة فيكون مفتقر الى البيان فاذا جعلنا الآية الثانية متعلقة بما قبلها كان المخصص حاصل مع
العام المخصوص أو كان البيان حاصل مع الجملة وذلك أولى من أن لا يكون كذلك لأن تأخير البيان عن وقت
الخطاب وإن كان جائزا الآن الأرجح أن لا يتأخر (الجملة الثانية) اذا جعلناه هذا الكلام مبتدأ كان قوله
الطلاق مرتان يقتضي حصر كل الطلاق في المرتين وهو باطل بالاجماع لا يقال انه تعالى ذكر الطلقة الثالثة
وهو قوله أو تسريح باحسان فصار تقدير الآية الطلاق مرتان ومرة لانا نقول ان قوله أو تسريح باحسان
متعلق بقوله فامسك المعروف لا بقوله الطلاق مرتان ولان لفظ التسريح بالاحسان لا اشعار فيه بالطلاق
ولانا لو جعلنا التسريح هو الطلقة الثالثة لكان قوله فان طلقها طلقة رابعة وأنه غير جائز (الجملة الثالثة)
مارويها في سبب نزول هذه الآية انها انما نزلت بسبب امرأة شكت الى عائشة رضي الله عنها أن زوجها
يطلقها ويراجعها كثيرا بسبب المضارة وقد أجمعوا على ان سبب نزول الآية لا يجوز أن يكون خارجا عن
عموم الآية فكان تنزيل هذه الآية على هذا المعنى أولى من تنزيلها على حكم آخر اجنبى عنه أمّا قوله
تعالى فامسك المعروف أو تسريح باحسان ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الامسك خلاف الاطلاق
وامسك والمسك اسمان منه يقال انه لذوم مسك ومساكة اذا كان نجف لا قال الفراء يقال انه ليس بمسك
علمانه وفيه مساكه من جبر أى قوة وأما التسريح فهو الارسال وتسريح الشعر تجليصه من بعض
ومرج الماشية سرحا اذا أرسلها ترى (المسئلة الثانية) تقدير الآية ذلك الطلاق الذى حكمه من فيه
بثبوت الرجعة للزوج هو ان يوجد مرتان ثم الواجب بعد هاتين المرتين اما امسك المعروف أو تسريح
باحسان ومعنى الامسك بالمعروف هو ان يراجعها الى أعلى قصد المضارة بل على قصد اصلاح والانقاع
وفي معنى الآية وجهان (أحدهما) ان توقع عليها الطلقة الثالثة روى أنه لما نزل قوله تعالى الطلاق
مرتان قيل له صلى الله عليه وسلم فابن الثالثة فقال صلى الله عليه وسلم هو قوله أو تسريح باحسان (والثاني)
أن معناه ان يترك المراجعة حتى تبين بانقضاء العدة وهو مروي عن الفضال والسدي واعلم أن هذا الوجه
هو الاقرب لوجوه (أحدها) أن الفا في قوله فان طلقها طلقة رابعة وقوع الطلقة متأخرة عن ذلك التسريح
فلو كان المراد بالتسريح هو الطلقة الثالثة لكان قوله فان طلقها طلقة رابعة وأنه لا يجوز (وثانيها) انا
لو جعلنا التسريح على ترك المراجعة كانت الآية متساولة لجميع الاحوال لانه بعد الطلقة الثانية اما ان
يراجعها وهو المراد بقوله فامسك المعروف ولا يراجعها بل يتركها حتى تنقضي العدة وتحصل البينونة
وهو المراد بقوله أو تسريح باحسان أو يطلقها وهو المراد بقوله فان طلقها فكانت الآية متشعبة على بيان
كل الاقسام اما لو جعلنا التسريح بالاحسان طلاقا آخر لم يترك أحد الاقسام الثلاث ولم يترك في ذكر
الطلاق وأنه غير جائز (وثانيها) أن ظاهر التسريح هو الارسال والاهمال فحمل اللفظ على ترك المراجعة
أولى من حمله على التطلق (ورابعها) انه قال بعد ذكر التسريح ولا يحل لكم أن تأخذوا بما تنبتون شيئا
والمراد به الخلع ومع لوم أنه لا يصح الخلع بعد ان طلقها الثلاثة فهذه الوجوه ظاهرة لولم يثبت الخبر الذى
رويناه في صحة ذلك القول فان صح ذلك الخبر فلا مزيد عليه واعلم أن المراد من الاحسان هو انه اذا تركها
أدى اليها حقها المالية ولا يذكرها بعد المفارقة بسوء ولا ينفق الناس عنها (المسئلة الثالثة) الحكمة
في اثبات حق الرجعة ان الانسان مادام يكون مع صاحبه لا يدري انه هل نشق عليه مفارقتها أولا
فاذا فارقه فعند ذلك يظهر فلو جعل الله الطلقة الواحدة مانعة من الرجوع اعطمت المشقة على الانسان
بتقدير ان تظهر المحبة بعد المفارقة ثم لما كان كمال التجربة لا يحصل بالمرة الواحدة فلا جرم اثبت تعالى حق
المراجعة بعد المفارقة مرتين وعند ذلك قد حرب الانسان نفسه في تلك المفارقة وعرف حال قلبه في ذلك
الباب فان كان الاصل امساكها راجعها وامسكها بالمعروف وان كان الاصل له تسريحها امرحها على
أحسن الوجوه وهذا التدريج والترتيب يدل على كمال رحمة وراحمته بعبد * قوله تعالى (ولا يحل
لكم ان تأخذوا مما آتيتوهن شيئا الآن يخافان ان لا يقيم احدود الله فان خفتم ان لا يقيم احدود الله

لا يرضى عند المخالعة الا بابدال الكثير لاسيما وقد اظهرت الاستخفاف بالزوج حيث اظهرت بغضه وكرهه
ويتأكد هذا بما روى أن عمر رضي الله عنه رفع اليه امرأة فأنزله أمرها فأخذها عمر وجلسها في بيت
الزبل ليلتين ثم قال لها كيف حالك فقالت مايت أطيب من هاتين الليلتين فقال عمر اخلعها ولو بقرطها
والمرااد اخلعها حتى قرطها وعن ابن عمر انه جاءه امرأة قد اختلفت من زوجها ~~بكل~~ كل شيء وبكل نوب عليها
الادرعها فلم ينكر عليها (المسئلة السابعة) الخلع تطليقة بائنة وهو قول علي وعثمان وابن مسعود والحسن
والشعبي والنخعي وعطاء وابن المسيب ومهرج ومجاهد ومكحول والزهرى وهو قول أبي حنيفة وسفيان
وهو أحد قولي الشافعي رضي الله عنهم وقال ابن عباس وطاوس وعكرمة رضي الله عنهم انه فسخ للعدول
وهو القول الثاني للشافعي وبه قال أحمد وإسحاق وأبو ثور حجة من قال انه طلاق ان الامة مجمعة على انه فسخ
أو طلاق فاذا بطل كونه فسخا ثبت أنه طلاق وانما قلنا انه ليس بفسخ لانه لو كان فسخا لما صح بالزيادة على
المهر المدعي كالأقالة في البيع وأيضا لو كان الخلع فسخا فاذا اخلعها ولم يذكر المهر وجب أن يجب عليها المهر
كالأقالة فان الثمن يجب رده وان لم يذكر ولو لم يكن كذلك ثبت أن الخلع ليس بفسخ واذ بطل ذلك ثبت أنه
طلاق حجة من قال انه ليس بطلاق وجوه (الحجة الاولى) انه تعالى قال فان خفتم أن لا يقيما حدود الله فلا
جناح عليهما فيما افقت به ثم ذكر الطلاق فقال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فلو كان
الخلع طلاقا لكان الطلاق أربعة وهذا الاستدلال نقله الخطابي في كتابه معالم السنن عن ابن عباس (الحجة
الثانية) وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم أذن لثابت بن قيس بن ثعلبة في مخالعة امرأته مع ان الطلاق
في زمان الخضر أو في طهر حصل الجماع فيه حرام فلو كان الخلع طلاقا لكان يجب على النبي صلى الله عليه وسلم
ان يستكشف الحال في ذلك فلما لم يستكشف بل أمره بالخلع مطلقا دل على أن الخلع ليس بطلاق (الحجة
الثالثة) روى أبو داود في سننه عن عكرمة عن ابن عباس أن امرأة ثابت بن قيس لما اختلفت منه جعل
النبي صلى الله عليه وسلم عدتها حنيفة قال الخطابي وهذا يدل على أن الخلع فسخ وليس بطلاق لان الله
تعالى قال والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء فلو كانت هذه مطلقة لم يقتصر لها على قرء واحد أما قوله
تعالى تلك حدود الله فانه في أن ما تقدم ذكره من أحكام الطلاق والرجعة والخلع فلا تعتمد دوا أي
فلا تجاوزوا عنها ثم بعد هذا انتهى المؤكد أتبعه بالوعيد فقال ومن يتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون وفيه
وجوه (أحدها) انه تعالى ذكر في سائر الآيات الا ائنة الله على الظالمين فذكر الظلم ههنا تنبيه على حصول
اللعن (وثانيها) أن الظالم اسم ذم وبحقيرة وقوع هذا الاسم يكون جاريا مجرى الوعيد (وثالثها) انه
أطلق لفظ الظلم تنبيه على انه ظلم من الإنسان على نفسه حيث أقدم على المعصية وظلم أيضا اللغير بتقدير ان
لا تتم المرأة عدتها أو كت شيئا مما خلق في رجبها أو الرجل ترك الامساك بالمعروف والتسريح بالاحسان
أو أخذ من جملة ما آتاه الله لا بسبب نشوز من جهة المرأة ففي كل هذه المواضع يكون ظما للغير فلو أطلق
لفظ الظالم دل على كونه ظما لنفسه وظما للغير وفيه أعظم التهديدات قوله تعالى (فان طلقها فلا تحل
له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان طنا أن يقيما حدود الله وتلك
حدود الله بينهن القوم يعاون) اعلم أن هذا هو الحكم الخامس من أحكام الطلاق وهو بيان أن الطلقة
الثالثة قاطعة لحق الرجعة وفيه مسائل (المسئلة الاولى) الذين قالوا ان قوله أو تسريح باحسان اشارة
الى الطلقة الثالثة قالوا ان قوله فان طلقها تفسير لقوله تسريح باحسان وهذا قول مجاهد الا اننا نرى أن
الاولى ان لا يكون المراد من قوله تسريح باحسان الطلقة الثالثة وذلك لان الزوج مع المرأة بعد الطلقة
الثانية أحوال ثلاثة (أحدها) أن يراجعها وهو المراد بقوله فامساك بمعروف (والثاني) أن لا يراجعها
بل يتركها حتى تنقضي العدة وهو المبيونة وهو المراد بقوله أو تسريح باحسان (والثالث) ان يطلقها
طلقة ثالثة وهو المراد بقوله فان طلقها فاذا كانت الاقسام ثلاثة والله تعالى ذكر ألفاظا ثلاثة وجب
تنزيل كل واحد من الالفاظ الثلاثة على معنى من المعاني الثلاثة فاما ان جعلنا قوله أو تسريح باحسان

ثم الذي يؤكده هذا التأويل قوله تعالى فيما بعد هذه الآية فان طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا ان طلقا أن
يقبلا حدود الله (المسئلة الرابعة) اعلم أن ظاهر هذه الآية يدل على ان الشرط هو حصول الخوف
للرجل والمرأة ولا بد منهما من مزيد بحث فتقول الاقسام الممكنة في هذا الباب أربعة لانه اما ان يكون هذا
الخوف حاصلًا من قبل المرأة فقط أو من قبل الزوج فقط أو لا يحصل الخوف من قبل واحد منهما أو يكون
الخوف حاصلًا من قبلهما معًا (أما القسم الأول) وهو ان يحصل هذا الخوف حاصلًا من قبل المرأة
وذلك بان تكون المرأة ناشئة مبعوضة للزوج فهي لا يحصل للزوج أخذ المال منها والدليل عليه ما روينا
من حديث جميلة مع ثابت لانها أظهرت البغض فجوز رسول الله صلى الله عليه وسلم لهما الطلع وثابت الأخذ
فان قيل فقد شرط تعالى في هذه الآية خوفهما معًا فكيف قائم انه يكفي حصول الخوف منها فقط قلنا
سبب هذا الخوف وان كان أوله من جهة المرأة الا انه قد يترب عليه الخوف الحاصل من قبل الزوج لان
المرأة تتخاف على نفسها من عصيان الله في أمر الزوج وهو يخاف ان اذالم تطعه فانه يضربها ويشتتها ويربها
زاده في قدر الواجب فكان الخوف حاصلًا لهما جميعًا فقد يكون ذلك السبب منها الامر يتعلق بالزوج ويجوز
ان تذكر المرأة صاحبة ذلك الزوج لقهره أو لقمح وجهه أو لمرض منفر منه وعلى هذا التقدير تكون المرأة
خائفة من معصية الله في أن لا تطيع الزوج ويكون الزوج خائفًا من معصية الله تعالى من أن يقع منه تقصير
في بعض حقوقها (القسم الثاني) ان يكون الخوف من قبل الزوج فقط بان يضربها ويؤذيها حتى تلزم
الفدية فهذا المال حرام بدليل أول هذه الآية وبديل سائر الآيات كقوله ولا تعضلوهن لتذهبوا الى قوله
اتخذونه بهنانا وانما مبينا وهذا ما باعته عظيمة في تحريم أخذ ذلك المال (القسم الثالث) ان لا يكون
هذا الخوف حاصلًا من قبل الزوج ولا من قبل الزوجة وقد ذكرنا أن قول أكثر المجتهدين ان هذا الخلع
جائز والمال المأخوذ حلال وقال قوم انه حرام (القسم الرابع) ان يكون الخوف حاصلًا من قبلهما معًا
فهذا المال حرام أيضا لان الآيات التي تلونا هاتدل على حرمة أخذ ذلك المال اذا كان السبب حاصلًا من
قبل الزوج وليس فيه تقييد بقيدان يكون من جانب المرأة سبب لذلك أم لا لان الله تعالى افردها في القسم
آية أخرى وهو قوله تعالى وان خفتن شقاق بينهما الآية ولم يذكر فيه تعالى حل أخذ المال فهذا امر
هذه الاقسام الأربعة واعلم أن هذا الذي قلناه من هذه الاقسام انما هو فيما بين المكلفين وبين الله
تعالى فاما في الظاهر فهو جائز هذا هو قول الفقهاء (المسئلة الخامسة) قرأ سورة الأأن يخافا بضم اليا
والباقون بفتحها قال صاحب المكنى كشف وجهه قراءة حرة ابدال ان لا يقيما من ألف الضمير وهو من بدل
الاشمال كقولك خيف زيد تركه إقامة حدود الله وهذا المعنى مما كذب قراءة عبد الله الا ان يخافوا وبقوله
تعالى فان خفتن ولم يقل خافا فجعل الخوف لغيرهما وجه قراءة العامة اضافة الخوف اليهما على ما بينا
أن المرأة تخاف الفتنة على نفسها والزوج يخاف انهما لم تطعه يعتمدى عليها (المسئلة السادسة)
اختلقوا في قدر ما يجوز وقوع الخلع به فقال الشعبي والزهرى والحسن البصرى وعطاء وطاوس لا يجوز
أن يأخذوا كثر مما اعطاها وهو قول علي بن أبي طالب رضى الله عنه قال سعيد بن المسيب بل مادون
ما اعطاها حتى يكون الفضل له وأما سائر الفقهاء فانهم جوزوا الخلع بالازيد والاكل والمساوى واحتج
الأولون بالقرآن والخبر والقياس أما القرآن فعوله تعالى ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتوهن شيئا
ثم قال بعد ذلك فلا جناح عليهما فيما اتدت به فوجب أن يكون هذا راجعا الى ما آتاها واذا كان كذلك
لم يدخل في اباحة الله تعالى الا قدر ما آتاها من المهر وأما الخبر فاروينا أن ثابتا لما طلب من جميلة ان ترد
عليه حديثه فقالت جميلة وازيده فقال صلى الله عليه وسلم لا حديثه فقط ولو كان الخلع بالزائد جائزا لماسا
للنبي صلى الله عليه وسلم أن يمنعهما منه وأما القياس فهو انه استباح بضعهما فلما أخذها أزيد مما دفع اليها
لكان ذلك اجحافا بجانب المرأة والحاقا بالضرر بهما وانه غير جائز وأما سائر الفقهاء فانهم قالوا الخلع عقد معاوضة
فوجب أن لا يقيده بقدر معين فكما ان للمرأة ان لا ترضى عند النكاح الا بالصدق الكثير فكذا للزوج ان

قال الشافعي اذا طلق زوجته واحدة أو اثنتين ثم نكحت زوجها آخر وأصابها ثم عادت الى الاول بنكاح جديد لم يكن له عليها الا طلاق واحدة وهي التي بقيت له من الطلقات الاولى وقال أبو حنيفة بل يملك عليها ثلاثا كما لو نكحت زوجها بعد الثلاث حجة الشافعي أن هذه طلاق ثالثة فوجب أن تحصل الحرمة الغليظة انما قلنا انما طلاق ثالثة لانها طلاق وجدت بعد الطلقتين والطلاق الثالثة موجبة للحرمة الغليظة لقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد الآية وقوله فان طلقها أعم من أن يطلقها الطلاق الثالثة مسبقا بنكاح غيره أو غير مسبوق بنكاح غيره فكان المكل داخلا فيه (المسئلة الرابعة) مذهب الشافعي رضي الله عنه اذا تزوج بالاطلاق ثلاثا للغير على انه اذا أحلها الاول بأن أصابها فلا نكاح بينهما فهذا نكاح منعة باجل مجهول وهو باطل ولو تزوجها بشرط أن لا يطلقها اذا أحلها الاول ففيه قولان (أحدهما) لا يصح (والثاني) يصح ويطل الشرط وبه قال أبو حنيفة ولو تزوجها مطلقا معتقدا بانه اذا أحلها طلقها فالنكاح صحيح وبكره ذلك ويأثم به وقال مالك والثوري وأحمد هذا النكاح باطل دليلنا أن الآية تدل على أن الحرمة تنتهي بوطء مسبوق بعتد وقد وجدت فوجب القول باتساع الحرمة وحيث حكمنا بفساد النكاح فوطئها هل يقع به التحليل قولان والأصح انه لا يقع به التحليل أما قوله تعالى فان طلقها فالمعنى ان يطلقها الزوج الثاني الذي تزوجها بعد الطلاق الثالثة لانه تعالى قد ذكره بقوله حتى تنكح زوجا غيره فلا جناح عليهما أي على المرأة الماطقة والزواج الاول أن يتراجعا بنكاح جديد فذكر لفظ النكاح بلفظ التراجع لان الزوجية كانت حاصلية بينهما قبل ذلك فاذا تنكحا فقد ترجعا الى ما كانا عليه من النكاح فهذا تراجع لغوي بقي في الآية مسئلتان (المسئلة الاولى) ظاهر الآية يقتضي أن عند ما يطلقها الزوج الثاني تحل المراجعة للزوج الاول الا انه مخصوص بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء لان المقصود من العدة استبراء الرحم وهذا المعنى حاصل ههنا وهذا هو الذي عول عليه سعيد بن المسيب في أن التحليل يحصل بمجرد العقد لان الوطء لو كان معتبرا كانت العدة واجبة وهذه الآية تدل على سقوط العدة لان الفاء في قوله فلا جناح عليهما أن يتراجعا تدل على أن حل المراجعة حاصل عقب طلاق الزوج الثاني الا أن الجواب ما قدمنا (المسئلة الثانية) قال الخليل والكسائي موضع أن يتراجعا خفض باضمار الخافض تقديره في أن يتراجعا وقال القرطبي موضع نصب بنزع الخافض أما قوله تعالى ان ظننا أن يقيما حدود الله ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قال كثير من المفسرين ان ظننا أي ان علما وایقنا انهما يقيمان حدود الله وهذا القول ضعيف من وجوه (أحدها) انه لا تقول علمت أن يقوم زيد وانما علمت أنه يقوم زيد (والثاني) أن الانسان لا يعلم ما في القدر وانما يظنه (والثالث) انه بمنزلة قوله تعالى وبعولتهن أحق بردهن في ذلك ان أرادوا اصلا فان المعتبر هناك الظن فكذا ههنا واذ بطل هذا القول فالمراد منه نفس الظن أي متى حصل هذا الظن وحصل اهما العزم على اقامة حدود الله كانت هذه المراجعة ومتى لم يحصل هذا الظن وخافا عند المراجعة من نشوزها أو اضرارها فالمرادة تحريم (المسئلة الثانية) كلمة ان في اللغة للشرط والمعلق بالشرط عدم عند عدم الشرط فظاهر الآية يقتضي انه متى لم يحصل هذا الظن لم يحصل جواز المراجعة لكنه ليس الامر كذلك فان جواز المراجعة ثابت سواء حصل هذا الظن أو لم يحصل الا انما قول ليس المراد أن هذا شرط لصحة المراجعة بل المراد منه انه يلزمهم عند المراجعة بالنكاح الحد يد رعاية حقوق الله تعالى وقصد الاقامة لحدود الله وأوامره ثم قال بعد ذلك وتلك حدود الله يبينها القوم يعلمون وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قوله تعالى وتلك حدود الله إشارة الى ما بينها من التكليف وقوله يبينها إشارة الى الاستقبال والجمع بينهما متناقض وعندى أن هذه النصوص التي تقدمت أكثرها عامة يتطرق اليها تخصيصات كثيرة وأكثر تلك التخصيصات انما عرفت بالسنة فكان المراد والله أعلم أن هذه الاحكام التي تقدمت هي حدود الله وسببها الله تعالى كمال البيان على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم وهو كقوله تعالى ليسين للناس ما نزل اليهم (المسئلة الثانية) قرأ أعاصم في رواية أبان تبينها بالنون وهي نون

عبارة عن الطلقة الثالثة كما قد صرحنا الفظين الى معنى واحد على سبيل التكرار واهمها القسم الثالث
ومعلوم أن الاول أولى واعلم أن وقوع آية الخلع فيما بين هاتين الآيتين كالنهي الاجنبى ونظم الآية
الطلاق مرتان فامسنا الجمع روف أو تسريح باحسان فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح
زوجا غيره فان قيل فاذا كان النظم الصحيح هو هذا فما السبب في ايقاع آية الخلع فيما بين هاتين الآيتين
قلنا السبب أن الرجعة والخلع لا يصحان الا قبل الطلقة الثالثة أما بعد ما فلا يبقى شئ من ذلك فلهذا السبب
ذكر الله حكم الرجعة ثم اتبعه بحكم الخلع ثم ذكر بعد الكل حكم الطلقة الثالثة لانها كالخاتمة لجميع الاحكام
المعتبرة في هذا الباب والله أعلم (المسئلة الثانية) مذهب جمهور المجتهدين أن الماطقة بالثلاث لا تحل لذلك
الزوج الا بجهش شرائط تقدم منه وتعتد للشأنى وبطائها ثم بطلانها ثم تقدم منه وقال سعيد بن جبير وسعيد
ابن المسيب تحل بمجرد العقد واختلف العلماء في أن شرط الوطء بالسنة أو بالكتاب قال أبو مسلم الا صنفها في
الامر ان معلومان بالكتاب وهذا هو المختار وقبل الخوض في الدليل لا بد من التنبيه على مقدمة قال عثمان
ابن جنى سألت أبا علي عن قولهم نكح المرأة فقال فرقت العرب بالاستعمال فاذا قالوا نكح فلان فلانة أرادوا
انه عقد عليها واذا قالوا نكح امرأته أو زوجته أرادوا به الجماعه وأقول هذا الذى قاله أبو علي كلام
محقق بحسب القوانين العقلية لان الاضافة الحاصلة بين الشئتين مغيرة لذات كل واحد من المضافين
فاذا قيل نكح فلان زوجته فهذا النكاح أمر حاصل بينه وبين زوجته فهذه النكاح مغايرة له ولزوجته
ثم الزوجة ليست اسماء تلك المرأة بحسب ذاتها بل اسماء تلك الذات بشرط كونها موصوفة بالزوجة فالزوجة
ماهية مركبة من الذات ومن الزوجية والمفرد مقدم لا محالة على المركب اذا ثبت هذا فنقول اذا قلنا نكح
فلان زوجته فالناكح متأخر عن المفهوم من الزوجية والزوجة متقدمة على الزوجة من حيث انه اذ
تقدم المفرد على المركب واذا كان كذلك ازم القطع بان ذلك النكاح غير الزوجية اذا ثبت هذا كان قوله
حتى تنكح زوجا غيره يقتضى أن يكون ذلك النكاح غير الزوجية فكل من قال بذلك قال انه الوطء فثبت
أن الآية دالة على انه لا بد من الوطء فقوله تنكح يدل على الوطء وقوله زوجا يدل على العقد وأما قول من
يقول ان الآية غير دالة على الوطء وانما ثبت الوطء بالسنة فضعيف لان الآية تقتضى نفي الحل بمجرد
الى غاية وهي قوله حتى تنكح وما كان غاية للشئ يجب اتهامه المحكم عند ثبوته فيلزم اتهامه الحرمة عند
حصول النكاح فلو كان النكاح عبارة عن العقد لكات الآية دالة على وجوب اتهامه الحرمة عند حصول
العقد فكان رفعها بالخبر نسخا للقرآن بخبر الواحد وانه غير جائز اما اذا حملنا النكاح على الوطء وحملنا قوله
زوجا على العقد لم يلزم هذا الاشكال وأما الخبر المشهور في السنة فماروى أن قيمة بنت عبد الرحمن القرظى
كانت تحت رفاة بن وهب بن عيسى القرظى ابن عمها فطلقها ثلاثا فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير
القرظى فأتت النبي صلى الله عليه وسلم وقالت كنت تحت رفاة فطلقني فبت طلاقا فتزوجت بعبد
عبد الرحمن بن الزبير وان مامعه مشل هدية النوب وانه طلقني قبل ان يمسي فأرجع الى ابن عمي فبسم
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اتردين أن ترجعي الى رفاة لا حتى تذوقى عسيلة ويذوق عسيلة لك
والمراد بالعسيلة الجماع شبه اللذة فيه بالعسل فلبت ما شاء الله ثم عادت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقالت ان زوجي مسمى فكذبها رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال كذبت في الاول فلان أصدقن في الآخر
فلبت حتى قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم فأتت أبا بكر فاستأذنت فقال لا ترجعي اليه فلبت حتى مضى
رسوله فأتت عمر فاستأذنت فقال أئن رجعت اليه لا رجعت وفي قصة رفاة نزل قوله فان طلقها فلا تحل له
من بعد حتى تنكح زوجا غيره أما القياس فلان المقصود من توقيف حصول الحل على هذا الشرط زجر الزوج
عن الطلاق لان الغالب أن الزوج بسند تكرار يفترس زوجته رجل آخر ولهذا المعنى قال بعض أهل العلم
انما حرم الله تعالى على نساء النبي أن ينكحن غير ما فيه من الغصاة ومعلوم أن الزجر انما يحصل بتوقيف
الحل على الدخول فاما مجرد العقد فلا يصح جعله مانعا وزاجرا (المسئلة الثانية)

فكانت نكاحا لا نسخت

لا يرضى عند المخالعة الا بالبدل الكثير لاسيما وقد اظهرت الاستخفاف بالزوج حيث اظهرت بغضه وكرهه
ويتأكد هذا بما روى أن عمر رضي الله عنه رفع اليه امرأة ناشزة أمرها فأخذها عمر وجلسها في بيت
الزبل ليلتين ثم قال لها كيف حالك فقالت ما بت أطيب من هاتين الليلتين فقال عمر اخلعها ولو بقرطها
والمرا إذا خلعها حتى قرطها وعن ابن عمر انه جاءه امرأة قد اخلعت من زوجها ~~بكل~~ كل شيء وبكل نوب عليها
الادرعها فلم ينكر عليها (المسئلة السابعة) الخلع تطليقة بائنة وهو قول علي وعثمان وابن مسعود والحسن
والشعبي والخنفي وعطاء وابن السبب وشريح ومجاهد ومكحول والزهري وهو قول أبي حنيفة وسفيان
وهو أحد قولي الشافعي رضي الله عنهم وقال ابن عباس وطاوس وعكرمة رضي الله عنهم انه فسخ لقعقد
وهو القول الثاني للشافعي وبه قال أحمد وإسحاق وأبو نوري حجة من قال انه طلاق ان الأمة مجمعة على انه فسخ
أو طلاق فاذا بطل كونه فسخا ثبت أنه طلاق وانما قلنا انه ليس بفسخ لانه لو كان فسخا لما صح بالزيادة على
المهر المسمى كالأقالة في البيع وأيضا لو كان الخلع فسخا فاذا خالعهما ولم يذكر المهر وجب أن يجب عليها المهر
كالأقالة فان الثمن يجب رده وان لم يذكر ولو لم يكن كذلك ثبت أن الخلع ليس بفسخ واذا بطل ذلك ثبت أنه
طلاق حجة من قال انه ليس بطلاق وجوه (الحجة الاولى) انه تعالى قال فان خفتم أن لا يقيما حدود الله فلا
جناح عليهما فيما افقتد به ثم ذكر الطلاق فقال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فلو كان
الخلع طلاقا لكان الطلاق أربعة وهذا الاستدلال نقله الخطابي في كتابه معالم السنن عن ابن عباس (الحجة
الثانية) وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم لم أذن لثابت بن قيس بن شماس في مخالعة امرأته مع ان الطلاق
في زمان الحنض أو في طهر حصل الجماع فيه حرام فلو كان الخلع طلاقا لكان يجب على النبي صلى الله عليه وسلم
ان يستكشف الحال في ذلك فلما لم يستكشف بل أمره بالخلع مطلقا دل على أن الخلع ليس بطلاق (الحجة
الثالثة) روى أبو داود في سننه عن عكرمة عن ابن عباس أن امرأته ثابت بن قيس لما اخلعت منه جعل
النبي صلى الله عليه وسلم عدتها حية قال الخطابي وهذا يدل على أن الخلع فسخ وليس بطلاق لان الله
تعالى قال والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء فلو كانت هذه مطلقة لم يقتصر لها على قرة واحد أما قوله
تعالى تلك حدود الله فاما في أن ما تقدم ذكره من أحكام الطلاق والرجعة والخلع فلا تعتدوها أي
فلا تتجاوزوا عنها ثم بعد هذا انتهى المؤكد أتبعه بالوعيد فقال ومن تعد حدود الله فاولئك هم الظالمون وفيه
وجوه (أحدها) انه تعالى ذكر في سائر الآيات الاية الله على الظالمين فذكر الظالم ههنا تنبيهها على حصول
اللعن (وثانيها) أن الظالم اسم ذم وبحقير فوقع هذا الاسم ليكون جارا مجرى الوعيد (وثالثها) انه
اطلق لفظ الظالم تنبيهها على انه ظلم من الانسان على نفسه حيث أقدم على المعصية وظلم أيضا للغير بتقدير ان
لا تتم المرأة عدتها أو كتمت شيئا مما خلق في رجبها أو الرجل ترك الامساك بالمرءة والتسريح بالاحسان
أو أخذ من جملة ما آتاه شيئا لا بسبب نشوز من جهة المرأة ففي كل هذه المواضع يكون ظالم للغير فلو أطلق
لفظ الظالم دل على كونه ظاما لنفسه وظاما للغير وفيه أعظم التهديدات قوله تعالى (فان طلقها فلا تحل
له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا أن يقيما حدود الله وذلك
حدود الله بينهن القوم يعلمون) اعلم أن هذا هو الحكم الخامس من أحكام الطلاق وهو بيان أن الطلقة
الثالثة قاطعة لحق الرجعة وفيه مسائل (المسئلة الاولى) الذين قالوا ان قوله أو تسريح باحسان اشارة
الى الطلقة الثالثة قالوا ان قوله فان طلقها تفسير لقوله تسريح باحسان وهذا قول مجاهد الا اننا نرى أن
الاولى ان لا يكون المراد من قوله تسريح باحسان الطلقة الثالثة وذلك لان الزوج مع المرأة بعد الطلقة
الثانية أحوالا ثلاثة (أحدها) أن يراجعها وهو المراد بقوله فامساك بعروف (والثاني) أن لا يراجعها
بل يتركها حتى تنقضي العدة وصل البينونة وهو المراد بقوله أو تسريح باحسان (والثالث) ان يطلقها
طلقة ثالثة وهو المراد بقوله فان طلقها فاذا كانت الاقسام ثلاثة والله تعالى ذكر ألفاظا ثلاثة وجب
تفريق كل واحد من الالفاظ الثلاثة على معنى من المعاني الثلاثة فاما ان بعنا قوله أو تسريح باحسان

ثم الذي يؤكده هذا التأويل قوله تعالى فيما بعد هذه الآية فان طلقها فلا جناح عليهم ان يتراجعا ان طلقا ان
يقسم احدود الله (المسئلة الرابعة) اعلم ان ظاهر هذه الآية يدل على ان الشرط هو حصول الخوف
للرجل والمرأة ولا بد ههنا من مزيد بحث فتقول الاقسام الممكنة في هذا الباب أربعة لانه اما ان يكون هذا
الخوف حاصلًا من قبل المرأة فقط أو من قبل الزوج فقط أو لا يحصل الخوف من قبل واحد منهما أو يكون
الخوف حاصلًا من قبلهما معا (أما القسم الأول) وهو ان يكون هذا الخوف حاصلًا من قبل المرأة
وذلك بان تكون المرأة نائزًا مغيضة للزوج فهنا يحصل للزوج أخذ المال منها والدليل عليه ما روينا
من حديث جميلة مع ثابت لانها أظهرت البغض فجوز رسول الله صلى الله عليه وسلم لها الخلع وثابت الأخذ
فان قيل فقد شرط تعالى في هذه الآية خوفهما معا فكيف قسم انه يكفي حصول الخوف منها فقط قلنا
سبب هذا الخوف وان كان أوله من جهة المرأة لانه قد يترتب عليه الخوف الحاصل من قبل الزوج لان
المرأة تخاف على نفسها من عصيان الله في أمر الزوج وهو يخاف ان اذالم تطعه فانه يضربها ويشتمها وربما
زاد على قدر الواجب فكان الخوف حاصلًا لهما جميعا فقد يكون ذلك السبب منها لا امر يتعلق بالزوج ويجوز
ان تذكر المرأة صاحبة ذلك الزوج فقهره أو قبح وجهه أو مرض منفر منه وعلى هذا التقدير تكون المرأة
خائفة من عصية الله في أن لا تطيع الزوج ويكون الزوج خائفًا من عصية الله تعالى من أن يقع منه تقصير
في بعض حقوقها (القسم الثاني) ان يكون الخوف من قبل الزوج فقط بان يضربها ويؤذيها حتى تلتزم
الفدية فهذا المال حرام بدليل أول هذه الآية وبدليل سائر الآيات كقوله ولا تعضلوهن لتذهبوا الى قوله
اتأخذونه بهتانا وانعام بيننا وهذا ما بالغه عظيمة في تحريم أخذ ذلك المال (القسم الثالث) ان لا يكون
هذا الخوف حاصلًا من قبل الزوج ولا من قبل الزوجة وقد ذكرنا أن قول أكثر المجتهدين ان هذا الخلع
جائز والمال المأخوذ حلال وقال قوم انه حرام (القسم الرابع) ان يكون الخوف حاصلًا من قبلهما معا
فهذا المال حرام أيضا لان الآيات التي تلونها تادل على حرمة أخذ ذلك المال اذا كان السبب حاصلًا من
قبل الزوج وليس فيه تقييد بقيد ان يكون من جانب المرأة سبب لذلك أم لا ولان الله تعالى افردها في هذا القسم
آية أخرى وهو قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما الآية ولم يذكر فيه تعالى حل أخذ المال فهذا مخرج
هذه الاقسام الأربعة واعلم أن هذا الذي قلناه من هذه الاقسام انما هو فيما بين المكلفين وبين الله
تعالى فاما في الظاهر فهو جائز هذا هو قول الفقهاء (المسئلة الخامسة) قرأ حجة الأأن يخافا بضم الياء
والباقون بفقهها قال صاحب الكشاف وجه قراءة حجة ابدال ان لا يقيما من ألف الضمير وهو من بدل
الاشتمال كتولك خيف زيد تركه اقامة حدود الله وهذا المعنى متاكد بقراءة عبد الله الا ان يخافوا وبقوله
تعالى فان خفتم ولم يقل خاف فجعل الخوف لغيرهما وجه قراءة العاقبة اضافة الخوف اليهما على ما بينا
أن المرأة تخاف النفس على نفسها والزوج يخاف انهما ان لم تطعه يعقبنى عليها (المسئلة السادسة)
اختلفوا في قدر ما يجوز وقوع الخلع به فقال الشعبي والزهري والحسن البصري وعطاء وطاوس لا يجوز
أن يأخذ أكثر مما عطاها وهو قول علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال سعيد بن المسيب بل ما دون
ما عطاها حتى يكون الفضل له وأما سائر الفقهاء فانهم يجوزوا المخالعة بالازيد والاكل والمساوى واحتج
الاولون بالقرآن والخبر والقياس أما القرآن فقوله تعالى ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتوهن شيئا
ثم قال بعد ذلك فلا جناح عليهم ان يترجعا فانه لا بد ان يكون هذا راجعا الى ما آتاها واذا كان كذلك
لم يدخل في اباحة الله تعالى الا قدر ما آتاها من المهر وأما الخبر فاروين أن ثابتهما يطلب من جميلة ان ترد
عليه حديقته فقالت جميلة وازيده فقال صلى الله عليه وسلم لاحد يقته فقط ولو كان الخلع بالرائد جائزا لما جاز
للنبي صلى الله عليه وسلم أن يمنعهما منه وأما القياس فهو انه استباح بضعها فلما أخذ منها أزيد مما دفع اليها
لكان ذلك اجحافا بجانب المرأة والحاقا بالضرر بها وانه غير جائز وأما سائر الفقهاء فانهم قالوا الخلع عقد معاوضة
فوجب أن لا يقيد بمقدار معين فكما ان للمرأة ان لا ترضى عند النكاح الا بالصدق الكثير فكذلك للزوج ان

قال الشافعي اذا طلق زوجته واحدة أو اثنتين ثم نكحت زوجها آخر واصابها ثم عادت الى الاول بنكاح جديد لم يكن له عليها الا طلاق واحدة وهي التي بقيت له من الطلقات الاولى وقال أبو حنيفة بل يملك عليها ثلاثا كما لو نكحت زوجها بعد الثلاث حجة الشافعي أن هذه طلاق ثالثة فوجب أن تحصل الحرمة الغليظة انما قلنا انما طلاق ثالثة لانها طلاق وجدت بعد الطلقتين والطلاق الثالثة موجبة للحرمة الغليظة لقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد الاية وقوله فان طلقها أم من أن يطلقها الطلاق الثالثة مسبوقا بنكاح غيره أو غير مسبوق بنكاح غيره فكان الكل داخل فيه (المسئلة الرابعة) مذهب الشافعي رضي الله عنه اذا تزوج بالاطلاق ثلاثا للغير على انه اذا أحلها الاول بأن أصابها فلا نكاح بينهما فهذا نكاح منعة باجل مجهول وهو باطل ولو تزوجها بشرط أن لا يطلقها اذا أحلها الاول ففيه قولان (أحدهما) لا يصح (والثاني) يصح ويطل الشرط وبه قال أبو حنيفة ولو تزوجها مطلقا معتقدا بانها اذا أحلها طلقها فالنكاح صحيح وبكره ذلك ويأثم به وقال مالك والنوري وأحمد هذا النكاح باطل دليلنا أن الآية تدل على أن الحرمة تنتهي بوطء مسبوق به فقد وجدت فوجب القول بانتهاء الحرمة وحيث حكمنا بفساد النكاح فوطئها هل يقع به التحليل قولان والاصح انه لا يقع به التحليل أما قوله تعالى فان طلقها فالعنى ان يطلقها الزوج الثاني الذي تزوجها بعد الطلاق الثالثة لانه تعالى قد ذكره بقوله حتى تنكح زوجا غيره فلا جناح عليهما أي على المرأة المطلقة والزواج الاول أن يتراجعا بنكاح جديد نذكر لفظ النكاح بلفظ التراجع لان الزوجية كانت حاصلة بينهما قبل ذلك فاذا تنكحا فقد ترجعا الى ما كانا عليه من النكاح فهذا تراجع لغوي بقي في الآية مسئلان (المسئلة الاولى) ظاهر الآية يقتضي أن عند ما يطلقها الزوج الثاني تحل المراجعة للزوج الاول الا انه مخصوص بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء لان المقصود من العدة استبراء الرحم وهذا المعنى حاصل ههنا وهذا هو الذي عول عليه سعيد بن المسيب في أن التحليل يحصل بمجرد العقد لان الوطء لو كان معتبرا كانت العدة واجبة وهذه الآية تدل على سقوط العدة لان الفاء في قوله فلا جناح عليهما أن يتراجعا تدل على أن حل المراجعة حاصل عقب طلاق الزوج الثاني الا أن الجواب ما قدمنا (المسئلة الثانية) قال الخليل والكسائي موضع أن يتراجعا خفض باضمار الخافض تقديره في أن يتراجعا وقال القرطبي موضعه نصب بنزع الخافض أما قوله تعالى ان طلقنا أن يقيما حدود الله ففيه مسئلان (المسئلة الاولى) قال كثير من المفسرين ان طلقنا أي ان علما وایقنا انهما يقيمان حدود الله وهذا القول ضعيف من وجوه (أحدها) انك لا تقول علمت أن يقوم زيد وانك علمت أنه يقوم زيد (والثاني) أن الانسان لا يعلم ما في القدر وانما يظنه (والثالث) انه بمنزلة قوله تعالى وبهواتن أحق بردهن في ذلك ان أرادوا احلافا فان اعتبر هناك الظن فكذا ههنا واذا بطل هذا القول فالمراد منه نفس الظن أي متى حصل هذا الظن وحصل لهما العزم على اقامة حدود الله حسنت هذه المراجعة ومتى لم يحصل هذا الظن وخافا عند المراجعة من نشوزها أو اضرارها منه فالمرابعة تحرم (المسئلة الثانية) كلمة ان في اللغة للشرط والمعلق بالشرط عدم عند عدم الشرط فظاهر الآية يقتضي انه متى لم يحصل هذا الظن لم يحصل جواز المراجعة لكنه ليس الامر كذلك فان جواز المراجعة ثابت سواء حصل هذا الظن أو لم يحصل الا ان القول ليس المراد أن هذا شرط اصحة المراجعة بل المراد منه انه يلزمهم عند المراجعة بالنكاح الجديد رعاية حقوق الله تعالى وقصد الاقامة لحدود الله وأوامره ثم قال به ذلك وتلك حدود الله يبينها القوم يعلمون وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قوله تعالى وتلك حدود الله إشارة الى ما بينها من التكليف وقوله يبينها إشارة الى الاستقبال والجمع بينهما متناقض وعندى أن هذه النصوص التي تقدمت أكثرها عامة يتطرق اليها تخصيصات كثيرة وأكثر تلك التخصيصات انما عرفت بالسنة فكان المراد والله أعلم أن هذه الاحكام التي تقدمت هي حدود الله وسعيها الله تعالى كمال البيان على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم وهو كقوله تعالى ليسين للناس ما نزل اليهم (المسئلة الثانية) قرأ عاصم في رواية أبان نيسنها بالذون وهي نون

عبارة عن الطائفة الثالثة كما قد صرحنا الفظين الى معنى واحد على سبيل التكرار واهما ان القسم الثالث
ومعلوم أن الاول أولى واعلم أن وقوع آية الطلوع فيما بين هاتين الآيتين كالنهي الاجنبي ونظم الآية
الطلاق مرتان فامسنا للجمع روف أو تسريح باحسان فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح
زوجا غيره فان قيل فاذا كان النظم الصحيح هو هذا فما السبب في ايقاع آية الطلوع فيما بين هاتين الآيتين
قلنا السبب أن الرجعة والخلع لا يصحان الا قبل الطلقة الثالثة أما بعد هاتين فلا يبقى شيء من ذلك فلهذا السبب
ذكر الله حكم الرجعة ثم اتبعه بحكم الخلع ثم ذكر بعد الكل حكم الطلقة الثالثة لانها كالخاتمة لجميع الاحكام
المعتبرة في هذا الباب والله أعلم (المسئلة الثانية) مذهب جمهور المجتهدين أن المطلقة بالثلاث لا تحل لذلك
الزوج الا بغيره بشرائط متقدمة منه وتعقد للثاني وبطأها ثم بطلانها ثم تعدة منه وقال سعيد بن جبير وسعيد
ابن المسيب تحل بمجرد العقد واختلف العلماء في أن شرط الوطء بالسنة أو بالكتاب قال أبو مسلم الا صنفها في
الامر ان معلومان بالكتاب وهذا هو المختار وقبل الخوض في الدليل لا بد من التنبيه على مقدمة قال عثمان
ابن جنى سألت أبا علي عن قواهم نكح المرأة فقال فرقت العرب بالاستعمال فاذا قالوا نكح فلان فلانة أرادوا
انه عقد عليها واذا قالوا نكح امرأته أو زوجته أرادوا به الجماع وأقول هذا الذي قاله أبو علي كلام
محقق بحسب القوانين العقلية لان الاضافة الحاصلة بين الشيئين مغيرة لذات كل واحد من المضافين
فاذا قيل نكح فلان زوجته فهذا النكاح أمر حاصل بينه وبين زوجته فهذه النكاح مغايرة له ولزوجته
ثم الزوجة ليست اسماء تلك المرأة بحسب ذاتها بل اسماء تلك الذات بشرط كونها موصوفة بالزوجة فالزوجة
ماهية مركبة من الذات ومن الزوجية والمفرد مقدم لا محالة على المركب اذا ثبت هذا فنقول اذا قلنا نكح
فلان زوجته فالناكح متأخر عن المفهوم من الزوجية والزوجة متقدمة على الزوجة من حيث انه زوجة
تقدم المفرد على المركب واذا كان كذلك لزم القطع بان ذلك النكاح غير الزوجية اذا ثبت هذا كان قوله
حتى تنكح زوجا غيره يقتضي أن يكون ذلك النكاح غير الزوجية فكل من قال بذلك قال انه الوطء فنبت
أن الآية دالة على انه لا بد من الوطء فقوله تنكح يدل على الوطء وقوله زواجيد على العقد وأما قول من
يقول ان الآية غير دالة على الوطء وانما ثبت الوطء بالسنة فضعيف لان الآية تقتضي نفي الحمل مما دودا
الى غاية وهي قوله حتى تنكح وما كان غاية للشيء يجب انتهاء الحكم عنه فلو ثبت ثبوته فيلزم انتهاء الحرمة عند
حصول النكاح فلو كان النكاح عبارة عن العقد لكات الآية دالة على وجوب انتهاء الحرمة عند حصول
العقد فكان رفعها بالخبر نسخا للقرآن بخبر الواحد وانه غير جائز اما اذا حملنا النكاح على الوطء وحملنا قوله
زواجيد على العقد لم يلزم هذا الاشكال وأما الخبر المشهور في السنة فخراروى أن ثمة بنت عبد الرحمن القرظي
كانت تحت رفاع بن وهب بن عتيك القرظي ابن عمها فطلقها ثلاثا فترجعت بعبد الرحمن بن الزبير
القرظي فأتى النبي صلى الله عليه وسلم وقالت كنت تحت رفاع فطلقني فبت طلاقا فترجعت بعبد
عبد الرحمن بن الزبير وان مامعه مشبه هدية الثوب وانه طلقني قبل ان يمسني أفارجع الى ابن عمي فقبض
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اتردين أن ترجعي الى رفاع فلا حتى تذوق عسيلة ويذوق عسيلة لك
والمراد بالعسيلة الجماع شبه اللذة فيه بالعسل فلبثت ما شاء الله ثم عادت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقالت ان زوجي مسني فكذبها رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال كذبت في الاول فلن أصدقك في الآخر
فلبثت حتى قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم فأتى أبا بكر فاستأذنت فقال لا ترجعي اليه فلبثت حتى مضى
اسميه فأتى عمر فاستأذنت فقال ان رجعت اليه لا رجعتك وفي قصة رفاعه نزل قوله فان طلقها فلا تحل له
من بعد حتى تنكح زوجا غيره أما القياس فلان المقصود من توقيف حصول الحل على هذا الشرط زجر الزوج
عن الطلاق لان الغالب أن الزوج يستنكر أن يفتش زوجته رجل آخر ولهذا المعنى قال بعض أهل العلم
انما حرم الله تعالى على نساء النبي أن ينكحن غير ما فيه من الغصاة ومعلوم أن الزجر انما يحصل بتوقيف
الحل على الدخول فاما مجرد العقد فليس فيه زيادة نفرة فلا يصح جعله مانعا وزاجرا (المسئلة الثانية)

فكانت نكحاً لا نسخاً

أثبت عند بلوغ الاجل - حق المراجعة وبلوغ الاجل عبارة عن انقضاء العدة وعند انقضاء العدة لا يثبت حق المراجعة (والجواب) من وجهين (أحدهما) المراد ببلوغ الاجل مشاركة البلوغ لانفس البلوغ بالجله فهذا من باب الجواز الذي يطلق فيه اسم السكندر على الاكثرو هو كقول الرجل اذا قارب البلد قد بلغنا (الثاني) ان الاجل اسم للزمان فتحمله على الزمان الذي هو آخر زمان يمكن انقضاء الرجعة فيه بحيث اذا فات لا يبقى بعده سنة الرجعة وعلى هذا التأويل فلا حاجة بنا الى الجواز أما قوله تعالى ولا تمسكوهن ضرارا ففيه مستثانان (المسئلة الاولى) لقائل أن يقول لا فرق بين أن يقول فأمسكوهن معروف وبين قوله ولا تمسكوهن ضرارا لان الامر بالثبوت نهي عن ضده فما الفائدة في التكرار (والجواب) الامر لا يفيد الامرة واحدة فلا يتناول كل الاوقات أما انتهى فانه يتناول كل الاوقات فلعله يمسكها بمعرفة في الحال ولكن في قلبه أن يضارها في الزمان المستقبل فلما قال تعالى ولا تمسكوهن ضرارا اندفعت الشبهة وزالت الاحتمالات (المسئلة الثانية) قال القفال الضرار هو المضارة قال تعالى والذين اتخذوا مسجدا ضرارا أي اتخذوا المسجد ضرارا ليضاروا المؤمنين ومعناه راجع الى ائمة العداوة وازالة الافة وايضا الحوشة ووجبات النفرة وذكر المفسرون في تفسيره هذا ضرار وجوها (أحدها) ما روي ان الرجل كان يطلق المرأة ثم يدعها فاذا قارب انقضاء القرء الثالث راجعها وهكذا يفعل بها حتى تبقى في العدة تسعة أشهر أو أكثر (والثاني) في تفسير الضرار سوء العشرة (والثالث) تضيق النفقة واعلم انهم كانوا يفعلون في الجاهلية أكثر هذه الاعمال رجاء أن يتنفع المرأة منه بحالها أما قوله تعالى لتعبدوا فقيهه وبهتان (الاول) المراد لا تضاروهن فيكونوا معتدين يعني فتكون عاقبة أمركم ذلك وهو كقوله فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا أي فكان لهم وهي لام العاقبة (والثاني) أن يكون المعنى لا تضاروهن على قصد الاعتداء عليهن فيعتقدن تصبرون عصاة الله وتكونون معتمدين فاصدين لتلك المعصية ولا شك ان هذا أعظم أنواع المعاصي أما قوله تعالى ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه فقيهه وجوه (أحدها) ظلم نفسه بتعريضها لعذاب الله (وثانيها) ظلم نفسه بان قوت عايلها منافع الدنيا والدين أما منافع الدنيا فانه اذا اشتتر فيما بين الناس بهذه المعاملة القبيحة لا يرغب في التزوج به ولا في معاملته أحد وأما منافع الدين فالثواب الحاصل على حسن العشرة مع الاهل والثواب الحاصل على الانقياد لاحكام الله تعالى وتكاليفه أما قوله تعالى ولا تتخذوا آيات الله هزوا فقيهه وجوه (الاول) ان من نسي فلم يفعله بعد ان نصب نفسه منصب من يطيع ذلك الامر يقال فيه انه استهزأ بهذا الامر ويلعب به فعلى هذا كل من أمر بانه يجب عليه طاعة الله وطاعة رسوله ثم وصلت اليه هذه التكاليف التي تقدم ذكرها في العدة والرجعة والخلع وترك المضارة فلا يتشعر لادائها كان كما يستهزئ بها وهذا تهديد عظيم للعصاة من أهل الصلاة (وثانيها) المراد ولا تتسامحوا في تكاليف الله كما يتسامح فيما يكون من باب الهزل والعبث (والثالث) قال أبو الدرداء كان الرجل يطلق في الجاهلية ويقول طلفت وأنا لاعب ودمتق وبنكح ويقول مثل ذلك فانزل الله تعالى هذه الآية نقرأها رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال من طلق أو حرر أو نكح فزعم انه لاعب فهو جحد (الرابع) قال عطاء المعنى ان المستغفر من الذنب اذا كان مصرعا عليه أو على مثله كان كما يستهزئ بآيات الله تعالى والا قرب هو الوجه الاول لان قوله ولا تتخذوا آيات الله هزوا تهديد والتهديد اذا ذكر بعد ذكر التكاليف كان ذلك التهديد تهديدا على تركها لا على شيء آخر غير ذلك واعلم انه تعالى لما رغبهم في أداء التكاليف بما ذكر من التهديد رغبهم أيضا في أدائها بان ذكرهم أنواع نعمه عليهم فبدأ أولابذ كرها على سبيل الاجمال فقال واذكروا نعم الله عليكم وهذا يتناول كل نعم الله على العبد في الدنيا وفي الدين ثم انه تعالى ذكر بعد هذا نعم الدين وانما يذكر لانها أجل من نعم الدنيا فقال وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعلمكم به والمعنى انه انما أنزل الكتاب والحكمة ليعظكم به ثم قال واتقوا الله أي في أوامره كلها ولا تتخالفوه في نواهيها واعلموا ان الله بكل شيء عليم • قوله تعالى

العظيم والباقون بالياء على انه يرجع على اسم الله تعالى (المسئلة الثالثة) فما خص العلماء بهذا البيان
 لوجه (أحدها) انهم هم الذين يتدعون بالآيات تغيرهم بمنزلة من لا يتدبه وهو كقوله هدى للمتقين
 (والثاني) انه خصهم بالذكور كقوله ولا تكتبه ورسوله وجبريل وميكال (والثالث) يعني به العرب
 لعلمهم باللسان (والرابع) يريد من له عقل وعلم كقوله وما يعقلها الا المالمون والمتصودانه لا يكلف الاعاقل
 عالمها بما يكفه لانه حتى كان كذلك فقد اذبح عذر المكلف (والخامس) أن قوله تلك حدود الله يعني
 ما تقدم ذكره من الاحكام بينها الله ان يعلم ان الله أنزل الكتاب وبعث الرسول ايعملوا بأمره وينهوا
 عما نهوا عنه قوله تعالى (واذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فامسكوهن بمعروف أو سرحوهن
 بمعروف ولا تملن) وهن ضررات الله ووا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ولا تتخذوا آيات الله هزوا
 واذكروا نعمت الله عليكم وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة به واعلموا ان الله بكل
 شيء عليم) اعلم أن في الآية مسائل (المسئلة الاولى) أول ما يجب تقديمه في هذه الآية أن لقائل أن يقول
 لا فرق بين هذه الآية وبين قوله الطلاق مرتان فامسك بهن بمعروف أو تسريح باحسان فتكون إعادة هذه
 الآية بعد ذلك الآية تكريرا للكلام واحد في موضع واحد من غير فائدة وأنه لا يجوز (والجواب)
 أما أصحاب أبي حنيفة فهم الذين حملوا قوله الطلاق مرتان فامسك بهن بمعروف أو تسريح باحسان على أن
 الجمع بين الطلقات غير مشروع وانما المشروع هو التفريق فهذا السؤال ساقط عنهم لان تلك الآية في بيان
 كيفية الجمع والتفريق وهذه الآية في بيان كيفية الرجعة وأما أصحاب الشافعي رحمهم الله وهم
 الذين حملوا تلك الآية على كيفية الرجعة فهذا السؤال وارد عليهم وهم أن يقولوا ان من ذكر حكمها تناول
 صوراً كثيرة وكان اثبات ذلك الحكم في بعض تلك الصور أهمل لم يمد أن يعيد بعد ذلك الحكم العام تلك
 الصورة الخاصة مرة أخرى ليدل ذلك التكرير على ان في تلك الصورة من الاهتمام ما ليس في غيرها وهما
 كذلك وذلك لان قوله الطلاق مرتان فامسك بهن بمعروف أو تسريح باحسان فيه بيان انه لا بد في مدة العدة
 من أحد هذين الأمرين وأما في هذه الآية ففيه بيان ان عند مشاركة العدة على الزوال لا بد من رعاية
 أحد هذين الأمرين ومن المعلوم ان رعاية أحد هذين الأمرين عند مشاركة زوال العدة أولى بالوجوب
 من سائر الاوقات التي قبل هذا الوقت وذلك لان أعظم أنواع الاذى أن يطلعاها ثم يرجعهما مرتين عند آخر
 الاجل حتى تبقى في العدة تسعة أشهر فلما كان هذا أعظم أنواع المضارة لم يقبح أن يعيد الله حكم هذه
 الصورة تنبيهاً على ان هذه الصورة أعظم الصور اشتمالاً على المضارة وأولاهان يحترز المكلف عنها (المسئلة
 الثانية) قوله فامسكوهن بمعروف إشارة الى المراجعة واختلف العلماء في كيفية المراجعة فقال الشافعي
 رضي الله عنه لما لم يكن نكاح ولا طلاق الا بكلام لم تكن الرجعة الا بكلام وقال أبو حنيفة والثوري رضي
 الله عنهم ما نصح الرجعة بالوطء وقال مالك رضي الله عنه ان نوى الرجعة بالوطء كانت رجعة والا فلا رجعة
 الشافعي رضي الله عنه ما روى ان ابن عمر رضي الله عنه لما طلق زوجته وهي حائض فسل عن رسول الله
 صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال عليه الصلاة والسلام مره فارجعهما ثم لمسكها حتى تطهر أمره النبي صلى
 الله عليه وسلم بالمراجعة مطلقاً وأقل درجات الامر الجواز فتقول انه كان مأذوناً بالمراجعة في زمان
 الحيض وما كان مأذوناً بالوطء في زمان الحيض فيلزم أن لا يكون الوطء رجعة وحجة أبي حنيفة رضي
 الله عنه انه تعالى قال فامسكوهن بمعروف أمر يجزئ الامساك واذا وضعتها فقد أمسكها فوجب
 أن يكون كافياً أما الشافعي رضي الله عنه فانه لما قال انه لا بد من الكلام فظاهر مذهبه ان الاشارة على
 الرجعة مستحب ولا يجب وبه قال مالك وأبو حنيفة رضي الله عنهم ما وقال في الاملاء هو واجب وهو اختيار
 محمد بن جرير الطبري والحنابلة فيه قوله تعالى فامسكوهن بمعروف ولا يكون معروف الا اذا عرفه الغير وأجمعنا
 على انه لا يجب عرفان غير الشاهد فوجب أن يكون عرفان الشاهد واجباً وأجاب الاقولون بان المراد
 بالمعروف هو المراجعة وايصال الخير لا ما ذكرتم (المسئلة الثالثة) لقائل أن يقول انه تعالى

مثل ذلك المعنى كان تكراراً من غير فائدة وأيضاً فقد قال تعالى لا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن
 لذا تراضوا بينهم بالمعروف فنهى عن العضل حال حصول التراضي ولا يحصل التراضي بالنكاح إلا بعد
 التصريح بالخطبة ولا يجوز التصريح بالخطبة إلا بعد انقضاء العدة قال تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح
 حتى يبلغ الكتاب أجله (والثاني) أيضاً باطل لأن بعد انقضاء العدة ليس للزوج فدية على عضل
 المرأة فكيف يصرف هذا النهي إليه ويمكن أن يجاب عنه بأن الرجل قد يكتفون بحديث يشتمل على
 مفارقة المرأة بعد انقضاء عدها وتلقاها الغيرة إذا رأى من يحطمها أو حيث يذبحها عن أن ينكحها غيره أما بان
 يحسد الطلاق أو بدعي أنه كان راجعاً فهي العدة أو يدعى من يحطمها بالتمديد والوعيد أو يسيء القول فيها
 وذلك بأن ينسبها إلى أمور تنفر الرجل عن الرغبة فيها فالثالث تعالى نهى الأزواج عن هذه الأفعال وعرفهم أن
 ترك هذه الأفعال أزكى لهم وأطهر من دنس الأثام (الحجة الثالثة لهم) قالوا قوله تعالى أن ينكحن
 أزواجهن معناه ولا تمنعهن من أن ينكحن الذين كانوا أزواجهن قبل ذلك وهذا الكلام لا ينظم إلا إذا
 جعلنا الآية خطاباً للآولياء لأنهم كانوا يمنعونهن من العودة إلى الذين كانوا أزواجهن قبل ذلك فاما إذا
 جعلنا الآية خطاباً للأزواج فهذا الكلام لا يصح ويمكن أن يجاب عنه بأن معنى قوله ينكحن أزواجهن من
 يريدون أن يتزوجوهن فيكونون أزواجاً والعرب قد تسمى الشيء باسم ما يقول إليه فهو هذا جملته الكلام
 في هذا الباب (المسألة الرابعة) تسمى الشافعي رضي الله عنه بهذه الآية في بيان أن النكاح بغير ولي
 لا يجوز وبني ذلك الاستدلال على أن الخطاب في هذه الآية مع الأولياء قالوا إذا ثبت هذا وجب أن يكون
 التزوج إلى الأولياء لا إلى النساء لأنه لو كان للمرأة أن تتزوج بنفسها أو توكل من يزوجهما كان
 الولي قادراً على عضلها من النكاح ولو لم يقدر الولي على هذا العضل لما نهى الله عز وجل عن العضل وحيث
 نهى عن العضل كان قادراً على العضل وإذا كان الولي قادراً على العضل وجب أن لا تكون المرأة متمكنة
 من النكاح وأعلم أن هذا الاستدلال بناء على أن هذا الخطاب مع الأولياء وقد تقدم ما فيه من المباحث ثم
 إن سلمنا هذه المقدمة لكن لم لا يجوز أن يكون المراد بقوله ولا تعضلوهن أن يحلن أو رأين في ذلك وذلك لأن
 الغالب في النساء الإيماي أن يركن إلى رأي الأولياء في باب النكاح وإن كان الاستثناء من الشرع هو
 وإن يكن تحت تدبيرهم ورأيهم وحيث لا يكونون متمكنين من منعهم فكذلك من تزويجهم فيكون النهي
 محمولاً على هذا الوجه وهو منقول عن ابن عباس في تفسير الآية وأيضاً فثبت العضل في حق الولي بمقتضى
 مذهبنا لا ينفى لعضله أثر وعلى هذا الوجه فصدور العضل عنه غير معتبر وتسمى أبو حنيفة رضي الله عنه
 بقوله تعالى أن ينكحن أزواجهن على أن النكاح بغير ولي جائز وقال انه تعالى أضاف النكاح إليها إضافة
 الفعل إلى فاعله والتصرف إلى مبانيه ونهى الولي عن منعها من ذلك ولو كان ذلك التصرف فاسداً لما
 نهى الولي عن منعها منه قالوا وهذا النص متأكد بقوله تعالى حتى تنكح زوجاً غيره وقوله فإذا بلغن
 أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف وتزويجها أنفسهن من الكفو فعمل بالمعروف
 فوجب أن يصح وحقيقة هذه الإضافة على المباشرة دون الخطاب وأيضاً قوله تعالى وأمرأة مؤمنة إن
 وهبت نفسها للنبي أن أراد النبي أن يستنكحها دليل واضح مع أنه لم يحضر هناك ولي البتة وأجاب أصحابنا
 بأن الفعل كما يضاف إلى المباشرة قد يضاف أيضاً إلى المتسبب يقال بنى الأمير داراً وضرب ديناراً وهذا
 وإن كان مجازاً إلا أنه يجب المصير إليه دلالة الأحاديث على بطلان هذا النكاح (المسألة الخامسة)
 قوله تعالى فبلغن أجلهن محمول في هذه الآية على انقضاء العدة قال الشافعي رضي الله عنه دل سياق
 الكلامين على افتراق البلوغين ومعنى هذا الكلام أنه تعالى قال في الآية السابقة فبلغن أجلهن
 فامسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ولو كانت عدها قد انقضت لما قال فامسكوهن بمعروف
 لأن أمساكها بعد انقضاء العدة لا يجوز ولما قال أو سرحوهن بمعروف لأنها بعد انقضاء العدة تكون
 مسرحة فلا حاجة إلى تسريحها وأما هذه الآية التي نحن فيها فالثالث تعالى نهى عن عضلهن عن التزوج

(واذا اطلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف ذلك يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر ذلكم أزكى لكم وأطهر والله يعلم وأنتم لا تعلمون) اعلم ان هذا هو الحكم السادس من أحكام الطلاق وهو حكم المرأة المطلقة بعد انقضاء العدة وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) في سبب نزول الآية وجهان (الاول) روى أن معقل بن يسار زوج أخته جميل بن عبد الله بن عاصم فطلقها ثم تركها حتى انقضت عدتها ثم ندم فجاء بخطبها بنفسه ورضيت المرأة بذلك فقال لها معقل انه طلقك ثم تريد من مراجعته وجهين من وجهك حرام ان راجعته فأنزل الله تعالى هذه الآية فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم معقل بن يسار وتلاع عليه هذه الآية فقال معقل رغم أنفي لا مرد لي اللهم رضيت وسلت لأمرك وأنتكح أخته زوجها (والثاني) يروى عن مجاهد والسدي أن جابر بن عبد الله كانت له بنت عم فطلقها زوجها وأراد رجعتها بعد العدة فأتى جابر فأنزل الله تعالى هذه الآية وكان جابر يقول في نزلت هذه الآية (المسئلة الثانية) العضل المنع يقال عضل فلان إنته اذا منعها من التزوج فهو يعضلها ويعضلها بضيم الضاد وبكسر ها وأنشد الاخفش

وان قصائدك فاصطنعتي * كراثة قد عضلن عن النكاح

وأصل العضل في اللغة الضيق يقال عضلت المرأة اذا نشب الولد في بطنها وكذلك عضلت الشاة وعضلت الارض بالجيش اذا ضاقت بهم لكثرتهم قال أوس بن حجر

تري الارض منابا انقضاء مريضه * معضلة منا يجيش عرمرم

وأعضل المريض الأطباء أى أعياهم وسببت العضلة عضله لان القوى المحركة منشأها منها ويقال داء عضال للامراض اذا اشتد ومنه قول أوس

وليس أخوك الدائم العهد بالذي * يذمك ان ولي ويرضيك مقبلا

وامكنه الثاني اذا كنت آمنا * وصاحبك الادنى اذا الامر أعضلا

(المسئلة الثالثة) اختلف المفسرون في أن قوله فلا تعضلوهن خطاب لمن فقال الا كثرون انه خطاب للاولياء وقال بعضهم انه خطاب للأزواج وهذا هو المختار والذي يدل عليه أن قوله تعالى واذا اطلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن بجملة واحدة مركبة من شرط وجزاء فالشرط قوله واذا اطلقتم النساء فبلغن أجلهن والجزاء قوله فلا تعضلوهن ولا شك أن الشرط وهو قوله واذا اطلقتم النساء خطاب مع الأزواج فوجب أن يكون الجزاء وهو قوله فلا تعضلوهن خطابا معهم أيضا اذ لو لم يكن كذلك لصارت تقدير الآية اذا اطلقتم النساء ايها الأزواج فلا تعضلوهن أيها الاولياء وحيث لا يكون بين الشرط وبين الجزاء مناسبة أصلا وذلك يوجب تفكيك نظم الكلام وتنزيه كلام الله عن مثله واجب فهذا كلام قوى ممتن في تقرير هذا القول ثم انه يتأكد بوجهين آخرين (الاول) أن من أول آية في الطلاق الى هذا الموضع كان الخطاب كله مع الأزواج والبنية ما جرى للاولياء ذكر فكان صرف هذا الخطاب الى الاولياء على خلاف النظم (الثاني) ما قبل هذه الآية خطاب مع الأزواج في كيفية معاملتهم مع النساء قبل انقضاء العدة فاذا جعلنا هذه الآية خطابا لهم في كيفية معاملتهم مع النساء بعد انقضاء العدة كان الكلام منتظما والترتيب مستقيما أما اذا جعلناه خطابا للاولياء لم يحصل فيه مثل هذا الترتيب الحسن اللطيف فكان صرف الخطاب الى الأزواج أولى حجة من قال الآية خطاب للاولياء وجوه (الاول) وهو عدمهم الكبرى ان الروايات المشهورة في سبب نزول الآية دلالة على ان هذه الآية خطاب مع الاولياء لا مع الأزواج ويمكن أن يجاب عنه بأنه لما وقع التعارض بين هذه الآية وبين الآية التي ذكرناها كانت الآية التي ذكرناها أولى بالرعاية لان المحافظة على نظم الكلام أولى من المحافظة على خبر الواحد وأيضا فلان الروايات متعارضة فروى عن معقل انه كان يقول ان هذه الآية لو كانت خطابا مع الأزواج لكانت اما أن تكون خطابا قبل انقضاء العدة أو مع انقضاءها والاول باطل لان ذلك مستفاد من الآية فلو جعلنا هذه الآية على

التخصيص فوجب تركه على عومه (والقول الثاني) المراد منه الوالدات المطلقات قالوا والذي يدل على
 ان المراد ذلك وجهان (أحدهما) أن الله تعالى ذكر هذه الآية عقيب آية الطلاق فكانت
 هذه الآية تنمة لتلك الآيات ظاهرا وسبب التعليق بين هذه الآية وبين ما قبلها أنه إذا حصلت الفارقة حصل
 التباعد والتعادي وذلك يحتمل المرأة على ائذا الولد من وجهين (أحدهما) أن ائذا الولد
 يتضمن ائذا الزوج المطلق (والثاني) انها رعا غبت في التزوج بزواج آخر وذلك يقتضي اقامها على ائمال
 أمر الطفل فلما كان هذا الاحتمال قائما لاجرم نذب الله الوالدات المطلقات الى رعاية جانب
 الاطفال والاهتمام بشأنهم فقال والوالدات يرضعن أولادهن والمراد المطلقات (الحجة الثانية لهم)
 ما ذكره السيدي قال المراد بالوالدات المطلقات لان الله تعالى قال بعد هذه الآية وعلى المولود له رزقهن
 وكسوتهن ولو كانت الزوجية باقية لوجب على الزوج ذلك بسبب الزوجية لا لاجل الرضاع واعلم أنه
 يمكن الجواب عن الحجة الاولى أن هذه الآية مشتقة على حكم مستعمل بنفسه فلم يجب تعلقها بما قبلها وعن
 الحجة الثانية لا يبعد أن تستحق المرأة قدر من المال لمكان الزوجية وقد رآ آخر لمكان الرضاع فانه لا منافاة
 بين الامرين (القول الثالث) قال الواحدى في البسيط الاولى أن يحتمل على الزوجات في حال بقاء النكاح
 لان المطلقة لا تستحق الكسوة وانما تستحق الاجرة فان قيل اذا كانت الزوجية باقية فهي مستحقة
 النفقة والكسوة بسبب النكاح سواء ارضعت الولد أو لم ترضع فباجبه تعلق هذا الاستحقاق بالارضاع
 قلنا النفقة والكسوة يجبان في مقابلة التمكين فاذا اشغلت بالحضانه والارضاع لم تنفع رخدمة الزوج
 فربما توهم متوهم أن نفقتها وكسوتها تستقطبان المال الواقع في خدمة الزوج فقطع الله ذلك الوهم بايجاب
 الرزق والكسوة وان اشغلت المرأة بالارضاع هذا كله كلام الواحدى رحمه الله أمأ قوله تعالى يرضعن
 أولادهن ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) هذا الكلام وان كان في اللفظ خيرا الا انه في المعنى أمر
 وانما جاز ذلك لوجهين (الاول) تقدير الآية والوالدات يرضعن أولادهن في حكم الله الذي أوجبه الا انه
 حذف لدلالة الكلام عليه (والثاني) أن يكون معنى يرضعن ايرضعن الا انه حذف ذلك للتصرف
 في الكلام مع زوال الابهام (المسئلة الثانية) هذا الامر ايسر أمر ايجاب ويدل عليه وجهان (الاول)
 قوله تعالى فان ارضعن لكم فآتوهن أجورهن ولو وجب عليها الرضاع لما استحققت الاجرة (الثاني)
 انه تعالى قال بعد ذلك وان تعاسرتم فسترضع له أخرى وهذا نص صريح ومنهم من تمسك في نفي الوجوب
 عليها بقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن والوالدة قد تكون مطلقة فلم يكن وجوب رزقها
 على الوالد الا بسبب الارضاع فلو كان الارضاع واجبا عليها لما وجب ذلك وفيه البحث الذي
 قدمناه اذ ثبت أن الارضاع غير واجب على الأم فهذا الامر محمول على النسيب من حيث ان تربية
 الطفل بلبن الأم أصل له من سائر الالبان ومن حيث أن شفقة الأم عليه أتم من شفقة غيرها هذا
 اذا لم يبلغ الحال في الولد الى حد الاضطرار بان لا يوجد غيره الأم ولا يرضع الطفل الا منها فوجب عليها
 عند ذلك أن ترضعه كما يجب على كل أحد مواساة المضطر في الطعام أمأ قوله تعالى حولين كاملين ففيه
 مسائل (المسئلة الاولى) أصل الحول من حال الشيء يحول اذا انقلب فالحول منقلب من الوقت
 الاول الى الثاني وانما ذكر الكمال لرفع التوهم من انه على مثل قولهم أقام فلان بمكان كذا حولين
 أو شهرين وانما أقام حولا وبعض الآخر ويقولون اليوم يومان مذل أمه وانما يعنون يوما وبعض اليوم
 الآخر (المسئلة الثانية) اعلم أنه ايسر التحديد بالحولين تحديد ايجاب ويدل عليه وجهان (الاول)
 أنه تعالى قال بعد ذلك لمن أراد أن يتم الرضاعة فلما علق هذا الاهتمام بارادتنا ثبت أن هذا الاهتمام غير
 واجب (الثاني) أنه تعالى قال فان أراد افضالا عن تراض منهم او تشاور فلا جناح عليهما فثبت أنه ليس
 المقصود من ذكر هذا التحديد ايجاب هذا المقدار بل فيه وجوه (الاول) وهو الاصح أن المقصود منه
 قطع التنازع بين الزوجين اذا تنازعا في مدة الرضاع فقد رآ الله ذلك بالحولين حتى يرجع اليه عند وقوع

بالازواج وهذا النهي انما يحسن في الوقت الذي ~~يحيى~~ ^{يحيى} ثم ان تزوج فيه بالازواج وذلك انما يكون بعد
 انقضاء العدة فهذا هو المراد من قول الشافعي رضي الله عنه دل سياق الكلامين على افتراق البلوغين
 أما قوله تعالى اذا تراضوا بينهم بالمعروف ففيه مسائل (المسئلة الاولى) في التراضي وجهان (أحدهما)
 ما وافق الشرع من عقد حلال ومهر جائز وشهود عدول (وثانيها) أن المراد منه ما يضاد ما ذكره
 في قوله تعالى ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا فيكون معنى الآية أن يرضى كل واحد منهما ما لم يرضه فو هذا
 العقد لصاحبه حتى تحصل الصيغة الجلية وتدوم الالفة (المسئلة الثانية) قال بعضهم التراضي بالمعروف
 هو مهر المثل وفروع عليه مسئلة فقهية وهي انها اذا زوجت نفسها ونقصت عن مهر مثلها نقصانا
 فاشافا النكاح صحيح عند أبي حنيفة وللولى أن يعترض عليها بسبب النقصان عن المهر وقال أبو يوسف
 ومحمد ليس للولى ذلك بحجة أبي حنيفة رحمه الله في هذه الآية هو قوله تعالى اذا تراضوا بينهم بالمعروف
 وأيضا انها بهذا النقصان أرادت إلحاق الشين بالاولياء لان الاولياء يتضررون بذلك لانهم يهرون بقلة
 المهور ويتفخرون بكثرتها ولهذا يكفون المهر القليل حياء وبظهور المهر الكثير رياء وأيضا فان نساء
 العشيبة يتضررون بذلك لانه ربما وقعت الحاجة الى ايجاب مهر المثل لبعضهن فيعتبرون ذلك به هذا المهر
 القليل فلا جرم للاولياء أن يمنعوها عن ذلك وينوبوا عن نساء العشيبة ثم انه تعالى لما بين حكمه التكليف
 قرنه بالتمديد فقال ذلك يوعظه من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر وذلك لان من حق الوعظ أن يتضمن
 التحذير من المخالفة كما يتضمن الترغيب في الموافقة فكانت الآية تهديدا من هذا الوجه وفي الآية سؤالان
 (السؤال الاول) لم وحد الكاف في قوله تعالى ذلك مع انه يخاطب جماعة (والجواب) هذا جائز في الالفة
 والتنبيه أيضا جائزة والقرآن نزل باللغتين جميعا قال تعالى ذلك كما علمنا على ربي وقال فذلك الذي لم تنفي فيه
 وقال يوعظه وقال الم انهم كما عن ذلك الشجرة (السؤال الثاني) لم خصص هذا الوعظ بالمؤمنين دون غيرهم
 (الجواب) لوجوه (أحدها) لما كان المؤمن هو المنتفع به حسن تخصيصه به كقوله هدى للمتقين وهو هدى
 للكل كما قال هدى للناس وقال انما أنت منذر من يخشاها انما تنذر من اتبع الذر مع انه كان منذرا لكل كما
 قال لتكون للعالمين نذيرا (وثانيها) احتج بعضهم بهذه الآية على ان الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الدين قالوا
 والدليل عليه أن قوله ذلك إشارة الى ما تقدم ذكره من بيان الاحكام فلما خص ذلك بالمؤمنين دل على
 ان التكليف بفروع الشرائع غير حاصل الا في حق المؤمنين وهذا ضعيف لانه ثبت أن ذلك التكليف عام قال
 تعالى ولله على الناس حج البيت (وثالثها) أن بيان الاحكام وان كان عاما في حق المكلفين الا ان كون ذلك
 البيان وعظا مختص بالمؤمنين لان هذه التكليفات انما توجب على الكفار على سبيل اثباتها بالدليل القاهر المزمع
 المجزأ ما المؤمن الذي يقر بحقيقتها فانها انما تذكر له وتشرح له على سبيل التنبيه والتحذير ثم قال ذلكم أركي
 لكم واظهر يقال زكي الزرع اذا نما فقوله أركي لكم إشارة الى استحقاق الثواب الدائم وقوله اظهر إشارة
 الى ازالة الذنوب والمعاصي التي يكون حصولها سببا لحصول العقاب ثم قال والله يعلم وأنتم لا تعلمون والمعنى
 أن المكلف وان كان يعلم وجه الصلاح في هذه التكليفات على الجملة الا ان التفصيل في هذه الامور غير
 معلوم والله تعالى عالم في كل ما أمر ونهى بالكمية والكيفية بحسب الواقع وبحسب التقدير لانه تعالى
 عالم بالانهاية له من المعلومات فلما كان كذلك صح أن يقول والله يعلم وأنتم لا تعلمون ويجوز أن يراد به والله
 يعلم من يعمل على وفق هذه التكليفات ومن لا يعمل بها وعلى جميع الوجوه فالمتصور من الآيات تقرير
 طريقة الوعد والوعيد (الحكم العاشر) الرضاع * قوله تعالى (والوالدات يرضعن أولادهن
 حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لان تكلف نفس الاوسعها
 لاتضار والدة بولدها ولا مولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك فان أراد فصلا عن تراض منه ما وتشاور
 فلا جناح عليهما) اعلم أن في قوله تعالى والوالدات ثلاثة أقوال (الاول) أن المراد منه ما يشعر ظاهر
 اللفظ به وهو جميع الوالدات سواء كن من زوجات أو مطلقات والدليل عليه أن اللفظ عام وما قام دليل

عليك (المسئلة الثانية) انه تعالى كما وصى الام برعاية جانب الطفل في قوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين وصى الاب برعاية جانب الام حتى تكون قادرة على رعاية مصلحة الطفل فامره برزقها وكسوتها بالمعروف والمعروف في هذا الباب قد يكون محدودا بشرط وهقد وقد يكون غير محدود الامن جهة العرف لانه اذا قام بمجابة كفيها في طعامها وكسوتها فقد استغنى عن تقدير الاجرة فانه ان كان ذلك أقل من قدر الكفاية لطلبها ضرر من الجوع والعري فضررها يتعدى الى الولد (المسئلة الثالثة) انه تعالى وصى الام برعاية الطفل أو لاثم وصى الاب برعايته ثانيا وهذا يدل على ان احتياج الطفل الى رعاية الام أشد من احتياجه الى رعاية الاب لانه ليس بين الطفل وبين رعاية الام واسطة البتة أما رعاية الاب فاما اتصل الى الطفل بواسطة فانه يستأجر المرأة على ارضاعه وحضائه بالنفقة والكسوة وذلك يدل على ان حق الام أكثر من حق الاب والاخبار المطابقة لهذا المعنى كثيرة مشهورة ثم قال تعالى لا تكلف نفس الا وسعها وفيه مسائل (المسئلة الاولى) التكليف الا لزام يقال كلفه الامر فتكاف وكلف وقيل ان أصله من الكلف وهو الاثر على الوجه من السواد فعنى تكلف الامر اجتهاد أن يبين فيه أثره وكلفه أنزله ما يظهر فيه أثره والوسع ما يسع الانسان فيطيعه أخذه من سعة المالك أى العرض ولو ضاق لعجز عنه والوسع بمنزلة القدرة فلهذا قيل الوسع فوق الطاقة (المسئلة الثانية) المراد من الآية ان أب هذا الصبي لا يكلف الانفاق عليه وعلى أمه الا ما تنسج له قدرته لان الوسع في اللغة ما تنسج له القدرة ولا يبلغ استغراقها وبين أنه لا يلزم الاب الا ذلك وهو نظير قوله في سورة الطلاق فان أرضعن لكم فأتوهن أجورهن ثم قال وان تعاسرتم فسترضع له أخرى ثم بين في النفقة انها على قدر امكان الرجل بقوله لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها (المسئلة الثالثة) المعتزلة تمسكوا بهذه الآية على ان الله تعالى لا يكلف العباد الا ما يقدرون عليه لانه أخبرانه لا يكلف أحدا الا ما تنسج له قدرته والوسع فوق الطاعة فاذا لم يكلفه الله تعالى ما لا تنسج له قدرته فبأن لا يكلفه ما لا قدرة له عليه أولى ثم قال لا تضار والدة بولدها وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير وأبو عمرو ووقية عن الكسائي لا تضار بالرفع والباقون بالفتح أما الرفع فقال الكسائي والقراء انه نسق على قوله لا تكلف قال علي بن عيسى هذا غلط لان النسق بلا انما هو اخراج الشافعي مما دخل فيه الاول نحو ضربت زيدا لا عرا قاتما ان يقال يقوم زيد لا يعدهم وعرفوه وغير جائز على النسق بل الصواب انه مرفوع على الاستئناف في النهي كما يقال لا يضرب زيد لا تقتل عرا وأما المنصب فعلى النهي والاصل لا تضار فادغمت الراء الاولى في الثانية وفتحت الثانية لاتقاء الساكنين يقال يضار رجل زيد او ذلك لان أصل الكلمة التضعيف فادغمت إحدى الراتين في الأخرى فصار لا تضار كما نقول لا تردد ثم تدغم فتقول لا ترد بالفتح قال تعالى يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه وقرأ الحسن لا تضار بالكسر وهو جائز في اللغة وقرأ أبان عن عاصم لا تضار مظهرة الراء معسورة على ان الفعل لها (المسئلة الثانية) قوله لا تضار يحتمل وجهين كلاهما ما جائز في اللغة وانما احتل الوجهين نظر الحال الادغام الواقع في تضار (أحدهما) أن يكون أصله لا تضار بكسر الراء الاولى وعلى هذا الوجه تكون المرأة هي الفاعلة للضرار (والثاني) أن يكون أصله لا تضار بفتح الراء الاولى فتكون المرأة هي المفعول بهم الضرار وعلى الوجه الاول يكون المعنى لا تفعل الام الضرر بالاب بسبب اتصال الضرر الى الولد وذلك بان تمنع المرأة من ارضاعه مع ان الاب ما امتنع عليها في النفقة من الرزق والكسوة فتلقى الولد عليه وعلى الوجه الثاني معناه لا تضار أى لا يفعل الاب الضرر بالام فيزع الولد منها مع رغبتها في امساكها وشدة محبتها وقوله ولا مولود له بولده أى ولا تفعل الام الضرر بالاب بان تلقي الولد عليه والمعنيان يرجعان الى شئ واحد وهو أن يغبط أحدهما صاحبه بسبب الولد فان قيل لم قال تضار والفعل لواحد قلنا للوجه (أحدها) ان معناه المبالغة فان ايذاء من يؤذي أقوى من ايذاء من لا يؤذي (والثاني) لا يضار الام والاب بان

التنازع بينهم ما كان أراد الاب أن يقطعه قبل الحولين ولم ترض الام لم يكن له ذلك وكذلك لو كان على عكس هذا فأما إذا اجتمع على أن يقطعه الولد قبل تمام الحولين فلهما بذلك (الوجه الثاني) في المقصود من هذا التحديد هو أن الرضاع حكماً خاصاً في الشريعة وهو قوله صلى الله عليه وسلم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فالمقصود من ذكر هذا التحديد بيان أن الرضاع ما لم يقع في هذا الزمان لا يفيد هذا الحكم هذا هو مذهب الشافعي رضي الله عنه وهو قول علي وابن مسعود وابن عباس وابن عمر وعلقمة والشعبي والزهري رضي الله عنهم وقال أبو حنيفة رضي الله عنه مدة الرضاع ثلاثون شهراً حجة الشافعي رضي الله عنه من وجوه (الحجة الاولى) أنه ليس المقصود من قوله لمن أراد أن يتم الرضاعة هو اتمامه بحسب حاجة الصبي الى ذلك اذ من المعالوم أن الصبي كما يستغنى عن اللبن قبل تمام الحولين فقد يحتاج اليه بعد الحولين لضعف في تركيبه لان الاطفال يتفاوتون في ذلك واذا لم يجوز أن يكون المراد بالتمام هذا المعنى وجب أن يكون المراد هو الحكم المخصوص المعلق بالرضاع وعلى هذا التقدير نصير الآية دالة على أن حكم الرضاع لا يثبت الا عند حصول الرضاع في هذه المدة (الحجة الثانية) روى عن علي رضي الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال لا رضاع بعد فصال وقال تعالى وفصاله في عامين (الحجة الثالثة) ما روى ابن عباس رضي الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال لا يحرم من الرضاع الا ما كان في الحولين (والوجه الثالث) في المقصود من هذا التحديد ما روى ابن عباس أنه قال للتي تضع لستة أشهر انها ترضع حولين كاملين فان وضعت لستة أشهر أرضعت ثلاثة وعشرين شهراً وقال آخرون الحولان هو الحد في رضاع كل مولود وحجة ابن عباس رضي الله عنه ما أنه تعالى قال وحمله وفصاله ثلاثون شهراً ذات هذه الآية على ان زمان هاتين الحالتين هو هذا القدر من الزمان فكما ازداد في مدة احدى الحالتين انتقص من مدة الحالة الاخرى (المسئلة الثالثة) روى أن رجلاً جاء الى علي رضي الله عنه فقال تزوجت جارية بكر او ما رأيت به اربية ثم ولدت لستة أشهر فقال علي رضي الله عنه قال الله وحمله وفصاله ثلاثون شهراً وقال تعالى والوالدان يرضعن أولادهن حولين كاملين فالجمل ستة أشهر والولد ولد لعن عمرانه جئ بامرأة وضعت لستة أشهر فشاور في رجها فقال ابن عباس ان خاصمتكم بكتاب الله خصمتكم ثم ذكر هاتين الآيتين واستخرج منهما أن أقل الجمل ستة أشهر أما قوله تعالى لمن أراد أن يتم الرضاعة ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قرأ ابن عباس رضي الله عنه ما أن يكمل الرضاعة وقرئ الرضاعة بكسر الراء (المسئلة الثانية) في كيفية اتصال هذه الآية بما قبلها ووجهان (الاول) أن تقدير الآية هذا الحكم لمن أراد اتمام الرضاعة وعن قتادة أنزل الله حولين كاملين ثم أنزل اليسر والتخفيف فقال لمن أراد ان يتم الرضاعة والمعنى أنه تعالى جوز النقصان بذلك وهذه الآية (والثاني) أن اللام متعلقة بقوله يرضعن كما تقول أرضعت فلانة فلان ولده أي يرضعن حولين لمن أراد أن يتم الرضاع من الآباء لان الاب يجب عليه ارضاع الولد دون الام لما ينماه أما قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ففيه مسائل (المسئلة الاولى) المولود له هو الوالد وانما عبر عنه بهذا الاسم لوجوه (الاول) قال صاحب الكشف ان السبب فيه ان يعلم أن الوالدات انما ولدن الاولاد لآباء ولذلك ينسبون اليهم لا الى الامهات وأنشد لاماً من بن الرشيد

وانما أمهات الناس أوعية * مستودعات والآباء أبناء

(الثاني) أن هذا تنبيه على ان الولد انما يلحق بالوالد لكونه مولوداً على فراشة على ما قال صلى الله عليه وسلم الولد للفراش فكأنه قال اذا ولدت المرأة الولد للرجل وعلى فراشه وجب عليه رعايته مصالحه فهذا تنبيه على أن سبب النسب والحقاق مجرد هذا القدر (الثالث) أنه قيل في تفسير قوله يا ابن أم أن المراد منه أن الام مشفقة على الولد فكان الغرض من ذكر الام تذكير الشفقة فكذلك اهنذا ذكر الوالد بلفظ المولود له تنبيهها على أن هذا الولد انما ولد لاجل الاب فكان نقصه عائداً اليه ورعايته مصالحه لازمة له كما قيل كلمة لك وكلمة

الحولين واذا كان كذلك بقيت هذه الآية دالة على جواز الفطام قبل تمام الحولين فقط وبجدة القول
 الثاني ان الولد قد يكون ضعيفا فيحتاج الى الرضاع ويضربه فطمه كما يضر ذلك قبل الحولين وأجاب الاولون
 ان حصول المضرة في الفطام بعد الحولين فادروا حل الكلام على المعهود واجب والله أعلم (القول
 الثاني) في تفسير الفصل وهو ان ابا مسلم لما ذكر القول الاول قال ويحتمل معنى آخر وهو أن يكون
 المراد من الفصل ايضاح المفصلة بين الام والولد اذا حصل التراضي والتشاور في ذلك ولم يرجع بسبب
 ذلك ضرر الى الولد (المسئلة الثانية) التشاور في اللغة استجتماع الرأي وكذلك المشورة
 والمشورة مفعلة منه كالمعونة وشئت العسل استخرجته وقال أبو زيد شئت الدابة وأشرتها أي أجزيتها
 لاستخراج جريها والشوار متاع البيت لانه يظهر للناظر وقالوا شورته فقتلوا رأي نخلة به والشاره هيئة
 الرجل لانه ما يظهر من فيه ويبدو من زينة والشاره اخراج ما في نفسك واظهاره للمخاطب بالنطق
 وبغيره (المسئلة الثانية) دلت الآية على ان الفطام في أقل من حولين لا يجوز الا عند رضا الوالدين
 وعند المشاورة مع أرباب التجارب وذلك لان الام قد تم من الارضاع فتحاول الفطام والاب أيضا قد عمل
 من اعطاء الابرة على الارضاع فقد يحاول الفطام دفعا لذلك لكنهما قليتا وافقان على الاضرار بالولد
 لغرض النفس ثم بتقدير توافقه ما اعتبر المشاورة مع غيرهما وعند ذلك يبعد أن تحصل موافقة الكل على
 ما يكون فيه اضرار بالولد فعند اتفاق الكل يدل على ان الفطام قبل الحولين لا يضره البتة فانظر الى احسان
 الله تعالى بهذا الطفل الصغير كم شرط في جواز فطامه من الشرائط دفعا للاضرار عنه ثم عند اجتماع كل
 هذه الشرائط لم يصرح بالاذن بل قال لا جناح عليكم وهو ما يدل على ان الانسان كل ما كان أكثر ضعفا
 كانت رحمة الله معه أكثر وعنايته به أشد * قوله تعالى وان أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم
 اذا سلمت ما آتيتم بالمعروف واتقوا الله واعلموا ان الله بما تعملون بصير اعلم انه تعالى لما بين حكم الام وانها
 أحق بالرضاع بين انه يجوز العدول في هذا الباب عن الام الى غيرها ثم في الآية مسائل (المسئلة الاولى)
 قال صاحب الكشاف استرضع منقول من أرضع يقال أرضعت المرأة الصبي واسترضعها الصبي فتمت به
 الى مفعولين كما تقول انجح الحاجة واستنجحت الحاجة والمعنى أن تسترضعوا المراضع أولادكم تحذف أحد
 المفعولين للاستغناء عنه كما تقول استنجحت الحاجة ولا تذكر من استنجحت وكذلك حكم كل مفعولين لم يكن
 آخرهما عبارة عن الاول وقال الواحدى أن تسترضعوا أولادكم أي لا أولادكم وحذف اللام اجتزاء بدلالة
 الاسترضاع لانه لا يكون الا للاولاد ولا يجوز دعوت زيد أو أنت تريد لزيد لانه تاييس ههنا بخلاف ما قلنا
 في الاسترضاع ونظير حذف اللام قوله تعالى واذا كآلوههم أو وزنوههم أي كآلواهم أو وزنواهم (المسئلة
 الثانية) اعلم اننا قد بينا أن الام أحق بالارضاع فاما اذا حصل مانع عن ذلك فقد يجوز العدول عنها الى غيرها
 منها ما اذا تزوجت آخر فقياسها بما جرت في ذلك الزوج يمنعها عن الرضاع ومنها انه اذا طلقها الزوج الاول فقد
 تكره الرضاع حتى يتزوج بها زوج آخر ومنها أن تأبى المرأة قبول الولد اذا لم يزوج المطلق واما حاله ومنها أن
 تمرض أو ينقطع لبنها فعند أحد هذه الوجوه اذا وجدنا مراضعة أخرى وقبلت الطفل لبنها جاز العدول عن
 الام الى غيرها فاما اذا لم تجد مراضعة أخرى أو وجدناها ولكن الطفل لا يقبل لبنها فهنا لا رضاع واجب
 على الام أما قوله تعالى اذا سلمت ما آتيتم بالمعروف ففيه مسألتان (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير وحده ما آتيتم
 مقصورة الالف والباءون ما آتيتم بمدودة الالف أما المدقة فديره ما آتيتموه المرأة أي أردتم ايتمه
 وأما القصر فتقديره ما آتيتم به تحذف المفعولان في الاول وحذف اللفظة به في الثاني لحصول العلم بذلك
 وروى شيبان عن عاصم ما آتيتم أي ما آتاكم الله واقدركم عليه من الابرة ونظيره قوله تعالى واتقوا
 مما جعلكم مستخلفين فيه (المسئلة الثانية) ليس التسليم شرط للجواز والصحة وانما هو ندب الى الاولى
 والمقصود منه أن تسلم الابرة الى المراضعة يد بيد حتى تكون طيبة النفس راضية فمصر ذلك سيما صلاح
 حال الصبي والاحتياط في مصالحه ثم انه تعالى ختم الآية بالتحذير فقال واتقوا الله واعلموا ان الله

لا ترضع الام أو يمنعها الاب وينزعه منها (والثالث) ان المقصود لكل واحد منهما باضرار الولد اضرار
الآخر فكان ذلك في الحقيقة مضارة (المسئلة الثامنة) قوله لا تضر والدة بولدها وان كان خيرا
في الظاهر لكن المراد منه النهي وهو يتناول اسمها الى الولد بترك الرضاع وترك التعهد والحفظ وقوله
ولا مولود له بولده يتناول كل المضارة وذلك بان يمنع الوالدة أن ترضعه وهي به أرف وقد يكون بان يضيق
عليها النفقة والكسوة أو بان يسيئ اليها العشرة فيعملها ذلك على اضرارها بالولد فكل ذلك داخل في هذا
النهي والله أعلم أما قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك فاعلم انه لما تقدم ذكر الوالد و ذكر الولد و ذكر الوالدات
احتمل في الوارث أن يكون مضافا الى كل واحد من هؤلاء والعلم لم يدعوا وجهه يمكن القول به الا وقال
به بعضهم (فالقول الاول) وهو منقول عن ابن عباس رضي الله عنهما ان المراد وارث الاب وذلك لان قوله
وعلى الوارث مثل ذلك معطوف على قوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف وما بينهما ما اعتراض
ايبان المعروف والمعنى ان المولود له ان مات فعلى وارثه مثل ما وجب عليه من الرزق والكسوة يعني ان مات
المولود له لزم وارثه أن يقوم مقامه في أن يرزقها ويكسوها بالشرط المذكور وهو رعاية المعروف وتجنب
الاضرار قال أبو مسلم الاصفهاني هذا القول ضعيف لانا اذا حملنا اللفظ على وارث الوالد والولد أيضا وارثه
أدى الى وجوب نفقته على غيره حال ماله مال يتفق منه وان هذا غير جائز ويمكن أن يجاب عنه بان الصبي اذا
ورث من أبيه مالا فانه يحتاج الى من يقوم بتعده ويتفق ذلك المال عليه بالمعروف ويدفع الضرر عنه وهذه
الاشياء يمكن ايجابها على وارث الاب (القول الثاني) ان المراد وارث الاب يجب عليه عند موت الاب كل
ما كان واجبا على الاب وهذا قول الحسن وقتادة وأبي مسلم والقاضي ثم القائلون به هذا القول اختلفا
في انه أى وارث هو فقيل هو العصبات دون الام والاختوة من الام وهو قول عمر والحسن ومجاهد وعطاء
وسفيان و ابراهيم وقيل هو وارث الصبي من الرجال والنساء على قدر النصيب من الميراث وهو قول قتادة
وابن أبي ابيلى قالوا النفقة على قدر الميراث وقيل الوارث بمن كان ذارحم محرم دون غيرهم من ابن العم
والمولى وهو قول أبي حنيفة وأصحابه واعلم ان ظاهر الكلام يقتضى ان لا فضل بين وارث ووارث لانه تعالى
أطلق اللفظ بغير ذى الرحم بمنزلة ذى الرحم كما ان البعيد كالقريب والنساء كالرجال ولولا ان الام خرجت
من ذلك من حيث مر ذكرها ليجاب الحق لها الصبح أيضا دخولها تحت الكلام لانها قد تكون وارث الصبي
كغيرها (القول الثالث) المراد من الوارث الباقي من الابوين وجا في الدعاء المشهور واجهله الوارث منا أى
الباقي وهو قول سفيان وجاعة (القول الرابع) أراد بالوارث الصبي نفسه الذى هو وارث أبيه المتوفى فانه
ان كان له مال وجب أجر الرضاعة في ماله وان لم يكن له مال أجبرت أمه على ارضاعه ولا يجبر على نفقة الصبي
الا الوالدان وهو قول مالك والشافعي اما قوله تعالى مثل ذلك فقيل من النفقة والكسوة عن ابراهيم وقيل من
ترك الاضرار عن الشعبي والزهرى والضحك وقيل منهم ما عن أكثر أهل العلم أما قوله تعالى فان أراد افضالا
عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما فاعلم ان في الآية مسائل (المسئلة الاولى) في انفصال قولان
(الاول) انه الفطام لقوله تعالى وحله وفصاله ثلاثون شهرا وانما سمي الفطام بالفصال لان الولد يتفصل
عن الاعتداء بلبن أمه الى غيره من الاقوات قال المبردي يقال فصل الولد عن الام فصلا وفصالا وقرئ بهما
في قوله وحله وفصاله والفصال أحسن لانه اذا انفصل من أمه فقد انفصلت منه فبينهما فصال نحو انفصال
والضرب وسمى التفصيل فصلا لانه مفصول عن أمه ويقال فصل من البلد اذا خرج عنه وفارقه قال تعالى
فلما فصل طالوت بالجنود واعلم ان حمل الفصال ههنا على الفطام هو قول أكثر المفسرين واعلم انه تعالى
لم يبين أن الحولين الكاملين هو تمام مدة الرضاع وجب حمل هذه الآية على غير ذلك حتى لا يلزم التكرار
ثم اختلفوا بينهم من قال المراد من هذه الآية ان الفطام قبل الحولين جائز ومنهم من قال انها تدل على ان
الفطام قبل الحولين جائز وبعده أيضا جائز وهذا القول مروى عن ابن عباس رضي الله عنهما بحجة القول
الاول ان ما قبل الآية لم يدل على جواز الفطام عند تمام الحولين كان أيضا دليلا على جواز الزيادة على

على عليه السلام تبرص أبعد الاجلين والدليل عليه القرآن والسنة أمّا القرآن فقوله تعالى وأولات
الاجمال أجلهن أن يضعن حملهن ومن الناس من جعل هذه الآية تخصصة لعموم قوله تعالى والذين
يتوفون منكم ويذرون أزواجا وشافعي لم يقل بذلك لوجهين (الاول) أن كل واحدة من هاتين الآيتين
أعم من الاخرى من وجه وأخص منهما من وجه لان الحامل قد يتوفى عنها زوجها وقد لا يتوفى كما ان التي
توفى عنها زوجها قد تكون حاملا وقد لا تكون ولما كان الامر كذلك امتنع جعل احدي الآيتين تخصصة
للاخرى (والثاني) أن قوله وأولات الاجمال أجلهن ان يضعن حملهن انما ورد عقيب ذكر المطلقات
فربما يقول قائل هي في المطلقة لاني المتوفى عنها زوجها فلم يذبح السبب لم يقول الشافعي في الباب على
القرآن وانما يقول على السنة وهي ما روى أبو داود باسناده أن سبيعة بنت الحارث الاسلمية كانت تحت
سعد بن خولة فتوفى عنها في حجة الوداع وهي حامل فولدت بعد وفاة زوجها بنصف شهر فلما طهرت من دمها
تجتمعت للخطاب فقال لها بعض الناس ما أنت بنا كح حتى تمر عليك أربعة أشهر وعشرون قالت سبيعة
فسألت النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فأقناني بأني قد حلت حين وضعت حلي فامرني بالتزوج ان بدلي
اذا عرفت هذا الاصل فهذه تفاريع (الاول) لافرق في عدة الوفاة بين الصغيرة والكبيرة وقال ابن عباس
لا عدة عليها قبل الدخول وهذا قول متروك لان الآية عامة في حق الكل (الحكم الثاني) اذاغت أربعة
أشهر وعشرا انقضت عدتها وان لم تر عادت من الحيض فيها وقال مالك لا تنقض عدتها حتى ترى عادت من
الحيض في تلك الايام مثلا ان كانت عادت ان تحيض في كل شهر مرة فعليها في عدة الوفاة أربع حمض وان
كانت عادت ان تحيض في كل شهرين مرة فعليها حمضتان وان كانت عادت ان تحيض في كل أربعة أشهر مرة
فعليها حمضة واحدة وان كانت عادت ان تحيض في كل خمسة أشهر مرة فهنا تكفيها الشهر ورجعة الشافعي
رحمه الله أن هذه الآية دلت على انه تعالى أمر المتوفى عنها زوجها بهذه المدة ولم يرز على هذا القدر فوجب
أن يكون هذا القدر كافيا ثم قال الشافعي انها ان ارتابت اسقبرأت نفسها من الرية كما ان ذات الاقراء
لو ارتابت وجب عليها أن تحسناط (الحكم الثالث) اذا مات الزوج فان كان بقي من شهر الوفاة أكثر
من عشرة أيام فالشهر الثاني والثالث والرابع يؤخذ بالالهة سواء خرجت كاملة أو ناقصة ثم تكمل الشهر
الاول بالخامس ثلاثين يوما ثم تضم اليها عشرة أيام وان مات وقد بقي من الشهر أقل من عشرة أيام اعتبر
أربعة أشهر بعد ذلك بالالهة وكل العشر من الشهر السادس (المسئلة السابعة) اجمع الفقهاء على أن هذه
الآية ناسخة لما بعدها من الاعتماد بالحوال وان كانت متقدمة في التلاوة غير أبي مسلم الاصفهاني فانه
أبى نسخها وسند ذكر كلامه من بعد ان شاء الله تعالى والتقدم في التلاوة لا يمنع التأخر في النزول اذ ليس
ترتيب المصحف على ترتيب النزول وانما ترتيب التلاوة في المصاحف هو ترتيب جبريل بامر الله تعالى
(المسئلة الثامنة) اختلافوا في أن هذه المدة سببها الوفاة أو العلم بالوفاة فقال بعضهم ما لم تعلم بوفاة زوجها
لا تعتد بانقضاء الايام في العدة واحتجوا بأنه تعالى قال يتربصن بانفسهن ولا يحصل الا اذا قصدت هذا
التربص والقصد الى التربص لا يحصل الا مع العلم بذلك والا كثرون قالوا السبب هو الموت فلو انقضت المدة
أو أكثرها ثم بلغها خبر وفاة الزوج وجب أن تعتد بما انقضت قالوا والدليل على ذلك أن الصغيرة التي لا علم لها
يكفي في انقضاء عدتها انقضاء هذه المدة (المسئلة التاسعة) المراد من تربصها بنفسها الامتناع عن النكاح
والامتناع عن الخروج من المنزل الذي توفى زوجها فيه والامتناع عن التزين وهذا اللفظ كالمجمل لانه
ليس فيه بيان انها تتربص في أي شيء الا اننا نقول الامتناع عن النكاح يجمع عليه وأما الامتناع عن الخروج
من المنزل فواجب الا عند الضرورة والحاجة وأما ترك التزين فهو واجب لما روى عن عائشة وحفصة أن
رسول الله صلى الله عليه وسلم لم قال لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث
ليال الا على زوج أربعة أشهر وعشرا وقال الحسن والشعبي هو غير واجب لان الحديث يقتضي حمل
الاحداد لا وجوبه والله أعلم واحتجوا بما روى عن أسماء بنت عيسى قالت قال رسول الله صلى الله عليه

بما تعلمون بصير (الحكم الحادي عشر) عدة الوفاة قوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما نعلن في أنفسهن بالمعروف والله بما تعملون خبير) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) يتوفون معناه يتوفون ويتقبضون قال الله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها وأصل التوفى أخذ الشيء وأما كماله مات فقد وجد عمره وأما كماله ويقال توفى فلان وتوفى إذا مات فن قال توفى كان معناه قبض واخذ ومن قال توفى كان معناه توفى أجله واستوفى أكمله وعمره وعليه قراءة على عليه السلام يتوفون بفتح الياء وأما قوله ويذرون معناه يتربصون ولا يستعمل منه الماضي ولا المصدر استغناء عنه بتركه ومثله يدع في رفض مصدره وماضيه فهذان الفعلان الغابر والامر منه ما موجودان يقال فلان يدع كذا ويذر ويقال دعه وذره أما الماضي والمصدر فغير موجودين منهما والازواج ههنا النساء والعرب تسمى الرجل زوجا وامرأته زوجاله وربما الحقوا بها الهاء (المسئلة الثانية) قوله والذين مبتدأ ولا بدله من خبره واختلفوا في خبره على أقوال (الاول) أن المضاف محذوف والتقدير وازواج الذين يتوفون منهم يتربصن (والثاني) وهو قول الاخفش التقدير يتربصن بعدهم لأنه اسقط الظهوره كقوله السمين منوان بدرهم وقوله تعالى ولما صبر وعقران ذلك ان عزم الامور (والثالث) وهو قول المبرد والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا أزواجهم يتربصن قال واضمار المبتدأ ليس بغريب قال تعالى قل أفأنبئكم بشر من ذلكم النار يعني هو النار وقوله فصبر جميل فان قيل أنتم أضمرتم ههنا مبتدأ مضافا وليس ذلك شيئا واحدا بل شيئا والامثلة التي ذكرتم المضمرة فيها شيء واحد قلنا كما ورد اضمار المبتدأ المفرد فقد ورد أيضا اضمار المبتدأ المضاف قال تعالى لا يغرنك تقلب الذين كفروا في البلاد متاع قليل والمعنى تقلبهم متاع قليل (الرابع) وهو قول الكسائي والفراء أن قوله تعالى والذين يتوفون منهم مبتدأ لان الغرض غير متعلق ههنا ببيان حكم عائذ اليهم بل ببيان حكم عائذ الى أزواجهم فلا جرم لم يذكر ذلك المبتدأ خبرا وانكر المبرد والزجاج ذلك لان محجى المبتدأ بدون الخبر محال (المسئلة الثالثة) قد بينا فيما تقدم معنى التربص وبيننا الفائدة في قوله بأنفسهن وبيننا أن هذا وان كان خبرا لان المقصود منه هو الامر وبيننا الفائدة في العدول عن لفظ الامر الى لفظ الخبر (المسئلة الرابعة) قوله وعشرا من كور بلفظ التأنيث مع ان المراد عشرة أيام وذكرنا في العذر عنه وجوها (الاول) تغليب الليالي على الايام وذلك أن ابتداء الشهر يكون من الليل فلما كانت الليالي هي الاوائل غلبت لان الاوائل أقوى من الثواني قال ابن السكيت يقولون صمننا خمسة من الشهر فيغلبون الليالي على الايام اذ لم يذكر الايام فاذا اظهروا الايام قالوا صمننا خمسة أيام (الثاني) أن هذه الايام أيام الحزن والمكروه ومثل هذه الايام تسمى بالليالي على سبيل الاستعارة كقولهم خرجنا الى الفتنة وجئنا الى امارة الحاج (والثالث) ذكره المبرد وهو انه اثنا عشر العشر لان المراد به المدة معناه وعشر مدد وتلك المدد كل مددة منها يوم وليلة (الرابع) ذهب بعض الفقهاء الى ظاهر الآية فقال اذا انقضى لها أربعة أشهر وعشرا ليل حلت للازواج فيسأرن العشر بالليالي واليه ذهب الاوزاعي وأبو بكر الاصم (المسئلة الخامسة) روى عن أبي العباس ان الله سبحانه انما حد العدة بهذا القدر لان الولد ينتج فيه الروح في العشر بعد الاربعة وهو أيضا من قول الحسن البصري (المسئلة السادسة) اعلم أن هذه العدة واجبة في كل امرأة مات عنها زوجها الا في صورتين (احداهما) ان تكون أمة فانها تعتد عند أكثر الفقهاء نصف عدة الحرة وقال أبو بكر الاصم عدة عدة الحواشي بظاهر الآية وأيضا الله تعالى جعل وضع الحمل في حق الحامل بدلا عن هذه المدة ثم وضع الحمل مشترك فيه الحرة والرقبة فكذا الاعتداد به هذه المدة يجب أن يشتر كافيها وسائر الفقهاء قالوا التخصيص في هذه المدة ممكن وفي وضع الحمل غير ممكن فظاهر الفرق (الصورة الثمانية) أن يكون المراد ان كانت حاملا فان عدتها تنقض بوضع الحمل فاذا وضعت الحمل حلت وان كان بعد وفاة الزوج بساعة وعن

وهو القديم وقول مالك ان السكوت وان لم يدل على الرضا لكنه لا يدل أيضا على الكراهة فربما كانت
الرجبة حاصلة من بعض الوجوه فتصير هذه الخطبة الثانية من أجل ذلك القدر من الرغبة (القسم الثاني)
التي لا تجوز خطبتها لا تعريضها ولا تعريضها ما اذا كانت منكوبة الغير لان خطبتها اياها ربما صارت سببا
لتشويش الامر على زوجها من حيث انها اذا علمت رغبة الخطاب فربما جعلها ذلك على الامتناع من تأدية
حقوق الزوج والتسبب الى هذا حرام وكذا الرجعية فانها في حكم المنكوبة بدليل انه يصح طلاقها وظهارها
ولعائنها وتعتد منه عدة الوفاة ويتوارثان (القسم الثالث) أن يفصل في حقها بين التعريض والتعريض
وهي المعتدة غير الرجعية وهي أيضا على ثلاثة أقسام (القسم الاول) التي تكون في عدة الوفاة فتجوز خطبتها
تعريضها لا تعريضها أما جواز التعريض فلعله تعالى لا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء
وظاهره انه للمتوفى عنها زوجها لان هذه الآية مذكورة عقيب تلك الآية أما انه لا يجوز التعريض فقال
الشافعي لما خصص التعريض بعدم الجناح وجب أن يكون التعريض بخلافه ثم المعنى يؤيد ذلك وهو
ان التعريض لا يحتل غير النكاح فلا يؤمن أن يحلها الحرص على النكاح على الاخبار عن انقضاء العدة
قبل أو انما بخلاف التعريض فانه يحتل غير ذلك فلا يدعوه هذا الى الكذب (القسم الثاني)
المعتدة عن الطلاق الثلاث قال الشافعي رحمه الله في الام ولا أحب التعريض لخطبتها وقال في القديم
والاملاء يجوز لانها ليست في النكاح فاشبهت المعتدة عن الوفاة وجه المنع هو أن المعتدة عن الوفاة يؤمن
عليها بسبب الخطبة الحية في أمر العدة فان عدتها تنقضي بالاشهر أما هي تنقضي عدتها بالاقراء فلا
يؤمن عليها الحية بسبب رغبة في هذا الخطاب وكيفية الحية هي أن تخبر بانقضاء عدتها قبل أن تنقضي
(القسم الثالث) البائن التي يحل لزوجها نكاحها في عدتها وهي المختلعة والتي انفسخ نكاحها بعيب أو عنة
أو عسار نفقة فهذه الزوجها التعريض والتعريض لانه لما كان له نكاحها في العدة فالتعريض أولى وأما
غير الزوج فلا شك في انه لا يحل له التعريض وفي التعريض قولان (أحدهما) يحل كالماتوفى عنها
زوجها والمطلقة ثلاثا (والثاني) وهو الاصح انه لا يحل لانها معتدة تحل للزوج أن ينكحها في عدتها فلم يحل
التعريض لها كالرجعية (المسئلة الثالثة) قال الشافعي والتعريض كثير وهو كقوله رب راغب فبلغ
أو من يجده مثلك أو است بأيام واذا حلت فادري وذكري ما تفسرين من ألفاظ التعريض انك لجليلة وانك
لصالحه وانك لنا فقة وان من عزمي أن أتزوج واني فيك لراغب أما قوله تعالى أو أكنتم في أنفسكم فاعلم ان
الاكنا لا خفاء والسنة قال القراء للعرب في أكنتم الشيء أي سترته لغتان ككنتم وأكنتم في السكن
وفي النفس بمعنى ومنه وما تكن صدورهم ويضمكنون وفرق قوم بينهم ما فقالوا ككنتم الشيء اذا صنته حتى
لا تصيبه آفة وان لم يكن مستورا يقال درمكنون وجارية مكنونة ويضمكنون مصون عن التدحرج وأما
أكنتم فعناء أضمرت وبسبب عمل ذلك في الشيء الذي يخفيه الانسان ويستتره عن غيره وهو ضدا أعلنت
وأظهرت والمقصود من الآية انه لا حرج في التعريض للمرأة في عدة الوفاة ولا فيما يضره الرجل من
الرغبة فيها فان قيل ان التعريض بالخطبة أعظم حالا من أن يعيل قلبه اليها ولا يدرك شيئا فلما قدم جواز
التعريض بالخطبة كان قوله بعد ذلك أو أكنتم في أنفسكم جاريا مجزى ايضا الواضحات قلنا ليس المراد
ما ذكرتم بل المراد منه انه أباح التعريض وحرم التعريض في الحال ثم قال أو أكنتم في أنفسكم والمراد
انه يبعد قلبه على أنه سيخرج بذلك في المستقبل فالآية الاولى اباحة التعريض في الحال وتحريم التعريض
في الحال والآية الثانية اباحة لان يبعد قلبه على أنه سيخرج بذلك بعد انقضاء زمان العدة ثم انه تعالى
ذكر الوجه الذي لا جله أباح ذلك فقال علم الله انه ستمد كروهن لان شهوة النفس اذا حصلت في باب
النكاح لا يكاد يخلو ذلك المشتبه من العزم والتمني فلما كان دفع هذا الخطر كالشيء السابق أسقط تعالى عنه
هذا الحرج وأباح له ذلك ثم قال تعالى ولكن لا تواعدوهن سرا (الجواب) هو محذوف لدلالة ستمد كروهن عليه تقديره
اين المستدرك بقوله تعالى ولكن لا تواعدوهن سرا

وسلم وثاني ثلاثا ثم اصنعى ما شئت (المسئلة العاشرة) احتج من قال ان الكفار ليسوا مخاطبين بفروع
 الذرائع بقوله تعالى والذين يتوفون منكم فقولهم منه ~~كم~~ خطاب مع المؤمنين فدل على ان الخطاب بهذه
 الفروع يختص بالمؤمنين فقط وجوابه ان المؤمنين لما كانوا هم العالمين بذلك خصهم بالذم ~~كم~~ وكقوله
 انما انت منذر من يخشاها مع انه كان منذرا للكل لقوله تعالى ليكون للعالمين نذيرا واما قوله تعالى فاذا
 بلغن اجلهن فالعنف اذا انتقضت هذه المدة التي هي اجل العدة فلا جناح عليكم قبل الخطاب مع الاولياء
 لانهم الذين يتولون العقد وقبل خطاب مع الحكام وصلحاء المسلمين وذلك لانهن ان تزوجن في مدة العدة
 وجب على كل واحد منعهن عن ذلك ان قدر على المنع فان عجز وجب عليه ان يستعين بالسلطان وذلك لان
 المقصود من هذه العدة انه لا يؤمن اشتمال فرجها على ما زوجها الاول وفي الآية وجه ثالث وهو انه
 لا جناح عليكم تقديره لا جناح على النساء وعليكم ثم قال فيما فعلن في انفسهن بالمعروف أى ما يحسن عقلا
 وشرعا لانه ضد المنكر الذي لا يحسن وذلك هو الحلال من التزوج اذا كان مستحسنا بالشرايط الصالحة ثم ختم
 الآية بالتاميد فقال والله بما تعلمون خبير بقى في الآية مسائل (المسئلة الاولى) تمسك بعضهم في وجوب
 الاحداد على المرأة بقوله تعالى فيما فعلن في انفسهن فان ظاهره يقتضي أن يكون المراد منه ما تنفرد المرأة
 بفعله والتسكاح ليس كذلك فانه لا يتم الامع الغير فوجب أن يحتمل ذلك على ما يتم بالمرأة وحدها من التزين
 والتطيب وغيرهما (المسئلة الثانية) تمسك أصحاب أبي حنيفة بهذه الآية في جواز التسكاح بغير ولي قالوا انها
 اذا زوجت نفسها وجب أن يكون ذلك جائزا لقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن واضافة الفعل
 الى الفاعل محمول على المبسطة لان هذا هو الحقيقة في اللفظ وتمسك أصحاب الشافعي رضي الله عنه في أن
 هذا التسكاح لا يصح الا من الولي لان قوله لا جناح عليكم خطاب مع الاولياء ولولا أن هذا العقد لا يصح الا من
 الولي والا لما صار مخاطبا بقوله لا جناح عليكم وبالله التوفيق (الحكم الثاني عشر) خطبة النساء قال تعالى

(ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء أو كنتم في أنفسكم علم الله أنكم ستذكرونهن ولكن
 لا تؤاعدوهن سر الا أن تقولوا قولا معروفا) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) التعريض في اللغة ضد التصريح
 ومعناه أن يضمن كلامه ما يصلح للدلالة على مقصوده ويصلح للدلالة على غير مقصوده الا أن اشعاره بجواب
 المقصود أتم وأرجح وأصله من عرض الشيء وهو جانبه كانه يحوم حوله ولا يظهره ونظيره أن يقول المحتاج
 للمحتاج اليه جئتكم لاسم عليكم ولا نظر الى وجهك الكريم ولذلك قالوا * وجئتكم بالتسليم معنى تقاضيا *
 والتعريض قد يسمى تلويحا لانه يلوح منه ما يريد والفرق بين السكينة والتعريض ان السكينة أن تذكر الشيء
 بذكر لوازمه كقولك فلان طويل النجاد كثير الرماد والتعريض أن تذكر كالا ما يحتمل مقصودك ويحتمل
 غير مقصودك الا ان قرأت أجوابك تؤكده على مقصودك واما الخطبة فقال الفراء الخطبة مصدر بمنزلة
 الخطب وهو مثل قولك انه لحسن القعدة والجلسة تريد القعود والجلوس وفي اشتقاقه وجهان (الاول)
 ان الخطب هو الامر والشأن يقال ما خطبك أى ما شأنك فقوله لم خطاب مع المؤمنين فدل على ان الخطاب بهذه
 الفروع يختص بالمؤمنين فقط وجوابه ان المؤمنين لما كانوا هم العالمين بذلك خصهم بالذم ~~كم~~ وكقوله
 انما انت منذر من يخشاها مع انه كان منذرا للكل لقوله تعالى ليكون للعالمين نذيرا واما قوله تعالى فاذا
 بلغن اجلهن فالعنف اذا انتقضت هذه المدة التي هي اجل العدة فلا جناح عليكم قبل الخطاب مع الاولياء
 لانهم الذين يتولون العقد وقبل خطاب مع الحكام وصلحاء المسلمين وذلك لانهن ان تزوجن في مدة العدة
 وجب على كل واحد منعهن عن ذلك ان قدر على المنع فان عجز وجب عليه ان يستعين بالسلطان وذلك لان
 المقصود من هذه العدة انه لا يؤمن اشتمال فرجها على ما زوجها الاول وفي الآية وجه ثالث وهو انه
 لا جناح عليكم تقديره لا جناح على النساء وعليكم ثم قال فيما فعلن في انفسهن بالمعروف أى ما يحسن عقلا
 وشرعا لانه ضد المنكر الذي لا يحسن وذلك هو الحلال من التزوج اذا كان مستحسنا بالشرايط الصالحة ثم ختم
 الآية بالتاميد فقال والله بما تعلمون خبير بقى في الآية مسائل (المسئلة الاولى) تمسك بعضهم في وجوب
 الاحداد على المرأة بقوله تعالى فيما فعلن في انفسهن فان ظاهره يقتضي أن يكون المراد منه ما تنفرد المرأة
 بفعله والتسكاح ليس كذلك فانه لا يتم الامع الغير فوجب أن يحتمل ذلك على ما يتم بالمرأة وحدها من التزين
 والتطيب وغيرهما (المسئلة الثانية) تمسك أصحاب أبي حنيفة بهذه الآية في جواز التسكاح بغير ولي قالوا انها
 اذا زوجت نفسها وجب أن يكون ذلك جائزا لقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن واضافة الفعل
 الى الفاعل محمول على المبسطة لان هذا هو الحقيقة في اللفظ وتمسك أصحاب الشافعي رضي الله عنه في أن
 هذا التسكاح لا يصح الا من الولي لان قوله لا جناح عليكم خطاب مع الاولياء ولولا أن هذا العقد لا يصح الا من
 الولي والا لما صار مخاطبا بقوله لا جناح عليكم وبالله التوفيق (الحكم الثاني عشر) خطبة النساء قال تعالى

عقدة النكاح فاعلم ان أصل العقد الشبه والعهود والالتكئة تسمى عقودا لانها تعقد كما يعقد الحبل أما قوله تعالى حتى يبلغ الكتاب أجله في الكتاب وجهان (الاول) المراد منه المكتوب والمعنى حتى يبلغ العدة المفروضة آخرها وصارت منقضية (والثاني) أن يكون الكتاب نفسه في معنى الفرض كقوله كتب عليكم الصيام فيكون المعنى حتى يبلغ هذا التكليف آخره ونهايته وانما حين أن يعبر عن معنى فرض بلفظ كتب لان ما يكتب يقع في النفوس انه أثبت وأكده وقوله حتى هو غاية فلا بد من أن يفيد ارتفاع الحظر المتقدم لان من حق الغاية اذا ضربت للحظر أن تقضى زواله ثم انه تعالى ختم الآية بالتهديد فقال واعلموا ان الله يعلم ما في أنفسكم فاحذروه وهو تنبيه على انه تعالى لما كان عالما بالسر والعلاية وجب الحذر في كل ما يفعله الانسان في السر والعلاية ثم ذكر بعد الوعيد الوعد فقال واعلموا ان الله غفور رحيم (الحكم الثالث عشر) حكم المطلقة قبل الدخول قوله تعالى (لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين) اعلم ان أقسام المطلقات أربعة (أحدها) المطلقة التي تكون مفروضا لها ومدخولا بها وقد ذكر الله تعالى فيما تقدم أحكام هذا القسم وهو انه لا يؤخذ منهن على الفراق شيء على سبيل الظلم ثم أخبر ان لهن كمال المهر وان عدتهن ثلاثة قروء (والقسم الثاني) من المطلقات ما لا يكون مفروضا لها ولا مدخولا بها وهو الذي ذكره الله تعالى في هذه الآية وذكر انه ليس لها مهر وان لها المتعة بالمعروف (والقسم الثالث) من المطلقات التي يكون مفروضا لها ولكن لا يكون مدخولا بها وهي المذكورة في الآية التي بعد هذه الآية وهي قوله سبحانه وتعالى وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم واعلم انه تعالى بين حكم عدة غير المدخول بها وذكر في سورة الاحزاب انه لا عدة عليها البتة فقال اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها فاعفوهن (القسم الرابع) من المطلقات التي تكون مدخولا بها ولكن لا يكون مفروضا لها وحكم هذا القسم مذكور في قوله تعالى فما استمتعتم به منهن فاتوهن أجورهن وأبضا القياس الجلي دال عليه وذلك لان الأمة مجمعة على أن الموطوءة بالشبهة لها مهر المثل فالموطوءة بنكاح صحيح أولى بهذا الحكم فهذا التقسيم تنبيه على المقصود من هذه الآية ويمكن أن يعبر عن هذا التقسيم بعبارة أخرى فيقال ان عقد النكاح يوجب بدلا على كل حال ثم ذلك البدل اما أن يكون مذكورا أو غيره مذكورا فان كان البدل مذكورا فان حصل الدخول استقر كله وهذا هو حكم المطلقات التي ذكرهن الله تعالى قبل هذه الآية وان لم يحصل الدخول سقط نصف المذكور بالطلاق وهذا هو حكم المطلقات التي ذكرهن الله تعالى في الآية التي تلي أعقب هذه الآية فان لم يكن البدل مذكورا فان لم يحصل الدخول فهو هذه المطلقة التي ذكر الله تعالى حكمها في هذه الآية وحكمها انه لا مهر لها ولا عدة عليها ويجب عليه لها المتعة وان حصل الدخول فخبركم ما غيره مذكور في هذه الآيات الا انه لم اتفقوا على ان الواجب فيها مهر المثل ولما نهى تعالى هذا التقسيم فترجع الى التفسير ما قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء فهذا نص في ان الطلاق جائز واعلم ان كثيرا من أصحابنا يمتنعون به هذه الآية في بيان ان الجمع بين الثلاث ليس بجرام قالوا لان قوله لا جناح عليكم ان طلقتم النساء يتناول جميع أنواع الطلاقات بدليل انه يصح استثناء الثلاث منها فيقال لا جناح عليكم ان طلقتم النساء الا اذا طلقتموهن ثلاث طلاقات فان هناك ثبتت الجناح قالوا وحكم الاستثناء اخراج ما لو لا لدخل فثبت ان قوله لا جناح عليكم ان طلقتم النساء يتناول جميع أنواع الطلاقات أعني حال الافراد وحال الجمع وهذا الاستدلال عندي ضعيف وذلك لان الآية دالة على الاذن في تخصيص هذه المسألة في الوجود ويكتفي في العمل به ادخاله في الوجود مرة واحدة ولهذا قلنا ان الامر المطلق لا يفيد التكرار ولهذا قلنا انه اذا قال لامرأة ان دخلت الدار فأنت طالق انعقدت الميعة على المرة الواحدة فقط فثبت ان هذا اللفظ لا يتناول حالة الجمع وأما الاستثناء الذي ذكره فقول بشكك هذا بالامر فانه لا يفيد التكرار بالاتفاق من المحققين مع انه يصح أن يقال صل الا في الوقت الفلاني وصم

علم الله انكم ستذكرونه فاذكروه من ولكن لا تواعدوه (السؤال الثاني) ما معنى السر (والجواب)
ان السر ضد الجهر والاعلان فيحتمل أن يكون السر ههنا صفة الماعدة على معنى ولا تواعدوه من مواعدة
سرية ويحتمل أن يكون صفة للموعود به على معنى ولا تواعدوه بالشئ الذي يكون موصوفاً بوصف
كونه سرا أما على التقدير الاول وهو أظهر التقديرين فالمواعدة الواقعة بين الرجل وبين المرأة على وجه
السر لا تنفك ظاهراً عن أن تكون مواعدة بشئ من المنكرات وههنا احتمالات (الاول) أن يواعدة
في السر بالنكاح فيه يكون المعنى ان أول الآية اذن في التعريض بالخطبة وآخر الآية منع عن التصريح
بالخطبة (الثاني) أن يواعدة ما بذكر الجماع والرفث لان ذلك بين الاجنبي والاجنبية غير جائز قال
تعالى لا زواج النبي صلى الله عليه وسلم فلا يخضع بالقول أى لا تغفل من أمر الرفث شيئاً فطمع الذي
في قلبه مرض (الثالث) قال الحسن ولكن لا تواعدوه من سر بالزنا طعن القاضي في هذا الوجه وقال ان
المواعدة محرمة بالاطلاق فحمل الكلام على ما يختص به الخطاب حال العدة أرى (والجواب) روى الحسن
ان الرجل كان يدخل على المرأة وهو يمرض بالنكاح فيقول لها دعيني أجامعك فإذا تمت عدتك أظهرت
نكاحك قاله تعالى نهي عن ذلك (الرابع) أن يكون ذلك نهياً عن أن يسار الرجل المرأة الاجنبية لان
ذلك يورث نوع رية فيها (الخامس) ان يسارها بان لا يتزوج أحداسواها أما اذا حملنا السر على
الموعود به ففيه وجوه (الاول) السر الجماع قال امرؤ القيس * وأن لا يشهد السر أمشألى *
وقال الفرزدق

موانع للسرار الامن اهلها * ويخلفن ما ظن الغيور المشغف

أى الذى شغفه بهن يعنى انهن عفائف يمنع الجماع الامن أزواجهن قال ابن عباس رضى الله عنهما المراد
لا يصف نفسه اها فيقول آتيك الاربعة والخمسة (الثاني) أن يكون المراد من السر النكاح وذلك لان
الوطء يسمى سرا والنكاح سببه وتسمية الشئ باسم سببه جائز أما قوله تعالى الا أن تقولوا قولا معروفا ففيه
سؤال وهو انه تعالى بأى شئ علق هذا الاستثناء وجوابه انه تعالى لما أذن فى أول الآية بالتعريض
ثم نهي عن المسارة معها دفعا للرية والغبية استثنى عنه أن يسارها بالقول المعروف وذلك ان يسارها
في السر بالاحسان اليها والاهتمام بشأنها والتكفل بما لها حتى يصير ذكر هذه الاشياء الجلية مؤكداً
لذلك التعريض والله أعلم * قوله تعالى (ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله واعلموا ان

الله يعلم ما فى أنفسكم فاحذروه واعلموا ان الله غفور رحيم) اعلم ان لفظ العزم وجوهاً (الاول) انه
عبارة عن عقد القلب على فعل من الافعال قال تعالى فاذا عزمتم فتوكل على الله واعلم ان العزم انما يكون
عزم على الفعل فلا بد في الآية من اضمار فعل وهذا اللفظ انما يعنى الى الفعل بحرف على فيقال فلان عزم
على كذا اذا ثبت هذا كان تقدير الآية ولا تعزموا على عقدة النكاح قال سيبويه والحذف في هذه الاشياء
لا يقاس فعلى هذا تقدير الآية ولا تعزموا عقدة النكاح أن تعزموا حتى يبلغ الكتاب أجله والمقصود منه
المبالغة في النهي عن النكاح في زمان العدة فان العزم متقدم على المعزوم عليه فاذا ورد النهي عن العزم
فلان يكون النهي مما كذا عن الاقدام على المعزوم عليه كان أولى (القول الثاني) أن يكون العزم عبارة
عن الايجاب يقال عزم عليكم أى أوجب عليكم ويقال هذا من باب العزائم لان باب الرخص وقال
عليه الصلاة والسلام عزمة من عزمت ربنا وقال ان الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه ولذلك
فان العزم بهذا المعنى جائز على الله تعالى وبوجه الاول لا يجوز اذا عرفت هذا فنقول الايجاب سبب
الوجود نظراً فلا يبعد أن يستفاد لفظ العزم في الوجود وعلى هذا فقله ولا تعزموا عقدة النكاح أى
لا تحقروا ذلك ولا تنشئوه ولا تفرغوا منه فعلاً حتى يبلغ الكتاب أجله وهذا القول هو اختيار أكثر المحققين
(القول الثالث) قال القفال رحمه الله انما لم يقل ولا تعزموا على عقدة النكاح لان المعنى لا تعزموا عليهن
عقدة النكاح أى لا تعزموا عليهن أن يعقدن النكاح كما تقول عزمتم عليكم أن تفعل كذا فاما قوله تعالى

قال أبو بكر الاصم والزجاج هذه الآية تدل على ان عقد النكاح بغير المهر جائز وقال القاسمي انها لا تدل على الجواز لانهم اتدل على الصحة أما بيان دلالتها على الصحة فلانه لو لم يكن صحيحا لم يكن الطلاق مشروعا ولم تكن المتعة لازمة وأما انها لا تدل على الجواز فلانه لا يلزم من الصحة الجواز بل ان الطلاق في زمان الحيض حرام ومع ذلك واقع وصحيح (المسئلة الرابعة) اتفقوا على ان المراد من المسيس في هذه الآية الدخول قال أبو مسلم وانما كنى تعالى بقوله تمسوهن عن الجماعه تأديبا للعباد في اختيار أحسن الالفاظ فيما يتخاطبون به والله أعلم أما قوله تعالى أو تفرضوا لهن فريضة فالعنى بقدر ما مقدارا من المهر يوجب على نفسه لأن الفرض في اللغة هو التقدير وذكر كثير من المفسرين أن أوهم ما يعنى الواو ويريد ما لم تمسوهن ولم تفرضوا لهن فريضة كقوله أو يزيدون وأنت اذا تأملت فيما لخصناه علمت ان هذا التأويل متكلف بل خطأ قطعنا والله أعلم أما قوله تعالى وتمسوهن فاعلم انه تعالى لما بين انه لا مهر عند عدم المسيس والتقدير بين ان المتعة لها واجبة وتفسير لفظ المتعة قد تقدم في قوله فن تمتع بالعمرة الى الحج وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) المطلقات قسمان مطلقة قبل الدخول ومطلقة بعد الدخول أما المطلقة قبل الدخول ينظر ان لم يكن فرض لها مهر فلها المتعة بهذه الآية التي نحن فيها وان كان قد فرض لها فلا متعة لان الله تعالى أوجب في حقها نصف المهر ولم يذكر المتعة ولو كانت واجبة لذكرها وقال ابن عمر لكل مطلقة متعة الا التي فرض لها ولم يدخل بها فحسبها نصف المهر وأما المطلقة بعد الدخول سواء فرض لها أو لم يفرض فهل تستحق المتعة فيه قولان قال في المقدم وبه قال أبو حنيفة لا متعة لها لانها تستحق المهر كالمطلقة بعد الفرض قبل الدخول وقال في الجديد بل لها المتعة وهو قول علي بن أبي طالب عليه السلام والحسن بن علي وابن عمر والدايل عليه قوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف وقال تعالى فتمالين امتعكن وكان ذلك في نساء دخل بهن النبي صلى الله عليه وسلم وليس كالمطلقة بعد الفرض قبل المسيس لانها استحققت الصداق لا بمقابلته استباحة عوض فلم تستحق المتعة والمطلقة بعد الدخول استحققت الصداق بمقابلته استباحة البضع فوجب لها المتعة لا يحاش بالفراق (المسئلة الثانية) مذهب الشافعي وأبي حنيفة أن المتعة واجبة وهو قول شريح والشعبي والزهرى وروى عن الفقهاء السبعة من أهل المدينة انهم كانوا لا يرونها واجبة وهو قول مالك لنا قوله تعالى وتمسوهن وظاهر الامر لايجاب وقال وللمطلقات متاع فجعل ما سكالهن أرفى معنى الملك وحجة مالك انه تعالى قال في آخر الآية حقا على المحسنين فجعل هذا من باب الاحسان وانما يقال هذا الفعل احسان اذا لم يكن واجبا فان وجب عليه اداء دين فأداه لا يقال انه أحسن وأيضاً قال تعالى ما على المحسنين من سبيل وهذا يدل على عدم الوجوب (والجواب عنه) أن الآية التي ذكرتموها تدل على قولنا لانه تعالى قال حقا على المحسنين فذكره بكلمة على وهي للوجوب ولانه اذا قيل هذا حق على فلان لم يفهم منه التذلل للوجوب (المسئلة الثالثة) أصل المتعة والمتاع ما ينتفع به انتفاعا غير باق بل منقضية عن قريب ولهذا يقال الدنيا متاع ويسمى التلذذ تمتعا لا نقطا عه بمرعة وقلة ثبت أما قوله تعالى على الموسع قدره وعلى المقتر قدره ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الموسع الغنى الذي يكون في سعة من غناه يقال أوسع الرجل اذا أكثر ماله واتسعت حاله ويقال أوسع كذا أى وسعه عليه ومنه قوله تعالى وانما الموسعون وقوله قدره أى قدره مكانه وطاقته فحذف المضاف والمقتر الذي في ضيق من فقره وهو المقل الفقير واقترا اذا انقصر (المسئلة الثانية) قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وأبو بكر عن عاصم قدره بسكون الدال والبياقون قدره بفتح الدال وهما الغتان في جميع معاني القدر يقال قدر القوم أمرهم يقدرونه قدره او هو هذا قدره هذا اجل على رأسك قدر ما تطيق وقدر الله الرزق يقدره ويقدره قدره او قدرت النبي بالشئ اقدره قدره او قدرت على الامر اقدر عليه قدرة كل هذا يجوز فيه التحريك والتسكين يقال هم مختصمون في القدر والقدر وخدمته بقدر كذا او بقدر كذا قال الله تعالى فسالت أودية بقدرها وقال وما قدروا الله حق قدره ولو حرك لكان جائزا وكذلك انا كل شئ خلقناه بقدر

الا في اليوم القلاني والله أعلم أما قوله تعالى ما لم تمسوهن ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قرأ حجة
 والكسافي تمسوهن بالا ف على المفاعلة وكذلك في الاحزاب والباقر تمسوهن بغير ألف حجة حجة
 والكسافي أن بدن كل واحد ليس بدن صاحبه ويتمسان جميعا وأيضا يدل على ذلك قوله تعالى من قبل أن
 يتساءلوهما جميعا وحجة الباقرين اجتماعهم على قوله ولم يمسن بشروا لأن أكثر اللفاظ في هذا المعنى جاء
 على المعنى بفعل دون فاعل كقوله لم يطمنهن وكقوله فأنكحوهن بأذن أهلهن وأيضا المراد من هذا المس
 الغشيان وذلك فعل الرجل ويدل في الآية الثانية على أن المراد من هذا المس الغشيان وأما ما جاء في الظهار
 من قوله تعالى من قبل أن يتساءلوهما فالمراد به المماساة التي هي غير الجماع وهي حرام في الظهار وبعض من قرأ
 تمسوهن قال انه بمعنى تمسوهن لأن فاعل قد يراد به فعل كقوله طارقت النعل وعاقبت اللص وهو كثير
 (المسئلة الثانية) لقائل أن يقول ظاهر الآية مشعر بان في الجناح عن المطلق مشروط بعدم المسيس
 وليس كذلك فانه لا جناح عليه أيضا بعد المسيس وجوابه من وجوه (الاول) ان الآية دالة على
 اباحة الطلاق قبل المسيس مطاقا وهذا الاطلاق غير ثابت بعدم المسيس فانه لا يحل الطلاق بعد المسيس
 في زمان الحيض ولا في الطهر الذي جامعها فيه، فلما كان المذكور في الآية حل الطلاق على الاطلاق وحل
 الطلاق على الاطلاق لا يثبت الا بشرط عدم المسيس صح ظاهر اللفظ (الوجه الثاني) في الجواب
 قال بعضهم ان ما في قوله ما لم تمسوهن بمعنى الذي والتقدير لا جناح عليكم ان طلقتم النساء اللاتي لم تمسوهن
 الا ان ما لم جامدا لا يتصرف ولا يبين فيه الاعراب ولا العدد وعلى هذا التقدير لا يكون لفظ ما مشروطا فزال
 السؤال (الوجه الثالث) في الجواب ما يدور حوله القفال رحمه الله وحاصله يرجع الى ما أقوله وهو ان
 المراد من الجناح في هذه الآية لزوم المهر فتقدير الآية لا مهر عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا
 لهن فريضة بمعنى لا يجب المهر الا بأحد هذين الامرين فاذا فقد اجمع لم يجب المهر وهذا كلام ظاهر الا اننا
 نحتاج الى بيان أن قوله لا جناح معناه لا مهر فتقول اطلاق لفظ الجناح على المهر محتمل والدليل دل عليه
 فوجب المصير اليه وأما بيان الاحتمال فهو ان أصل الجناح في اللغة هو الثقل يقال اجنحت السفينة اذا مالت
 لثقائها والذنب يسمى جناحا لما فيه من الثقل قال تعالى وليحملن أثقالهم وأثقالا مع أثقالهم اذا ثبت ان
 الجناح هو الثقل ولزوم أداء المال ثقل فكان جناحا ثبت ان اللفظ محتمل له وانما قلنا ان الدليل دل على انه هو
 المراد لوجهين (الاول) انه تعالى قال لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة
 نفي الجناح محدود الى غاية وهي اما المسيس أو الفرض والتقدير فوجب أن يثبت ذلك الجناح عند حصول
 أحد هذين الامرين ثم ان الجناح الذي يثبت عند أحد هذين الامرين هو لزوم المهر فوجب القطع بان
 الجناح المنفي في أول الآية هو لزوم المهر (الثاني) ان تطبيق النساء قبل المسيس على قسمين (أحدهما) الذي
 يكون قبل المسيس وقبل تقدير المهر وهو المذكور في هذه الآية (والثاني) الذي يكون قبل المسيس وبعد
 تقدير المهر وهو المذكور في الآية التي بعد هذه الآية وهي قوله وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم
 لهن فريضة ثم انه في هذا القسم أوجب نصف المفروض وهذا القسم كالقابل لذلك القسم فيلزم أن يكون
 الجناح المنفي هنا هو المنيت ههنا فلما كان المنيت ههنا هو لزوم المهر وجب أن يقال الجناح المنفي ههنا هو
 لزوم المهر والله أعلم ولم نعلم اننا قد ذكرنا في أول تفسير هذه الآية ان أقسام المطلقات أربعة وهذه الآية
 تكون مشقة على بيان حكم ثلاثة أقسام منها لانه لما صار تقدير الآية لا مهر الا عند المسيس أو عند
 التقدير عرف منه ان التي لا تكون ممسوسة ولا مفروضا لها لا يجب لها المهر وعرف ان التي تكون ممسوسة
 ولا تكون مفروضا لها والتي تكون مفروضا لها ولا تكون ممسوسة يجب لكل واحد منهما المهر فتكون هذه
 الآية مشقة على بيان حكم هذه الاقسام الثلاثة (وأما القسم الرابع) وهي التي تكون ممسوسة
 ومفروضا لها فيبيان حكمه مذكور في الآيات المتقدمة وعلى هذا التقدير تكون هذه الآيات مشقة على
 بيان حكم هذه الاقسام الاربعة بالتمام وهذا من لطائف الكلمات والمجد لله على ذلك (المسئلة الثالثة)

سقوط نصف المهر ولا يناسب وجوب شيء فلما كان المذكور في الآية ما يناسب السقوط لا ما يناسب الوجوب
 كان انضمام السقوط أولى وانما الاستعانة في هذه الوجوه لأن منهم من قال إن معنى الآية فتنف
 ما فرضتم واجب وتخصيص النصف بالوجوب لا يدل على سقوط النصف الآخر إلا من حيث دليل الخطاب
 وهو عند أبي حنيفة ليس بحجة فكان غرضنا من هذا الاستعانة دفع هذا السؤال (بيان المقدمة الثانية)
 وهي أن مهرنا وجد الطلاق قبل الميس هو أن المراد بالميس إما حقيقة المس باليد أو جعل كناية عن
 الوقوع وأيم ما كان فقد وجد الطلاق قبله بحجة أبي حنيفة قوله تعالى وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج
 وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً إلى قوله وقد أفضى به ضمكم إلى بعض وجه التحليل به من وجهين
 (الأول) هو أنه تعالى نهي عن أخذ المهر ولم يفصل بين الطلاق وعدم الطلاق إلا أنا وأقننا على أنه خص
 الطلاق قبل الخلوة ومن ادعى التخصيص ههنا فعليه البيان (والثاني) إن الله تعالى نهي عن أخذ
 المهر وعلى بطلان الفضاة وهي الخلوة والافضاة مشتق من الفضاة وهو المكان الخالي فعلنا أن الخلوة تقرر
 المهر وجوباً بناءً على ذلك أن الآية التي تمسكوا بها إمامة والآية التي تمسكوا بها خاصة والخاص مقدم على
 العام والله أعلم (المسئلة الثانية) قوله وقد فرضتم لهن فريضة حال من مشغول طلقتهن والتقدير
 طلقتهن حال ما فرضتم لهن فريضة أمّا قوله تعالى إلا أن يعفون ففيه مسئلةتان (المسئلة
 الأولى) انما تسقط النون من يعفون وإن دخلت عليه أن الناصبة للأفعال لأن يعفون فعل النساء
 فاستوى فيه الرفع والنصب والجزم والنون في يعفون إذا كان الفعل مسنداً إلى النساء ضمير جمع
 المؤنث وإذا كان الفعل مسنداً إلى الرجال فالنون علامة الرفع فلذلك لم تسقط النون التي هي ضمير جمع
 المؤنث كما لم تسقط الواو التي هي ضمير جمع المذكر والساقط في يعفون إذا كان الفعل للرجال الواو التي هي لام
 الفعل في يعفون لا الواو التي هي ضمير الجمع والله أعلم (المسئلة الثانية) المعنى إلا أن يعفون المطلقات عن
 أزواجهن فلا يطالبنهم بنصف المهر ونقول المرأة ما رأيت ولا خدمته ولا استمتع بي فكيف آخذ منه شيئاً
 أمّا قوله تعالى أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح ففيه مسئلتان (المسئلة الأولى) في الآية قولان (الأول)
 أنه الزوج وهو قول علي بن أبي طالب عليه السلام وسعيد بن المسيب وكثير من الصحابة والتابعين وهو قول
 أبي حنيفة (والقول الثاني) أنه الولي وهو قول الحسن ومجاهد وعلمة وهو قول أصحاب الشافعي حجة
 القول الأول وجوه (الأول) أنه ليس للولي أن يب مهر وموليته صغيرة كانت أو كبيرة فلا يمكن حمل هذه الآية
 على الولي (الثاني) أن الذي بيده الولي هو عقد النكاح فإذا عقد حصلت العقدة لأن بناء الفعل يدل على
 المفعول كالأكل واللقمة وأما المصدر فالعقد كالأكل واللقمة ثم من المعلوم أن العقدة الخاصة بعد العقد
 في الزوج لا في يد الولي (والثالث) أن قوله تعالى الذي بيده عقدة النكاح معناه الذي بيده عقدة نكاح
 ثابت له لا لغيره كما أن قوله ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى أي نهي النفس عن الهوى الثابت
 له لا لغيره كانت الجنة ثابتة فتكون مأواه (الرابع) ما روي عن جابر بن مطعم أنه تزوج امرأة فطلقها قبل
 أن يدخل بها فأكل الصداق وقال أنا أحق بالعفو وهو يدل على أن الصحابة فهم من الآية العفو
 الصادر من الزوج بحجة من قال المراد هو الولي وجوه (الأول) أن الصادر من الزوج هو أن يعطها
 كل المهر وذلك يكون هبة والهبة لا تسمى عفواً أجاب الأولون عن هذا من وجوه (أحدها) أنه كان
 الغالب عندهم أن يسوق المهر إليها عند التزوج فإذا طلقها استحق أن يطالبها بنصف ما ساق إليها فإذا ترك
 المطالبة فقد عفا عنها (وثانيها) سمعوا على طريق المشاكاة (وثالثها) إن العفو قد يراد به التسهيل
 يقال فلان وجد المال عفاً عفاً وقد بينا وجه هذا القول في نفسه يرقوله تعالى فن عفى له من أخيه
 شيء وعلى هذا عفا الرجل أن يسهل إليها كل الصداق على وجه البهولة أجاب القائلون بأن المراد هو الولي
 عن السؤال الأول بأن صدور العفو عن الزوج على ذلك الوجه لا يحصل إلا على بعض التقديرات والله
 تعالى نذب إلى العفو مطلقاً وحمل المطلق على المقيد خلاف الأصل وأجابوا عن السؤال الثاني أن العفو

ولو خفف جاز (المسئلة الثالثة) ان قوله تعالى على الموسع قدره وعلى المقتر قدره يدل على ان تقدير
 المتعة مفوض الى الاجتهاد ولا نهما كالنفقة التي اوجبها الله تعالى للزوجات وبين أن الموسع يخالف المقتر
 وقال الشافعي المستحب على الموسع خادم وعلى المتوسط ثلاثون درهما وعلى المقتر مئنة روى
 عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال أحسن المتعة خادم وأقلها مئنة وأي قدر أدى جاز
 في جانبي الكثرة والقللة وقال أبو حنيفة المتعة لا تزاد على نصف مهر المثل قال لان حال المرأة
 التي يسمى لها المهر أحسن من حال التي لم يسم لها ثم لما لم يجب لها زيادة على نصف المسمى اذا طلقها قبل
 الدخول فلان لا يجب زيادة على نصف مهر المثل أولى والله أعلم أمّا قوله تعالى متاعا بالعرف وفيه مستثانان
 (المسئلة الاولى) معنى الآية انه يجب أن يكون على قدر حال الزوج في الغنى والفقر ثم اختلافهم من
 يعتبر حالها ما هو قول القاضي ومنهم من يعتبر حال الزوج فقط قال أبو بكر الرازي رحمه الله في المتعة يعتبر
 حال الرجل وفي مهر المثل حالها وكذلك في النفقة واحتج أبو بكر بقوله وعلى الموسع قدره واحتج القاضي
 بقوله بالمعروف فان ذلك يدل على حالها لانه ليس من المعروف ان يسوى بين الشريفة والوضيعة
 (المسئلة الثانية) متاعاً كيدامة عودن يعني متعهن متعبات بالعرف وحقوقا صفة امتاع أي متاعا واجبا
 عليهم أو حق ذلك حقاً على المحسنين وقبل نصب على الحال من قدره لانه معرفة والعامل فيه الظرف وقبل
 نصب على القطع وأما قوله على المحسنين ففي سبب تخصيصه بالذكور جوه (أحدها) أن المحسن هو الذي
 يتنفع بهذا البيان كقوله انما أنت منذر من يخشاها (والثاني) قال أبو مسلم المعنى أن من أراد أن يكون من
 المحسنين فهذا شأنه وطريقه والمحسن هو المؤمن فيكون المعنى ان العمل بما ذكرته هو طريق المؤمنين
 (الثالث) حقاً على المحسنين الى أنفسهم في المسارعة الى طاعة الله تعالى * قوله تعالى (وان

طلقتوهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة نصف ما فرضتم لهن ان يعفون أو يعفو الذي بيده
 عقدة النكاح وان تعفوا أقرب للتقوى ولا تنسوا الفضل بينكم ان الله بما تعملون بصير) اعلم أنه تعالى لما
 ذكر حكم المطلقة غير المموسة اذ لم يفرض لها مهر تكام في المطلقة غير المموسة اذ كان قد فرض لها مهر
 وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) مذهب الشافعي أن الخلوة لا تقرر المهر وقال أبو حنيفة الخلوة الصحيحة
 تقرر المهر ويعنى بالخلوة الصحيحة أن يحضوا بها و ليس هنالك مانع حسي ولا شرعي فالحنبي نحو الرقيق والقرن
 والمرض أو يكون معهما ثالث وان كان نائماً والنمرعي نحو الحيض والنفاس ومعلوم الفرض وصلاة
 الفرض والاحرام المطاق سواء كان فرضاً أو نفلاً لجهة الشافعي أن الطلاق قبل المسيس يوجب سقوط نصف
 المهر وهما وجد الطلاق قبل المسيس فوجب القول بسقوط نصف المهر (بيان المقدمة الاولى) قوله تعالى
 وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم فقوله فنصف ما فرضتم ليس
 كلاماً تاماً بل لابد من اضممار آخر ليمت الكلام فاما ان يضمر فنصف ما فرضتم ساقط أو يضمر فنصف ما فرضتم
 ثابت والاول هو المأثور والثاني مرجوح لوجوه (أحدها) أن المعلق على الشيء بكلمة ان عدم عند عدم
 ذلك الشيء ظاهر الفلوجلهاء على الوجوب ترك العمل بقضية التعليق لانه غير منفي قبله اما لو حملناه على
 السقوط عملنا بقضية التعليق لانه منفي قبله (وثانيها) أن قوله تعالى وقد فرضتم لهن فريضة يقتضي
 وجوب كل المهر عليه لانه لما ائتم كل المهر لزمه الكل اقله تعالى أو فوالعقود فلم تكن الحاسجة الى
 بيان ثبوت النصف قائمة لان المقتضى لوجوب الكل مقتضى أيضاً لوجوب النصف انما يحتاج اليه
 بيان سقوط النصف لان عند قيام المقتضى لوجوب الكل كان الظاهر هو وجوب الكل فكان
 سقوط البعض في هذا المقام هو المحتاج الى البيان فكان حمل الآية على بيان السقوط أولى من حملها على
 بيان الوجوب (وثالثها) أن الآية الدالة على وجوب اتياء كل المهر قد تقدمت كقوله ولا يحل لكم أن
 تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً الخ حمل هذه الآية على سقوط النصف أولى من حملها على وجوب النصف
 (ورابعها) وهو ان المذكور في الآية هو الغلاق قبل المسيس وكون الطلاق واقعا قبل المسيس يناسب

ترك الظلم الذي هو التقوى في الحقيقة لأن من سمح بحقه وهو له معرض تقربا إلى ربه كان أبعد من أن يظلم غيره بأخذ ما ليس له بحق ثم قال تعالى ولا تنسوا الفضل بينكم وأليس المراد منه النهي عن التسيان لأن ذلك ليس في الوسع بل المراد منه الترك فقال تعالى ولا تنسوا الفضل والافصال فيما بينكم وذلك لأن الرجل إذا تزوج بالمرأة فقد تعلق قلبها به فإذا طلقها قبل الميسر صار ذلك سببا لتأذيها منه وأيضا إذا كاف الرجل أن يبذل لها مهورا من غير أن تنفع بها البتة صار ذلك سببا لتأذيها منها فندب تعالى كل واحد منهما ما إلى فعل ينزل ذلك التأذي عن قلب الآخر فندب الزوج إلى أن يطيب قلبها بأن يسلم المهر إليها بالكلية وندب المرأة إلى ترك المهر بالكلية ثم إنه تعالى ختم الآية بما يجري مجرى التهديد على العادة المعلومة فقال إن الله بما تعملون بصير (الحكم الرابع عشر) حكم الصلاة • قوله تعالى (حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وقوموا لله قانتين) أعلم أنه سبحانه وتعالى لما بين للمكلفين ما بين من معالم دينه وأوضح لهم من شرائع شرعه أمرهم بعد ذلك بالمحافظة على الصلوات وذلك لوجوه (أحدها) أن الصلاة لما فيها من القراءة والقيام والركوع والسجود والخضوع والخشوع تفيد انكسار القلب من هيبة الله تعالى وزوال التمرد عن الطبع وحصول الانقياد لأمر الله تعالى والالتزام عن مناهيه كما قال إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر (والثاني) أن الصلاة تذكر العبد بجلالة الربوبية وذلة العبودية وأمر الثواب والعقاب فعند ذلك يسهل عليه الانقياد للطاعة ولذلك قال استعينوا بالصبر والصلاة (والثالث) أن كل ما تقدم من بيان النكاح والطلاق والعتة أشغال بمصالح الدنيا فأتبع ذلك بذكر الصلاة التي هي من مصالح الآخرة وفي الآية مسائل (المسئلة الأولى) أجمع المسلمون على أن الصلاة المفروضة خمسة وهذه الآية التي نحن في تفسيرها تدل على ذلك لأن قوله حافظوا على الصلوات يدل على الثلاثة من حيث أن أقل الجمع ثلاثة ثم إن قوله والصلوة الوسطى يدل على شيء أزيد من الثلاثة والالزام التكرار والاصل عدمه ثم ذلك الزائد يتسع أن يكون أربعة والافليس لها وسطى فلا بد وأن ينضم إلى تلك الثلاثة عدد آخر يحصل به المجموع وسطا وأقل ذلك أن يكون خمسة فهذه الآية تدل على وجوب الصلوات الخمسة بهذا الطريق وأعلم أن هذا الاستدلال إنما يتم إذا بينا أن المراد من الوسطى ما تكون وسطى في العدد لا ما تكون وسطى بسبب الفضيلة وتبين ذلك بالدلائل إن شاء الله تعالى إلا أن هذه الآية وإن دلت على وجوب الصلوات الخمس لكنهم لا تدل على أوقاتها والآيات الدالة على تفصيل الأوقات أربع الآية الأولى قوله فسبحان الله حين تسبحون وحين تنصبون وهذه الآية أبين آيات المواقيت فقوله فسبحان الله أي سبحوا الله معناه صلوا الله حين تمسحون وأراد به صلاة المغرب والعشاء وحين تنصبون أراد صلاة الصبح وعشما أراد به صلاة العصر وحين تطهرون صلاة الظهر (الآية الثانية) قوله أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل أراد بالدلوك زوالها فدخل فيه صلاة الظهر والعصر والمغرب والعشاء ثم قال وقرآن الفجر أراد صلاة الصبح (الآية الثالثة) قوله وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن آناء الليل فسبح وأطراف النهار فن التماس من قال هذه الآية تدل على الصلوات الخمس لأن الزمان أتم أن يكون قبل طلوع الشمس أو قبل غروبها فالليل والنهار داخلان في هاتين اللفظتين (الآية الرابعة) قوله تعالى وأقم الصلاة طرفي النهار وزلفا من الليل فأمراد بطرفي النهار الصبح والعصر وقوله وزلفا من الليل المغرب والعشاء وكان بعضهم يمتد به في وجوب الترتل لفظ زلفا جامع فاقله الثلاثة (المسئلة الثانية) أعلم أن الأمر بالمحافظة على الصلاة أمر بالمحافظة على جميع شرائعها أعنى طهارة البدن والثوب والمكان والمحافظة على ستر العورة واستقبال القبلة والمحافظة على جميع أركان الصلاة والمحافظة على الاحتراز عن جميع مبطلات الصلاة سواء كان ذلك من أعمال القلوب أو من أعمال اللسان أو من أعمال الجوارح وأهم الأمور في الصلاة رعاية النية فانها هي المقصود الأصلي من الصلاة قال تعالى وأقم الصلاة لذكرى فمن أدى الصلاة على هذا الوجه كان محافظا على الصلاة والافلا ف قبل المحافظة لا تكون الابن اثنين كالتخاضعة والمقابلة فكيف المعنى ههنا (والجواب) من

الصادر عن المرأة هو الإبراء وهذا عفو في الحقيقة أما الصادر عن الرجل محض الهبة فكيف يسمى
 عفوا وأجابوا عن السؤال الثالث بأنه لو كان العفو هو التسهيل لكان كل من سهل على إنسان شيئا يقال
 أنه عفا عنه ومعلوم أنه ليس كذلك (الحجة الثانية) للقائلين بأن المراد هو الولي هو أن ذكر الزوج قد تقدم
 بقوله عز وجل وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فلو كان المراد بقوله أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح
 هو الزوج أقال أو تعفوا على سيدل الخطاب فلما لم يفعل ذلك بل عبر عنه بلفظ المغايرة علمنا أن المراد منه
 غير الزوج وأجاب الأولون عنه بأن سبب العدول عن الخطاب إلى الغيبة التنبيه على المعنى الذي من أجله
 يرغب الزوج في العفو والمعنى الآن يعفون أو يعفو الزوج الذي جدها بان ملك عقدة نكاحها عن الأزواج
 ثم لم يكن منها سبب في الفراق وإنما فارقها الزوج فلا يجرم كان حقيقة بأن لا يتصهما من مهرها ويكمل لها
 صداقها (الحجة الثالثة) للقائلين بأنه هو الولي هو أن الزوج ليس بيده البتة عقدة النكاح وذلك لأن قبل
 النكاح كان الزوج أجنبيا عن المرأة ولا قدرة له على التصرف فيها بوجه من الوجود فلا يكون له قدرة على
 انكاحها البتة وأما بعد النكاح فقد حصل النكاح ولا قدرة على إيجاد الوجود بل له قدرة على إزالة
 النكاح والله تعالى أثبت العفو لمن في يده وفي قدرته عقدة النكاح فلما ثبت أن الزوج ليس له يد ولا قدرة على
 عقد النكاح ثبت أنه ليس المراد هو الزوج أما الولي فله قدرة على انكاحها فكان المراد من الآية هو الولي
 لا الزوج ثم إن القائلين بهذا القول أجابوا عن دلائل من قال المراد هو الزوج (أما الحجة الأولى) فإن الفعل
 قد يضاف إلى الفاعل نارة عند المباشرة وأخرى عند السبب يقال بنى الأمير دارا وضرب دينارا والظاهر
 أن النساء انما يربحن في مهماتهن وفي معرفة مصالحهن إلى أقوال الأولياء والظاهر أن كل ما يتعلق بأمر
 الزوج فإن المرأة لا تخوض فيه بل تفوضه بالكلية إلى رأي الولي وعلى هذا التقدير يكون حصول العفو
 باختیار الولي وبعبارة فلهذا السبب أضيف العفو إلى الأولياء (وأما الحجة الثانية وهي قولهم الذي بيد الولي
 عقد النكاح لا عقدة النكاح قلنا العقدة قد يراد بها العقد قال تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح سلما أن العقدة
 هي المعقودة لكن تلك المعقودة انما حصلت وتكونت بواسطة العقد وكان عقد النكاح في يد الولي ابتداء
 فكما كانت عقدة النكاح في يد الولي أيضا بواسطة كونها من نتائج العقد ومن آثاره (وأما الحجة الثالثة وهي قوله
 إن المراد من الآية الذي بيده عقدة النكاح انفسه فجاوبه أن هذا التقييد لا يقتضيه اللفظ لانه اذا قيل فلان
 في يده الامر والنهي والرفع والخفض فلا يراد به أن الذي في يده أمر نفسه ونهي نفسه بل المراد أن في يده
 أمر غيره ونهي غيره فكذا ههنا (المسئلة الثانية) للشافعي أن يتسلك بهذه الآية في بيان أنه لا يجوز النكاح
 إلا بالولي وذلك لأن جمهور المفسرين أجبروا على أن المراد من قوله أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح أما الزوج
 وأما الولي وبطل حمله على الزوج لما بينا أن الزوج لا قدرة له البتة على عقدة النكاح فوجب حمله على الولي
 اذا ثبت هذا فنقول قوله بيده عقدة النكاح هذا يفيد الحصر لانه اذا قيل بيده الامر والنهي معناه أنه
 بيده لا بيد غيره قال تعالى لكم دينكم أي لا غيركم فكذا ههنا بيد الولي عقدة النكاح لا بيد غيره واذا كان
 كذلك فوجب أن يكون بيد المرأة عقدة النكاح وذلك هو المطلوب والله أعلم بقوله تعالى وإن تعفوا أقرب
 للتقوى فيه مسائل (المسئلة الأولى) هذا خطاب للرجال والنساء جميعا إلا أن الغلبة للذكر اذا اجتمعوا
 مع الاناث وسبب التعاقب أن المذكورة أصل والتأنيث فرع في اللفظ وفي المعنى أما في اللفظ فلانك تقول
 قائم ثم تريد التأنيث فتقول قائمة فاللفظ المدال على الذكر هو الأصل والدال على المؤنث فرع عليه
 وأما في المعنى فلان السكال للذكر والنقصان للاناث فلهذا السبب متى اجتمع الذكر والكبير والتأنيث
 كان جانب التأنيث كبر مغلبا (المسئلة الثانية) موضع ان رفع بالابتداء والتقدير والعفو أقرب للتقوى
 واللام بمعنى إلى (المسئلة الثالثة) معنى الآية أن عفو بعضكم عن بعض أقرب إلى حصول معنى التقوى وانما
 كان الامر كذلك لوجهين (الأول) ان من سمح بترك حقه فهو محسن ومن كان محسنا فقد استحق الثواب
 ومن استحق الثواب نفي بذلك الثواب ما هو دونه من العقاب وأزاله (والثاني) ان هذا الصنيع يدعو إلى

وفي السفر عند الشافعي وكذا المغرب والعشاء وأما صلاة الفجر فهي منفردة في وقت واحد فكان وقت الظهر والعصر وقتاً واحداً ووقت المغرب والعشاء وقتاً واحداً ووقت الفجر متوسطاً بينهما قال القفال رحمه الله وتحقيق هذا الاحتجاج يرجع إلى أن الناس يقولون فلان وسطاً اذ لم يزل إلى أحد المصلحين فكان منفرداً بنفسه عنهم والله أعلم (الخامس) قوله تعالى أن قرآن الفجر كان مشهوداً وقد ثبت بالتواتر أن المراد منه صلاة الفجر وإنما جعلها مشهوداً لأنها تؤدى بحضرة ملائكة الليل وملائكة النهار إذا عرفت هذا فوجه الاستدلال بهذه الآية من وجهين (أحدهما) أن الله تعالى أفرد صلاة الفجر بالذكاء فدل هذا على مزيد فضلها ثم إنه تعالى خص الصلاة الوسطى بزيادة التأكيدها فيغلب على الظن أن صلاة الفجر لما ثبت أنها أفضل بآية الآية وجب أن تكون هي المراد بالآية كيد المذكور في هذه الآية (والثاني) أن الملائكة تتعاقب بالليل والنهار فلا يجتمع ملائكة الليل وملائكة النهار في وقت واحد إلا في صلاة الفجر فثبت أن صلاة الفجر قد أخذت بطرفي الليل والنهار من هذا الوجه فكانت كالنبي المتوسط (السادس) أنه تعالى قال بعد ذكر الصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين قرن هذه الصلاة بذكر القنوت وليس في الشرع صلاة ثبتت بالأخبار الصحيح القنوت فيها إلا الصبح فدل على أن المراد بالصلاة الوسطى هي صلاة الصبح (السابع) لا شك أنه تعالى إنما أفرد بها بالذكر لاجل التأكيدها ولا شك أن صلاة الصبح أحوج الصلوات إلى التأكيدها إذ ليس في الصلاة أشق منها لأنها تجب على الناس في أوقات النوم حتى أن العرب كانوا يسمون نوم الفجر العسيلة للذمتها ولا شك أن ترك النوم اللذيذ الطيب في ذلك الوقت والعدول إلى استعمال الماء البارد والخروج إلى المسجد والتأهب للصلاة شاق صعب على النفس فيجب أن تكون هي المراد بالصلاة الوسطى إذ هي أشد الصلوات حاجة إلى التأكيدها (الثامن) أن صلاة الصبح أفضل الصلوات وإذا كان كذلك وجب أن يكون المراد من الصلاة الوسطى صلاة الصبح أغما قلنا إنها أفضل الصلوات لوجوه (أحدها) قوله تعالى الصابرين والصادقين إلى قوله تعالى والمستغفرين بالأسحار فجعل ختم طاعتهم الشريعة وعبادتهم السكامة يذكر كونهم مستغفرين بالأسحار ثم يجب أن يذكر أعظم أنواع الاستغفار وهو أداء الفرض لقوله عليه الصلاة والسلام ما يكاف عن ربه تعالى أن يتقرب إلى المتقربون بمثل أداء ما افترضت عليهم وذلك يقتضي أن أفضل الطاعات بعد الإيمان هو صلاة الصبح (وثانيها) ما روى فيها أن التكبير الأولى منها مع الجماعة خير من الدنيا وما فيها (وثالثها) أنه ثبت بالأخبار الصحيحة أن صلاة الصبح مخصوصة بالأذان مرتين مرة قبل طلوع الفجر ومرة أخرى بعده وذلك لأن المقصود من المرة الأولى إيقاظ الناس حتى يقوموا ويتشعروا للوضوء (ورابعها) أن الله تعالى سماها بأسماء فقال فيها بنى إسرائيل وقرآن الفجر وقال في النور من قبل صلاة الفجر وقال في الروم حين تصبحون وقال عمر بن الخطاب المراد من قوله وأدبار النجوم صلاة الفجر (خامسها) أنه تعالى أقسم به فقال والفجر وليال عشر ولا يعارض هذا بقوله تعالى والعصر إن الإنسان لني خسر فأننا إذا سلمنا أن المراد منه القسم بصلاة العصر لكن في صلاة الفجر تأكيدها وهو قوله أقم الصلاة طرفي النهار وقد بينا أن هذا التأكيدها لم يوجد في العصر (وسادسها) أن التثويب في أذان الصبح معتبر وهو أن يقول بعد الفراغ من جميعتين الصلاة خير من النوم مرتين ومثل هذا التأكيدها غير حاصل في سائر الصلوات (وسابعها) أن الإنسان إذا قام من منامه فسكانه كان معدوماً ثم صار موجوداً أو كان ميتاً ثم صار حياً بل كان النطق كالنوا في الليل كله ثم أمواتاً فصاروا أحياء فإذا قاموا من منامهم وشاهدوا هذا الأمر العظيم من كمال قدرة الله تعالى ورحمته حيث أزال عنهم ظلمة الليل وظلمة النوم والغفلة وظلمة العجز والحيرة وأبدل البكل بالاحسان فلا العالم من النور والابدان من قوة الحياة والعقل والفهم والمعرفة فلا شك أن هذا الوقت ألقى الأوقات بأن يتبغل العبد بأداء العبودية وإظهار الخضوع والذلة والمسكنة فثبت بمجموع هذه البيانات أن صلاة الصبح أفضل الصلوات فكان محل الوسطى عليها الأولى (التاسع) ما روى عن علي بن أبي طالب عليه السلام أنه سئل عن الصلاة الوسطى فقال كثارى أنها الفجر وعن ابن عباس

وجهين (أحدهما) ان هذه المحافظة تذكر بين العبد والرب كأنه قيل له احفظ الصلاة ليحفظك الاله الذي أمرك بالصلاة وهذا كقوله اذكرني اذكركم وفي الحديث احفظ الله يحفظك (الثاني) أن تكون المحافظة بين المصلي والصلاة في مكانه قيل احفظ الصلاة حتى تحفظك الصلاة واعلم ان حفظ الصلاة للمصلي على ثلاثة أوجه (الاول) ان الصلاة تحفظه عن المعاصي قال تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر فنحفظ الصلاة حفظه الصلاة عن الفحشاء (والثاني) ان الصلاة تحفظه من البلايا والمحن قال تعالى واسئعنوا بالصبر والصلاة وقال تعالى وقال الله اني معكم اني أقيم الصلاة وآتيتم الزكاة ومعناه اني معكم بالنصرة والحفظ ان كنتم أقيمتم الصلاة وآتيتم الزكاة (والثالث) ان الصلاة تحفظ صاحبها وتنفع لمصلحها قال تعالى وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله ولان الصلاة فيها القراءة والقرآن يشفع لقارئه وهو شافع مشفع وفي الخبر انه يجي البقرة وآل عمران كأنهم غمامة تاتيهم فيشبهون ويشفعون وأيضا في الخبر سورة الملك تصرف عن المتعبد بها عذاب القبر وتجادل عنه في الحشر وتقف في الصراط عند قدميه وتقول للنار لا يسيل لك عليه والله أعلم (المسئلة الثالثة) اختلفوا في الصلاة الوسطى على سبعة مذاهب (فالقول الاول) ان الله تعالى أمر بالمحافظة عليها ولم يبين لنا انها أى صلاة هي وانما قلنا انه لم يبين لانه لو بين ذلك لكان اتماما يقال انه تعالى بينها بطريق قطعي أو بطريق ظني والاول باطل لان بيانه اتماما أن يكون بهذه الآية أو بطريق آخر فاطع أو خبره متواتر ولا يمكن أن يكون البيان حاصل في هذه الآية لان عدد الصلوات خمس وليس في الآية ذكر لاولها وآخرها واذا كان كذلك أمكن في كل واحدة من تلك الصلوات أن يقال انها هي الوسطى واما أن يقال ببيانه حصل في آية أخرى أو في خبره متواتر وذلك مفقود واما بيانه بالطريق الظني وهو خبر الواحد والقياس فغير جائز لان الطريق المقيد لا يظن معتبر في العمليات وهذه المسئلة ليست كذلك فثبت ان الله تعالى لم يبين ان الصلاة الوسطى ما هي ثم قالوا والحكمة فيه انه تعالى لما خصها بزيادة التوكيد مع انه تعالى لم يبينها جواز الزم في كل صلاة يؤدونها انها هي الوسطى فيصير ذلك داعيا الى أداء الكل على الكمال والتمام ولهذا السبب أخفى الله تعالى ليله القدر في رمضان وأخفى ساعة الاجابة في يوم الجمعة وأخفى اسمه الاظم في جميع الاسماء وأخفى وقت الموت في الاوقات ليكون المكاف خائفا من الموت في كل الاوقات فيكون آتيا بالتوبة في كل الاوقات وهذا القول اختاره جمع من العلماء قال محمد بن سيرين ان رجلا سأل زيدا بن ثابت عن الصلاة الوسطى فقال حافظ على الصلوات كلها اتصبا وعن الربيع بن خيثم انه سأله واحد عنها فقال يا ابن عم الوسطى واحدة منهم حافظ على الكل تكن محافظا على الوسطى ثم قال الربيع لو علمتها بعينها لكنت محافظا لها ومضيا على السائر عن قال المسائل لا قال الربيع فان حافظت عليهن فقد حافظت على الوسطى (القول الثاني) هي مجموع الصلوات الخمس وذلك لان هذه الخمسة هي الوسطى من الطاعات وتقريره ان الايمان بضع وسبعون درجة أعلاها شهادة أن لا اله الا الله وأدناها امانة الاذى عن الطريق والصلوات المكتوبات دون الايمان وفوق امانة الاذى فهي واسطة بين الطرفين (القول الثالث) انها صلاة العجيج وهذا القول من الصحابة قول علي عليه السلام ومحمدا بن عباس وجابر بن عبد الله وأبي امامة الباهلي ومن التابعين قول طاوس وعطاء وعكرمة ومجاهد وهو مذهب الشافعي رحمه الله والذي يدل على صحة هذا القول وجوه (الاول) أن هذه الصلاة تصلى في الغلس فأولها يقع في الظلام فأشبهت صلاة الليل وآخرها يقع في الضوء فأشبهت صلاة النهار (الثاني) ان هذه الصلاة تؤدى بعد طلوع الصبح وقبل طلوع الشمس وهذا القدر من الزمان لا تكون الظلمة فيه تامة ولا يكون الضوء أيضا تاما فيكونه ليس بليل ولا نهار فهو متوسط بينهما (الثالث) انه حصل في النهار تمام صلاتان الظهر والعصر وفي الليل صلاتان المغرب والعشاء وصلاة العجيج كالموسم بين صلاتي الليل والنهار فان قيل فهذا المعاني حاصل في صلاة المغرب قلنا ان نخرج صلاة الصبح على المغرب بكثر فضايل صلاة الصبح على ما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى (الرابع) ان الظهر والعصر يجتمعان بعرفة بالاتفاق

عبادة السالماني وقبيصة بن ذؤيب والحنة فيه من وجهين (القول) انها بين بياض النهار وسواد الليل وهذا المعنى وان كان حاصله في الصبح الا ان المغرب يرجح بوجه آخر وهو انه أزيد من الركعتين كما في الصبح وأقل من الأربع كما في الظهر والعصر والعشاء فهي وسط في الطول والقصر (الحنة الثانية) أن صلاة الظهر تسمى بالصلاة الاولى ولذلك ابتدأ جبريل عليه السلام بالامامة فيها واذا كان الظهر أول الصلوات كان الوسطى هي المغرب لا محالة (القول السابع) انها صلاة العشاء قالوا لانهم امته وسطية بين صلاتين لا يتصران المغرب والصبح وعن عثمان بن عفان رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من صلى العشاء الاخرة في جماعة كان كقيام نصف ليلة فهذا مجموع دلائل الناس وأقوالهم في هذه المسئلة وقد تركت ترجيح بعضها فانه يستدعي تطويلا عظيما والله أعلم (المسئلة الرابعة) احتج الشافعي بهذه الآية على أن الوتر ليس بواجب قال الوتر لو كان واجبا لكانت الصلوات الواجبة ستة ولو كان كذلك لما حصل لها وسطى والآية دلت على حصول الوسطى لها فان قيل الاستدلال انما يتم اذا كان المراد هو الوسطى في العدد وهذا ممنوع بل المراد من الوسطى الفضيلة قال تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا أي عدولا وقال تعالى قال أوسطهم أي أعداهم وقد أحكمنا هذا الاشتقاق في تفسير قوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا وأيضا لم لا يجوز أن يكون المراد الوسطى في المقدار فأغرب فانه ثلاث ركعات وهو متوسط بين الاثنين وبين الأربع وأيضا لم لا يجوز أن يكون المراد الوسطى في الصفة وهو صلاة الصبح فانها تقع في وقت ليس بغاية في الظلمة ولا غاية في الضوء (الجواب) أن الخلق الفاضل انما يسمى وسطا لا من حيث انه خلق فاضل بل من حيث انه يكون متوسطا بين رذيلتين هما طرفا الافراط والتفريط مثل الشجاعة فانها خلق فاضل وهي متوسطة بين الجبن والتهور فيرجع حاصل الامر إلى أن لفظ الوسط حقيقة فيما يكون وسطا بحسب العدد ومجازا في الخلق الحسن والفعل الحسن من حيث ان من شأنه ان يكون متوسطا بين الطرفين اللذين ذكرناهما وجل اللفظ على الحقيقة أولى من مجله على الجواز أما قوله فمعه له على ما يكون وسطا في الزمان وهو الظهر (الجوابه) أن الظهر ليست بوسطى في الحقيقة لانها تؤدى بعد الزوال وهناك قد زال الوسط وأما قوله فمعه له على الصبح لكون وقت وجوبه وسطا بين وقت الظلمة وبين وقت النور وعلى المغرب لكون عددها متوسطا بين الاثنين والأربعة (الجوابه) أن هذا محتمل وما ذكرناه أيضا محتمل فوجب حمل اللفظ على الكل فهذا هو وجه الاستدلال في هذه المسئلة بهذه الآية بحسب الامكان والله أعلم أما قوله تعالى وقوموا لله قانتين ففيه وجوه (أحدها) وهو قول ابن عباس أن القنوت هو الدعاء والذكر واحتج عليه بوجهين (الأول) أن قوله حافظوا على الصلوات أمر بما في الصلاة من الفعل فوجب أن يحمل القنوت على كل ما في الصلاة من الذكر فمعنى الآية وقوموا لله ذا كرين داعين منقطعين اليه (والثاني) أن المفهوم من القنوت هو الذكر والدعاء بدليل قوله تعالى آمن هو قانت آتاء الجليل ساجدا وقانتا هو المعنى بالقنوت في صلاة الصبح والوتر وهو المفهوم من قولهم قنت على فلان لان المراد به الدعاء عليه (والقول الثاني) قانتين أي مطيعين وهو قول ابن عباس والحسن والشعبي وسعيد بن جبيرة وطاوس وقسادة والضحاك ومقاتل والدليل عليه وجهان (الأول) ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال كل قنوت في القرآن فهو الطاعة (الثاني) قوله تعالى في أزواج الرسول صلى الله عليه وسلم ومن يقنت منكن لله ورسوله وقال في كل النساء فالصلوات قانتات فالقنوت عبارة عن اكمال الطاعة واتمامها والاحتراز عن ايقاع الخلل في اركانها وسننها وآدابها وهو زجران لم يبال كيف صلى تخفف واقصر على ما يجزئ وذهب الى انه لا حاجة لله الى صلاة العباد ولو كان كما قال لوجب أن لا يصلى رأسا لانه يقال كما لا يحتاج الى الكثير من عباد تنافك كذلك لا يحتاج الى القليل وقد صلى الرسول صلى الله عليه وسلم والرسول والسلف الصالح فاطوا وأظهروا الخشوع والاستكانة وكانوا أعلم بالله من هؤلاء الجهال (القول الثالث) قانتين ساكتين وهو قول ابن مسعود وزيد بن أرقم قال زيد بن أرقم كانتكم في الصلاة فيسلم الرجل فيردون عليه ويسألهم

رضى الله عنهم انه صلى صلاة الصبح ثم قال هذه هي الصلاة الوسطى (العاشر) ان سنن الصبح أكد من سائر
 السنن ففرضها يجب أن يكون أقوى من سائر الفروض فصرف التأكيدها أولى فهذا جلة ما يستدل به
 على ان الصلاة الوسطى هي صلاة الصبح (القول الرابع) قول من قال انها صلاة الظهر وروى هذا
 القول عن حمروزي وأبي سعيد الخدري وأسامة بن زيد رضى الله عنهم وهو قول أبي حنيفة وأصحابه
 واحتجوا عليه بوجوه (الأول) ان الظاهر كان شافعا عليهم لوقوعه في وقت القيلولة وشدة الحر فصرف
 المبالغة اليه أولى وعن زيد بن ثابت ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي بالهاجرة وكانت أثقل الصلوات
 على أصحابه وربما لم يكن وراءه الا الصف والصفان فقال عليه الصلاة والسلام اقدمهم موت أن أحرق على
 قوم لا يشهدون الصلاة يومهم فترت هذه الآية (والثاني) صلاة الظهر تقع وسط النهار وليس
 في المصائب توبات صلاة تقع في وسط الليل أو النهار غيرها (والثالث) انها بين صلاتين من أريتين الفجر
 والعصر (الرابع) انها صلاة بين المبردين برد الغداة وبرد العشي (الخامس) قال أبو العالية صليت مع
 أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الظهر فلما فرغوا سألتهم عن الصلاة الوسطى فقالوا التي صليتها (السادس)
 روى عن عائشة رضى الله عنها انها كانت تقرأ أحاقطا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر وجه
 الاستدلال انها عطفت صلاة العصر على الصلاة الوسطى والمعطوف عليه قبل المعطوف والتي قبل العصر
 هي الظهر (السابع) روى ان قوما كانوا عند زيد بن ثابت فارسلوا الى أسامة بن زيد وسألوهم عن
 الصلاة الوسطى فقال هي صلاة الظهر كانت تقام في الهاجرة (الثامن) روى في الاحاديث الصحيحة
 ان أقول امامة جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم كانت في صلاة الظهر فدل هذا على انها أثمن الصلوات
 فكان صرف التأكيدها أولى (التاسع) ان صلاة الجمعة هي أثمن الصلوات وهي صلاة الظهر
 فصرف المبالغة اليها أولى (القول الخامس) قول من قال انها صلاة العصر وهو من الصحابة مروى عن
 علي عليه السلام وابن مسعود وابن عباس وأبي هريرة ومن الفقهاء النخعي وقتادة والضحاك وهو مروى
 عن أبي حنيفة واحتجوا عليه بوجوه (الأول) ما روى عن علي عليه السلام ان النبي صلى الله عليه وسلم
 وسلم قال يوم الخندق شغلونا عن الصلاة الوسطى ملائكة يوتهم وقبورهم ناراً وهذا الحديث رواه البخاري
 ومسلم وسائر الأئمة وهو عظيم الوقع في المسئلة وفي صحيح مسلم شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر ومن
 الفقهاء من أجاب عنه فقال العصر وسط ولكن ليس هي المذكورة في القرآن فهنا صلاتان وسطيتان
 الصبح والعصر واحد وما ثبت بالقرآن والاسم بالسنة كما ان الحرم حرمان حرم مكة بالقرآن وحرم
 المدينة بالسنة وهذا الجواب متكلف جدا (الثاني) قالوا روى في صلاة العصر من التأكيدها ما لم
 يروى غيرها قال عليه الصلاة والسلام من فاتته صلاة العصر فكأنما وتر أهله وماله وأيضا أقسم الله تعالى
 بها فقال والعصر ان الانسان اتى خيرا فدل على انها أحب الساعات الى الله تعالى (الثالث) ان العصر
 بالتأكيدها أولى من حيث ان المحافظة على سائر أوقات الصلاة أخف وأسهل من المحافظة على صلاة العصر
 والسبب فيه أمران (أحدهما) ان وقت صلاة العصر أخفى الاوقات لان دخول صلاة الفجر بطول الفجر
 المستطير ضوءه ودخول الظهر بظهور الزوال ودخول المغرب بغروب القرص ودخول العشاء بغروب
 الشفق أما صلاة العصر فلا يظهر دخول وقتها الا بنظر دقيق وتأمل عظيم في حال الظل فلما كانت معروفة
 أشق لا حرم كانت الفضيلة فيها أكثر (الثاني) ان أكثر الناس عند العصر يكونون مشتغلين بالمهمات فكان
 الاقبال على الصلاة أشق فكان صرف التأكيدها الى هذه الصلاة أولى (الخطة الرابعة) في ان الوسطى هي
 العصر ان العصر اشبه بالصلاة الوسطى لوجوه (أحدها) انها متوسطة بين صلاة هي شفع وبين صلاة
 هي وتر أما الشفع فالظهر وأما الوتر فالمغرب الا ان العشاء أيضا كذلك لان قبلها المغرب وهي وتر بعددها
 الصبح وهو شفع (وثانيها) العصر متوسطة بين صلاة منارية وهي الظهر وليلية وهي المغرب (وثالثها)
 ان العصر بين صلاتين بالليل وصلاتين بالنهار (والقول السادس) انها صلاة المغرب وهو قول أبي

الصلاة انما تتم بمجموع أمور ثلاثة (أحدها) فعل القلب وهو النية وذلك لا يسقط لانه لا يتبدل حال
 الخوف بسبب ذلك (والثاني) فعل اللسان وهي القراءة وهي لا تسقط عند الخوف ولا يجوز له أيضا أن
 يتكلم حال الصلاة بكلام أجنبي أو يأتي بصيحات لا ضرورة اليها (والثالث) أعمال الجوارح فتقول أما القيام
 والقعود فساقطان عنه لا محالة وأما الاستقبال فساقط على ما بيناه وأما الركوع والسجود فالإيماء قائم
 مقامهما فيجب أن يجعل الإيماء النائب عن السجود أخفض من الإيماء النائب عن الركوع لان هذا القدر
 ممكن واما ترك الطهارة فغير جائز لاجل الخوف فانه يمكنه التطهير بالماء أو التراب انما الخلاف في انه اذا وجد
 الماء واستنع عليه التوضي به هل يجوز له أن يتيمم بالغبار الذي يتيمم منه حال ركوبه والاصح انه يجوز
 لانه اذا كان خوفه طمرا يرخص التيمم فالخوف على النفس أولى أن يرخص في ذلك فهذا تفصيل قول
 الشافعي رحمه الله وبالجملة فاعقده في هذا الباب على قوله عليه الصلاة والسلام اذا أمرتكم بشي فاقوا منه
 ما استطعتم واحجج أبو حنيفة بانه عليه السلام أخر الصلاة يوم الخندق فوجب علينا ذلك أيضا (والجواب)
 أن يوم الخندق لم يبلغ الخوف هذا الحد ومع ذلك فانه صلى الله عليه وسلم أخر الصلاة فعلمنا كون هذه الآية
 ناسخة لذلك الفعل (المسئلة السادسة) اختلافوا في الخوف الذي يفيد هذه الرخصة وطريق الضبطان تقول
 الخوف اما ان يكون في القتال أو في غير القتال أما الخوف في القتال فاما ان يكون في قتال واجب
 أو مباح أو محظور أما القتال الواجب فهو كالقتال مع الكفار وهو الاصل في صلاة الخوف وفيه نزات
 الآية ويلحق به قتال أهل البغي قال تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفي إلى أمر الله وأما القتال المباح فقد قال
 القاضي أبو المحاسن الطبري في كتاب شرح المختصر ان دفع الانسان عن نفسه مباح غير واجب بخلاف ما اذا
 قصد الكافر نفسه فانه يجب الدفع لئلا يكون اخلا لا يحق الاسلام اذا عرفت هذا فنعول أما القتال في الدفع
 عن النفس وفي الدفع عن كل حيوان محترم فانه يجوز فيه صلاة الخوف أما اذا قصد أخذ ماله أو اتلاف حاله
 فهل له أن يصلي صلاة شدة الخوف فيه قولان الاصح انه يجوز واحجج الشافعي بقوله عليه السلام من
 قتل دون ماله فهو شهيد فدل هذا على ان الدفع عن المال كالدفع عن النفس (والثاني) لا يجوز لان حرمة
 الروح أعظم أما القتال المحظور فانه لا يجوز فيه صلاة الخوف لان هذا رخصة والرخصة اعانة والعاصي
 لا يستحق الاعانة أما الخوف الحاصل في القتال كالهارب من الحرق والغرق والسبع وكذا المطالب
 بالدين اذا كان معسرا خائفا من الحبس عاجزا عن بينة الاعسار فلهم أن يصلوا هذه الصلاة لان قوله تعالى وان
 خفتهم مطلق يتناول الكل فان قيل قوله فرجالا أو ركنا يدل على ان المراد منه الخوف من العدو وحال المقاتلة
 قلنا هب انه كذلك الا انه لما ثبت هناك دفعا للضرر وهذا المعنى قائم ههنا فوجب أن يكون ذلك الحكم منسوخا
 والله أعلم (المسئلة السابعة) روى عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال فرض الله على لسان نبيكم
 الصلاة في الحضر أربع وفي السفر ركعتين وفي الخوف ركعة والجهور على ان الواجب في الحضر أربع
 وفي السفر ركعتان سواء كان في الخوف أو لم يكن وان قول ابن عباس متروك أما قوله تعالى فاذا أمنتم
 فالمعنى بزوال الخوف الذي هو سبب الرخصة فاذا كروا الله كما علمكم وفيه قولان (الاول) فاذا كروا بمعنى
 فافعلوا الصلاة كما علمكم بقوله حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين وكما بينه بشرطه
 وأركانه لان سبب الرخصة اذا زال عاد الوجوب فيه كما كان من قبل والصلاة قد تسمى ذكرا لقوله تعالى
 فاسعوا إلى ذكر الله (والقول الثاني) فاذا كروا الله أي فاشكروا لاجل انعامه عليهم بالامن طعن
 القاضي في هذا القول وقال ان هذا الذكر كما كان معلقا بشرط مخصوص وهو حصول الامن بعد الخوف
 لم يكن جملة على ذكر يلزم مع الخوف والامن جميعا على حد واحد ومعلوم أن مع الخوف يلزم الشكر كما يلزم مع
 الامن لان في كلا الحالتين نعمة الله تعالى متصلة والخوف ههنا من جهة الكفار لان جهته تعالى فالواجب
 حمل قوله تعالى فاذا كروا الله على ذكر يختص بهذه الحالة (والقول الثالث) انه دخل تحت قوله فاذا كروا
 الله الصلاة والشكر جميعا لان الامن بسبب الشكر محدد يلزم فله مع فعل الصلاة في أوقاتها أما قوله

كم صليتم كفعل أهل الكتاب فنزل قوله تعالى وقوموا لله قانتين فامرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام
 (القول الرابع) وهو قول مجاهد القنوت عبارة عن المشي وخفض الجناح وسكون الأطراف وترك
 الالتفات من هيبة الله تعالى وكان أحدهم إذا قام إلى الصلاة يهاب ربه فلا يلتفت ولا يقلب الحصى
 ولا يبعث بشئ من جسده ولا يحدث نفسه بشئ من الدنيا حتى ينصرف (القول الخامس) القنوت هو القيام
 واحتجوا عليه بحديث جابر قال سئل النبي صلى الله عليه وسلم أي الصلاة أفضل قال طول القنوت يريد
 طول القيام وهذا القول عندى ضعيف والاصار تقدير الآية وقوموا لله قانتين اللهم الا ان يقال وقوموا
 لله مدعين لذلك القيام فيتم بصير القنوت مفسرا بالادامة لا بالقيام (القول السادس) وهو اختيار علي
 ابن عيسى أن القنوت عبارة عن الدوام على الشئ والصبر عليه والملازمة له وهو في الشرعية صارا مختصا
 بالمداومة على طاعة الله تعالى والمواظبة على خدمة الله تعالى وعلى هذا التقدير يدخل فيه جميع ما قاله
 المفسرون ويحتمل أن يكون المراد وقوموا لله مدعين على ذلك القيام في أوقات وجوبه واستحبابه والله تعالى
 أعلم * قوله تعالى (فان خفتم فرجالا أو ركباناً فاذا أنتم فاذكروا الله كما علمكم ما تذكرون تعلمون) اعلم انه
 تعالى لما أوجب المحافظة على الصلوات والقيام على أدامتها بركائنها ونحوها بين من بعد أن هذه المحافظة
 على هذا الحد لا تجب الا مع الامن دون الخوف فقال فان خفتم فرجالا أو ركباناً وفي الآية مسائل (المسئلة
 الاولى) يروى فرجالا بنضم الراء ورجالا بالتشديد ورجالا (المسئلة الثانية) قال الواحدى رحمه الله معنى
 الآية فان خفتم عدواً وخفتم المفعول لاحاطة العلم به وقال صاحب الكشف فان كان بكم خوف من عدو
 أو غيره وهذا القول أصح لان هذا الحكم ثابت عند حصول الخوف سواء كان الخوف من العدو أو من غيره
 وفيه قول ثالث وهو ان المعنى فان خفتم فوات الوقت ان أخرتم الصلاة الى ان تفرغوا من حربكم فصلوا
 رجلاً أو ركباناً وعلى هذا التقدير الآية تدل على تأكيده فرض الوقت حتى يترخص لاجل المحافظة عليه
 بترك القيام والركوع والسجود (المسئلة الثالثة) في الرجال قولان (أحدهما) رجالا جمع راجل
 مثل تجار وتاجر وصحاب وصاحب والرجل هو الكائن على رجليه ماشياً كان أوداقفاً ويقال في جمع راجل
 رجل ورجالة ورجالة ورجال ورجال (والقول الثاني) ما ذكره القفال وهو انه يجوز أن يكون جمع
 الجمع لان راجلاً يجمع على رجل ثم يجمع مع رجل على رجال والركبان جمع راكب مثل فرسان وفارس قال
 القفال ويقال انه انما يقال راكب لمن كان على جمل فاما من كان على فرس فائما يقال له فارس والله أعلم
 (المسئلة الرابعة) رجالا نصب على الحال والعامل فيه محذوف والتقدير فصلوا رجلاً أو ركباناً (المسئلة
 الخامسة) صلاة الخوف قسمان (أحدهما) أن تكون في حال القتال وهو المراد بهذه الآية (والثاني)
 في غير حال القتال وهو المذكور في سورة النساء في قوله تعالى وإذا كنت فيهم فاقت لهم الصلاة فلتقم طائفة
 منهم على كل وفي سياق الآيتين بيان اختلاف القولين اذا عرفت هذا فنقول اذا التحم القتال ولم يمكن ترك
 القتال لاحد فذهب الشافعي رحمه الله عنهم بكون ركباناً على دوابهم ومشاة على اقدامهم الى القبلة
 والى غير القبلة يومون بالركوع والسجود ويجعلون السجود أخفض من الركوع ويحترزون عن الصلوات
 لانه لا ضرورة اليها وقال أبو حنيفة لا يصلى الماشي بل يؤخر واجتنب الشافعي رحمه الله هذه الآية من
 وجهين (الاول) قال ابن عمر فرجالاً أو ركباناً يعني مستقبل القبلة أو غير مستقبلها قال نافع لأرى ابن
 عمر ذكر ذلك الا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (الوجه الثاني) وهو ان الخوف الذي يجوز معه
 الصلاة مع الترجل والمشي ومع الركوب والركض لا يمكن معه المحافظة على الاستقبال فصار قوله
 فرجالاً أو ركباناً يدل على الترخص في ترك التوجه وأيضا يدل على الترخص في ترك الركوع والسجود الى
 الايمان لان مع الخوف الشديد من العدو لا يمان الرجل على نفسه ان وقف في مكان لا يتكئ من الركوع
 والسجود فصح ما ذكرنا لانه لا رجلاً أو ركباناً على جواز ترك الاستقبال وعلى جواز الاكتفاء بالاياء
 في الركوع والسجود اذا ثبت هذا فانت كالم فيما يقطع عنه وفيما لا يقطع فقولنا لا شك أن

فان خرجن قبل ذلك وخالفن وصية الزوج بعد أن يقع من المدة التي ضربها الله تعالى لهن فلا حرج فيما
 فعلن في أنفسهن من معروف أى نكاح صحيح لان اقامتهن بهذه الوصية غير لازمة قال والسبب انهم كانوا
 في زمان الجاهلية يوصون بالنفقة والسكنى حولا كاملا وكان يجب على المرأة الاعتداد بالحوال فبين الله
 تعالى في هذه الآية ان ذلك غير واجب وعلى هذا التقدير فالنسخ زائل واحتج على قوله بوجوده (أحدها)
 ان النسخ خلاف الاصل فوجب المصير الى عدمه بقدر الامكان (والثاني) أن يكون النسخ متأخرا عن
 المنسوخ في النزول واذا كان متأخرا عنه في النزول كان الاحسن أن يكون متأخرا عنه في التلاوة أيضا لان
 هذا الترتيب أحسن فاما تقدم النسخ على المنسوخ في التلاوة فهو وان كان جائزا في الجملة الا انه يعد من
 سوء الترتيب وتنزيه كلام الله تعالى عنه واجب بقدر الامكان ولما كانت هذه الآية متأخرة عن تلك
 في التلاوة كان الاولى أن لا يحكم بكونها منسوخة بذلك (الوجه الثالث) وهو انه ثبت في علم أصول الفقه انه
 متى وقع التعارض بين النسخ وبين التخصيص كان التخصيص أولى وههنا ان خصصنا هاتين الآيتين بالخاليتين
 على ما هو قول مجاهد اندفع النسخ فكان المصير الى قول مجاهد أولى من التزام النسخ من غير دليل وأما على
 قول أبي مسلم فالكلام أظهر لانكم تقولون تقدير الآية فعليهم وصية لازواجهم أو تقديرها فليوصوا وصية
 فانتم تضيفون هذا الحكم الى الله تعالى وأبو مسلم يقول بل تقدير الآية والذين يتوفون منكم ولهم وصية
 لازواجهم أو تقديرها وقد أوصوا وصية لازواجهم فهو يضيف هذا الكلام الى الزوج واذا كان لا بد من
 الاضمار فليس اضماركم أولى من اضماره ثم على تقدير أن يكون الاضمار ما ذكرتم يلزم تطرق النسخ الى
 الآية وعند هذا يشهد كل عقل سليم بأن اضمار أبي مسلم أولى من اضماركم وان التزام هذا النسخ التزام له
 من غير دليل مع ما في القول به هذا النسخ من سوء الترتيب الذي يجب تنزيه كلام الله تعالى عنه وهذا كلام
 واضح واذا عرفت هذا فنقول هذه الآية من أولها الى آخرها تكرر جملة واحدة شرطية فالشرط هو قوله
 والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لازواجهم متساعا الى الحول غير اخراج فهذا كله شرط
 والجزاء هو قوله فان خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن من معروف فهذا تقرير قول أبي مسلم
 وهو في غاية الصحة (المسئلة الثالثة) المعتدة عن فرقة الوفاة لانفقة لها ولا كسوة حاملا كانت أو حائلا
 وروى عن علي عليه السلام وابن عمر ان لها النفقة اذا كانت حاملا وعن جابر وابن عباس رضي الله عنهم
 انها ما قال لانفقة لها حسبها الميراث وهل تستحق السكنى فيه قولان (أحدهما) لا تستحق السكنى وهو
 قول علي عليه السلام وابن عباس وعائشة ومذهب أبي حنيفة واختيار المزي (والثاني) تستحق وهو
 قول عمر وعثمان وابن مسعود وأما سلمة رضي الله عنهم وبه قال مالك والثوري واجد وبناء القولين على خبر
 فريجة بنت مالك أخت أبي سعيد الخدري قتل زوجها قالت سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم اني أرجع
 الى أهلي فان زوجي ما تركني في منزل يملكه فقال عليه السلام نعم فانصرف حتى اذا مكنت في المسجد
 أو في الحجرة دعاني فقال امكني في بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله واختلفوا في تنزيل هذا الحديث قبل لم يوجب
 في الابتداء ثم أوجب فصار الاول منسوخا وقبل أمرها بالسكنى في بيتها أمر على سبيل الاستحباب لا على
 سبيل الوجوب واحتج المزي رحمه الله على انه لا سكنى لها فقال أجمعنا على انه لانفقة لها لان الملك انقطع
 بالموت فكذلك السكنى بدليل انهم أجمعوا على ان من وجب له نفقة وسكنى من والد وولد على رجل فبات
 انقطع نفقتهم وسكناهم لان ماله صار ميراثا للورثة فكذلك اههنا أجاب الاصحاب فقالوا لا يمكن قياس
 السكنى على النفقة لان المطابقة الثلاث تستحق السكنى بكل حال ولا تستحق النفقة لنفسها عند المزي ولان
 النفقة وجبت في مقابلة التمكين من الاستمتاع ولا يمكن ههنا وأما السكنى فوجبت لتحسين النساء وهو
 موجود ههنا فاقترا فاذا عرفت هذا فنقول القائلون بأن هذه الآية منسوخة لا بد وأن يختلف قولهم بسبب
 هذه المسئلة وذلك لان هذه الآية توجب النفقة والسكنى أما وجوب النفقة فقد صار منسوخا وأما وجوب
 السكنى فهل صار منسوخا أم لا والكلام فيه ما ذكرناه (المسئلة الرابعة) القائلون بأن هذه الوصية

تعالى كما علمكم في بيان انعامه علينا بالتعليم والتعريف وان ذلك من نعمه تعالى ولولا هدايته لم نصل الى ذلك ثم ان اصحابنا فسروا هذا التعليم بخلق العلم والمعتزلة فسروه بوضع الدلائل وفعل الاطاف وقوله تعالى ما لم تعلمون اشارة الى ما قبل بعثة محمد صلى الله عليه وسلم من زمان الجهالة والضلالة (الحكم الخامس عشر) قوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج فان خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن من معروف والله عزيز حكيم) فيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير ونافع والكسائي وأبو بكر عن عاصم وصية بالرفع والباقون بالنصب أما الرفع ففيه أقوال (الاول) ان قوله وصية مبتدأ وقوله لازواجهم خبر وحسن الابتداء بالنكرة لانها متخصصة بسبب تخصيص الموضع كما حسن قوله سلام عليكم وخير بين يديك (والثاني) أن يكون قوله وصية لازواجهم مبتدأ ويضمر له خبر والتقدير فعلمهم وصية لازواجهم ونظيره قوله فنصف ما فرضتم فدية مسلمة فصيام ثلاثة أيام (والثالث) تقدير الآية الامر وصية أو المفروض أو الحكم وصية وعلى هذا الوجه أضمرنا المبتدأ (الرابع) تقدير الآية كتب عليكم وصية (والخامس) تقديره ليكون منكم وصية (والسادس) تقدير الآية ووصية الذين يتوفون منكم وصية الى الحول وكل هذه الوجوه جائزة حسنة وأما قراءة النصب ففيها وجوه (الاول) تقدير الآية فليوصوا وصية (والثاني) تقديرها يوصون وصية كقولك انما أنت سير البريد أي تسير سير البريد (الثالث) تقديرها ألزم الذين يتوفون وصية وأما قوله تعالى متاعا ففيه وجوه (الاول) أن يكون على معنى متعوهن متاعا فيكون التقدير فليوصوا لهن وصية وليمتعوهن متاعا (الثاني) أن يكون التقدير جعل الله لهن ذلك متاعا لان ما قبل الكلام يدل على هذا (الثالث) انه نصب على الحال أما قوله غير اخراج ففيه قولان (الاول) انه نصب بوقوعه وقع الحال كانه قال متعوهن مقيمات غير محجرات (والثاني) ان نصب بنزع الخافض أراد من غير اخراج (المسئلة الثانية) في هذه الآية ثلاثة أقوال (الاول) وهو اختيار جمهور المفسرين انها منسوخة قالوا كان الحكم في ابتداء الاسلام انه اذا مات الرجل لم يكن لامرأته من ميراثه شيء الا النفقة والسكنى سنة وكان الحول عزيمة عليها في الصبر عن التزوج وانما كانت محيرة في أن تعتد ان شئت في بيت الزوج وان شئت خرجت قبل الحول لكنها حتى خرجت سقطت نفقتها وهذا اجله ما في هذه الآية لاننا قرأنا وصية بالرفع كان المعنى فعلمهم وصية وان قرأناها بالنصب كان المعنى فليوصوا وصية وعلى القراءتين هذه الوصية واجبة ثم ان هذه الوصية صارت مفسرة بأمرين (أحدهما) المتاع والنفقة الى الحول (والثاني) السكنى الى الحول ثم أنزل تعالى أنهم ان خرجن فلا جناح عليكم في ذلك فثبت أن هذه الآية توجب أمرين (أحدهما) وجوب النفقة والسكنى من مال الزوج سنة (والثاني) وجوب الاعتماد سنة لان وجوب السكنى والنفقة من مال الميت سنة توجب المنع من التزوج بزوجة أخرى في هذه السنة ثم ان الله تعالى نسخ هذين الحكمين أما الوصية بالنفقة والسكنى فلان القرآن دل على ثبوت الميراث لها والسنة دلت على انه لا وصية لو ارثت فصار مجموع القرآن والسنة ناسخا للوصية للزوجة بالنفقة والسكنى في الحول وأما وجوب العدة في الحول فهو منسوخ بقوله يترصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا فهذا القول هو الذي اتفق عليه أكثر المتقدمين والمتأخرين من المفسرين (القول الثاني) وهو قول مجاهد ان الله تعالى أنزل في عدة المتوفى عنها زوجها آيتين (أحدهما) ما تقدم وهو قوله يترصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا (والأخرى) هذه الآية فوجب تنزيل هاتين الآيتين على حالتين فنقول انها ان لم تختص السكنى في دار زوجها ولم تأخذ النفقة من مال زوجها كانت عدتها أربعة أشهر وعشرا على ما في تلك الآية المتقدمة وأما ان اختارت السكنى في دار زوجها والاخذ من ماله وتركت عدتها هي الحول قال وتنزيل الآيتين على هذين التقديرين أولى حتى يكون كل واحد منهما مفعولا به (القول الثالث) وهو قول أبي مسلم الاصفهاني ان معنى الآية من يتوفى منكم ويذرون أزواجا وقد وصوا وصية لازواجهم بنفقة الحول وسكنى الحول

وتفكر فيهم - فاحسب الله تعالى اليه أتريد أن أريك كيف أحسبهم - فقال نعم فقل له ناد أيها الظالم ان الله
 يأمرك أن تجتمع في جفلات العظام بطير بعضها الى بعض حتى تتالظام ثم أوحى الله اليه ناد يا أيها الظالم
 ان الله يأمرك أن تكسب لجناود ما نصارت لجناود ما ثم نادى ان الله يأمرك أن تقوى فقامت فلما صاروا
 أحياء قاموا وكانوا يقولون سبحانك ربنا وبحمدك لا اله الا أنت ثم رجعوا الى قريتهم بعد حياتهم وكانت
 أمارات انهم ما كانوا ظاهرة في وجوههم ثم بقوا الى ان ماتوا بعد ذلك بحسب آجالهم (الرواية الثانية)
 قال ابن عباس رضي الله عنهما ان ملكا من ملوك بني اسرائيل أمر عسكره بالقتال فخافوا القتال وقالوا
 للملكهم ان الارض التي نذهب اليها فيها الوباء فخن لانذهب اليها حتى يزول ذلك الوباء فأما ثم الله تعالى
 بأمرهم وبقوا ثمانية أيام حتى انتفخوا وبلغ بنى اسرائيل موتهم فخرجوا لدنهم فخرجوا من كثرتهم فخطروا
 عليهم الخطر فأحياهم الله بعد الثمانية وبقى فيهم نبي من ذلك النبي وبقى ذلك في أولادهم الى هذا اليوم واحتج
 القائلون بهذا القول بقوله تعالى عقيب هذه الآية وقالوا في سبيل الله (والرواية الثالثة) ان حزقيل
 النبي عليه السلام نذب قومه الى الجهاد فذكر هو وجبذوا فأرسل الله عليهم الموت فلما كثرتهم خرجوا من
 ديارهم فراروا من الموت فلما رأى حزقيل ذلك قال اللهم اله يعقوب واله موسى ترى معصية عبادك فأرهم
 آية في أنفسهم ثم تدهم على نفاذ قدرتك وانهم لا يخرجون عن قبضتك فأرسل الله عليهم الموت ثم انه عليه
 السلام ضاق صدره بسبب موتهم فدعامة أخرى فأحياهم الله تعالى أما قوله تعالى وهم ألوف فقيه قولان
 (الاول) ان المراد منه بيان العدد واختلفوا في مبلغ عددهم قال الواحدى رحمه الله ولم يكونوا دون ثلاثة
 آلاف ولا فوق سبعين ألفا والوجه من حيث اللفظ أن يكون عددهم أزيد من عشرة آلاف لان الالف
 جمع الكثرة ولا يقال في عشرة فينادونها ألوف (والقول الثاني) أن الالف جمع ألف كقعود وقاعد وجلس
 وجالس والمعنى انهم كانوا مؤتلفي القلوب قال القاضي الوجه الاول أولى لان ورود الموت عليهم وهم كثرة
 عظيمة يفيد حريدا اعتبار بحالهم لان موت جمع عظيم دفعة واحدة لا يتفق وقوعه بعد اعتبار اعظمها
 فأما ورود الموت على قوم بينهم اختلاف ومحنة - كوروده وبينهم اختلاف في أن وجهه الاعتبار
 لا يتغير ولا يختلف ويحتمل أن يجاب عن هذا السؤال بأن المراد كون كل واحد منهم ألفا لحسانه
 محبة الهذه الدنيا فيرجع حاصله الى ما قال تعالى في صفتهم واتخذهم أحرص الناس على حياة ثم انهم مع غاية
 حبيهم للحياة والفهم بها أماتهم الله تعالى وأهلكهم ليعلم ان حرص الانسان على الحياة لا يعضمه من الموت
 فهذا القول على هذا الوجه ليس في غاية البعد أما قوله حذر الموت فهو منصوب لانه مفعول به أى حذر
 الموت ومعهم ليعلم أن كل أحد يحذر الموت فلما خص هذا الموضع بالذكر علم أن سبب الموت كان في تلك الواقعة
 أكثر اما لاجل غلبة الطاعون أو لاجل الاصر بالمقاتلة أما قوله تعالى فقال لهم الله موتوا فني تفسير قال الله
 وجهان (الاول) انه جار مجرى قوله انما قولنا لشي اذا أردنا ان نقول له كن فيكون وقد تقدم أنه ليس المراد
 منه اثبات قول بل المراد انه تعالى متى أراد ذلك وقع من غير منعه وتأخير ومنه هذا عرف مشهور في اللغة
 ويدل عليه قوله ثم أحياهم فاذا صح الاحياء بالقول فكذلك القول في الامانة (والقول الثاني) أنه تعالى
 أمر الرسول أن يقول لهم موتوا وان يقول عند الاحياء ما رويناه عن السدي ويحتمل أيضا ما رويناه من ان
 الملك قال ذلك والقول الاول أقرب الى التحقيق أما قوله تعالى ثم أحياهم فقيه مسائل (المسئلة الاولى)
 الآية دالة على انه تعالى أحياهم بعد ان ماتوا فوجب القطع به وذلك لانه في نفسه جازم الصادق أخبر عن
 وقوعه فوجب القطع بوقوعه أما الامكان فلان تركيب الاجزاء على الشكل المخصوص ممكن والامساو جدد
 أولا واحتمال تلك الاجزاء للحياة ممكن والامساو جدد أولا ومتى ثبت هذا قد ثبت الامكان وأما ان الصادق
 قد أخبر عنه فني هذه الآية ومتى أخبر الصادق عن وقوع ما ثبت في العقل امكان وقوعه وجب القطع به
 (المسئلة الثانية) قالت المعتزلة احياء الميت فعل خارق للعادة ومثل هذا لا يجوز من الله تعالى اظهاره
 الا عند ما يكون معجزة لنبي اذ لو جاز ظهوره لالاجل أن يكون معجزة لنبي لبطات دلالة على النبوة وأما عند

كانت واجبة أو ردوا على أنفسهم سؤالوا الله تعالى ذكر الوفاة ثم أمر بالوصية فكيف يوصي
 المتوفى وأجابوا عنه بأن المعنى والذين يقاربون الوفاة ينبغي أن يفعلوا هذا قالوا فاة عبارة عن الاشراف عليها
 وجواب آخر وهو ان هذه الوصية يجوز أن تكون مضافة الى الله تعالى بمعنى أمره وتكليفه كأنه قيل وصية
 من الله لا زواجهم كقوله يوم يكلم الله في أولادكم وانما يحسن هذا المعنى على قراءة من قرأ بالرفع أما قوله
 تعالى فلا جناح عليكم فالعنى لا جناح عليكم يا أولياء الميت فيما فعلن في أنفسهن من التزين ومن الاقدام
 على النكاح وفي رفع الجناح وجهان (أحدهما) لا جناح في قطع النفقة عنهن اذا خرجن قبل انقضاء الحول
 (والثاني) لا جناح عليكم في ترك منعهن من الخروج لان مقامها حولا في بيت زوجها ليس بواجب عليها
 (الحكم السادس عشر) * قوله تعالى (وللمطلقات متاع بالمعروف حق على المتقين كذلك بين الله لكم آياته
 لعلكم تعقلون) يروى ان هذه الآية انما نزلت لان الله تعالى لما أنزل قوله تعالى ومتعوهن الى قوله حقا
 على المحسنين قال رجل من المسلمين ان أردت فعلت وان لم أرد لم أفعل فقال تعالى وللمطلقات متاع
 بالمعروف حق على المتقين يعني على كل من كان متقيا عن الكفر واعلم ان المراد من المتاع ههنا فيه قولان
 (أحدهما) انه هو المتعة فظاهر هذه الآية يقتضي وجوب هذه المتعة لكل المطلقات فمن الناس من تمسك
 بظاهر هذه الآية وأوجب المتعة لجميع المطلقات وهو قول سعيد بن جبير وأبي العالية والزهرى قال الشافعي
 رحمه الله لكل مطلقة الا المطلقة التي فرض لها مهر ولم يوجد في حقها الميسر وهذه المسئلة قد ذكرناها في
 تفسير قوله تعالى ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره فان قيل لم أعيد ههنا ذكر المتعة مع ان ذكرها قد
 تقدم في قوله تعالى ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره قلنا ههنا ذكر حكم خاصا وههنا ذكر حكم عاما
 (والقول الثاني) ان المراد بهذه المتعة النفقة والنفقة قد تسمى متاعا واذا حملنا هذا المتاع على النفقة اندفع
 التكرار فيمكن ذلك أولى وههنا آخر الآيات الدالة على الاحكام والله أعلم * قوله تعالى (ألم ترالى
 الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم ان الله لذو فضل على الناس
 ولكن أكثر الناس لا يشكرون) اعلم ان عادته تعالى في القرآن أن يذكر بعد بيان الاحكام القصص
 ليفيد الاعتبار للسامع ويحمله ذلك الاعتبار على ترك التمزد والعناد ومن يد الخضوع والانقياد فقال ألم تر
 الى الذين خرجوا من ديارهم أمأ قوله ألم ترفقه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان الرؤية قد تعني رؤية
 البصيرة والقلب وذلك راجع الى العلم كقوله وأرنا مناسكنا معناه علمنا وقال فاحكم بين الناس بما أراهم الله
 أى علمك ثم ان هذا اللفظ قد يستعمل فيما تقدم للخطاب العلم به وفيما لا يكون كذلك فقد يقول الرجل لغيره
 يريد تعريفة ابتداء ألم ترالى ما جرى على فلان فيكون هذا ابتداء تعريف فعلى هذا يجوز أن يكون النبي
 صلى الله عليه وسلم لم يعرف هذه القصة الا بهذه الآية ويجوز أن نقول كان العلم بها سابقا على نزول هذه
 الآية نعم ان الله تعالى أنزل هذه الآية على وفق ذلك العلم (المسئلة الثانية) هذا الكلام ظاهره خطاب مع
 النبي صلى الله عليه وسلم لانه لا يبعد أن يكون المراد هو وأمه لانه وقع الابتداء بالخطاب معه كقوله
 تعالى يا أيها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن (المسئلة الثالثة) دخول اللفظة الى في قوله تعالى
 ألم ترالى الذين يحفل أن يكون لاجل ان الى عندهم حرف للاتهاء كقولك من فلان الى فلان فن علم
 بتعليم معلم فكان ذلك المعلم أوصل ذلك المعلم الى ذلك المعلوم وأنهاه اليه فحسن من هذا الوجه دخول حرف
 الى فيه ونظيره قوله تعالى ألم ترالى ربك كيف مذل الظل أمأ قوله الى الذين خرجوا من ديارهم ففيه
 روايات (أحدها) قال السدي كانت قرية وقع فيها الطاعون وهرب عامة أهلها والذين بقوا مات أكثرهم
 وبقي قوم منهم في المرض والبلاء ثم بعد ارتفاع المرض والطاعون رجع الذين هربوا سالمين فقال من بقي من
 المرضى هؤلاء أحرس من الوصم منعنا ما صنعوا النجونا من الامراض والاتان ولئن وقع الطاعون ثانيا
 خرجنا فوقهم وهربوا وهم بضعة وثلاثون ألفا فلما خرجوا من ذلك الوادي ناداهم ملك من أسفل الوادي
 وآخر من أعلاه أن موتوا فهلكوا وبليت أجسامهم فترجمهم نبي يقال له حزقييل فلما رأاهم وقف عليهم

وان ذلك الجهاد لغرض الدين أو لعاجل الدنيا * قوله تعالى (من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا
 فيضاعفه له اضعافا كثيرة والله يقبض ويبسط واليه ترجعون) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) انه
 تعالى لما أمر بالقتال في سبيل الله ثم أرفقه بقوله من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا اختلف المفسرون
 فيه على قولين (الاول) أن هذه الآية متعلقة بما قبلها والمراد منها القرض في الجهاد خاصة فتدب العاجز
 عن الجهاد أن يتفق على الفقير القادر على الجهاد وأمر القادر على الجهاد أن يتفق على نفسه في طريق
 الجهاد ثم أكد تعالى ذلك بقوله والله يقبض ويبسط وذلك لأن من علم ذلك كل اعتماده على فضل الله تعالى
 أكثر من اعتماده على ماله وذلك يدعو الى انفاق المال في سبيل الله والاحتراز عن الخلل بذلك الانفاق
 (والقول الثاني) أن هذا الكلام مبتدأ لاتعلق له به قبله ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فيهم من قال
 المراد من هذا القرض انفاق المال ومنهم من قال انه غيره والقائلون بأنه انفاق المال لهم ثلاثة أقوال
 (الاول) أن المراد من الآية ما ليس بواجب من الصدقة وهو قول الاصم واحتج عليه بوجهين (الاول)
 انه تعالى سماه بالقرض والقرض لا يكون الا تبرعا (الحجة الثانية) سبب نزول الآية قال ابن عباس
 رضي الله عنه نزلت الآية في أبي الدرداء قال يا رسول الله ان لي حديقتين فان تصدقت بأحدهما فهل لي
 من الأجر في الجنة قال نعم قال وأتم الدرداء معي قال نعم قال والصبيبة معي قال نعم فتصدق بأفضل
 حديقته وكانت تسمى الجنة قال فرجع أبو الدرداء الى أهله وكانوا في الحديقة التي تصدق بهم افتقار
 على باب الحديقة وذكر ذلك لأمر أنه فقالت أم الدرداء بارك الله لك فيما اشتريت فخرجوا منها وسلوها
 فكان صلى الله عليه وسلم يقول لكم من نخلة رداح تدلى عروقهما في الجنة لابي الدرداء اذا عرفت سبب
 نزول هذه الآية تظهر ان المراد بهذا القرض ما كان تبرعا لا واجبا (القول الثاني) أن المراد من هذا القرض
 الانفاق الواجب في سبيل الله واحتج هذا القائل على قوله بأنه تعالى ذكر في آخر الآية واليه ترجعون
 وذلك كالزجر وهو انما يليق بالواجب (والقول الثالث) وهو الاقرب انه يدخل فيه كلا القسمين كما انه
 داخل تحت قوله مثل الذين يتفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة اتيبت أما الذين قالوا المراد من هذا
 القرض شيء سوى انفاق المال ماروى عن بعض أصحاب ابن مسعود وهو قول الرجل سبحان الله والحمد لله
 ولا اله الا الله والله أكبر قال القاضي وهذا بعيد لان لفظ الاقراض لا يقع عليه في عرف اللغة ثم قال
 ولا يمكن حمل هذا القول على الصحة الا ان نقول الفقير الذي لا يملك شيئا اذا كان في قلبه انه لو كان
 قادرا لانفق واعطى فحينئذ تكون تلك التبرع قائمة مقام الانفاق وقد روى عنه صلى الله عليه وسلم
 أنه قال من لم يكن عنده ما يتصدق به فليعلن اليهود فانه له صدقة (المسئلة الثانية) اختلفوا
 في ان إطلاق لفظ القرض على هذا الانفاق حقيقة أو مجاز قال الزجاج انه حقيقة وذلك لان القرض
 هو كل ما يقبل ليجازى عليه فنقول العرب لك عندي قرض حسن وسني والمراد منه الفعل الذي يجازى عليه
 قال أمية بن أبي الصلت

كل امرئ سوف يجزي قرضه حسنا * أو سينا ومدينا كالذي دانا

وعما يدل على ان القرض ما ذكرناه أن القرض أصله في اللغة القطع ومنه القراض وانقرض القوم اذا هلكوا
 وذلك لانقطاع أثرهم فاذا انقرض فالمراد قطع له من ماله أو عمله قطعة يجازى عليها (والقول الثاني) أن لفظ
 القرض ههنا مجاز وذلك لان القرض هو ان يعطى الانسان شيئا يرجع اليه مثله وههنا المنفق في سبيل الله انما
 يتفق ليرجع اليه بدله الا انه جعل الاختلاف بين هذا الانفاق وبين القرض من وجوه (أحدها) أن القرض
 انما يأخذ من يحتاج اليه ليقضه وذلك في حق الله تعالى محال (وثانيها) أن البدل في القرض المعتاد
 لا يكون الا المثل وفي هذا الانفاق هو الصدف (وثالثها) أن المال الذي يأخذه المقرض لا يكون
 ملكا له وههنا هذا المال انما أخذه ملك لله ثم مع حصول هذه الفروق سماه الله قرضا والحكمة فيه التنبيه
 على ان ذلك لا يصح عند الله فكما ان القرض يجب أدائه ولا يجوز الاخلال به فكذا الثواب

أصحنا فإنه يجوز أن يظهر خوارق العادات كرامة الولي أو سائر الأغراض فكان هذا المحصر باطلا
ثم قالت المعتزلة وقد روي أن هذا الأحياء إنما وقع في زمان حزقيل النبي عليه السلام ببركة دعائه وهذا يحقق
ما ذكرناه من أن مثل هذا لا يوجد إلا يكون معجزة للأنبياء عليهم السلام وقيل حزقيل هو ذو الكفل وإنما سمى
بذلك لأنه تكفل بشأن سبعين نبيا وانجأهم من القتل وقيل أنه عليه السلام مرتبهم وهم موتى فجعل يفكر فيهم
متحسبا فوحى الله تعالى إليه أن أردت أحييتهم وجعلت ذلك الأحياء آية لك فقال نعم فأحياهم الله
تعالى بدعائه (المسئلة الثالثة) أنه قد ثبت بالدلائل أن معارف المكلفين تصير ضرورية عند القرب من الموت
وعند معاينة الأحوال والنسب إذ فهو هؤلاء الذين أماتهم الله ثم أحياهم لا يخلو إيمانهم يقال أنهم عاينوا
الأحوال والأحوال التي معها صارت معارفهم ضرورية وأما ما شاهدوا وشيئامن تلك الأحوال بل الله
تعالى أماتهم بغتة كالنوم الحادث من غير مشاهدة الأحوال البتة فإن كان الحق هو الأول فعند ما أحياهم
يتبين أن يقال أنهم نسوا تلك الأحوال ونسوا ما عرفوا به وبهم بضرورة العقل لأن الأحوال العظيمة لا يجوز
نسبها مع كمال العقل فكان يجب أن تبقى تلك المعارف الضرورية معهم بعد الأحياء وبقاء تلك المعارف
الضرورية يمنع من صحة التكليف كما أنه لا يبقى التكليف في الآخرة وأما أن يقال أنهم بقوا بعد الأحياء غير
مكلفين وليس في الآية ما يمنع منه أو يقال أن الله تعالى حين أماتهم ما أراهم شيئا من الآيات العظيمة التي
تصير معارفهم عند حاضريته وما كان ذلك الموت كوت سائر المكلفين الذين يعاينون الأحوال عند
القرب من الموت والله أعلم بحقائق الأمور (المسئلة الرابعة) قال قتادة إنما أحياهم ليستوفوا بقية آجالهم
وهذا القول فيه كلام كثير ويبحث طويل أما قوله تعالى أن الله لذو فضل على الناس ففيه وجوه (أحدها)
أنه تفضل على أولئك الأقوام الذين أماتهم بسبب أنه أحياهم وذلك لأنهم خرجوا من الدنيا على المعصية فهو
تعالى أعادهم إلى الدنيا وهداهم للتوبة والتلافي (وثانيها) أن العرب الذين كانوا يشكرون المعاد كانوا
متسكين يقول اليهود في كثير من الأمور فلما تباه الله تعالى اليهود على هذه الواقعة التي كانت معلومة لهم
وهم يذكرونهم العرب المنكرين للمعاد فالظاهر أن أولئك المنكرين يرجعون من الدين الباطل الذي هو
الانكار إلى الدين الحق الذي هو الإقرار بالبعث والنشور فيخلصون من العقاب ويستحقون الثواب فكان
ذكر هذه القصة فضلا من الله تعالى واحسانا في حق هؤلاء المنكرين (وثالثها) أن هذه القصة تدل على
أن الحذر من الموت لا يفيد فهذه القصة تشجع الإنسان على الأقدام على طاعة الله تعالى كيف كان وتزيل
عن قلبه الخوف من الموت فكان ذكر هذه القصة سببا لبعده العبد عن المعصية وقربه من الطاعة التي بها يفوز
بالثواب العظيم فكان ذكر هذه القصة فضلا واحسانا من الله تعالى على عبده ثم قال ولكن أكثر
الناس لا يشكرون وهو كقولهم فإني أكثر الناس لا كفورا • قوله تعالى (وقالوا في سبيل الله واعملوا
إن الله سميع عليم) فيه قولان (الأول) أن هذا خطاب للذين أحيوا قال الضحاك أحياهم ثم أمرهم
بأن يذهبوا إلى الجهاد لأنه تعالى إنما أماتهم بسبب أن كانوا الجهاد واعلم أن هذا القول لا يتم إلا بإخبار
مخدوف تقديره وقيل لهم فاعملوا (والقول الثاني) وهو اختيار الجمهور والمحققين أن هذا السبب في خطاب
للحاضرين يتضمن الأمر بالجهاد إلا أنه سبحانه بلطفه ورحمته قدم على الأمر بالقتال ذكر الذين خرجوا
من ديارهم أمثالهم عن أمر الله بحب الحياة بسبب خوف الموت وليعلم كل أحد أنه بترك القتال لا يثقل
بالسلامة من الموت كما قال في قوله قل إن ينفعكم لكم القرار أن فررت من الموت أو القتل وإن لا تتمتعون
الأقل لا تشجعهم على القتال الذي به وعد إحدى الحسنيين أما في العاجل الظهور على العدو وفي الآجل
الفوز بالخلافة في النعيم والوصول إلى ما تشتهى النفس وتذلل العين أما قوله تعالى في سبيل الله فالسبيل هو
الطريق وسبب العبادات سبيلا إلى الله تعالى من حيث أن الإنسان يسلكها ويتوصل إلى الله بها ومعلوم أن
الجهاد تقوية للدين فكان طاعة فلا جرم كان المجاهد مقاتلا في سبيل الله ثم قال واعلموا أن الله سميع عليم أي
هو سمع كلامكم في ترغيب الغير في الجهاد وفي تنفير الغير عنه وعالم بما في صدوركم من البواطن والأغراض

الملاة الرؤساء وهو بذلك لانهم يملأون القلوب بما يحتاج اليه من قولهم ملا الرجل ملاة فهو ملي قوله
تعالى اذ قالوا انبي لهم ابعث لنا في الآيات مسائل (المسئلة الاولى) تعلق هذه الآية بما قبلها من حيث انه
تعالى لما فرض القتال بقوله وقاتلوا في سبيل الله ثم أمرنا بالانفاق فيه اماله من التأني في كمال المراد بالقتال
ذكر قصة بني اسرائيل وهي انهم لما أمروا بالقتال نكثوا وخالفوا فذمهم الله تعالى عليه ونسبهم الى الظلم
والمقصود منه ان لا يقدم المأمورون بالقتال من هذه الامة على المخالفة وان يكونوا مستعمرين في القتال
مع أعداء الله تعالى (المسئلة الثانية) لاشك ان المقصود الذي ذكرناه حاصل سواء علمنا ان ذلك النبي
من كان من أولئك الملا من كانوا أولم نعلم شيئا من ذلك لان المقصود هو الترغيب في باب الجهاد
وذلك لا يختلف وانما يعلم من ذلك النبي ومن ذلك الملا بالخبر المتواتر وهو مفقود وأما خبر الواحد فانه
لا يفيد الا الظن ومنهم من قال انه يوشع بن نون بن افرايم بن يوسف والدليل عليه قوله تعالى من بعد موسى
وهذا ضعيف لان قوله من بعد موسى كما يحتمل الاتصال يحتمل الحصول من بعد زمان ومنهم من قال كان
اسم ذلك النبي اشعوبيل من بني هارون واسمه بالعربية اسماعيل وهو قول الاكثرين وقال السدي هو
شمعون سمته امة بذلك لانها دعت الله تعالى أن يرزقها ولدافاس تجاب الله تعالى دعاءها فسمته شمعون يعني
سمع دعاءها فيه والسين تصير شيئا بالعبرانية وهو من ولد لاوي بن يعقوب عليه السلام (المسئلة الثالثة)
قال وهب والكلبي ان المعاصي كثرت في بني اسرائيل والخطايا ظمت فيهم ثم غلب عليهم عدوهم فسي كثيرا
من ذرارهم فسألوا انبيهم ملكا تنظم به كلتهم ويجمع به أمرهم ويستقيم حالهم في جهاد عدوهم وقيل تغلب
جالوت على بني اسرائيل وكان قوام بني اسرائيل بمالك يجتهدون عليه يجاهد الأعداء ويجري الأحكام ونبي
يطيعه الملك ويقم أمر دينهم ويأتيهم بالخبر من عند ربهم أما قوله نقاتل في سبيل الله فاعلم انه قرئ نقاتل
بالنون والجزم على الجواب وبالنون وبالرفع على أنه حال أي ابعثه لنا مقدرين القتال أو استثناف كانه قيل
ما تصنعون بالملك قالوا نقاتل وقرئ بالياء والجزم على الجواب وبالرفع على انه صفة لقوله ملكا أما قوله قال
هل عسيتم ان كتب عليكم القتال ان لا تقاتلوا فيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ نافع وحده عسيتم بكسر
السين ههنا وفي سورة محمد صلى الله عليه وسلم واللغة الشهورة فتحها ووجه قراءة نافع ما حكاه ابن الاعرابي
انهم يقولون هو عسى بكذا وهذا يقوى عسيتم بكسر السين الا ترى ان عسى بكذا مثل حوى وشحج وطعن
أبو عبيدة في هذه القراءة فقال لو جاز ذلك لجاز عسى ربكم أجاب أصحاب نافع عنه من وجهين (الاول)
أن الباء اذا سكنت وانفتح ما قبلها حصل في اللفظ بها نوع كافة ومشقة الياء من عسى كذلك لانها
وان كانت في الكتابة ياء الانها في اللفظ مدته وهي خفيفة فلا تحتاج الى خفة أخرى (والجواب) الثاني هب
أن القياس يفتي جواز عسى ربكم الا انا ذكرنا انهم ما لفتان فله أن يأخذ باللغتين فيستعمل احدهما
في موضع والاخرى في موضع آخر (المسئلة الثانية) خبر هل عسيتم هو قوله ان لا تقاتلوا والشرط فاصل
بينهما والمعنى هل قاربتم أن لا تقاتلوا يعني أتوقع جنبكم عن القتال فادخل هل مستفهما عما هو متوقع
عنده ومظنون وأراد بالاستفهام التقرير وثبت أن المتوقع كائن وانه صائب في توقعه كقوله تعالى هل أتى
على الانسان حين من الدهر معناه التقرير ثم انه تعالى ذكر أن القوم قالوا وما لنا ان لا نقاتل في سبيل
الله وهذا يدل على ضمان قوى خصوصاً واتبعوا ذلك بعله قوية توجب التشدد في ذلك وهو قولهم وقد
اخرجنا من ديارنا وابنا لنا لان من بلغ منه العدو وهذا المبلغ فالظاهر من أمره الاجتهاد في دفع عدوه
ومقاتلته فان قيل المشهور انه يقال مالك تفعل كذا ولا يقال مالك ان تفعل كذا قال تعالى ما لكم
لا ترجون لله وقارا وقال وما لكم لا تؤمنون بالله (والجواب) من وجهين (الاول) وهو قول المبرد
أن ما في هذه الآية سجدة لاستفهام كانه قال ما لنا ترك القتال وعلى هذا الطريق يزول السؤال (الوجه
الثاني) ان نسلم أن ما ههنا يعني الاستفهام ثم على هذا القول وجوه (الاول) قال الاخفش
أن ههنا زائدة والمعنى ما لنا لا نقاتل وهذا ضعيف لان القول بثبوت الزيادة في كلام الله خلاف
الاصل (الثاني) قال الفراء كلام ههنا محمول على المعنى لان قولك مالك لا تقاتل تعالى

الواجب على هذا الاتفاق واصل الى المكاتب المحالة ويرى أنه لما نزلت هذه الآية قالت اليهود ان الله فقير ونحن أغنياء فهو يطلب من القرض وهذا الكلام لا يفي بحملهم وحقهم لان الغالب عليهم التشبيه ويقولون ان معبودهم شبح قال القاضي من يقول في معبوده مثل هذا القول لا يستبعد منه أن يصفه بالفقر فان قيل فما معنى قوله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا ولا يجرى الكلام على طريق الاستفهام فلما ان ذلك في الترغيب في الدعاء الى الفعل أقرب من ظاهر الامر أمّا قوله تعالى قرضا حسنا ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قال الواحدي القرض في هذه الآية اسم لامصدر ولو كان مصدرا لكان ذلك اقراضا (المسئلة الثانية) كون القرض حسنا يحتمل وجوها (أحدها) أراد به حلالا خالصا لا يختلط به الحرام لان مع الشبهة يقع الاختلاط ومع الاختلاط يقع القرض عاقيق الفعل (وثانيها) أن لا يتبع ذلك الاتفاق منا ولا أذى (وثالثها) أن يفعله على نية التقرب الى الله تعالى لان ما يفعله رياء ومهمة لا يستحق به الثواب أمّا قوله تعالى فيضاعفه فيه مسألتان (المسئلة الاولى) في قوله فيضاعفه أربع قراءات (أحدها) قرأ أبو عمرو وتنافع وحزة والكسائي فيضاعفه بالالف والرفع (والثاني) قرأ عاصم فيضاعفه بالالف والنصب (الثالث) قرأ ابن كثير فيضعفه بالتشديد والرفع بلا ألف (الرابع) قرأ ابن عامر فيضعفه بالتشديد والنصب فتقول أمّا التشديد والتخفيف فهما الغتان ووجه الرفع العطف على بقرض ووجه النصب أن يحتمل الكلام على المعنى لا على اللفظ لان المعنى يكون قرضا فيضاعفه والاختيار الرفع لان فيه معنى الجزاء وجواب الجزاء بالقضاء لا يكون الارتفاع (المسئلة الثانية) التضعيف والاضعاف والمضاعفة واحد وهو الزيادة على أصل الشيء حتى يبلغ مثلين أو أكثر وفي الآية حذف والتقدير فيضاعف ثوابه أمّا قوله تعالى اضعافا كثيرة فثم من ذكر فيه قدر معين وأجود ما يقال فيه انه القدر المذكور في قوله تعالى مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبت سبع سنابل فيقال يحتمل الجمل على المفسر لان كلنا الآيتين وردتا في الاتفاق ويمكن أن يجاب عنه بأنه تعالى لم يقتصر في هذه الآية على التحديد بل قال بعده والله يضاعف لمن يشاء (والقول الثاني) وهو الاصح واختيار السدي ان هذا التضعيف لا يعلم أحد ما هو وكما هو وإنما بهم تعالى ذلك لان ذكر المهرم في باب الترغيب أقوى من ذكر الحدود أمّا قوله تعالى والله يقبض ويبسط فني بيان أن هذا كيف يناسب ما تقدم وجوه (أحدها) أن المعنى انه تعالى لما كان هو القابض الباسط قال كان تقدير هذا الذي أمر باتفاق المال الفقير فليتنفق المال في سبيل الله فانه سواء اتفق أو لم يتفق فليس له الا الفقروا ان كان تقديره الغني فليتنفق فانه سواء اتفق أو لم يتفق فليس له الا الغني والسعة وبسط اليد فعلى كلا التقديرين يكون اتفاق المال في سبيل الله أولى (وثانيها) أن الانسان اذا علم أن القبض والبسط بالله انقطع نظره عن مال الدنيا وبقى اعتماده على الله فيتمتد بهل عليه اتفاق المال في سبيل مرضاة الله تعالى (وثالثها) انه تعالى يوسع على عباده ويقتدر فلا تجلو عليه بما وسع عليهم لئلا يبدل السعة الحاصلة لكم بالضيق (ورابعها) أنه تعالى لما أمرهم بالصدقة وحثهم عليها أخبر أنه لا يمكنهم ذلك الا بتوفيقه واعانه فقال والله يقبض ويبسط يعنى بقبض القلوب حتى لا تقدم على هذه الطاعة ويبسط بعضها حتى يقدم على هذه الطاعة ثم قال واليه ترجعون والمراد به الى حيث لا حاكم ولا مدبر سواء والله أعلم (القصة الثانية) قصة طالوت * قوله عز وجل (ألم ترالى الملائمة بنى اسرائيل من بعد موسى اذا قالوا لنبى الله م ابعت لنا ملكا نقاتل في سبيل الله قال هل عسى ان كتب عليكم القتال ان لا تقاتلوا قالوا وما لنا ان لا نقاتل في سبيل الله وقد اخرجنا من ديارنا وابنائنا فلما كتب عليهم القتال تولوا الا قليلا منهم وانه عليهم باظالمين) الملائمة اشرف من الناس وهو اسم الجماعة كالقوم والرهط والجيش وبعده املاء قال الشاعر

وقال املاء املاء من كل معشر * وخير اقارب الرجال سديها

وأصلها من الملة وهم الذين يملون العميون هببة ورواء وقيل هم الذين يملون المكان اذا حضروا وحال الزجاج

بأنه اصطفى الرسل ووصفهم بأنهم المصطفون الاخيار ووصف الرسول بأنه المصطفى (المسئلة الثالثة) هذه الآية تدل على بطلان قول من يقول ان الامامة موروثه وذلك لان بنى اسرائيل انكروا ان يكون ملكهم من لا يكون من بيت المملوك فاعلمهم الله تعالى أن هذا ساقط والمستحق لذلك من خصه الله تعالى بذلك وهو نظير قوله توحي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء (الوجه الثاني) في الجواب عن هذه الشبهة قوله تعالى وزاده بسطة في العلم والجسم وتقرر بهذا الجواب انهم طعنوا في استحقاقه للملك بامر ين (أحدهما) انه ليس من أهل بيت الملك (الثاني) انه فقير والله تعالى بين أنه أهل الملك وقرر ذلك بأنه حصل له وصفان (أحدهما) العلم (والثاني) القدرة وهذان الوصفان أشد مناسبة لاستحقاق الملك من الوصفين الاخرين ويبانه من وجوه (أحدها) أن العلم والقدرة من باب السكالات الحقيقية والمال والجاه ليسا كذلك (والثاني) أن العلم والقدرة من السكالات الحاصلة لجوهر نفس الانسان والمال والجاه أمران منفصلان عن ذات الانسان (الثالث) أن العلم والقدرة لا يمكن سلهم ما عن الانسان والمال والجاه يمكن سلهم ما عن الانسان (الرابع) أن العالم بامر الحرب والقوى الشديدة على المحاربة يكون الانتفاع به في حفظ مصلحة البلد وفي دفع شر الاعداء أتم من الانتفاع بالرجل التسبيب الغني اذ لم يكن له علم بضبط المصالح وقدرة على دفع الاعداء فثبت بما ذكرنا أن اسناد الملك الى العالم القادر أولى من اسناده الى التسبيب الغني ثم ههنا مسائل (المسئلة الاولى) احتج أصحابنا في مسئلة خلق الاعمال بقوله وزاده بسطة في العلم والجسم وهذا يدل على ان العلوم الحاصلة للخلق انما حصلت بتخليق الله تعالى وإيجاده وقالت المعتزلة هذه الاضافة انما كانت لانه تعالى هو الذي يعطى العقل ونصب الدلائل وأجاب الاصحاب بان الاصل في الاضافة المباشرة دون التسبب (المسئلة الثانية) قال بعضهم المراد بالبسطة في الجسم طول القامة وكان يفوق الناس برأسه ومنكبهم وانما سمى طالوت لطوله وقيل المراد من البسطة في الجسم الجمال وكان أجمل بنى اسرائيل وقيل المراد بالقوة وهذا القول عندى أصح لان المنتفع به في دفع الاعداء هو القوة والسعة لا الطول والجمال (المسئلة الثالثة) انه تعالى قدم البسطة في العلم على البسطة في الجسم وهذا منه تعالى تنبيه على ان الفضائل النفسانية أعلى وأشرف وأكمل من الفضائل الجسمانية (الوجه الثالث) في الجواب عن الشبهة قوله تعالى والله يوفى ما يوعده من يشاء وتقرر به أن الملك لله والعبيد لله فهو سبحانه يوفى ملكه من يشاء ولا اعتراض لاحد عليه في فعله لان الممالك اذا تصرف في ملكه فلا اعتراض لاحد عليه في فعله (الوجه الرابع) في الجواب قوله تعالى والله واسع عليم وفيه ثلاثة أقوال (أحدها) انه تعالى واسع الفضل والرزق والرحمة وسعت رحمته كل شئ والتقدير انتم طعنتم في طالوت بكونه فقيرا والله تعالى واسع الفضل والرحمة فاذا فوض الملك اليه فان علم أن الملك لا يتشكى الا بالمال فالتة تعالى يفتح عليه باب الرزق والسعة في المال (والقول الثاني) انه واسع بمعنى موسع أى يوسع على من يشاء من نعمه وتعلقه بما قبله على ما ذكرناه (والثالث) انه واسع بمعنى ذو سعة ويحيى فاعل ومعناه ذوكذا كقوله عيشة راضية أى ذات رضى وهم ناصب ذو نصب ثم بين بقوله عليم انه تعالى مع قدرته على اغناء الفقير عالم بقادير ما يحتاج اليه في تدبير الملك وعالم بجمال ذلك الملك في الحاضر والمستقبل فيختار لعلمه بجميع العواقب ما هو مصلحة في قيامه بامر الملك * قوله تعالى (وقال لهم نبيهم ان آية ملكنا ان ياتكم التابوت فيه سكة من ربكم وبقيعة مما ترك آل موسى وآل هارون تحمله الملائكة ان في ذلك لآية لكم ان كنتم مؤمنين فلما فصل طالوت بالجنود قال ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده فشربوا منه الا قليلا منهم فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه قالوا الاطاقة لنا اليوم والجنود قال الذين يظنون انهم ملائكة الله كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله والله مع الصابرين) اعلم أن ظاهر الآية المتقدمة يدل على ان أولئك الاقوام كانوا مقترين بنبوة النبي الذي كان فيهم لان قوله تعالى حكايه عنهم اذ قالوا لنبي لهم ابش لنا ملكا كالمظهر في انهم كانوا معترفين بنبوة ذلك النبي ومقرين بأنه مبعوث من عند

معناه ما يمنعك ان تقا تل فلما ذهب الى معنى المنع حسن ادخال ان فيه قال تعالى ما يمنعك ان تسجد وقال
مالك ان لا تكون مع الساجدين (الثالث) قال الكسائي معني وما لنا ان لا نقا تل أى شئ لنا في ترك
القتال ثم سقطت كلمة في ورج أبو على الفارسي قول الكسائي على قول الفراء قال وذلك لان على قول
الفراء لابد من اضممار حرف الجر والتقدير ما يمنعنا من ان نقا تل واذا كان لابد من اضممار حرف الجر على
الفراءين ثم على قول الكسائي يبقى اللفظ مع هذا الاضممار على ظاهره وعلى قول الفراء لا يبقى
فكان قول الكسائي لا محالة أولى وأقوى أما قوله فلما كتب عليهم القتال قولوا فاعلم أن في الكلام
مخدوفاً قد يراد به فسأل الله تعالى ذلك فبعث لهم ملكاً وكتب عليهم القتال فتولوا ما قوله الا قليلا
منهم فهم الذين عبروا النهر وسياق ذكرهم وقيل كان عددهم هذا القليل ثلثمائة وثلاثة عشر على عدد أهل
بدر والله عليم بالطامنين أى هو عالم بمن ظلم نفسه حين خالف ربه ولم يف باقبل من ربه وهذا هو الذى يدل
على نفاق هذه الآية بقوله قبل ذلك وقا تلوا في سبيل الله فكانه تعالى أصدر وجوب ذلك بان ذكر
قصة بنى اسرائيل في الجهاد وعقب ذلك بان من يقدم على مثله فهو ظالم واقه أعلم بما يستحقه الظالم وهذا
بين في كونه زبراعن مثل ذلك في المستقبل وفى كونه بعنا على الجهاد وان يستمر كل مسلم على القيام بذلك
واقه أعلم * قوله تعالى (وقال لهم نبيهم ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا قالوا انى يكون له الملك علينا
و نحن أحق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال قال ان الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم والله
يؤتى ملكه من يشاء والله واسع عليم) اعلم أنه لما بين في الآية الاولى انه أجابهم الى ما سألو انهم قولوا فبين
أن أول ما تولوا انكارهم امرة طالوت وذلك لانهم طلبوا من نبيهم أن يطلب من الله أن يعين لهم ملكاً فاجابهم
بان الله قد بعث لهم طالوت ملكاً قال صاحب الكشف طالوت اسم أعجمي بكالموت وداود وانما امتنع من
المعرف ليعريفه وعجمته وزعوا انه من الطول لما وصف به من البسطة في الجسم ووزنه ان كان من
الطول فعلمت وأصله طولوت الا ان امتناع صرفه يدفع ان يكون منه الا ان يقال هو اسم عبراني وافق
عربياً كما وافق حطة حنطة وعلى هذا التقدير يكون أحد سببه العجمة لكونه عبرانياً ثم ان الله تعالى
لما عينه لان يكون ملكاً لهم اظهروا التولى عن طاعته والاعراض عن حكمه وقالوا انى يكون له
الملك علينا واستبعدوا جدا ان يكون هو ملكاً عليهم قال المفسرون وسبب هذا الاستبعاد أن النبوة كانت
مخصوصة بسببهم عين من اسباط بنى اسرائيل وهو سبط لاوى بن يعقوب ومنه موسى وهارون وسبب
الملكية سبطهم وداود ومنه داود وسليمان وان طالوت ما كان من أحد هذين السبطين بل كان من ولد
بنيامين فلهذا السبب انكروا كونه ملكاً لهم وزعموا انهم أحق بالملك منه ثم انهم أكدوا هذه الشبهة
بشبهة أخرى وهى قولهم ولم يؤت سعة من المال وذلك اشارة الى انه فقير واختلفوا فقال وهب كان دياناً
وقال السدي كان كاريماً وقال آخرون كان سقاءً فان قيل ما الفرق بين الواوين في قوله ونحن أحق وفي قوله
ولم يؤت قلنا الاولى للحال والثانية لعطف الجملة على الجملة الواقعة حالاً والمعنى كيف يتكلم علينا والحال انه
لا يستحق التملك لوجود من هو أحق بالملك وانه فقير ولا بد للملك من مال يعرض به ثم انه تعالى أجاب عن شبههم
بوجوه (الاول) قوله ان الله اصطفاه عليكم وفيه مسائل (المسئلة الاولى) معنى الآية انه تعالى خصه بالملك
والامرة واعلم ان القوم لما كانوا قترين بنبوة ذلك النبي كان اخباره عن الله تعالى انه جعل طالوت ملكاً
عليهم حجة قاطعة في ثبوت الملك له لان من جوز الكذب على الانبياء عليهم السلام فحينئذ يرتفع الوقوف
من قوالهم وذلك يقدح في ثبوت نبوتهم ورسالتهم واذا ثبت صدق الخبر ثبت ان الله تعالى خصه بالملك
واذا ثبت ذلك كان ملكاً واجب الطاعة وكانت الاعتراضات ساقطة (المسئلة الثانية) قوله اصطفاه
أى أخذ الملك من غيره صافياً له واصطفاه واستصفاه بمعنى الاستخلاص وهو ان يأخذ الشئ خالصه لنفسه
وقال الزجاج انه ما خوذ من الصفوة والاصل فيه اصتنى بالتما فبذلك التما طام ليسهل النطق بها بعد الصاد
وكيف ما كان الاشتقاق فالمراد ما ذكرناه انه تعالى خصه بالملك والامرة وعلى هذا الوجه وصف تعالى نفسه

بين السكرامة والمجزة ان السكرامة لا تكون على سبيل التحدي وهذا كان على سبيل التحدي فوجب أن لا يكون من جنس الكرامات (والجواب) لا يبعد أن يكون ذلك مجزة لنبي ذلك الزمان ومع كونه مجزة له فانه كان آية قاطعة في ثبوت ملكه أما قوله تعالى فيه سكرينة من ربكم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) السكرينة فعلية من السكون وهو ضد الحركة وهي مصدر وقع موقع الاسم نحو القضية والبقية والعزيمة (المسئلة الثانية) اختلفوا في السكرينة وضبط الاقوال فيها ان نقول المراد بالسكرينة اما ان يقال انه كان شيئاً حاصلًا في التباوت أو ما كان كذلك (والقسم الثاني) هو قول أبي بكر الاصم فانه قال ان آية ملكه أن ياتيكم التباوت فيه سكرينة من ربكم أي تسكنون عند مجيئه وتغرون له بالملك وتزول نفرتكم عنه لانه متى جاءهم التباوت من السماء وشاهدوا تلك الحالة فلا بد وأن تسكن قلوبهم اليه وتزول نفرتهم بالسكينة (وأما القسم الاول) وهو ان المراد من السكرينة شيء كان موضوعا في التباوت وعلى هذا ففيه أقوال (الاول) وهو قول أبي مسلم انه كان في التباوت بشارات من كتب الله تعالى المنزل على موسى وهارون ومن بعدهما من الانبياء عليهم السلام بأن الله ينصر طالوت وجنوده ويزيل خوف العدو عنهم (الثاني) وهو قول علي عليه السلام كان اهاوجه كوجه الانسان وكان اها ربح عفاة (والثالث) قول ابن عباس رضي الله عنهما هي صورة من زبرجد أو ياقوت اها رأس كراس المهر وذهب كذتيه فاذا صاحبت كصياح المهر ذهب التباوت نحو العدو وهم يعضون معه فاذا وقف وقفوا ونزل النصر (والقول الرابع) وهو قول عمرو بن عبيد ان السكرينة التي كانت في التباوت شيء لا يعلم واعلم ان السكرينة عبارة عن التباوت والامن وهو كقوله في قصة الغار أنزل الله سكرينته على رسوله وعلى المؤمنين فكذا قوله تعالى فيه سكرينة من ربكم معناه الامن والسكون واحتج القائلون بأنه حصل في التباوت شيء يوجهين (الاول) ان قوله فيه سكرينة يدل على كون التباوت ظرفا للسكرينة (والثاني) وهو انه عطف عليه قوله وبقيته مما ترك آل موسى فكأن التباوت كان ظرفا للبقية وجب أن يكون ظرفا للسكرينة (والجواب عن الاول) ان كلمة في كما تكون للظرفية فقد تكون للسببية قال عليه الصلاة والسلام في النفس المؤمنة مائة من الابل وقال في خمس من الابل شاة أي بسببه فتوله في هذه الآية فيه سكرينة أي بسببه تحصل السكرينة (والجواب عن الثاني) لا يبعد أن يكون المراد بقية مما ترك آل موسى وآل هارون من الدين والشريعة والمعنى ان بسببه هذا التباوت ينظم أمر ما بقي من دينهم ما وشريعتهما وأما القائلون بأن المراد بالبقية شيء كان موضوعا في التباوت فقالوا البقية هي رضا الالواح وعصا موسى وثيابه وشئ من التوراة وقفيز من المن الذي كان ينزل عليهم أما قوله آل موسى وآل هارون ففيه قولان (الاول) قال بعض المفسرين يستعمل أن يكون المراد من آل آل موسى وآل هارون هو موسى وهارون أنفسهم ما والدليل عليه قوله عليه الصلاة والسلام لا يبي موسى الا شعري اقدأوفي هذا مزارا من مزامير آل داود وأراد به داود نفسه لانه لم يكن لاحد من آل داود من الصوت الحسن مثل ما كان لداود عليه السلام (والقول الثاني) قال الفخال رحمه الله اغماض فيه ذلك الى آل موسى وآل هارون لان ذلك التباوت قد تداولته القرون بعدهما الى وقت طالوت وما في التباوت أشياء توارثها العلماء من اتباع موسى وهارون فيكون الاكل هم الاتباع قال تعالى أَدْخَلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ وأما قوله تعالى في الملائكة فقد تقيم القول فيه وأما قوله ان في ذلك آية لكم ان كنتم مؤمنين والمعنى ان هذه الآية مجزة باهرة ان كنتم ممن يؤمن بدلالة المجزة على صدق المدعى قوله تعالى فلما فصل طالوت بالجنود فيه مائة ألف (المسئلة الاولى) اعلم ان وجه اتصال هذه الآية بما قبلها يظهر بتقدير محذوف يدل عليه باقي الكلام والتقدير انه لما آتاهم بآية التباوت أذ عنوا له وأجابوا الى المسير تحت رايته فلما فصل بهم أي فارق بهم حبله وانقطع عنه ومعنى الفعل القطع يقال قول فعل اذا كان يقطع بين الحق والباطل وفصلت اللحم عن العظم فصلا وقاصل الرجل شريكه وأمر أنه فصلا لا ويقال للقطام فصل لانه يقطع عن الرضاع وفصل عن المكان قطعه بالجوارزة عنه ومنه قوله ولما فصلت العير قال صاحب الكشف قوله فصل

الله تعالى ثم ان ذلك النبي لما قال ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا كان هذا دليلا قاطعا في كون طالوت ملكا ثم انه تعالى لكل رتبة بالخلق ضم الى ذلك الدليل دليلا آخر يدل على كون ذلك النبي صادقا في ذلك الكلام ويدل ايضا على ان طالوت نصبه الله تعالى للملك واصكنا الدلائل من الله تعالى جائز ولذلك انه كثرت معجزات موسى عليه السلام ومحمد عليه السلام فلهذا قال تعالى وقال لهم فيهم ان آية ملكه ان ياتيكم التابوت وفيه مناسأل (المسئلة الاولى) ان مجي ذلك التابوت لا بد وان يقع على وجه يكون خارقا للعادة حتى يصح ان يكون آية من عند الله دالة على صدق تلك الدعوى ثم قال أصحاب الاخبار ان الله تعالى انزل على آدم عليه السلام تابوتا فيه صور الانبياء من اولاده فتوارثه اولاد آدم الى ان وصل الى يعقوب ثم بقي في أيدي بني اسرائيل فكانوا اذا اختلفوا في شئ تكلم وحكم بينهم واذ حضروا القتال قدموه بين أيديهم يستفتون به على عدوهم وكانت الملائكة تحمله فوق العسكر وهم يقاتلون العدو فاذ اسمعوا من التابوت صيحة استيقنوا بانصره فلما سمعوا وقد واسط الله عليهم العمالة فغلبوهم على التابوت وسلبوه فلما سألوا نبيهم المينة على ملك طالوت قال ذلك النبي ان آية ملكه انكم تجدون التابوت في داره ثم ان الكفار الذين سلبوا ذلك التابوت كانوا قد جعلوه في موضع البول والغائط فدعا النبي عليهم في ذلك الوقت فسلط الله على أولئك الكفار البلاء حتى ان كل من بال عنده أو تغوط ابتلاه الله تعالى بالبواسير فعلم الكفار ان ذلك لاجل استخفافهم بالتابوت فاخرجوه ووضعوه على تورين فأقبل الثوران يسيران ووكل الله تعالى بهما أربعة من الملائكة يسوقونهما حتى أتوا منزل طالوت ثم ان قوم ذلك النبي رأوا التابوت عند طالوت فعلموا ان ذلك دليل على كونه ملكا لهم فذلك هو قوله تعالى ان آية ملكه ان ياتيكم التابوت والاثبات على هذا مجاز لانه أتى به ولم يأت هو فنسب اليه توسعا كما يقال رجعت الدراهم وخسرت التجارة (والرواية الثانية) ان التابوت صندوق كان موسى عليه السلام يضع التوراة فيه وكان من خشب وكانوا يعرفونه ثم ان الله تعالى رفعه بعد ما قبض موسى عليه السلام لسخطه على بني اسرائيل ثم قال نبي ذلك القوم ان آية ملك طالوت ان ياتيكم التابوت من السماء ثم ان التابوت لم تحمله الملائكة ولا الثوران بل نزل من السماء الى الارض والملائكة كانوا يحفظونه والقوم كانوا ينظرون اليه حتى نزل عند طالوت وهذا قول ابن عباس رضي الله عنهما وعلى هذا الاثبات حقيقة في التابوت وأضيف الجمل الى الملائكة في القولين جميعا لان من حفظ شيئا في الطريق جاز أن يوصف بأنه حمل ذلك الشيء وان لم يحمله كما يقول القائل حملت الامعة الى زيد اذا حفظها في الطريق وان كان الحامل غيره واعلم أنه تعالى جعل اتيان التابوت معجزة ثم فيه احتمالان (أحدهما) ان يكون مجي التابوت معجزة وذلك هو الذي قرناه (والثاني) أن لا يكون التابوت معجزة بل يكون ما فيه هو المعجزة وذلك بان يشاهدوا التابوت خاليا ثم ان ذلك النبي يضعه بمحض من القوم في بيت ويغلقوا البيت ثم ان النبي يدعي ان الله تعالى خلق فيه ما يدل على واقعنا فاذا فتحوا باب البيت ونظروا في التابوت رأوا فيه كما يبذل على ان ملكهم هو الطالوت وعلى ان الله سينصرهم على أعدائهم فهذا يكون معجزة قاطعة الاعلى انه من عند الله تعالى ولفظ القرآن يحتمل هذا الاثن قوله ياتيكم التابوت فيه سكتة من ربكم يحتمل أن يكون المراد منه انهم يجدون في التابوت هذا المعجز الذي هو سبب لاستقرار قلوبهم واطمئنان أنفسهم فهذا يحتمل (المسئلة الثانية) قال صاحب الكشف وزن التابوت اما ان يكون فعلوا تأوفا ولا والثاني مرجوح لانه يقل في كلام العرب لفظ يكون فاؤه ولا منه من جنس واحد نحو سلس وقلق فلا يقال تابوت من نبت قياسا على ما نقل واذ قد هذا القسم تعين الاول وهو انه فعلوا من التوب وهو الرجوع لانه ظرف يوضع فيه الاشياء ويودع فيه فلا يزال يرجع اليه ما يخرج منه وصاحبه يرجع اليه فيما يحتاج اليه من مودعته (المسئلة الثالثة) قرأ الكل التابوت بالياء وقرأ أبي وزيد بن ثابت التابوت بالهاء وهي لغة الانصار (المسئلة الرابعة) من الناس من قال ان طالوت كان نبيا لانه تعالى أظهر المعجزة على يده وكل من كان كذلك كان نبيا ولا يقال ان هذا كان من كرامات الاولياء لان الفرق

(والشأن) ان من جعل الماء في فيه وغضض به ثم أخرجه من الفم فإنه يصدق عليه أنه ذاقه وطعمه ولا يصدق عليه أنه شربه فلو قال ومن لم يشربه فإنه متى كان المنع مقصوراً على الشرب أم لما قال ومن لم يطعمه كان المنع حاصل في الشرب وفي المضغطة ومعلوم أن هذا التكليف أشق وإن المنوع من شرب الماء إذا غضمض به وجد نوع خفة وراحة (المسئلة الثالثة) أنه تعالى قال في أول الآية فمن شرب منه فليس مني ثم قال بعده ومن لم يطعمه وكان ينبغي أن يقال ومن لم يطعم منه ليكون آخر الآية مطابقة لأولها إلا أنه ترك ذلك اللفظ واختير هذا الفائدة وهي أن الفقهاء اختلفوا في أن من حلف لا يشرب من هذا النهر كيف يبحث قال أبو حنيفة لا يبحث إلا إذا كرع من النهر حتى لو اغترف بالكوز ماء من ذلك النهر وشربه لا يبحث لأن الشرب من الشيء هو أن يكون ابتداء شربه متصلاً بذلك الشيء وهذا لا يحصل إلا بأن يشرب من النهر وقال الباقر إذا اغترف الماء بالكوز من ذلك النهر وشربه يبحث لأن ذلك وإن كان مجازاً إلا أنه مجاز معروف مشهور وإذا عرفت هذا فنقول إن قوله فمن شرب منه فليس مني ظاهره أن يكون النهي مقصوراً على الشرب من النهر حتى لو أخذه بالكوز وشربه لا يكون داخل تحت النهي فلما كان هذا الاحتمال قائماً في اللفظ الأول ذكر في اللفظ الثاني ما يزيل هذا الإبهام فقال ومن لم يطعمه فإنه متى أضاف الطعم والشرب إلى الماء لا إلى النهر إزالة لذلك الإبهام أم أقوله إلا من اغترف غرفة بيده من فضله مسائل (المسئلة الأولى) قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وغرفة بفتح الغين وكذلك يعقوب وخلف وقرأ عاصم وابن عامر وحزرة والكسائي بالضم قال أهل اللغة الغرفة بالضم النسي القليل الذي يحصل في الكف والغرفة بالفتح الفعل وهو الاعتراف مرة واحدة ومثله إلا كلة ولا كلة يقال فلان يأكل في النهار أكلة واحدة وما أكلت عندهم إلا أكلة بالضم أي شيئاً قليلاً كالأكلة ويقال الحزرة من اللحم بالضم للقطعة اليسيرة منه وحزرت اللحم حزة أي قطعه مرة واحدة ونحوه الخطوة والخطوة بالضم مقدار ما بين القدمين والخطوة أن يخطو خطوة واحدة وقال المبرد غرفة بالفتح مصدر يقع على قليل ما في يده وكثيره والغرفة بالضم اسم ملء الكف أو ما اغترف به (المسئلة الثانية) قوله إلا من اغترف غرفة بيده من شربه منه فليس مني وهذه الجملة في حكم المتصلة بالاستثناء لأنها قدمت في الذكر للعناية (المسئلة الثالثة) قال ابن عباس رضي الله عنهما كانت الغرفة يشرب منها هو ودوابه وخدمه ويحمل منها وأقول هذا الكلام يحتمل وجهين (أحدهما) أنه كان مأذوناً أن يأخذ من الماء ما شاء مرة واحدة بغرفة واحدة يبحث كان المأذون في المرة الواحدة يكفيه ولدوابه وخدمه ولأن يحمله مع نفسه (والثاني) أنه كان يأخذ القليل إلا أن الله تعالى يجعل البركة فيه حتى يكفي لكل هؤلاء وهذا كان معجزة لنبي ذلك الزمان كما أنه تعالى كان يروى الخلق العظيم من الماء القليل في زمان محمد عليه الصلاة والسلام أم أقوله تعالى فشربوا منه إلا قليلاً منهم فقيه مسائل (المسئلة الأولى) قرأ أبي والاعمش الأ قليل قال صاحب الكشاف وهذا بسبب ميلهم إلى المعنى وأعراضهم عن اللفظ لأن قوله فشربوا منه في معنى فلم يطعموه لاجرم حمل عليه كأنه قيل فلم يطعموه الأ قليل منهم (المسئلة الثانية) قد ذكرنا أن المقصود من هذا الآية أن يتميز الصديق عن الزنديق والموافق عن المخالف فلما ذكر الله تعالى أن الذين يكونون أهلاً لهذا القتال هم الذين لا يشربون من هذا النهر وإن كل من شرب منه فإنه لا يكون مأذوناً في هذا القتال وكان في قلوبهم نفرة شديدة عن ذلك القتال لاجرم أقدموا على الشرب فقبحوا موافق عن المخالف والمصدق عن العدو ويروى أن أصحاب طالوت لما هجموا على النهر بعد عطش شديد وقع أكثرهم في النهر وأكثروا الشرب وأطاع قوم قليل منهم أمر الله تعالى فلم يزيدوا على الاعتراف وأما الذين شربوا أو خالفوا أمر الله فأسودت شفاههم وعلمهم العطش ولم يروا وبقيوا على شط النهر وجبنوا عن لقاء العدو وأما الذين أطاعوا أمر الله تعالى فتقوى قلوبهم وصح إيمانهم وعبروا النهر سالمين (المسئلة الثالثة) القليل الذي لم يشرب قبل أنه أربعة آلاف والنهر وهو قول الحسن أنهم كانوا على عدد أهل بدر ثلثمائة وبضعة عشر وهم المؤمنون والدليل عليه

من موضع كذا أصله فصل نفسه ثم لاجل الكثرة في الاستعمال حذفوا المفعول حتى صار في حكم غير الممتد كما يقال انفصل والجنود جمع جنود وكل صنف من المخلوق جنود على حدة يقال للجراد الكثرة انها جنود الله ومنه قوله عليه الصلاة والسلام الارواح جنود مجندة (المسئلة الثانية) روى ان طالوت قال لقومه لا ينبغي أن يخرج معي رجل يبني بنا لم يفرغ منه ولا تاجر مشغول بالتجارة ولا متزوج بامرأة لم يبين عليها ولا أبغى الا الشاب النشيط الفارغ فاجتمع اليه من اختار عثمانون ألفاً أما قوله تعالى قال ان الله مبتليكم بنهر ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا في ان هذا القائل من كان فقال الاكثرون انه هو طالوت وهذا هو الاظهر لان قوله لا بد وأن يكون مشند الى مذكور سابق والمذكور السابق هو طالوت ثم على هذا يحتمل أن يكون القول من طالوت لكنه تحمله من بني الوقت وعلى هذا التقدير لا يلزم أن يكون طالوت نبيا ويحتمل أن يكون من قبل نفسه فلا بد من وحى أنام عن ربه وذلك يقتضي انه مع الملك كان نبيا (والقول الثاني) ان قائل هذا القول هو النبي المذكور في أول الآية والتقدير فلما فصل طالوت بالجنود قال لهم ان الله مبتليكم بنهر ونبي ذلك الوقت هو اشعويل عليه السلام (المسئلة الثانية) في حكمة هذا الابتلاء وجهان (الاول) قال القاضي كان مشهورا من بني اسرائيل انهم يخافون الانبياء والمولود مع ظهور الآيات الباهرة نأراد الله تعالى اظهار علامته قبل لقاء العدو فتميزها من يصبر على الحرب من لا يصبر لان الرجوع قبل لقاء العدو لا يؤثر كتأثيره حال لقاء العدو فلما كان هذا هو الصلاح قبل مقاتلة العدو ولا جرم قال ان الله مبتليكم بنهر (الثاني) انه تعالى ابتلاهم ليعتقدوا الصبر على الشدائد (المسئلة الثالثة) في النهر أقوال (أحدها) وهو قول قتادة والربيع انه نهر بين الاردن وفلسطين (والثاني) وهو قول ابن عباس والسهدي انه نهر فلسطين قال القاضي والتوفيق بين القولين ان النهر الممتد من بلاد الى بلاد قد يضاف الى أحد البلدين (القول الثالث) وهو الذي رواه صاحب الكشف ان الوقت كان قريبا لسلوكوا مفازة فسلوا أن يجري الله لهم نهر افعال ان الله مبتليكم بما اقترحتوه من النهر (المسئلة الرابعة) قوله مبتليكم بنهر أي عمتكمكم امتحان العبد كما قال انا خلقنا الانسان من نطفة أمشاج بئليه ولما كان الابتلاء بين الناس انما يكون بظهور الشيء وثبت ان الله تعالى لا يثيب ولا يعاقب على علمه انما يفعل ذلك بظهور الافعال بين الناس وذلك لا يحصل الا بالكلية لا جرم سمي التكليف ابتلاء وفيه اغتان بلايولوجيا بئلي بئلي قال الشاعر

ولقد بلوتك وابتليت خليفتي * ولقد كفالتهم ودفني بتأديب

خفاء بالغتين (المسئلة الخامسة) نهر ونهر يتسكن الهاء وتحرى كها الغتان وكل ثلاثي حشوه حرف من حروف الخلق فانه يجي على هذين كقولك صخر وصخر وشعر وشعر وقلوب البحر وبحر وقال الشاعر

كانت خلقت كفاء من بحر * فليس بين يديه والندى عمل

يرى التيمم في بتر وفي بحر * مخافة أن يرى في كفه بلل

أما قوله تعالى من شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قوله فليس مني كالزجر يعني ليس من أهل ديني وطاعتي ونظيره قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ثم قال قبل هذا المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف وأيضا نظيره قوله صلى الله عليه وسلم ليس منام من لم يرحم مغفرا ولم يوفّر كبيرنا أي ليس على ديننا ومذهبنا والله أعلم (المسئلة الثانية) قال أهل اللغة لم يطعمه أي لم يذقه وهو من الطعام وهو يقع على الطعام والشراب هذا ما قاله أهل اللغة وعندى انما اختير هذا اللفظ لوجهين من الفائدة (أحدهما) ان الانسان اذا عطش جدا ثم شرب الماء وأراد صرف ذلك الماء بالطيب واللذة قال ان هذا الماء كانه الجلاب وكأنه غسل فصفه بالمعوم اللذيذة فقوله ومن لم يطعمه معناه انه وان بلغ به العطش الى حبث يكون ذلك الماء في فمه كالوصوف به هذه الطعوم المايبة فانه يجب عليه الاحتراز عنه وأن لا يشربه

مسلم وهو حسن (الوجه الثالث) ان يكون المعنى قال الذين يظنون انهم ملاقوا طاعة الله وذلك لان الانسان لا يمكنه ان يكون قاطعا بان هذا العمل الذي عمله طاعة لانه ربما أتى فيه بشئ من الرياء والسمعة ولا يكون بنية خالصة فحينئذ لا يكون الفعل طاعة انما الممكن فيه ان يظن أنه أتى به على نية الطاعة والاخلاص (الوجه الرابع) اناذ كرنا في تفسير قوله تعالى أن يأتيكم التابوت فيه سكينه من ربكم ان المراد بالسكينه على قول بعض المفسرين انه كان في التابوت كتب الهيمه نازلة على الانبياء المتقدمين واليه على حصول النصر والغفران والوت وجنوده ولكنه ما كان في تلك الكتب أن النصر والظفر يحصل في المرة الاولى أو بعد ذلك فقول الذين يظنون انهم ملاقوا الله يعني الذين يظنون انهم ملاقوا وعد الله انهم بالنصر والظفر وانما جعله لنا لا يتين الا ب - صوله في الجملة وان كان قطعا الا ان - صوله في المرة الاولى ما كان الا على سبيل حسن الظن (الوجه الخامس) قال كثير من المفسرين المراد بقوله يظنون انهم ملاقوا الله انه سمعوا من يوتون الا انه اطلق لفظ الظن على اليقين على سبيل المجاز لما بين الظفر واليقين من المشابهة في تأكيد الاعتقاد أما قوله كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله فقيه مسائل (المسئلة الاولى) المراد منه تقوية قلوب الذين قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده والمعنى انه لا عبرة بكثرة العدد انما العبرة بالتمسك بالاله والنصر السماوي فاذا جاءت الدولة فلا مضرة في القلة والذلة واذا جاءت الحمة فلا منفعة في كثرة العدد والعدة (المسئلة الثانية) الفئة الجاعة لان بعضهم قد فاء الى بعض قصار واجاعة وقال الزجاج أصل الفئة من قولهم فأوت رأسه بالسيف وفأيت اذا قطعت فالفئة الفرقة من الناس كأنها قطعة منهم (المسئلة الثالثة) قال القراء لو الغيت من ههنا جاز في فئة الرفع والنصب والخفض أما النصب فلان كم عزلة محمد فنصب ما بعده نحو عشرين رجلا وأما الخفض فبما قدر دخول حرف من عليه وأما الرفع فعلى نية تقديم الفعل كأنه قيل كم غلبت فئة وأما قوله والله مع الصابرين فلا شبهة ان المراد المعونة والنصرة ثم يحتمل ان يكون هذا اقولا للذين قالوا كم من فئة قليلة ويحتمل أن يكون قولنا من الله تعالى وان كان الاول أظهر • قوله تعالى

(ولما برزوا لجالوت وجنوده قالوا ربنا افرغ علينا صبرا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين) فيه مسائل (المسئلة الاولى) المبارزة في الحروب هي ان يبرز كل واحد منهم لصاحبه وقت القتال والاصل فيها ان الارض الفضاء التي لا حجاب فيها يقال لها البرازنيكان البروز عبارة عن حصول كل واحد منهم ما في الارض المسماة بالبراز وهو ان يكون كل واحد منهم ما بحيث يرى صاحبه (المسئلة الثانية) ان العلماء والاقوياء من عسكر طالوت لما قرروا مع العوام والضعفاء انه كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله واوضحوا ان الفتح والنصرة لا يحصل لان الايمان بالله لا جرم لما برز عسكر طالوت الى عسكر جالوت ورأوا القلة في جانبهم والكثرة في جانب عدوهم لاجرم الله تعالى بالاعاء والتضرع فقالوا ربنا افرغ علينا صبرا وتغير ما حكمي الله عن قوم آخرين انهم قالوا حين الالتقاء مع المشركين وكان من نبي قاتل معهم يرون كثيرا الى قوله وما كان قولهم الا ان قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا وامرنا بما امرنا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين وهكذا كان يفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم في كل المواطن وروى عنه في قصة بدر أنه عليه السلام لم يزل يصلي ويستحضر من الله وعده وكان متى أتى عدو قال اللهم اني أهو ذك من شرورهم واجعل في شجورهم وكان يقول اللهم بك أصول وبك أحول (المسئلة الثالثة) الافراغ الصب يقال افرغت الاناء اذا صببت ما فيه وأصله من الفراغ يقال فراغ فارغ معناه انه خال مما يشغله والافراغ اخلاء الاناء مما فيه وانما يجلب لصب كل ما فيه اذا عرفت هذا فنقول قوله افرغ علينا صبرا يدل على المبالغة في طلب الصبر من وجهين (أحدهما) انه اذا صب الشئ في الشئ عند انصب فيه بحيث لا يزول عنه وهذا يدل على التأكيد (والثاني) أن افراغ الاناء هو اخلاؤه وذلك يكون بسبب كل ما فيه فعلى افرغ علينا صبرا أى اصيب علينا ثم صب واباغه (المسئلة الرابعة) اعلم أن الامور المطلوبة عند المحاربة مجموع أمور ثلاثة (فأولها) ان يكون الانسان صبرا على مشاهدة الخوف والامور الهائلة

ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا صعبا يوم بدر انتم اليوم على عدة أصحاب طالوت حين عبروا النهر وما جاز
 معه الا مؤمن قال البراء بن عازب وكنا يومئذ ثلثمائة وثلاثة عشر رجلا أما قوله فلما جاوزوه هو الذين آمنوا
 معه قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده ففيه مستثان (المسئلة الاولى) لا خلاف بين المفسرين
 ان الذين عصوا الله وشربوا من النهر رجعوا الى بلادهم ولم يتوجه معه الى لقاء العدو والامن أطاع الله تعالى
 في باب الشرب من النهر وانما اختلفوا في ان رجوعهم الى بلادهم كان قبل عبور النهر أو بعده وفيه قولان
 (الاول) انه ما عبر معه الا المطيع واحتج هذا القائل بأمور (الاول) ان الله تعالى قال فلما جاوزوه
 هو الذين آمنوا معه فالمراد بقوله الذين آمنوا معه الذين وافقوه في تلك الطاعة فلما ذكر الله تعالى كل
 العسكري ثم خص المطيعين بأنهم عبروا النهر هلما انه ما عبر النهر أحد الا المطيعون (الحجة الثانية) الآية
 المتقدمة وهي قوله تعالى حكاية عن طالوت بن شرب منه فليس معنى أي ليس من أصحابي في سفرى كالرجل
 الذي يقول غير است أنت منافي هذا الامر قال ومعنى فشربوا منه أي ليتسببوا به الى الرجوع وذلك
 افساد دينهم وقلوبهم (الحجة الثالثة) ان المقصود من هذا الابتلاء أن يتميز المطيع عن العاصي والمتتد
 حتى يعرفهم عن نفسه ويرددهم قبل أن يرتدوا عند حضور العدو وإذا كان المقصود من هذا الابتلاء ليس
 الا هذا المعنى كان انظاره صريحهم عن نفسه في ذلك الوقت وما أذن لهم في عبور النهر (القول الثاني)
 انه استصحب كل جنوده وكاهم عبر النهر واعتمدوا في اثبات هذا القول على قوله تعالى حكاية عن قوم طالوت
 قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده ومعلوم ان هذا الكلام لا يليق بالمؤمن المتقاد لا مر به بل لا يصدر
 الا عن المنافق أو الفاسق وهذه الحجة ضعيفة وبيان ضعفها من وجوه (أحدها) يحتمل أن يقال ان
 طالوت لما عزم على مجاوزة النهر وتخلف الاكثر من ذكر المتخلفون ان عذرنا في هذا التخلف انه لا طاقة لنا
 اليوم بجالوت وجنوده فنحن معذورون في هذا التخلف أقصى ما في الباب أن يقال ان الفاء في قوله فلما
 جاوزه تقيضية أن يكون قولهم لا طاقة لنا اليوم بجالوت انما وقع بعد المجاوزة الا اننا نقول يحتمل أن يقال
 ان طالوت والمؤمنين لما جاوزوا النهر ورأوا القوم يتخلفوا وما جاوزوه سألهم عن سبب التخلف فذكروا ذلك
 وما كان النهر في الهظم بحيث يمنع من المكالمة ويثبت مل أن يكون المراد بالمجازة قرب حصول المجاوزة وعلى
 هذا التقدير فلا إشكال أيضا زائلي (والجواب الثاني) انه يحتمل أن يقال للمؤمنون الذين عبروا
 النهر كانوا قريين بعضهم عن يحب الحياة ويكره الموت وكان الخوف والجزع غالب على طبعه ومنهم من كان
 شجاعا قوى القلب لا يبالي بالموت في طاعة الله تعالى (فالقسم الاول) هم الذين قالوا لا طاقة لنا اليوم
 (والقسم الثاني) هم الذين أجابوا بقولهم كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة (والجواب الثالث) يحتمل أن
 يقال القسم الاول من المؤمنين لما شاهدوا قلة عسكرهم قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده فلا بد
 أن نوطن أنفسنا على القتل لانه لا مبدل الى الفرار من أمر الله (والقسم الثاني) قالوا لا نوطن أنفسنا بل
 نرجو من الله الفتح والظفر فكان غرض الاولين الترغيب في الشهادة والقوى بالجنة وغرض الفريق الثاني
 الترغيب في طلب الفتح والنصرة وعلى هذا التقدير لا يكون في واحد من القولين ما ينافي الاخر (المسئلة
 الثانية) الطاقة مصدر بمنزلة الطاقة يقال اطلقت الشيء طاقة وطاقة ومثلها أطاع الطاعة والامم الطاعة
 وأغار يغبر غارة والاسم الغارة وأجاب يجيب اجابة وفي المثل أساء سمعا فأساء جابة أي جوابا
 أما قوله تعالى قال الذين يظنون انهم ملاقوا الله ففيه سؤال وهو انه تعالى لم يجعلهم ظانين ولم يجعلهم جازمين
 وجوابه ان السبب فيه أمور (الاول) وهو قول قتادة ان المراد من لقاء الله الموت قال عليه الصلاة والسلام
 من أحب لقاء الله أحب لقاء الله ومن كره لقاء الله كره لقاء الله وهو لاء المؤمنين لما وطئوا أنفسهم على
 القتل وغلب على ظنونهم انهم لا يتخلصون من الموت لا يحرم قيل في صفتهم انهم يظنون انهم ملاقوا الله
 (الثاني) الذين يظنون انهم ملاقوا الله أي ملاقوا نواب الله بسبب هذه الطاعة وذلك لان أحد الا يعلم عاقبة
 أمره فلا بد أن يكون ظاننا راجيا وان باغ في الطاعة ألغ الامر الامن أخبر الله بعاقبة أمره وهذا قول أبي

الذئب والاسد في الرعي وكان طالوت عارفاً بجبلادته فلما هم داود بان يخرج الى جالوت مراً بثلاثة أشجار فقلن
 يا داود خذنا معك قضيباً يثبت جالوت ثم لما خرج الى جالوت رماه فأصابه في صدره ونفذ الحجر فيه وقتل بعده
 ناساً كثيراً فهزم الله جنود جالوت وقتل داود جالوت فغسده طالوت وأخرجهم من مملكته ولم يبق له بوعده
 ثم ندبهم فذهب يطلب به الى ان قتل وملك داود وحصلت له النبوة ولم يجتمع مع في بنى اسرائيل الملك والنبوة
 الا له واعلم أن قوله فهزم موهم باذن الله وقتل داود جالوت يدل على انهزيمة عسكر جالوت كان من طالوت
 وان كان قتل جالوت ما كان الامن داود ولادلالة في الظاهر على ان انهزام العسكر كان قبل قتل جالوت
 أو بعده لان الواو لا يفيد الترتيب أما قوله تعالى وآتاه الله الملك والحكمة ففيه مسائل (المسئلة الاولى)
 قال بعضهم آتاه الله الملك والنبوة جزاء على ما فعل من الطاعة العظيمة وبذل النفس في سبيل الله مع انه تعالى
 كان عالماً بأنه صالح للنجح أمر النبوة والنبوة لا يتبع جعلها جزاء على الطاعات كما قال تعالى ولقد اخترناهم
 على علم على العالمين وآتيناهم من الآيات ما فيه بلاء مبين وقال الله أعلم حيث يجعل رسالته وظاهر هذه
 الآية يدل أيضاً على ذلك لانه تعالى لما حكى عن داود انه قتل جالوت قال بعده وآتاه الله الملك والحكمة
 والسلاطين اذا انعم على بعض عبيده الذين قاموا بخدمة شاقة يغلب على الظن ان ذلك الانعام لاجل تلك
 الخدمة وقال الاكثرون ان النبوة لا يجوز جعلها جزاء على الاعمال بل ذلك محض التفضل والانعام
 قال تعالى الله يصطفى من الملائكة رسلاً ومن الناس (المسئلة الثانية) قال بعضهم ظاهر الآية يدل على ان
 داود حين قتل جالوت آتاه الله الملك والنبوة وذلك لانه تعالى ذكر آتاه الملك والنبوة عقيب ذكره لقتل داود
 جالوت وترتيب الحكم على الوصف المناسب مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم ويبيان المناسبة
 انه عليه السلام لما قتل مثل ذلك الخصم العظيم بالمقلاع والحجر كان ذلك معجزاً لاسيما وقد تعلقت الاشجار معه
 وقالت خذنا فانك تقتل جالوت بنافظهور المعجز يدل على النبوة وأما الملك فلان القوم لما شاهدوا منه
 قهر ذلك العدو العظيم المهيب بذلك العمل القليل فلا شك أن النفوس تميل اليه وذلك يقتضي حصول الملك
 له ظاهراً وقال الاكثرون ان حصول الملك والنبوة له تأخر عن ذلك الوقت بسبع سنين على ما قاله الضحاك
 قالوا والروايات وردت بذلك قالوا لان الله تعالى كان قد عين طالوت للملك فيعبد أن يعزله عن الملك حال
 حياته والمشهور في أحوال بنى اسرائيل ان الله كان يبعث فيهم نبيا وكان يملك عليهم ما كان ذلك الملك
 ينفذ أمر ذلك النبي وقد كان نبي ذلك الزمان اشمويل وملك ذلك الزمان طالوت فلما توفي اشمويل
 اعطى الله تعالى النبوة لداود ولما مات طالوت اعطى الله تعالى الملك لداود فاجتمع الملك والنبوة فيسه
 (المسئلة الثالثة) الحكمة هي وضع الامور وموضعها على الصواب والصلاح وكما هذا المعنى انما يحصل
 بالنبوة فلا يبعد أن يكون المراد بالحكمة ههنا النبوة قال تعالى أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من
 فضله فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكاً عظيماً وقال فيما بعث به نبيه عليه السلام
 ويعلمهم الكتاب والحكمة فان قيل فاذا كان المراد من الحكمة النبوة فلم قدم الملك على الحكمة مع ان
 الملك أدون حالا من النبوة قلنا لان الله تعالى بين في هذه الآية كيفية ترقى داود عليه السلام الى المراتب
 العالية واذا نزلكم المتكلم في كيفية الترقى فكما كان أكثر تأخر في الذكر كان أعلى حالا وأعظم رتبة أما قوله
 تعالى وعلمه مما يشاء ففيه وجوه (أحدها) أن المراد به ما ذكره في قوله وعلمناه صنعة لبوس لكم لنحفظنكم
 من بأسكم وقال والناله الحديد ان اعمل سابعات وقد روي السرد (وثانيها) أن المراد كلام الطير والنمل
 قال تعالى حكاية عنه علمناه منطق الطير (وثالثها) أن المراد به ما يتعلق بمصالح الدنيا وضبط الملك فانه ما ورث
 الملك من آباءه لانهم ما كانوا ملوكاً بل كانوا رعاة (ورابعها) علم الدين قال تعالى وآتيناهم داود وزبوراً وذلك
 لانه كان حاكماً بين الناس فلا بد وان يعلم الله تعالى كيفية الحكم والقضاء (وخامسها) الاخذان الطيبة
 ولا يبعد حمل اللفظ على الكل فان قيل انه تعالى لما ذكر انه آتاه الحكمة وكان المراد بالحكمة النبوة
 فقد دخل العلم في ذلك فلم يذكر بعده وعلمه مما يشاء قلنا المقصود منه التنبية على ان العبد فقط لا يفتنى الى حالة

وهذا هو الركن الاعلى للمعاريب فانه اذا كان جبانا لا يحصل منه مة صود اصلا (وثانيها) ان يكون قد وجد
من الآلات والادوات والاتفاقات الحسنة مما يمكنه أن يقف ويثبت ولا يصير ملجأ إلى الفرار (وثالثها)
ان تزداد قوته على قوة عدوه حتى يمكنه أن يقهر العدو اذا عرفت هذا فنقول (المرتبة الاولى) هي المراد
من قوله افرغ علينا صبرا (والثانية) هي المراد بقوله وثبت أقدامنا (والثالثة) هي المراد بقوله وانصرنا
على القوم الكافرين (المسئلة الخامسة) احتج الاصحاب على ان أفعال العباد مخلوقة لله تعالى بقوله
ربنا افرغ علينا صبرا وذلك لانه لا معنى للصبر الا القصد على الثبات ولا معنى للثبات الا الاستمرار
والاستقرار وهذه الآية دالة على ان ذلك القصد المسهي بالصبر من الله تعالى وهو قوله افرغ علينا صبرا
وعلى ان الثبات والاستمرار الحاصل عند ذلك القصد أيضا بفعل الله تعالى وهو قوله وثبت أقدامنا
وهذا صريح في أن الارادة من فعل العبد وبخلاف الله تعالى أجاب القاضي عنه بان المراد من الصبر
وثبت القدم بحصيل أسباب الصبر وأسباب ثبات القدم وتلك الأسباب أمور (أحدها) ان يجعل
في قلوب أعدائهم الرعب واللين منهم فيقع بسبب ذلك منهم الاضطراب فيصير ذلك سببا لبراءة المسلمين عليهم
ويصير داعيا لهم إلى الصبر على القتال وترك الانزمام (وثانيها) ان يلطف ببعض أعدائهم في معرفة
بطلان ما هم عليه فيقع بينهم الاختلاف والتفرق ويصير ذلك سببا لبراءة المؤمنين عليهم (وثالثها) ان يحدث
تعالى خيبتهم وفي ديارهم وأهاليهم من البلاء مثل الموت والوباء وما يكون سببا لاشتغالهم بانفسهم ولا يتفرغون
حينئذ للمعاربة فيصير ذلك سببا لبراءة المسلمين عليهم (ورابعها) ان يتليهم بمرض وضعف يدهم أو يعم
أكثرهم أو يموت رئيسهم ومن يدير أمرهم فيعرف المؤمنون ذلك فيصير ذلك سببا لقوة قلوبهم وموجب لالان
يحصل لهم الصبر والثبات هذا الكلام القاضي (والجواب) عنه من وجهين (الاول) اننا نعلم ان الصبر
عبارة عن القصد إلى السكون والثبات عبارة عن السكون فدللت هذه الآية على ان ارادة العبد ومراده
من الله تعالى وذلك يطل قولكم وأنتم تصرفون الكلام عن ظاهره وتحمّلونه على أسباب الصبر وثبات
الاقدام ومعلوم أن ترك الظاهر بغير دليل لا يجوز (الوجه الثاني) في الجواب أن هذه الأسباب التي
سلمت انما يفعل الله تعالى اذا حصلت ووجدت فهل لها أثر في ترجيح الداعي أو ليس لها أثر فيه وان لم يكن لها
أثر فيه لم يكن لها من الله فائدة وان كان لها أثر في الترجيح فعند صدور هذه الأسباب المرجحة من الله يحصل
الرجحان وعند حصول الرجحان يتنوع الطرف المرجوح فيجب حصول الطرف الرايح لانه لا خروج من طرفي
النقيض وهو المطلوب والله أعلم قوله تعالى (فهزموهم باذن الله وقتل داود جالوت وآتاه الله الملك والحكمة

وعلمه بما يشاء ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض ولكن الله ذو فضل على العالمين) المعنى
ان الله تعالى استجاب دعاءهم وافرغ الصبر عليهم وثبت أقدامهم ونصرهم على القوم الكافرين جالوت
وجنوده وحقق بفضلهم ورحمته ظن من قال كم من فتنة قليلة غلبت فتنة كثيرة باذن الله وهزموهم باذن الله
وأصل المهزم في اللغة الكسر يقال سقاهم من زم اذا تشقق مع جفاف وهزمت العظم أو الفصية هزما والهزيمة
نقرة في الجبل أو في الصخرة قال سفيان بن عيينة في زمزم هي هزيمة جبريل يريد هزمها برجله فخرج الماء
ويقال سمعت هزيمة الرعد كأنه صوت فيه تشقق ويقال للسحاب هزيمة لانه يتشقق بالمطر وهزم الضرع وهزموه
ما يهكم منه ثم أخبر تعالى أن تلك الهزيمة كانت باذن الله وبإعانتة وتوفيقه وتيسيره وأنه لولا إعانتة
وتيسيره لما حصل البتة ثم قال وقتل داود جالوت قال ابن عباس رضي الله عنه ان داود عليه السلام كان
راعيا وله سبعة اخوة مع طالوت فلما ابطأ خبر اخوته على أيهم ايشاء ارسل ابنه داود اليهم يأتيهم بخبرهم فأثامهم
وهم في المصاف ويدرجالوت الجبار وكان من قوم عاد إلى البراز فلم يخرج اليه أحد فقال يا بني اسرأيل لو كنتم
على حق لبارزني به ضكم فقال داود لاخوته اما فيكم من يخرج إلى هذا الاقلف فكنتوا فذهب إلى ناحية
من الصف ليس فيها اخوته فزبه طالوت وهو يحرض الناس فقال له داود ما صنعتون عن يفتل هذا الاقلف
فقل طالوت أنكهه ابني وأعطيته نصف ملكي فقال داود فانا خارج اليه وكان عاتيه أن يقاتل بالاقلاع

حام له فظهر ان الله تعالى يدفع عن المؤمنين أنواع شرور الدنيا بسبب بعثة الانبياء عليهم السلام واعلم انه
 كما لا بد في قطع الخصومات والمنازعات من الشريعة فكذلك لا بد في تنفيذ الشرع من الملك ولهذا قال عليه
 الصلاة والسلام الاسلام والسلطان اخوان توأمان وقال ايضا الاسلام أمير والسلطان حارس فما لا أمير له
 فهو منهزم وما لا حارس له فهو ضائع ولهذا يدفع الله تعالى عن المسلمين أنواع شرور الدنيا بسبب وضع
 الشرائع وبسبب نصب الملوك وتوقيفهم ومن قال بهذا القول قال في تفسير قوله لفسدت الارض أي لغللب
 على أهل الارض القتل والمعاصي وذلك يسمى فسادا قال الله تعالى ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب
 الفساد وقال أتريد أن تقتلني كما قتلت نفسك بالامس ان تريد إلا أن تكون جبارا في الارض وما تريد أن تكون
 من المصلحين وقال اني أخاف أن يبدل دينكم أو أن يظهر في الارض الفساد وقال أتذر موسى وقومه
 ليفسدوا في الارض وقال ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس وهذا التأويل يشهد له
 قوله في سورة الحج ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد
 (الاحتمال الرابع) ولولا دفع الله بالمؤمنين والابرار عن الكفار والفجار لفسدت الارض وله انكبت عن
 فيها وتصدق هذا ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال يدفع عن بصلي من أمتي عن لا يصلي وعن يركي
 عن لا يركي وعن يصوم عن لا يصوم وعن يحج عن لا يحج وعن يجاهد عن لا يجاهد ولوا جفوعوا على ترك هذه
 الاشياء لما أظفرهم الله طرفه عين ثم لا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية وما يدل على صحة هذا
 القول من القرآن قوله تعالى وأما الجدار فكان الغلامين يتيمين في المدينة وكان تحته كنز لهما وما كان أبوهما
 صالحا وقال تعالى ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات إلى قوله لوترى لولا العذبة الذين كفروا منكم عذابا
 أليما وقال وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم ومن قال بهذا القول قال في تفسير قوله لفسدت الارض أي
 لاهلك الله أهلها الكثرة الكفار والعصاة (والاحتمال الخامس) أن يكون اللفظ محمولا على الكل لان بين
 هذه الاقسام قد رامت تركا وهو دفع المفسدة فاذا حملنا اللفظ عليه دخلت الاقسام بأسرها فيه (المسئلة
 الثالثة) قال القاضي هذه الآية من أقوى ما يدل على بطلان الجبر لانه اذا كان الفساد من خلقه فكيف
 يصح أن يقول تعالى ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض ويجب أن لا يكون على قولهم
 لدفع الناس بعضهم ببعض تأثير في زوال الفساد وذلك لان على قولهم الفساد انما لا يقع بسبب أن لا يفعل
 الله تعالى ولا يتحققه الا لا امر يرجع الى الناس (والجواب) ان الله تعالى لما كان عالما بوقوع الفساد فاذا
 صح مع ذلك العلم أن لا يفعل الفساد كان المعنى انه يصح من العبد أن يجمع بين عدم الفساد وبين العلم بوجود
 الفساد فيلزم أن يكون قادرا على الجمع بين النفي والاثبات وهو محال أما قوله وله كن الله ذو فضل على
 العالمين فالمراد منه ان دفع الفساد بهذا الطريق انعام بعم الناس كلهم واحتج أصحابنا بهذه الآية على
 ان الكل بقضاء الله تعالى فقالوا لو لم يكن فعل العبد خلقا لله تعالى لم يكن دفع المحققين شر الما بطلين فضلا
 من الله تعالى على أهل الدنيا لان المتولى لذلك الدفع اذا كان هو العبد من قبل نفسه وباختياره ولم يكن لله
 تعالى في ذلك الدفع أثر أصلا البتة لم يكن لله تعالى على العالمين فضل بسبب ذلك الدفع لكن قوله تعالى
 ولكن الله ذو فضل على العالمين عقيب قوله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض يدل على انه تعالى ذو فضل على
 العالمين بسبب ذلك الدفع فدل هذا على ان ذلك الدفع الذي هو فعلهم هو من خلق الله تعالى ومن تقديره
 فان قالوا يحمل هذا على البيان والارشاد والامر قلنا كل ذلك قائم في حق الكفار والفجار ولم يحصل منه
 الدفع فعلمنا ان فضل الله ونعمته علينا انما كان بسبب نفس ذلك الدفع وذلك يوجب قولنا والله أعلم *
 قوله تعالى (تلك آيات الله تتلوها على كل بائع وانك لمن المرسلين) اعلم ان قوله تلك اشارت الى القصص التي
 ذكرها من حديث الاولوف وامانتهم واحيائهم وعملك طالوت واطهار الآية التي هي نزول التابوت من
 السماء وغاب الجبابرة على يد داود وهو صبي فقبر ولا شك ان هذه الاحوال آيات باهرة لله على كل قدرة
 الله تعالى وحكمته ورحمته فان قيل لم قال تلك ولم يقل هذه مع ان تلك يشار بها الى غائب لا الى حاضر قلنا قد

يستغنى عن العلم سواء كان نبيا أو لم يكن ولهذا السبب قال لمحمد صلى الله عليه وسلم وقل رب زدني علما ثم قال
تعالى ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض اعلم انه تعالى لما بين أن الفساد والواقع
بجالات وجنوده زال بما كان من طالوت وجنوده وبما كان من داود من قتل جالوت بين عقيب ذلك جملة تشمل
كل تفصيل في هذا الباب وهو انه تعالى يدفع الناس بعضهم ببعض لكي لا تفسد الأرض فقال ولولا دفع
الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض وههنا مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير وأبو جرير ولولا
دفع الله بغير ألف وكذلك في سورة الحج ولولا دفع الله وقرأ جميعا ان الله يدفع عن الذين آمنوا بغير ألف
ووافقهما عاصم وحزرة والكسائي وابن عامر الجعفي على دفع الله بغير ألف الا أنهم قرأوا ان الله يدفع عن
الذين آمنوا بالالف وقرأ نافع ولولا دفع الله وان الله يدفع بالالف اذا عرفت هذه الروايات فنقول أما من
قرأ ولولا دفع الله ان الله يدفع فوجه ظاهر وأما من قرأ ولولا دفع الله ان الله يدفع عن الذين آمنوا فوجه
الاشكال فيه ان المدافعة مفاعلة وهي عبارة عن كون كل واحد من المدافعين دافعا لصاحبه ومانع له من
فعله وذلك من العبد في حق الله تعالى محال وجوابه أن لاهل اللغة في لفظ دفاع قولين (أحدهما) انه
مصدر لدفع تقول دفعته دفعا ودفاعا كما تقول كتيته كتبا وكتابا فالواو فعال كثير ايحي مصدر الثلاثي من
فعل وفعل تقول جمع جماعا وطمع طمعا وتقول لقيته لقاء وقت قياما وعلى هذا التأويل كان قوله
ولولا دفع الله معناه ولولا دفع الله (والقول الثاني) قول من جعل دفاع من دافع فالعنى انه سبحانه
انما يكف الظلمة والعصاة عن ظلم المؤمنين على أيدي أنبيائه ورسله وأئمة دينه وكان يقع بين أولئك المحققين
وأولئك المبطلين مدافعات ومكافحات فمن الاخبار عنه بلفظ المدافعة كما قال يحاربون الله ورسوله
وشاقوا الله وكما قال قاتلهم الله ونظاره كثيرة والله أعلم (المسئلة الثانية) اعلم انه تعالى ذكر في هذه
الآية المدفوع والمدفوع به فقوله ولولا دفع الله الناس بعضهم اشارته الى المدفوع وقوله ببعض اشارته
الى المدفوع به فأما المدفوع عنه فغير مذكور في الآية فيحتمل أن يكون المدفوع عنه الشرور في الدين
ويحتمل أن يكون المدفوع عنه الشرور في الدنيا ويحتمل أن يكون مجموعهما أما القسم الاول وهو ان
يكون المدفوع عنه الشرور في الدين فذلك الشرور اما ان يكون المرجع به الى الكفر أو الى الفسق أو اليهما
فلنذكر هذه الاحتمالات (الاحتمال الاول) ان يكون المعنى ولولا دفع الله بعض الناس عن الكفر
بسبب البعض وعلى هذا التقدير فالدافعون هم الانبياء وأئمة الهدى فانهم الذين يمنعون الناس عن
الوقوع في الكفر باظهار الدلائل والبراهين والبيّنات قال تعالى كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من
الظلمات الى النور (والاحتمال الثاني) ان يكون المراد ولولا دفع الله بعض الناس عن المعاصي
والممنكرات بسبب البعض وعلى هذا التقدير فالدافعون هم القائمون بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
على ما قال تعالى كنتم خير أمة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ويدخل في هذا الباب
الأئمة المنصوبون من قبل الله تعالى لاجل اقامة الحدود واطهار شعائر الاسلام وتطهير قوله تعالى ادفع
بالتي هي أحسن السيئة وفي موضع آخر ويدعون بالحسنة السيئة (الاحتمال الثالث) ولولا دفع الله
بعض الناس عن الهرج والمرج واثارة الفتن في الدنيا بسبب البعض واعلم أن الدافعين على هذا التقدير هم
الانبياء عليهم السلام ثم الأئمة والملوك الذابون عن شر أئمتهم وتقريره ان الانسان الواحد لا يمكنه أن يعيish
وحده لانه مالم يخبر هذا الذالك ولا يلحق هذا الذالك ولا يدني هذا الذالك ولا ينسج ذالك هذا الا انهم مصلحة الانسان
الواحد ولا يتم الا عند اجتماع جمع في موضع واحد فلهذا قيل الانسان مدني بالطبع ثم ان الاجتماع
بسبب المنازعة المفضية الى الخصامة أولا والمقاتلة ثانيا فلا بد في الحكمة الالهية من وضع شريعة بين الخلق
لتكون الشريعة قاطعة للخصومات والمنازعات فالانبياء عليهم السلام الذين أتوا من عند الله بهذه الشرائع
هم الذين دفع الله بسببهم وبسبب شرعهم الآفات عن الخلق فان الخلق ما داموا يبقون مقسكين بالشرائع
لا يقع بينهم خصام ولا نزاع فالملوك والأئمة متى كانوا يتسكون بهذه الشرائع كانت الفتن زائلة والمصالح

ينفي في نفسه قوله ذلك الكتاب لا ريب فيه أن تلك وذلك يرجع إلى معنى هذه وهذا وأيضا فهذه القصص لما
 ذكرت صارت بعد ذكرها كالتنبيه الذي انتفضى ومضى فكانت في حكم الغائب فلهذا التأويل قال تلك
 أما قوله تعالى تتلوها يعني يتلوها جبريل عليه السلام عليك لكنه تعالى جعل تلاوة جبريل عليه السلام تلاوة
 لنفسه وهذا تشريف عظيم لجبريل عليه السلام وهو كقوله ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله أما قوله بالحق
 فنيه وجوه (أحدها) ان المراد من ذكر هذه القصص أن يعتبر بها محمد صلى الله عليه وسلم وتعتبر بها
 أخته في احتمال الشذائذ في الجهاد كما احتملها المؤمنون في الامم المتقدمة (وثانيها) بالحق أي باليقين
 الذي لا يشك فيه أهل الكتاب لانه في كتبهم كذلك من غير تفاوت أصلا (وثالثها) انا أنزلنا هذه الآيات
 على وجه تكون دالة على نبوتك بسبب ما فيها من الفصاحة والبلاغة (ورابعها) تلك آيات الله تتلوها
 عليك بالحق أي يجب أن يعلم أن نزول هذه الآيات عليك من قبل الله تعالى وليس بسبب لقاء الشياطين
 ولا بسبب تحريف الكهنة والسحرة ثم قال وانك لمن المرسلين وانما ذكر هذا عقيب ما تقدم لوجه
 (أحدها) انك أخبرت عن هذه الاقاميص من غير علم ولا دراسة وذلك يدل على انه عليه الصلاة والسلام
 انما ذكرها وعرفها بسبب الوحي من الله تعالى (وثانيها) انك قد عرفت بهذه الآيات ما جرى على
 الانبياء عليهم السلام في بني اسرائيل من الخلف عليهم والرد لقولهم فلا يعظم
 عليك كفر من كفر بك وخلاف من خالف عليك لانك مثلهم وانما بعث
 الكل لتأدية الرسالة ولا تمثال الامر على سبيل الاختيار والطوع لا على
 سبيل الاكراه فلا عتب عليك في خلافهم وكفرهم والوبال في ذلك
 يرجع عليهم فيكون تسليما للرسول صلى الله عليه وسلم
 فيما يظهر من الكفار والمنافقين ويكون قوله
 وانك لمن المرسلين كاتينيه على ذلك
 وصلى الله على سيدنا محمد
 وعلى آله وصحبه
 وسلم
 م

ثم الجزء الاول من التفسير الكبير المسمى بفاتح الغيب للامام الفخر الرازي عليه رحمة الديان الجازي
 وبالله الجزء الثاني قوله تلك الرسل

هذا الجزء خالص الكبر





