

الجزء الأول من الحزب الثالث

المؤلف الشيخ الفقيه المفتي جميل أحمد التهانوي رحمه الله تعالى

الطبع الأول ١٤١٩ هـ

اهتمت إدارة أشرف التحقيق لاهور

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة الهدير :

الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى

وبعد ! فإني لا اجد كلمة اعبر بها عما في خاطري من الفرح والسرور على إبراز الجزء الأول من أحكام القرآن للحزب الثالث للفقير الشيخ العلامة المفتي جميل أحمد التهانوي قدس الله سره وكيف أشكر الله سبحانه و تعالى الذي وفقني لذلك ولا أقول قولاً ولا أتكلم بكلمة غير ما قال سيدنا رسول الله ﷺ " اللهم لا أحصي ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك " فإني لا أرى كلمة أشكر بها الله سبحانه وتعالى غير هذه الكلمة الطيبة.

كنت اشتهي منذ زمان ان يكمل تفسير أحكام القرآن الذي فوض تأليفه حكيم الأمة سيد العلماء الشيخ أشرف علي التهانوي قدس سره إلى اعز أحبائه و خلصة أصحابه لكن العوائق يعوقني عن ذلك حتى شرح الله صدري فعرضت على سيدي و أبي الفقيه المفتي الشيخ جميل أحمد التهانوي رحمه الله تعالى هذه الامنية والحت عليه حتى رضى لتكميل حصته وهي من سورة بني إسرائيل إلى سورة الفرقان فأكمل بفضل الله تعالى و حسن توفيقه بأحسن

تكميل مع هجوم الأشغال وتشتت البال فجزاه الله الأجر الجزيل الجميل كما يجزي بعباده الصالحين والحصة التي كتب الشيخ في تهانه بهون من سورة يونس إلى ختم سورة النحل كانت بالية و مملوة بحواشيه الرخيصة لا يستطيع أحد ان يقرأ بدون كلفة و مشقة فاخترت لهذا الأمر أخي الصغير و حبي الأعز المولوي خليل احمد التهانوي حفظه الله لتبييض مسودة الشيخ فأكمله في ثلاثة أعوام. حتى الآن وفقت لإبرازه فالله يجزيه جزاءً حسناً على هذه العمل ويجعل سعيه مشكوراً مبروراً و وفقه لمزيد خدمة القرآن والعلوم الإسلامية آمين.

وشيخنا العلامة ظفر أحمد التهانوي رحمه الله و إن كان أكمل الحزب الأول من أحكام القرآن كما يليق بشانه و لكن لم يوفق للحزب الثاني منه حتى توفاه الله، فقلت لتكميله للشيخ المفتي السيد عبدالشكور الترمذي حفظه الله تعالى و أشكره حيث أسعف مرامي هذا و أكمل هذا الحزب بتوفيق الله تعالى فجزاه الله تعالى خيراً جزاءً.

واما المنزل السابع وإن كتبه الشيخ الفاضل الجليل والمحدث المفسر محمد إدريس الكاندهلوي رحمه الله تعالى لإسعاف مرام سيده حكيم الأمة رحمه الله لكن فاتت منه أحكام بعض السور والآيات فأكمل هذه الحصة أيضاً الشيخ المفتي عبدالشكور حفظه الله تعالى.

فإني أشكر هؤلاء العلماء الكرام شكرا جزيلا و إنني لأنسى
 عمل ابن أخي العزيز الدكتور محمد الغزالي لأنه أتى بمقدمة عجيبة
 في بدء هذا الكتاب التي تظهر منها تاريخ هذا الكتاب و ترجمة
 المؤلف هذا الجزء ، جزاه الله تعالى خيرا.

والحمد لله أولا و آخرا والصلاة والسلام على سيد الرسل و
 على آله و أصحابه أجمعين آمين برحمتك يا أرحم الراحمين.

مشرف علي التهانوي

١٤١٩/٦/٢٨ هـ

1933

1933

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة التشكر :

سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم، الصلوة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم على ما وفقني لإتمام تبويض مسودة أحكام القرآن للحزب الثالث من سورة يونس إلى سورة النحل في يوم الإثنين غرة ربيع الأول سنة ١٤١٣هـ و قد ألف الشيخ الفقيه المفتي جميل أحمد التهانوي (بردالله مضجعه و متعنا الله بعلومه) هذا المنزل قبل خمسين سنة قريبا ولكن لم يتيسر الطباعة الى الآن، لأن المؤلف رحمه الله تعالى زاد في زمان التأليف حواشي الكثيرة على كتابه بقلم رخيص فلذا لا يمكن للخطاطين أن يقرأوا مسودته و يكتبوه فمضت المدة المديدة على هذا حتى قال لي اخي الكبير شيخ الحديث العلامة مشرف علي التهانوي مدير إدارة أشرف التحقيق ومدير الجامعة دارالعلوم الإسلامية بـلاهور، باكستان. إنك تصاحب مع المفتي العلام جميل أحمد التهانوي و تلازمه كثيرا و تعرف رسم خطه و تقدر أن تقرء مسودة أحكام القرآن هذه فلذا عليك ان تبيض هذه المسودة القديمة. واماالمقام الذي تعسر عليك

فهمه فارجع إلى الكتب التي أخذ منها المؤلف أو إلى المؤلف ثم افهم هذا المقام منه فاكتب بعد ذلك لكي ينتفع الناس من أحكام الحزب الثالث الذي لم يطبع من خمسين سنة ولم يستفد الناس منه إلى الآن لاجل هذه العوارض المذكورة.

فبدأت بعون الله و توفيقه تبيض مسودة أحكام القرآن من أول سورة يونس إلى آخر سورة النحل وصرفت ثلاث سنوات على تكميل هذا الأمر الجليل فأكملته اليوم بتوفيق الله تعالى و كرمه و مع هذا السرور يحزنني حزنا شديدا بان سيدي العالم ليس موجودا فينا اليوم و يطبع هذه الحصة بعد وفاته رفع الله درجاته في اعلى عليين و نفعنا بعلومه و فيوضه حتى اتينا اليقين أمين و ارجو من الله تعالى أن يتقبل هذه الخدمة مني و يدخر الأجر لي ولأولادي في الدنيا والآخرة أمين برحمتك يا ارحم الراحمين..

خليل أحمد التهانوي

بسم الله الرحمن الرحيم

حرره :

دكتور محمد الغزالي بن محمد أحمد التهانوي رحمه الله،

استاذالعلوم الإجتماعية و رئيس تحرير،

مجلة الدراسات الإسلامية، بمجمع البحوث الإسلامية،

الجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آباد - باكستان.

نبذة عن حياة المؤلف رحمه الله و سيرته العلمية :

ولد الشيخ جميل أحمد التهانوي في ١ شوال ١٣٢٢هـ الموافق ١٩

ديسمبر ١٩٠٣ م في قرية تهانه بهون القريبة من مدينة سهارنبور الشهيرة

بعلماء ها و مدارسها الإسلامية و جامعتها المعروفة بمظاهر العلوم بشمال

الهند في الاقليم الذي سمي في العهد الانكليزي "بالأقاليم المتحدة"

ان قرية (تهانه بهون) عبارة عن منبع علمي و روحي أنتج رجالات

العلم والمعرفة و أعيان الفكر و أعلام المعارف الروحية على مدي مائة سنة

الماضية أو أكثر. و أبرز هذه الشخصيات الإسلامية و أعمقها تأثيرا و أطولها

باعا في علوم الدين و أكثرها انجازا في احياء ها و شخصية الإمام الهمام

مجددالعصر و محي السنة و حكيم الأمة الشيخ أشرف علي التهانوي رحمه

الله تعالى. وإن مؤلف هذا السفر العلمي الجليل الشيخ جميل أحمد التهاوي يتشرف بالإنتماء إلى أسرة هذا الإمام الجليل الذي كان ولا شك، من أبرز أئمة الإسلام في القرن الرابع عشر الهجري. وفي سياق هذا الكتاب على وجه خاص. إن لهذه العلاقة العائلية بين المؤلف وبين الحكيم الأمة الشيخ أشرف علي التهانوي قدرا كبيرا من الأهمية حيث أن المؤلف رحمه الله تعالى قام بتأليف هذا الكتاب بأمر من شيخه و مرشده حكيم الأمة رحمه الله وطبقا لتوجيهاته و تعليماته. و إننا سوف نرجع إلى هذا الموضوع في مكانه من تقديم هذا الكتاب إن شاء الله . أما الآن فنحن بصدد التعريف بشخصية المؤلف الشيخ جميل أحمد التهانوي رحمه الله الذي لم يؤلف هذا الكتاب فحسب بل انه وقف حياته كلها في سبيل خدمة الدين الإسلامي و علومه سواء كان في مجال التدريس والبحث أو في مجال الإفتاء والدعوة والإرشاد و في نشر رسالة الإسلام على طريقة شيخه و مرشده حكيم الأمة بوجه عام.

نسب المؤلف و عائلته :

إن نسب الشيخ جميل أحمد رحمه الله يتصل بسلالة أمير المؤمنين سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه. و يجدر منا بالذكر ان كثيرا من العائلات المسلمة الهندية العريقة في "الأقاليم المتحدة" يتصل نسبا إلى عديد من الصحابة الكرام الذين هاجرت أولادهم و عائلاتهم الى الهند من جراء الفتح الإسلامي لهذه المنطقة. وقد وردت هذه العائلات المسلمة العربية أرض

الهند أيام الحكم الإسلامي الزاهر في هذه البلاد عن طريق ما وراء النهر وأفغانستان. و يتصل نسب المؤلف أيضا مثل شيخه و مرشده الإمام أشرف علي التهانوي رحمه الله بالملك فرخ شاه الكابلي الذي حكم بلاد كابل ثم ترك العرش وعكف على الإصلاح الديني والإرشاد الروحي، و هذا الأخير أيضا يتصل نسبه الى احفاد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه. وظاهرة هذا الورود العام للعائلات الإسلامية العربية في بلاد الهند الإسلامية الذي نلاحظ في أيام ازدهار الحكومة والحضارة الإسلامية ليس بدعا في التاريخ. فمن الطبيعي و من الملاحظ في كل العهود التاريخية للجنس البشري، أن ازدهار المجتمعات في الثقافة والحضارة والإقتصاد واستقرارها في السياسة والحكم، من شأنه أن يجلب العقول وجذب الأدمغة من شتى بلاد العالم و من مختلف أنحاء المعمورة.

ولد فضيلة الشيخ جميل أحمد بن سعيد أحمد بن أمير أحمد بن ديوان محمد صابر التهانوي في عهد اتسم بالإضطراب والفوضى حيث سقط الحكم الإسلامي المغولي نهائيا في اعقاب التغلب الأنكليزي الغاشم على جميع اجزاء البلاد الهندية، و كان ذلك بعد فشل آخر محاولة إسلامية قامت في الهند لانقاذ البلاد من نير الإستعمار الغربي والمحافظة على حريتها الدينية و إستقلالها السياسي و تتمثل هذه المحاولة في حركة الجهاد الإسلامي التي إكتسحت أراضي الهند المسلمة في عام ١٨٥٧م. و كان في مقدمة الذين قادوا هذه الحركة الجهادية العظيمة الشأن الإمام إمداد الله الفاروقي

التهانوي رحمه الله تعالى و هو مرشد حكيم الأمة الشيخ أشرف علي التهانوي ابرز الأعلام الروحين والعلماء الرهانيين الذين برزوا و نبغوا في هذه القرية الصغيرة المسماة بتهانه بهون - وكان فشل هذه المحاولة ضربا قاسيا على الكيان الإسلامي للمجتمع الهندي وكان من أهم اسبابه خيانة بعض العناصر المنحرفين من المسلمين انفسهم، و ولاء هم للقوى الإستعمارية على حساب إستقلال بلادهم و حرية دينهم و عقيدتهم. فلما تم إستيلاء الحكم الإستعماري البريطاني على جميع انحاء شبه القارة الهندية واستقر الحكم الأجنبي بمرور الزمن بمساندة الهنادكة الوثنيين إلى جانب شرذمة من الخونة من ابناء المسلمين، لم يجد علماء الإسلام بدا من العكوف على المحافظة على شخصية المسلم دينيا و روحيا و خلقيا وذلك من خلال جهود مكثفة منظمة في مجال التدريس والتأليف العلمي والإفتاء والتوجيه الإجتماعي والدعوة الدينية والإصلاح الروحي. وأقبل المسلمون على هذه الجهود بجد وإخلاص وقاموا بانشاء شبكة واسعة من مدارس وجامعات إسلامية في طول البلاد وعرضها حتى يتسنى لهم حماية العقيدة والشريعة والأخلاق على صعيد الحياة الفردية والعائلية بعد أن لم يبق في مستطاعهم اقامتها و تحكيمها على مستوي السياسة والحكم.

فكانت عائلة الشيخ جميل أحمد التهانوي التي ارتبطت بالمصاهرة بأسرة حكيم الأمة الإمام أشرف علي التهانوي رحمه الله، حيث تشرف بالقران بربيبته، من ضمن العائلات الدينية العريقة التي خاضت هذا الجهاد

العلمي والكفاح الروحي في هذا العهد الخطير من تاريخهم. ويتصل نسبه أيضا بشقيق الإمام امدادالله الفاروقي التهانوي الذي ذكرناه أنفا بصدده حديثنا عن الجهاد الإسلامي في الهند (عام ١٨٥٧م).

وقد نشأ الشيخ جميل أحمد التهانوي وترعرع منذ نعومة أظفاره هذا الجو العائلي والاجتماعي الذي كان يسوده التدين والتحمس لخدمة الدين وعلومه والتفاني في تحقيق هذه الأماني. وكان تطوره العلمي على مرأى ومسمع من حكيم الأمة الإمام أشرف علي التهانوي وأمثاله من أئمة الإسلام وعلماء الدين الأعلام. فلم ير في حياته هما ولا ألف في عيشه طموحا غير خدمة الدين. ورفع رؤية الإسلام.

تعليمه ودراسته :

بدأت تربية الشيخ جميل أحمد التهانوي رحمه الله، بقراءة كتاب الله كدأب جميع أقرانه في العائلات المسلمة. وقد تم ذلك في مدينة "علي كره" المشهورة حيث كان يسكن مع والده الشيخ سعيد أحمد. وقد درس الشيخ جميل أحمد التهانوي رحمه الله في نفس الوقت باحدى المدارس الابتدائية التابعة لجامعة علي كره. و نال وساما لتفوقه في الدراسة وهذا مما يدل على أمارات النبوغ وعلامات الذكاء فيه منذ صباه.

ثم التحق الشيخ جميل أحمد رحمه الله بالمدرسة الإمدادية وهي

المدرسة الدينية المعروفة في قريته تهانه بهون التي كان قد أنشأها الإمام أشرف علي التهانوي لتدريس العلوم الدينية و نشر المعارف الروحية . فلم تكن هذه مدرسة بالمعنى المحدود بل كانت مركزا روحيا عظيما أضاء ماحوله من الأرض بأنوار العلوم الظاهرة و باطنة و بمشارك المعارف الشرعية والمعارج الروحية الزاهرة. وأكمل المؤلف دراسته العربية الأساسية والإبتدائية بهذه المدرسة فقرأ الكتب المقررة في علوم النجو والصرف واللغة الفارسية الإبتدائية. و واصل بعدئذ دراسته في مدرسة دينية معروفة في قرية جلال آباد الواقعة على القرب من تهانه بهون و تتلمذ هناك على المحدث المعروف الشيخ اشفاق الرحمن الكاندهلوي. وبعد الإنتهاء من الدراسات المتوسطة على أيدي الشيخ اشفاق الرحمن رحمه الله، توجه المؤلف إلى الجامعة الإسلامية المعروفة "بمظاهر العلوم" في مدينة سهارنبور والتحق بها لإكمال الدراسات الدينية بجميع مجالاتها من علوم القرآن والسنة والفقه و اصوله وعلوم اللغة والبلاغة والمنطق والفلسفة والكلام و ما إلى ذلك. و تخرج المؤلف رحمه الله من "مظاهر العلوم" في ١٣٤٢هـ بامتياز و تفوق بين زملاءه. و من المشائخ والعلماء البارزين الذين تشرف المؤلف بالتتلمذ عليهم في هذه الفترة الشيخ خليل أحمد السهارنبوري شارح السنن لأبي داؤد ومؤلف "بذل المجهود في شرح أبي داؤد"، والذي طبع أخيرا بمكة المكرمة في عشرين مجلدا. و من كبار أساتذته الشيخ عبداللطيف المدرس المعروف الذي تولي إدارة مظاهر العلوم، مدة طويلة من الزمن، والشيخ عبدالرحمن الكامل بوري الذي درس في هذه الجامعة لمدة ٣٥ سنة و نال اعجاب العلماء

والمتعطشين لعلوم الدين. و من الجدير بالذكر بأن الشيخ عبدالرحمن الكامل بوري كان أيضاً من تلامذة حكيم الأمة الإمام أشرف علي التهانوي ومسترشديه.

و من أساتذته المعروفين الشيخ اسعدالله، والمحدث الكبير الشيخ بدر عالم المهاجر المدني، والشيخ عبدالوحيد سنهلي، والشيخ نكينوي والشيخ نور أحمد كامل بوري. هذا وقد بايع الشيخ جميل أحمد شيخه و استاذه الجليل المحدث خليل أحمد السهارنبوري في سلسلته الروحية من الإرشاد والإصلاح و كان ذلك سنة ١٣٤٤هـ.

عمله التدريسي :

و بعد تخرجه من جامعة مظاهرالعلوم، بدأ الشيخ جميل أحمد في عمل التدريس في مؤسسات مختلفة للتعليم الإسلامي إلى أن التحق كأستاذ بجامعة مظاهر العلوم نهائيا و ظل يواصل هذه الخدمات حتى سنة ١٣٧٠هـ . و كان يدرّس علوم الحديث والفقّه أساسا ولكنه كان يملك في نفس الوقت ذوقا عاليا في الأدب والشعر العربي الذي أعطاه موهبة لقرض الشعر التي صارت جزءا من سجيته بمرور الزمن و مع أنه لم ينشر له ديوان ولكنه أنتج قدرا كبيرا من الشعر في موضوعات إسلامية مختلفة نشرت في مجلات دينية عديدة. وكانت ملكته في قرض الشعر لم تكن منحصرًا في اللغة

العربية بل إنه كان يكتب الشعر في لغة أمه الأردنية و في اللغة الفارسية في نفس الوقت. وهذه الميزة هي التي اكتسبه لقب "شيخ الأدب" بين أقرانه وتلامذته في جامعة مظاهرالعلوم. ومن أعماله التي انجز خلال التحاقه بهئية التدريس في هذه الجامعة، اصدار مجلة شهرية باسم "المظاهر" والتي كانت لسان حال الجامعة. و كانت تحتوي على موضوعات دينية و تاريخية وإجتماعية إلى جانب إهتمامها الخاص بالرد على الفرق الضالة المبتدعة التي كانت واسعة الإنتشار في تلك الحقبة المضطربة من تاريخ الإسلام في الهند.

و قد قام الشيخ جميل أحمد التهانوي بالإشراف على قسم الإفتاء بالمدرسة الإمامية التي أنشأها حكيم الأمة الإمام أشرف علي التهانوي وقد كان عمله في الإفتاء الذي استمر أربع سنوات تقريبا تحت إشراف حكيم الأمة و بتوجيهاته الرشيدة وكان ذلك عاملا مهما في تكوينه فقيها بارعا بين فقهاء عصره.

عمله التأليفى :

كان الشيخ جميل أحمد رحمه الله كعادة مرشده الإمام أشرف علي التهانوي رحمه الله تعالى، لم يكن من الناس الذين يكتفون بالقليل اليسير فيما يتعلق بخدمة هذا الدين الحنيف و علومه. فبحكم تربية مرشده العظيم وفي ضوء قدوته المضيئة، كان الشيخ جميل أحمد يستفرغ وسعه في الجد

والجهد لاعلاء كلمة الله. فلم يكتف باصدار مجلة واحدة. سبق ذكرها، بل أصدر مجلة أخرى في عام ١٣٦٨هـ (الموافق ١٩٤٩م) سماها "ديندار" - وكان يحزر بنفسه أكثر محتويات هذه المجلة حتى ساعات متأخرة من منتصف الليل بعد الإنتهاء من مزاولة أعماله العلمية والتدريسية الأخرى. وكانت هذه المجلة تعني بنشر الرسالة الإسلامية بين الأوساط الشعبية في عموم المجتمع الإسلامي الهندي الذي كان آنذاك عرضة لتيارات الثقافة الإنكليزية الدخيلة من جراء الغلبة السياسية الإستعمارية، واستمرت هذه المجلة إلى عام ١٣٧٠هـ.

وكما أشرنا آنفا، تشرف الشيخ جميل أحمد رحمه الله إلى جانب صلته العلمية والروحية القوية لشيخه و مرشده الإمام التهانوي، بالإرتباط بأسرته من خلال الزواج بربيبته السيدة رشيدة المرحومة التي تولدت من الزوج المتوفى لقربنة الإمام أشرف علي التهانوي الثانية السيدة منيبة رحمها الله. فكانت هذه العلاقة الصهرية للشيخ جميل أحمد رحمه الله، بحكيم الأمة إلى جانب إتصال نسبه بشقيق الإمام امداد الله الفاروقي التهانوي رحمه الله. انطبق عليها قول الله عز وجل : « نور على نور، يهدي الله لنوره من يشاء» وقد ذكرنا قيام الشيخ جميل أحمد رحمه الله بخدمة الإفتاء بالمدرسة الإمدادية تحت إشراف حكيم الأمة الإمام أشرف علي التهانوي رحمه الله تعالى - فكان الشيخ يقوم بهذه الخدمة إلى جانب عمله التدريسي والعلمي والصحفي (باخراج مجلتين كل شهر) في جامعة مظاهر العلوم، ثم رأي

الشيخ جميل أحمد رحمه الله أن يتفرغ لعمل الإفتاء مدة من الزمن فاخذ لهذا الغرض إجازة طويلة من الجامعة بـسهارنبور و نقل سكناه في سنة ١٣٦٠هـ إلى تهانه بهون. وكان من دوافع هذا الانتقال السكنى أيضا، أن مرشده حكيم الأمة كان قد أصيب بأمراض عديدة منذ فترة من الزمن. فرغب الشيخ جميل أحمد رحمه الله، بطبيعة الحال أن يعيش قريبا من مرشده و أن يسهر على خدمته في هذه الحقبة الأخيرة من حياته في الدنيا الفانية قبل رحيله إلى الدار الباقية. و من الجدير بالذكر أنه رتب مجموعة من الفتاوى التي أصدر بتوجيهات مرشده، و سماها باقتراح منه ب : "جميل الفتاوى" إشارة باسم المرتب.

وقد لازم الشيخ جميل أحمد رحمه الله مرشده حتى آخر أيام حياته إلى أن وافته المنية في شهر رجب سنة ١٣٦٢هـ و لحق بالرفيق الأعلى وغربت هذه الشمس الساطعة التي أشرقت آفاق العلوم والمعارف و أضاءت ماحوله من المجتمع بضياء الإصلاح الإجتماعي وأشعة الإرشاد الروحي أكثر من نصف قرن - فعاد الشيخ جميل أحمد بعدئذ إلى استئناف مهامه التدريسية في جامعة مظاهر العلوم بـسهارنبور، و ظل يواصل خدماته للدين وعلومه حتى سنة ١٣٧٠هـ .

هجوته إلى دار الإسلام :

لما ظهرت باكستان إلى حيز الوجود كدولة إسلامية جديدة في عام ١٣٧٠هـ (الموافق ١٩٤٧م) وكان في انشاء هذه الدولة الإسلامية الوليدة دورا بارزا لمرشده حكيم الأمة و تلاميذه من العلماء الأجلاء - رأي الشيخ جميل أحمد من المناسب أن يهاجر الهند إلى دار الإسلام الجديدة مع الملايين من المسلمين والمسلمات الذين هاجروا أو طانهم و تركوا دنياهم لدينهم لكي يعيشوا في جمهورية باكستان الإسلامية حياة إسلامية كريمة. فانتقل الشيخ جميل أحمد التهانوي رحمه الله مع أسرته و على رأسها حماته المحترمة السيدة منيبة أرملة مرشده حكيم الأمة الإمام أشرف علي التهانوي رحمه الله عليه، إلى مدينة لاهور و استوطنها إلى آخر لحظات حياته و توفي فيها سنة ١٤١٥هـ (الموافق ديسمبر ١٩٩٤م).

وبعد مجيئه إلى باكستان، التحق الشيخ جميل أحمد التهانوي بالجامعة الأشرفية بلاهور كأستاذ و مشرف على قسم الإفتاء . و كان المؤسس لهذه الجامعة هو الإمام المربي المعروف والعالم التربوي الشهير العلامة المفتي محمد حسن الأمرتسري الذي كان من تلامذة حكيم الأمة ومن خلفاءه الأجلاء. وقد قام الأخير بانشاء هذه الجامعة التي سماها باسم شيخه و مرشده إثر إستقلال باكستان طمعا في نشر العلوم الإسلامية وحرصا منه في الإسهام في بناء المجتمع الباكستاني على أساس تعاليم الكتاب والسنة النبوية - وكان انشاء هذه الجامعة على غرار الجامعات الإسلامية التي

أنشأت قبل ذلك في طول الهند و عرضها لحماية الكيان الإسلامي في وجه الزحف الثقافي الانكليزي.

دوره في عمل الفتوى والتوجيه العام :

وخلال هذه المدة من الزمن بعد إستقلال باكستان عكف الشيخ جميل أحمد التهانوي على أعماله العلمية من التأليف والتدريس والإفتاء والدعوة والإرشاد بهمة الشباب وبصيرة الشيوخ وعزيمة الإبطال. وقد ألف كتبا عديدة في شتى الموضوعات الإسلامية إلى جانب قيامه باصدار الفتاوى لإيجاد الحلول لمشكلات المجتمع الإسلامي الوليد. وقد أصدر في الفترة التي قضاها في باكستان آلافا من الفتاوى التي كانت تحتوي على بحوث فقهية دقيقة تعني بحل مشكلات فردية و عائلية و إجتماعية و إقتصادية معقدة عرضت عليه للإفتاء. ولكنه مع الأسف الشديد لم يتمكن أحد من زملاءه ومساعديه الثمينة لأسباب يطول بذكرها الحديث.

ومن نشاطاته المتنوعة إنشاء الشعر العربي والفارسي والأردوي في شتى موضوعات من الحمد و مدح النبي صلى الله عليه وسلم والثناء و ما إلى ذلك من الموضوعات الأدبية الإسلامية إلى جانب تأليف مئات من المقالات العلمية التي نشرها في عديد من المجلات الدينية المعروفة في باكستان مثل مجلة : خدام الدين (لاهور) بيام إسلام (لاهور) صوت الإسلام

(لاهور) والبلاغ (كراتشي) وقد كانت طائفة من هذه المقالات طويلة ومبسوطة بلغت في حجمها مقدار الكتاب المستقل وقد نشرت فعلا في صورة كتب مستقلة.

وقد قمنا أخيرا بمحاولة العثور على الفتاوى النادرة التي أصدرها الشيخ جميل أحمد التهانوي رحمه الله وذلك بالإتصال مع الشخصيات التي قدمت الإستفتاءات إليه في حياته، وقد وفقنا في الحصول على مجموعة طيبة منها في قضايا العقيدة والعبادات وغير ذلك. ونحن ننوي نشرها إن شاء الله بعد أن يتم تحقيقها على يد العالم المعروف من تلاميذ حكيم الأمة الشيخ المفتي عبدالشكور الترمذي الذي تعهد مشكورا بانجاز هذه العمل بناء على طلب منا. فجزاه الله تعالى خير الجزاء وبارك في علمه و عمره.

تلامذته :

هذا وقد استفاد من علوم الشيخ جميل أحمد التهانوي رحمه الله جمع كبير من جماهر المسلمين. كما يدخل في هذه القائمة الطويلة آلاف من الذين راجعوا إليه للإستفتاء في قضايا فقهية خاصة. كما يدخل في قائمة المستفيدين منه من العلماء البارزين في شبه القارة الهندية الباكستانية الذين وجدوا فرصة التتلمذ عليه بصورة مباشرة خلال قيامه بعمل التدريس في الهند قبل الإستقلال أو في باكستان في عهد مابعد إنشاء باكستان.

ونكتفي هنا بإيراد مجموعة من الأسماء اللامعة من تلاميذه التي تضيئ هذه القائمة :

- ١ - الشيخ انعام الحسن رحمه الله، أمير جماعة التبليغ.
- ٢ - الشيخ أبرار الحق، من خلفاء حكيم الأمة رحمه الله.
- ٣ - الشيخ عبيد الله البليايوي المرحوم، من زعماء جماعة التبليغ.
- ٤ - الشيخ إحتشام الحق التهانوي المرحوم، الخطيب المعروف في باكستان.
- ٥ - الشيخ عاشق الهبي المدني.
- ٦ - الشيخ سعيد أحمد، من كبار زعماء جماعة التبليغ.
- ٧ - الشيخ إفتخار الحسن الكاندهلوي (من خلفاء الشيخ عبد القادر راي بوري).
- ٨ - الشيخ مظفر حسين، عميد جامعة مظاهر العلوم بالهند.
- ٩ - المرحوم الشيخ إظهار أحمد التهانوي، شيخ القراء بالجامعة الإسلامية العالمية بباكستان.
- ١٠ - الدكتور أنوار الله، مستشار المحكمة الشرعية الفيدرالية بباكستان، و مستشار للقانون الإسلامي في حكومة بروناي دارالسلام.

١١ - الشيخ الصوفي محمد سرور، رئيس قسم الحديث بالجامعة
الأشرفية لاهور.

هذه القائمة لاشك طويلة وهذا الصفحات لاتتسع لذكر المآت الآخرين
من حملة علوم الدين الذين استفادوا من جهودها التربوية وعطاءه العلمي.

مؤلفاته :

و من أهم مؤلفات الشيخ جميل أحمد رحمه الله

- ١ - منهج الدراسة للمدارس والجامعات الإسلامية.
- ٢ - إظهار الطرب على اشعار أزهارالعرب.
- ٣ - حلية اللحية.
- ٤ - شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام لابن حجرالعسقلاني.
(باللغة العربية).
- ٥ - الحاوي على الطحاوي. (باللغة العربية).
- ٦ - دعوة إلى التجارة.
- ٧ - شاتم الرسول صلى الله عليه وسلم و عقوبته في الشريعة.
- ٨ - وجوب حد الرجم.

٩ - دلائل على وجوب الأضحية.

١٠ - دلائل القرآن على مسائل النعمان. (باللغة العربية).

وهذا المؤلف الأخير هو الذي نحن الآن بصدد الحديث عنه فإنه عمل علمي فقهي جبار قام بانجازه مجموعة من كبار فقهاء الهند من تلامذه حكيم الأمة الحبر الإمام الهما مجدد الملة الشيخ أشرف علي التهانوي رحمه الله تعالى رحمة واسعة.

خلفية تأليف هذا الكتاب :

في سنة ١٣٥٠هـ عرض اقتراح على هيئة التدريس بالجامعة الإسلامية العريقة المعروفة في الهند بدارالعلوم الواقعة في مدينة ديوبند والتي كانت آنذاك تعمل تحت رعاية حكيم الأمة الإمام أشرف علي التهانوي، بادخال دورة سنوية في علوم القرآن. وقام العالم الهندي الكبير الشيخ حسين أحمد المدني بزيارة حكيم الأمة في داره بتهانه بهون و تم التشاور بينهما لهذا الغرض. و أدى هذا التشاور إلى وضع منهج خاص لتدريس علوم القرآن بالجامعة. و كان من المراجع الأساسية في علوم القرآن التي اقترحت للدراسة في ضمن هذا المنهج "أنوارالتنزيل" للبيضاوي و"تفسير القرآن العظيم" للحافظ ابن كثير الدمشقي رحمهما الله. و اقترح الإمام أشرف علي التهانوي أن يضاف إلى هذين المرجعين "تفسير المدارك"

للعلماء أبي البركات النسفي حيث أن الأخير يمثل المذهب الحنفي على أن يختار منه البحث حول تفسير الآيات التي وقع حولها خلاف بين أئمة الفقه. فوافق الجميع على هذا الاقتراح وسمى الإمام التهانوي هذه المباحث التفسيرية المختارة من تفسير "المدارك" بعنوان: "دلائل القرآن على مسائل النعمان".

و هكذا تولدت فكرة تأليف هذا الكتاب لدي الإمام أشرف علي التهانوي وقد سبق أن عهد إلى أحد كبار تلامذته العلامة المحدث ظفر أحمد العثماني رحمه الله، تأليف كتاب يجمع فيه أدلة من الكتاب والسنة تؤيد موقف الإمام أبي حنيفة الكلامية و آراءه و إجهاداته الفقهية من مصادر السنة النبوية على صاحبها ألف ألف صلاة وتحية - وقد وفق العلامة ظفر أحمد العثماني في إنجاز هذا العمل العلمي المبارك و طبعه باسم "إعلاء السنن" في عشرين مجلدا ضخما. وعلى غرار هذا الكتاب قام الإمام أشرف علي التهانوي بوضع منهج لتأليف كتاب جديد باسم "دلائل القرآن على مسائل النعمان" حتى تقوم البينة العلمية على أن آراء المذهب الحنفي مبنية على الإحتجاج بأحكام القرآن كما أقيمت البينة قبل ذلك على أن هذا المذهب مستند إلى السنة النبوية الثابتة من خلال تأليف "إعلاء السنن". وقد شعر حكيم الأمة الإمام أشرف علي التهانوي بالحاجة الملحة إلى تأليف هذا الكتاب الجديد لأن الناس الذين كلفوا باختيار المباحث الخلافية في تفسير آيات الأحكام من تفسير "المدارك" لأبي البركات النسفي رحمه الله، لم

يستطيعوا القيام بتنفيذ هذا الإقتراح. و بما أن هذا العمل المقترح يتطلب جهدا علميا جبارا، إراد الإمام أشرف علي التهانوي أن يوزع مهمة تأليف هذا الكتاب إلى مجموعة من كبار الفقهاء المعاصرين من تلامذته و هم :

- ١ - العلامة المحدث ظفر أحمد العثماني رحمه الله، و قد عهد إليه تأليف هذ الكتاب فيما يتعلق بالمنزل الأول والثاني من المنازل السبعة للقرآن الكريم (حسب تقسيم أمير المؤمنين سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه) أي من سورة الفاتحة إلى نهاية سورة التوبة.
 - ٢ - فقيه العصر الشيخ جميل أحمد التهانوي رحمه الله، و قد كلف بتأليف ما يتعلق بالآيات الواردة في الثالث والرابع من المنازل السبعة، أي من سورة يونس إلى نهاية سورة الفرقان.
 - ٣ - المفتي الأعظم الشيخ محمد شفيع رحمه الله، و قد كلف بتأليف ما يتعلق بالآيات الواردة في المنزلين الخامس و السادس من المنازل السبعة، أي من سورة الشعراء إلى نهاية سورة الحجرات.
 - ٤ - العلامة المحدث محمد إدريس الكاندهلوي رحمه الله، و قد أمر بتأليف ما يتعلق بمباحث الأحكام الفقهية الواردة في المنزل السابع والأخير أي من سورة ق حتى سورة الناس.
- هذا و إن الإمام المرشد أشرف علي التهانوي وضع لهؤلاء المؤلفين الأربعة المنهج العلمي في الإستدلال و الإستنباط الذي كان ينبغي في رأيه أن

يتبع في تأليف هذا الكتاب، وهو الذي وضع لهم الأسلوب السليم في إختيار الموضوعات المناسبة من كتاب الله عز و جل للدراسة والبحث. و قد تولى بنفسه الاشراف على هذا التأليف و متابعة سير العمل فيه بصورة منتظمة - وفي أكثر الأحيان كان رحمه الله، يجلس مع هذه النخبة من الفقهاء والمفسرين و يناقش معهم الجوانب المتنوعة من المباحث الفقهية التفسيرية التي يعالجها هؤلاء المؤلفون خلال تأليفهم هذا الكتاب. و علاوة على هذه الجلسات العلمية التي كان يعقدها الإمام أشرف علي التهانوي مع مؤلفي الكتاب، كان يعرض المؤلفون بدورهم ما كتبوا على مرشدهم الإمام بانتظام وهو كان يوضح لهم النقاط الغمضة من البحث و يحلل ما أشكل عليهم من القضايا.

و قد شرع المؤلفون في تأليفهم بادئ ذي بدء على أساس إقامة الحجة من أحكام كتاب الله على صحة المواقف التي اتخذها الفقهاء الأحناف في معالجة القضايا الفقهية التي واجهتهم على مدى العصور - ولكن حينما تقدم العمل التألفي ظهر للمؤلفين أن هناك كثيرا من الآيات القرآنية التي تحمل دلالات واضحة على أحكام فقهية معينة ولكن لم يتناولها الفقهاء والمفسرون المتقدمون في كتبهم التي ألفوها حول أحكام القرآن. فنظرا لذلك رأي حكيم الأمة الإمام أشرف علي التهانوي من المناسب توسيع إطار هذه المباحث من الموضوعات الفقهية بالمعنى المحدود إلى قضايا العقيدة والتصوف والأخلاق والحضارة والإجتماع فأمر بمناقشة جميع هذه القضايا التي يمكن إستنباط أي

حكم من القرآن فيها. ولفت في هذا الصدد انتباه المؤلفين بوجه خاص إلى دراسة الشكوك والشبهات التي كثيرا ما يشير بها الناس الذين تأثروا بالحضارة الغربية المادية، بغية الوصول إلى إجابات شافية مقنعة من كتاب الله عز و جل على الأسئلة الناجمة من هذه الشكوك والشبهات - فلما اتسعت دائرة بحث الكتاب على هذا النحو، مست الحاجة إلى تغيير إسم الكتاب فاستبدل إسم "دلائل القرآن على مسائل النعمان" باسم "أحكام القرآن".

إن أول من تشرف بالشروع في تأليف الكتاب هو العلامة المحدث ظفر أحمد العثماني الذي كان عهد إليه تأليف ما يتعلق بالمنزلين الأول والثاني من منازل القرآن السبعة كما أشرنا إليه آنفا. فهو الذي بدأ في عمله المبارك في سنة ١٣٥٤هـ في حياة مرشده و معلمه حكيم الأمة الإمام أشرف علي التهانوي رحمه الله تعالى. و كان قد بلغ في تأليفه إلى تفسير قوله تعالى في سورة النساء « فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا » حين وافت المنية مرشده حكيم الأمة و لحق بالرفيق الأعلى و ذلك في سنة ١٣٦٢هـ .

و بعد وفاة مرشده رحمه الله، انتقل العلامة المحدث ظفر أحمد العثماني إلى مدينة داكا بباكستان الشرقية و انشغل هناك بطائفة من الأعمال علما بأنه كان يلعب دورا فعالا في حركة إنشاء باكستان أيضا. فلم يستطيع مزولة هذا العمل مدة طويلة من الزمن وهكذا بقي العمل في منتصف الطريق. فلم يتمكن العلامة العثماني رحمه الله، من استئناف

هذا العمل إلا بعد إنقضاء ثلاثين سنة حينما إنتقل من باكستان الشرقية إلى باكستان الغربية والتحق بدارالعلوم الإسلامية بتاندو إله يار في اقليم السند (على القرب من مدينة حيدر آباد) كرئيس الأساتذة و شيخ الحديث لها فأكمل بعدئذ المنزل الأول من القرآن الكريم ولم تسمح له الظروف أن ينهي حصته من التأليف حتى نهاية المنزل الثاني من القرآن.

مساهمته في تأليف احكام القرآن :

و كان تأليف المنزلين الثالث والرابع عهد إلى الشيخ جمل أحمد التهانوي رحمه الله كما ذكرنا آنفا - وهو أيضا كان قد بدأ في تأليف حصته من هذا الكتاب في حياة مرشده حكيم الأمة الإمام أشرف علي التهانوي رحمه الله تعالى. ولكن ظل عمله منذ البداية بطيئا بسبب اشتغاله بطائفة من الأعمال العلمية والتدريسية و قيامه بمهمة الإفتاء بأمر مرشده كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق. فلم يتمكن الشيخ جميل أحمد من الاستفادة المباشرة من توجيهات مرشده إلا فيما يتعلق بالجزء اليسير من حصته التي أنجزها في حياة حكيم الأمة و كان هذا الجزء بلغ فقط إلى قوله تعالى في سورة يونس : «ربنا اطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يرووا العذاب الأليم» . حين توفى الله مرشده - وظل الشيخ جميل أحمد رحمه الله يواصل عمله بعد وفاة حكيم الأمة و أنهى بحثه عن

سورة يونس في أربعمأة و خمسين صفحة تقريبا مكتوبة بخط يده وقد استنبط فيها مائة و أربع و خمسين مسألة واستمر في هذا العمل التأليفي المبارك بعد ذلك إلى أن أنجز تأليف الجزء الأول من حصته التي كانت عبارة عن المنزل الثالث من منازل القرآن الكريم أي إبتداء من سورة يونس حتى نهاية سورة النحل.

و كانت طريقة تأليفه أنه كان يعد النسخة الأصلية بخط يده أولا ويكتب فيها ماشاء الله له أن يكتب من الأحكام المستنبطه من الآيات القرآنية. ثم انه كان يضيف إلى هذه النسخة الأصلية ما بدا له بعدئذ من النقاط المستجدة حول الموضوعات ذاتها فكان يضطر إلى أن ينسخ المعلومات الجديدة على حاشية النسخة الأصلية. فجاءت النسخة الخطية بصورة معقدة صعبت قراءتها للخاططين. وهذا الوضع هو الذي يفسر عدم ظهور هذا العمل إلى حيز الطباعة في حياة المؤلف رحمه الله. و من جانب آخر، لما انتقل المؤلف إلى باكستان و اشتغل بطائفة من الأعمال التدريسية وتولى أعمال الإفتاء في الجامعة الأشرفية بلاهور على نطاق واسع، لم يستطع البدء في تأليف الجزء الثاني من حصته في هذا العمل التأليفي (وهو كان عبارة عن المنزل الرابع من منازل القرآن الكريم أي من سورة بني اسرائيل حتى نهاية سورة الفرقان) مدة طويلة من الزمن . ثم كانت سنة ١٤٠٧هـ تلك السنة المباركة التي وفق الله فيها ابنه الشيخ مشرف علي التهانوي أن يوفر لإستئناف هذا العمل، الإمكانيات والتسهيلات اللازمة، ويسخرها لوالده

المؤلف الشيخ جميل أحمد التهانوي فأسس لهذا الغرض قسما مستقلا في دارالعلوم الإسلامية بلاهور، و هو رئيسها و كبير أساتذتها، و هذا القسم سمي بإدارة أشرف التحقيق تيمنا باسم الإمام المصلح أشرف علي التهانوي. و كان من نعم الله سبحانه و تعالى على هذه الإدارة أن هذا إليها فضيلة الشيخ محمد مالك الكاندهلوي ابن العلامة المحدث محمد إدريس الكاندهلوي مكتبة والده الشخصية القيمة التي كانت تحتوي على آلاف من الكتب الثمينة والمراجع الرئيسة العربية في علوم القرآن والتفسير والحديث والفقه اما إلى ذلك. و جعلها وقفا لله تعالى على طلبة هذه الدار وعلماء ها. وهكذا تيسرت جميع الأسباب لفضيلة الشيخ جميل أحمد التهانوي لإكمال الكتاب. فقام باكمال هذا الجزء في السنوات الأخيرة من حياته. وقد استطاع أن يفعل ذلك بتوزيع أيام أعماله الأسبوعية إلى نصفين : نصف لمهمته التدريسية والإفتائية في الجامعة الأشرفية والنصف الآخر لهذا العمل التأليفي في رحاب دارالعلوم الإسلامية التي يشرف عليها الشيخ مشرف علي التهانوي، أكبر أبناء المؤلف - فجزي الله الوالد والولد على سعيهما في إكمال هذا العمل العلمي المبارك خير الجزاء في الدنيا والآخرة. ولما بلغ المؤلف المرحلة الأخيرة من تأليف حصته من الكتاب، رأى الشيخ مشرف علي التهانوي بضرورة تبييض النسخة الخطية من الجزء من هذا العمل الذي كان يظل منتظرا للطباعة منذ سنين طويلة ولم يكن أحد يتجرأ على الخوض في هذه النسخة الخطية المعقدة. فعهد هذه المهمة إلى أصغر إخوته و أحب أبناء المؤلف الشيخ خليل أحمد التهانوي عضو هيئة التدريس بدارالعلوم.

الإسلامية. وقام الأخير بجد وإخلاص وتفان في إعادة كتابة هذه النسخة الخطية لتأليف والده - فجزاه الله تعالى على هذا الجميل الذي صنعه مع تأليف الجميل (أبي والده رحمه الله الذي توفي قبل إكمال هذا النسخ).

أما بالنسبة إلى الأجزاء الأخرى من هذا المشروع العلمي الجبار فكما ذكرنا سابقا كان تأليف المنزلين الخامس والسادس قد عهد إلى الشيخ المفتي محمد شفيع رحمه الله، وهو أيضا كان بدأ في تأليف حصته في حياة حكيم الأمة ولكنه لم يستطع إكمالها في حياته وأكمل سورة الشعراء وبضع آيات من سورة القصص فقط قبل وفاة حكيم الأمة وتمكن من إنجاز هذا العمل بعد مدة طويلة في عام ١٣٨٨هـ أي في بحر ٣٤ سنة. وهذه الحصة من العمل تستغرق ٨٥٤ صفحة. والجزء السابع من هذا العمل قام بتأليفه الشيخ المحدث محمد إدريس الكاندهلوي. وكان هذا الجزء يستغرق ١٢١ صفحة ابتداءً من سورة "ق" إلى آخر القرآن الكريم.

وقد قام بطبع ما تم تكميله من هذا الكتاب، أبناء الشيخ المفتي محمد شفيع مشكورين وقدم له فضيلة العلامة القاضي محمد تقي العثماني وأخرج في خمسة مجلدات كل الحصاص التي توفرت له بالشكل النهائي القابل للطباعة والنشر. وهذه المجلدات الخمسة صدرت من إدارة القرآن والعلوم الإسلامية بكراتشي في سنة ١٤٠٧هـ وظهرت بعد ذلك طبعتان في سنة ١٤١٣هـ و سنة ١٤١٨هـ وهذه المجلدات خمسة تشتمل على جميع الحصاص التي صدرت من أقلام كل من الشيخ ظفر أحمد

العثماني والشيخ المحدث محمد إدريس الكاندهلوي والشيخ محمد شفيح رحمهم الله تعالى. ولم تستوعب هذه الطبعات الحصة التي ألفها الشيخ جميل أحمد التهانوي بسبب الصعوبات في نقلها من نسخته الخطية كما ذكرنا.

فلما أثمرت جهود الشيخ مشرف علي التهانوي في صورة إكمال التأليف لحصة والده و في صورة تصحيح النسخة الخطية على يدي أخيه الصغير الشيخ خليل أحمد التهانوي خطر بباله أن يهتم باكمال الجزء الثاني من الحصة التي كانت عهدت إلى العلامة ظفر أحمد العثماني وهو المنزل الثاني من المنازل القرآن الكريم (أي من سورة المائة إلى نهاية سورة التوبة). فتكلم في هذا الأمر مع فضيلة الشيخ المحدث المفتي عبدالشكور الترمذي، شيخ الحديث في الجامعة الحقانية بساهيوال - باكستان، حفظه الله، فلبى دعوته مشكوراً و بذل جهداً كبيراً في إنجاز هذا العمل - و بذلك تحققت أمنية حكيم الأمة الإمام أشرف علي التهانوي في تأليف كتاب جامع شامل يستوعب جميع الأحكام الفقهية والكلامية والصوفية والاجتماعية المستنبطة من كتاب الله تعالى. ولم يكتف الشيخ مشرف علي بذلك بل أقنع الشيخ عبدالشكور الترمذي نفسه بمراجعة المنزل السابع الذي كان ألفه الشيخ المحدث محمد إدريس الكاندهلوي رحمه الله بايجاز شديد. وكانت الحاجة ماسة إلى إدخال مباحث جديدة في هذا المنزل حتى يكون هذا التأليف مطابقاً للمعايير والمناهج التي وضعها حكيم الأمة و قام تلامذته الآخرون

بتنفيذها في تأليفهم. فلبى الشيخ عبدالشكور الترمذي هذه الدعوة أيضا، وقام بمراجعة المنزل السابع والأخير من هذا التأليف على غرار الخطة المتبعة في سائر أجزاء الكتاب - فجزاه الله تعالى خيرا على هذه الجهد المشكور. و من الجدير بالذكر أن هذا الأخير أيضا من تلامذة حكيم الأمة فهو من الذين وردوا هذا المنبع الروحي واستفادوا منه و رووا عطشهم الروحي من نفس المنهل.

و قبل أن ننتهي هذه العجالة يليق بنا أن نتكلم باختصار عن أهمية هذا المشروع العلمي الذي اهتم بتنفيذه حكيم الأمة أيما إهتمام.

أهمية هذا المشروع :

من المعلوم أن الإنطباع العام والخطأ عن المذهب الحنفي الذي انتشر خاصة منذ أن قال المؤرخ عبدالرحمن بن خلدون مقال حول تأكيد الإمام أبي حنيفة رحمه الله، على استعمال العقل و إعطاء المركزية للرأي في كثير من آراءه الفقهية. حتى انه تجرأ على القول بأن الإمام أعظم أبا حنيفة النعمان لم يبلغه أكثر من ١٧ حديثا. والحقيقة هي على العكس من ذلك تماما. حيث أن الأسلوب الفقهي الذي اختاره الإمام أبو حنيفة و أصحابه و على الأخص المبادئ الأصولية التي التزمها المذهب الحنفي هي مستندة إلى النصوص المحكمة من القرآن والسنة أكثر من أي مذهب فقهي آخر - و ذلك لأن أصول

الفقه الحنفي مستنبطة من جزئيات النصوص و فروعها مباشرة. و أما المذاهب الأخرى فكثيرا ما تقيم الكليات أولا ثم تطبق هذه الكليات على جزئيات النصوص - و بصيغة أخرى يمكن القول بأن المبادئ الأصولية الحنفية هي مبنية على إستقراء النصوص بينما نجد النزعة الإستخراجية هي الغلبة على سائر المذاهب الفقهية والأصولية. هذا ومن المعلوم أن الإمام أبي حنيفة يتشرف بالتقدم الزمني من بين جميع الفقهاء والمحدثين الذين يتم المقارنة بينهم و بين الإمام أبي حنيفة رحمه الله سواء في قضايا الفقه و أصوله أو الحديث النبوي - و أكثر مرويات أبي حنيفة هي من الثنائيات فلا يعترض بينه و بين رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا تابعي و صحابي. بينما نجد الإمام مالك يروى أكثر أحاديث الموطأ بالثلاثيات ماعدا السلسلة المعروفة بالسلسلة الذهبية (مالك عن نافع عن ابن عمر). و من المضحك أن يقال أن أصحاب الصحاح الستة ضعّفوا مجموعة من الأحاديث التي إستدل بها الإمام أبو حنيفة في آراءه الفقهية، إذ كيف يجوز إلزام المتقدم بالحكم الصادر من المتأخر. و هكذا يقال لمن يعترض على الإمام أبي حنيفة أنه لم يقبل في بعض الأحيان ما قبله أصحاب الصحاح و غيرهم ممن تتأخروا عنه في الزمن. و مثل هذه الملاحظات حينما وردت على الألسنة والأقلام مدة من الدهر أو جدد لدى بعض الناس إنطبعا عاما بأن إستدلالات الفقه الحنفي بعيدة من الإستناد إلى النصوص و هذا إنطباع خاطئ لا يقوم على أي دليل ويخلو من كل برهان.

فكانت الحاجة شديدة إلى جمع كافة الإستدلالات من القرآن والسنة التي إعتد عليها الفقهاء الأحناف خاصة حين بلغ الفقه الحنفي أوج كماله بعد أن مرّ بمراحل التطور والنمو في العهود السابقة من التاريخ. فكان إخراج كتاب "إعلاء السنن" بقلم العلامة المحدث ظفر أحمد العثماني وبتوجيهات مرشده و شيخه حكيم الأمة أشرف علي التهانوي يسد الفجوة في مجال السنة. فقدم هذا الكتاب دفاعاً قوياً عن مذهب الإمام الأعظم رحمه الله من حيث توافق آراه بالسنة. وكانت فكرة تأليف "أحكام القرآن" التي طرحها حكيم الأمة الإمام أشرف علي التهانوي على أصحابه و تولى تنفيذها بالتعاون معهم تلبية لحاجة ملحة إلى إثبات آراء الفقه الحنفي من نصوص القرآن الكريم. وهذا لايعني أن الذين ألفوا في الماضي في هذا الموضوع لم ينالوا إعتراف الإمام أشرف علي التهانوي. بل الواقع أن ما سبق تأليفه في الماضي حول موضوع أحكام القرآن أو التفسيرات الفقهية كان أكثرها بمثابة الكتب الدراسية مثل "أحكام القرآن" للجصاص و "التفسيرات الأحمديّة" للملا جيون رحمه الله وغيرها من الكتب، أو كانت هذه الكتب تعالج جوانب معينة من القضايا الفقهية التي دار حولها الخلاف بين الأئمة مثل ما كتب في مسألة الفاتحة خلف الإمام و ما إلى ذلك.

و أما هذا الكتاب الذي هو بين أيدينا في صورته النهائية الكاملة فجاء كتاباً جامعاً شاملاً كما اقترح منهج تأليفه حكيم الأمة الإمام أشرف علي التهانوي، فهو يمثل تقدماً واضحاً ملموساً في إظهار العبقرية الفقهية

التفسيرية لعلماء المذهب الحنفي التي تجلّت في آراء هم و أجوتهم على مدى مختلف العهود و الأزمنة التاريخية. فهو عمل علمي جبار يستوعب كافة أبعاد الحياة الإنسانية من الفقه الأكبر، (العقيدة) والفقه العملي (الفقه العام) وفقه النفس والروح (التصوف) و فقه الإجتماع (أحكام الإجتماع والتعامل الإجتماعي بين المسلمين) كما تم إستنباط أحكامها أصولاً و فروعاً من كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه تنزيل من حكيم حميد.

فتقبل الله مبادرة الإمام المرشد حكيم الأمة أشرف علي التهانوي إلى هذا المشروع التأليفي المبارك و تقبل جهود تلامذته الكرام العلماء المحرمين الشيخ المحدث ظفر أحمد العثماني والعلامة الفقيه المفتي محمد شفيع والشيخ المحدث محمد إدريس الكاندهلوي والشيخ الفقيه جميل أحمد التهانوي رحمهم الله تعالى جميعاً رحمة واسعة و لا يفوتنا أن نتقدم بالشكر إلى فضيلة الشيخ المفتي عبدالشكور الترمذي لا سهامه الطيب المشكور في تنفيذ هذا المشروع المبارك، كما نقدم شكرنا و إمتناننا إلى كل من الأخوين الكريمين فضيلة الشيخ مشرف علي التهانوي و فضيلة الشيخ خليل أحمد التهانوي من أبناء الشيخ جميل أحمد التهانوي رحمه الله - فانهما قاما ببذل جهد مخلص في سبيل إكمال هذا العمل العلمي العظيم على مراحل المختلفة من التأليف والمراجعة والتصحيح والطباعة - فجزاهما الله تعالى خيراً الجزاء.

وختاماً ندعو الله العليّ القدير أن ينفع المسلمين بهذا الكتاب و أن
نهدي قراءه إلى الصراط المستقيم، صراط الله الذي له ما في السموات
وما في الأرض. ألا إلى الله تصير الأمور.

محمد الغزالي

١٤ جمادى الثاني ١٤١٩ هـ

الموافق

٦ سبتمبر ١٩٩٨ م

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المؤلف

حمد لمن لا حمد في العالمين إلا له ، وصلاة و سلاما متضاعفين كل حين على من ليس ختم المرسلين إلا به ، وآله ، واصحابه ، واتباعه ، و احبابه .

اما بعد : يقول جميل احمد التهانوي حفيد ابن اخت القطب الرباني الحاج محمد امداد الله التهانوي المهاجر المكي قدس سره ، و ابن بنت بنت ابن الاخ للحاج المذكور ، والختن الزيب للشيخ حكيم الأمة مجدد الملة محمد اشرف علي التهانوي نور الله مرقده ، والمفتي بالخانقاه الاشرفية سابقا ، والمفتي بالجامعة الاشرفية بلاهور في الباكستان في الحال : اني كنت مدرسا في المدرسة "مظاهر علوم" بسهارنפור منذ خمس عشرة سنة اذ حضرت في التعطيلات السنوية الوطن ، والخانقاه الأشرفية ، و كانت الخانقاه خالية من مفت لإرتحال المفتين القديمين منها ، و كان الشيخ مع تضاعف السن والمشاغل والأمراض يجيب بقلمه الشريف عن ذخيرة الإستفتاءات ايضا ، ففوض اليّ في سنة ١٣٦٠هـ بعض الدروس ، و خدمة الإفتاء ، و كنت يوما في مجلس الشيخ بعد الظهر اذ قال بحسرة عظيمة : اني كنت مولعا بكتابين عجيبين ، الاول : دلائل القرآن على مسائل النعمان ، والثاني : دلائل الحديث على فقه الإمام الخفيف ، ففوضت الثاني الى ابن اختي المولوي ظفر احمد العثماني : فاتي به على احسن ما ظفر به وقرب الي اتمامه . ثم فوضت اليه الأول ايضا ، لكنه ارتحل إلى بلاد سورت في الهند والى البنجال و صار له فيهما مشاغل ، ولم يتيسر له تأليف غير ما كان ألف غير ما كان ألف في

قيامه بالخانقاه ، فهل من عالم يتم الكتاب كما هو مقتضاه ؟ قلت : نعم ! الشيخ المفتي محمد شفيع ، والشيخ المفسر محمد ادريس الكاندهلوي كلاهما في دارالعلوم بديوبند ، فسر بهما وقال : سأكتب اليهما ان أرسلنا انموذجة على ما اتمناه . ثم طلب مسودة الشيخ ظفر احمد و اقتنى منها آية و كتب اليهما وقال لي : اكتب انت ايضا عليها : فتحيرت لكن لم اجد بدأ من ايتمار امره فقبلت على خجل و وجل . ثم لما وصلت الانموذجات الى حضرته ، امرهما و اياي ايضا بتأليفه وقد كنت في حيرة و تأمل بل في خجل و وجل و قلمم فلعل الشيخ احسن بذلك مني فلم يزل يلقي على في كل مجلس استنباطاته من الآيات فحصل لي منه مواد كثيرة و بمة كبيرة ، فشرعت بتوفيق المعبود و توقيف العبد المسعود .

ثم الشيخ وزع تأليف الكتاب توزيعا ذكره الشيخ ظفر احمد في اول كتابه ان الاحزاب القرآنية سبعة فيكون تأليف الكتاب هكذا .

الحزب الاول والثاني للشيخ المحدث ظفر احمد ، والثالث والرابع لجميل احد ، والخامس والسادس للمفتي والفقير محمد شفيع ، والسابع للمحدث المفسر محمد ادريس والمقدمة للشيخ خير محمد (مدير خيرات المدارس بجالندهر وبعدها بملتان) لكن المقدمة صارت مؤخرة لم تتأت في حياتهما ، الحزب الثاني لم يتيسر للشيخ ظفر احمد ، الحزب الرابع لم افز به مدة لنزول الماء في العين .

ثم حدث تبديل في موضوع الكتاب من كونه دلائل فقهيات الحنفية الى ان كل مسألة تمكّن ان توخذ من كتاب الله تعالى فتوخذ ، و كان ذلك لان الشيخ المفتي الاعظم لما كان يحضر في مرض الشيخ يفصح عن بعض استنباطاته الصوفية ، والاصولية والآداب ، فانتهج بها و وسع موضوع الكتاب بالفقهية والاصولية والفروعية والتصوفية

والآداب وغيرها، فترى في بعض الأحزاب اختلافا عظيما، و في البعض تمحضا خالصا، ثم استقر رأي الشيخ المفتي الاعظم بعد وفات الشيخ رح لاختصار الكتاب على اصل وضعه على الفقهيّات فقط، و هكذا امرني ليتوافق الاجزاء بعضها ببعض. و كنت كتبت بعض الحزب الثالث على النهج القديم والبعض على التمحض للفقهيّات ثم في بقية الثالث وهذا الرابع ايضا على ذلك العموم انشاء الله تعالى بالاختصار، و مسودة الحزب الثالث كانت تعيب بعض تعيب فلم يطبع بعد ثم المدير للخانقاه الاشرفية المولوي شبير علي التهانوي رح لما وصل الى باكستان فبعد جد و جهد الى عديدة اعوام عزم على طبع هذا الكتاب، فطبع الحزب الأول، والخامس، والسادس، والسابع، وبقي الثاني، والرابع والمقدمة غير مؤلفة والثالث غير مطبوع.

و ألع علي بعض الأحاب و الأكابر والأصاغر ان أولف الرابع ايضا، فسعيت لحصول الثالث للنظر الثاني والتأليف للرابع، لكنه كانت المسودة في مكتبة مجلس الخير في الخانقاه ثم إنتقلت منها إلى دارالعلوم بكراتشي فطلبتها فكان الجواب ان المسودة للمجلس الخير لا يمكن ان تخرج منه و من شاء ان يرى فليحضره و يرى فيشت منه وطال الاحاح من الحاج المفتي عبدالشكور بن المفتي عبدالكريم (مفتي الخانقاه الاشرفية سابقا) مدير المدرسة الحقانية بساهيوال من مضافات سركوها، واحبابه، و من ابني الكبير محمد مشرف علي التهانوي مدرس الجامعة الاشرفية سابقا و مدير المدرسة دارالعلوم الاسلامية بلاهور في الحال، ثم نهض المولوي مشرف علي بسعيه وحصل تصوير ما كنت كتبت والاح على مع الملحين بالشدة فأردت ان اشرع بحول الله وقوته مع إختصار من غير تفصيل والأدلة والإختلاف، لأنني مريض منذ أعوام، وتركت التدريس والخطابة والأسفار بل الإمامة للصلاة.

و كنت اذا شرعت في الحزب الثالث سنة ١٣٦١ هـ ابن تسع و ثلاثين عاما،
 واما اليوم ابن خمس وثمانين عاما، ومرض بأمراض القلب والكلية، والدكتورون قاطبة
 لا يزالون يمنعون عن كل شغل سيما شغل التأليف فان وفقني الله تعالى باقمامه فيها والا
 فليتم من يوفقه الله تعالى لإتمام الحزب الثاني والمقدمة لأصل الكتاب و نرجوها من الله
 الميسر للصعاب النجاة من العقاب والعتاب.

و قد نقلت حوالة ما نقلت بالصفحة والجلد و رسم الكتاب و مالم ينقل فيه
 شيئا او قلت او قال العبد الضعيف فهو من ارذل الكتاب يحتمل الخطأ والصواب فالمرجو
 من الناظرين ان يطلعوني بالخطاب بلا عتاب فلهم الأجر والثواب.

جميل أحمد التهانوي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

The image features the Basmala (Bismillah) in a highly stylized, bold black calligraphic font. The text is arranged in a compact, horizontal layout. Five long, vertical black arrows point upwards from the top of the calligraphic strokes, extending towards the top of the frame. The calligraphy includes various decorative elements such as small squares and dots. At the bottom right, there is a small signature or mark that reads 'عبدالله' (Abdullah).

فی قوله سبحانه وادى الى الموت فكل من مضى فله نصيب مما ترك من غير ان يتركه
فان روحه لا يموت مع جسده بل يرحل الى الله تعالى وادى الى الموت فكل من مضى فله نصيب مما ترك من غير ان يتركه

فكل من مضى فله نصيب مما ترك من غير ان يتركه

وكل من مضى فله نصيب مما ترك من غير ان يتركه

فكل من مضى فله نصيب مما ترك من غير ان يتركه

وكل من مضى فله نصيب مما ترك من غير ان يتركه

فكل من مضى فله نصيب مما ترك من غير ان يتركه

وكل من مضى فله نصيب مما ترك من غير ان يتركه

فكل من مضى فله نصيب مما ترك من غير ان يتركه

وكل من مضى فله نصيب مما ترك من غير ان يتركه

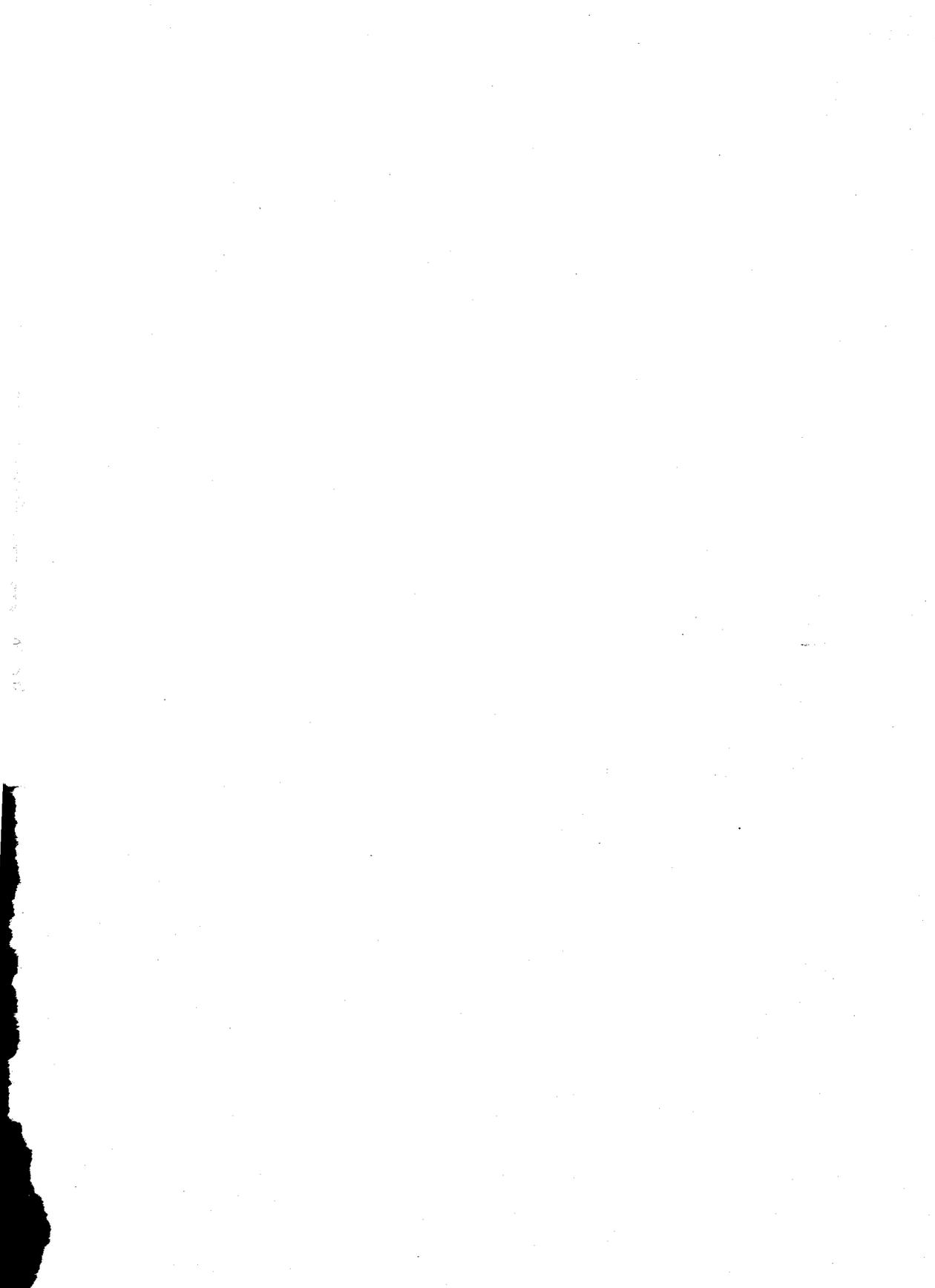
فكل من مضى فله نصيب مما ترك من غير ان يتركه

وكل من مضى فله نصيب مما ترك من غير ان يتركه

فكل من مضى فله نصيب مما ترك من غير ان يتركه

وكل من مضى فله نصيب مما ترك من غير ان يتركه

وكل من مضى فله نصيب مما ترك من غير ان يتركه



الجزء الاول من الحزب الثالث

سورة يونس

مكية وهي مائة و تسع آيات

آيات الأحكام : ٦٠

المسائل المستخرجة: ١٥٥

بسم الله الرحمن الرحيم

سورة يونس

١: { قوله تعالى: « ثم استوى على العرش يدبر الامر » (الخ) (الآية ٣)

(١) : المذهب الحق في معنى الإستواء .

في النبراس^(١) (شرح شرح العقائد النسفية) واحتج المخالف وهو المجسمة،
والمشبهة بالنصوص الظاهرة في الجهة كقوله تعالى: « اليه يصعد الكلم الطيب ».

وقوله تعالى: « الرحمن على العرش استوى » وقوله عليه الصلوة والسلام:
لامرأة « اين الله؟ » قالت : في السماء. قال: « هي مومنة » كما في صحيح مسلم ثم
قال: وبان كل موجودين فرض لابد ان يكون احدهما متصلا بالآخر تماسا له او منفصلا
عنه مبانئاً له في الجهة، الى قوله: والجواب ان ذلك، اى القول (بان كل موجودين الخ)
وهم محض، و حكم على غير المحسوس باحكام المحسوس، فلا عبرة بحكمه، والادلة
القطعية (اى البراهين العقلية) قائمة على التنزيهات، لان وجوب الوجود يقتضى التنزيه
قطعا، وهذا كلام مشترك في الجواب عن دليلهم المعقول والمنقول، اما عن الاول: فلما
تقرر ان حكم الوهم على خلاف العقل باطل، واما عن الثاني: فللقوله: فيجب ان يفوض
علم النصوص الى الله تعالى. قد ذهبت الأشاعرة الى ان النص المخالف للدليل العننى
مصروف عن الظاهر، لان صحة النص انما تعرف بالاستدلال العقلي، وهو ان كلام صاحب
المعجزة المصدوق من عند الله تعالى، فالعقل هو اصل النقل، فلا يدفع الاصل بالفرع .

(١) النبراس، ص ١٨٤ إلى ص ١٨٦.

أي لا يبطل الاصل بالفرع ، إذ في ابطال الاصل ابطال الفرع، على ما هو داب السلف ايشارا للطريق الاسلام، او يأول بتاويلات صحيحة، اى مطابقة بقواعد الشرع، والعربية، غير مخلة ببلاغة القرآن. وشرط بعض الاثمة ان لا يقطع بمراد الحق سبحانه على ما اختار المتأخرون، دفعا لمطاعن الجاهلين وجذبا لضبع القاصرين، وسلوكا للسبيل الاحكم، الى قوله: وعلماء السنة بعد اجماعهم على ان معانيها الظاهرة غير مرادة، ذهبوا مذهبين.

احدهما: مذهب السلف، وهو الإيمان بما اراد الله تعالى، وتفويض علمها اليه تعالى مع التنزيه عن التحسم والتشبه.

وثانيهما: مذهب الخلف تفسيرا بما يليق به تعالى لإشتهار المذاهب الفاسدة في زمانهم، وتضليل المشبهة عوام المسلمين، ففعلوا ذلك، حفظا للدين.

وفي حاشية عن شرح الفقه الاكبر (للقارى) نعم! ما قال الإمام مالك رحمه الله: حين سئل عن ذلك، الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة، والإيمان به واجب^(١).

فعلم ان كلا منهما طريق علماء أهل السنة وأهل الحق. والترجيح لمسلك السلف. ويجوز العمل على مسلك الخلف لعارض^(٢).

وقد اطال الكلام على الأدلة العقلية والنقلية: على ما هو معمول منه وما مول عنه الإمام الرازي في التفسير الكبير: خصوصا تحت آية سورة الاعراف فليراجع^(٣). والنص الصريح لردهم «ليس كمثل شئ».

وقرر شيخنا تقريرا انيقا على المتشابهات في رسالته (التواجه بما يتعلق بالتشابه) جزء بوادر النوادر^(٤)، و على هامش تفسيره بيان القرآن^(٥). و قال في حاشية تفسيره لسورة الاعراف قوله: "جو اسكى شان" الخ اى كما هو شأنه، هذا هو الذي

(١) الشرح فقه اكبر، ص ٤٦ (٢) التفسير الكبير، ج: ٤، ص ٢٢٥ (٣) بوادر النوادر، ص ٧٥٢ (٤) بيان القرآن، ج: ٢، ص ٣ (٥) بوادر النوادر، ص ٦٠٥ (تمهيد الفرش في تمهيد العرش للشيخ التهانوي، فى بوادر النوادر).

عليه الجمهور السلف، من حمل الإستواء على الحقيقة المبهمة لنا ثم تفويضها الى الله تعالى، والمنع عن الخوض فيها، والكلام على الاستواء مع اقسام المتشابه، واحكامه مفصلاً في رسالتي "التواجه" المذكورة في حاشية ^١ التشابهات من آل عمران مع ضميمة الرسالة، وهذا المنع معقول، لان ادراكنا قاصر عنه، كما يمنع الاكتم عن الخوض في كنه اللون بعين هذه العلة، و اياك ان تقيس استوائه مثلاً على بعض التفاسير على استواءك، لان الصفة تختلف حقيقتها باختلاف الموصوف، كما ان استقرار زيد على شي يغير بكنهه، استقرار الراي على امر، وكما ان طول الخشب يغير بكنهه طول الليل مع كون كل من الاستواء، والطول حقيقياً. واذا كان المستوى غير معلوم الكنه، فكان الاستواء لامحالة غير معلوم الكنه. فاي وجه يقاس مجهول الكنه على معلوم الكنه، وكيف ؟ و مثل استوائك يستحيل عليه تعالى للدلائل العقلية عند الخواص. (وهي مذكورة في الكتب الكلامية) وعند العوام. لان استواء اعظم الجبال، بل اصغرها على جزء الذي لايتجزى ليس باستواء في لغة نزل بها القرآن، مع كونها متناهيين، فكيف اذا كان احد الشيايين متناًهياً، والآخر غير متناه. وهذا كله كان على مذهب السلف. واختار الخلف مسلك التاويل، لمصلحة سهولة فهمه العوام. ولهذا التاويل وجوه: اقربها الى العربية، ووافقها لقوله تعالى: «يدبر الامر» ونحوه حملة على التدبير، فقوله تعالى: «يدبر الامر» تفسير للاستواء عند الخلف وبيان للحكمة عند السلف^(١)

وقال ابن حجر المكي الشافعي : (في الفتاوى الحديثية) مطلب على انه لاختلاف بين السلف والخلف"، في انه لايد من التاويل الاجمالي في النصوص الموهمة. فقال: امتن الله تعالى على الأمة من توفيق سلفها وخلفها، الى صرف تلك النصوص عن ظواهرها. وانما الخلاف بين السلف والخلف في التاويل التفصيلي. فالسلف يرجحون اولوية الإمساك عنه، لعدم احتياجهم اليه، و إصلاح زمنهم. والخلف يرجحون اولويته، بل وجوب الخوض فيه، لفساد زمنهم، وكثرة مبتدعته، وقوة شوكتهم، ونحوية شبههم^(٢). ثم قال : بعد اسطر، قلت: بعد ان قرر الائمة، وعلماء الامة، وحفاظ الملة، تلك الآيات، والاحاديث، و صرفوها عن ظواهرها، كما تقرر لم يبق لاحد عذر في اعتقاد

(٢) الفتاوى الحديثية، ص ١٠٨

(١) بيان القرآن، ج: ٤، ص ١٩

ظواهرها. فمن فعل ذلك، فقييل: يكفر مطلقا. وقيل: ان قال جسم كالأجسام، كفر، والا فلا. وعليه جرى النووي^(١) في موضع. وقيل: لا يكفر مطلقا - وهو المشهور من مذهبنا، ما لم يضم لذلك اعتقاد بعض تلك اللوازم^(٢).

والبسط في كتب الكلام، والتفاسير، وغيرها. وقال عليه الصلوة والسلام: «تفكروا في الخلق و لا تفكروا في الخالق»^(٣). وقال: في قوله تعالى: «و إلى ربك المنتهى» "لا فكرة في الرب"^(٤). فالراجح كما قال شيخنا: مسلك السلف.

و قال الشعراني في اليواقيت: والتفويض اسلم، والتاويل الى الخطاء أقرب، مع ما في التاويل من فوات كمال الإيمان بآيات الصفات، لان الله تعالى ما امرنا ان نؤمن الا بعين اللفظ الذي انزله، لا بما أو لناه بعقولنا، فقد لا يكون ذلك التاويل الذي اولناه برضاه الله تعالى، مع ان من يريد تاويل آيات الصفات يحتاج الى علوم كثيرة. قل ان تجتمع في شخص من اهل هذا الزمان^(٥). في مبحث (الثامن عشر من اليواقيت) ان عدم التاويل لآيات الصفات اولى، الا ان خيف من عدم التاويل محظور ثم بسط فيه.

و في البحر الرائق: وقيل: يكفر، ان عنى الجارحة لا القدرة، والاضح مذهب المتقدمين في المتشابه كاليد^(٥).

و في روح المعاني: بعد بحث كامل، عن الدر المنثور، للشعراني. ان مذهب السلف اسلم و احكم، اذ المؤول انتقل عن شرح الاستواء الجسماني على العرش المكاني بالتنزيه عنه الي التشبيه السلطاني الحادث، فهو انتقال عن التشبيه بمحدث ما الى التشبيه بمحدث آخر، فما بلغ عقله في التنزيه مبلغ الشرع فيه، في قوله تعالى: «ليس كمثلته شين» ثم قال: وهذا اليق بالادب، ووافق بكمال العبودية، وعليه درج صدر الامة، ساداتها، واياها اختار ائمة الفقهاء، وقاداتها، واليه دعا ائمة الحديث في القديم،

(١) الفتاوى الحديثية، ص ١٠٩ (٢) شرح جامع الصغير، من ابي الشيخ .

(٣) حجة الله البالغة، ج: ١، ص ٥٠ (٤) اليواقيت، ج: ١، ص ١٠٤ (٥) بحر الرائق، ج: ٥، ص ١٢٠

والحديث، حتى قال: محمد بن الحسن كما اخرجه عنه اللالكائي. اتفق الفقهاء كلهم من المشرق الى المغرب على الإيمان بالصفات من غير تفسير ولا تشبيه^(١).

و قال ابن حجر: عن امام الحرمين: والذي نرتضيه رايًا، وندين الله به عقيدة اتباع سلف الامة، للدليل القاطع على ان اجماع الامة حجة، فلو كان تاويل هذه الظواهر حتمًا، لا وشك ان يكون اهتمامهم به فوق اهتمامهم بفروع الشريعة واذا انصرم عصر الصحابة، والتابعين على الاضراب عن التاويل كان ذلك هو الوجه المتبع انتهى. قال: و قد تقدم النقل عن اهل العصر الثالث، و هم فقهاء الامصار، كالشوري، والاوزاعي، ومالك، والليث، ومن عاصرهم، وكذا من اخذ عنهم، من الائمة فكيف لا يوثق بما اتفق عليه اهل القرون الثلاثة وهم خير القرون بشهادة صاحب الشريعة^(٢).

و قد تركت مسئلة في قوله تعالى: قبل هذا «في ستة ايام» و سيأتي انشاء الله تعالى في سورة هود.

وهذا ليكون ابتداء كتابي بذكر العرش.

٢: { قوله تعالى: «انه يبدؤ الخلق ثم يعيده ليجزي الذين آمنوا وعملوا الصلحت بالقسط والذين كفروا لهم شراب من حميم وعذاب اليم بما كانوا يكفرون» (الآية ٤)

فيه مسائل:

(٢) : المسئلة الاولى : - رد ما قال المعتزلة ان الكفر غير مخلوق .

في التفسير الكبير: قال الكعبي: اللام في قوله تعالى: «ليجزى الذين آمنوا» يدل على انه تعالى خلق العباد للشواب، والرحمة، و ايضا انه ادخل لام التعليل على

الثواب، واما العقاب فما ادخل فيه لام التعليل، بل قال: «والذين كفروا لهم شراب من حميم» و ذلك يدل على انه خلق الخلق للرحمة، لا للعذاب، وذلك يدل على انه ما اراد منهم الكفر و ما خلق فيهم الكفر البتة.

والجواب: ان لام التعليل في افعال الله تعالى محال. لانه لو فعل فعلا لعله لكانت تلك العلة، ان كانت قديمة لزم قدم الفعل، و ان كانت حادثة لزم التسلسل و هو محال. اهـ^(١).

(٣) : المسئلة الثانية: - رد ما قيل لايجوز بدء الخلق في الجنة.

فيه ايضا قال الكعبي: هذه الاية تدل على انه لايجوز من الله تعالى ان يبدأ خلقهم في الجنة، لانه لو حسن ايصال تلك النعم اليهم من غير واسطة خلقهم في هذا العالم، و من غير واسطة تكليفهم لما كان خلقهم وتكليفهم معلاً بايصال تلك النعم اليهم. و ظاهر الآية يدل على ذلك.

والجواب: هذا بناء على صحة تعليل احكام الله تعالى و هو باطل. سلمنا صحته، الا ان كلامه انما يصح لو عللنا بدأ الخلق، واعادته بهذا المعنى، وذلك ممنوع. فلم لايجوز ان يُقال: انه يبدأ الخلق لمحض التفضل. ثم انه تعالى يعيدهم لغرض ايصال نعم الجنة اليهم، و على هذا التقدير سقط كلامه.^(٢)

(٤) : المسئلة الثالثة : - رد وهم عدم جزاء الكفار بالقسط .

يتوهم من قوله تعالى: «بالقسط» ان الكفار لا يجزى لهم بالقسط والا فما معنى التخصيص؟

(١) التفسير الكبير للرازي، ج: ٤، ص ٧٩٧ (٢) التفسير الكبير للرازي، ج: ٤، ص ٧٩٧

والجواب: كما في الكبير: ان تخصيص المؤمنين بذلك يدل على مزيد العناية في حقهم وعلى كونهم مخصوصين بمزيد هذا الاحتياط. وله تفسير آخر، اى ليجزي الذين آمنوا بقسطهم حيث آمنوا لان الشرك ظلم وهذا اقوى لانه في مقابلة قوله: «بما كانوا يكفرون»^(١).

قلت هذا على اعتبار المفهوم المخالف، و لا عبرة له عند الاحناف (والله اعلم).

(٥): المسئلة الرابعة: لا واسطة بين المؤمن والكافر .

احتج اصحابنا بهذه الاية على انه لا واسطة بين ان يكون المكلف مؤمنا، وبين ان يكون كافرا، لانه تعالى اقتصر في هذه الآية على ذكر هذين القسمين. واجاب القاضي عنه بان ذكر هذين القسمين لا يدل على نفي القسم الثالث، والدليل عليه قوله تعالى: «والله خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشي على بطنه و منهم من يمشى على رجلين و منهم من يمشى على اربع» ولم يدل ذلك على نفي القسم الرابع، بل نقول ان في مثل ذلك ربما يذكر المقصود اولا أكثر ويترك ذكر ماعده اذا كان قد بين في موضع آخر، و قد بين الله تعالى القسم الثالث في سائر الآيات.

والجواب: ان نقول: انما يترك القسم الثالث الذي يجرى مجرى النادر، والمعلوم ان الفساق اكثر من اهل الطاعات، وكيف يجوز ترك ذكرهم في هذا الباب واما قوله تعالى: «والله خلق كل دابة من ماء» فانما ترك ذكر القسم الرابع، والخامس، لان اقسام ذوات الارجل كثيرة، فكان ذكرها باسرها يوجب الاطناب بخلاف هذه المسئلة، فانه ليس ههنا الا القسم الثالث وهو الفاسق الذي يزعم الخصم انه لامؤمن، ولا كافر، فظهر الفرق^(٢).

(٢) التفسير الكبير للرازي، ج:٤، ص٧٩٧

(١) التفسير الكبير للرازي، ج:٤، ص٧٩٧

٣: { قوله تعالى: «هو الذي جعل الشمس ضياءً والقمر نوراً وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك الا بالحق يفصل الآيت لقوم يعلمون ان في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السموات والارض آيت لقوم يتقون» (الآية: ٥ - ٦)

فيه مسائل:

(٦) : المسئلة الاولى : - هل في الكواكب خواص ؟

قال الامام الرازي: قال حكماء الإسلام: هذا يدل على انه سبحانه تعالى اودع في اجرام الافلاك، والكواكب خواصاً معينة، وقوى مخصوصة، باعتبارها تنتظم مصالح هذا العالم السفلى، اذ لو لم يكن لها آثار وفوائد في هذا العالم، لكان خلقها عبثاً، وباطلاً، وغير مفيد، وهذا النصوص تنافي ذلك، والله اعلم^(١). وقال الرازي: (قبل اسطر) ونظيره قوله تعالى: في آل عمران «ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه» وقال في سورة اخرى «وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا»^(٢).

قال الآلوسي: (في روح المعاني) تحت قوله تعالى: «اذالهم مكرفي آياتنا» في هذه السورة. قال الاصمعي: وقد عد القائل بتاثير الانواء كافرا. فقد روى الشيخان، وابو داود، والنسائي؛ عن زيد بن خالد قال: قال رسول الله ﷺ، قال الله تعالى: «اصبح من عبادي مومن بي وكافر بالكوكب، وكافر بي و مومن بالكوكب

(١) التفسير الكبير، ج: ٤، ص ٨٠١

(٢) التفسير الكبير، ج: ٤، ص ٨٠١

فاما من قال مطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بي كافر بالكوكب، و اما من قال مطرنا بنوء كذا وكذا فذلك كافر بي ومومن بالكوكب» ولعل كون ذلك من الكفر بالله تعالى مبنى على زعم ان للكواكب تأثيرا اختياريا ذاتيا في ذلك، والا فاعتقاد ان التأثير عندها لا بها، كما هو المشهور من مذهب الاشاعرة في سائر الاسباب، ليس بكفر كما نص عليه العلامة ابن حجر وكذا اعتقاد ان التأثير بها على معنى ان الله تعالى اودع فيها قوة مؤثرة باذنه فمتى شاء سبحانه أثرت ومتى لم يشأ لم تؤثر، كما هو مذهب السلف في الاسباب على ماقرره الشيخ ابراهيم الكوراني في مسلك السداد. ولو كان نسبة التأثير مطلقا الى الانواء، و نحوها، من العلويات كفرا لا تسع الحرق ولزم اكفار كثير من الناس. و قد صرح الشيخ الاكبر قدس سره: بان للكواكب السيارات، وغيرها، تأثيرا في هذا العالم الا ان الوقوف على تعيين جزئياته مما لا يطلع عليه الا ارباب الكشف، والارصاد القلبية، وليس مراد قدس سره، وكذا مراد من اطلق التأثير، الا ما ذهب اليه احد الفريقين في الاسباب، و حاشا ثم حاشا ان يكون اولئك الافاضل ممن يعتقد ان في الوجود موثرا غير الله تعالى^(١). و بالجمله لا يكفر من قال ان الكواكب مؤثرة على معنى ان التأثير عندها، او بها، باذن الله تعالى، بل حكمه حكم من قال ان النار محرقة، والماء برد مثلا، و لا فرق بين القولين الا بما عسى ان يقال ان التأثير في نحو النار، والماء، امر محسوس مشاهد، والتاثير في الكواكب ليس كذلك والقول به رجم بالغيب، لكن ذلك بعد تسليمه لا يوجب كون احد القولين كفرا، دون الاخر كما لا يخفى على المنصف و مع هذا الاحوط عدم اطلاق نسبة التأثير الى الكواكب، والتجنب عن التلفظ بنحو ما اكفرالله سبحانه المتلفظ به^(٢).

(٢) روح المعاني، ج: ١١، ص ٨٤

(١) روح المعاني، ج: ١١، ص ٨٣ - ٨٤

وقال: تحت قوله تعالى: «فنظر نظرة في النجوم فقال انى سقيم» ان ما هو مذهب السلف، صرح به بعض الماتر يدية وان الله تعالى خلق ذلك عنده وليس فيه قوة موثرة مطلقا مايقوله الاشاعرة. (ثم اتى بالبسط بحث ورد المنجمين في قريب من عشرين صفحة فليطالع)^(١).

وقال النواوي^ح: اما معنى الحديث فاختلف العلماء في كفر من قال مطرنا بنوء كذا على قولين. احدهما: هو كفر بالله تعالى سالب لاصل الإيمان مخرج من ملة الإسلام، قالوا: و هذا في من قال ذلك معتقدا ان الكوكب فاعل مدبر منشئ للمطر كما كان بعض أهل الجاهلية يزعم و من اعتقد هذا فلا شك في كفره. و هذا القول هو الذي ذهب اليه جماهير العلماء، والشافعي منهم، و هو ظاهر الحديث قالوا: و على هذا لو قال مطرنا بنوء كذا معتقدا انه من الله و برحمته وان النوء ميقات له، و علامة، اعتبارا بالعادة، فكانه قال: مطرنا في وقت كذا فهذا لا يكفر. واختلفوا في كراهته والظاهر كراهته، لكنها كراهته تنزيه لا اثم فيها. و سبب الكراهة انها كلمة مترددة بين الكفر و غيره، فيسأ الظن بصاحبها و لانها شعار الجاهلية و من سلك مسلكهم. والقول الثاني: في اصل تاويل الحديث ان المراد كفر نعمة الله تعالى لإقتصاره على اضافة الغيث الى الكواكب، و هذا في من لا يعتقد تدبير الكواكب و يؤيد هذا التاويل الرواية الأخيرة في الباب «اصبح من الناس شاكرا و كافرا» و في الرواية الاخرى «ما انعمت على عبادى من نعمة الا اصبح فريق منهم بها كافرين» و في الرواية الاخرى «ما انزل الله من السماء من بركة الا اصبح فريق من الناس بها كافرين» فقولوه: «بها» يدل على انه كفر بالنعمة والله اعلم^(٢).

وقال الشيخ ابن حجر: يحتمل ان يكون المراد بالكفر ههنا كفر الشرك بقريئة مقابلته بالإيمان، و لأحمد من رواية نصر بن عاصم الليثي (عن معاوية الليثي) "مرفوعاً" « يكون الناس مجدين فينزل الله عليهم رزقاً من السماء من رزقه، فيصبحون مشركين يقولون مطر نابوء كذا » و يحتمل ان يكون المراد به كفر النعمة، يرشد اليه قوله في رواية معمر عن صالح بن سفيان، « فاما من حمدنى على سقيائى وائنى على فذلك آمن بي ».

وفي رواية سفيان: (عن النسائي والإسماعيلي) نحوه. وقال: في آخره « وكفر بي » او قال: « كفر نعمتي » الخ. ثم قال: و على الاول حملة كثير من اهل العلم، و أعلى ما وقفت عليه من ذلك كلام الشافعي قال في الأم: من قال: « مطرنا بنوء كذا وكذا » على ما كان بعض اهل الشرك يعنون من اضافة المطر الى انه مطر نوء كذا، فذلك كفر كما قال رسول الله ﷺ: « لان النوء الوقت والوقت مخلوق لا يملك لنفسه ولا لغيره شيئاً ». ومن قال: مطرنا بنوء كذا على معنى مطرنا في وقت كذا فلا يكون كفراً وغيره من الكلام احب الى منه "يعنى حسماً للمادة" وعلى ذلك يحمل اطلاق الحديث^(١).

قال العيني: و قد اجاز العلماء ان يقال مطرنا في نوء كذا، و لا يقال: بنوء كذا. و يحكى عن ابي هريرة رضى الله عنه: انه كان يقول مطرنا بنوء الله تعالى، و في رواية: « مطرنا بنوء الفتح »، ثم يتلو: « ما يفتح الله للناس من رحمة فلا يمسك لها »^(٢).

قال القرطبي: ظاهره انه الكفر الحقيقي. لانه قابل المؤمن الحقيقي فيحمل

على من اعتقد ان المطر من فعل الكواكب وخلقها لامن فعل الله، كما يعقله بعض الجهال المنجمين والطباعيين فاما من اعتقد ان الله هو خالق المطر، ثم تكلم بهذا القول، فليس بكافر، لكنه مخطئ^(١).

وفي النبراس، شرح شرح العقائد النسفية : ومن المخالفين في عموم القدرة الصابية نسبوا الكوائن الى قدرة الكواكب على حسب تغيير او ضاعها و مسيرها في البروج، وهذا كفر. اما القول : بان الكواكب اسباب، و علامات بتسخير الواجب تعالى فلا كفر. بل قد اعترف به المحققون كالإمام الغزالي وصاحب الفتوحات^(٢) وفي حاشيته في بيان المنجم على قول النبراس: (اما اذ زعم انه يستدل بعلامات فلكية على سبيل الظن كاستدلال الطبيب بالنبض على حال المريض فلا يكفر) قال قوله: "بعلامات فلكية" اى عادية بارادة الله تعالى فلا يكفر، بل لا بأس فيه. و في الحديث : عن ابي هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: « اذا طلع المنجم رفعت العاهة عن كل بلد » رواه الشيخ. و عن عائشة رضى الله عنها قالت: ان رسول الله ﷺ نظر الى القمر، فقال: « يا عائشة! استعيذى بالله من شر هذا فان هذا هو الغاسق اذا وقب » رواه الترمذي، والنسائي، والحاكم.

قال القاضي شهاب الدين: في البحر ان الكهنة والعرافين في زمن النبي ﷺ كانوا مشركين يسندون الحوادث الى الكواكب والفلك الاعظم، فمن اعتقده وصدقهم فهو كافر. واما من اعتقد الفاعل هو الحق، وان في الكواكب خواص ظنية فلا يأثم. وما وقع في كتب الفقه: من ان تعلم النجوم قدر معرفة سمت القبلة و اوقات الصلوة مباح، وما زاد فهو حرام، فمحمول على ارادة تحصيل الإيقان على وجه

(١) بذل المجهود، ج: ٥، ص ١٣ (٢) شرح شرح العقائد النسفية، ص ١٩٢

الظن انتهى (كذا في اليواقيت)^(١).

و في الجامع الصغير للسيوطي: «اذا طلعت الشريا امن الزرع من العاهة»
قال المناوي: اى ان العاهة تنقطع والصلاح يبدو حالتند غالباً فالعبرة حقيقة يبدو
الصلاح و انما نيط بظهورها غالباً^(٢).

وفي روح المعاني تحت قوله تعالى: «والشمس والقمر والنجوم مسخرات
بامره» فيه دلالة على انها لاتاثير لها بنفسها في شىء اصلا، وقال قبله ولا مانع
من ان يعطيها الله تعالى ادراكا وفهما لذلك، بل ادعى بعضهم انها مدركة مطلقا،
وفي بعض الأخبار ما يدل على ان لبعضها ادراكا لغير ما ذكر اه^(٣).

فالحاصل ان بها تاثيراً بكونها وقتا فقط. او بكونها سببا ظاهريا عاديا لكن
لا بالذات، بل بخلقه سبحانه، فاذا شاء كان، واذا لم يشأ لم يكن والله اعلم.

(٧) : المسئلة الثانية :- حكم علم النجوم .

قال تعالى: «ما خلق الله ذلك الا بالحق» و قال قبله: «لتعلموا عدد السنين
والحساب» فدل على ان تعلم علم النجوم على هذا القدر ليس بمذموم، وقال تعالى
في الأنعام: «فالتق الاصباح وجعل الليل سكنا والشمس والقمر حسبانا ذلك
تقدير العزيز العليم. و هو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بهاني ظلمات البر والبحر»
فقال: بحسبانها والاهتداء بالنجوم.

ففي الدر المختار: في تقسيم العلوم، وأحكامها "و حراماً وهو علم الفلسفة،

(١) نيراس، ص ٥٧٣ (٢) السراج المنير، ج: ١، ص ١٥٦ (٣) روح المعاني، ج: ٨، ص ١٢٠

والشعبذة، والتنجيم" قال الشامي: "هو علم يعرف به الاستدلال بتشكلات الفلكية على الحوادث السفلية" اه. و في مختارات النوازل لصاحب الهداية: ان علم النجوم في نفسه حسن، غير مذموم، اذ هو قسمان: حسابي، وانه حق، و قد نطق به الكتاب، قال الله تعالى: «والشمس والقمر بحسبان» «اي سيرهما بحساب» و استدلالى، بسير النجوم وحركة الافلاك على الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره، وهو جائز، كاستدلال الطبيب بالنبض من الصحة والمرض. ولولم يعتقد بقضاء الله تعالى، اودعى الغيب بنفسه، يكفر. ثم تعلم مقدار ما يعرف به مواقيت الصلوة، والقبلة لايأس به، اه. و افاد ان تعلم الزائد على هذا المقدار فيه بأس، بل صرح في الفصول بحرمته وهو ما مشى عليه الشارح. والظاهر ان المراد به القسم الثاني دون الاول و لذا قال في الاحياء: ان علم النجوم في نفسه غير مذموم لذاته، اذ هو قسمان الخ. ثم قال: و لكن مذموم في الشرع. و قال عمر: "تعلموا من النجوم ما تهتدوا به في البر والبحر، ثم امسكوا" و انما زجر عنه من ثلاثة اوجه. احدها: انه مضر باكثر الخلق، فانه اذا القى اليهم ان هذه الاثار تحدث عقيب مسير الكواكب وقع في نفوسهم انها المؤثرة. وثانيها: ان احكام النجوم تخمين محض لقد كان معجزة لإدرس عليه السلام في ما يحكى وقد اندرس. و ثالثها: انه لا فائدة فيه، فان ما قدركائن والاحتراز منه غير ممكن. اه ملخصاً.^(١)

وفي روح المعاني: و لايأس في تعلم علم النجوم، و معرفة البروج، و المنازل، و الاوضاع و نحوذلك، مما يتوصل به الى مصلحة دينية. قال العلامة ابن حجر عليه الرحمة: والمنهي عنه من علم النجوم ما يدعيه اهلها من معرفة الحوادث الآتية في مستقبل الزمان، كمجيئ المطر، و وقوع الثلج، و هبوب الريح، و تغير الاسعار و نحو

ذلك. يزعمون انهم يدركون ذلك بسير الكواكب لاقترانها و افتراقها، و هذا علم استأثر الله تعالى به لا يعلمه احد غيره. فمن ادعى علمه بذلك فهو فاسق، بل ربما يؤدي به الى الكفر. فأما من يقول ان الإقتران او الإفتراق الذي هو كذا جعله الله تعالى علامة بمقتضى ما اطردت به عادته الالهية على وقوع كذا، و قد يتخلف، فلا اثم عليه بذلك، و كذا الاخبار عما يدرك بطريق المشاهدة من علم النجوم الذي يعلم به الزوال، و جهة القبلة، و كم مضى و كم بقى من الوقت، فانه لا اثم فيه بل هو فرض كفاية. واما ما في حديث الصحيحين (كما سبق في المسئلة الاولى) عن زيد بن خالد الجهني رض قال: صلى بنا رسول الله ﷺ صلاة الصبح في اثر ماء اى مطر كان من الليل فلما انصرف اقبل علينا فقال: «أندرون ماذا قال ربكم؟» قالوا: الله تعالى، ورسوله ﷺ اعلم، قال: «اصبح من عبادي مؤمن وكافر فأما من قال مطرنا بفضل الله تعالى فذلك مؤمن بي كافر بالكواكب، و من قال مطرنا بنؤ كذا فذاك كافر بي، مؤمن بالكواكب» فقد قال العلماء: انه محمول على ما اذا قال ذلك مريدا ان النوء هو المحدث، اما لو قال ذلك على معنى ان النوء علامة على نزول المطر ومنزله هو الله تعالى وحده، فلا يكفر، لكن يكره له قول ذلك لانه من ألفاظ الكفر انتهى.

واقول: قد كثرت الأخبار في النهي عن علم النجوم والنظر فيها. فقد اخرج ابن ابي شيبة، و ابو داؤد، و ابن مردويه، عن ابن عباس رض قال: قال رسول الله ﷺ «من اقتبس علما من النجوم اقتبس شعبة من السحر زاد ما زاد» و اخرج الخطيب عن ميمون بن مهران قال: قلت لابن عباس رضى الله تعالى عنهما: "أوصني" قال: "أوصيك بتقوى الله تعالى، و اياك و علم النجوم، فانه يدعو الى الكهانة". و اخرج عن علي كرم الله تعالى وجهه قال: "نهاني رسول الله ﷺ عن النظر في النجوم" وعن ابي هريرة، و عائشة رضي الله عنهما: نحوه. و اخرج ابن مردويه، عن ابن عباس رضي الله عنه

قال: قال رسول الله ﷺ « ان متعلم حروف ابي جادوراء في النجوم ليس له عند الله تعالى خلاق يوم القيامة » و اخرج هو والخطيب عن ابن عمر رض قال: قال رسول الله ﷺ « تعلموا من النجوم ما تهتدون به في ظلمات البر والبحر ثم انتهوا » الى غير ذلك من الاخبار. و لعل ما تفيده من النهي عن التعلم من باب سد الذرائع لان ذلك العلم ربما يجرى الى محذور شرعا، كما يشير اليه خبر ابن مهران، وكذا النهي عن النظر فيها محمول على النظر الذي كان تفعله الكهنة الزاعمون تأثير الكواكب بانفسها، والحاكمون بقطعية ماتدل عليه بتثليثها، وتربيعها، واقترانها، ومقابلتها، مثلا من الاحكام بحيث لا تتخلف قطعا على ان الوقوف على جميع ما أودع الله تعالى في كل كوكب مما يمتنع لغير علام الغيوب، والوقوف على البعض أو الكل في البعض لا يجرى نفعاً ولا يفيد الاظناً. والمتمسك به كالمتمسك بحبال القمر، والقابض عليه كالقابض على شعاع الشمس. نعم ! ان بعض الحوادث في عالم الكون والفساد قد جرت عادة الله تعالى باحدائه في الغالب عند طلوع كوكب أو غرويه أو مقارنته لكوكب آخر، و فيما يشاهد عند غيبوبة الثريا و طلوعها، و طلوع سهيل شاهد لما ذكرنا ولا يبعد ان يكون ذلك من الاسباب العادية وهى قد تتخلف مسبباتها عنها، سواء قلنا ان التأثير عندها كما هو المشهور عن الاشاعرة، ام قلنا انها المؤثرة باذن الله تعالى كما هو المنصور عند السلف، ويشير اليه كلام حجة الاسلام الغزالي في العلة، فمتى اخبر المجرب عن شئ من ذلك على هذا الوجه لم يكن عليه بأس، وما اخرجه الخطيب عن عكرمة، انه سأل رجلا عن حساب النجوم وجعل الرجل يتحرج أن يخبره، فقال عكرمة: سمعت ابن عباس رضى الله تعالى عنهما يقول: "علم عجز الناس عنه وودت انى علمته" وما اخرجه الزبير بن بكار عن عبدالله بن حفص قال: "خصت العرب بخصال: بالكهانة، والقيافة، والعيافة، والنجوم، والحساب، فهدم الاسلام الكهانة، وثبت الباقي بعد ذلك" وقول الحسن بن صالح: سمعت عن ابن

عباس[ؓ] انه قال: في النجوم. "ذلك علم ضيعه الناس" فلعل ذلك ان صح محمول على نحوما قلنا وبعد هذا كله، اقول: هو علم لا ينفع، والجهل به لا يضر، فما شأ الله تعالى كان و مالم يشاء لم يكن. اه^(١).

و في شرح العقائد النسفية: والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن. و في متنه و تصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر، لقوله عليه السلام: «من اتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله تعالى على محمد» والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائنفي مستقبل الزمان ويدعى معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب^(٢).

و في تنبيه الغافل والوسنان على احكام هلال رمضان من رسائل ابن عابدين: قال بعض محشى الاشباه: لا يبعد ان يقال ان المراد منه النهي عن تصديق الكاهن و نحوه فيما يخبر به عن الحوادث، والكوائن التي زعموا ان الاجتماعات والإتصالات العلوية تدل عليها، وهو المسمى علم الاحكام، و حكمها لا يصح. و ان ادعوا الجزم بها كفروا. اما مجرد الحساب مثل ظهور الهلال في اليوم الفلاني، و وقوع الخسوف في ليلة كذا، فلا تدخل في النهي، بدليل انه يجوز ان يتعلم ما يعلم به مواقيت الصلوة والقبلة اه^(٣). و في اواخر فتاوى الكارزوني: قال: و في الجامع الكبير في معالم التفسير: في قوله تعالى: «وما كان الله ليطلعكم على الغيب» قال الفقيه[ؒ]: ان ما يخبر به المنجم لا يكون غيبا، فلا يناقض قوله تعالى: «لا يعلم منفي السموات والارض الغيب الاالله» و هو على وجهين.

ان كان المنجم يقول: ان هذه الكوائن مخلوقات لله مسخرات بامر، وهى

(١) روح المعاني، ج: ٧، ص ٢٠٣ - ٢٠٤ (٢) شرح العقائد النسفية، ص ٢٤٨

(٣) رسائل ابن عابدين، ص ٢٤٥

دليل على بعض الاشياء، فانه لا يكون كفرا. وان جعلها مختارات فاعلات بنفسها لا يكون غيبا، لان ما يعرف بالحساب لا يكون غيبا كما ان صبرة من المكيلات، او الموزونات، او المعدودات، لو عرف مقدارها بالكيل، والوزن، والعدد، لم يكن ذلك علما بالغيب، فذلك ما يعرف بالرمل، ولانه قول بالظن، وغالب الظن ليس عكماً بالغيب، لان المحققين من المنجمين مجمعون على انه علم بغلبة الظن، لان هذه الاجرام العلوية يحتاج الحاسب الى مساحتها، ومعرفة سيرها، ومطرح شعاعها، وانما يعرف ذلك بطريق التقريب لاعلى الحقيقة، فمنهم مخطئ و مصيب.

واما الحديث، فان ثبت فهو محمول على كهانى العرب، والعرافين، فانهم كانوا مشركين يزعمون ان التأثير للفلك الاعظم وانه هو الفاعل بنفسه، و من قال مثل قولهم وصدقهم فيه فهو كافر، و اما اذا صدق بالحساب والكواكب مع اعتقاده بانها امارات واسباب، فلا هذا. هو اصل المذهب فاحفظه. انتهى ملخصاً^(١).

ونهى عن تعلمه الشاه ولى الله لمفاسد عصية^(٢).

وسط اقوال المنجمين والرد في روح المعاني تحت قوله تعالى: «فنظر نظرة في النجوم فقال انى سقيم» بسطا كافيا فليراجع ثمه^(٣).

(٨) : المسئلة الثالثة : — أليس للشمس منازل ؟

ان قيل: انه تعالى قال: «والقمرنورا وقدره منازل» مع انه للشمس ايضا

منازل.

(٢) حجة الله البالغة، ج: ٢، ص ١٤٦

(١) رسائل ابن عابدين، ص ٢٤٦

(٣) روح المعاني، ج: ٢٣، ص ٩٥ - ١١٢

والجواب ما في روح المعاني: ان تخصيصه بهذا التقدير لسرعة سيره بالنسبة الي الشمس، ولان منازلها معلومة محسوسة، ولكونه عمدة في تواريخ العرب، ولان احكام الشرع منوطة به في الاكثر، وجوز ان يكون الضمير له وللشمس بتاويل كل منهما^(١).

(٩) : المسئلة الرابعة : - لا عبرة للمنجم في الهلال .

لا عبرة بقول المنجم في اثبات هلال الصوم والفطر وغيرهما. للشامي بحث عجيب بهذه المسئلة في رسالة "تنبيه الغافل والوسنان على احكام هلال رمضان". و فيها: في معراج الدراية، و لا يعتبر قول المنجمين بالإجماع، و من رجع الى قولهم فقد خالف الشرع، و ما حكى عن قوم انهم قالوا: يجوز ان يجتهد في ذلك و يعمل بقول المنجمين غير صحيح، لحديث: «من اتى كاهنا» والمرى عنه ﷺ: «فان غم عليكم فاقدروا له» اى بكمال العدة كما جاء في الحديث كذا في المبسوط^(٢). وفيهما بعد نقل كلام بعض محشى الاشباه على معنى حديث «من اتى كاهنا» و قد سبق في آخر المسئلة الثانية، فالاولى الاستدلال بالاحاديث الدالة على اعتبار الرؤية لا العلم بشئى آخر، فانه، ﷺ قال: «صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته» وقال: «فان غم عليكم فاكملوا العدة». ولم يقل: فاستلوا اهل الحساب. بل قال: «نحن امة امية لا نكتب و لا نحسب^(٣)» وفيها في بعض الروايات بعده «الشهر هكذا وهكذا» قال والدالملي (في فتاواه) فان الشارع لم يعتمد الحساب بل الغاه بالكلية بقوله هذا^(٤).

(١) روح المعاني، ج: ١١، ص ٦٣
 (٢) رسائل ابن عابدين، ص ٢٤٧
 (٣) رسائل ابن عابدين، ص ٢٤٦
 (٤) رسائل ابن عابدين، ص ٢٤٨

قلت: ولم يعتبر ناقلوا الإجماع بقول من خالف ذلك من نادر الحن فيه والشافعية، فان اقوالهم غير صحيح عندهم، او غير راجح، والبسط في تلك الرسالة. فعلم ان قوله تعالى: «لتعلموا عدد السنين والحساب» وقوله تعالى: «والشمس والقمر حسباناً» لا يوجب العمل في اثبات الفطر والصوم، لان حسابانهم ان كان صحيحا لكن علم ذلك الحساب لم يبق صحيحا. و اندرس، ماكان صحيحا عن ادرس عليه السلام وكان معجزة له. كما قال الغزالي^ح: و قد اجمع محققو المنجمين على ان اصولهم غير قطعية. كما سبق من فتاوى الكازروني عن الجامع الكبير في معالم التفسير.

فلا يتمشى الإستدلال بالأية على اعتداده اليوم . والله اعلم.

و قال الشيخ عبدالحى اللكنوي: في رسالته "القول المنثورفي هلال الخبير المشهور". ونقل الزاهدي: في القنية: عن مجد الائمة الترجمانى انه اتفق اصحاب ابى حنيفة^ح النادر، والشافعى^ح، انه لا اعتمادعلى قولهم انتهى. ثم قال، فان قلت: فما معنى قوله تعالى: «وبالنجم هم يهتدون» فان الله تعالى قد ذكره في معرض عد مننه، و منها الإهتداء بالنجوم فيعلم منه ان المنجم لو حكم بعلمه في امر الهلال صح ايضا. قلت: المراد به الإهتداء في السفر، و امر القبلة لا غيره، كما ذكره الإمام الرازي في تفسيره و غيره^(١).

(١) مجموع الرسائل السبع، ص ١٢

٤: { قوله تعالى: «ان الذين لا يرجون لقاءنا ورضوا بالحياة الدنيا واطمأنوا بها» (الآية ٧).

فيه مسئلتان :

(١٠) : الأولي : دفع التعارض .

ان قلت: انه يفهم من الآية ان الاطمينان يحصل بالحياة الدنيا ايضا، وقد قال تعالى: «الابذکر الله تطمئن القلوب» وتقديم ما حقه التأخير يدل على الحصر فدل انه لا تطمئن القلوب الا بذكر الله لا بغيره.

فالجواب ما في مسائل السلوك لشيخنا: (رحمه الله) قوله تعالى: «الا بذكر الله تطمئن القلوب» (في الروح) ان سبب الطمانينة نور يفيضه الله تعالى على قلب المؤمن فيذهب ما فيه من القلق، والوحشية اه. وفيه، ولا تنافي بين هذه الآية، وبين قوله تعالى: «اذا ذكر الله وجلت قلوبهم» لان المراد هناك وجلت من هيئته تعالى، واستعظامه جلّت عظمته اه. قلت: والهيبة غير الوحشة. الا ترى ان المعشوق يهاب ولا يوحش منه^(١).

قلت: قال الراغب: الطمانينة والإطمينان السكون بعد الإنزعاج^(٢). والسكون يكون بعدم الالتفات الى غيره مكباً على شئ بمجامع قلبه، و همته، و هو محمود و مذموم. فالمدموم: ما في هذه الآية حيث اكبوا على الدنيا و مزخرفاتها، ولم يلتفتوا الى منذروها. والمحمود: ما في تلك الاية حيث يكبون على ذكرهم الله تعالى او ذكره تعالى اياهم، و لا يلتفتون الى الدنيا و زخرفاتها.

(١) هامش بيان القرآن، ج: ٥، ص ١١٢ (٢) مفردات، ص ٣١٠

فالحاصل ان المقصود على ذكر الإطمينان المحمود، وهذا من المذموم حيث قال تعالى بعده: «اولئك مأواهم النار بما كانوا يكسبون».

(١١) : المسئلة الثانية: حكم مراقبة الموت والآخرة .

قلت: لما كان ان الصلة تكون علة للحكم على الموصول، علم ان من اسباب دخول النار عدم رجاء لقاء تعالى، والرضاء بالدنيا والاطمينان بها، فيكون الاحتراز عنها والاتيان بما يصادها واجبا، وهو مراقبة الموت واشتياق الآخرة. وقد قال ﷺ: «اكثرها من ذكرها ذم اللذات» (رواه الترمذى) وقال حسن، والنسائى، وابن ماجه، وقال: «من كره لقاء الله كره الله لقاءه» وهو متفق عليه والبسط في الاحياء^(١). و لفظ مسلم قبله «من احب لقاء الله احب الله لقاءه»^(٢) وقال: «حب الدنيا رأس كل خطيئة» و صححه الحاكم.^(٣) وقال العلماء: حب الدنيا نوعان: حب المال و حب الجاه. فحب كل واحد منهما راس كل خطيئة. الاسف على العلماء الوف اسف ان الماحى للدين في العلماء الدينية ترجيح السياسة الروائية على عمق العلوم الدينية مع أنهم يعلمون ان جزئ الحب للدنيا الجاه والمال، وهما يحصلان في السياسة الحاضرة بسياسة حمايتهما بسهولة، حتى بتقرير واحد خلاف التدين او مدح سياسة الروائية، وسجن لا يام سند لكونه سياسيا عظيما. وهذا الشوق في القلب كالارضة في الخشب، يرى خشب ولم يبق شئ، فهذا هو حب الدنيا اعاذنا الله تعالى منها.

(١) عراقى على الاحياء، ج: ٤، ص ٣٧٣ (٢) نواوى، ج: ٢، ص ٣٤٣

(٣) عراقى على الاحياء، ج: ٣، ص ١٧٥

٥: { قوله تعالى: «والذين هم عن آياتنا غفلون. اولئك ماواهم النار بما كانوا يكسبون». (الآية - ٨)

(١٢ و ١٣) : فيه مسئلتان:

افتراض التعلم بعلم الدين و وجوب التفكير في نعم الله تعالى .

قلت: الآية تدل على ان الغفلة عن آيات الله تعالى تكون سببا مفضيا الى النار، فيكون دفعها من الواجبات، لانه اعم من التشريعات والتكونيات كما هو ظاهر، فوجب تحصيل علم الدين، والتفكر في آلاء الله تعالى بل في جميع مصنوعاته. و ان اريد احدهما فوجب واحد، والاحاديث تدل على وجوبه وهي مشهورة. وقال تعالى: «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين» وقال ﷺ: «طلب العلم فريضة على كل مسلم» و قال: «اطلبوا العلم و لو بالصين» قال البيهقي: منته مشهور، و اسانيده ضعيفة^(١).

وقال تعالى: «ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا» وقال ﷺ: «تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا في الله» رواه ابو نعيم باسناد ضعيف، ورواه الاصبهاني في الترغيب والترهيب من وجه آخر اصح منه^(٢)، والبسط في الاحياء و غيره.

(١) الاحياء حاشيته للعراقي، ج: ١، ص ٨. (٢) عراقي على الاحياء، ج: ٤، ص ٣٦١

{٦} قوله تعالى: «ان الذين آمنوا و عملوا الصلحت يهديهم ربهم بايمانهم تجرى من تحتهم الانهر في جنّٰت النعيم» (الآية - ٩)

فيه مسألتان:

(١٤) : المسئلة الأولى : - ردّ ما استدل به المعتزلة ان شرط دخول الجنة ، العمل الصالح .

قال شيخنا التهاونوي^(١): (في حواشي تفسيره) استدل المعتزلة بالآية على توقف دخول الجنة على الإيمان، والعمل الصالح. والجواب ظاهر فان الآية تدل على كون المجموع سببا لا شرطا، و دلت نصوص اخرى على كفاية الإيمان في نفس الدخول و لا تنافي بين الاسباب^(١).

و مثله في تفسير المفتي ابي السعود: ثم قال: كيف لا؟ و قوله عزوجل: «الذين آمنوا و لم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن و هم مهتدون» مناد بخلافه، فان المراد بالظلم هو الشرك كماطبق عليه المفسرون، والمعنى لم يخلطوا ايمانهم بشرك، ولئن حمل عل ظاهره ايضا، يدخل في الاهتداء من آمن ولم يعمل صالحا، ثم مات قبل ان يظلم بفعل حرام او بترك واجب^(٢)

وقال الزمخشري : "فان قلت: فلقد دلت هذه الآية على ان الإيمان الذي يستحق به العبد الهداية، والتوفيق، والنور يوم القيامة، هو ايمان مقيد، وهو الإيمان المقرون بالعمل الصالح. والإيمان الذي لم يقرن بالعمل الصالح، فصاحبه لا توفيق له و لا نور". قلت: الامر كذلك، ألا ترى ! كيف اوقع الصلة مجموعا فيها بين الإيمان

(١) بيان القرآن، ج: ٥، ص ٣ (٢) هامش الكبير، ج: ٤، ص ٧٩١

والعمل، كانه قال: ان الذين جمعوا بين الإيمان والعمل الصالح، ثم قال: «بايمانهم» اي بايمانهم هذا المضموم اليه العمل الصالح و هو بين واضح لاشبهة فيه^(١)

قال العبد الضعيف: لا دليل للزمخشري في ان المراد «بايمانهم» الإيمان المقيد بالعمل لا المطلق، بل علم من الآية انه ليس كذلك، لانه ان كان كذلك لم يبق لقوله: «بايمانهم» فائدة خاصة، فان ذلك المفهوم الذي اراده قد حصل من دون هذا اللفظ لان الذين الخ، اسم ان. «ويهديهم» خبرها فتم مقصده، ان من جمع بين الإيمان والعمل الصالح يهديهم، ولم يبق حاجة الى قوله: «بايمانهم» لانهم هم المجموع، فيكون عبثا و تكرارا محضا، وكلامه تعالى منزه منهما، فدل قوله بتصريح «بايمانهم» ان الهداية لا تحصل بالمجموع، بل بمحض الإيمان، والباقي من اماراته، او من اجزائه وترتيب الهداية عليها تبعا و ضمنا، لا اصلا. فدل على ان الإيمان المطلق منج ايضا، و مع العمل الصالح ايضا منج. وكان هنا شيان: الإيمان والعمل، فثبت بتصريح لفظ «بايمانهم» ان الهداية لإيمانهم فقط. مع التوابع أو بغيرها لا من غير إيمان لعمل محض.

و اما القول للقائل، ان كون الصلة علة للفعل لايعم. ومثل له امثالا كقول القائل الذي كان هنا امس، سرق، فقد اختلط عليه المعنيان لمن، لانه قد تكون موصولة فقط وقد تكون متضمنة لمعنى الشرط، فاذا كانت موصولة فقط، لايلزم ان يكون الصلة علة اوسببا، واذا كان متضمنا لمعنى الشرط فكل شرط علة للجزء او سبب. والفرق بينهما الدخول على الماضي والمستقبل لفظا كان او معنى، فاذا جاء على المستقبل كان ان يقول من يصلى اربعين يوما بالجماعة، اعطه دينارا. فالشرط شرط يترتب الجزاء عليه، فكذا ههنا، «الذين آمنوا» (الآية) وقد قيل: هذه القاعدة المعترض ايضا فانه رتب الهداية على الإيمان والعمل مجموعهما وهذا هو العلة لهما.

واما قولهم ان العلية بطريق المفهوم فلا يعارض السبب الصريح المنطوق، فليس بصحيح، فان الشرط سبب للجزاء وعلّة هداية يعرفه كل احد وهو اصرح من المنطوق.

قلت: ولا يبعد ان يؤيد هذا بقوله تعالى: «يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين ايديهم و بايمانهم» فان اطلاق المؤمنين يشعر الى ان ذلك النور بسبب مجرد ايمانهم، و نص فيه قوله تعالى في التغابن: «ومن يؤمن بالله يهد قلبه».

(١٥) : المسئلة الثانية: الایمان غیر العمل .

ان العمل ركن من الإيمان أو لا ؟ قال العيني: ما تلخيصه، قد اختلف اهل القبلة في مسمى الإيمان في عرف الشرع على اربع فرق.

فرقة، قالوا: الإيمان فعل القلب فقط، و هؤلاء قد اختلفوا على قولين. احدهما: وهو مذهب المحققين، و اليه ذهب الأشعري، واكثر الائمة كالقاضي عبدالجبار، والاستاذ ابي اسحاق الاسفرائيني، والحسين بن الفضل، وغيرهم، انه مجرد التصديق بالقلب. اى تصديق الرسول عليه السلام في كل ما علم مجيئه به بالضرورة تصديقا جازما مطلقا. اى سواء كان لدليل اولا. والقول الثاني: ان الإيمان معرفة الله تعالى وحده بالقلب، والإقرار باللسان ليس بركن فيه، و لا شرط، حتى ان من عرف الله بقلبه، ثم جحد بلسانه ومات قبل ان يقر به، فهو مؤمن كامل الإيمان، و هو قول جهم بن صفوان. و انما معرفة الكتب، والرسل، واليوم الآخر، فقد زعم انها غير داخله في حد الإيمان، و هذا بعيد من الصواب لمخالفة ظاهر الحديث. والصواب ما حكاه الكعبي (عن جهم) ان الإيمان معرفة الله تعالى مع معرفة كل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد ﷺ.

والفرقة الثانية، قالوا: ان الإيمان عمل باللسان فقط، و هم ايضا فريقان. الاول: ان الإقرار باللسان هو الإيمان فقط، و لكن شرط كونه ايمانا حصول المعرفة في القلب. (و هو قول غيلان بن مسلم الدمشقي والفضل الرقاشي). الثاني: ان الإيمان مجرد الإقرار باللسان. (و هو قول الكرامية).

والفرقة الثالثة، قالوا: ان الإيمان عمل القلب واللسان معا. اى في الإيمان الإستدلالي دون الذي بين العبد و بين ربه. و قد اختلف هؤلاء على اقوال.

الاول: ان الإيمان اقرار باللسان، ومعرفة بالقلب. و هو قول ابي حنيفة^ع و عامة الفقهاء و بعض المتكلمين. الثاني: ان الإيمان هو التصديق بالقلب واللسان معا. وهو قول بشر المرسى و ابي الحسن الأشعري. الثالث: ان الإيمان اقرار باللسان، و اخلاص بالقلب، و معنى المعرفة بالقلب على قول ابي حنيفة^ع. اما الاعتقاد الجازم سواء كان تقليديا، او كان علما صادراً عن الدليل. و هو الاكثر والاصح. و اما الصادر عن دليل و هو الأقل. ثم اعلم ان لهؤلاء الفرقة اختلافا في موضع آخر. و هو ان الإقرار باللسان هل هو ركن الإيمان، ام شرط له، في حق اجراء الاحكام؟ قال بعضهم: هو شرط لذلك حتى ان من صدق الرسول ﷺ في جميع ما جاء به من عند الله تعالى فهو مؤمن في ما بينه و بين الله تعالى، و ان لم يقر بلسانه. و قال حافظ الدين النسفي: هو المروي عن ابي حنيفة رضي الله عنه، و اليه ذهب الأشعري في اصح الروايتين، و هو قول ابي منصور الما تردي. و قال بعضهم: هو ركن، لكنه ليس با صل له كالتصديق بل هو ركن زائد. و لهذا يسقط حالة الإكراه و العجز. و قال فخر الإسلام: ان كونه ركنا زائدا مذهب الفقهاء، و كونه شرطا لإجراء الأحكام مذهب المتكلمين.

والفرقة الرابعة، قالوا: ان الإيمان فعل القلب واللسان مع سائر الجوارح،

و هم اصحاب الحديث، و مالك، والشافعي، واحمد، والاوزاعي. وقال الإمام: و هو مذهب المعتزلة و الخوارج و الزيدية.

اما اصحاب الحديث فلهم اقوال ثلاثة .

القول الاول: ان المعرفة ايمان كامل وهو الاصل، ثم بعد ذلك كل طاعة ايمان عليحدة، وزعموا ان الجحود وانكار القلب كفر، ثم كل معصية بعده كفر عليحدة، ولم يجعلوا شيئاً من الطاعات ايمانا مالم توجد المعرفة والإقرار، ولا شيئاً من المعاصي كفرا مالم يوجد الجحود والإنكار. و هو قول عبدالله بن سعيد.

القول الثاني: ان الإيمان اسم للطاعات كلها، فرائضها ونوافلها وهي بجملتها ايمان واحد الا ان من ترك النوافل لا ينقص ايمانه.

القول الثالث: الإيمان اسم للفرائض، دون النوافل. اما المعتزلة فقد اتفقوا على ان الإيمان اذا عدى بالباء فالمراد به في الشرع التصديق، واذا ذكر مطلقا غير معدى فقد اتفقوا على انه منقول نقلا ثانيا الى معنى آخر. ثم اختلفوا فيه على وجوه. احدها: ان الإيمان عبارة عن فعل كل الطاعات سواء كانت واجبة، او مندوبة، او من باب الاعتقادات، او الاقوال، او الافعال. وهو قول واصل بن عطاء، وابي الهذيل، والقاضي عبدالجبار .
والثاني: انه عبارة عن فعل الواجبات فقط، دون النوافل. و هو قول ابي علي الجبائي و ابي هاشم. والثالث: ان الإيمان

عبارة عن اجتناب كل ما جاء فيه الوعيد، وهو قول النظام
ومن اصحابه، من قال شرط كونه مؤمن عندنا و عندالله
اجتناب كل الكبائر .

و اما الخوارج : فقد اتفقوا على ان الإيمان بالله يتناول معرفة الله تعالى،
ومعرفة كل ما نصب الله عليه دليلا عقليا او نقليا، ويتناول طاعة الله تعالى في
جميع ما امر به ونهى صغيرا كان او كبيرا.

ثم قال بعد بحث الفرق بين هذه المذاهب مجيباً عما يرد على الشوافع، في
ان المخل بالعمل فاسق، بان العمل اذا كان ركنا لايتحقق الإيمان بدونه. قلت: قد
اجيب عن هذا الاشكال، بان الإيمان في كلام الشارع قد جاء بمعنى اصل الإيمان. وهو
الذي لايعتبر فيه كونه مقرونا بالعمل كما في حديث جبريل عليه السلام، و قد جاء بمعنى
الإيمان الكامل. و هو المقرون بالعمل كما في حديث و فد عبدالقيس، و هو المراد
بالإيمان المنفي في قوله ﷺ: «لايزنى الزاني حين يزنى وهو مؤمن» (الحديث) و هكذا
كل موضع جاء بمثله، فالخلاف في المسئلة لفظي، لانه راجع الى تفسير الإيمان. و انه
في اى المعنيين منقول شرعي، و في ايهما مجاز، و لا خلاف في المعنى. فان الإيمان
المنجى من دخول النار، هو الثاني باتفاق جميع المسلمين. والإيمان المنجى من الخلود
في النار. هو الاول باتفاق اهل السنة، خلافا للمعتزلة والخوارج. فالحاصل ان السلف،
والشافعي^ح انما جعلوا العمل ركنا من الإيمان بالمعنى الثاني، دون الاول. و حكموا
بفوات العمل ببقاء الإيمان بالمعنى الاول.

ثم قال بعد البحث عن معنى التصديق والأدلة على ان المراد الشرع من
الإيمان "التصديق بالقلب".

الثاني: انه يدل على ان اعمال سائر الجوارح غير داخله فيه، لانه عطف

العمل الصالح على الإيمان في قوله تعالى: «ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنت الفردوس نزلاً» وقوله: «الذين يؤمنون بالغيب» (الآية) وقوله: «انما يعمر مساجد الله» (الآية). فهذه كلها تدل على خروجه عنه. اذ لو دخل فيه يلزم من عطفه عليه التكرار من غير فائدة .

الثالث: مقارنته بصد العمل الصالح كما في قوله تعالى: «وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا» (الآية). ووجه دلالة على المطلوب انه لا يجوز مقارنة الشيء بصد جزئه.

الرابع: قوله تعالى: «الذين آمنوا و لم يلبسوا ايمانهم بظلم» اى لم يخلطوه بارتكاب المحرمات. ولو كانت الطاعة داخلة في الإيمان. لكان الظلم منفيًا عن الإيمان، لان ضد الشيء يكون منفيًا عنه، والا يلزم اجتماع الضدين، فيكون عطف الاجتناب منها عليه تكراراً بلا فائدة .

الخامس: انه تعالى جعل الإيمان شرطاً لصحة العمل. قال الله تعالى: «و اصلحو اذات بينكم و اطيعوا الله و رسوله ان كنتم مؤمنين». وقال الله تعالى: «و من يعمل من الصالحات و هو مؤمن» و شرط الشيء يكون خارجاً عن ماهيته.

السادس: انه تعالى خاطب عباده باسم الإيمان، ثم كلفهم بالاعمال، كما في آيات الصوم، والصلوة، والوضوء، وذلك يدل على خروج العمل من مفهوم الإيمان، والا يلزم التكليف بتحصيل الحاصل.

السابع: ان النبي ﷺ، اقتصر عند سؤال جبرئيل عليه السلام عن الإيمان بذكر التصديق، ثم قال في آخره: «هذا جبرئيل جاء يعلم الناس دينهم» ولو كان الإيمان اسماً للتصديق مع شئ آخر كان النبي ﷺ مقتصرًا في الجواب، وكان جبرئيل عليه السلام

آتيا ليلبس عليهم امر دينهم، لا ليعلمهم اياه.

الثامن: انه تعالى امر المؤمنين بالتوبة، في قوله تعالى: «يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة» وقوله تعالى: «و توبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون» وهذا يدل على صحة اجتماع الإيمان مع المعصية لان التوبة لا تكون الامن المعصية والشيء لا يجتمع مع ضد جزئه^(١).

وقال ابن حجر: فا السلف قالوا، هو اعتقاد بالقلب، و نطق باللسان، و عمل بالأركان. و ارادوا بذلك ان الاعمال شرط في كماله. و من ههنا نشأ لهم القول بالزيادة، والنقص، ثم قال: و هذا كله كما قلنا بالنظر الى ما عند الله تعالى، اما بالنظر الى ما عندنا فالإيمان هو الإقرار فقط، فمن اقر اجريت عليه الاحكام في الدنيا^(٢).

فالحاصل ان اختلاف الاحناف والسلف لفظي. فمن شرط العمل، شرط لكماله، ومن نفي، نفي عن اصله. نعم ! الخلاف مع اهل الباطل كما رثبت. (والله تعالى اعلم) والبسط في كتب الكلام.

و قال القاري: في شرح الفقه الاكبر، ان العمل مغاير للإيمان عند اهل السنة والجماعة، لانه جزء منه، و ركن من الأركان كما يقوله المعتزلة^(٣). فمن جعله مركبا جعله كالكلي المشكك، ومن جعله بسيطا جعله كالمتواطى^(٤).

(١) عمدة القاري، ج: ١، ص ١٢٥ (٢) فتح الباري، ج: ١، ص ٤٦

(٣) شرح فقه الاكبر، ص ١٠٧ (٤) فيض الباري، ج: ص ٥٩

٧: { قوله تعالى: «دَعَوْهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ» (الآية ١٠).

(١٦): عدم جواز التكبير لقدم احد أو لتبج الجمع و فيه دفع ما يتوهم من جواز استعمال ذكر الله تعالى في غير العبادة .

في الدر المنثور اخرج ابن مردويه: عن ابي بن كعب رض قال: قال رسول الله ﷺ:
«إذا قالوا سبحانك اللهم اتاهم ما اشتهاوا من الجنة من ربه» وفي رواية: عن الربيع
قال: «اهل الجنة إذا اشتهاوا شيئاً قالوا سبحانك اللهم وبحمدك، فإذا هو عندهم» وعن
مقاتل رض قال: «ان اهل الجنة اذا دعوا بالطعام قالوا سبحانك اللهم فيقوم على احدهم
عشرة آلاف خادم مع كل خادم صحفة من ذهب فيها طعام ليس في الاخرى فياكل
منهم كلهن»^(١).

فيعلم من تلك الروايات ان استعمال ذكر الله مثلا «سبحانك اللهم» وغيره
في امور غير العبادة ليس بممنوع.

و في الفتاوى العالمكيري: و ان سبح الفقاعي، او صلى على النبي صلى
الله عليه وآله واصحابه و سلم، عند فتح فقاعه على قصد ترويجه و تحسينه أو
القصاص اذا قصد بها "گرمی هنگامه" اى الاشتعال اثم. و عن هذا يمنع اذا قدم
واحد من العظماء الى مجلس، فسبح او صلى على النبي صلى الله عليه و آله و
اصحابه، اعلماً بقدمه، حتى يتفرج له الناس او يقوموا له ياثم هكذا في الوجيز
للكردي^(٢).

وفي الخلاصة: وان سبح على انه يفعل الفسق باثم كالتاجر اذا اخرج الثوب

(١) الدر المنثور، ج : ٣، ص ٣٠١ (٢) الفتاوى عالمكيري ، ج : ٥، ص ٣١٥

فلما فتح، سبح او صلى على نبيه^(١).

وفي الدر المختار: و قد كرهوا. والله اعلم. ونحوه لاعلام ختم الدرر حين يقرر. قال الشامي: قوله و نحوه كان يقول صلى الله عليه وسلم على محمد، و قوله لاعلام ختم الدرر اما اذا لم يكن اعلاما بانتهائه لا يكره، لانه ذكر و تفويض، بخلاف الاول فانه استعمله آلة للاعلام ونحوه، اذا قال الداخل يا الله مثلا ليعلم الجلاس بمجيئه، ليهيؤاله محلا ويوقروه، و اذا قال الحارس لا اله الا الله و نحوه، ليعلم باستيقاظه فلم يكن المقصود الذكر. اما اذا اجتمع القصدان يعتبر الغالب، كما اعتبر في نظائره اه. ط^(٢).

والجواب: ما قاله الإمام الرازي، ان قوله: «سبحانك اللهم» فيه وجهان.

الاول: قول من يقول ان اهل الجنة جعلوا هذا الذكر علامة على طلب المشتبهات قال ابن جريج: اذا مر بهم طير، اشتهوه، قالوا: «سبحانك اللهم» فيوتون به فاذا نالوا منه شهوتهم، قالوا: «الحمد لله رب العالمين» وقال الكلبي، قوله: «سبحانك اللهم» علم بين اهل الجنة و الخدام، فاذا سمعوا ذلك من قولهم اتوهم بما يشتهون.

واعلم! ان هذا القول عندي ضعيف جداً، و بيانه من وجوه.

احدها: ان حاصل هذا الكلام يرجع الى ان اهل الجنة جعلوا هذا الذكر العالي المقدس علامة على طلب الماكول والمشروب والمنكوح و هذا في غاية الخساسة.

وثانيها: انه تعالى قال، في صفة اهل الجنة: «و لهم ما يشتهون» فاذا

(١) خلاصة الفتاوى مع مجموعة الفتاوى، ج: ٤، ص: ٣١٥ (٢) الدر المختار، ج: ٥، ص: ٣٠٦

اشتهوا اكل ذلك الطير فلا حاجة بهم الى الطلب، و اذا لم يكن به حاجة الى الطلب فقد سقط هذا الكلام.

وثالثها: ان هذا يقتضي صرف الكلام عن ظاهره الشريف العالي الى محمل خسيس لا اشعار لللفظ به و هذا باطل.

الوجه الثاني: في تاويل هذه الآية ان نقول: المراد اشتغال اهل الجنة بتقديس الله سبحانه و تمجيد و ثناء عليه، لاجل ان سعادتهم في هذا الذكر و ابتهاجهم به و سرورهم به و كمال حالهم لا يحصل الا منه. و هذا القول هو الصحيح الذي لا محيد عنه^(١)

و في الخازن: بعد ما صححه الرازي: و يدل عليه ما روي عن جابر قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «اهل الجنة يأكلون فيها، و يشربون، و لا يتفلون، و لا يبولون، و لا يتغوطون، و لا يمتخطون. قالوا: فما بال الطعام؟ قال: جشاء و رشح كرشح المسك يلهمون التسبيح و التحميد، كما يلهمون النفس» (وفي رواية) «التسبيح و الحمد» اخرجه مسلم . قوله: «جشاء» اي يخرج ذلك الطعام جشاءً و عرقاً^(٢).

قلت: قال الراغب: (الدعوى) الدعاء قال و آخر دعواهم الخ^(٣).

(و في الدر المنثور) اخرج ابن جريج، و ابو الشيخ (عن قتادة) في قوله: «دعويهم فيها سبحك اللهم» قال: يكون ذلك قولهم فيها^(٤).

في حاشية المشكوة عن المرقاة: قوله: «يلهمون التسبيح اه». والمعنى لا يتعبون من التسبيح و التهليل، كما لا تتعبون انتم من النفس، ولا يشغلهم شئ من

(١) التفسير الكبير، ج: ٤، ص ٨٠٧ (٢) خازن من مجموعة من التفاسير، ج: ٣، ص ٢٣١

(٣) المفردات، ص ١٧٠ (٤) الدر المنثور، ج: ٣، ص ٣٠١

ذلك كما لا يمنعكم من النفس، كالملائكة. او يريد انها يصير صفة لازمة لا ينفكون عنها كالنفس اللازم للحيوان^(١). و قال ابن حجر: في معنى الآية أو معنى الدعوى العبادة اى كلامهم في الجنة هذا للفظ بعينه^(٢).

فعلم من كلتا الروايتين ان اهل الجنة يكون قولهم هذا، و انهم يلتذون به، فلا يتعبون به، فلا يقولون الاب، فاذا قالوه و في قلوبهم شئ من الشهوة، فيأتيهم الملك به للعلم بشهوتهم بوجه آخر، لا ان هذا القول علم للطلب، فانهم لا يفترون يقولون، فانه ان كان معلما لطلب شئ فينبغي ان لا يقولوا الا اذا اشتهاوا شيئا و ليس كذلك، بل لا يزالون يقولون. فمعنى الروايات عندي: انهم لا يزالون يقولون «سبحانك اللهم» نعم اذا كان في قلوبهم طلب شئ يأتيهم الملك به لاجل سنوح الطلب، لا لاجل كون ذلك اللفظ علامة، فلا تعارض بينها وبين قوله تعالى: «و لهم ما يشتهون»، و لا بينها وبين روايات فيها مجرد الا شتها، او التمني او القول بغير ذلك.

واجاب المفتي ابوالسعود: (في تفسيره) بقوله، لعلهم يقولونه عند ما عاينوا فيها من تعاجيب آثار قدرته تعالى و نتائج رحمته و رأفته، مالا عين رأت، و لا اذن سمعت، و لا خطر على قلب بشر، تقديسا لمقامه تعالى عن شوائب العجز و النقصان، و تنزيها لوعده الكريم عن سمات الخلف^(٣)

و هكذا قال شيخنا^{رحمته}: و كانه للجواب عن هذا حيث قال في تفسيره: واذا عاينوا العجائب دفعة يخرج من افواههم (سبحانك اللهم)^(٤).

فالخاص انه ان سلمنا ان قولهم «سبحانك اللهم» على طلب الاشياء، فلا نسلم انه آلة الطلب لأمر غير تعبدى بل هو لإستعظام قدرته، وصدق وعده، و هو

(٢) فتح الباري، ج ٨، ص ٢٦١

(١) حاشية المشكوة عن المرقاة، ص ٤٩٦

(٤) بيان القرآن، ج ٥، ص ٤

(٣) هامش الكبير، ج ٥، ص ٣٩٧

من اعلى العبادات، فلا يستدل بالآية على انه يجوز استعمال ذكرالله تعالى، في غيرالعبادة، وانه لا يكون ذلك اهانةً لذكره تعالى اسمه القدس. (والله تعالى اعلم).

لعلك علمت من ذلك كله ان ماجرى في الحفلات انهم يكبرون على قدم الاجلة، لايجوز. لانه لتوسيع المحل لهم و لتوقيرهم، وهو استعمال الذكرفي غير العباداة .

٨: { قوله تعالى: «وتحيتهم فيها سلام» . (الآية ١٠).

(١٧) : صيغ السلام و الجواب و حكمها.

يمكن ان يستدل بظاهر الآية على ردُّما قالت به الحنفية، من ان صيغ السلام منحصرة في "السلام عليكم، و سلام عليكم"، (كما نقل الشامي عن الظهيرية). ولفظ السلام: السلام عليكم، أو سلام عليكم بالتثنية، و بدون هذين كما يقول الجهال لا يكون سلاما اه^(١). اى لا يودي به السنة و لا يجب الجواب فان الآية تدل على ان لفظ "سلام" مجردا عن لفظ "عليكم" و مجردا عن الالف واللام ايضا منها.

فاقول: (وبالله التوفيق) اولا: ان الآية تحتل معاني و لا يسوغ الاستدلال على الاحتمال. فقد قال ابن العربي: (في احكام القرآن) ان في تفسير التحيّة ثلاثة اقوال.

الاول: انها الملك. والثاني: انها البقاء . والثالث: السلام. اه^(٢).

(٢) احكام القرآن لابن العربي، ج :٣، ص ١٠٥٠

(١) شامي، ج : ١، ص ٤٥٧

وقال (في روح المعاني): والتحية التكرمة بالحال الجليلة، واصلها "الله احيك حياة طيبة" وقال تعالى: «فيها سلام» اي سلامتهم من كل مكروه^(١).
و في الخازن والمعالم يحيى بعضهم بعضا بالسلام، و قيل: تحييمهم الملائكة بالسلام. و قيل: تأتيهم الملائكة من عند ربهم بالسلام اه^(٢).

و قال الراغب: تحت لفظ "السلام" كل ذلك من الناس بالقول، و من الله تعالى بالفعل، و هو اعطاء ما تقدم ذكره مما يكون في الجنة من السلامة^(٣).

و روى ابن جرير: (عن موسى بن طلحة) مرفوعا و تحية بعضهم بعضا فيها سلام «اي سلمت و آمنت مما ابتلى به اهل النار»^(٤).

وثانيا: على تسليم معنى السلام انه ليس في الآية ما يدل على انه صيغة سلام. بل الظاهر انه مصدر بمعنى التسليم. اي القول بلفظ "سلام عليكم" المعمول لهم بالأكثر كما قال تعالى: «وقال لهم خزنتها سلام عليكم طبتهم» وقال تعالى: «والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم» وقال تعالى: «فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة» وبه يدفع التعارض من بين الآيات الدالة على سلام الملائكة، ويرشده الى هذا المعنى ما أخرجه: (في الدر المنثور)، عن ابن جرير وابن المنذر، وابي الشيخ عن ابن جرير، وفيه «فيأتيهم الملك بما اشتهاوا، فاذا جاء الملك بما يشتهون فيسلم عليهم فيردون عليه». فذلك قوله: «وحيثهم فيها سلام» (الحديث)^(٥). بمعنى التسليم اي القول سلام عليكم. وقال ابن العربي: روى ابن القاسم (عن مالك)، في قول الله: «وحيثهم فيها سلام» اي هذا السلام الذي بين أظهركم تتقابلون به^(٦).

(١) روح المعاني، ج: ١١، ص ٦٨ (٢) خازن من مجموعة التفاسير، ج: ٣، ص ٢٣٢
(٣) المفردات، ص ١٧٠ (٤) الدر المنثور، ج: ٣، ص ٣٠١
(٥) الدر المنثور، ج: ٣، ص ٣٠١ (٦) احكام القرآن لابن العربي، ج: ٣، ص ١٠٥٠

واما الصيغتان: فاستدل على الاول بما اخرجه البخاري في كتاب الإستيذان مرفوعا قال: «خلق الله آدم على صورته طوله ستون ذراعا فلما خلقه قال اذهب فسلم على اولئك نفر من الملائكة جلوس فاستمع ما يحيونك فانها تخبتك وتحية ذريتك فقال السلام عليكم» (الحديث) وغير ذلك من الأحاديث^(١). وبما ثبت في التشهد «السلام عليك ايها النبي» الخ، وعلى الثاني بالآيات المذكورة وغيرها، وقال ابن حجر: لكن باللام اولى لانها للتفخيم والشكثير^(٢).

قال العيني: و اكمل منه زيادة "و رحمة الله و بركاته" اقتداء بقوله عز و جل «رحمة الله و بركاته عليكم اهل البيت»^(٣). وبما في التشهد (النوي)^(٤).

و استنتج الشامي من اقوال الأحناف ما نص عليه بقوله. قلت: فهذا مع ما مر يفيد اختصاص وجوب الرد بما اذا ابتداء بلفظ "السلام عليكم" أو "سلام عليكم"^(٥).

و قال الرازي : ان شاء قال سلام عليكم وان شاء قال السلام عليكم قال تعالى، في حق نوح: «يا نوح اهبط بسلام منا» وقال عن الخليل: «قال سلام عليك سأستغفرلك ربى» وقال: في قصة لوط «قالوا سلاما قال سلام» وقال: عن يحيى «وسلام عليه» وقال: عن محمد ﷺ «وقل الحمد لله وسلام على عباده» وقال: عن الملائكة «والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم» وقال: عن رب العزة «سلام قولاً من رب رحيم» وقال: «فقل سلام عليكم» واما بالالف واللام: فقولته عن موسى عليه السلام «والسلام على من اتبع الهدى» وقال: عن عيسى عليه السلام «والسلام على يوم ولدت ويوم اموت» فثبت ان الكل جائز. واما في التحليل من

(١) فتح الباري، ج: ١١، ص ٢ (٢) فتح الباري، ج: ١١، ص ٤ (٣) عمدة القاري، ج: ١٠، ص ٤٧٢

(٤) النووي، ج: ٥، ص ٢٧٦ (٥) شامي، ج: ٥، ص ٢٧٦

الصلاة فلا بد من الألف واللام بالإتفاق (اي السلام عليكم ورحمة الله) وقال (قبله): المتبدئ يقول السلام عليكم، والمجيب يقول وعليكم السلام، هذا هو الترتيب الحسن. والذي خطر ببالي فيه انه اذا قال "السلام عليكم" كان الإبتداء واقعا بذكر الله فاذا قال المجيب "وعليكم السلام" كان الإختتام واقعا بذكر الله، و هذا يطابق قوله «هو الاول والآخر». و ايضا لما وقع الإبتداء والإختتام بذكر الله فانه يرجى ان يكون ما وقع بينهما يصير مقبولا ببركته كما في قوله: «أقم الصلاة طرفى النهار و زلفا من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات» فلو خالف المتبدئ فقال "وعليكم السلام"، فقد خالف السنة. فالاولى للمجيب ان يقول "وعليكم السلام" لان الاول لما ترك الافتتاح بذكر الله فهذا لاينبغي ان يترك الإختتام بذكر الله. اه (١).

و في روح المعاني: قد جاء عن ابن عباس، و ابن عمر، و ابى هريرة، و انس (رضي الله عنهم) ان السلام، في السلام، اسم من اسماء الله تعالى و هذا يقتضى اولوية التعريف ايضا. فافهم! والافضل في الرد "واو" قبله، و يجزئ بدونه على الصحيح، و يضرفى الإبتداء كالاقتصار في احدهما على أحد جزئى الجملة وان نوى اضمار الآخر، وفى الكشف ما يؤيده، والجزء الذي فيه الإكتفاء بوعليكم في الجواب، لا يراد منه الإكتفاء على هذه اللفظة، بل المراد منه انه ﷺ اجاب بمثل ماسلم به عليه، و لم يزد كما يشعر به آخره. اه (٢).

و لم استحصل ما قاله قبله بعد النقل عن الشوافع صيغ السلام الكثيرة، بانه لا بأس فيما قالوه عندي، و لعل تنكر تحية في الاية لتشتمل كل هذه الصيغ. اه. فانها مخالفة للسنة، و لا يجوز ان يراد بتنكير اللفظ كل تحية مشروعة و غير مشروعة، جاهلية و اسلامية، مع ورود النع من الجاهلية و اللغوية و غيرها، بل

المراد المشروعة، وهي ما تكون سنة وهي لفظتان كما سبق. واما التنكير فيشتمل لفظتي "السلام" فقط. لا يتجاوز الموارد الشرعية و الا يلزم جواز المنوعات ايضا. والله اعلم.

وقال النووي: نقل ابن عبدالبر وغيره، اجماع المسلمين على ان ابتداء السلام سنة، وان رده فرض. واقل السلام ان يقول، "السلام عليكم"، فان كان المسلم عليه واحدا فاقله "السلام عليك"، والافضل ان يقول "السلام عليكم" ليتناوله وملكه واكمل منه ان يزيد "ورحمة الله" وايضا "وبركاته"، ولو قال "سلام عليكم" اجزأه. اه (١).

وموضع احكام السلام في سورة النساء وتحت آية «واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها» (الآية) فلينظر ثمه فعل البسط هناك، وسيأتي بعض المسائل في سورة هود تحت قوله تعالى «قالوا سلاما قال سلام» انشاء الله تعالى.

٩: { قوله تعالى: «ولو يعجل الله للناس الشر استعجالهم بالخير لقضى اليهم اجلهم» (الآية - ١١).

فيه مسائل:

(١٨) : الاولى : - كراهة الدعاء على نفسه و اولاده.

ذم الدعاء بالشر على نفسه او على من هو كنفه. اما على تفسير ان يراد بالناس عامتهم، فعبارة النص، و اما ان اريد بهم، «الذين لا يرجون لقاءنا» خاصة كما هو قول ايضا. فبدلالة النص، وتقييد الكلام كما في حواشي تفسير شيخنا: «ولو يعجل الله للناس الشر استعجالهم» له كتعجيله الخير باستعجالهم له. اه (٢). ومثله في تفسير ابي سعود هاشم الكبير (٣).

(١) شرح مسلم للنووي، ج: ٢، ص ٢٢٠ (٢) بيان القرآن، ج: ٥، ص ٤

(٣) هاشم الكبير، ج: ٥، ص ٢٩٨

قلت : ولما كان "لو" لإنتفاء الثاني لأجل انتفاء الأول، فالمعنى انه لم يقض اجلهم ، ولم يهلكوا لانه لم يجعل لهم الشر فيها ذم صنيعهم و هو استعجالهم بالشر ، ومدح صنيعه تعالى، و هو الحلم والعفو، حيث لم يهلكهم، و استعمال الشر لنفسه يتضمن دعاءه على نفسه، فيفهم منه كراهة الدعاء على نفسه او على من كنفه.

(١٩) : المسئلة الثانية : كراهة الإستعجال في الدعاء .

ويفهم ايضا منه كراهة الإستعجال وهي المسئلة الثانية و ستأتي في آية «فاستقيما و لا تبغنا سبيل الذين لا يعلمون» و هي الاية ٥٠، و المسئلة ١٣٧. قال البخاري: في تفسير هذه الآية، قال مجاهد: هو قول الانسان لولده، و ماله، اذا غضب، «اللهم لاتبارك فيه والعنه». و قال ابن حجر: و من طريق قتادة قال هو دعاء الانسان على نفسه و ماله، بما يكره ان يستجاب له انتهى، وقد ورد في النهي عن ذلك حديث مرفوع، اخرجه مسلم في اثناء حديث طويل، و افردته ابوداؤد من طريق عبادة بن الوليد، عن جابر^{رض}، عن النبي ﷺ قال: «لا تدعوا على انفسكم، و لا تدعوا على اولادكم، و لا تدعوا على اموالكم، لا توافقوا من الله ساعة يسئل فيها عطاء فيستجيب لكم»^(٢). و في المعالم عن ابن عباس^{رض} مثل ما عن مجاهد^(٣).

و روي في الدر المنثور عن سعيد ابن جبيرة^{رض} «ولو يعجل الله للناس الشر استعجالهم بالخير» قال: قول الرجل للرجل، اللهم اخزه، اللهم العنه، قال: و هو يجب ان يستجاب له، كما يجب اللهم اغفر له، اللهم ارحمه. اه^(٤).

(١) فتح الباري، ج: ٨، ص ٢٦١

(٢) هامش الخازن، مجموعة من التفاسير، ج: ٣، ص ٢٣٣ (٣) الدر المنثور، ج: ٣، ص ٣٠١

(٢٠) : المسئلة الثالثة: هل يعجل الخير ابدأ ولا يعجل الشر ؟

انه يتوهم منها ان فيها اميين.

الاول: ان الشر لا يعجل به مع استعجال الناس.

والثاني: ان الخير يعجل به باستعجالهم مع انه لا يكون كذلك ابدأ، بل

يكون بالعكس كثيرا.

فالجواب: ان مقصود الآية ان الاصل على ما اقتضته الرحمة في الخير

تعجيل وقوعه، وفي الشر عدمه، فان يعكس لعارض، فلا ينافى مدلول الآية، فان

فيها التعجيل و عدمها بحسب الاصل، او يقال ان ما يقع من الشر يراعي في

وقوعه خير لحكمة مصالح العامة، او مصالح شخص خاص. و ما يتوقف من الخير

فهكذا يراعي في توقفه شر، فوقع ذلك الشر في الواقع وقوع خير، و عدم وقوع

ذاك الخير في الواقع عدم وقوع شر. «فبقيا على اصلهما و ان خالفاه صورة» هذا

ما افاده شيخنا في بيان القرآن^(١).

١: { قوله تعالى: «فندرا الذين لا يرجون لقاءنا في طغيانهم يعمهون ط»

(الآية ١١).

فيه مسلتان :

(٢١) : الأولى : التكليف بما لا يطاق .

قال الرازي: قال اصحابنا، انه تعالى لما حكم عليهم الطفيان و العمه، امتنع

(١) بيان القرآن، ج: ٥، ص ٤

ان لا يكون كذلك، و الا لزم ان ينقلب خبر الله الصدق كذباً، و علمه جهلاً، و حكمه باطلاً، و كل ذلك محال. ثم انه مع هذا كلفهم و ذلك يكون جارياً مجرى التكليف بالجمع بين الضدين^(١).

قلت: و هي مسألة التكليف بما لا يطاق، و كان مذهب الإمام جوازه حتى بالمتنع لذاته، و الجمهور على خلافه، و حاصل ما في علم الكلام في هذا المقام، ان ما لا يطاق للإنسان من الأفعال، ثلاثة اقسام:

محال بالذات، كجمع النقيضين. و ممكن بالذات، محال بالعادة، كخلق الجسم و قلب الجبل ذهباً. و ممكن بالذات و العادة محال لتعلق مشيئته تعالى بانه لا يقع.

ثم الكلام اما على جواز التكليف بها او وقوعه فالمباحث عنه في هذا الباب ستة امور: اما المتنع بالذات، فقالوا المحققون بالإتفاق على عدم وقوع التكليف به، و عدم جوازه، و لم يعتبروا بقول بعض الأشعرية بجوازه، و بقول بعضهم بوقوعه. و اما الممكن بالذات محال بالعادة، فعدم وقوع التكليف به متفق عليه، و جوازه عند الجمهور، و عدمه عند المعتزلة. و أما الممكن بالذات و العادة، و المحال باخبار الله تعالى بعدم وقوعه، فاجمع الكل على ان التكليف به واقع. و التحقيق ان هذا القسمين ليس مما لا يطاق، و لم يعتبروا بقول الأشعري و الرازي بوقوعه في القسمين الاولين فقالوا: كما في شرح عقائد النسفية عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه بقوله تعالى: **وَلَا يَكْفُرُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسَعَهَا** و انما النزاع في الجواز اي في القسم الثاني فقط.

قلت: و جواز القسم ا لثاني مختلف فيه بين الاحناف و الشوافع، فيجوز عندهم، و لا يجوز عندنا. في الأحكام للآمدي الشافعي: و المختار انما هو امتناع

التكليف بالمستحيل لذاته كالمجموع بين الضدين ونحوه، وجوازه في المستحيل باعتبار غيره، واليه ميل الغزالي^(١) يظهر مما في الأحياء^(٢) اذ قائل بجوازه في المستحيل لذاته ايضا كالرازي منهم.

وفي التوضيح: لصدر الشريعة: التكليف بما لا يطاق غير جائز، خلافاً للاشعري لانه لا يليق من الحكيم و لقوله تعالى: «لا يكلف الله نفساً الا وسعها» الى غير ذلك من الآيات وهو غير واقع في الممتنع لذاته اتفاتاً، واقع عنده في غيره اى واقع عند الأشعري في غير الممتنع لذاته كإيمان ابي جهل. و عندنا ليس هذا تكليفاً بما لا يطاق بناء على ان لقدرة العبد تأثيراً في افعاله توسطاً بين الجبر والقدر على ان علمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرج عن حيز الإمكان الخ.

قال: في التلويح، ما لا يطاق، اما ان يكون ممتنعاً لذاته كاعدام القديم، وقلب الحقائق، فالإجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به، والإستقراء ايضا شاهد على ذلك، والآيات ناطقة به، واما ان يكون ممتنعاً لغيره بان يكون ممكناً في نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرط، او وجود مانع، فالجمهور على ان التكليف به غير واقع، خلافاً للاشعري، ولا نزاع في وقوع التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع، أو اخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفار، فصار حاصل النزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق ام لا ؟ فعند الجمهور هو مما يطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه باختياره و ان لم يخلق الله الفعل عقيب قصده، و لا معنى لتاثير قدرة العبد في افعاله الا هذا على ما سبق في تحقيق التوسط بين الجبر والقدر. و عند الأشعري، هو محال لإستلزامه المحال و هو انقلاب علم الله تعالى جهلاً، أو وقوع الكذب في اخباره،

فإيمان أبي جهل محال، و هو مكلف به فالتكليف بما لا يطاق واقع. و اجيب بان علم الله تعالى بعدم إيمانه لا يخرج عن الإمكان أي عن كونه مقدوراً لأبي جهل، و مختاراً له، بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد إليه، غاية ما في الباب ان الله تعالى لا يحدثه عقيب قصده، و انما فسر الامكان بذلك لان البقاء على الامكان الذاتي غير مفيد لانه غير محل النزاع، و يقال انه جميع التكليف بما لا يطاق ضرورة، ان علم الله تعالى، امامتعلق بوجود الفعل فيجب، او بعدمه فيمتنع، و لاشي من الواجب و الممتنع بمستطاع و مقدور. فنجيب: بان الله اعلم كل شئ على ما هو عليه، و العلم تابع للمعلوم، فعلمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرج عن حيز الامكان أي عن ان يكون مقدوراً و مختاراً له، و قد يقال في تقرير دليل الأشعري ان ابا جهل مكلف بالإيمان و هو تصديق النبي ﷺ في جميع، ما علم مجيبه به، و من جملة ذلك انه لا يؤمن، فقد كلف بان يصدق في ان لا يصدقه و هو محال، فلزم وقوع التكليف بالمتنع بالذات فضلاً عما لا يطاق، و ما ذكر لا يصلح جواباً عن ذلك و لا مخلص الا بما قيل ان تكليفه بجميع ما انزل انما كان قبل الاخبار بانه لا يؤمن، و بعده هو مكلف بما عدى التصديق بانه لا يصدق و لا يخفى ما فيه^(١).

وفي النبراس شرح، شرح العقائد: فيه عندي انهم اجمعوا على ان الإيمان هو التصديق بجميع ما انزل و ان تكذيب بعضه كفر^(٢).

و الأمدى في الأحكام، لاصول الأحكام، نقل الإستدلال بواقعة ابي لهب، و قوم نوح عليه السلام، و هو انه تعالى قال لنوح: «انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن» اخبر انه لا يؤمن غير من آمن مع انهم كانوا مكلفين بتصديقه فيما يخبر به، و من ضرورة ذلك تكليفهم بان لا يصدقه تصديقا له في خبره انهم لا يؤمنون، وايضا فان

(١) توضيح، ج: ١، ص ١٩٧ (٢) نبراس، ص ٢٨٨

الله تعالى كلف ابالهيب بتصديق النبي عليه السلام في اخباره، ومن اخبار النبي عليه السلام ان ابالهيب لا يصدقه لاخبار الله تعالى لنبيّه بذلك، وقد كلفه بتصديقه في اخبار بعدم تصديقه له، و في ذلك تكليفه بتصديقه و عدم تصديقه، و هو تكليف بالجمع بين الضدين. ثم اجاب بقوله لانسلم وجود الأخبار بعدم الإيمان في الآيتين مطلقاً، اما في قصة ابي لهب فغاية ما ورد فيه قوله تعالى: «سبلى ناراً ذات لهب» وليس في ذلك ما يدل على الاخبار بعدم تصديقه للنبي مطلقاً، فانه لا يتمتع تعذيب المومن اى بغير الخلود وليس في الآية ما يدل على الخلود، و بتقدير امتناع ذلك امكن حمل قوله تعالى: «سبلى ناراً ذات لهب» على تقدير عدم ايمانه، وكذلك التأويل في قوله تعالى: «انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن»، اى بتقدير عدم هداية الله تعالى لهم الى ذلك، و ذلك لا يدل على الاخبار بعدم الإيمان مطلقاً^(١).

و قال: في روح المعاني: و اجيب بان ايمانهم ليس من المتنازع فيه لانه امر ممكن في نفسه، وبأخباره سبحانه و تعالى بعدم الإيمان لا يخرج من الامكان، غايته انه يصير ممتنعاً بالغير، واستلزام وقوعه الكذب او اجتماع الضدين بالنظر الى ذلك، لان اخباره تعالى بوقوع الشيء او عدم وقوعه لا ينفى القدرة عليه، ولا يخرج من الامكان الذاتي لامتناع الانقلاب، انما ينفى عدم وقوعه او وقوعه فيصير ممتنعاً بالغير، واللازم للممكن ان لا يلزم من فرض وقوعه نظراً الى ذاته محال، واما بالنظر الى امتناعه بالغير فقد يستلزم الممتنع بالذات كاستلزام عدم المعلول الاول عدم الواجب^(٢).

و في حاشية النبراس عن العمدة شرح احياء العلوم، و في عقيدة الإمام ابي

(١) الاحكام، لاصول الاحكام، ج: ١ ص ١٩٥ (٢) روح المعاني، ج: ١ ص ١٣١

جعفر الطحاوي، و لم يكلفهم الله الا ما يطيقون و لا يطيقون الا ما كلفهم به ثم قال فهذه النصوص صريحة في عدم جواز تكليف مالا يطاق، و عليه اى مع الاحناف جمهور المعتزلة، و اختاره ابو اسحق الاسفرائني كما في التبصرة، و ابو حار كما في شرح السبكي لعقيدة ابي منصور، و لأبي حنيفة^(ع)، و من وافقه من النقل قوله تعالى: «لا يكلف الله نفساً الا وسعها» اى طاقتها و وجه الدلالة انه لو جاز التكليف به مجاز كذب هذا الخبر محال فالملزوم مثله كما في التلويح، و من العقل ان تكليف العاجز بالفعل ليس سعة له في الشاهد كتكليف الاعمى بالنظر فكذا في الغائب، و لان فائدة التكليف الاداء كما هو مذهب المعتزلة، او الابتلاء كما هو مذهبنا، و هذا لا يتصور فيما لا يطاق اما الاداء فظاهر، و اما الإبتلاء فكانه اذا كان بحال لا يتصور وجوده لا يتحقق معنى الإبتلاء، و انما يتحقق في امر لو اتى به يثاب عليه، و لو امتنع عنه يعاقب عليه، و ذا فيما يتصور وجوده، لا فيما يمتنع وجوده، و قوله تعالى: «ربنا و لا تحملنا مالا طاقة لنا به». استعاذة عن تحميل ما لا يطاق نحو ان يلقى عليه جداراً او جبلاً، لا يطيقه تعذيباً فيموت به. و في الاكليل للسيوطي قوله تعالى: «ربنا و لا تحملنا» (الح) فيه دليل على منعه تكليف مالا يطاق، و قولهم كلف ابا جهل بالإيمان، و علم انه لا يؤمن، و خلاف ما هو معلوم الله محال، فكان تكليف مالا يطاق اذلو قدر على الإيمان لقدرة على تغير علمه و هو محال. قلنا: المحال مالا يمكن تقدير وجوده في العقل والجائز ما يمكن تقدير وجوده في العقل، و علم الله تعالى بعدم الشئ الممكن في ذاته لا يجعله ممتنعاً لذاته، و لا يمتنع ان يكون مقدور قادر لانه انما يقدر وجود الشئ و عدمه بالنظر الى ذاته لا بالنظر الى علمه. الاترى انا نقول العالم جائز الوجود مع علمنا بان الله تعالى علم وجوده لانه بالنظر الى ذاته جائز الوجود والعدم، و لو جاز ان يصير الشئ واجب الوجود لعلمه تعالى بوجوده، او ممتنع الوجود لعلمه تعالى انه لا يوجد لم يكن لما هو

جائز الوجود تحقق، و بطل تقسيم العقلاء بالواجب، والجائز، والممتنع^(١).

قلت : وما استدل به من جواز التكليف بالمستحيل لغيره بقوله تعالى: «وربنا ولا نحملنا ما لا طاقة لنا به» بانهم سألوا دفع التكليف بما لا يطاق ولو كان ذلك ممتنعاً لكان مندفعاً بنفسه ولم يكن الى سوال دفعه عنهم حاجة.

فالجواب اولاً: انه يمكن حمل الآية على سوال دفع ما لا يطاق بان لو كان ذلك ممكناً، و الا لتعذر السؤال بدفع مالا امكان لوقوعه، فالدعاء موقوف على الامكان، فلو كان كما قلت الامكان موقوفاً على هذا الدعاء لزم الدور.

و ثانياً: و به ان سلم ان المراد مطلق من غير هذا القيد فنقول: يحملها على سوال دفع ما فيه مشقة كالرزايا والمحن " و كما سبق عن شرح الاحياء، نحو ان يلتقى عليه جدارا و جبلا، و يجب الحمل عليه ليوافق بقوله تعالى: «لا يكلف الله نفسا الا وسعها» و هو صريح في هذا الباب، و بقوله تعالى: «و ما جعل عليكم في الدين من حرج» و لا حرج اشد من التكليف بما لا يطاق، والداعي الى التوجيه هذا التعارض، و على هذا التوجيه لا يكون الدعاء بها للمسلمين تحصيلا للحاصل، فانه مجمع عليه عدم وقوعه والمتنازع فيه جوازه، فكان حاصلا. و اما ما استدل به من قوله تعالى: «يوم يكشف عن ساق و يدعون الى السجود فلا يستطيعون» فهو ظاهر البطلان لانه في الآخرة و لا تكليف هناك بالإجماع.

و اما ما استدل به من المعقول فهو ليس بمعقول قال الآمدي: و اما من جهته المعقول فقد احتج فيه بعضهم بحجج واهية ثم سردها خمسة و ردّها مع انه شافعي و عندهم جواز التكليف بما لا يطاق في غير المستحيل بالذات والله تعالى اعلم.

(٢٢) : المسئلة الثانية: مراقبة الآخرة .

في تفسير ابي السعود في وضع الموصول موضع الضمير نوع بيان للطغيان بما في حيز الصلة، واشعار بعليته للترك والإستدراج^(١١). اى ان عدم رجاء لقائه تعالى و هو الغفلة عن يوم البعث من الطغيان وسبب لامهاله تعالى فيه فيجب ما يوقظ عن هذه الغفلة وهو مراقبة الموت وما بعده والله تعالى اعلم. و تفصيل المسئلة يطلب من احياء العلوم وغيره.

{١١: قوله تعالى: «واذا مسّ الانسان الضر دعانا لجنبه او قاعداً او قائماً فلما كشفنا عنه ضره مرّ كأن لم يدعنا الى ضرّ مسّه كذلك زين للمسرفين ما كانوا يعملون» (آاية. ١٢).

فيه مسائل:

(٢٣) : الاول: استحباب الدعاء و تكثيره.

يتروهم من تلك الآية انه تعالى شنع على تكثير الدعاء حيث قال : «لجنبه او قاعدا او قائما» ثم قال: «كذلك زين للمسرفين ما كانوا يعملون».

قلت : ليس كذلك، بل التشنيع على المجموع بحسب الأمر الثانى و هو «مرگان لم يدعنا الى ضرّمسه» فكأنه تعالى نهى عن ترك الدعاء في السراء

قال النيسابوري: قال الزجاج : في الآية تقديم و تاخير، و التقدير «وإذا مس الانسان الضر لجنيه او قاعدا او قائما» و ضعف بان تعديد احوال الدعا أبلغ من تعديد احوال الضر، لانه اذا كان داعيا على الدوام، ثم نسي ذلك في وقت الرخاء كان اعجب^(١).

وقال في روح المعاني، و في الآية ذم لمن يترك الدعا في الرخاء و يهرع اليه في الشدة، واللائق بحال الكامل التضرع الى مولاه في السراء، والضراء، فان ذلك ارجى للاجابة. ففي الحديث «تعرف الى الله في الرخاء يعرفك في الشدة»، و اخرج ابو الشيخ: عن ابي الدرداء قال: «ادع الله تعالى يوم سرائك يستجب لك يوم ضرائك» و في حديث للترمذي عن ابي هريرة. و رواه الحاكم عن سلمان و قال صحيح الاسناد: «من سره ان يستجيب الله تعالى له عند الشدائد والكروب فليكثر الدعاء في الرخاء» والآثار في ذلك كثيرة اه^(٢)

وقال شيخنا في مسائل السلوك: هذا وصف الذين لم يدركوا حقائق العبودية في مشاهدة الربوبية، فانهم اذا اظلم عليهم ليل البلاء قاموا الي ايقاد مصباح التضرع، فاذا ان جلت عنهم الغياهب بسطوع انوار فجر الفرج نسوا ما كانوا فيه ومروا كان لم يدعوا، ولو كانوا عارفين لم يبرحوا دائرة التضرع واطهار العبودية بين يديه تعالى في كل حين اه^(٣). و اخرج الطبراني: في الدعاء بسند رجاله ثقات الا ان فيه عنعنة بقية عن عائشة مرفوعا «ان الله يحب الملحين في الدعاء» اه^(٤). و قد قال تعالى : «وإذا سألك عبادى عني فانى قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان فليستجيبوا لى وليؤمنوا بهى لعلهم يرشدون» فأفاد اذا دعاني كل وقت، فهو نص

(٢) روح المعاني، ج: ١١، ص ٧٢

(١) هامش ابن جرير، ج: ١١، ص ٦٣

(٤) فتح الباري، ج: ١١، ص ٩٢

(٣) هامش بيان القرآن، ج: ٥، ص ٥

في تكثير الدعاء، وروي ابن جرير عن عطاء قال: لما نزلت «وقال ربكم ادعوني أستجب لكم» قالوا: في أي ساعة، قال: فنزلت «و إذا سألك عبادي عني فاني قريب» الى قوله: «لعلمهم برشدون»^(١). فعلم انها نزلت لتعميم الاوقات، وروى مسلم عن ابي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يزال يستجاب للعبد ما لم يدع باثم او قطعية رحم ما لم يستعجل»، قيل: يا رسول الله! ما الإستعجال؟ قال: «يقول قد دعوت وقد دعوت فلم اريستجيب لي فيستحسر عند ذلك و يدع الدعاء» و قال النووي: يقال حسر واستحسر اذا اعبى وانقطع عن الشئ والمراد هنا انه ينقطع عن الدعاء، و منه قوله تعالى: «ويستكبرون عن عبادته و لا يستحسرون» اي لا ينقطعون عنها، ففيه انه ينبغي ادامة الدعاء و لا يستبطنى الإجابة اه^(٢).

و في الاحياء مع حاشية العراقي روى النعمان بن بشير رضي الله عنه عن النبي ﷺ انه قال: «الدعاء هو العبادة» ثم قراء «ادعوني استجب لكم» الآية. رواه اصحاب السنن، والحاكم، و قال صحيح الاسناد. و فيه قال ابن مسعود رضي الله عنه: «كان عليه السلام اذا دعا، دعا ثلاثا، و اذا سأل، سأل ثلاثا» رواه مسلم، و اصله متفق عليه اه^(٣). و في روح المعاني، روى ابن المنذر، والحاكم، و صححه عن ابن عباس رضي الله عنه قال: «افضل العبادة الدعاء» و قرأ الآية^(٤).

فاذا كان الدعاء عبادة، والتكثير في العبادة مطلوب، ففيه ايضا مطلوب و يشير اليه قوله تعالى: «قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنی». فكانه قال: او ادعوا الرحيم، او ادعوا الملك، الى آخر الاسماء، فيشير الى تكثير الدعاء على تعداد الاسماء الحسنی، وهي تسعة وتسعون في رواية، وجمع

(٢) مسلم مع نواوي، ج: ٢، ص ٣٦٠

(١) فتح الباري، ج: ٢، ص ٩٢

(٤) روح المعاني، ج: ٢٤، ص ٧٢

(٣) احياء علوم الدين، ج: ١، ص ٢٧٤

شيخنا^١ في رسالته: مأتين، و قد قالوا: الى الوفاء.

وقال العيني: تحت آية «ادعوني أستجب لكم» وظاهر هذه الآية يرجح الدعاء على تفويض الامر الى الله تعالى، و قالت طائفة: الافضل ترك الدعاء والإستسلام للقضا و اجابوا عن الآية: بان آخرها دل على ان المراد بالدعاء " العبادة " لقوله تعالى: «ان الذين يستكبرون عن عبادتي» و استدلوا بحديث نعمان بن بشير^٢ عن النبي ﷺ قال: «الدعاء هو العبادة» ثم قراء «و قال ربكم ادعوني استجب لكم ان الذين يستكبرون عن عبادتي» الآية. و صححه الترمذي و الحاكم، و شذت طائفة فقالوا: المراد بالدعاء في الآية ترك الذنوب. و اجاب الجمهور: بان الدعاء من اعظم العبادة فهو كالحديث الآخر «الحج عرفة» اى معظم الحج وركنه الاكبر و يؤيده ما رواه الترمذي من حديث انس^٣ رفعه: «الدعاء مخ العبادة»، و قد تواترت الاثار عن النبي ﷺ بالترغيب في الدعاء، و الحث عليه ثم ساق الاحاديث اه^(١).

قال ابن حجر^٤ قلت : و شبهتهم ان الداعي لا يعرف ما قدر له فدعاؤه ان كان على وفق المقدور فهو تحصيل الحاصل، و ان كان على خلافه فهو معاندة. و الجواب عن الاول: الدعاء من جملة العبادة لما فيه من الخضوع والإفتقار. و عن الثاني: انه اذا اعتقد انه لا يقع الا ما قدر الله تعالى كان اذعاناً لا معاندة. و فائدة الدعاء تحصيل الثواب بامثال الامر، و الاحتمال ان يكون المدعوه موقوفا على الدعاء، لان الله خالق الاسباب و مسبباتها اه^(٢).

و أما انه خلاف التفويض، فاجاب عنه شيخنا التهانوي في بعض مواظمه و ملفوظاته: ان الداعي اذا دعا و في قلبه انه ان لم يؤت ما يدعوه فهو راض، فهذا دعاء، و تفويض.

(١) عمدة القاري، ج : ١٠، ص ٥١٨ (٢) فتح الباري، ج : ١١، ص ٨٠

و نقله الشيخ عبدالحق الدهلوي^(١): في اشعة اللمعات (الفارسية) بما ترجمته قال قوم: ينبغي للعبد ان يكون صاحب الدعاء باللسان، و صاحب الرضا بالجنان، لتجتمع الحالتان، و قال: قبله اعلم ! ان في القرآن و الحديث، امرا بالدعاء، لكن الظاهر انه اما للاباحة او للاستحباب لا للوجوب^(٢).

يقول العبد الضعيف: والأدعية في الصلوة ليست فرضا بل سنة فبغيرها بالاولى و لا يبعد ان يكون ذلك قرينة ان امر "ادعوا" ليس للوجوب، و لذا لم يجب سجدة سهو بتركه في صلوة..

و في تكملة مجمع البحار: المذهب المختار الذي عليه الفقهاء، والمحدثون، و جماهير العلماء من الطوائف كلها سلفا و خلفا، "ان الدعاء مستحب" اجمع عليه العلماء و اهل الفتاوى، في كل الاعصار والامصار، ثم قال مجيبا عما قيل ان كثيرا من الناس يدعون فلا يستجاب. فالجواب: ان كل داع يستجاب له اما بعين المدعو، او بعوضه، او يدخر له، او يصرف عنه السوء، (اي الاستجابة على اربعة انواع. ينقع رحلة، و لا يخلوا دعاء من احد، لان الله تعالى قال: «ادعوني استجب لكم» و لفظ "استجب" مجزوم لكونه جواب الامر، اي ان تدعوني استجب، ليترتب الجزاء، على كل شرط باحد اجزائه فلا يخلوا دعاء عن الإستجابة) كما ورد في الحديث. و ايضا، الإجابة مشروطة بالإخلاص لقوله تعالى: «مخلصين له الدين» و قال بعد سطرين: و تحقق مما ذكروا ان كون الدعاء غير جائز، لم يقل به احد، كما نقل عن حمقة زماننا ممن لا شعور لهم في علم الدين بوجه من اهل البدعة المستحدثة، طهر الله الارض منهم بمنه و قد فعل^(٢).

(١) اشعة اللمعات للشيخ عبدالحق، ج:٢، ص١٧٨

(٢) مجمع البحار الانوار مع التكملة، ج:٥، ص٤٢٣ و ٤٢٤

قال الإمام الرازي^{رح} تحت قوله تعالى: «و إذا سألك عبادي، الآية. اقول: اختلف الناس في الدعاء، فقال بعض الجهال: الدعاء شئ عديم الفائدة، واحتجوا عليه من وجوه: احدها: ان المطلوب بالدعاء ان كان معلوم الوقوع عند الله تعالى، كان واجب الوقوع، فلا حاجة الى الدعاء، و إن كان غير معلوم الوقوع كان ممتنع الوقوع، فلا حاجة ايضا الى الدعاء. وثانيها: ان حدوث الحوادث في هذا العالم ينتهي الى المؤثر القديم، و الا يلزم التسلسل او الدور، او وقوعها من غير موثر، و كل ذلك محال. فكل ما اقتضاه المؤثر القديم كان واجب الوقوع، وكل ما لم يقتضي كان ممتنع الوقوع، ولما ثبت هذه الامور في الازل لم يكن للدعاء البتة اثر، و ربما عبروا بان الاقدار سابقة والدعاء لايزيد فيها و تركه لا ينقص شيئا منها، فأى فائدة في الدعاء؟ وثالثها: انه سبحانه علام الغيوب، فأى حاجة للداعي الى الدعاء؟ و رابعها: ان المطلوب بالدعاء ان كان من مصالح العبد فالجواد المطلق لا يمهله، و ان لم يكن من مصالحه لم يجز طلبه. وخامسها: ثبت بشواهد العقلي والاحاديث الصحية ان اجل مقامات الصديقين و اعلاها الرضا بقضاء الله تعالى، والدعاء ينافي ذلك، لانه اشتغال بالالتماس و ترجيح لمراد النفس على مراد الله تعالى. وسادسها: ان الدعاء يشبه الامر و النهي، و ذلك من العبد في حق المولى الكريم الرحيم سوء ادب. و سابعها: روى انه عليه الصلوة والسلام قال: رواية عن الله سبحانه وتعالى «من شغله ذكرى عن مسئلتى اعطيته افضل ما اعطى السائلين» قالوا: فثبت من هذه الوجوه ان الاولى ترك الدعاء. و قال الجمهور: الاعظم من العقلاء ان الدعاء اهم مقامات العبودية، و يدل عليه من وجوه من النقل والعقل. اما الدلائل النقلية فكثيرة: الاولى: ان الدعاء يفيد القرب من الله تعالى فكان افضل العبادات لانه تعالى ذكر السؤال و الجواب في عدة مواضع: منها اصولية، ومنها فروعية. و الأجوبة على ثلاثة انواع: فالأغلب فيها انه تعالى لما حكى السؤال

قال لمحمد ﷺ: "قل" وفي صورة واحدة "فقل"، وفي هذه الآية قال: «وإذ أسألك عبادي عني فإني قريب»، و لم يقل، "فقل" فكانه قال: عبادي إنما تحتاج إلى الوساطة في غير وقت الدعاء، و أما في مقام الدعاء فلا واسطة بيني و بينك، و يدل قوله: «عبادي» على أن العبد له، و يدل قوله: «فإني قريب» على أن الرب للعبد، و لم يقل: فالعبد مني قريب؛ بل قال: أنا منه قريب، فإن من في حضيض الفناء لا يمكنه القرب من الرب و هو القادر من أن يقرب بفضله، و ظاهر أن الداعي مادام يبقى خاطره مشغولا بغير الله لا يكون داعيا، فإذا فنى عن الكل صار مستغرق في معرفة الواحد الحق فلا جرم حصل القرب. والحجة الثانية: قوله تعالى: «و قال ربكم ادعوني استجب لكم». الحجة الثالثة: انه تعالى بين انه اذا لم يسأل بغضب، فقال: «فلولا اذ جاءهم بأسنا تضرعوا ولكن قست قلوبهم ووزن لهم الشيطان ما كانوا يعملون». الحجة الرابعة: قوله تعالى: «ادعوا ربكم تضرعا وخفية» فقال: «وما يعيظا بكم ربى لو لا دعاؤكم» والآيات كثيرة في هذا الباب، فمن ابطال الدعاء فقد انكر القرآن. اما الجواب عن الشبهة الاولى: فنقول كيفية علم الله تعالى، و كيفية قضائه، و قدره، غائبة عن العقول، والحكمة الالهية تقتضي ان يكون العبد بين الرجاء والخوف الذين بهما تتم العبودية، و بهذا الطريق صححنا القول بالتكاليف مع الاعتراف باحاطة علم الله بالكل، و جريان قضائه و قدره في الكل، و لهذا الاشكال سألت الصحابة رسول الله ﷺ فقالوا: رأيت اعمالنا هذه أشيئ قد فرغ منه، ام امر يستأنفه؟ فقال: «بل شئ قد فرغ منه» فقالوا: ففيم العمل اذن؟ قال: «اعملوا فكل ميسر لما خلق له». فانه عليه السلام علقهم بين الامرين، فربهم سابق القدر ثم الزمهم العمل فلم يعطل ظاهر العمل، و اخبر ان فائدة العمل هو القدر المفروغ، فقال: «كل ميسر لما خلق له». والجواب عن الشبهة الثانية: انه ليس المقصود من الدعاء الأعلام بل اظهار العبودية، والذلة، والإنكسار، والرجوع إلى

الله تعالى بالكلية. و عن الثالثة: انه يجوز ان يصير ما ليس بمصلحة، مصلحة بحسب سبق الدعاء. و عن الرابعة: انه اذا كان مقصوده من الدعاء اظهار الذلة والمسكنة، ثم بعد رضاء بما قدرالله و قضاءه، فذلك من اعظم المقامات، و هذا هو الجواب عن بقية الشبه في هذا الباب^(١).

قلت: و أرى ان الجواب عن الاولى جواب عن الاولى والثانية، لانهما واحد تقريبا. والجواب عن الثانية جواب عن الثالث، و ما عن الثالثة جواب عن الرابعة، و ما عن الرابعة جواب عن الخامسة؛ و لعله لم يأت بالوجه العقلية لظهورها.

اقول: والجواب عن السادسة: انه فرق ما بين الدعاء و بين الامر والنهي كما هو مبسوط في الصرف، والنحو، واصول الفقه، ثم لما امرنا بالدعاء و إن كان امر استحباب فهو فوق الادب، و علم انه ليس بسوء ادب، و الا يلزم غرور تعليمه (اي جنبه تعالى و تقدس). و عن السابعة: ان الحديث دال على فضيلة الذكر، و على كون الذاكر حكما كالداعي في وقت عينه للدعاء، و قد شغله الذكر عنه فهو الداعي حكماً، و فرق بين الداعي حقيقة و بين الداعي حكماً كما انه فرق بين الشهيد الحقيقي والحكمي، و بين الصحيح العامل الحقيقي والمرضى العامل الحكمي، فلا يدل على ترك الدعاء بل يدل على كون الدعاء مطلوباً، لانه تسلية له على تركه بالاستغفال بذكره تعالى باعطائه تعالى له ثواب الداعي كما في المرضى والشهيد. والله تعالى اعلم. و لعل الحاصل من الجواب عن الاولى، ان القضاء قد يكون معلقاً فعلى العبد الدعاء لانه ميسر لما خلق له، ويمكن الجواب عن الرابعة، انه لا يعلم الا بعد الدعاء والاجابة، فانه ان كان مصالحه يعطي و إلا لا. و لا يعلم قبله فيدعوا

(١) التفسير الكبير، ج: ٢، ص ١٣٥، ١٣٦ ر ١٣٧

تحصيلا للاجر، و تعميلا للأمر.

وفي الاحياء ما يكون جواب عن الخامسة فقال: و لا يخرج صاحبه عن مقام الرضا، فانا تعبدنا به، و كثرة دعوات رسول الله صلى الله عليه و آله وسلم، و سائر الانبياء عليهم السلام؛ على ما نقلناه في كتاب الدعوات تدل عليه، و لقد كان رسول الله ﷺ في اعلى المقامات من الرضا، و قد اثنى الله تعالى على بعض عباده بقوله: «و يدعوننا رغبا و رهبا»^(١).

قلت: الآية في سورة الانبياء، قال تعالى، بعد ذكر موسى، و هارون، و ابراهيم، و لوط، و نوح، و داؤد، و سليمان، و ايوب، و اسمعيل، و ادريس، و ذي الكفل، و ذي النون، و زكريا، و يحيى عليهم السلام؛ «انهم كانوا يسارعون في الخيرات ويدعوننا رغبا و رهبا وكانوا لنا خاشعين». فالضمير " انهم " ظاهرا، و قيل: لزكريا و زوجه، و يحيى.

وقال الرازي، تحت قوله تعالى: «ادعوا ربكم تضرعاً و خفية» ان من شبههم ان الدعاء يشبه ما اذا أقدم العبد على ارشاد ربه و الهه الى فعل الاصلح والاصوب و ذلك سوء ادب، او انه يئنه الاله على شئ ما كان منتبها له، و ذلك كفر، و انه تعالى قصر في الاحسان والفضل، فانت بهذا تحمله على الاحسان والفضل وذلك جهل. ومنها: ان الدعاء عبارة عن توجه القلب الى طلب شئ من الله تعالى، و توجه القلب الى طلب ذلك الشئ المعين يمنع القلب من الاستغراق في معرفة الله تعالى و في محبته و عبوديته، و هذه مقامات عالية، و ما يمنع منها كان مذموماً. و منها: ان علم الحق محيط بحاجة العبد، والعبد اذا علم ان مولاه عالم باحتياجه فسكت ولم يذكر تلك الحاجة كان ذلك ادخل في الادب، و اذا كان الحال على هذا الوجه في

الشاهد وجب اعتبار مثله في حق الله سبحانه، و لذلك يقال: ان الخليل عليه السلام لما وضع في المنجنيق ليرمى الى النار قال له جبرئيل عليه السلام: ادع ربك ! فقال الخليل عليه السلام: «حسبي من سؤالي علمه بحالي» اه (ملخصا). ثم قال: مجيبا عن الكل ؛ ان الدعاء نوع من العبادات، والأسئلة المذكورة واردة في جميع انواع العبادات، فانه يقال ان كان هذا الإنسان سعيدا في علم الله تعالى فلا حاجة الى الطاعات والعبادات، و ان كان شقيا في علمه تعالى فلا فائدة في تلك العبادات، فكما ان هذا الكلام باطل ههنا، فكذا فيما ذكره، بل نقول ان الدعاء يفيد معرفة ذلة العبودية، ويفيد معرفة عزة الربوبية، وهذا هو المقصود الاشرف الاعلى، من جميع العبادات، فاذا كان الدعاء مستجمعا لهذين المقامين لاجرم كان الدعاء اعظم انواع العبادات، و قوله تعالى: «ادعوا ربكم تضرعا و خفية» اشارة الى المعنى الذي ذكرناه لان التضرع لا يحصل الامن الناقص في حضرة الكامل، فما لم يعتقد العبد نقصان نفسه و كمال مولاه في العلم، والقدرة، والرحمة، لم يقدم على التضرع، فثبت ان المقصود من الدعاء ما ذكرناه، و ان لفظ القرآن دل عليه، والذي يقوى ما ذكرناه ما روي انه عليه الصلوة والسلام قال: «ما من شئ اكرم على الله من الدعاء، والدعاء هو العبادة» ثم قرأ: «ان الذين يستكبرون» الآية^(١).

وكفى ماقاله الغزالي: و سبق جواب عن كل ما قيل أو يقال في هذا الباب من ان الانبياء عليهم السلام قد كثر منهم الداعية الخ، وكانوا أعرف الناس به تعالى و أحسنهم أدبا، و أعلاهم مقاما، و أجلمهم قبولا، «فبهدهم اقتده»، و «لكم في رسول الله اسوة حسنة» علا ؛ انه لما كان الله سبحانه امر بالدعاء، و وعد بالإجابة، و يغضب بتركه كما سبق، فقول كونه سوء ادب ينسب اليه تعالى تعليم

سوء الادب والعياذ به منه، مع انه ان كان شئ سوء ادب و امر السلطان به فهو ينقلب حسن ادب. و يمكن ان يقال في الجواب عن الثامنة بالخصوصية لانسلم ان الدعاء ارشاد، و تنبيه للرب تعالى على الاصلح والاصوب، لما كان لايعرف الحقيقة فكيف يعرف الاصلح والاصوب حقيقة، فكيف يعرض على جنابه بل يعرض عليه افتقار نفسه و إشتياقه الى هذا مع العلم بانه ان كان اصلح يعطي و الا يمنع، و عرض الافتقار على الكريم القادر ادب. و عن التاسعة: باننا لانسلم ان الدعاء عبارة عن توجه القلب الى طلب شئ، بل عبارة عن توجه القلب الى القادر المطلق الحكيم الجواد الكريم بطلب شئ يكون مظهرها لصفة جوده و كرمه و احسانه و لطفه، و لا يطلب ذلك الشئ من حيث هو هو فيزداد به معرفة و حبا و عبودية و انه ان لم يدع فطالما يختلج في باله حاجة الشئ فلا يخلص لاجله شئ منها فرفع المانع اقدم لان رفع الموانع من الزيادة في حصول الشئ. والله تعالى اعلم.

واما عن العاشرة: فقال في روح المعاني بعد حكاية ما روي عن الخليل عليه السلام: و من عرف المقامات و امعن النظرهان عليه الجمع^(١) وقال تحت قوله تعالى: «ان الذين يستكبرون عن عبادتي» الخ. و ربما يقال ترك الدعاء اكتفاء بعلم الله عز و جل دعاء^(٢). والله اعلم.

قال القاري في شرح الفقه الاكبر: و يجوز ان يقال ما كان للعباد فيه نصيب، او لله تعالى فيه حق فالدعاء به اولى، و ما كان فيه حظ نفس الداعي فسكوت عنه اولى و هذا اعلى و اعلى^(٣).

(١) روح المعاني، ج: ١١، ص ١٥٠-١٥١ (٢) روح المعاني، ج: ٢٤، ص ١٧٣

(٣) شرح الفقه الاكبر، ص ١٥٩

وقال ابن عطاء الله الاسكندري الشاذلي: (في كتاب الحكم) ربما و لهم
الادب على ترك الطلب اعتمادا بقسمته و اشتغالا بذكره عن مسئلته، و قال
القشيري: اذا وجد بقلبه اشارة الى الدعاء فالدعاء اولى، و اذا وجد اشارة الى
السكوت فالسكوت اولى، و قال في مقام، قال ﷺ: «الدعاء مخ العبادة» فالاتيان
بما هو عبادة اولى من تركها، ثم هو حق الحق سبحانه وتعالى، فان لم يستجب للعبد
ولم يصل الى حظ نفسه فلقد قام بحق ربه لان الدعاء اظهار فاقة العبودية، و قد
قال ابو حازم الاعرج: لئن احرم الدعاء اشد على من ان احرم الاجابة ^(١).

فيحصل منه جوابان: عما استدل بقول الخليل عليه السلام. الاول: انه يمكن
ان يكون مشغولا بالذكر و لم يؤثر الدعاء عليه للوعد به للذاكر. والثاني: يمكن انه
لم يجد في قلبه اشارة الى الدعاء بل وجد اشارة الى تركه والسكوت عنه لأمرما.

و يؤيدهما بعض الروايات ففي الدر المنثور و اخرج احمد في الزهد، و عبد
بن حميد من طريق ابي هلال عن بكر بن عبدالله المزني، قال: «لما ارادوا ان يلقوا
ابراهيم في النار جاءت عامة الخليقة، فقالت: يا رب خليلك يلقي في النار فاذن لنا
نظف عنك، قال: هو خليلي ليس لي في الارض خليل غيره، وانا الهه ليس له، اله
غيري، فان استغاثكم فاغيثوه والا فدعوه، قال: وجاء ملك المطر قال: يا رب خليلك
يلقي في النار فاذن لي ان اظف عنك بالمطر قال: هو خليلي ليس لي في الارض
خليل غيره، وانا الهه ليس له الهه غيري، فان استعان بك فاعنه و الا فدعه، قال:
فلما لقي في النار دعا بدعاء» نسيه ابو هلال الخ. و فيه بعدها بشيء، و اخرج
عبد بن حميد عن سليمان بن سرد و كان قد ادرك النبي ﷺ ان ابراهيم لما ارادوا الى
قوله فلما ذهب به ليطرح في النار، «قال اني ذاهب الى ربي سيهدين» فلما طرح

(١) التعليق الصبيح على مشكوة المصابيح، ج: ٣، ص ٤٤

في النار قال «حسبي الله ونعم الوكيل» الخ. وفيه بعده بشيئ، و اخرج ابن جرير عن أرقم ان ابراهيم عليه السلام قال: حين جعلوا يوثقونه ليلقوه في النار «لا اله الا انت سبحانك رب العلمين لك الحمد ولك الملك لا شريك لك» وفيه قبله بصفحة واخرج ابو يعلى، وابو نعيم، وابن مردويه، والخطيب عن ابي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لما القي ابراهيم في النار قال: الهم انك في السماء واحد و انا في الارض واحد اعبدك»^(١).

والرواية التي استدلووا بها ليس في الدر المنثور، و ابن جرير، الاعلى هذا القدر عن معتمر بن سليمان التيمي عن بعض اصحابه قال: «جاء جبرئيل الى ابراهيم و هو يوثق ليلقي في النار، قال: يا ابراهيم ألك حاجة ؟ قال أما اليك، فلا»^(٢).

و في روح المعاني عن ابي بن كعب: «ثم رموا به فاتاه جبرئيل عليه السلام فقال: يا ابراهيم ألك حاجة ؟ قال أما اليك، فلا. فقال جبرئيل عليه السلام: فاسأل ربك، فقال: حسبي من سوالي علمه بحالي»^(٣).

فيعلم منها انه كان ألهم ذلك القول جواب لجبرئيل، و خازن المطر و غيرهم عليهم السلام، ليظهر لهم ان في الإنسان من يكون كذلك، و لعله كان رداً لما عند هم في احوال الإنسان كما ظهر في قصة آدم عليه السلام فكان الإستسلام لهذا الامر و ايثاره على الدعاء لهذا الخطب، و قد سنع لي في هذا الاوان انه يمكن ان يكون مراده عليه السلام من قوله: «حسبي» الخ. اخفاء حاله عليه السلام عن جبرئيل عليه السلام، و يكون الحال انه كان يعلم بوحي من الله تعالى ان هذا لإلقاء في النار له ليس شيئاً مضراً فيستدعى منه الخلاص بل هو له راحة و عيشة عجيبة

(١) الدر المنثور، ج: ٤، ص ٣٢٢ (٢) ابن جرير، ج: ١٧، ص ٣٢٢ والدر المنثور، ج: ٤، ص ٣٢٣

(٣) روح المعاني، ج: ١٧، ص ٦٣

كما ورد في بعض الروايات.

ففي الدر المنثور واخرج ابن جرير، وابن ابي حاتم عن المنهال بن عمرو قال: «اخبرت ان ابراهيم القى في النار فكان فيها اما خمسين واما اربعين، قال: ما كنت اياما و ليالي قط الطيب عيشا اذا كنت فيها وودت ان عيشي وحياتي كلها مثل عيشي اذا كنت فيها»^(١).

و يؤيد هذا الجواب قوله عليه السلام : حين ذهب به ليطرح في النار «انى ذاهب الى ربى سيهدين» كما سبق، فانه يبدي اطمينانه بها، و بحصول الرشد فيها، و قد دعا ايضا فقال: «حسبى الله و نعم الوكيل» اى اللهم انت حسبي و انت نعم الوكيل، لما كان يشاهد منها ظاهرا، و كذا بقوله عليه السلام: «لا اله الا انت سبحانك» الخ. و هو شبيه بدعاء يونس في بطن الحوت. و بقوله: «اللهم انك في السماء واحد» الخ. و لم يصرح في الادعية بالنجاة منها لانها لم تكن ما يستدعى منها النجاة، او كان لما كان يعلم ان هذا لإظهاره معجزة، و احقاق حق، بأن النار لا تؤذي فهو امر ديني تبليغي. والله اعلم.

واما معنى قوله تعالى: «ولنجينه و لوطا إلى الأرض التى باركنا فيها للعالمين» هو النجاة من ايدي الكفار لامن هذه النار، كما روي في الدر المنثور قال: و اخرج ابن سعد عن ابن عباس قال: «لما هرب ابراهيم من كوثر و خرج من النار و لسانه يومئذ سرياني، فلما عبر الفرات من حران غير الله لسانه فقلب عبرانيا حيث عبر الفرات وبعث غرود في نحو اثره، و قال لاتدعوا احدا يتكلم بالسريانية الا جئتموني به، فلقوا ابراهيم يتكلم بالعبرانية فتركوه و لم يعرفوا لغته»^(٢).

وفي روح المعاني تحت قوله تعالى: «ان الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين». والاستكبار عن عبادة الله تعالى دعاء كانت، او غيره، كفر. يترتب عليهما ذكر في الآية الكريمة، واما ترك ذلك لاعن استكبار فتفصيل الكلام فيه لا يخفى^(١).

ويعلم من اشعة اللمعات: ان في رسالة تسلية المصاب للشيشري كلام في هذا الباب أبسط، و اطول، و احوى، و اشمل، و ليس عندي: فليُنظر، و موضع بحثه في سورة البقرة فليُنظر ثم، لعله يكون شافيا، و قد اطنبت الكلام في هذا المقام، لانني لم ار احدا تعرض عن اجوبة هذه الإستدلالات تفصيلا.

(٢٤) : المسئلة الثانية: قبول دعاء الفاسق .

قال الرازي: قالت المعتزلة، «اجيب دعوة الداع اذا دعان» مختص بالمؤمنين، «الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم» وذلك لأن وصفنا الإنسان بأن الله تعالى قد أجاب دعوته، صفة مدح و تعظيم، ألا ترى! انا اذا اردنا المبالغة في تعظيم حال انسان في الدين قلنا: انه مستجاب الدعوة، و اذا كان هذا من اعظم المناصب في الدين. والفاسق واجب الاهانة في الدين، ثبت ان هذا الوصف لا يثبت الا لمن لا يتلوث إيمانه بالفسق بل الفاسق قد يفعل الله ما يطلبه الا ان ذلك لا يسمى اجابة الدعوة. ثم اجاب عنه بان الله تعالى قال: «أجيب دعوة الداع إذا دعان فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي» و وجه النظم ان يقال انه تعالى قال انا اجيب دعائك مع اني غنى عنك مطلقا فكن انت ايضا مجيبا لدعائي (اي الى الإيمان) مع انك محتاج الى من كل

(١) روح المعاني، ج: ٢٤، ص ٧٣

الوجه، فما اعظم هذا الكرم، و لم يقل للعبد أجب دعائي حتى اجيب دعائك، لأنه لو قال ذلك لصار لدعائي، وهذا تنبيه على ان اجابة الله عبده فضل منه ابتداء، وانه غير معلل بطاعة العبد، و ان اجابة الرب في هذا الباب الى العبد متقدمة على اشتغال العبد بطاعة الرب، وهذا يدل على فساد ما نقلناه عن المعتزلة^(١).

وفي روح المعاني: استجاب و أجاب واحد و هذا ما عليه اكثر المفسرين و لا يغني عنه «وليؤمنوا بي» لأنه أمر بالثبات والمداومة على الإيمان^(٢).

قلت: و هذه الآية صريحة فيه فانه اذا يراد بالإنسان في «و اذا مس الإنسان الضر» الآية العام للمؤمن والكافر، فيقوله: «كذلك زين للمسرفين ماكانوا يعملون». يظهر شمولها للعصاة ايضا، و قد قال: «فلما كشفنا عنه» فدل على اجابة دعائه، و اذا ثبت اجابة دعائه فالقول باجابته اي حرج فيه و ان اريد به الكافر "كما سيأتي الكلام عليه" فبالاولى، و ظاهر ان الاستغفار والتوبة ايضا من الدعاء، و على قبولهما نص، ولا يكونان الامن العاصي غالباً، والله اعلم. و في حديث ابي هريرة عن احمد مرفوعاً «دعوة المظلوم مستجابة و ان كان فاجراً ففجوره على نفسه» و اسناده حسن قاله ابن حجر^(٣).

(٢٥) : المسئلة الثالثة: جواز الدعاء، للجنب، والحائض، والنفساء .

لانه تعالى قال: «دعانا لجنبه او قاعدا او قائما» الاية. قال ابو السعود: اي في جميع الأحوال مما ذكر وما لم يذكر، وتخصيص المعدودات بالذكر لعدم خلق

(١) التفسير الكبير، ج:٢، ص١٣٧-١٣٨

(٢) روح المعاني، ج:٢، ص٥٥

(٣) فتح الباري، ج:٣، ص٢٨٥

الانسان عنها عادة، او جميع احوال مرضه على انه المراد بالضر خاصة^(١)، و اياما كان لا يخلوا عن الجنابة، والحيض، والنفاس، فدلّ على جواز الدعاء في هذه الأحوال، بل دلّ بقوله تعالى: «فلما كشفنا» على قبول دعاءهم ايضا، و دلّ باطلاقه على جواز الدعاء بالآيات.

في ردّ المحتار قوله: وقرأة قرآن بقصده فلو قرأت الفاتحة على وجه الدعاء، او شيئا من الآيات التي فيها معني الدعاء ولم ترد القرأت لا بأس به، "كما قدمناه عن العيون لابي الليث" و ان مفهومه ان مالميس فيه معني الدعاء كسورة ابي لهب لا يؤثر فيه قصد غيرالقرآنية^(٢). و قال في باب الجنب: والظاهر ان المراد بالدعاء ما يشمل الثناء لان الفاتحة نصفها ثناء و نصفها الآخر منه دعاء^(٣).

(٢٦) : المسئلة الرابعة:

رفع التعارض من بين دعاء الكفار في الشر و ياسبهم فيه.

قال شيخنا في تفسيره: ان مضمون هذه الآية في آيات متعددة بالفاظ مختلفة، محصلها اثبات هذه الأحكام في الخير: الاعراض، والنسيان، و ترك الدعاء، والفرح، والفخر، و صحة اجتماعها ظاهر. و في الشر اثبات هذه الأحكام. الياس، والكفران، والدعاء. و اما صحة اجتماع الياس والكفران فظاهر. و اما الدعاء والياس، فقد استشكل اجتماعها، فان الدعاء لا يكون الا في الرجاء دون الياس. فالجواب: ان يقال انه يدعوا بلسانه و ييائس في جنانه او يقال: انه يدعوا اولاً ثم يترك بياسه، فان قيل: قال تعالى في اخر سورة حم فصلت: «لايسأم الانسان من دعاءالخير» فان قلت: انما دعاء الخير في حالة كونه في الخير، فقد اثبت فيه

(١) تفسير ابو السعود، على هامش التفسيرالكبير، ج ٤، ص ٧٩٦

(٣) رد المحتار ج ١، ص ١٦٠

(٢) رد المحتار ج ١، ص ٢٧٠

ترك الدعاء، و ان قلت: ان في حالة كونه في الشر، فيشكل مع قول الياس، قوله تعالى: «لايسأم» فانه يفوت النشاط في الدعاء اذ يتس يقينا فكيف يكون انه لا يسأم؟ قلنا: هو مشترك بكلتا الحالتين، والمراد بالدعاء محض استدعاء، والتمنى، والحرص، لا تفوت نشاطها في الحالتين فافهم^(١).

و هي موقوفة على ما ان الإنسان ما المراد به. عامهم، أو الكافر فقط.

و ذكر الشهاب: ان للمفسرين في المراد بالإنسان ههنا ثلاثة اقوال: فقيل: الجنس. وقيل: الكافر. وقيل: شخص معين^(٢). و قال: انه لا اعتبار للثالث.

وقال الرازي: بعد الإختلاف في المراد به، و بعد رد من قال ان المراد في كل موضع في القرآن من الإنسان الكافر، بل الحق ان نقول اللفظ المفرد المحلي بالالف واللام حكمه انه اذا حصل هناك معهود سابق انصرف اليه، وان لم يحصل وجب حمله على الإستغراق صوناله عن الإجمال والتعطيل، ولفظ الإنسان ههنا لائق بالكافر لان العمل المذكور اي «وكان لم يدعنا» لا يليق بالمسلم البتة^(٣).

(٢٧): المسئلة الخامسة: قبول دعاء الكافر .

فاقول وبالله التوفيق: قال تعالى: «فلما كشفنا» وقد ترجح بترجيح الرازي وغيره، ان المراد بالإنسان ههنا الكافر بل بقريته لم يدعنا "والمسرفين". فلما فرغ تعالى على دعائه الكشف دل ذلك على قبول دعاء الكافر. واذا ثبت قبوله فلان يقال يستجاب دعائه يجوز.

(١) بيان القرآن، ج: ٥، ص ٥

(٢) روح المعاني، ج: ١١، ص ٧٢

(٣) التفسير الكبير، ج: ٤، ص ٥٥٢

وفي الدرالمختار: الراجح ان دعاء الكافر قد يستجاب استدراجا وما قوله تعالى: «وَمَا دُعُوا الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ» ففي الآخرة شروح مجمع، قال الشامي: اختلف المشائخ في أنه هل يجوز ان يقال، يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور، للآية المذكور اى في المتن «وما دعوا الكافرين» الخ. و لأنه لا يدعوا الله لأنه لا يعرفه لأنه و ان اقربه تعالى فلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض اقراره، وما روي في الحديث من «أن دعوة المظلوم وان كان كافرا تستجاب» فمحمول على كفران النعمة، وجوزه بعضهم لقوله تعالى، حكاية عن ابليس: «رَبِّ أَنْظِرْنِي» فقال تعالى: «انك من المنظرين» و هذا اجابة، و اليه ذهب ابو القاسم الحكيم، و ابوالنصر الآلوسي، و قال صدر الشهيد: و به يُفتى، كذا في شرح العقائد للسعد. و في البحر عن الولو الجية: ان الفتوى على انه يجوز ان يقال يستجاب دعاؤه^(١).

قلت: آية «وما دعوا الكافرين الا في ضلال» في موضعين اما في سورة المؤمن فهكذا: «و قال الذين في النار لخزنة جهنم ادعوا ربكم يخفف عنا يوما من العذاب قالوا اولم تك تاتيكم رسلكم بالبينات قالوا بلى قالوا فادعوا و ما دعوا الكافرين الا في ضلال» فسباقها صريح في ان هذا الدعاء دعاء الخلاص عن العذاب الابدي الذي في الآخرة، و اما في سورة الرعد فهكذا: «والذين يدعون من دونه لا يستجيبون لهم بشئ الا كياسط كفيه الى الماء ليبلغ فاه و ما هو ببالغ و ما دعوا الكافرين الا في ضلال» و سباقها يدل على ان المراد من الدعاء دعاء آلهتهم، و يكن التكرار للتاكيد، و الإحتمال كاف في رد الإستدلال بها على عدم قبول دعاء الكافر، فلا يتمشى ان يقال: ان الإستدلال بعموم لفظها.

وفي روح المعاني، تحت الاولى: واستدل بها مطلقا من قال: ان دعاء الكافر

(١) ردالمحتار على الدرالمختار، ج: ١، ص ٦٢٤

لايستجاب و انه لا يمكن من الخروج في الإستسقاء، والحق ان الآية في دعاء الكفار يوم القيامة، و ان الكافر قد يقع في الدنيا ما يدعوا به و يطلبه من الله تعالى أثر دعائه كما تشهد بذلك آيات كثيرة، و أما أنه هل يقال لذلك اجابة، أم لا ؟ فبحث لا جدوى له^(١). وقال تحت الثانية: وإن كان المراد دعائهم الله تعالى فقد استشكلوا ذلك بان دعاء الكافر قد يستجاب و هو المصرح به في الفتاوى. و استجابة دعاء ابليس: و هو رأس الكفار نص في ذلك. وأجيب بان المراد دعاؤهم الله تعالى بما يتعلق بالآخرة. وعلى هذا يحمل ما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما «من ان اصوات الكفار محجوبة عن الله تعالى فلا يسمع دعاؤهم»^(٢).

واما الإستدلال بقولهم: لانه لا يدعوالله تعالى لانه لايعرفه الخ. فهذا ايضا ضعيف من وجهين: الاول: ان الوصف بما لا يليق به انما يستلزم الجهل بصفاته تعالى لا الجهل بذاته. والثاني: ان الكلام في جواز الإجابة لافي استحقاقها فيجوز ان يجاب الكافر بلا استحقاق، اما رحمة من الله تعالى سبحانه، او ابتلاء كالحال في ترزيقه وتوسيع النعم عليه^(٣).

وقال القاري: "في شرح الفقه الاكبر" مجيبا عنه، فيه انه قد ورد في حقهم

قوله تعالى: «دعواالله مخلصين له الدين فلما لجهم الى البر فممنهم مقتصد»^(٤).

و ان قيل ان في الهداية: و لا يحضر اهل الذمة الإستسقاء، لانه لاستنزال الرحمة و انما تنزل عليهم اللعنة^(٥). فيعلم منه ان الكافر ليس باهل للدعاء.

قلت: قال ابن الهمام: أورد عليه انه ان اريد الرحمة الخاصة فممنوع، و انما

(١) روح المعاني، ج: ٢٤، ص ٦٨ (٢) روح المعاني، ج: ١٣، ص ١١٢ (٣) النبراس، شرح

شرح العقائد، ص ٥٨٤ (٤) شرح الفقه الأكبر، ص ٦١ (٥) هداية، ج: ١، ص ١٥٧

هو لإستنزال الغيث الذي هو الرحمة العامة لأهل الدنيا والكافر من اهلها^(١).

وقال الطحاوي "في شرح الدر المختار" مجيبا عن الإيراد. قلت: هو وان كان رحمة عامة لكن قد تنزل به المغفرة خصوصا اذا كان مع التوبة و تقديم العبادة، و هم و ان جاز ان يسقوا محل تنزل اللعنة في كل وقت، و لاشك أنه يكره الكون في جمع يكون كذلك، بل و ان يمر في امكتهم الا ان يهرول و يسرع و قد وردت بذلك آثار، و حينئذ فيكره ان يجتمع جمعهم الى جمع المسلمين أبوالسعود عن الشر نبلاية^(٢).

و في ردالمحتار قوله: بلا حضور ذمي اي مع الناس كما في شرح المجمع لابن ملك. و ظاهره، انهم لا يمينعون من الخروج وحدهم، و به صرح في المعراج، لكن منعه في الفتح باحتمال ان يسقوا فيفتتن به ضعفاء العوام^(٣).

فعلم من هذه التصريحات ان وجه المنع اختلاطهم بهم وكونهم في جميع المسلمين، و علم ان دعائهم لا يقبل في الرحمة الخاصة، و ما هو الا ما قالوا ان دعائهم فيما يتعلق بالآخرة في ضلال.

و قال الطحاوي: "في شرح المراقي" ولا يحضره ذمي لانه يكره ان يجتمع جمعهم الي جمع المسلمين^(٤). ولهذا يمنع عن غسل الميت المسلم و تجهيزه و دفنه و غير ذلك كما في الفقه والله اعلم.

واما في حديث سلام اليهودي في البخاري: «فيستجاب لي فيهم ولا يستجاب لهم في» و لمسلم «أنا نُجاب عليهم ولا يُجابون علينا». قال ابن حجر: يستفاد

(١) فتح القدير مع الكفاية، ج: ٢، ص ٦٢ (٢) حاشية الطحاوي على الدرالمختار، ج: ١، ص ٣٦٠

(٣) ردالمحتار على الدرالمختار، ج: ١، ص ٦٢٤ (٤) طحاوي على المراقي، ص ٣٢٢

منه ان الداعي اذا كان ظالما على من دعا عليه لا يستجاب دعاؤه، ويويده قوله تعالى: «وما دعوا الكافرين الا في ضلال»^(١). ونسبه الى الخطابي في مقام آخر^(٢). فعلم ان معناه ان دعاء الكافر على المسلم لا يستجاب لكونه ظالما. والله اعلم.

(٢٨) : المسئلة السادسة: الايمان بالاضطرار لايعتبر .

يعلم من قوله تعالى: «دَعَانَا» انه يؤمن بالله، ثم قال: «مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَا إِلَىٰ ضُرْمُسِهِ كَذَلِكَ زَيْنَ لِلْمُسْرِفِينَ» الخ. ويدل على كفره. فثبت به انه ايمان اضطرار لا عن اختيار، فلا يعتد به و سيأتي هذه المسئلة في قوله تعالى: «حتى اذا كنتم في الفلك» الآية.

{١٢:} قوله تعالى: «قال الذين لا يرجون لقائنات بقرآن غير هذا او بدله قل ما يكون لى ان ابدله من تلقائى نفسى ان اتبع الا ما يوحى الى انى اخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم» (الآية ١٥).

فيه مسائل :

(٢٩) : المسئلة الاولى : رد ما استدل به على عدم نسخ القرآن بالسنة .

قال الجصاص: وربما احتج بهذه الآية بعض من يأبى جواز نسخ القرآن بالسنة لانه قال: «قل ما يكون لى أن أهدله من تلقائى نفسى». و مجيز نسخ القرآن بالسنة

(٢) فتح الباري، ج: ١٣، ص ٣٨

(١) فتح الباري، ج: ١١، ص ١٦٨

مجيز تبديله من تلقاء نفسه، و ليس هذا كما ظنوا. و ذلك لانه ليس في وسع النبي ﷺ تبديل القرآن بقرآن مثله، و لا الإتيان بقرآن غير هذا الذي سئله المشركون و لم يسئلوه تبديل الحكم دون اللفظ. والمستدل بمثله في هذا الباب مغفل، و ايضا فان نسخ القرآن لايجوز عندنا الابسنة هي وحي من قبل الله تعالى قال الله عزوجل: «و ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى» فنسخ حكم القرآن بالسنة انما هو نسخ بوحى الله تعالى لا من قبل النبي ﷺ^(١).

قال الآمدي الشافعي "في الأحكام: في اصول الأحكام" قطع الشافعي، واكثر اصحابه، واكثر اهل الظاهر، بامتناع نسخ الكتاب بالسنة المتواترة، واليه ذهب احمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه، و اجاز ذلك جمهور المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة، و من الفقهاء مالك، و اصحاب ابي حنيفة، و ابن سريج، و اختلف هؤلاء في الوقوع والمختار جوازه عقلا لما ذكرناه في المسئلة المتقدمة. وقال هناك: ان الكتاب والسنة وحي من الله تعالى على ما قال تعالى: «و ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى» غير ان الكتاب متلو؛ والسنة غير متلوة؛ ونسخ حكم احد الوحيين بالآخر غير ممتنع عقلا، فانا لو فرضنا خطاب الشارع يجعل القرآن ناسخا للسنة لما لزم عنه لذاته محال اه. قلت: و يقال مثله ههنا لو فرضنا خطاب الشارع الغير المتلو ناسخا للمتلو لما لزم عنه لذاته محال و اما الوقوع: فقد احتج القائلون به بان الوصية للوالدين والاقربين نسخت بقوله ﷺ: «ألا لاوصية لوارث» قالوا: و لا يمكن ان يقال بان الناسخ للوصية آية الميراث لان الجمع ممكن من حيث ان الميراث لا يمنع من الوصية للاجانب، و هو ضعيف، لما فيه من نسخ حكم القرآن المتواتر بخبر الاحاد وهو ممتنع على ما ياتي؛ و لانه لا يلزم من كون الميراث مانعا

من الوصية للوارث ان يكون مانعا من الوصية بغير وارث (قلت وآية الوصية) قوله تعالى: «كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف» وآية الميراث قوله تعالى: «بوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك و ان كانت واحدة فلها النصف و لآبويه لكل واحد منهما السدس» الآية.

واحتجوا ايضا: بان جلد الزاني الثابت بقوله تعالى: «الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة» نسخ بالرجم الثابت بالسنة و هو ضعيف، لما فيه من نسخ القرآن بأحد السنة و هو ممتنع على ما ياتي، و في حق الشيخ والشيخة من جهة انه امكن ان يقال: ان نسخ الجلد بالرجم انما كان بقرآن نسخ رسمه و هو ما روي عن عمر انه قال: " كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله" و لا يمكن ان يقال: ان ذلك لم يكن قرآن بما روي عمر انه قال: لولا انني اخشى أن يقال زاد عمر في القرآن ما ليس منه لكتبت "الشيخ والشيخة اذا زنيا" على حاشية المصحف، و ذلك يدل على انه لم يكن قرآن، لانا نقول غاية قول عمر الدلالة على اخراج ذلك عن المصحف والقرآن لنسخ تلاوته، و ليس فيه دلالة على انه لم يكن قرآنا. فان قيل: "الشيخ والشيخة" لم يثبت بالتواتر بل بقول عمر، ونسخ المتواتر بالأحد ممتنع على ما ياتي، و سواء كان ذلك قرآنا أو سنة. قلنا: والسنة و هو رجم النبي ﷺ للزاني لم يثبت بالتواتر بل بطريق الآحاد، و غايته ان الامة مجتمعة على الرجم والا جماع ليس بناسخ بل هو دليل وجود الناسخ المتواتر، و ليس احالته على سنة متواترة لم تظهر لنا اولى من احالته على قرآن متواتر لم يظهر لنا تواتره بسبب نسخ تلاوته. و اما الناقلون لذلك فقد احتجوا بحجج عقلية و عقلية.

اما النقلية : — فمن خمسة اوجه : —

الاول : قوله تعالى: «لتبين للناس ما نزل اليهم» وصف نبيه بكونه مبينا، والناسخ رافع والرفع غير البيان.

الثاني : قوله تعالى: «واذا بدلنا آية مكان آية» اخبر انه انما يبدل الآية بالآية لا بالسنة.

الثالث: ان المشركين عند تبديل الآية مكان آية «قالوا انما انت مفتراء» فزال الله تعالى وهمهم بقوله: «قل نزله روح القدس من ربك بالحق» و ذلك يدل على ان التبديل لا يكون الا بما نزله روح القدس.

الرابع: قوله تعالى: «قال الذين لا يرجون لقاءنا انت بقران غير هذا او بدله قل ما يكون لى ان ابدله من تلقائى نفسى ان اتبع الا ما يوحى الى» وهو دليل على ان القرآن لا ينسخ بغير القرآن.

الخامس: قوله تعالى: «ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها لم تعلم ان الله على كل شئ قدير» و ذلك يدل على ان الآية لا تنسخ الا بآية.

و بيانه من وجوه : —

الاول : انه قال: «نأت بخير منها او مثلها» السنة ليست خيرا من القرآن ولا مثله. الثاني: ان الله تعالى وصف نفسه بانه الذي ياتي بخير منها و ذلك لا يكون إلا والناسخ قرآن لاسنة. الثالث: وصف البديل بانه خير أو مثل، و كل واحد من الوصفين يدل على ان البديل من جنس المبدل، اما المثل فظاهر، و اما ما هو خير، فلانه لو قال القائل لغيره: لا آخذ منك درهما الا و آتيك بخير منه، فانه يفيد انه

ياتيه بدرهم خير من الاول. الرابع: قوله: «الم تعلم ان الله على كل شئ قدير» دل على ان الذي ياتي به هو المختص بالقدرة عليه، وذلك هو القرآن دون غيره.

و اما من جهة المعقول :- فمن وجهين :-

الاول: ان السنة انما يجب اتباعها بالقرآن في قوله تعالى: «و ما آتاكم به الرسول فخذوه»^(١) وقوله: «فاتبعوه»^(٢) و ذلك يدل على ان السنة فرع القرآن، والفرع لا يرجع عل اصله بالابطال والاسقاط، كامالا ينسخ القرآن والسنة بالفرع المستنبط منهما و هو القياس. الثاني: ان القرآن اقوى من السنة.

ودليله من ثلاثة اوجه :-

الاول: قول النبي ﷺ لمعاذ: "بم تحكم؟ قال بكتاب الله. قال: فان لم تجد؟ قال بسنة رسول الله ﷺ" قدمه في العمل به على السنة، والنبي ﷺ اقره على ذلك و ذلك دليل قوته. الثاني: انه اقوى من جهة لفظه لانه معجز والسنة ليست معجزة. الثالث: انه اقوى من جهة حكمه حيث اعتبرت الطهارة في تلاوته عن الجنابة والحيض وفي مس سطوره مطلقا، والاقوى لا يجوز دفعه بالاضعف.

والجواب عن الآية الاولى :- من ثلاثة اوجه :-

الاول: انه يجب حمل قوله: «لتبين للناس» على معنى لتظهر للناس، لكونه اعم من بيان المجمل، والعموم، لانه يتناول اظهار كل شئ حتى المنسوخ، و اظهار المنسوخ اعم من اظهاره بالقرآن. الثاني: ان نسخ حكم الآية بيان لها فيدخل

(١) هكذا في الأصل فليصحح فان الآية: «وما آتاكم الرسول فخذوه ومانهاكم عنه فانتهوا» في سورة الحشر. (الآية - ٧). (٢) هكذا في الأصل أيضا، والصحيح: «فامنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله و كلمته و اتبعوه لعلكم تهتدون» سورة الأعراف: (الآية - ١٥٨).

في قوله: «لتبين للناس» و تبيين القرآن اعم من تبيينه بالقرآن. الثالث: وان لم يكن النسخ بيانا غير ان وصف النبي ﷺ بكونه مبينا لا يخرجه عن اتصافه بكونه ناسخا.

و عن الآية الثانية : - من وجهين : -

الاول : انها ظاهرة في تبديل اسم آية بآية، والنزاع انما هو في تبديل حكم الآية، وليس فيه ما يدل على تبديل حكمها بآية اخرى. الثاني: ان الله تعالى اخبر انه اذا بدل آية مكان آية: «قالوا انما انت مفتر» و ليس في ذلك ما يدل على ان تبديل الآية لا يكون الا بآية، و ذلك كما لو قال القائل لغيره: اذا اكلت في السوق سقطت عدالتك، فان ذلك لا يدل على انه لا يأكل الا في السوق، و عن قوله تعالى: «قل نزله روح القدس» ان ذلك لا يدل على امتناع نسخ القرآن بالسنة الا ان تكون السنة لم ينزل بها روح القدس، وليس كذلك. اذا السنة من الوحي وان كانت لاتتلى على ما سبق تقريره.

و عن الآية الرابعة : - من وجهين : -

الاول: ان قوله تعالى: «ان اتبع الا ما يوحى الي» اى في تبديل آية مكان آية، وليس فيه ما يدل على امتناع تبديل حكم الآية بغير الآية. الثاني: ان النسخ و ان كان بالسنة فهي من الوحي على ما تقدم فلم يكن متبعا الا ما يوحى اليه به ولا يكون من تلقائى نفسه ايضا.

و عن الآية الأخيرة : - من ثلاثة اوجه : -

الاول: لانسلم دلالتها على امتناع نسخ حكم الآية بغير الآية قولهم في الوجه الاول " ان السنة ليست خيرا من القرآن ولا مثله ". قلنا: قوله: «ما ننسخ من آية» اما ان يراد به نسخ رسمها او نسخ حكمها، فان كان الاول فهو ممتنع، فانه

وصف البدل يكون خيرا منها، والقرآن خير كله، و لا يفضل بعضه على بعض. و ان كان الثاني، فذلك يدل على ان الحكم الناسخ يكون خيرا من الحكم المنسوخ او مثله. و نحن نقول: انه لا يمتنع ان يكون الحكم الناسخ اصلح في التكليف و انفع للمكلف. و اما الوجه الثاني: فلا دلالة فيه، لان السنة اذا كانت ناسخة فالآتي بما هو خير انما هو الله تعالى والرسول مبلغ و لا يدل ذلك على ان الناسخ لا يكون الا قرآن بل الإتيان بما هو خير اعم من ذلك. و اما الوجه الثالث: فلا دلالة فيه على لزوم المجانسة بين الآية المنسوخ حكمها و بين ناسخه، لانه وصفه بكونه خيرا والقرآن لا تفاوت فيه على ماسبق، فعلم ان المفاضلة والمائلة انما هي راجعة الى الحكم المنسوخ، والحكم الناسخ على ما سبق، و على هذا فلانسلم انه اذا قال له "ما آخذ منك درهما الا و آتيك بخير منه" انه يدل على المجانسة فان ما هو خير منه اعم من الجنس فكأنه قال: آتيك بشي هو خير مما اخذت منك. والمذكور اولا و ان كان هو الآية. والضمير في قوله تعالى: «بخير منها» و ان كان عائدا اليها فلا يلزم منه المجانسة بين المضمر والمظهر. و اما الوجه الرابع: فنحن قائلون بموجبه فان المتمكن من ازالة الحكم بما هو خير انما هو الله عزوجل.

الوجه الثاني: ان الآية تدل على انه لا بد في نسخ كل آية من الإتيان بأية هي خير منها او مثلها ضرورة الأخبار، ولكن ليس في ذلك دلالة على ان الآية الآتي بها هي الناسخة لإمكان ان يكون بدلا عن الآية الاولى و ان كان الناسخ غيرها.

الوجه الثالث: ان ظاهر الآية يتناول نسخ رسم الآية والاصل تنزيل اللفظ على حقيقته، و في حمله على نسخ الحكم صرفه الى جهة المجاز، و هو خلاف الاصل والنزاع انما وقع في نسخ الحكم لا في نسخ الرسم.

و عن المعارضة الاولى من جهة المعقول : - من ثلثة اوجه: -

الاول: ان ذلك انما يمتنع ان لو كانت السنة رافعة لما هي فرع عليه من القرآن و ليس كذلك بل ما هي فرع عليه غير مرفوع بها و ما هو مرفوع بها ليست فرعا عليه. الثاني: ان ما ذكر هو حجة عليهم فان القرآن قد دل على وجوب الاخذ بما ياتي به الرسول، و وجوب اتباعه فاذا اتى بنسخ حكم الآية و لم يتبع كان على خلاف ما ذكره. الثالث: ان السنة ليست رافعة للقران و انما هي رافعة لحكمه و حكمه ليس اصلا، فاذا المرتفع ليس هو الاصل و ما هو الاصل غير مرتفع.

و عن المعارضة الثانية:

ان القرآن و ان كان معجزا في نظمه و بلاغته و متلوا و محترما فليس فيه مايدل على ان دلالة كل اية منه اقوى من دلالة غيره من الادلة، ولهذا فانه لو تعارض عام من الكتاب و خاص من السنة المتواترة كانت السنة مقدمة عليه، وكذلك ايضا لو تعارضت آية و دليل عقلي، فان الدليل العقلي يكون حاكما عليها، وكذلك الإجماع، وكثير من الادلة على ماياتي في الترجيحات. وعلى هذا فلا يمتنع رفع حكم الآية بدليل السنة كيف ان السنة الناسخة ليست معارضة ولا نافية لمقتضى الآية بل مبينة و مخصصة على ما سبق^(١).

اما قوله في ادلة الوقوع: ان الإحتجاج بان الوصية منسوخ بالسنة ضعيف، لما فيه من نسخ حكم القرآن المتواتر بخبر الأحاد و هو ممتنع الخ.

ففي الوجه الاول: ما قال في روح المعاني: قد اخرج احمد، و عبد بن حميد، والترمذي، و صححه، والنسائي، و ابن ماجه، عن عمرو بن خارجه رضي الله عن النبي ﷺ

(١) الأحكام في أصول الأحكام، ج: ٣، ص ٢١٧ - ٢٢٦

خطبهم على راحلته فقال: «ان الله قد قسم لكل انسان نصيبه من الميراث فلا تجوز لوارث وصية». و اخرج احمد، والبيهقي في سننه عن ابي امامة الباهلي ^{رض} سمعت رسول الله ﷺ في حجة الوداع في خطبته يقول: «انه قد اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث». و اخرج عبد بن حميد عن الحسن نحو ذلك. و هذه الأحاديث لتلقى الامة لها بالقبول. انتظمت في سلك المتواتر في صحة النسخ بها عند ائمتنا قدس الله اسرارهم. بل قال البعض انها من المتواتر. و ان التواتر قد يكون بنقل من لا يتصور تواطؤهم على الكذب، و قد يكون بفعلهم بان يكونوا عملوا به من غير نكير منهم^(١).

وقال الجصاص في احكام القرآن بعد سرد الروايات؛ وهذا الخبر المأثور عن النبي ﷺ في ذلك و وروده من الجهات التي وصفنا هو عندنا في حيز التواتر لإستفاضته و شهرته في الامة و تلقى الفقهاء اياه بالقبول و استعمالهم له. و جائز عندنا نسخ القرآن بمثله اذا كان في حيز ما يوجب العلم والعمل من الآيات^(٢).

وفي البدائع: ان هذا الحديث متواتر غير ان التواتر ضربان: تواتر من حيث الرواية. و تواتر من حيث ظهور العمل به قرنا فقرنا من غير ظهور المنع و نكير عليهم في العمل به. الا انهم ما رووه على التواتر لان ظهور العمل به اغنهم عن روايته. و قد ظهر العمل بهذا مع ظهور القول ايضا من الائمة بالفتوى به بلا تنازع منهم، و مثله يوجب العمل قطعاً فيجوز نسخ الكتاب العزيز به، كما يجوز بالمتواتر في الرواية الا انهما يفترقان من وجه و هو ان جاحد المتواتر في الرواية يكفر. و جاحد المتواتر في ظهور العمل لا يكفر لمعنى عرف في اصول الفقه^(٣).

(٢) احكام القرآن للجصاص، ج:١، ص ١٦٥

(١) روح المعاني، ج:٢، ص ٤٦

(٣) البدائع، ج:٧، ص ٣٣١

وقال ابن حجر بعد الكلام على اسانيد هذه الروايات: و لا يخلو اسناد كل منها عن مقال لكن مجموعها يقتضى ان للحدِيث اصلا بل جنح الشافعي في الأم ان هذا المتن متواتر، فقال: وجدنا اهل الفتيا و من حفظنا عنهم من اهل العلم بالمغازي من قريش وغيرهم لا يختلفون في ان النبي ﷺ قال عام الفتح: «لا وصية لوارث» و يوثرون عن حفظه عنه ممن لقوه من اهل العلم فكان نقل كافة عن كافة^(١).

قلت: روي في عمدة القاري، هذه الرواية عن ابي امامة، و عن عمرو بن خارجة، و جابر، و ابن عباس، و عبدالله بن عمر، و انس بن مالك، و علي، و حكي عن الترمذي: لاول انه حسن، و للثاني انه حسن صحيح^(٢).

وفي روح المعاني: عن الحسن ايضا،^(٣) و في احكام القرآن للجصاص: عن ابن عمر ايضا، و قال روي ذلك عن جماعة من الصحابة^(٤).

والوجه الثاني: و هو قوله: و لانه لا يلزم من كون الميراث مانعا من الوصية للوارث ان يكون مانعا من الوصية لغيروارث. ففيه ان المراد كما يفهم من التلويح وغيره، ان النسخ لا بد له من التنا في بين النصين، و ليس ههنا. فان الميراث لا ينافي الوصية و الا لم يجتمع مع وصية الأجنبي، فاذا اجتمع معها علم انه لا ينافيها فيجتمع مع وصية الوارث ايضا. واما الفرق: بان الميراث لا يجتمع مع وصية الوارث فيكون منافيا و مانعا لها، و يجتمع مع وصية الأجنبي فلا يمنعها من غير دليل، و لفظ التلويح ان الثابت بأية الموارث وجوب حق بطريق الارث و هو لا ينافي ثبوت حق آخر^(٥).

و في احكام القرآن للجصاص: فاما ايجاب الله تعالى الميراث للورثة فغير

(١) فتح الباري، ج: ٥، ص ٢٧٨ (٢) عمدة القاري، ج: ٦، ص ٤٨٤ (٣) روح المعاني، ج: ٢،

ص ٤٦. (٤) أحكام القرآن للجصاص، ج: ١، ص ١٦٥ (٥) التلويح، ج: ٢، ص ٣٥

موجب نسخ الوصية لجواز اجتماع الميراث والوصية معا، ألا ترى ! انه عليه السلام قد أجازها للوارث إذا أجازتها الورثة، فلم يكن يستحيل اجتماع الميراث والوصية لواحد، لو لم يكن إلا آية الميراث على ان الله تعالى انما جعل الميراث بعد الوصية فما الذي كان يمنع ان يعطى قسطه من الوصية ثم يعطى الميراث بعدها^(١).

و اما قوله: "واحتجوا ايضا، بان جلد الزاني الثابت بقوله تعالى: «الزانية والزاني» الخ. ففي قوله: "فيه نسخ القرآن باحاد السنة الخ" نظر.

فانه في البدائع: يرمم بالنص والمعقول. اما النص: فالحديث المشهور و هو قوله عليه الصلوة والسلام: «لا يحل دم امري مسلم الا باحدى معان ثلاث، كفر بعد ايمان، و زنا بعد احسان، و قتل نفس بغير حق» و روي انه عليه الصلوة والسلام: «رجم ماعزا وكان محصنا الخ»^(٢).

وفي العناية على الهداية: ان حديث ماعز مشهور، تلقته الامة في الصدر الاول بالقبول، والزيادة على الكتاب بمثله جائز^(٣).

قال ابن همام: ثبت الرجم عن رسول الله ﷺ متواتر المعنى كشجاعة على وجود حاتم، والأحاد في تفاصيل صورته و خصوصياته. اما اصل الرجم فلاشك فيه. ثم خرج خطبة عمر، و خرج الحديث: «لايحل دم امرئ» الخ. وقال الحديث المعروف اى المشهور المروي من حديث عثمان، و عائشة، و ابي هريرة، و ابن مسعود. ثم خرج عن ابي قلابه، ثم قال: و لا يخفى ان قول المخرج حسن او صحيح، في هذا الحديث يراد به المتن من حيث هو واقع في خصوص ذلك السند، و ذلك لا ينافي الشهرة، وقطعية الثبوت بالتظافر والقبول. والحاصل ان انكاره انكار دليل قطعي^(٤).

(١) احكام القرآن للحصاص، ج: ١، ص ١٦٦ (٢) بدائع الصنائع، ج: ٧، ص ٣٩

(٣) هامش فتح القدير، ج: ٥، ص ١٣ (٤) فتح القدير، ج: ٥، ص ١٣

وقال ابن حجر: وقد قام الدليل على ان الرجم وقع بعد سورة النور لان نزولها كان في قصة الإفك، واختلف هل كان سنة اربع أو خمس أو ست على ماتقدم بيانه، والرجم كان بعد ذلك فقد حضره ابو هريرة و انما اسلم سنة سبع. وابن عباس انما جاء مع امه الى المدينة سنة تسع. اه (١). وقال قبله بقول: فيمكن ان يستدل به على نسخ الجلد في حق المحصن لكن يرد عليه انه من نسخ الكتاب بالسنة وفيه خلاف (اي من الشافعية فانهم لم يجوزوه). وأجيب بأن المنوع نسخ الكتاب بالسنة اذا جاءت من طريق الآحاد، واما السنة المشهورة فلا. اه (٢).

فنص على كونها سنة مشهورة، و اما قوله ليس احالته على سنة متواترة لم تظهر لنا اولى من احالته على قرآن متواتر لم يظهر لنا تواتره بسبب نسخ تلاوته. ففيه انا لا نسلم: انه لم تظهر لنا السنة المتواترة فانها ان سلم انها لم تواتر سنداً تواترت معنى. وثانياً: ما في روح المعاني قال: وقال العلامة ابن همام: ان كون الناسخ السنة القطعية اولى من كون الناسخ ما ذكر من الآية لعدم القطع بثبوتها قرآناً، ثم نسخ تلاوتها، و ان ذكرها عمرٌو سكت الناس فان كون الإجماع السكوتي حجة مختلف فيه، و بتقدير حجيته لا نقطع بان جميع المجتهدين من الصحابة رضي الله عنهم كانوا اذ ذاك حضوراً ثم لا شك في ان الطريق في ذلك الى عمرٌو ظني، و لهذا والله تعالى اعلم. قال علي كرم الله وجهه: حين جلد شراحة ثم رجمها "جلدتها بكتاب الله تعالى و رجمتها بسنة رسول الله ﷺ" ولم يعلل الرجم بالقرآن المنسوخ التلاوة اه (٣).

. وفي اصول الفقه امثلة غير هما و في كل تكلم العلماء حتى قال الملا جيون:

(٢) فتح الباري، ج: ١٢، ص: ١٠٦

(١) فتح الباري، ج: ١٢، ص: ١٠٦

(٣) روح المعاني، ج: ١٨، ص: ٧١

كل ما اوردوا في نظير نسخ الكتاب بالسنة فقد وجدنا فيه نسخ الكتاب بالكتاب بقطع النظر عن السنة على ما حررت في التفسير الاحمدي^(١).

وليس هذا محل البسط. و إلا فللمقال مجال.

وقال العيني: و جواز النسخ بخبر الواحد. قال القاضي: واليه مال القاضي ابوبكر وغيره من المحققين. و وجهه ان العمل يخبر الواحد مقطوع به كما ان العمل بالقرآن والسنة المتواترة مقطوع به. و ان الدليل الموجب لثبوته اولا غير الدليل الموجب لنفيه و ثبوت غيره. قلت: اختاره الإمام الغزالي، والباجي من المالكية، و هو قول اهل الظاهر آه^(٢).

والحق ماسبق فان خبر الواحد و ان كان مقطوعا به في انه يقبل لمكان الإجماع على قبوله لكنه فيما تضمنه ظني الثبوت فلا ينسخ قطعي الثبوت والله اعلم. ويأتي الكلام على خبر الواحد انشاء الله تحت قوله تعالى: «ان الظن لا يغني من الحق شيئا» في المسئلة الخامسة.

(٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣): المسئلة الثانية، والثالثة، والرابعة، والخامسة:

"هل يجوز الاجتهاد من النبيص". "رد نفاة القياس". "دفع التعارض بقوله تعالى: «ليغفرلك الله ماتقدم» الخ. "معنى الخوف بالمعصية".

قال الرازي: و يتفرع على هذه الآية فروع:— الفرع الاول: ان قوله تعالى: «ان اتبع الا ما يوحى الي» معناه: لا أتبع الا ما يوحى الي. فهذا يدل على انه عليه الصلوة والسلام ما حكم الا بالوحي، وهذا يدل على انه لم يحكم قط بالاجتهاد.

الفرع الثاني: تمسك نفاة القياس بهذه الآية فقالوا: دل هذا النص على انه عليه الصلوة والسلام ما حكم الا بالنص، فوجب ان يجب على جميع الامة ان لا يحكموا الا بمقتضى النص لقوله تعالى: «واتبعوه». الفرع الثالث: نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال: ان ذلك منسوخ بقوله: «ليغفرلك الله ما تقدم من ذنبك و ما تأخر» و هذا بعيد، لان النسخ انما يدخل في الأحكام والتعبدات لا في ترتيب العقاب على المعصية. الفرع الرابع: قالت المعتزلة، ان قوله: «انى اخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم» مشروط بما يكون واقعا بلا توبة و لا طاعة اعظم منها. و نحن نقول: فيه تخصيص ثالث. و هو ان لا يعفو عنه ابتداء لان عندنا يجوز من الله تعالى ان يعفو عن اصحاب الكبائر اه^(١).

ولم يفصح الإمام بجواب للفرع الاول ولاالثاني، فاقول و بالله التوفيق:
الجواب اولاً عنهما: لا نسلم من معنى الآية ماقلتم و هو قصر اتباعه ﷺ على ما يوحى اليه دون غيره، بل المعنى قصر حاله ﷺ على اتباع ما يوحى اليه لاغير. فالمعنى ما افعل إلا اتباع ما يوحى إلى من غير تغييره في شئ اصلا. و هذا هو الراجح ليكون تعليلا لصدر الكلام، فكانه قال ليس لي التبديل من نفسي لاني لا افعل شيئا مما يتعلق به الا اتباع ما يوحى الى و لا استبد بشئى دونه قطعا. وعلى هذا يكون جوابا لمقترحهم من التبديل. ولما عرضوا بكونه من كلامه ﷺ وللنقض بنسخ بعض الآيات ببعض كما في تفسير ابي السعود^(٢) وروح المعاني^(٣).

وقال ابو السعود في توجيه المعنى: تحت قوله تعالى في سورة الانعام: «ان اتبع الا ما يوحى الى» لا على معنى تخصيص اتباعه ﷺ بما يوحى اليه دون غيره

(١) التفسير الكبير، ج:٤، ص ٨١٦ (٢) تفسير ابو السعود هامش الكبير، ج: ٥، ص ٤٠٨

(٣) روح المعاني، ج: ١١، ص ٧٥

بتوجيه القصر الى المفعول بالقياس الى مفعول آخر كما هو الإستعمال الشائع الوارد على توجيه القصر الى ما يتعلق بالفعل باعتبار النفي في الأصل و الإثبات في القيد بل على معنى تخصيص حاله ﷺ باتباع ما يوحى اليه بتوجيه القصر الى نفس الفعل بالقياس الى ماغييره من الافعال، لكن لا باعتبار النفي والاثبات معا في خصوصية فان ذلك غير ممكن قطعاً بل باعتبار النفي فيما يتضمنه من مطلق الفعل، والإثبات فيما يقارنه من المعنى المخصوص فان كل فعل من الافعال الخاصة كنصر، مثلاً ينحل عندالتحقيق الى معنى مطلق، هو مدلول لفظ الفعل و الى معنى خاص يقومه، فان معناه فعل النصر يرشدك الى ذلك قولهم معنى فلان يعطى و يمنع يفعل الاعطاء والمنع فمورد القصر في الحقيقة ما يتعلق بالفعل بتوجيه النفي الى الاصل والاثبات الى القيد كأنه قيل، ما افعل إلا اتباع ما يوحى الى من غير ان يكون لي مدخل ما في الوحي أو في الموحى بطريق الإستدعاء أو بوجه آخر من الوجوه اصلاً^(١).

وثانياً: فالجواب عن الفرع الاول: سلمنا انه ما حكم إلا بالوحي و لانسلم انه يدل عنى انه لم يحكم قط بالاجتهاد، لأن اجتهاده ﷺ كما في نور الأنوار: وحي باطن باعتبار المأل والقرار عليه، فانه ان كان اصاب في الرأي لم ينزل الوحي عليه في تلك الحادثة، و ان كان أخطأ في الرأي ينزل الوحي للتنبيه على الخطاء، و ما تقرر على الخطأ قط، بخلاف سائر المجتهدين، فانهم ان اخطأوا يبقى خطأؤهم الى يوم القيامة. و نظائره كثيرة منها قصة اساري بدر. اه. ملخصاً^(٢).

وقلت: و يمكن ان يوخذ ذلك من قوله تعالى: «وما ارسلنا من قبلك من رسول و لا نبي الا اذا منى القى الشيطان في امنيته فينسخ الله ما يلقى الشيطان ثم يحكم الله آيته والله عليم حكيم».

(٢) نور الأنوار، ص ٢١٤

(١) ابو السعود هامش الكبير، ج: ٤، ص ٦٩

قال في التوضيح: الوحي ظاهر وباطن اما الظاهر: فثلاثة: — الاول: ماثبت له بلسان الملك فوق في سمعه عليه الصلوة والسلام بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة والقرآن من هذا القبيل. والثاني: ما وضع له باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عليه الصلوة والسلام ان روح القدس نفث في روعي «ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله و اجملوا في الطلب». الروحُ القلبُ، و هذا يسمى خاطر الملك. والثالث: ما تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام الله تعالى اياه بان اراه بنور من عنده كما قال الله تعالى: «لتحكم بين الناس بما اراك الله» و كل ذلك حجة مطلقا بخلاف الإلهام للأولياء فانه لا يكون حجة على غيره. و اما الباطني: فما ينال بالرأي والإجتهد و فيه خلاف، فعند البعض: حظه الوحي الظاهر لا غير. و عند البعض: له العمل بهما. والمختار عندنا: انه مامور بانتظار الوحي ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الإنتظار لعموم «فاعتبروا يا اولى الأبصار» اه. الى آخر الأدلة^(١).

في قمر الأقمار على نور الأنوار قال: فأبى بعضهم ان يكون هذا من حظه و هم الأشعرية و اكثر المعتزلة^(٢).

قال الأمدي: اختلفوا في ان النبي عليه السلام هل كان متعبدا بالإجتهد فيما لا نص فيه فقال احمد بن حنبل والقاضي ابويوسف: انه كان متعبدا به، و قال ابو علي الجبائي و ابنه ابو هاشم: انه لم يكن متعبدا به، و جوز الشافعي في رسالته: ذلك من غير قطع. و به قال بعض اصحاب الشافعي، والقاضي عبد الجبار، وابوالحسين البصري، ومن الناس من قال: انه كان له الإجتهد في امور الحرب دون الاحكام الشرعية. والمختار جواز ذلك عقلا و وقوعه سمعا.

(٢) قمر الاقمار على نور الانوار، ص ٢١٤

(١) التوضيح والتلويح، ج ٢، ص ٤٩١

اما الجواز العقلي: فلأننا لو فرضنا ان الله تعالى تعبده بذلك، وقال له حكمي عليك أن تجتهد وتقيس لم يلزم عنه لذاته محال عقلا، و لا معنى للجواز العقلي سوى ذلك.

واما الوقوع السمعي: فيدل عليه الكتاب، والسنة، والمعقول.

اما الكتاب: - فقوله تعالى: «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ» أمر بالإعتبار على العموم لأهل البصائر والنبي ﷺ أجلهم في ذلك فكان داخلا في العموم، وهو دليل التعبد بالإجتهد والقياس على ما ثبت تقريره في إثبات القياس على منكره (و قال هناك أمر بالإعتبار، والإعتبار هو الانتقال من الشيء إلى غيره و ذلك متحقق في القياس حيث أن فيه نقل الحكم من الأصل إلى الفرع اه. ثم أتى بأسئلة و أجوبة ليس هذا محلها). و أيضا قوله تعالى: «إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ». وما أراه يعم الحكم بالنص والإستنباط عن النصوص، وأيضا قوله تعالى: «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ». والمشاورة إنما تكون فيما يحكم فيه بطريق الإجتهد لا فيما يحكم فيه بطريق الوحي. وأيضا قوله تعالى بطريق العتاب للنبي ﷺ في أساري بدر و قد أطلقهم: «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يَشْخَنَ فِي الْأَرْضِ» فقال عليه السلام: «لو نُزِّلَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ عَذَابٌ مَا نَجَا مِنْهُ إِلَّا عَمْرٌ» لأنه كان قد أشار بقتلهم وذلك يدل على أن ذلك كان بالإجتهد لا بالوحي. و أيضا قوله تعالى: «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ» عاتبه على ذلك و نسبه إلى الخطاء، و ذلك لا يكون فيما حكم فيه بالوحي. فلم يبق سوى الإجتهد، و ليس ذلك خاصا بالنبي عليه السلام، بل كان غيره أيضا من الانبياء متعبدا بذلك، و يدل عليه قوله تعالى: «وَدَاوُدَ وَ سُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمُونَ فِي الْحَرْثِ» الآية. وقوله تعالى: «فَفهمناها سليمان و كلا آتينا حكما و علما» و ما يذكر بالتفهم إنما يكون بالإجتهد لا بطريق الوحي.

وأما السنة: فما روى الشعبي: أنه كان رسول الله ﷺ يقضى القضية، وينزل القرآن بعد ذلك بغير ما كان قضي به فيترك ما قضي به على حاله، ويستقبل ما نزل به القرآن، والحكم بغير القرآن لا يكون الا باجتهاد. وأيضاً ما روي عنه عليه السلام انه قال في مكة: «لا يختار خلدتها ولا يعضد شجرها». فقال العباس: «إلا الإذخر» فقال عليه السلام: «إلا الإذخر». و معلوم أن الوحي لم ينزل عليه في تلك الحالة، فكان الإستثناء بالإجتهاد و أيضاً ما روي عنه عليه السلام أنه قال: «العلماء ورثة الانبياء» و ذلك يدل على أنه كان متعبداً بالإجتهاد و إلا لما كانت علماء أمته و ارثة لذلك عنه و هو خلاف الخبر.

وأما المعقول: فمن وجهين: - الأول: أن العمل بالإجتهاد أشق من العمل بدلالة النص لظهوره، و زيادة المشقة سبب لزيادة الثواب، لقوله عليه السلام لعائشة: «ثوابك على قدر نصيبك». و قوله عليه السلام: «أفضل العبادات أحدها» أي اشقتها فلو لم يكن النبي عليه السلام عاملاً بالإجتهاد مع عمل أمته به لزم إختصاصهم بفضيلة لم توجد له و هو ممتنع. فان آحاد أمة النبي ﷺ لا يكون أفضل من النبي في شئ أصلاً. الثاني: إن القياس هو النظر في ملاحظة المعنى المستنبط من الحكم المنصوص عليه، و إلحاق نظير النصوص به بواسطة المعنى المستنبط. و النبي عليه السلام أولى بمعرفة ذلك من غيره لسلامة نظره وبعده عن الخطأ و الإقرار عليه. و إذا عرف ذلك فقد ترجح في نظره إثبات الحكم في الفرع ضرورة فلولم يقض به لكان تاركاً لما ظنه حكماً لله تعالى على بصيرة منه و هو حرام بالإجماع^(١).

ثم بسط إيرادات وأجوبتها من اشتاق إليها فليراجع كلامه، ثم نقل استدلال المخالف بقوله تعالى: «ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى». وقوله تعالى: «ما يكون لى أن اهدله من تلقائى نفسى إن أتبع إلا ما يوحى إلى».

وأجاب عن الأول: أن إجتهاده من فعله لامن نطقه. قيل: و لا بد ان ينطق بحكم اجتهاده. أجاب أنه إذا كان متعبدا بالإجتهاد كأنه قيل له: مهما ظننت فهو حكم الشرع فنطقه عن وحي لاعن هوى.

وعن الثاني: أن الإجهاد تاويل لا تبديل اه. ملخصاً. والإستدلال بالمعقولات والأجوبة فيه فليراجع هو و كتب الأصول.

والجواب عن الفرع الثاني: أنه متبني على أنه ﷺ ما حكم إلا بالنص، وقد سبق بطلانه في جواب الفرع الأول، "فساد المبنى مستلزم لفساد المبنى عليه" فإن قلت: فرق بين إجتهاد النبي ﷺ و بين اجتهاد غيره كما قلت أيضاً، فإن اجتهاده ﷺ وحي من حيث التعبدية أو من حيث القرار عليه، فصدق عليه «إن أتبع إلا ما يوحى إلى» و أما غيره ﷺ فليس كذلك. والأمة إنما أمروا باتباعه ﷺ، فغاية ما في الباب أن عليهم إتباع النبي ﷺ في نطقه بالنصوص و نطقه باجتهاده ﷺ، و لايجوز لهم التعدي إلى ما عدى هما، و هو القياس، والإجتهاد منهم. قلت: نعم! يجب عليهم إتباعهما فقط، ولكن الإتياع أعم إما أن يكون بلا واسطة أو بواسطة علة في المنصوص عليه و هذا هو القياس. فالعمل على القياس ليس من حيث هو هو، بل من حيث أنه اتباعه ﷺ بواسطة العلة الجامعة. و لذا يقال: إن القياس مظهر، لأحكام التي اشتملت عليها النصوص. و سيأتي هذا البحث إن شاء الله تعالى تحت قوله تعالى: «إن الظن لا يغنى من الحق شيئاً» والله تعالى اعلم.

وأما الفرع الثالث: فقال شيخنا في تفسيره: إن قوله تعالى: «إني أخاف»

الخ. تعرض بأن هذا العذاب خاص بأهل العصيان فهو لكم. وأما أنا فلا أجتري عليه^(١).

ومفاده عندي: إن الكلام في الظاهر مسند إليه ﷺ، والمقصود أهل المعصية، وهم، هم، لا هو لكونه معصوماً ﷺ، ويمكن أن يقال إن المعنى أن العصيان خاصة بهذا العذاب فإن عصيت أخافه لأصل خاصة العصيان فلا أجتري عليه، وإن أعلم أنه يتحقق لي لعارض وعد العفو والمغفرة كأسد محبوس يخاف طبعاً وإن علم عدم ضرره، وإن عصيت فعليكم هذا العذاب، وقد عصيتم وليس لكم وعد العفو.

وقال في روح المعاني: فيه إيماء بأنهم استوجبوا العذاب بهذا الإقتراح لأن إقتراح ما يوجبه يستوجبه أيضاً وإن لم يكن كفعله^(٢).

والرواية إن صح معناها عندي: إنه عليه الصلوة والسلام لقن هذا الجواب قبل علمه بوعده المغفرة، فكان الجواب على ظاهر حال ما كان عنده، وإن كان في علم الله تعالى المغفرة ثم لما نزل وعد المغفرة فكانه نسخ، وليس المراد به حقيقة النسخ.

(٣٤ و ٣٥): المسئلة السادسة و السابعة:

القرآن لا ينسخ بالاجماع أو بالقياس.

إنه دل على أن الإجماع والقياس لا ينسخان كتاب الله تعالى فإنه لما لم يجز له ﷺ التبديل من تلقاء نفسه فبالأولى لم يجز للأمم.

قال في نور الأنوار: وكذا الإجماع عند الجمهور لا يصلح ناسخاً لشيء من الأدلة عبارة عن اجتماع الآراء ولا يعرف بالرأي انتهاء الحسن. ثم قال: وعند بعض

(١) بيان القرآن، ج: ٥، ص ٦ (٢) روح المعاني، ج: ١١، ص ٧٥

المعتزلة يجوز نسخ الكتاب بالإجماع، لأن المؤلفَةَ قلوبهم مذكورون في الكتاب، وسقط نصيبهم من الصدقات بالإجماع المنعقد في زمان أبي بكر^{رض}. قلنا: كان ذلك من قبيل انتهاء الحكم بآنتهاء العلة. و في حاشيته عن على القاري: اى ليس سقوط نصيبهم بالإجماع بل لأن علة نصيبهم كانت ضعف الإسلام فلما قوي الإسلام فات علته والحكم ينتهي بانتهاء علته فسقط نصيبهم^(١).

وفي التلويح: أنه سقط لسقوط سببه لا لورود دليل شرعي على ارتفاعه^(٢) فلا نسخ.

وقال الأمدى: و دليل الإمتناع أن الإجماع إما أن يكون مستندا إلى دليل أو ليس مستندا إلى دليل، فإن لم يكن مستندا إلى دليل فهو خطأ، وإن كان مستندا إلى دليل، فذلك الدليل إما أن يكون نسا أو قياسا. لا جائز أن يكون قياسا، لما سببته بعد (من أن القياس لا يصلح ناسخا) و إن كان نسا، فالناسخ ذلك النص لا الإجماع و إن قيل أن الإجماع ناسخ فليس إلا بمعنى أنه يدل على الناسخ، ثم قال: فان قيل ما ذكرتموه معارض بالنقل والمعنى. أما النقل: فهو أن ابن عباس حين قال لعثمان: "كيف تحجب الأم عن الثلث بالأخوين؟ والله تعالى يقول: «فإن كان له إخوة فلأمه السدس». والأخوان ليس باخوة". قال عثمان: "حجبها قومك يا غلام". و ذلك دليل النسخ بالإجماع. و أما المعنى: فهو ان الإجماع دليل من أدلة الشرع القطعية. فجاز النسخ به كالقرآن والسنة المتواترة. قلنا: إما قصة ابن عباس مع عثمان^{رض} إنما يصح الاستدلال بها. إن لو كان حكم الأم مع الاخوين منسوخا. و ليس كذلك، إلا أن يكون الأخوان ليسا باخوة. وليس كذلك على ما سبق بيانه في مسائل العموم. وما ذكروه من المعنى فحاصله يرجع إلى إثبات كونه ناسخا بالقياس على النص، وهو

(١) نور الأنوار، ص ٢١٠ (٢) التوضيح والتلويح، ج ٢، ص ٣٤

غير مسلم الصحة في مثل هذه المسائل وان كان صحيحا غير أنه مما يمتنع التمسك به لما بيناه^(١).

وفي التلويح: جوابا للقصة، و دلالة النص على عدم الحجب بالآخوين تبتنى على كون المفهوم حجة، وكون أقل الجمع ثلاثة، و لا قطع بذلك. و قال تحت قول التوضيح: لان الإجماع إن كان في حياة النبي عليه السلام يكون من باب السنة لأنه متفرد ببيان الشرع، و ان كان بعده فلا نسخ حينئذ اه. أى بعد النبي عليه السلام لأن الأحكام صارت مؤبدة بأنقطاع الوحي^(٢).

وأما ان القياس لاينسخ به الكتاب فقال في نور الأنوار: لأن الصحابة تركوا العمل بالرأي لأجل الكتاب والسنة حتى قال علي^{رضي}: "لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره لكني رأيت رسول الله^{صلى} يسح على ظاهر الخف دون باطنه" ثم قال: وكان ابن شريح من أصحاب الشافعي يجوز نسخ الكتاب والسنة بالرأي. والأتماطي منهم يجوز نسخ الكتاب بقياس مستخرج منه. و في حاشيته: الدليل لابن شريح: إن النسخ بيان كالتخصيص، فلما جاز التخصيص به جاز النسخ به أيضا. و نحن نقول: أن قياس النسخ على التخصيص مع الفارق. فأن دلالة العقل تكون مخصصة، و لا تكون ناسخة، فكيف يتساويان؟ والتخصيص بيان. والنسخ رفع و ابطال. والدليل للأتماطي: إن هذا في الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب. وفيه أن الوصف الذي به يرد الفرع إلى الأصل المنصوص عليه في الكتاب غيرمقطوع، بأنه هو المعنى في الحكم الثابت بالنص، حتى لو كان ذلك المعنى مقطوعا به بان كان منصوصا عليه جاز النسخ به أيضا كالنص كذا في التحقيق. اه^(٣).

(١) الأحكام للأمدى. ج: ٣، ص ٢٣٩ بحذف (٢) التوضيح والتلويح، ج: ٢، ص ٥١٥

(٣) نورالانوار، ص ٢١٠

قلت: فيكون كأنه ليس بنسخ بالقياس، فان الوصف المنصوص عليه نص فهو نسخ النص بالنص. وأما إذا لم يكن منصوصا فالوصف غير مقطوع به والقياس ظني.

فقال الأمدى له: وإن كان القياس ظنيا فيمتنع أن يكون ناسخا، لأن المنسوخ حكمه. إن كان نصا خاصا فالنسخ محال، لكونه مقدما على القياس الظني بالإتفاق. وإن كان عاما: فلا نسخ، لأن القياس ليس بخطاب، والنسخ هو الخطاب الدال على ارتفاع حكم خطاب، وللمخالف شبهة ان قوله تعالى: «الذين خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين» وإن يكن منكم ألف يغلبوا الفين بإذن الله» الآية. أوجب نسخ إثبات الواحد للعشرة وليس مصرحاً به، وإنما هو منبه عليه، وذلك هو نفس نسخ حكم النص بالقياس. والجواب:— أنها إنما تصح إن لو كان ثبوت الواحد للأثنين الراجع ثبوت الواحد للعشرة مستفادا من القياس، وليس كذلك بل استفادته إنما هي من نفس مفهوم اللفظ اه. بحذف غير المتعلق^(١).

(٣٦) : المسئلة الثامنة: ترتيب الآيات والسور توقيفي .

إن ترتيب السور والآيات توقيفي، فان التبديل كما قاله المفسرون في الفرق بينه وبين الإتيان بالغير "وضع مكان ذم بعض الاشياء مدحها ومكان آية رحمة آية عذاب"^(٢)

ثم علم الله تعالى الجواب بانه: «ما يكون لى أن أهمله من تلقائى نفسى». فعلم أن تقديم بعض الآيات والتاخير ليس منه ﷻ، وكذلك تقديم السور وتاخيرها:

(٢) التفسير الكبير، ج:٤، ص ٥٧٠

(١) الأحكام للأمدى، ج:٣، ص ٢٣٤

لئلا يكون وضع آية مكان آية، و سورة مكان سورة، تبديلا من تلقاء نفسه ﷺ بل كل ذلك من الله تعالى و إن كان بوحي غير متلو. والله اعلم.

ففي الخازن: فكتبوه (اي جامعوا القرآن من مواضع في مصحف) كما سمعوه من رسول الله ﷺ من غير ان قدموا شيئا أو أخروا شيئا أو وضعوا له ترتيبا لم يأخذه من رسول الله ﷺ، وكان رسول الله ﷺ يلقي أصحابه ويعلمهم ما ينزل عليه من القرآن على الترتيب الذي هو الآن في مصاحفنا بتوقيف جبرئيل عليه السلام إياه على ذلك، و إعلامه عند نزول كل آية "أن هذه الآية تكتب عقب آية كذا في سورة كذا". فثبت أن سعي الصحابة كان في جمعه في موضع واحد لا في ترتيبه، فان القرآن مكتوب في اللوح المحفوظ على النحو الذي هو في مصاحفنا الآن. و قد صح في حديث ابن عباس: «أن النبي ﷺ كان يعرض القرآن على جبرئيل عليه السلام في كل عام مرة في رمضان، وأنه عرضه في العام الذي توفى فيه مرتين». و يقال: إن زيد بن ثابت شهد العرضة الأخيرة التي عرضها رسول الله ﷺ على جبرئيل عليه السلام، و هي العرضة التي نسخ فيها ما نسخ و بقى فيها ما بقى، و لهذا أقام أبو بكر زيد بن ثابت في كتابة المصحف و ألزمه بها، لأنه قرأ على النبي ﷺ في العام الذي توفى فيه مرتين^(١).

قلت: و قد قال الله تعالى: «إنا نحن نزلنا الذكر و إناله لحافظون» و تقديم بعض على بعض و تاخيره عنه يخل بالحفظ، و قد أكده تعالى "بأن" و بضمير"نا" لأجل العظمة و بتقديم "له" و "باللام" و بالجملة الإسمية و باسمية الخبر، و بعموم ما يحفظ عنه لحذفه. و قال تعالى: «وإذا بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما ينزل قالوا إنما انت مفتر بل اكثرهم لا يعلمون» أسند تعالى التبديل إلى ذاته.

(١) خازن من مجموعة من التفاسير، ج: ١، ص ١١

وفي روح المعاني: أما ترتيب الآية: فكونه توقيفيا مما لا شبهة فيه حتى نقل جمع منهم الزركشي و أبو جعفر، الإجماع عليه من غير خلاف بين المسلمين. و أما ترتيب السور: ففي كونه إجتهدايا أو توقيفيا، خلاف. والجمهور على الثاني. قال أبو بكر الأنباري: أنزل الله تعالى القرآن كله إلى سماء الدنيا ثم فرقه في بضع و عشرين، فكانت السورة تنزل لأمر يحدث، والآية جواب لمستخبر فيوقف جبرئيلُ النبي ﷺ على موضع الآية والسورة، فمن قَدَمَ أو آخَرَ فقد افسد نظم القرآن. و قال الكرمانى: ترتيب السور هكذا هو عندالله تعالى في اللوح المحفوظ، و عليه كان رسول الله ﷺ يعرض على جبرئيل كل سنة ما كان يجتمع عنده منه، و عرض عليه في السنة التي توفى فيها مرتين. وقال الطيبي مثله. و هو المروي عن جمع غفير. ثم استشكل بقصة سورة البراءة. و أجاب بما حاصله أنه من موافقات عثمان، ولذا لما عرض على الصحابة قبلوا، كما لعمر موافقات لربه. و قال : و إجماع الصحابة في المال على هذا الترتيب أقوى دليل على أنهم وجدوا ما افادهم علما وقال في آخرالبحث: وبالجملة بعد إجماع الأمة على هذاالمصحف لا ينبغي أن يصاح الى احادالأخبار^(١).

وصرح ابن حجر أيضا ان ترتيب الآيات توقيفي بلا خلاف^(٢). وكذاالسيوطي في الإتقان.

قلت: و لما اجمعوا على اتباع مصحف الإمام، فقد أجمعوا على الترتيبين، وقد نص بالإجماع الحداد في رسالته خلاصة النصوص الحلييه و غيره، ثم اعلم أنه في الشفاء للقاضي عياض: قد أجمع المسلمون على من نقص من القرآن حرفا قاصداً لذلك أو بدله بحرف آخر مكانه، أو زاد فيه حرفاً مما لم يشتمل عليه المصحف الذي وقع الإجماع عليه، وأجمع على أنه، ليس من القرآن عامدا الكل هذا أنه كافر^(٣).

(١) روح المعاني، ج: ١، ص: ٢٥ (٢) فتح الباري، ج: ٦، ص: ٣٠ (٣) فتاوى عبدالحى، ج: ٣، ص: ١٦

(٣٧) : المسئلة التاسعة: رد ما استدل به على عدم نسخ القرآن مطلقا.

يمكن أن يستدل بقوله تعالى: «إن أتبع» الخ. على عدم جواز النسخ في القرآن بأن "ما" عام فالمعنى: أن جميع ما يوحى متبع، والمنسوخ لا يتبع، فالقول بالنسخ ينافيه.

والجواب :

أولاً: إن النسخ والناسخ وحي فوجب إتباعهما، والمنسوخ نسخ كونه وحياً فلا يتبع.

وثانياً: أن قوله: «من تلقائ نفسي» يشعر إلى أن التبديل يكون من تلقاء الله. وقد قال بعض المفسرون: إن الجملة بيان لما يكون فيكون المعنى: "ان اتبع إلا ما يوحى الى من تبديل من عنده لا من تلقاء نفسي". فهو يدل على ان التبديل قد يكون من عنده تعالى و هو النسخ و بسط المسئلة سيأتي ان شاء الله في قوله تعالى في هذه السورة: «لا تبديل لكلمات الله» والله اعلم.

١٣ : { قوله تعالى: «قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا ادريكم به فقد لبثت فيكم عمراً من قبله افلاتعقلون» (الآية ١٦)

(٣٨) : إستصحاب الحال حجة شرعية للدفع لا للإلزام.

قلت: يعلم من الآية ان استصحاب الحال حجة شرعية دافعة، فانه تعالى بعد اخبار استحالة ما اقترحوه امر أولاً بدعوى ان كلامنا التلاوة والادراء بمشيته تعالى و هذا لان "التالي" و هو عدم التلاوة والإدراء منتف فينتفي "المقدم" و هو

مشيئة العدم و بمشيئة العدم كانت مستلزمة لعدم مشيئة الوجود، فانتفاء ه مستلزم لإنتفائه، و هو انما يكون بتحقيق مشيئة الوجود فثبت ان تلاوته عليه الصلوة والسلام للقرآن و ادرائه تعالى بواسطة مشيئة تعالى. ثم قوله تعالى: «فقدلبثت» الخ. نوع تعليل للملازمة المستلزمة لكون ذلك بمشيئة الله عز و جل. فالمعنى: قد اقامت فيما بينكم مدة مديدة و هي مقدار اربعين سنة تحفظون تفاصيل احوالي و تحيطون خبرا باقوالي و حالي من قبل نزول القرآن أو من قبل وقت نزوله، لا اتعاطى شيئا مما يتعلق بذلك «أفلا تعقلون» ان من نشأ فيما بينكم هذا الدهر الطويل من غير مصاحبة العلماء و لا مراجعة اليهم، و لا مخالطة للبلغاء و لا خوض معهم في انشاء الخطب و غيرها ثم اتى بكتاب بهرت فصاحته مصاقع العرب واحتوى على بدائع العلوم، و دقائق، و حقائق، و اسرار الغيب، و اقايصص الأولين، و أحاديث الآخريين، مصدقا لما بين يديه من الكتب، هل يبقى بعد ذلك اشتباه في انه وحي منزل من عند الله عز و جل؟ فما هذا الإستدلال في دفع الفرية إلا باستصحاب حاله ص فدل على حجيته في الدفع.

والمسئلة مختلف فيها:— قال في التوضيح: الإستصحاب حجة عند الشافعي في كل شئ ثبت وجوده بدليل، ثم وقع الشك في بقاءه و عندنا حجة للدفع لا للاثبات له، ان بقاء الشرائع بالاستصحاب و لأنه اذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث، يحكم بالوضوء، و في العكس بالحدث. و لنا ان الدليل الموجب لا يدل على البقاء وهذا ظاهر. (واستدل على ان الإستصحاب لا يصلح حجة للاثبات، بان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء و هو ظاهر ضرورة ان بقاء الشئ غير وجوده لأنه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث و ربما يكون الشئ موجبا لحدوث الشئ دون استمراره) (١).

فبقاء الشرائع بعد وفاته عليه الصلوة والسلام ليس بالاستصحاب بل لأنه لا نسخ لشريعته (اي لقيام الأدلة على كونه خاتم النبيين و لا يبعث بعده احد ينسخها) ^(١).

وفي حياته فقد مرجحوا به في النسخ (ان النص يدل على شرعية موجبة قطعاً الى زمان نزول الناسخ وعدم بيان النبي عليه الصلوة والسلام للناسخ دليل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعاً لوجوب التبليغ والتبيين عليه. تلويح) ^(٢). والوضوء، والبيع، والنكاح، و نحو ذلك يوجب أحكاماً ممتدة الى زمان ظهور مناقض. فيكون البقاء للدليل. و كلامنا فيما لا دليل على البقاء. وقال في التلويح: فان قيل: ان قام دليل على كونه حجة لزم كونه حجة للاثبات، والدفع، و إلا لزم العدم فيها. اجيب: بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم و عدم الحكم مستندا الى عدم دليله فالأصل في العدم الإستمرار حتى يظهر دليل الوجود. ثم اعترض على استدلال عدم الاثبات، فقال: واعترض بانه ان اريد عدم الأدلة (اي عدم دلالة الموجب على البقاء) بطريق القطع فلا نزاع. و ان اريد بطريق الظن فممنوع. و ايضا لاندعى ان موجب الحكم يدل على البقاء، بل ان سبق الوجود مع عدمه ظن المنافي والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء، والظن واجب الإتيان ^(٣).

والجواب ما في قمر الأعمار قلت: لا نسلم ان كل الظن معتبر، و انما المعتبر ما قام الدليل القطعي على اعتباره، ولم يوجد ههنا دليل قطعي و لا ظني على اعتباره، فلا يكون ملزماً على الغير، كذا قال ابن الملك ^(٤).

قلت: و سيأتي الكلام على الظن انشاء الله تعالى في قوله تعالى: «ان

(٢) التلويح، ج: ٢، ص ٦٣٦

(١) نور الأنوار، ص ٢٣٨

(٣) التلويح، ج: ٢، ص ٦٣٦ (مطبوعه نور محمد). (٤) قمر الأعمار، ص ٢٣٨

الظن لا يفني من الحق شيئا». فان قلت: ان قوله تعالى: «فقدلبثت» الخ. دليل اثبات الإستلزام بين المقدم والتالي كما قرأتم. فثبت بالأية كونه دليلا للإثبات لا دليلا للدفع.

قلت: هذا الإثبات ليس إلزاما على أحد بل هو دفع إفتراءهم بان القرآن كلامه ﷻ وهو كان في افتراءهم بالتبديل من تلقاء نفسه ﷻ لا من عند الله. كما يدل عليه الجواب «من تلقائى نفسي» و «انى اخاف» الخ. فثبت كونه دفعا للافتراء. و ان قيل: انه قد اندفع بقوله تعالى: «ما يكون لى» الخ. قلت: لا بل هو مجرد اخبار باستحالة ما إقترحوه وهذا اى «قل لوشاء الله» الخ. إستدلال عقلي على دفعه و بطلانه. لا يقال دفعه لا يتأتى إلا باثبات انه من الله تعالى و هذا الإثبات إلزام على كل أحد بايمانه فصار الإستصحاب للإلزام، لأننا نقول: ان دلالة الإستصحاب على دفع الفرية مطابقة، و على هذا الإثبات إلتزامية عادية والعبرة للأولى. تفصيله ان هذا اللبث الخاص يدل على عدم قدرته ﷻ على الإتيان به، و بهذا دفع الفرية و يلزم لعدم قدرته عليه ثم لعدم إمكان التلقى من أحد لمثله عادة كونه من الله تعالى و هذا هو الإثبات فدلالة «فقدلبثت فيكم» على عدم قدرته ﷻ و دفع الفرية مطابقة وعلى اثبات كونه من الله تعالى التزامية واللزوم عادي لا عقلي فانه لا يلزمه عقلا و للإثبات أدلة اخرى، والله تعالى اعلم.

{١٤}: قوله تعالى: «فمن اظلم ممن افترى على الله كذبا او كذب بايته انه لايفلح المجرمون» (الآية ١٧).

(٣٨) : الكاذب على الله والمكذب سيان.

في المدارك: فيه بيان ان الكاذب على الله تعالى والمكذب بآياته في الكفرسواء اء.

وفي ردالمحتار، في باب المرتد: المراد بالتكذيب عدم التصديق اى عدم الإذعان والقبول، و ليس المرادالتصريح بانه كاذب في كذا لأن مجرد نسبة الكذب اليه ﷻ كفر، والشروط عندنا ثبوته على وجه القطع و ان لم يكن ضروريا بل قد يكون بما يكون استخفافا من قول أو فعل، وعن نورالعين اذا لم تكن الآية أوالخبرالمتواتر قطعي الدلالة، أو لم يكن الخبر متواترا، أو كان قطعيا لكن فيه شبهة، أو لم يكن الإجماع إجماع الجميع، أو كان و لم يكن اجماع الصحابة، أو كان ولم يكن اجماع جميع الصحابة، أو كان اجماع جميع الصحابة و لم يكن قطعيا بان لم يثبت بطريق التواتر، أو كان قطعيا لكن كان إجماعا سكوتيا، ففي كل من هذه الصور لا يكون المحود كفرا، يظهر ذلك لمن نظر في كتب الأصول^(١).

قال القاري، في الفتاوى الصغرى: من قال يعلم الله اني فعلت هذا وكان لم يفعل كفر. اى لأنه كذب على الله تعالى، و قد قال الله تعالى: «و من اظلم ممن افترى على الله كذبا» الآية^(٢).

(٢) الشرح الفقه الأكبر، ص٢٣٦

(١) رد المحتار، ج:٣، ص٣١١

وفي العالم كبرى: يكفر بقوله يجوز ان يفعل الله تعالى فعلا لاحكمة فيه^(١).
ويتفرع عنه جزئيات فقهية في التكفير فليراجع.

١٥ : { قوله تعالى: «فقل انما الغيب لله». (الآية ٢٠).

(٤٠) : حصر علم الغيب في الله تعالى.

فيه حصر علم الغيب في الله تعالى، فلا يجوز اثباته لغيره تعالى قط.
وسياتي المسئلة مسبوطة انشاء الله تعالى في سورة النمل، و ثقفها مولانا محمد
شفيع الديوبندي مد فيضه بعد ما ارتضاه شيخنا، و عجب من بعض العصرين، كيف
ادعوا علم الغيب لرسول الله ﷺ؟ و قد قال: كما في البخاري: «و لا يعلم ما في
غد إلا الله» و في حديث عائشة قال: «انه يعلم الغيب فقد كذب»^(٢).

و اتى ابن حجر: بروايات عديدة عن عائشة^{رض} فيها: «ثلاث من قال واحدة
منهن فقد اعظم على الله الفرية من زعم انه يعلم ما في غد» (الحديث) قال اخرجه
النسائي^(٣)

وفي التبراس: ان الغيب ما غاب عن الحواس، والعلم الضروري، والعلم
الإستدلالي، وقد نطق القرآن بنفي علمه عن سواه تعالى، فمن ادعى انه يعلمه
كفر. ومن صدق المدعي كفر. واما ما علم بحاسة أو ضرورة أو دليل فليس بغيث، و
لا كفر في دعواه، و لا في تصديقه على الجزم فى اليقيني والظن في الظن عند
المحققين. وبهذا التحقيق اندفع الإشكال في الامور التي يزعم انها من الغيب

(١) عالم كبرى، ج: ٢، ص ٢٥٩ (٢) فتح الباري، ج: ١٣، ص ٣٠٩ (٣) فتح الباري، ج: ١٣، ص ٣٠٨

وليست منه لكونها مدركة بالسمع أو البصر أو الدليل. فاحدها: أخبار الأنبياء، لأنها مستفادة من الوحي و من خلق العلم الضروري فيهم أو من إنكشاف الكوائن على حواسهم. ثانيها: خبر الولي، لأنه مستفاد من النبي أو من رؤيا صالحة أو من إلهام إلهي أو من النظر في اللوح المحفوظ، و هو ثابت من أهل الكشف و ان منعه بعض الفقهاء. ثالثها: أخبار المحاسب بالكسوف والخسوف، لأنه بدلائل هندسية قطعية. رابعها: أخبار المنجم والرمال، لأن النجوم والرمل علمان إستدلاليان منزلان على بعض الأنبياء ثم اندرسها و خلط الناس فيها فمن استدل بقاعدة النبوة اصاب في الخير. خامسها: خير الكاهن، لأنه مما يخبره الجن عن مشاهدة أو سماع عن الملائكة الذين عرفوا الكوائن المستقبلية بالوحي. ثم نقول: قد نطق كثير من الأحاديث و أقوال السلف بكفر المنجم و الكاهن، و من يصدقهما، و ذكر غير واحد من المحققين ان التكفير خاص بمن يدعي علم الغيب، أو يزعم النجوم مدبرة بالإستقلال، أو يزعم الجن عالمة بالغيب. قلت: و مع هذا ليس الإشتغال بالنجوم والكهانة وتصديقهما من فعل الصالحين، و لاشك ان فيها اخلالا بعقائد ضعفاء المسلمين، لزعمهم ان المخبر عالم بالغيب على ان الكاهن يصعب ان يسلم ايمانه لإستمداده من الشياطين. فاحفظ هذا التحقيق اه^(١).

فمع ان علمه ﷺ أكثر من كل مخلوق لا يطلق عليه هذه الصفة الخاصة من صفات الله تعالى اسمه و شانه و صفاته.

قال القاري في شرح الفقه الاكبر: و ذكر الحنفية تصريحاً بالتكفير باعتقاد ان النبي ﷺ يعلم الغيب لمعارضة قوله تعالى: «قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله» كذا في المسأرة^(٢).

١٦: { قوله تعالى: «واذا أذقنا الناس رحمة من بعد ضراء مستهم اذا لهم مكر في آياتنا» الخ. (الآية ٢١)

(٤١) : لايسند الشر مفردا اليه تعالى.

في روح المعاني: واسناد المساس الى الضراء بعد أسناد الاذاقة الى ضمير الجلالة من الآداب القرآنية، كما في قوله تعالى: «و إذا مرضت فهو يشفين». و نظائره، وينبغي التادب في ذلك ففي الخير، «اللهم إن الخير بيدك والشريس إليك»^(١).

وقال: في سورة النساء، تحت قوله تعالى: «قل كل من عند الله» اي كل واحدة من النعمة والبلية من جهة الله تعالى خلقا وابدادا من غير ان يكون لي مدخل في وقوع شئ منها بوجه من الوجوه، بل وقوع الاولى منه تعالى بالذات تفضلا و وقوع الثانية بواسطة ذنوب من ابتلى بها عقوبة كما سيأتي. و قال: بعده، تحت قوله تعالى: «ما أصابك من حسنة فمن الله و ما أصابك من سيئة فمن نفسك» اي ما أصابك أيها الإنسان من نعمة فهي من الله تعالى بالذات و تفضلا و إحسانا من غير إستيجاب لها من قبلك و كيف لا ؟ و كل ما يفعله العبد من الطاعات لا تكاد تكافي نعمة الوجود أو نعمة الأقدار عليها فضلا عن اخرى وقال عليه السلام، كما زواه الشيخان: «لن يدخل أحدا عمله الجنة قيل و لا انت يا رسول الله؟ قال: و لا أنا إلا ان يتغمدني الله تعالى بفضله رحمته». و ما أصابك من بلية فهي بسبب إقتراف نفسك المعاصي و إن كانت من حيث الإيجاد منتسبة اليه تعالى عقوبة، و هذا كقوله

تعالى: «وما اصابكم من مصيبة فيها كسبت ايديكم ويعفوا عن كثير» و هذا في احاديث ايضا^(١).

قال القاري في شرح الفقه الاكبر: الحسنة مضافة الى الله اذ هو احسن من كل وجه و أما السيئة فهو إنما يخلقها لحكمة وهي باعتبار تلك الحكمة من إحسانه فان الرب سبحانه لا يفعل سيئة قط. بل فعله كله حسن و خير، و بهذا ورد حديث «الخير كله بيدك والشرا ليس اليك» اي فانك لا تخلق شرا محصاً بل كل ما يخلقه ففيه حكمة باعتبارها خير ولكن قد يكون شرا لبعض الناس فهذا شر جزئى اضافي، فأما شر كليّ أو شر مطلق فالرب تعالى منزّه عن ذلك. و لهذا لا يضاف الشر اليه مفردا قط. بل أما أن يدخل في عموم المخلوقات لقوله سبحانه تعالى: «الله خالق كل شيء» وقوله تعالى: «قل كل من عند الله» و أما أن يضاف الى السبب كقوله تعالى: «من شرما خلق» و أما أن يحذف فاعله كقوله تعالى: «و انا لاندرى اشر أريد بمن فى الارض»^(٢).

١٧: { قوله تعالى: «هو الذى يسيركم فى البر والبحر» (الاية ٢٢).

(٢٢) : جواز ركوب البحر للتجارة ايضا فضلا عن الحج والجهاد.

فى الآية مستلطان: الاولى: جواز ركوب البحر للرجال والنساء. قال النواوي: كذا قاله الجمهور. و كره مالك ركوبه للنساء، لانهن لا يمكنهن غالبا التستر فيه و لا غض البصر عن المتصرفين فيه و لا يؤمن إنكشاف عوراتهن فى

(٢) الشرح الفقه الاكبر، ص ٥٣

(١) روح المعاني، ج: ٥، ص ٨٠ - ٨١

تصرفهن. لا سيما فيما صغر من السفن مع ضرورتهن الى قضاء الحاجة بحضرة الرجال. قال القاضي^(١): و روي عن عمر بن الخطاب و عمر بن عبدالعزيز، منع ركوبه، و قيل انما منعه العمران للتجارة و طلب الدنيا لا للطاعات و قد روي عن ابن عمر^(٢)، عن النبي ﷺ: «النهي عن ركوب البحر إلا لحاج أو معتمر أو غاز» وضعف ابو داؤد هذا الحديث، و قال: و رواه مجهولون^(٣).

قال العيني: و لا حجة في ذلك لأن السنة اباحة لرجال والنساء في الجهاد (وقال قبله بشئ) فاذا جاز ركوبه للجهاد ذللح اجوز) واخرج ابو عبيدة في غرب الحديث من حديث عمران الجوني عن زهير بن عبدالله يرفعه: «من ركب البحر اذا ارتج فقد برئت منه الذمة» وفي رواية: «فلا يلو من الانفسه» و زهير مختلف في صحته وقد اخرج البخاري حديثه في تاريخه فقال في روايته عن زهير عن رجل من الصحابة واسناده حسن وفيه تقييد بالمنع بالارتجاج ومفهومه الجواز عند عدمه وهو المشهور من اقوال العلماء فاذا غلبت السلامة فالبر والبحر سواء. قال الله تعالى: «وهو الذي يسيركم في البر والبحر» وقال ابو عبيدة: واكبر ظني انه قال التج باللام (اي تلاطمت امواجه. مجمع) فدل ان ركوبه مباح في غير هذا الوقت في كل شئ في التجارة وغيرها^(٤).

وفي شرح السيرالكبير: اذا ثبت جواز ركوب السفينة للجهاد ثبت جواز ركوبها للحج بطريق الأولى لان فرضية الحج أقوى. وكذلك لا بأس بركوبها على قصدالتجارة اذا كان الغالب هو السلامة و هو لا يمنع حق الله تعالى الذي يلزمه فيما يستفيد من المال^(٥).

قال ابن حجر، تحت حديث البخاري: «ناس من امتي عرضوا على غزاة في

(١) شرح مسلم، ج: ٢، ص: ١٤٢ (٢) عمدة القاري، ج: ٦، ص: ٦٢٩ (٣) شرح سيرالكبير، ج: ١، ص: ٢٦

سبيل الله يركبون تُبَحَّ هذا البحر ملوكا على الاسرة» الحديث. فيه جواز ركوب البحر الملح للغزو و قد تقدم بيان الإختلاف فيه و ان عمر كان يمنع منه، ثم اذن فيه عثمان، قال ابو بكر بن العربي: ثم منع منه عمر بن عبدالعزيز ثم اذن فيه من بعده و استقر الأمر عليه، و نقل ابن عبدالبر انه يحرم ركوبه عند ارتجاعه اتفاقاً^(١).

والسفن الدخانية الكبار التي تسير بالحجاج في زمننا هذا الغالب فيها السلامة و ايضا فيها مراحل مغتسلات ذوات التستر بنيت لكل فريق عليحدة، و غض البصر ايضا مستطاع فزال العلة التي كره لأجلها مالك^٢ ركوب البحر للنساء.

وفي المجمع: تحت «من يركب البحر اذا ارتج» الخ. فان صح فمعناه اغلق لمن ان يركب و ذا عند كثرة امواجه^(٣).

وقال الشعراني: و من ذلك قول الأئمة الأربعة انه يجب السفر في البحر للحج اذا غلبت السلامة مع قول الشافعي في احد قوليه انه لا يجب^(٣).

وفي رحمة الامة في إختلاف الأئمة: و هل يجب ركوب البحر في الحج اذا غلبت فيه السلامة، قال ابو حنيفة، و مالك، و أحمد، يجب الحج. و للشافعي قولان، اظهرهما الوجوب^(٤).

وقال ابن الحاج المالكي: بعد أحكام التاجر من إقليم الى إقليم. ويتعين عليه ان لا يركب البحر في الفصل الذي يخاف عليه فيه، لما ورد في الحديث «من ركب البحر في إرتجاعه فقد برى من الذمة» اه. بل يصبر حتى يكون الفصل معتدلاً فحينئذ يسافر^(٥).

(١) فتح الباري، ج: ١١، ص ٦٥ (٢) المجمع، ج: ١، ص ٤٦٦ (٣) الميزان، ج: ٢، ص ٣٠

(٤) هامش الميزان للشعراني، ص ١٣٥ (٥) المدخل، ج: ٣، ص ٦٢

وقال ابن العربي المالكي: اختلف علمائنا في راكب البحر، هل حكمه حكم الصحيح أو الحامل؟ (و قال قبله بسطور روى ابن القاسم عن مالك قال: "أول الحمل بشر و سرور و آخره مرض من الامراض"، ثم استدل عليه بقوله تعالى: «فلما اتقلت دعوا لله» وغيره). فقال ابن القاسم: "حكمه حكم الصحيح". و قال اشهب: "حكمه حكم الحامل اذا بلغت ستة اشهر"^(١).

وقال النواوي في شرح المذهب: مذهب ابي حنيفة - ر ماله، و احمد انه يجب الحج في البحر ان غلبت فيه السلامة و إلا فلا. و هذا هو الصحيح عندنا كما سبق^(٢). و قال: قبله اذا حكمنا بتحريم ركوب البحر للحج عند غلبة الهلاك كما سبق. فيحرم ركوبه للتجارة و نحوها من الأسفار المباحة. و كذا المنذوبة أولى اه.

قلت: و يدل مفهوم ذلك على انه عند غلبة السلامة يجوز عندهم ايضا.

وقال ابن العربي المالكي تحت هذه الآية: اما القرآن فيدل على جواز ركوب البحر مطلقا، و اما الحديثان اللذان جلبناهما (روى ابو هريرة ان رسول الله ﷺ سئل فقيل له: «أنا نركب البحر و نحمل» الحديث. و حديث انس رضي في روياه على أم حرام فيه «ناس من امتي عرضوا على غزاة في سبيل الله يركبون ثبج هذا البحر» و صححهما ابن العربي). فيدل حديث ابي هريرة على جواز ركوب البحر مطلقا. و اما حديث انس فيدل على جواز كونه في الغزو و هي رخصة من الله اجازها مع ما فيه من الغرر و لكن الغالب منه السلامة، لان الذين يركبونه لا حاصر لهم، و الذين يهلكون فيه محصورون^(٣).

وفي اللمعات، قلت: و اختلفوا في وجوب الحج اذا كان في طريقه بحر. قيل:

(١) احكام القرآن لابن العربي، ج: ١، ص ٣٣٧ (٢) شرح المذهب، ج: ٧، ص ٨٥

(٣) احكام القرآن لابن عربي، ج: ٣، ص ١٠٤٨

البحر يمنع الوجوب والأصح انه كالبر، فان كان الغالب فيه السلامة يجب، و إلا فلا. وسيحون، وجيحون، والفرات، والنيل، و دجلة انهار، لا بحار. فلا تمنع الوجوب اتفاقا. نقله الشيخ السهارن فوري في البذل، ثم قال: قلت و في زماننا السفن الدخانية الكبار لا خطر فيها و فيها السلامة غالبا فلا يمنع البحر وجوب الحج و لا وجوب ادائه^(١).

ومثله في فتح القدير، قال: واختلف في سقوطه (الحج) اذا لم يكن بد من ركوب البحر فقيل: البحر يمنع الوجوب، و قال الكرمانى: ان كان الغالب في البحر السلامة من موضع جرت العادة بركوبه يجب و إلا فلا، و هوالأصح. و سيحون، وجيحون، والفرات، والنيل انهار، لا بحار^(٢).

قال في المجمع: لمعنى حديث «لاتركب البحر إلا حاجا أو معتمرا أو غازيا» فان تحت البحر نارا يريد لا ينبغي للعاقل ان يلقى نفسه الى المهالك إلا لأمر ديني يحسن بذل النفس فيه، فان تحت البحر نارا تهويل شان البحر لآفات متراكمة ان اخذاته ورطة جذبته اخرى فكان الغرق رديف الحرق والحرق حليف الغرق فهو تمثيل لغلبة الهلاك لراكبه^(٣).

وفي حاشية المشكوة عن اللمعات قوله: "فان تحت البحر نارا" قيل: هو على ظاهره فان الله على كل شئ قدير. و قد يحمل قوله تعالى: «والبحر المسجور» على هذا المعنى و قيل: المراد تهويل شان البحر وتفخيم الخطر في ركوبه^(٤).

وقال النواوي، في شرح المهذب: رواد ابو داؤد، والبيهقي، وآخرون، قال البيهقي، وغيره، قال البخاري: هذا الحديث ليس بصحيح. و رواه البيهقي من طرق

(١) بذل المجهود، ج: ٤، ص ١٩٧ (٢) فتح القدير، ج: ٢، ص ٣٢٩

(٣) مجمع بحار الانوار، ج: ١، ص ١٤١ (٤) حاشية المشكوة، ص ٣٣٣

عن ابن عمرو موقوفا والله اعلم^(١).

وفي تكملة المجمع: و مقتضى الحديث المنع عن ركوبه للتجارة. أقول: قد من الله تعالى في القرآن العزيز في مواضع عديدة بتسخير البحار لابتغاء الفضل. و فسروا الفضل بالرزق فكيف يمتنع الركوب للتجارة، فالاولى ما أشار اليه الطيبي انه نهى ارشاد بأنه لا ينبغي للعاقل الاخطار لنفسه لأمر ديني^(٢).

وفي البخاري: باب التجارة في البحر. و قال: مطر لأبأس به و ما ذكره الله في القرآن إلا بحق ثم تلا: «وترى الفلك مواخفيه ولتبتغوا من فضله» قال ابن حجر: هو مطر الوراق البصري مشهور في التابعين، ثم قال: و وجه حمل مطر ذلك على الإباحة انها سيقت في مقام الإمتنان و تضمن ذلك الرد على من منع ركوب البحر^(٣).

ونقل المحدث الدهلوي في اشعة اللمعات: عن شرح حزب البحر لأحمد بن زروق المغربي، ولما لم افز به ترجمت ما نقله قال: ركوب البحر مع قطع النظر عن العوارض لا خلاف اليوم في جوازه و ان كان السلف قد اختلف آرائهم فيه^(٤).

فان قلت: حكى ابن عبد البر: الإتفاق على حرمة الركوب عند الإرتجاج و حكى ابن زروق: الإتفاق على جوازه مطلقا، واعتمده الشيخ الدهلوي قدس سره.

قلت: لا تعارض بينهما فان محصول جميع البحث ان البحر ان كان الغالب فيه السلامة فهو كالبر، و ان كان الغالب الهلاك: «فلا تلقوا بأيديكم الى التهلكة»، و ان لم يكن شئئ منهما غالبا ففي العبادات كالبر وفي التجارات كالحر. فما نقله ابن عبد البر: فهو في غالب الهلاك، لأن في عصره لم يكن المراكب مستحكمة كما

(١) شرح المذهب، ج: ٧، ص ٨٥ (٢) تكملة المجمع، ص ٣٢٤

(٣) فتح الباري، ج: ٤، ص ٢٥٤ (٤) اشعة اللمعات، ج: ٣، ص ١٩٠

هي اليوم. وما نقله ابن رزوق فهو على غالب السلامة كما هو مشاهد اليوم لاستحكام الراكب الدخانية.

ثم اعلم ! انه قد ورد في ركوب البحر بشرط كونه للعبادة كالغزو والحج والتبليغ و منها التجارة ايضا. ان كانت لنفقة نفسه و عياله و بالصدق والامانة.

ففي المشكوة عن ام حرام، عن النبي ﷺ قال: «المائد في البحر الذي يصيبه القى له اجر شهيد والغريق له اجر شهيدين» رواه ابو داؤد^(١).

و في الترغيب: روى الحاكم من رواية عبدالله بن صالح «غزوة في البحر خير من عشر غزوات في البر» (الى آخره). و قال: صحيح على شرط البخاري، و هو كما قال على حاشية المشكوة^(٢). ثم قال المنذري: المائد الذي يروح رأسه ويميل من ريح البحر والميد الميل اه. ففي هذا الحديث فضل غزوة بحرية ولا بد في هذا الزمان من العساكر البحرية للمسلمين كالعساكر الجوية لان الأعداء يحاربون من طريق البحر ايضا.

وروى ابن ماجه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «شهيد البحر مثل شهيد البر والمائد في البحر كالمشحط في دمه في البر وما بين الموجتين كقاطع الدنيا في طاعة الله وان الله و كل ملك الموت بقبض الأرواح إلا شهيد البحر فانه يتولى قبض أرواحهم، ويغفر لشهيد البر الذنوب كلها إلا الدين و يغفر لشهيد البحر الذنوب والدين»^(٣).

وفي كنز العمال: مغزيا الى مسند الإمام الاحمد و المعجم الكبير للطبراني عن ابي الدرداء^(٤): «من جلس في البحراحتسابا ونية احتياطا للمسلمين كتب الله له

(١) مشكوة، ص ٣٣٣ (٢) مشكوة، ص ٢٣٧ (٣) المغني لابن قدامة، ج: ٨، ص ٣٥٠

بكل قطرة في البحر حسنة» ويتخريج الطبراني في الاوسط وابن العساكر «من لم يغز معي فليغز في البحر» و غير ذلك من الصحاح والضعاف فليُنظر^(١).

فما قال بعض فقهاءنا من عدم وجوب الحج على من ليس له طريق الالبحر محمول على غالب الهلاك او على عدم الامن لغلبة النهب في الطريق.

قال الشامي^٢ تحت قول الدر: مع امن الطريق بغلبة السلامة واختلف في سقوطه اذا لم يكن بد من ركوب البحر فليل يسقط وقال الكرمانى: ان كان الغالب فيه السلامة من موضع جرت العادة بركوبه يجب و الا فلا، و هو الأصح^(٣).

(٤٣) : المسئلة الثانية: افعال العباد مخلوق الله تعالى.

قال الامام الرازي: احتج اصحابنا بهذه الآية على ان فعل العبد يجب ان يكون خلقا لله تعالى، قالوا: دلت هذه الآية على ان سير العباد من الله تعالى، و دل قوله تعالى: «قل سيروا في الارض» على ان سيرهم منهم وهذا يدل على ان سيرهم منهم ومن الله فيكون كسبيا لهم وخلقا لله ونظيره قوله تعالى: «كما اخرجك ربك من بيتك بالحق» وقال في آية اخرى: «وانه هو اضعك واهكى» وقال في آية اخرى: «ومارميت اذ رميت ولكن الله رمى»^(٣)

وفي شرح العقائد النسفيه: والله تعالى خالق لأفعال العباد من الكفر والإيمان، والطاعة، والعصيان، لا كما زعمت المعتزلة الخ. وقال في الادلة الثاني: النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى: «والله خلقكم وما تعملون» اى عملكم على

(٢) ردالمحتار، ج:٢، ص١٥٧

(١) كنز العمال، ج:٤، ص٣٣٤

(٣) التفسير الكبير، ج:٤، ص٥٧٦

ان "ما" مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير او معمولكم على ان "ما" موصولة و يشمل الأفعال الى ان قال وكقوله تعالى: «خالق كل شئ» اي يمكن بدلالة العقل وفعل العبد شئ وكقوله تعالى: «افمن يخلق كمن لا يخلق» في مقام التمدح بالخالقية وكونها مناطا لإستحقاق العبادة^(١) والبسط في كتب العقائد.

١٨ : { قوله تعالى: «حتى اذا كنتم فى الفلك» الى قوله: «دعوا لله مخلصين له الدين لئن انجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين».

(الآية ٢٢)

(٤٤) : الإيمان الإضطرابي لا يعتد به .

قال الرازي: قال ابن عباس^{رضي}: يريد تركوا الشرك ولم يشركوا به من الهتهم شيئاً وأقروا الله بالربوبية والوحدانية. قال الحسن: «دعوا لله مخلصين» الإخلاص الإيمان لكن لأجل العلم بأنه لا ينجيهم من ذلك الا الله تعالى فيكون جارياً مجرى الإيمان الإضطرابي^(٢).

واما من جدد هذا الإيمان فقد جعله اختيارياً فاعتد منه ذلك. كما في حديث نقله روح المعاني قال: اخرج ابوداؤد، والنسائي وغيرهما، عن سعد ابن ابي وقاص قال: «لما كان يوم الفتح فر عكرمة ابن ابي جهل فركب البحر فاصابتهم عاصف فقال اصحاب السفينة لأهل السفينة: اخلصوا فان الهتكم لا تغني عنكم شيئاً فقال عكرمة لئن لم ينجني في البحر الا الإخلاص ما ينجيني في البر غيره. اللهم ان لك عهدا ان

(٢) التفسير الكبير، ج: ٤، ص ٥٧٧

(١) الشرح العقائد النسفي، ص ١٤٤

انت عافيتني مما انا فيه ان اتى محمدا حتى اضع يدي في يده فلأجده عفوا كريما
قال: فجااء واسلم»^(١).

و لان المعتد به الإيمان الإختياري لم يعد من علمه ﷺ رسولا باضطرار مومنا
قال تعالى: «الذين آتينا هم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم» الآية. ولم يعد
فرعون مؤمنا مع انه ايضا كان عالما برسالت موسى عليه السلام. قال تعالى: حكاية
عن خطابه عليه السلام له مشيرا الى المعجزات التي اوتيتها قال: «لقد علمت ما انزل
هؤلاء الارب السموات» الآية. والله اعلم.

فان قيل: يمكن ان ايمانهم لم يعتدبه لا لانه اضطراري بل لانه كان تصديقا
وقولا من دون عمل فلم يتم ايمانهم فانه كما قال الشافعي^ح: قول تصديق وعمل.

قلت: اولا: قد سبقت المسئلة في قوله تعالى: «ان الذين آمنوا وعملوا
الصلحت يهديهم ربهم بايمانهم». وثانيا: كما قال ابوالسعود: تحت قوله تعالى:
«مخلصين» لا مخلصين للدعاء به تعالى فقط، بل للعبادة ايضا. فانهم بمجرد
تخصيص الدعاء به تعالى لا يكونون مخلصين له الدين^(٢).

قال شيخنا^ح في مسائل السلوك: في الروح وانت خبير بأن الناس اليوم
اذا اعتريهم امر خطير وخطب جسيم في بر أو بحر دعوا من لا يضر ولا ينفع ولا يرى
ويسمع فمنهم من بدعوا الحضر و الياس ومنهم من ينادي ابا الخميس والعباس الى
اخر ما قال واطال^(٣)

فيا للعجب الكافر يدعوالله والمؤمن يدعوا لغير. اللهم اهدنا.

(١) روح المعاني، ج: ١١، ص ٨٧ (٢) هامش الكبير، ج: ٥، ص ٤٢٣

(٣) بيان القرآن، ج: ٥، ص ٩

١٩ : قوله تعالى:

«فلما انجهم اذا هم يبغون في الارض بغير الحق» (الآية ٢٣).

(٤٥) : البغي محمود و مضموم.

فيه مستلطان، الاولى: قال الرازي: فان قيل: فما معنى قوله: «بغير الحق» والبغي لا يكون بحق. قلنا: البغي قد يكون بالحق وهو استيلاء المسلمين على أرض الكفرة وهدم دورهم واحراق زروعهم وقطع اشجارهم كما فعل رسول الله ﷺ بيني قريظة^(١).

قلت: فدلّت الآية على جواز هذه الامور بالحق وعلى عدم جوازها بغيره. وبه قالت الائمة والامة.

وقال ابوالسعود: و اما ما قيل من انه للإحتراز عن البغي بحق كتخريب الغزاة ديار الكفرة وغيره وقطع اشجارهم واحراق زرعهم فلا يساعده النظم الكريم لابتنائه على كون البغي بمعنى افساد صورة الشئى وابطال منفعته دون ما ذكر من المعنى اللائق بحال المفسدين^(٢).

قلت: استدلال الإمام بعموم الالفاظ والتاسيس اولى من التاكيد.

(٤٦) : المسئلة الثانية : "قبول دعاء الكافر".

فيه قبول دعاء الكافر ومضت هذه المسئلة في قوله تعالى: «واذا مس

(٢) ابوالسعود هامش الكبير، ج: ٥، ص ٤٢٣

(١) التفسير الكبير، ج: ٤، ص ٥٧٧

الانسان الضراء الآية. فليتذكر.

٢٠: { قوله تعالى: «والله يدعو الى دارالسلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم» (الآية ٢٥).

(٤٧): الكفر والإيمان لقضاء الله تعالى.

قال الرازي: احتج اصحابنا بهذه الآية على ان الكفر والإيمان بقضاء الله تعالى قالوا: انه تعالى بين في هذه الآية انه دعا جميع الخلق الى دار السلام (لان حذف المفعول يدل على عمومه) ثم بين انه ما هدى الابعضهم فهذه الهداية الخاصة يجب ان تكون مغايرة لتلك الدعوة العامة ولا شك ان الاقدار والتمكين وارسال الرسل وانزال الكتب امور عامة، فوجب ان تكون هذه الهداية الخاصة مغايرة لكل هذه الاشياء وما ذلك الا ما ذكرناه من انه تعالى خصه بالعلم والمعرفة دون غيره. واعلم ان هذه الآية مشكلة على المعتزلة وما قدروا على ايراد الاسئلة الكثيرة. وحاصل ما ذكره القاضي في وجهين: الاول: ان يكون المراد ويهدي الله من يشاء الي اجابة تلك الدعوة بمعنى ان من اجاب الدعاء واطاع واتقى فان الله يهديه اليها. والثاني: ان المراد من هذه الهداية اللطاف. واجاب اصحابنا عن هذين الوجهين: بحرف واحد و هو ان عندهم انه يجب على الله فعل هذه الهداية و ما كان واجبا لايكون معلقا بالمشيئة و هذا معلق بالمشيئة فامتنع حمله على ما ذكره^(١).

٢١: { قوله تعالى: «والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها»
الى قوله تعالى:

«اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون». (الآية ٢٧).

(٤٨): رد ما استدل به على خلود اهل الكبائر في النار.

في روح المعاني: احتجت الوعيدية بهذه الآية على قولهم الفاسد بخلود اهل الكبائر. و اجيب: بان السيئات شاملة للكفر، و سائر المعاصي، وقد قامت الأدلة على انه لا خلود لأصحاب المعاصي. فخصت الآية بمن عداهم، و ايضا قد يقال: انهم داخلون في الذين احسنوا بناء على ما اخرج ابن جرير وابن المنذر وغيرهما عن ابن عباس و ابوالشيخ عن قتادة: «انهم الذين شهدو ان لا اله الا الله» اى المؤمنون مطلقا فلا يدخلون في القسم الآخر لتنافي الحكمين^(١).

وفي التفسير الكبير قال بعضهم: المراد بقوله: «والذين كسبوا السيئات» الكفار. واحتجوا عليه بان سواد الوجه من علامات الكفر. بدليل قوله تعالى: «فاما الذين اسودت وجوههم أكفرتم بعد ايمانكم» وكذلك قوله: «وجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قتر». اولئك هم الكفرة الفجرة، ولانه تعالى قال بعد هذه الآية: «ويوم نحشرهم جميعا» والضمير في قوله: «هم» عائد الى هؤلاء. ثم انه تعالى وصفهم بالشرك وذلك يدل على ان هؤلاء هم الكفار. ولأن العلم نور و سلطان العلوم والمعارف هو معرفة الله تعالى فكل قلب حصل فيه معرفة الله تعالى لم يحصل فيه الظلمة اصلا^(٢).

(٢) التفسير الكبير، ج: ٤، ص ٥٨٣

(١) روح المعاني، ج: ١١، ص ٩٤

٢٢ : { قوله تعالى: « وقال شركاؤهم ما كنتم ايانا تعبدون. فكفى بالله شهيدا بيننا وبينكم ان كنا عن عبادتكم لغفلين». (الآية ٢٨-٢٩)

(٤٩) : هل يكذب الناس في القيامة.

في الاية مسائل : الاولى: ان اهل القيامة هل يكذبون أم لا ؟ فان الظاهر من قولهم: «ما كنتم ايانا تعبدون» الكذب لانه خلاف الواقع.

قال الامام الرازي: في سورة الانعام تحت قوله تعالى: «ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا والله ربنا ما كنا مشركين انظر كيف كذبوا على انفسهم وضل عنهم ما كانوا يفترون» ظاهر الآية يقتضي انهم حلفوا في القيامة انهم ما كانوا مشركين، وهذا يقتضي اقدمهم على الكذب يوم القيامة. و للناس فيه قولان: الاول: و هو قول ابي علي الجبائي، والقاضي: ان اهل القيامة لا يجوز اقدمهم على الكذب واحتجا عليه بوجوه. ثم بسط الوجوه. تلخيصه، الوجه الاول: ان اهل القيامة يعرفون الله تعالى بالاضطرار، و اذا كانوا عارفين وجب ان يكونوا ملجئين الى ان لا يفعلوا القبيح لأنهم لو راموه لمنعهم الله تعالى والا لكان ذلك اطلاقا لهم في فعل القبيح وانه لا يجوز اما انهم لهول القيامة لم يبق عقولهم اونسوا كونهم مشركين فلا يصح لانهم لو كانوا غير عقلا لايجوز ان يحشرهم ويورد عليهم التوبيخ بقوله: «ابن شركاءكم» ثم يحكى اعتذارهم، و ايضا المكلفون لا بد ان يكونوا عقلاء يوم القيامة ليعلموا انهم بما يعاملهم الله تعالى به غير مظلومين و بعيد عن العقلاء ان ينسوا مثل هذه الاحوال وان بعد العهد وانما ينسى اليسير من الامور. والوجه الثاني: انهم كانوا يعلمون ان الله تعالى عالم باحوالهم وان الكذب عليه محال، وانه لايزيد الا المقت والغضب، فامتنع اقدمهم عليه. والوجه الثالث: ان كان ذلك يوجب العقاب فتصير

الدار الآخرة دار التكليف واجمعوا علي أنها ليست كذلك. وان لم يوجب العقاب فيقتضي الاذن من الله تعالى في القبائح وهو باطل. فمعنى «ما كنا مشركين» اى في اعتقادنا وظنوننا واما قوله تعالى: «انظروا كيف كذبوا على انفسهم» في دار الدنيا بقولهم انهم على صواب وقال هذا كلام القاضي في تقرير القول الذي اختاره ابو علي الجبائي. والقول الثاني: وهو قول جمهور المفسرين: ان الكفار يكذبون في هذا القول. والدليل على ان الكفار قد يكذبون في القيامة وجوه: الاول: انه تعالى حكى عنهم «انهم يقولون ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون» مع انه تعالى اخبر عنهم بقوله: «ولوردوا لعادوا لمانهوا عنه». والثاني: قوله تعالى: «يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يلحفون لكم ويحسبون انهم على شئى الا انهم هم الكاذبون» بعد قوله: «ويحلفون على الكذب» فشبّه كذبهم في الآخرة بكذبهم في الدنيا. والثالث: قوله تعالى: حكاية عنهم «قال كم لبثتم قالوا لبثنا يوما او بعض يوم» وكل ذلك يدل على اقدامهم في بعض الأوقات على الكذب. والرابع: قوله حكاية عنهم: «ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك» و قد علموا انه تعالى لا يقضى عليهم بالخلاص. والخامس: انه تعالى في هذه الآية لما حكى عنهم: «انهم قالوا والله ربنا ما كنا مشركين» وحمل هذا على ان المراد «ما كنا مشركين» في ظنوننا وعتقادنا مخالفة للظاهر. ثم حمل قوله بعد ذلك: «انظر كيف كذبوا على انفسهم» على انهم كذبوا في الدنيا يوجب فك نظم الآية، وصرّف اول الآية الى احوال القيامة، وصرّف آخرها الى احوال الدنيا وهو في غاية البعد، واما قوله لو كانوا غير عقلاء لما حشرهم الخ. فلا يبعد ان يقال انهم حال ما عاينوا احوال القيامة وشاهدوا موجبات الخوف الشديد اختلفت عقولهم في هذا الوقت فذكروا هذا الكلام وقوله كيف يحكى عنهم ما ذكره في حال اضطراب العقول فهذا يوجب الخوف الشديد عند سماع هذا الكلام حال كونهما في الدنيا ولا مقصود من تنزيل هذه

الآيات الا ذلك. واما قوله المكلفون لا بد ان يكونوا عقلاء يوم القيامة فنقول اختلال عقولهم ساعة واحدة حال ما يتكلمون بهذا الكلام لا يمنع من كمال عقولهم في سائر الاوقات فهذا تمام الكلام في هذه المسئلة. والله اعلم^(١).

قلت: فان قيل: ان حاصل جواب الإمام^ع انهم لم يبقوا عقلاء في آن الدهش فارتفع ما قلت من انه لو راموه لمنعهم الله تعالى، لان المنع للعقلاء ومن عدم جواز الحشر والتوبيخ وعدم جواز حكاية اعتذارهم وان المكلفين لا بد لهم ان يكونوا عقلاء لانهم كانوا عقلاء في غير هذا الآن. و من انه لما كان لا يزيد الا لمت فامتنع منهم، لان هذا ايضا يكون في العقل ومن انه ان اوجب العذاب فيصير دار الجزاء دار التكليف، والايثبت الإذن لان العذاب للعاقل فهذا كله يسلم اذا لم يبقوا عقلاء في هذا الآن لا في غيره. لكننا نقول: ان لم يبقوا عقلاء لم يبق قولهم هذا في هذا الآن كذبا كما لا يكون قول المجانين والصبيان لا صدقا و لا كذبا فكيف قوله تعالى: «كذبوا» و ان بقوا عقلاء فكلام الجبائي، لا محيص عنه. قلنا: ليس مراد الامام زوال عقلهم عن اصله كالمجانين في هذا الآن. بل المراد اختلاله مع بقاء الإختيار كما يكون في الحيرة والدهشة، و هو كاف في كونه معذورا ففي الجنون يزول العقل ولا يبقى الإختيار اصلا فيسقط التكليف وفي الإختلال لا يزول بل يكون مغلوبا ولا يسلب الإختيار كلا فيبقى مكلفا لكنه لكون عقله مغلوبا يصير مقبول العذر كما في حديث انس^{رض} عند مسلم قال: قال رسول الله^ص: «لله اشد فرحا بتوبة عبده حين يتوب اليه من احدكم كان على راحلته بارض فلاة فانفلتت منه وعليها طعامه وشرابه فأيس منها فأتى شجرة فاضطجع في ظلها قد أيس عن راحلته فبينما هو كذلك اذ هو بها قائمة عنده فاخذ بخطامها، ثم قال من شدة الفرح اللهم انت عبيدي و انا ربك

اخطاء من شدة الفرح" (١).

قال عياض فيه: ان ما قاله الإنسان من مثل هذا في حال دهشة وذهول لا يواخذ به (٢).

و حكم عليه عليه السلام انه اخطأ و مع ذلك لما كان معذورا لم ينكر عليه السلام عليه، فعلم ان حالة الدهشة حالة العذر و مع ذلك يحكم عليها بكون ما فيها خطأ أو كذبا و يمكن ان يستنبط هذا من قوله تعالى في آخر الآية المذكورة في ابتداء كلام الرازي: «وضل عنهم ما كانوا يفترون» بانه تعالى قال: لهم «كذبوا» ثم قال: «وضل عنهم» الخ. اى سلبوا علمه دهشا وحيرة كما عزاه في روح المعاني الى ابن المنير (٣).

وفي تفسير ابي السعود: و اما يقولون ذلك مع علمهم بانه بعزل من النفع راسا من فرط الحيرة والدهش وحمله على معنى «ما كنا مشركين» عند انفسنا و ما علمنا في الدنيا انا على خطأ في معتقدنا مما لا ينبغي ان يتوهم اصلا فانه مما يوهم ان لهم عذرا ما و ان لهم قدرة على الاعتذار في الجملة و ذلك مخل بكمال هول اليوم قطعنا على انه قد قضي ببطلانه قوله تعالى: «انظر كيف كذبوا على انفسهم» فانه تعجيب من كذبهم الصريح بانكار صدورهم الإشراك عنهم في الدنيا اى «انظر كيف كذبوا على انفسهم» في قولهم ذلك فانه امر عجيب فى الغاية. و اما حمله على كذبهم فى الدنيا فتحل يجب تنزيه ساحة التنزيل عنه (٤). وهذا الكفار. و اما المسلمون فلا يقع الكذب منهم فى الدنيا ايضا الا عن غفلة و لما لم تكن هناك غفلة لا يقع فالشركاء اما المراد منهم الأصنام فقط، لان العرب كانت تعبدها و قد انطقها الله تعالى يومئذ أو العام فاستشكل، لانهم ليسوا من الكفار.

(٢) فتح الباري، ج: ١١، ص ٩٢

(٤) ابو السعود، هامش الكبير، ج: ٤، ص ٣٣

(١) مسلم، ج: ٢، ص ٣٦٣

(٣) روح المعاني، ج: ٧، ص ١٠٧

فاجاب عنه في روح المعاني: بان المراد من قولهم «ماكنتم ايانا تعبدون» تبريهم من عبادتهم وانهم انما عبدوا في الحقيقة اهواء هم الداعية لهم، وقيل: ان قول الشركاء مجرى على حقيقة بناء على ان ذلك الموقف موقف الدهشة والحيرة فذلك الكذب يكون جاري مجرى كذب الصبيان والمجانين المهوشين (اي الذين لم يزل عقلهم بالكلية فيكون كذبا معفو عنه للعذر) و يمكن ان يقال ايضا انهم ما اقاموا لأعمال الكفار وزنا وجعلوها لبطانها كالعدم فلذا نفوا عبادتهم اياهم او يقال ان المشركين لما تخيلوا في ما عبده او صافا كثيرة غير موجودة فيه في نفس الامر كانوا في الحقيقة انما عبدوا ذوات موصوفة بتلك الصفات ولما كانت ذوات الشركاء خالية عن تلك الصفات صدق ان يقال ان المشركين ما عبدوا الشركاء وهذا اولى من الاولين بل لا يكاد يلتفت اليهما وكان حاصل المعنى انكم عبدتم من زعتم انه يقدر على شفاعة لكم و تخليصكم من العذاب وانه موصوف بكييت وكيت فاطلبوه فانا لسنا كذلك^(١١).

ولما كان في الشركاء احتمال ان يشمل الملائكة، والمسيح، و عزيرا (عليهم السلام) يتعين هذا الجواب الاخير لتحاшибهم عن كل ما لا ينبغي لشانهم وسنح لي جواب في هذا الاوان انهم نفواعبادتهم على ظنهم كما يظهر من قولهم: «ان كنا عن عبادتكم لغافلين» فلما لم يعلموا بعبادتهم نفوها ثم لما حلفوا عليها، كما سيأتي في رواية في المسئلة الثالثة. واعلموا ان قولهم هذا خلاف الواقع حلفوا على عدم علمهم بها ومثل هذا القول لا اثم فيه كما سيأتي في المسئلة الخامسة انشاء الله تعالى فلا اعتراض. والله تعالى اعلم. ويمكن ان يقال ان معناه «ما كنتم ايانا تعبدون» في علمنا و اعتقادنا.

كما اجاب ابن حجر: تحت حديث ذي اليمين أ نسيت أم قصرت ؟ فقال: «لم انس ولم تقصر» ومعنى قوله: «لم انس» اى في اعتقادي لا في نفس الأمر وقال: و يستفاد منه، ان الاعتقاد عنه فقداليقين يقوم مقام اليقين^(١).

(٥٠): المسئلة الثانية: هل يجوز تهديد العبودين بالباطل ولا ذنب لهم.

قال الرازي: هذا الخطاب لاشك انه تهديد في حق العابدين فهل يكون تهديدا في حق المعبودين. اما المعتزلة فانهم قطعوا بان ذلك لايجوز قالوا: لانه لا ذنب للمعبود ومن لا ذنب له فانه يقبح من الله تعالى ان يوجه التخويف، والتهديد، والوعيد اليه. اما اصحابنا فانهم قالوا: انه تعالى: «لا يستل عما يفعل»^(٢).

وفي روح المعاني: ان التهديد والوعيد للمخاطبين فقط (اى المشركين الذين خطبوا) بقوله تعالى: «ثم نقول للذين اشركوا» أو للمجموع باعتبارهم و أوجب بجواز كون تهديد الاصنام نظير إدخالها النار مع عبدتها كما يدل عليه قوله تعالى: «انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم» و كذا قوله سبحانه: «فاتقوا النار التى وقودها الناس والحجارة» على ما عليه جمع من المفسرين و دعوى الفرق بين التهديد والإدخال في النار تحتاج الى دليل^(٣).

اجاب في سورة المائدة تحت قوله تعالى: «اذ قال الله يعيسى ابن مريم امنت قلت للناس» الآية. بقوله توييخا للكفرة و تكبيتا لهم باقراره عليه الصلوة

(٢) التفسير الكبير، ج: ٤، ص ٥٨٣

(١) فتح الباري، ج: ٣، ص ٨١

(٣) روح المعاني، ج: ١١، ص ٩٦

والسلام على رؤس الاشهاد بالعبودية و امرهم بعبادته عز و جل^(١).

ويمكن ان الجواب بان الخطاب و توجيه الوعيد والتهديد اليهم في الظاهر والمقصود المشركون والمراد بهذاالعنوان انهم متى سمعوا هذاالكلام اتوا بالبراءة فلا يبقى للمشركين هذا العذر الظاهري فاذا اتى الخطاب الملائكة: «قالوا سبحانك انت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن» و اذا اتى المسيح: «قال سبحانك ما يكون لى ان اقول ما ليس لى بحق» الخ. فالوعيد والتهديد غير متوجه اليهم والله اعلم. كذا يفهم من كلام الرازي في مقام آخر.

(٥١) : المسئلة الثالثة: دفع التعارض عن اجزاء الآية.

يمكن ان يقال : ان في الآية تعارضا. فانهم قالوا: «ما كنتم ايانا تعبدون» فنفوا العبادة رأسا، ثم قالوا: «ان كنا عن عبادتكم لغافلين» والغفلة لاتكون الابعد وجود الشئ فكانهم اقررو بوجود العبادة. والجواب انهم قالوا اولاً: «ماكنتم ايانا تعبدون» ثم لما حلفوا على عبادتهم حلف الشركاء على غفلتهم عنهما. فالنفي نفي على علمهم، والاثبات اثبات على خلف المشركين.

روى في الدر المنثور، عن مجاهد في رواية: ثم يكون من بعد ذلك ساعة فيها شدة ينصب لهم الآلهة التي كانوا يعبدون من دون الله، فيقول: هؤلاء الذين كنتم تعبدون من دون الله فيقولون: نعم ! هؤلاء الذين كنا نعبد، فتقول لهم: الآلهة والله ماكننا نسمع، ولا نبصر، ولا نعقل، ولا نعلم، انكم كنتم تعبدوننا، فيقولون: بلى ! والله لاياكم كنا نعبد، فتقول لهم الآلهة «فكفى بالله شهيدا بيننا وبينكم ان

كنا عن عبادتكم لغافلين»^(١). فالإثبات في وقت والنفي في آخر، فلا تعارض.

(٥٢): المسئلة الرابعة: دفع استبعاد الغفلة من الشركاء.

يمكن ان يقال: كيف يتصور الغفلة من الشركاء ؟ وهي على ما قال الراغب^٢ سهو يعتري الإنسان من قلة التحفظ والتيقظ، فان الشركاء ان كانوا اصناما فلا احتمال للغفلة فيهم، وان كانوا ملائكة، أوالمسيح أوعزيرا (عليهم السلام) فبعيد منهم، لأن الملائكة الحفظة والكتبه والانبياء عاشوا فيهم و عاينوا منهم ما فعلوا ولا سيما المسيح عليه السلام فانه سينزل و يكسرالصليب.

والجواب: ما قاله ابو السعود: والغفلة عبارة عن عدم الارتضاء و الا فعدم شعور الملائكة بعبادتهم لهم غير ظاهر. وهذا يقطع احتمال كون المراد بالشركاء الشياطين كما قيل فان ارتضاء هم باسراهم مما لا ريب فيه وان لم يكونوا مجبرين لهم على ذلك^(٣).

واجاب شيخنا: ان غفلتهم لان علمهم غير محيط و كانوا في اشغالهم^(٣).

وفي روح المعاني: والمراد بهؤلاء الشركاء، قيل: الأصنام. فان اهل مكة انما كانوا يعبدونها وهم المعنيون باكثر هذه الآيات، ونسبة القول لها غير بعيد من قدرته سبحانه. فينطقها الذي انطق كل شئ في ذلك الموقف و قيل: المراد بهم الملائكة والمسيح عليه السلام لقوله تعالى: «يوم نحشرهم جميعا ثم نقول للملائكة اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون» وقوله سبحانه: «أنت قلت للناس اتخذوني وامى الهين»

(٢) ابوالسعود، هامش الكبير، ج: ٥، ص: ٤٣٦

(١) الدر المنثور، ج: ٣، ص: ٣٠٧

(٣) بيان القرآن، ج: ٥، ص: ١١

الآية. وقيل: المراد بهم الشياطين نعم ! قالوا: يجب على القول بان المراد الملائكة عليهم السلام ان تحمل الغفلة على عدم الإرتضاء لا على عدم الشعور، لان عدم شعور الملائكة بعبادتهم غير ظاهر. بل لو قيل بوجوب هذا الحمل على القول بان المراد المسيح عليه السلام ايضا لم يعيد لان عدم شعوره بعبادتهم مع انه سينزل ويكسر الصليب كذلك ولا يكاد يصح الحمل على الظاهر، الا اذا كان المراد الاصنام، فان عدم شعورهم بذلك ظاهر. وتعقب بانه لا دليل على شعور الملائكة عليهم السلام بعبادتهم ليصرف اللفظ عن حقيقة وليس هؤلاء المعبودون الحفظة أو الكتبة بل ملائكة آخرون، ولعلمهم مشتغلون باداء ما امروا به عن الإلتفات الى ما في هذا العالم و نحن لا ندعى في الملائكة عليهم السلام ما يدعيه الفلاسفة، فانهم الذين قالوا: يوم استنبؤوا عن الاسماء «سبحانك لا علم لنا الا ما علمت لنا» وهذا جبرئيل عليه السلام من اجلهم قدراً كان كثيراً ما يسأله رسول الله ﷺ عن اشياء فيقول لا أعلم و سوف اسئل ربي، وكذا لا دليل على شعور المسيح عليه السلام بعبادة هؤلاء المخاطبين عند ايقاعها وكونه سينزل و يكسر الصليب لا يستدعي الشعور بها كذلك كما لا يخفى. وقد يستانس لعدم شعوره بما حكى الله تعالى عنه في الجواب عن سؤاله له عليه السلام من قوله: «ما قلت لهم الا ما امرتني به ان اعبدوا الله ربي وربكم وكنتم عليهم شهيذا ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت انت الرقيب عليهم وانت على كل شئ شهيد» و اعترض على القول الأخير بانه لا يصح مع هذا القول مطلقا، لان الشياطين هم الذين زينوا لهم هذه الشنيعة الشنعاء و اعزواهم عليها فكيف يتأتى القول بانهم غافلون حقيقة عنها او انهم غير مرتضين لها، ولعل من ذهب الى ذلك يلتزم الكذب ويقول بجواز وقوعه يوم القيامة. وقيل: ان القول الاول لا يصح مع هذا القول ايضا مطلقا، لان الاوثان لا تتصف بالغفلة حقيقة لانها كما يفهم من القاموس: اسم لترك الشئ و ذهاب القلب عنه الى غيره وهذا شان

ذوي القلوب والأوثان ليست من ذلك. وكذا لا تتصف بها مجازا عن عدم الإرتضاء إذا الظاهر ان مرادهم من عدم الارتضاء السخط والكراهة، و ظاهر ان الاوثان لا تتصف بسخط ولا ارتضاء، اذ هما تابعان للإدراك، و لا ادراك لها. و من اثبتة للجمادات حسب عالمها فالامر عنده سهل، و من لا يثبتة يقول انها مجاز عن عدم الشعور و قد يقال: ان المراد بغفلتهم عن عبادة المشركين عدم طلبهم الإستعدادي لها و يرجع ذلك بالأخرة الى نفي استحقاق العبادة عن انفسهم و إثبات الظلم لعابديهم. وحينئذ، فالظاهر ان يراد بالشركاء جميع ما عبد من دون الله تعالى من ذوي العقول وغيرهم والكل صادق في قوله ذلك. و قد يراد من عدم الطلب ما يشمل عدم الطلب الحالي والقالي، اذا اعتبر كون القائل ممن يصح نسبة ذلك له كالملائكة عليهم السلام، و هذا الوجه لا يتوقف على شعور شركاء بعبادتهم، و لا على عدمه فيجوز ان يكون لهم شعور بذلك و يجوز ان لا يكون لهم شعور، والظاهر ان تفسير الغفلة بعدم الإرتضاء المراد منهم على ما قيل السخط والكراهة يستدعى الشعور او كراهة الشيء مع عدم الشعور به مما لا يكاد يعقل و إثباته بجميع الشركاء و لو إجمالا في وقت من الاوقات الدنيوية غير مسلم و لعل التعبير بالغفلة اكثر تهجينا للمخاطبين و لعبادتهم من التعبير بعدم الطلب مثلا فتأمل^(١).

(٥٣): المسئلة الخامسة: القول خلاف الواقع لظنه واقعا لا اثم فيه.

قلت: علم من قوله تعالى: «ما كنتم ايانا تعبدون» ثم من قوله تعالى: «ان كنا عن عبادتكم لغافلين». انه ان قال قائل: "ان زيدا في الدار" وهو يظن انه فيها ثم ظهر انه ماكان فيها فهو لا ذم له، و لا اثم عليه. اما عند الجاحظ: فلان ليس

(١) روح المعاني، ج: ١١، ص ٩٦ - ٩٧

بكذب عنده لان الخير عنده ينقسم الى ثلاثة اقسام: صادق، و كاذب، و ما ليس بصادق و لا كاذب، قال: الصادق ما يطابق المخبر مع اعتقاده انه كذلك. والكاذب ما لم يطابق المخبر مع اعتقاده انه كذلك. فبينهما خبر، ليس بصادق ولا كاذب. واما عند الجمهور: فكونه كاذبا لما ان الخير عندهم قسمان: صادق وكاذب. لانه لا يخلوا اما ان يكون مطابقا للمخبر به أو غير مطابق. الاول: الصادق، والثاني: الكاذب. والإختلاف مع الادلة في الأحكام للآمدي^(١).

و صرح به مجيبا عن دليل للجاحظ لا نسلم ان من اخبر بأن " زيدا في الدار" على اعتقاد كونه فيها ولم يكن فيها انه ليس كاذبا، و ان كان لا يستحق الذم على كذبه، لان المدح والذم ليس على نفس الصدق والكذب لا غير بل على الصدق مع قصده، والكذب مع قصده، و لهذا فان الامة حاکمة بان الكافر الذي علم منه اعتقاد بطلان رسالة محمد عليه السلام صادق باخباره بنبوة محمد ص لما كان خيره مطابقا للمخبر وان لم يكن معتقدا لذلك و لا قاصدا للصدق و حاکمة بكذبه في اخباره انه ليس برسول و ان كان معتقدا لما اخبر به لما كان خيره غير مطابق للمخبر انتهى. و اما عند النظام فلاته عنده صدق، لان الخير عنده منحصر في الصدق والكذب لكن الصدق مطابقة للاعتقاد، والكذب عدم مطابقة للاعتقاد، و ان كان الإعتقاد خطأ. و تفصيل المذاهب والمباني في كتب علم المعاني.

قال الغزالي^ح في الاحياء : اعلم ان الكذب ليس حراما لعينه. بل لما فيه من الضرر على المخاطب او على غيره، فان أقل درجاته ان يعتقد المخبر الشيء على خلاف ما هو عليه فيكون جاهلا، و قد يتعلق به ضرر غيره و رب جهل فيه منفعة ومصلحة، فالكذب محصل لذلك الجهل، فيكون ماذونا فيه وربما كان واجبا الخ^(٢).

(٢) الاحياء للغزالي، ج: ٣، ص: ١١٩

(١) الأمدي، ج: ٢، ص: ١٣

واما على ما قال الراغب: الصدق مطابقة، القول الضمير والمخير عنه معا و متى انخرم شرط من ذلك لم يكن صدقا تاما بل اما ان لا يوصف بالصدق واما ان يوصف تارة بالصدق، و تارة بالكذب على نظرين مختلفين^(١).

فلانه صدق من وجه وكانه مذهب رابع يشارك مذهب الجاحظ في كون الوساطة بين الصدق والكذب وبيانيه في كون الوساطة ليس بصدق وكذب عندالجاحظ وكونها صدقا وكذبا من وجه عنده، و اياما كان.

ففي رحمة الامة في اختلاف الأئمة: واختلفوا في لغواليمين فقال: ابو حنيفة ومالك و احمد في رواية: هو ان يحلف بالله على أمر يظنه على ما حلف عليه ثم تبين انه بخلاف سواء قصده أو لم يقصده فسبق على لسانه الا ان ابا حنيفة ومالكا قالوا: يجوز ان يكون في الماضي أو في الحال، وقال احمد: هو في الماضي فقط. ثم اتفقوا ثلاثتهم على انه لا اثم فيها ولا كفارة^(٢).

وعده بعض الفقهاء في الإيمان الكاذبة.

ففي البدائع: قال اصحابنا: هي اليمين الكاذبة خطأ أو غلطا في الماضي او في الحال^(٣).

و سكت البعض كما في الهداية: واليمين اللغو ان يحلف الخ. مع قوله في الغموس هو الحلف على امر ماضي يتعمد الكذب فيه^(٤).

و اخرج البعض منها في البحر الرائق تحت قول الكنز: فحلفه على ماض كذبا عمدا غموس وظنا لغو اى حلفه على ماض يظن انه كما قال والامر بخلافه لغو

(٢) هامش الميزان للشعراني، ج: ٢، ص ٩٥

(٤) فتح القدير، ج: ٤، ص ٣٤٨

(١) مفردات، ص ٢٧٧

(٣) البدائع، ج: ٣، ص ٣

فقوله ظنا معطوف على كذبا سميت به لانه لا اعتبار بها واللغو اسم لما لا يفيد الخ: (١).

فلو كان هذا القول عنده كذبا لما قال: انه معطوف على كذبا مع ان العطف يورث التغاير بل قال: انه معطوف على عمدا ينقسم الكذب الى العمد والظن و قال في الشرنبلاليه: روى ابن رستم عن محمد رحمه الله لا يكون لغو الا في اليمين بالله و ذلك لان من حلف بالله على امر يظنه كما قال و ليس كذلك لغى المحلوف عليه و يبقى قوله: "والله" فلا يلزمه شئ الخ (٢).

فالحاصل من الكل ان هذا القول لا اثم فيه لانه كانه لم يكن. أو لانه صدق من وجه أو لانه ليس بكذب. فان قلت: ان هذا الاستنباط لا يتم الا بان يراد من الغفلة عدم الشعور و فيه ما مضى من صاحب الروح.

قلت: ما نقله عن القاموس، و ايضا ما في المفردات: هو معنى الغفلة الخاصة اى ما في الانسان والعامه عامة من هذه القيود اذ قيل في تفسيره عدم الشعور؟ فقط ايضا من غير قيد و هو سلب لا عدم و لا يلزم في تقابل الإيجاب والسلب ما يلزم في تقابل العدم والملكة بل هذا المعنى اخص من الخاص ايضا، كما سيتضح، ولذا اختاره شيخنا في تفسيره كما سبق. ويؤيده ما في استعمال هذه المادة في غير ذوي العقول فان الابل اغفال اى لاسمات عليها، و ناقة غفل لا لبن لها، والغفل للأرض والطريق والسهم اى ما لا علامة عليها وغير ذلك، كما في المجمع البحار و كتب اللغة. و رجل غفل من لم يجرب الامور. فالغفلة عدم الشعور اعم من ان يكون بالإشتغال بالغير أو لا يكون كذلك. فما نقل هو تفسير بالاخص و لا شبهة في الإرادة به اعم الا ان يراد بالشركاء الشياطين و لاجر في القول بكون قولهم

(٢) هامش الدرر، ج: ٢، ص ٣٩

(١) البحر الرائق ج: ٤، ص ٢٧٨

كذبا فان الكذب في القيامة من الكفار قد يصدر كما سبق البحث عنه. وقال تعالى في سورة يونس: «نحن نقص عليك احسن القصص بما اوحينا اليك هذا القرآن وان كنت من قبله لمن الغافلين» و هو عدم العلم فانه قبل الوحي فلا يصدق عليه انه ترك الشئ و ذهب القلب عنه الى غيره.

وقد قال في روح المعاني تحت: «لمن الغافلين» عنه لم يخطر ببالك و لم يقرع سمعك. والتعبير عن عدم العلم بالغفلة لإجلال شان النبي ﷺ^(١).
فما في القاموس وغيره اخص مما يكون في الإنسان ايضا والله اعلم.

٢٣: { قوله تعالى: «فماذا بعد الحق الأضلال فاني تصرفون» (الآية ٣٢)

(٥٤) : الإشتغال بما لا يعنيه مكروه.

قلت: يعلم من الآية مسائل: الاولى: ان الإشتغال ما لا يعنيه ضلال. فان الامور ثلاثة: نافعة و مضرّة، و ما لا نفع فيه ولا ضرر. فعمل النافع و ترك المضر حق، و ترك النافع و عمل المضر، و عمل ما لا نفع فيه ولا ضرر غيرالحق، و هو ضلال.

وفي روح المعاني، و اخرج ابن ابي حاتم عن الشهب قال: سئل مالك عن شهادة اللعاب بالشرطنج والنرد فقال: اما من او من فما ارى شهادتهم طائله يقول الله تعالى: «فماذا بعد الحق الا الضلال» فهذا كله من الضلال^(٢).

(١) روح المعاني ج: ١٢، ص ١٥٨ (٢) روح المعاني، ج: ١١، ص ٩٩

وقد قال عليه السلام: «من حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه»^(١).

وفي حاشية عن المرقات: و حقيقة ما لا يعنيه ما لا يحتاج اليه في ضرورة دينه و دنياه و لا ينفعه في مرضاة مولاه بان يكون عيشه بدونه ممكنا في استقامة حاله اذ.

وهذا على احد التفسيرين، فان الحق الموجود. اما بالوجود الحقيقي: وهو الله تعالى وصفاته. واما بالوجود الشرعي: وهو الحسن شرعا. فكل ما ليس بحسن شرعا، ضلال، اى عدول عن السداد. مثله في احكام القرآن لابن العربي^(٢) والله اعلم.

(٥٥): المسئلة الثانية: لا واسطة بين الكفر والإسلام.

انه لا واسطة بين الكفر والإسلام. فانه ليس «بعد الحق الا الضلال» خلافاً للمعتزلة والمسئلة في الكلام هذا على التفسير الاول.

(٥٦): المسئلة الثالثة: رد الجبرية والقدرية في مسئلة الأفعال.

قال الرازي: واعلم ان الجبائي قد استدل بهذه الآية وقال هذا يدل على بطلان قول المجبرة بانه تعالى يصرف الكفار عنا لإيمان لانه لو كان كذلك لما جاز ان يقول: «فانى تصرفون» كما لا يقول اذا اعمى بصر احدهم اني عميت، واعلم: ان الجواب عنه سيأتي، ثم قال تحت قوله تعالى: «كذلك حققت كلمة ربك على الذين فسقوا انهم لا يؤمنون» ثم نقول: ان كان قوله: «فانى تصرفون» يدل على صحة مذهب القدرية،

(١) مشكوة، ص ٤١٣ (٢) احكام القرآن لابن العربي، ج: ١، ص ٤٢٨

فهذه الآية الموضوعية بجنبه تدل على فسادها^(١) و سيأتي تقريره تحت الآية الآتية.

قلت: و يدل على بطلان قول القدرية صيغة المبني للمفعول والحق هو الوسط بينهما بان صيغة المبني للمفعول لاجل ان خلق الصراف من الله تعالى لا من البشر، والتعجب لان فيه مدخلا لكسبه.

٢٤: { قوله تعالى: « كذلك حقت كلمة ربك على الذين فسقوا انهم لا يؤمنون »
(الآية ٣٣).

فيه مسئلتان:

(٥٧): الكفر بقضاء الله.

قال الرازي: احتج اصحابنا بهذه الآية على ان الكفر بقضاء الله تعالى و إرادته و تقريره انه تعالى اخبر عنهم خبر جزما قطعا «انهم لا يؤمنون» فلوا آمنوا لكان اما ان يبقى صدقا أو لا يبقى. والاول باطل، لان الخبر بانه لا يؤمن يمتنع ان يبقى صدقا حال ما يوجد الإيمان منه. والثاني ايضا باطل، لان انقلاب خبر الله تعالى كذبا محال. فثبت ان صدور الإيمان منهم محال، والمحال لا يكون مرادا فثبت انه تعالى ما اراد الإيمان من هذا الكافر و انه اراد الكفر منه^(٢).

(٥٨): التكليف بما لا يطاق.

والمسئلة الثانية: "التكليف بما لا يطاق" وسبقت في قوله تعالى: «ونذرا الذين لا يرجون لقاءنا» الخ.

٢٥: { قوله تعالى: «أفمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدي فمالكم كيف تحكمون» (الآية ٣٥).

(٥٩): المجذوب لا اتباع له.

قلت : دلت الآية على ان المستحق لان يتبعه الناس الهادي لا الذي لا يهتدي الا بالغير فيمكن ان يستدل بها على ان السالك مستحق للاتباع لا المجذوب.

قال شيخنا قدس سره في ملفوظاته و تصانيفه الجديدة : ان المجذوب لا يظهر الا ما هو كائن و لا يقدر على شئ فان لم يسأل عن شئ و لم يظهر سيكون ما هو كائن فالسؤال منه ثم اتباعه عبث، بل ربما يؤدي الى ضلال.

وثانيا: انه يكشف عن التكوينية لا عن التشريعية والمتبوع التشريعية. وما هذه الا عن شيخ سالك متبع للشريعة البيضاء والسنة السننية العراء. والله اعلم.

وفي الجامع الصغير للسيوطي: حديث، «ذروا العارفين المحدثين من امتي لا تنزلوهم الجنة و لا النار حتى يكون الله هو الذي يقضى فيهم يوم القيامة» خط عن علي.

قال العزيزي، قال المناوي: و يظهر ان المراد بهم المجاذيب و نحوهم الذين يبدو منهم ما ظاهره يخالف الشرع فلا نتعرض لهم بشئ و نسلم امرهم الى الله.

وقال الحفني: اى اتركوا مخالطة المجازيب والتكلم فيهم و لا تحكموا بانهم من اهل الجنة لإعتقادكم فيهم الولاية و لا تحكموا بانهم من اهل النار نظرا لعملهم المعاصي ظاهرا، بل فوضوا امرهم لمولاهم مجانيين الا ان سر جنونهم عزيز على ابوابهم يسجدالعقل^(١).

٢٦: { قوله تعالى: «وما يتبع اكثرهم الا ظنا ان الظن لا يغنى من الحق شيئا ان الله عليهم بما يفعلون» (الآية ٣٦).

في الآية مسائل:

(٦٠): الاولى : الايمان التقليدي.

في روح المعاني: فيه دليل لمن قال: ان تحصيل العلم في الاعتقادات واجب، و ان ايمان المقلد غير صحيح^(٢).

قال العيني: في شرح البخاري، قال اهل السنة: من اعتقد اركان الدين من التوحيد، والنبوة، والصلوة، والزكوة، والصوم، والحج تقليدا. فان اعتقد مع ذلك جواز ورد شبهة عليها، و قال لا آمن وورد شبهة يفسدها فهو كافر. و ان لم يعتقد جواز ذلك بل حزم على ذلك الاعتقاد، فقد اختلفوا فيه. فمنهم من قال: انه مؤمن. و ان كان عاصيا بترك النظر والاستدلال المورين الى معرفة قواعدالدين كسائر فساق المؤمنين و هو في مشية الله تعالى ان شاء عفا عنه وادخله الجنة، و ان شاء عذبه بقدر ذنبه و عاقبة امره الجنة لامحالة. و هو مذهب ابي حنيفة، و مالك، و شافعي،

(٢) روح المعاني، ج: ١١، ص ١٠٣

(١) السراج المنير، ج: ٢، ص ٢٧٢

و احمد بن حنبل، والاوزاعي، والثوري، و اهل الظاهر، و عبدالله بن سعيد القطان، والحارث بن اسد، وعبد العزيز بن يحيى المكي، و اكثر المتكلمين. و قال عامة المعتزلة: انه ليس بمؤمن و لا كافر. وقال ابو هاشم: انه كافر فعندهم انما يحكم بايمانه اذا عرف ما يجب الايمان به من اصول الدين بالدليل العقلي على وجه يمكن مجادلة الخصوم وحل جميع ما يورد عليه من شبهه حتى اذا عجز عن شئ من ذلك لم يحكم باسلامه. و قال الاشعري، و قوم من المتكلمين: لا يستحق ان يطلق عليه اسما لايمان الا بعد ان يعرف كل مسألة من مسائل اصول الدين بدليل عقلي غير ان الشرط ان يعرف ذلك بقلبه سواء احسن العبارة عنه أو لا. يعني لا يشترط ان يقدر على التعبير عن الدليل بلسانه ويبينه مرتبا موجها، وقالوا: هذا وان لم يكن مؤمنا عندنا على الاطلاق لكنه ليس بكافر ايضا. لوجود ما يسناد الكفر فيه و هو التصديق. وقالوا: انما قيدنا الدليل بالعقلي لانه لا يجوز الاستدلال في اثبات اصول الدين بالدليل السمعي، لان ثبوت الدليل السمعي موقوف على ثبوت وجود الصانع والنبوة، فلو اثبت وجود الصانع والنبوة به لزم الدور. والمراد من التقليد هو اعتقاد حقيقة قول الغير على وجه الجزم من غير ان يعرف دليله. و اذا عرف هذا جئنا الى بيان وجهي المذهب الاصح. الاول: ان المقلد مأمور بالايمان و قد ثبت ان الايمان هو التصديق القلبي، و قد اتى به فيكون مؤمنا. و ان لم يعرف الدليل و نظير هذا الاحتجاج ما روي ان ابا حنيفة رحمه الله تعالى لما قيل له: ما بال اقوام يقولون يدخل المؤمن النار ؟ فقال: لا يدخل النار الا المؤمن، فقيل له: والكافر ؟ قال: فالكافر كلهم مؤمنون يومئذ، كذا ذكره في الفقه الاكبر: فقد جعل الكفار مؤمنين في الآخرة لوجود التصديق منهم، والكافر ايضا عند الموت يصير مؤمنا لانه بمعينة ملك الموت وامارات عذاب الآخرة يضطر الى التصديق. ألا ان الايمان في الآخرة وعند معاناة العذاب لا يفيد حصول ثواب الآخرة ولا يندفع به عقوبة الكفر، وهذا هو المعنى من قول العلماء ان ايمان

الباس لا يصح. اى لا ينفع و لا يقبل، لا انه لا يتحقق اذ حقيقة الإيمان التصديق وهو يتحقق اذ الحقائق لا تتبدل بالأحوال وانما يتبدل الإعتبار و الأحكام (قلت: و سيجبى بحثاً لإيمان وقت البأس في آخر السورة تحت قوله تعالى: «فلما أدركه الفرق قال آمنت»). الثاني: ان النبي ﷺ كان يعد من صدقه في جميع ما جاء به مؤمناً و لا يشتغل بتعليمه من الدلائل العقلية في المسائل الإعتقادية مقدار ما يستدل به مستدل و يناظر به الخصوم و يذب عن حريم الدين و يقدر على حل ما يورد عليه من الشبه و لا بتعليم كيفية النظر و الإستدلال، و تاليف القياسات العقلية، و طرق المناظرة و الإلزام، وكذا ابو بكر الصديق رضي الله عنه قبل ايمان من آمن اهل الردة و لم يعلمهم الدلائل التي يصيرون بها مستبصرين من طرق العقل. و كذا عمر رضي الله عنه لما فتح سواد العراق قبل هو و عماله ايمان من كان بها من الزط و الإنباط، وهما صنفان من الناس مع قلة اذهانهم، و بلادة افهامهم، و صرفهم اعمارهم في الفلاحة، و ضرب المعاول، و كرى الانهار، و الجدول، ولو لم يكن ايمان المقلد معتبراً لفقد شرطه و هو الإستدلال العقلي لاشتغلوا باحد امرين، اما بالإعراض عن قبول اسلامهم أو بنصب متكلم حاذق بصير بالأدلة عالم بكيفية المحاجة ليعلمهم صناعة الكلام حتى يحكموا بايمانهم، و لما امتنعوا عن كل واحد عن هذين الامرين و امتنع ايضا كل من قام مقامهم الى يؤمنا هذا عن ذلك ظهر انما ذهب اليه الخصم باطل. لانه خلاف صنيع رسول الله ﷺ و اصحابه العظام و غيرهم من الأئمة الأعلام^(١).

قلت: ويمكن ان يستدل على صحة الإيمان التقليدي بقوله تعالى في الطور: «والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بايمان الحقنا بهم ذريتهم» بان الإتياع بالإيمان لا يتصور إلا التقليد كما قال بعض المفسرين. ففي المدارك وقيل: ان الذرية وان لم

يبلغوا مبلغا يكون منهما إيمان استدلال، وإنما تلقنوا منهم تقليدا فهم يلحقون بالآباء اه. ولم استطع ان افهم انهم كيف عدوا التقليد من اقسام الظن مع انه قسيم له. كما هو مشهور من ان الإعتقاد ان يبلغ الى حد لا يبقى احتمال فهو جزم. ثم مع بلوغ ذلك الحد ان لم يطابق الواقع فهو جهل مركب. و ان طابقه فاما ان لا يمكن ان يزول بمزيل فهو يقين، و ان يقبل الزوال فهو تقليد. و ان لم يبلغ الى الحد المذكور بل يبقى احتمال الجانب المخالف احتمالا مرجوحا فهو ظن والمرجوح وهم. فالتقليد جزم، يقبل الزوال وليس بظن.

فان قلت: ان التقليد جزم قول الغير من غير معرفة دليل فالمقلد يظن من يقلد فهذا هو الظن لا يعني.

قلت: هذا الظن في وجود الدليل به على دليل عنده لا في الإعتقاد والإيمان هو التصديق قلبي و قد تحصل. والله اعلم.

(٦١): المسئلة الثانية: من قال أنا مؤمن انشاء الله يكفر أم لا ؟

قال الرازي: فان قيل نقول اهل السنة: "انا مؤمن انشاء الله" يمنع من القطع فوجب ان يلزمهم الكفر. قلنا: هذا ضعيف من وجوه. الاول: مذهب الشافعي رحمه الله ان الإيمان عبارة مجموع الاعتقاد، والإقرار، والعمل. والشك حاصل في ان هذه الاعمال هل هي موافقة لامر الله تعالى ؟ والشك في احد اجزاء الماهية لا يوجب الشك في تمام الماهية. الثاني: ان انغرض من قوله "ان شاء الله" بقاء الإيمان عند الخاتمة. الثالث: الغرض هضم النفس وكسرها. والله اعلم^(١).

قلت: لعل مراد الإمام بقوله: والشك في احد اجزاء الماهية الخ. الشك في احد اوصاف احد اجزاء الماهية، فلا يرد ان انتفاء الجزء مستلزم لانتفاء الكل. والجواب الراجح عندي: ان العمل ليس بركن بل شرط. وليس بشرط لمطلقا لإيمان بل لكماله، كما صرح به ابن حجر^(١). و مضى البحث في قوله تعالى: «ان الذين آمنوا وعملوا الصلحة الآية. فليراجع. والله اعلم.

وقال في روح المعاني: وهذا ظاهر في ان مذهبه (الثوري) الإستثناء وهو كما قال الإمام: مذهب ابن مسعود و تبعه جمع عظيم من الصحابة والتابعين و به قال الشافعي، و نسب الى مالك، و احمد و منعه الإمام الاعظم^(٢).

وفي البيواقيت: حكى في القاصد المنع عن الاكثرين^(٣).

قال العيني في شرح البخاري: في بحث قرآن المشية بالإيمان فقالت طائفة: لا بد من قرانها. وحكى هذا عن اكثر المتكلمين. وقالت طائفة: بجوازها. وقال بعض الشافعية: هو المختار. وقول اهل التحقيق: وقالت طائفة: بجواز الأمرين. قال بعض الشافعية: هو حسن. وقالت الحنفية: لا يصح ذلك. فمن قارن ايمانه بالمشية لم يصح ايمانه. و رووا ما ذكر في كتاب ابي سعيد محمد بن علي بن مهدي النقاش عن أنس^{رضي}: يرفعه «من زعم ان الإيمان يزيد و ينقص فقد خرج من امرالله، و من قال: "انا مؤمن انشاء الله" فليس له في الإسلام نصيب». ثم قال بعد روايتين: وفي كل ذلك نظر^(٤).

وفي روح المعاني: هذا الخبر موضوع باتفاق المحدثين^(٥).

وقال النووي: وذهب آخرون الى جواز الإطلاق وانه لا يقول ان شاء الله

(١) فتح الباري، ج: ١، ص: ٤٤ (٢) روح المعاني، ج: ٩، ص: ١٤٩ (٣) البيواقيت، ج: ٢، ص: ١١٣

(٤) عيني، ج: ١، ص: ١٣٠ (٥) روح المعاني، ج: ١، ص: ٢١٢

وهذا هو المختار. وقول اهل التحقيق، و ذهب الاوزاعي وغيره، الى جواز الامرين: والكل صحيح باعتبارات مختلفة. فمن اطلق نظر الى الحال و احكاما لإيمان جارية عليه في الحال. ومن قال "انشاء الله" فقالوا فيه: هو اما للتبرك، و اما لإعتبار العاقبة. وما قدر الله تعالى فلا يدري يثبت على الإيمان أم يصرف عنه. والقول بالتخيير حسن صحيح نظرا الى ماخذ القولين الاولين دفع لحقيقة الخلاف^(١).

و حكي صاحب روح المعاني: مذهب الشافعي رحمه الله بعدم الشك في الحال قال: قال الشافعية، والأشعرية. و بقولهم اقول في هذه المسئلة: ان العبرة بالايان الذي يوافي العبد عليه ويأتي متصفا به في آخر حياته و أول منازل آخرته، ولذا يصح "انا مؤمن انشاء الله تعالى" بالشك، و لكن ليس في الإيمان التاجز بل في الإيمان الحقيقي المعبر عند الموت و ختم الاعمال^(٢).

وفي احياء العلوم: الإستثناء اربعة اوجه: وجهان مستندان الى الشك لا في اصل الايمان و لكن في خاتمه وكماله. و وجهان لا يستندان الى الشك ثم فصلها^(٣).

و في البحرالرائق: مسئلة الإستثناء في الإيمان. فاعلم ! ان عبارتهم قد اختلفت في هذه المسئلة. فذهب طائفة من الحنفية الى تكفير من قال: "أنا مؤمن انشاء الله" و لم يقيدوا بان يكون شاكا في ايمانه. و منهم الاتقاني في غاية البيان، وصرح في روضة العلماء: بان قوله "ان شاء الله" يرفع ايمانه، فيبقى بلا ايمان فلا يجوز الاقتداء به. و ذكر في الفتاوى الظهيرية من المواعظ: ان معاذ بن جبل سئل عن يستثنى في الإيمان ؟ فقال ان الله تبارك و تعالى ذكر في كتابه ثلاثة أصناف، قال تعالى في موضع: «أولئك هم المؤمنون حقا» و قال في موضع آخر: «أولئك هم الكافرون حقا» و قال في موضع آخر: «مذبذبين بين ذلك لا الى هؤلاء ولا الى

(١) شرح مسله، ج: ١، ص: ٢٦ (٢) روح المعاني، ج: ١، ص: ٢١٢ (٣) احياء العلوم، ج: ١، ص: ٨٠

هؤلاء» فمن قال بالإستثناء في الإيمان، فهو من جملة «المذهبيين» اه. وفي الخلاصة والبيزاية من كتاب النكاح عن الإمام ابي بكر بن محمد بن الفضل: من قال: "انا مؤمن انشاء الله" فهو كافر، لا تجوز المناكحة معه. قال الشيخ أبوحفص في فوائده: لا ينبغي للحنفي ان يزوج بنته من رجل شفعوي المذهب. و هكذا قال بعض مشائخنا: ولكن يتزوج بنتهم. زاد في البيزاية: تنزيلا لهم منزلة اهل الكتاب اه. وذهب طائفة الى تكفير من شك منهم في ايمانه بقوله: "انا مؤمن انشاء الله". على وجه الشك لا مطلقا، وهو الحق لانه لا مسلم يشك في ايمانه. و قول الطائفة الاولى: انه يكفر غلط لانه لا خلاف بين العلماء في انه لا يقال: "انا مؤمن انشاء الله" للشك في ثبوته للحال بل ثبوته في الحال مجزوم به، كما نقله المحقق ابن الهمام في المسائرة: وانما محل الإختلاف في جوازه لقصد ايمان الموافاة. فذهب أبو حنيفة و اصحابه الى منعه، وعليه الاكثرون. و اجاز كثير من العلماء منهم الشافعي و اصحابه: لان بقائه الى الوفاة عليهم، و هو المسمى بايمان الموافاة غير معلوم. و لما كان ذلك هو الاعتبار فب النجاة كان هو الملحوظ عند المتكلم في ربطه بالمشية، و هو امر مستقبل. فالإستثناء فيه اتباع لقوله تعالى: «و لا تقولن لثنائ انى فاعل ذلك غداً الا ان يشاء الله» و قال ائمة الحنفية: لما كان ظاهر التركيب الاخبار بقيام الايمان به في الحال مع اقتران كلمة الإستثناء به كان تركها ابعد عن التهمة فكان تركه واجبا. واما من علم قصده فرميا تعتاد النفس التردد لكثرة اشعارها بتردها في ثبوت الإيمان واستمراره وهذه مفسدة اذ قد يجبر الى وجوده آخر الحياة الاعتياد خصوصا، والشيطان منقطع مجرد نفسه لسبيل لاشغل له سواك. فيجب ترك المؤدى الى هذه المفسدة اه. فالحاصل انه لافائدة في هذا الشرط، و هو قول الطائفة الثانية ان لا يكون شاكا في ايمانه اذ لا مسلم يشك فيه. واما التكفير بمطلق الإستثناء، فقد علمت غلظه وأقبح

من ذلك من منع مناكحتهم وليس هو الا محض تعصب، نعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات اعمالنا. خصوصا قد نقل الإمام السبكي في رسالة ألفها في هذه المسئلة: ان القول بدخول الإستثناء في الإيمان هو قول اكثر السلف من الصحابة والتابعين و من بعدهم والشافعية والمالكية والحنابلة و من المتكلمين الاشعرية والكلابية قال وهو قول سفيان الثوري اد. فالقول بتكفير هؤلاء من أقبح الأشياء^(١).

وفي العالمكيرية عن الذخيرة: من شك في ايمانه وقال: "انا مؤمن انشاء الله تعالى" فهو كافر الا اذا اول فقال لا ادري اخرج من الدنيا مؤمنا فلايكفر^(٢).

وفي البحرالرائق في موضع آخر: واجمعوا على ان من شك في ايمانه فهو كافر وهو ان يكون مصدقا لكن يشك ان هذا التصديق ايمان أو كفر واختلفوا في انا مؤمن انشاء الله^(٣).

وفي شرح العقائدالنسفية: و اذا وجد من العبد التصديق والإقرار صح له ان يقول: "انامؤمن حقا" لتحقق الإيمان عنه ولا ينبغي ان يقول: "انا مؤمن انشاء الله تعالى" لانه ان كان للشك فهو كافر لامحالة، و ان كان للتادب و احوالة الامور الى مشية الله تعالى، او للشك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال، او للتبرك بذكر الله تعالى، او لتبرء عن تزكية نفسه والإعجاب بحاله، فالاولى تركه. لما انه يوهم بالشك ولهذا قال: لا ينبغي دون ان يقول لايجوز. لانه اذا لم يكن للشك فلامعنى لنفي الجواز كيف ؟ وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين^(٤).

(٢) عالمكيرية عن الذخيرة، ج: ٣، ص ١٥٨

(٤) شرح العقائد النسفية، ص ٢٠٤

(١) البحرالرائق، ج: ٢، ص ٤٦

(٣) البحرالرائق، ج: ٥، ص ١٢٤

والحاصل: ان من قال بعدم صحة الإيمان فبمعنى الشك في الحال و هو على ما في البحر. و ظاهر شرح العقائد: مجمع عليه، وسيأتي الأقوال له حتى انه ان قال بمعنى الشك في المآل أو بمعنى غيرالشك فهو مؤمن، كما في العالمكيرية والبحر و غيرها. نعم! يكره له ذلك لمكان الإيهام والمفسدة في آخر وقته. و من قال: بانه لا بد منه فلا يقول بمعنى الشك في الحال، فانه كفر بالإجماع. بل بالمعاني الآخر فهو للتحاشي عن الإعجاب، و تزكية النفس، و للخشية من حال الخاتمة. و من قال بجواز كلا الامرين فبالنظر الى كلا الامرين والأحوط الاول. اولاً: لان لفظه ان موضوعة للشك كما صرح به اهل اللغة واهل الاصول. فلا بد لصرفها عنه من نية أو قرينة، فان كانتا في غير اللفظ فلا ينسد باب الإيهام. و في حواشي ابي ورد على شرح العقائد: روي عن ابن عمر رضي الله عنهما «انه اخرج شاة لبيذح فمر به رجل فقال: أمؤمن أنت ؟ قال نعم ا انشاء الله تعالى، قال: لا يذبح من يشك في ايمانه. ثم مر به رجل آخر فقال: أمؤمن انت ؟ قال نعم ا فامر به بذبح شاته» اه. فصرف ظاهره الى الشك (حاشية شرح عقائد). وثانياً: لإعتياد النفس التردد وتوسيع المجال للشيطان في الاغواء في آخر الوقت. و ثالثاً: ان العبرة في الأحكام للوصف العنواني لما قام به في الحال، فان العالم من قام به العلم في الحال والجاهل من كان به الجهل في الحال. و كذا الكافر من كان فيه كفر في الحال، فالمؤمن من قام به الإيمان في الحال. فارادة الإستقبال مالم يقم قرينة جلية بعيد. وقال في روح المعاني تحت قوله تعالى: «انما المؤمنون الذين اذا ذكروا لله» الى قوله تعالى: «اولئك هم المؤمنون حقا» وفي الكشف: ان الحق ان من جوز الإستثناء انما جوز اذا سئل عن الإيمان مطلق، اما اذا قيل: هل انت مومن بالقدر مثلاً ؟ فقال: انا مؤمن انشاء الله تعالى، لايجوز لان التبرك لامعنى له بل للابهام فيما ليس له فائدة. (و بعد اسطر) و ما احسن ما نقل عن الحسن: ان رجلاً سأله، أمؤمن انت ؟ فقال: الإيمان ايمانان، فان كنت تسألني عن

الإيمان بالله تعالى، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والجنة، والنار، والبعث، والحساب، فانا مومن. و ان كنت تسألني عن قوله تعالى: «انما المؤمنون» الخ. فوالله ! لا ادري أمنهم انا أم لا. و هذا و نحوه لما يجعل الخلاف لفظي. و قد صرح بذلك جمع من المحققين عليهم الرحمة^(١).

و قال التفتازاني^(٢): والحق انه لا خلاف في المعنى، لانه ان اريد بالإيمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال، وان اريد ما يترتب عليه النجاة والثمرات فهو في مشية الله تعالى، لا قطع بحصوله في الحال، فمن قطع بالحصول اراد الاول، و من فوض الى المشية اراد الثاني^(٣).

وفي حاشية النبراس قال ابن همام: لا خلاف في انه لا يقال انشاء الله تعالى للشك في ثبوت الإيمان و الا كان الإيمان منفيًا بل الإستثناء فيه اتباع لقوله تعالى: «لاتقولن لشاء انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله» انتهى. وقال علي القاري: الحاصل ان المستثنى اذا اراد الشك في اصل ايمانه منع من استثناء و هذا لا خلاف فيه. و اما اذا اراد انه مؤمن كامل او ممن يموت على الإيمان فالإستثناء جائز الا ان الاولى تركه باللسان و ملاحظته بالجنان اه^(٤).

وفي البواقيت: دليل الإمام ابي حنيفة ومن تبعه في عدم جواز الإستثناء في الإيمان قول الله تعالى في السحرة: «قالوا امنا برب العالمين . رب موسى وهارون» ولم يستثنوا. وقوله تعالى: «اولئك هم المؤمنون حقا» ولم يستثنوا وايضاً. فان الإيمان عقد فالإستثناء يقطعه ويحلله. واجاب الشافعية بانا لم نوجب الإستثناء وان جوزناه ومعلوم ان من يستثنى منا لا يريد ابطال الاول ولاالتردد فيه بالإجماع^(٤).

(٢) شرح العقائد، ص ٩٧

(١) روح المعاني، ج ٩، ص ١٤٩

(٤) البواقيت، ج ٢، ص ١١٣

(٣) حاشية نبراس، ص ٤١٨

وفي النبراس: بعد هذه الأدلة عن عطاء قال: ادركت الصحابة يقولون: "نحن المسلمون المؤمنون" و قال رجل: "انا مؤمن انشاء الله تعالى" قال ابن عباس: أتؤمن بالله و رسوله ؟ قال نعم ! قال: قل ! "انا مؤمن حقاً" ثم قرأ قوله تعالى: ﴿انما المؤمنون الذين امنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا واولئك هم المؤمنون حقا﴾ و ان الله سبحانه فرض الصلوة والصيام على المؤمنين خاصة، فمن شك في ايمانه لم يلزم شئ منها^(١).

قلت: وفي الاخير ان المتنازع فيه ليس الإستثناء في صورة الشك الا ان يقال ان ابن عباس كرهه لإيهامه الشك. وقال غير واحد من العلماء المحققين: ان الإختلاف لفظي ولا اكاد أفهم فان المتنازع فيه الإستثناء من غير شك في الحال، سواء كان من غير شك اصلا كما في الكمال، والمتبرك، والتبرء وغيره. او كان للشك في المأل، فعند الاحناف مكروه تنزيها، و عند الشوافع لا يكره، و عند البعض كالاوزاعي تجوز كلا الامرين، و عند البعض حسن، و عند البعض واجب كما سبق. و اما الشك في الحال فهو كفر بالإجماع. و هذه الآية صريحة في انه لا يثبت الإيمان بالشك والله اعلم.

(٦٢): المسئلة الثالثة: تقليد الائمة المجتهدين.

يمكن ان يستدل بهذه الآية فاقد والتقليد بالائمة على عدم جوازه.

فقال في روح المعاني و انما لم يوخذ عاما للعمليات لقيام الدليل على صحة التقليد والإكتفاء بالظن فيها كما قرر في موضعة^(٢).

(٦٣): المسئلة الرابعة: حكم الاستدلال بالظن.

وقال في سورة الانعام تحت قوله تعالى: «إن يتبعون الاالظن وان هم الايخرصون». ان «الظن» فيما يتعلق بالله تعالى: «لايفنى من الحق شيئاً» ولا يكفى هناك الاالعلم الاالهي بخلاف سائراالاحكام واسبابها مثلاً، فانه لا يشترط فيها العلم و إلا لفات معظم المصالح الدنيويه والاخرويه (قلت: لعل لفظ الحق اشارة اليه لانه ان اريد به الله سبحانه فدلالته على ما يتعلق بالله تعالى ظاهرة و ان اريد به الاعتقاد الصحيح الجازم المطابق للواقع فهو ايضاً مختص بالاصول والفروع عنه بمعزل) والفرق بينهما على ما قاله العزيز سلام في قواعد الكبرى: ان الظان مجوز لخلاف مظنونه فاذا ظن صفته من صفات الاله عز شأنه فانه يجوز نقيضها وهو نقص. ولا يجوز النقص عليه سبحانه بخلاف الاحكام، فانه لو ظن الحلال حراماً أو الحرام حلالاً لم يكن في ذلك تجويز نقص على الرب جل شأنه، لانه سبحانه لو أحل الحرام و حرم الحلال لم يكن ذلك نقصاً عليه عز وجل فدار تجويزه بين امرين كل منهما كمال بخلاف الصفات. و قال: غير واحد المراد ما يتبعون الاظنهم ان آباء هم كانوا على الحق و جهالاتهم و آراء هم الباطلة و يراد من الظن ما يقابل العلم اى الجهل فليس في الآية دليل على عدم جواز العمل بالظن مطلقاً^(١).

قلت: و لا ارى بعدا في ان يقال: ان الظن في قوله تعالى: «ان الظن» لايفنى» ليس عاماً بل معهود بالخارج فان النكرة اذا اعيدت بالمعرفة يراد بهما الاول و هو ظنهم كما هو مشهور و مثبت في اصول الفقه و عندالمفسرين.

قال البغوي في تفسير سورة الم نشرح: قال الحسن: لما نزلت هذه الآية قال رسول الله ﷺ: «ابشروا قد جاءكم اليسر من يغلب عسر يسرين» قال ابن مسعود رضي:

(١) روح المعاني، ج: ٨، ص ١١

لو كان العسر في حجر لطلبه ليسر حتى يدخل عليه انه لن يغلب عسر يسرين. قال المفسرون: ومعنى قوله: «لن يغلب عسر يسرين» ان الله تعالى كرر العسر بلفظ "المعرفة" واليسر بلفظ "النكرة" و من عادة العرب اذا كررت اسما معرفا ثم اعادته كان الثاني هو الاول. و اذا ذكرت نكرة ثم اعادته مثله صار اثنين و اذا اعادته معرفة فالثاني هو الاول. كقولك اذا كسبت درهما فانفق درهما فالثاني غير الاول، و اذا قلت اذا كسبت درهما فانفق الدرهم فالثاني هو الاول. الخ^(١).

واما تزييف المرجاني: بمثال فجوابه انه تأكيد، فالمراد الظن الذي كان بهم وهو الظن الغير المستند الى برهان شرعي. و لذا أجاب الرازي عن إشكال نفي القياس بتلك الآية بقوله: لم لا يجوز ان يقال: ان الظن عبارة عن الاعتقاد الراجح، اذا لم يستند الى اشارة و هو مثل اعتقاد الكفار^(٢).

و ترجم شيخنا في تفسيره: ما لا اصل له^(٣).

وقال في رسالة الإقتصاد في التقليد والإجتهد: ان المراد بالظن في هذه الآية زعم بلا دليل لقوله تعالى في مقام آخر: «و قالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون»^(٤).

قلت: اجمعوا الامة في فتاواه على الإستدلال بالآيات والاحبار المتواتره الظنية الدلالة و اخبار الاحاد وبالقياس كما سيأتي في المسئلة الرابعة والخامسة، والسادسة، فقد اجمعوا على ان هذا الظن ليس على اطلاقه والله اعلم.

وقال الخازن: وقيل الظن انواع: فمنه واجب و مأمور به، و هو الظن الحسن بالله تعالى. و منه مندوب اليه، و هو الظن الحسن بالاخ المسلم الظاهر العدالة.

(١) التفسير البغوي، ج: ٤، ص: ٩٤ (٢) التفسير الكبير، ج: ٤، ص: ١٣٦

(٣) بيان القرآن، ج: ٥، ص: ١٣ (٤) الإقتصاد في بحث التقليد والإجتهد، ص: ٢٦

ومنه حرام محذور، و هو سوء الظن بالله عزوجل وسؤ الظن بالاخ المسلم^(١).

قلت: و الى كل يشير الآيات والاحاديث فلا يجوز لعدم مطلق الظن.

و في روح المعاني تحت قوله تعالى في البقرة: «وان تقولوا على الله مالا تعلمون» و ظاهرا الآية المنع من اتباع الظن راسا لان الظن مقابل للعلم لغة و عرفا و يشكل عليه ان المجتهد يعمل بمقتضى الحاصل عنده من النصوص فكيف يسوغ اتباعه للمقلد. و اجيب بان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به للدليل القاطع وهو الإجماع. وكل حكم يجب العمل به قطعاً علم قطعاً بانه حكم الله تعالى و الا لم يجب العمل به قطعاً، و كل ما علم قطعاً انه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعاً، فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعاً. و خلاصته: ان الظن كاف في طريق تحصيله ثم بواسطة الاجماع على وجوب العمل، صار المظنون معلوما وانقلب الظن علما فتقليد المجتهد ليس من اتباع الظن في شئ^(٢).

وقرب منه ما قاله الرازي: انه متى قامت الدلالة على ان العمل بالقياس واجب كان العمل بالقياس قولاً على الله بما يعلم، لا بما لا يعلم^(٣).

و قال الآمدي: يجب حمل الآيات على النهي عن القول بما ليس بمعلوم على ما تعبدنا فيه بالعلم جمعا بينها وبين ما ذكرناه من الادلة (اي في اثبات القياس كما سيأتي)^(٤).

وفي التلويح: ان اتباع الظن قد ثبت بالأدلة و لا عموم في الآيتين في الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الإدراك جازما كان أو غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم^(٥).

(١) خازن ج: ٦، ص ١٨٩ (٢) روح المعاني، ج: ٢، ص ٣٥ (٣) التفسير الكبير، ج: ٢، ص ٧٨

(٤) احكام الاحكام للآمدي، ج: ٤، ص ٧٠ (٥) التلويح، ج: ٢، ص ٤٤٩

وفي حاشية النبراس: الظن انما يعتبر في العمليات بالإجماع فان قيل اذا لم يكن الخبر الواحد مفيد للعلم لما وجب العمل به بل حرم كيف ؟ و قد قال تعالى: «و لا تقف ماليس لك به علم» و هو نهى عن اتباع ما ليس به علم. و قال تعالى: «ان يتبعون الا الظن» و هو ذم اتباع الظن و في الحديث: «اياكم والظن» (الحديث). قلنا: اولاً: ليس المتبع في العمل بخبر الواحد الظن الحاصل به حتى يكون منهيًا عنه بل المتبع هناك الإجماع الدال على العمل به و هو قاطع فلا يلزم العمل بالظن المحض. كذا في المختصر: و به قال الإمام فخر الإسلام. و ثانياً: ان تحريم العمل بالظن المدلول عليه بالكرهيتين والحديث مخصوص باصول الدين فان الظن واجب الإعتبار في العمليات بالدلائل القاطعة، ألا ترى ! انه يجب العمل بظاهر الكتاب مع كونه مضموناً. وثالثاً: لو تمّ ما ذكرتم لدلّ على بطلان الرأي أو افادته العلم لان الرأي مضمون فيحرم اتباعه للكرهيتين والحديث وقبول الرأي واجب القول اجماعاً فلولم يفد العلم لزم اتباع الظن وهو منهي بالكرهيتين والحديث. و رابعاً: لا نسلم تحريم العمل بالظن والكرهيتان لا تدلان عليه اصلاً. اما الاولى: فلانه خطاب للرسول ﷺ، و لا يلزم من حرمة الاتباع له ﷺ لكونه قادراً على تحصيل اليقين بانتظار الوحي، الحرمة لنا مع عدم قدرتنا و ايضا يحتمل ان يراد بالعلم، مطلق التصديق، الشامل للظن، فان اطلاق العلم عليه شائع. و ايضا يجوز ان يراد بما ليس بعلم ما يكون خلافه معلوماً. و كذا الجواب: لو استدل بقوله تعالى خطاباً لنوح عليه السلام: «فلا تستلن ماليس لك به علم». و اما الثانية: فلان الذم فيها ليس لإتباع الظن بل لإحصار حالهم في اتباع الظن وعدم اتباعهم الا الظن، و لاشك انه مذموم لانه فيه ترك ما هو علم قطعاً فافهم ! قاله بحر العلوم^(١).

وقال ابن حجر تحت حديث البخاري: «اياكم والظن فان الظن أكذب الحديث» (الحديث). قال الخطابي وغيره: ليس المراد ترك العمل بالظن الذي تناط به الاحكام غالبا بل المراد ترك تحقيق الظن الذي يضر بالمظنون به و كذا ما يقع في القلب بغير دليل. و قال القرطبي: المراد بالظن هنا التهمة التي لا سبب لها كمن يتهم رجلا بالفاحشة من غير ان يظهر عليه ما يقتضيها، و لذلك عطف عليه قوله: «ولا تجسسوا» و ذلك ان الشخص يقع له خاطر التهمة فيريد أن يتحقق فيتجسس ويبحث و يستمع فنهى عن ذلك. و هذا الحديث يوافق قوله تعالى: «اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضا» فدل سياق الآية على الامر بصون عرض المسلم غاية الصيانة لتقدم النهي عن الخوض فيه بالظن، فان قال الظان: ابحت لأتحقق ! قيل له: «و لا تجسسوا» فان قال: تحققت من غير تجسس، قيل له: «ولا يغتب بعضكم بعضا» وقال عياض: استدل بالحديث قوم على منع العمل في الاحكام و بالإجتها والرأي وحمله المحققون على ظن مجرد عن الدليل ليس مبنيا على اصل ولا تحقيق نظر. وقال النواوي: ليس المراد في الحديث بالظن ما يتعلق بالإجتها الذي يتعلق بالاحكام اصلا بل الإستدلال به لذلك ضعيف أو باطل و تعقب بان ضعفه ظاهر. واما بطلانه: فلا فان اللفظ صالح لذلك. و لاسيما ان حمل على ما ذكره القاضي عياض، و قد قرّبه القرطبي في الفهم و قال: الظن الشرعي الذي هو تغليب احد الجانبين او هو بمعنى اليقين ليس مرادا من الحديث و لا من الآية فلا يلتفت لمن استدل بذلك على انكار الظن الشرعي. و اما وصف الظن بكونه أكذب الحديث مع ان تعمد الكذب الذي لا يستند الى ظن اصلا اشد من الامر الذي يستند الى الظن فلإشارة الى ان الظن المنهى عنه هو الذي لا يستند الى شئ يجوز الإعتماد عليه فيعتمد عليه و يجعل اصلا و يجزم به فيكون الجازم به كاذبا و اما صار اشد من الكاذب لان الكذب في اصله مستقيم مستغني عن ذمه

بخلاف هذا فان صاحبه يزعمه مستندا الى شئى فوصف بكونه اشد الكذب مبالغة في ذمه. والتفسير منه، و اشارة الى ان الإغترار به اكثر من الكذب المحض لخفائه غالبا و وضوح الكذب المحض^(١).

قال العيني: وقوله تعالى: «كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم» يدل على انه لم ينه عن جميع الظن، والظن على اربعة اوجه: محذور، ومأمور به، ومباح، ومندوب اليه. فالمحذور: هو سوء الظن بالله تعالى و كذلك الظن بالمسلمين الذين ظاهرا عدالة محذور. والمأمور به: هو ما لم ينصب عليه دليل يوصل الى العلم به وقد تعبدنا بتنفيذ الحكم فيه والإقتصار على غالب الظن واجراء الحكم واجب، و ذلك نحو ماتعبدنا به من قبول شهادة العدول، وتحريم القبلة، وتقويم المستهلكات، و أروش الجنائيات التي لم يرد مقاديرها بتوقف من قبل الشرع، فهذا و نظائره قد تعبدنا فيه بغالب الظن. والظن المباح: كالكشك في الصلوة اذا كان اماما فان النبي ﷺ امر بالتحري والعمل بغالب الظن فان فعله كان مباحا، و ان عدل الى غيره من البناء على اليقين جاز. والظن المندوب اليه: كاحسان الظن بالاخ المسلم يندب اليه ويثاب عليه^(٢).

وفي النبراس تحت قول التفتازاني: ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات الخ. وعندنا: في اطلاق نفي العبرة نظر. لان المشائخ ذكروا الظنيات في عقائدهم كتفاضل الملك والبشر، والسلف نقلوا الاحاديث الافراد في احوال المعراج، والقبر، والجنة والنار، مع انه لا حظ للعمل فيها. فلو لم يعتقدوا كان روايتها عبثا، و وجودها وعدمها متساويا، وذا باطل. بل الحق: ان المذموم هو الظن الفاسد او الظن فيما يمكن فيه اليقين بالاستدلال مع التكليف باليقين فيها كوجوب الواجب و وحدته

(١) فتح الباري، ج: ١٠، ص ٤٠١ (٢) عمدة القاري، ج: ١٠، ص ٣٧٨

و صدق النبي ﷺ. و اما الظن: بحكم الدليل الظني مع عدم امكان تحصيل اليقين فغير مذموم فاحفظه. فكثيرا ما يقع فيه الخطأ عن النحارير^(١). وقال في موضع آخر: قيد الجمهور الادلة (اي ادلة علم الكلام) بالقطعية لان اتباع الظن في العقائد مذموم، ولكن فيه بحثان: الاول: انه قد يجتمع الادلة الظنية فتنفيذ القطع بالتحسس فلا يكون من باب اتباع الظن. الثاني: ان العقائد قسمان قسم لا بد فيه من تحصيل اليقين كوجود الواجب و وحدته. و قسم ظن لا يمكن فيه تحصيل اليقين كفضيلة الرسل على الملك فلا بأس فيه باتباع الظن لإجماعهم على ايراد هذا القسم في كتب العقائد^(٢).

فلعلك حصلت من تصاريح هؤلاء الاعلام ان النصوص التي فيها المنع عن اتباع الظن. فالمراد في بعضها: الظن الغير الشرعي بمعنى التهمة و غيرها، و في بعضها: الظن الفاسد، و في بعضها: الظن المحض الغير المستند الى دليل شرعي. و اما الظن الشرعي: المستند الى النصوص فلا يمتنع اتباعه. وان سلم فلا نسلم: المنع في العمليات والعمليات جميعا بل هو لا يغني عن العلم فتعتبر في الظنيات الاعتقادية والعملية للاجماع على عبرته في الظنيات. ثم نقول و بالله التوفيق: استدل شيخنا رحمه الله، على جواز نفس التقليد بعموم. قوله تعالى: (١): «واتبع سبيل من اناب الى» (٢): و قوله تعالى: «فاسئلو اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون» (٣): و قوله تعالى: «وجعلنا منهم أئمة يهدون بامرنا» (٤): و قوله تعالى: «اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده». وقال: بل جواز التقليد مجمع عليه للامة^(٣).

وتقرير الاستدلال من الآيات، بان الاولى: دالة على وجوب اتباع الانبياء

(٣) امداد الفتاوى، ج: ٤، ص ٩٠

(٢) نبراس، ص ٢٤

(١) نبراس، ص ٤٥

بعبارة النص، وعلى تنوع المكلفين على التابع والمتبوع باشارة النص، وعلى عموم سبيل المتبوع للثابت بالنص وبالقياس باطلاقه، فلامحالة تنتج اعتبارالشرع الاجتهاد والتقليد (من عنوان الصفحة الاولى للإقتصاد في التقليد والاجتهاد لشيخنا^ح).

وقال النواب صديق حسن رئيس فاقدي التقليد في الهند: ان الخطاب لسائر المكلفين اى اتبع ايها المكلف دين من اقبل الى طاعتي في عبادي الصالحين بالتوبة والإخلاص^(١).

وفي روح المعاني: من انا ب اى رجع الى بالتوحيد والإخلاص بالطاعة و حاصله اتبع سبيل المخلصين^(٢).

و تقرير شيخنا^ح: على تفسير ان المراد به نبينا^ﷺ، كما روي عن ابن عباس وغيره. والثانية: دلالتها على المقصود ظاهرة فان الذي لا يعلم مامور بسؤال اهل العلم و دلالتها عليه بعبارة النص.

فان قيل: ان المراد باهل الذكر، اهل الكتاب لانها نزلت جوابا لمشركى مكة و حملوه اهل التفسير عليه.

قلت اولا: ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص المورد. وثانيا: انه لايسأل اهل الكتاب من حيث ذواتهم، بل لعلمهم و اعتمادهم عليهم، لان كفار مكة كانوا يعتقدون ان اهل الكتاب اهل علم، فدلالة الآية على المقصود بدلالة النص. وهذا على التفسير الذي روي عن ابن عباس والحسن والسدى وغيرهم^{رض}، وقال الاعمش، و ابن عيينة، و ابن جبير: المراد من اسلم منهم. وقال ابو جعفر، و ابن زيد: ان المراد بالذکر القرآن، لانه تعالى سماه ذكرا، فاهل الذكر على هذاالمسلمون. و قال بعض

الامامية: المراد به اهل البيت، لما روى عن ابي جعفر نحن اهل الذكر. و بعضهم: فسر الذكر بالنبي ﷺ لقوله تعالى: «ذكرنا رسولا» على قول و فيه انه كيف يقنع كفار اهل مكة بخبر اهل البيت في ذلك وليسوا باصدق من رسول ﷺ عندهم، و هو المشهور بالاميين فيما بينهم. و ما قال ابن حيان: ان قول من اسلم لا حجة فيه على الكفار مدفوع، بان قوله تعالى بعده في سورة النحل: «بالبينت والزبر» متعلق بقوله: «تعلمون» أو انه اعتراض بين مقصوري، الا فان الآية: «وما ارسلنا قبلك الا رجالا نوحى اليهم فاستلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بالبينت والزبر» و بالبينات صفة لرجالا اى متلبسين بالبينات والزبر.

والتفصيل في روح المعاني. وقال، و انا اقول: يجوز ان يراد «من اهل الذكر» اهل القرآن، وان قال ابوحيان ما قال و ستعلم وجهه قريبا انشاء الله تعالى المنان^(١).

و انا اقول: زوي في الدر المنثور: بتخريج ابن مردويه عن جابر قال، قال رسول الله ﷺ: «لا ينبغي للعالم ان يسكت على علمه ولا ينبغي للجاهل ان يسكت على جهله». و قد قال الله تعالى: «فاستلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون» فينبغي للمؤمن ان يعرف عمله على هدى أم على خلافة وبتخريج ابن ابي حاتم: عن سعيد بن جبير، «ان الرجل ليصلي، ويصوم، ويحج، و يعتمر، و انه لمناق» قيل: يا رسول الله ﷺ بماذا دخل عليه النفاق؟ قال ﷺ: «بطعن على امامه» و امامه من قال الله تعالى في كتابه: «فاستلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون»^(٢).

وفي تفسير النيسابوري، قال الزجاج: سلوا كل من يذكر بعلم و تحقق^(٣).

(٢) الدر المنثور، ج: ٤، ص ١١٩

(١) روح المعاني، ج: ١٤، ص ١٣٤

(٣) هامش ابن جرير، ج: ١٤، ص ٦٩

وقال في الكشف: ولا اخص اهل الذكر باهل الكتابين يشمل النبي ﷺ واصحابه^(١).

والثالثة: دالة على كون الانبياء هداة بعبارة النص وعلى كونهم متبوعين باشارة النص، فان الامام القدوة المتبوع وعلى التابعين باقتضاء النص، وعلى عموم الهداية بالنص والقياس باطلاقها، فيثبت بها كالأولى اعتبارالشرع، الاجتهاد، والتقليد. وهذا على تفسير من قال: ان المراد بهم الانبياء. و عامة المفسرين: على ان المراد بهم غيرالانبياء.

ففي روح المعاني، قال قتادة: رؤساء في الخير سوى الانبياء عليهم السلام، وقيل: هم الانبياء الذين كانوا في بني اسرائيل^(٢)

و بمثله قال البغوي، والحازن: واختارالإمام الرازي، وابن جرير، والسيوطي وغيرهم الاول.

قلت: والآية: «ولقد آتينا موسى الكتاب فلا تكن فى مرة من لقائه وجعلناه هدى لبني اسرائيل. وجعلنا منهم أئمة يهدون بامرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون. ان ربك هو يفصل بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون». فقوله تعالى: «بامرنا» يؤيد الاول، اى كونهم انبياء. وقوله تعالى: «لما صبروا» وقوله تعالى: «وكانوا بآياتنا يوقنون» يؤيدالثاني. وقراء عبد الله، و طلحة، والاعمش، و حمزة، والكسائي، و رويس، «لما» بكسر اللام و تخفيف الميم، اى لصبرهم كما فى الروح وغيره. وهذا ايضا يؤيدالثاني فان هذه الأوصاف تلائم غيرالأنبياء. و على الثاني معنى «بامرنا» على حد امر علماء هذه الامة اوالمراد «يهدون» بتوفيقنا.

(١) روح المعاني، ج: ١٤، ص ١٣٦ (٢) روح المعاني. ج: ٢١، ص ٢٣

وفي تنويرالمقباس، في تفسير ابن عباس: «أئمة» قادة بالخير «يهدون
بامرنا» يدعون الخلق الى امرنا «لما صبروا» حين صبروا على الإيمان والطاعة.
«وكانوا باياتنا» بحمد عليه السلام والقرآن «يوقنون» يصدقون في كتابهم^(١).
فهو على هذاالتفسير صريح في هداية العلماء يلزمها مطاوعها اى اهتداء
العوام. و هوالتقليد فدلالة الآية على وجوب التقليد التزامية والله اعلم.

وقال الرازي في تفسير الآية: فحيث جعل الله كتاب موسى هدى «وجعل
منهم ائمة يهدون» كذلك يجعل كتابك هدى و يجعل من امتك صحابة يهدون كما
قال عليه الصلوة والسلام: «اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم» ثم بين ان ذلك
يحصل بالصبر فقال: «لما صبروا وكانوا باياتنا يوقنون» فكذلك اصبروا وآمنوا بان
وعد الله حق. ثم قال: «ان ربك» الخ. و هذا يصلح جواب لسؤال و هو انه لما قال
تعالى: «و جعلنا منهم ائمة يهدون» كان لقائل ان يقول كيف كانوا «يهدون» و هم
اختلفوا وصاروا فرقا و سبيل الحق واحد، فقال فيهم هداة والله بين المبتدع من المتبع،
كما بين المؤمن والكافر يوم القيامة^(٢).

وفي تفسيرالمفتي ابي السعود: «أئمة يهدون» بقيتهم بما في تضاعيف
الكتاب من الحكم والأحكام الى طريق الحق أو يهدونهم الى ما فيه من دين الله و
شرائعه «وكانوا باياتنا» التي في تضاعيف الكتاب يوقنون. لامعانهم فيهاالنظر
والمعنى كذلك لنجعلن الكتاب الذي آتيناك هدى لأمتك و لنجعلن منهم «أئمة
يهدون» مثل تلك الهداية^(٣).

(١) هامش الدر، ج: ٤، ص ٢٣٣ (٢) التفسير الكبير، ج: ٦، ص ٧٦٧

(٣) هامش الكبير، ج: ٦، ص ٧٦٠

والرابعة: تدل على الامر باتباعه ﷺ الانبياء والمتقدم ذكرهم بعبارة النص، وعلى كونهم متبوعين وكونه ﷺ تابعا لهم باشارة النص، و على كون هداهم عاما للنص والقياس باطلاقه، فهذه ايضا تدل على حجية القياس، والاجتهاد و جواز الإلتباع. وقد قال بعض المفسرين: انه تعالى امره ﷺ بالإقتداء بجمعهم في جسد الصفات الحميدة والاخلاق الشريفة، حتى استدل البعض به على افضليته ﷺ منهم اجمعين لأنه جمع أوصافا تفرقت فيهم.

و حقق القطب الرازي في حواشيه على الكشاف: انه يتعين ان الإقتداء المأمور به ليس الا في الاخلاق الفاضلة والصفات الكاملة. ثم قال: و حينئذ يكون افضل من جميعهم قطعا كما انه افضل من كل واحد^(١).

قلت: ويتأيد هذاالتفسير بمعنى الآية ايضا الذي يظهر بعدالتأمل. فان المراد "يهدي" و «هداهم» ان كان الإيمان، والتوحيد، والاصول، فلا يظهر لانهم كانوا عليها من قبل. و قد قال تعالى: فيهم قبل هذاالقول «الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة» فلا محالة هذه الهداية امر زائد عليها. وثانيا: انه امره «باقتداه» وكان ﷺ عليها من قبل اللهم الا ان يراد به التثبيت، وان اريد به امر زائد من الكمالات العظيمة فيناسب احوالهم صلى الله عليهم وظاهر ان الاوصاف بعضها تكون بالاجتهاد و ايضا ولما أمرالله تعالى نبيه فالأمر لأمته بالاولى. وقال تعالى: «فبهدهم» ولم يقل فيهم فيعلم من غير استنباط ان علة الامر "باقتدائهم هداهم"، فدل بدلالة النص: ان هدي المهتدين يقتدي اذا علم اهتداؤهم أو ظن كما سبق، ان الظن ايضا يكفي في غيرالعمليات بالإجماع.

وقال الواحدي، كما في الكبير: الإقتداء في اللغة اتيان الثاني بمثل فعل

(١) روح المعاني، ج:٧، ص ١٨٨. و كبير، ج:٤، ص ٨٧

الاول لأجل انه فعله^(١).

واستدل قدس سره في رسالة الإقتصاد: في التقليد والاجتهاد باحاديث فليراجع. فانها عجيبة في هذا البحث، و لما استدل قدس سره بعموم الآيات كما سبق. فتقرير الاستدلال ظاهر. فان من اناب و اهل الذكر عام. و في قوله تعالى: «جعلناهم أئمة يهدون» و قوله تعالى: «بهدهم اقتده» انه ذكرهم في موقع اهل السعادة فالمراد وصفهم السعادة. فالعنى «جعلنا» السعداء «أئمة يهدون» و يهدي السعداء اقتد ويشير اليه قول بعض الاكابر، كما سيأتي في الآية التاسعة والحادية عشر عن ابن عباس رضي الله عنهما: «فمن كان اشد إنابة وممتازا بكونه اهل الذكر» وأسعد في علمك ويكون مذهبه التفصيلي مدونا يكون تقليده واجبا ولهذا إجماع الأمة على التقليد الأئمة الأربعة لتدوين مذاهبهم بالتفصيل ولكونهم على تلك الأوصاف والله اعلم.

وسنح لي انه لا يبعد ان يستدل بقوله تعالى: «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين و لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون» فان قوله تعالى: «لينذروا» نص في انذارهم. و قوله تعالى: «يحذرون» نص في قبول الطائفة أنذارهم. و ظاهر ان الانذار لا يتحصل الا بما حصلوه و هو التفقه في الدين، و هو عام لعلم النصوص والاجتهاد فعلى المنذرين الانذار بتفقههم الحاصل بالنصوص والاجتهاد. وعلى الطائفة التي انذرت الحذر اى قبول انذارهم، و هو نقل النصوص و اجتهاداتهم و هل هذا الا التقليد بل على ان يراد بالطائفة الواحد هو التقليد الشخصي، لا يقال ان كون قوله تعالى: «لعلهم يحذرون» نصا في القبول لا يسلم لكون لعل للترجي.

لان الإمام الراغب قال: لعل طمع و اشفاق. و ذكر بعض المفسرين: ان لعل

من الله واجب. و فسرّ في كثير من المواضع "بكى" وقالوا: ان الطمع والإشفاق لا يصح على الله تعالى^(١).

فان قلت: ان الإنذار ليس الا بنقل نصوص سمعوها من رسول الله ﷺ لا العام من النصوص والاجتهاد.

قلت أولاً: انه ان كان كذلك لكان في الآية "ليسمعوا منه و لينذروا" لا قوله تعالى: «ليتفقها في الدين».

قال الراغب: الفقه هو التوصل الى علم غائب يعلم شاهد فهو اخص من العلم و تفقّه اذا طلبه فتخصّص به قال: «ليتفقها في الدين»^(٢).

و ثانياً: ان من اصول الإنذار اولا النص. فان لم يجده المنذر، فاجتهاده كما في الحديث عن معاذ بن جبل: ان رسول الله ﷺ لما بعثه الى اليمن قال: «كيف تقضى ؟ اذا عرض لك قضاء قال اقضى بكتاب الله، قال: فان لم تجد في كتاب الله ؟ قال فبسنة رسول الله ﷺ، قال: فان لم تجد في سنة رسول الله ؟ قال اجتهد رأيي و لا آو. قال فضرب رسول الله ﷺ على صدره و قال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى به رسول الله» رواه الترمذي، و ابو داؤد، والدارمي^(٣).

و هذا كله على تفسير: ان الطائفة المقيمة هم الذين يتفقون في الدين عند رسول الله ﷺ. والمنقول عن الحسن تفسير آخر: ان التفقه صفة للطائفة النافرة و تفقّهم انهم يشاهدون ظهور المسلمين على المشركين وان العدد القليل منهم يغلبون العالم من المشركين، فحينئذ يعلمون ان ذلك بسبب ان الله تعالى خصّهم بالنصرة والتأييد و انه تعالى يريد اعلاء دين محمد ﷺ و تقوية شريعته. فاذا رجعوا من ذلك

النفر الى قولهم انذروهم مما شاهدوا من دلائل النصر، والفتح، والظفر «لعلمهم يعذرون» فيتركوا الكفر، والشك، والنفاق. فعلى هذا انذارهم بالاجتهاديات و بقياس حال قومهم على حال من حاربههم المسلمون. و رجح هذا تفسير بن جرير، بل قال: هو الصواب. و سيأتي التفصيل في آخر مسئلة الخامسة. و اتباع القوم لهم ايضا ظاهر. و لا يفوت غرض الإنذار و لمكان قوله تعالى: «لعلمهم يعذرون» فثبت بالآية التقليد و حجة القياس ايضا.

و اما الإحتمال الثالث: وهو ان يقال ان الآية ليست من بقايا احكام الجهاد بل حكم مستقل بنفسه، اى «و ما كان المومنون لينفروا كافة» الى حضرة الرسول ﷺ «ليبتفقوا في الدين» كما يكونون في الجهاد معه «فلو لا نفر من كل فرقة منهم» (الساكنين في البلاد) «طائفة» الى حضرة الرسول ﷺ «ليبتفقوا في الدين» و يعودوا الى اوطانهم فيندروا و يحذروا قومهم، فكالإحتمال الاول يشمل الاخبار، والإجتهد، والإحتمالات^(١).

و سيأتي التفصيل المتعلق بهذه الآية في المسئلة الخامسة انشاء الله تعالى. و رجح ابن جرير: تعلق الآية بالجهاد واستدل على كونه هو الصواب انه تعالى قبل هذه الأحظر التخلف بقوله: «ما كان لأهل المدينة و من حولهم من الاعراب ان يتخلفوا عن رسول الله» ثم عقب ذلك بقوله: «ما كان المؤمنون» الآية. فاجاز في سرايا تخلف البعض و حظر في جهاد يكون ﷺ فيه التخلف لكل احد الا من به عذر، ثم ان نفر اذا كان بغير صلة فهو للغزو والجهاد^(٢). و رجح القول الثاني كما سيأتي انشاء الله تعالى.

ويمكن ان يستدل بآية «يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول و اولي

(١) التفسير الكبير، ج: ٤، ص ٥٣٥ (٢) ابن جرير، ج: ١١، ص ٥١ (ملخصاً)

الامر منكم» في الخازن اختلف العلماء في اولي الامر الذين اوجب الله طاعتهم بقوله: «اولي الامر منكم» قال ابن عباس و جابر: هم الفقهاء والعلماء الذين يعلمون الناس معالم دينهم، و هو قول الحسن، والضحاك، و مجاهد، و قال ابو هريرة: «الامراء والولاة» و هي رواية عن ابن عباس ايضا^(١).

وعد في القولين غيرهم ايضا: كما في الكبير، والروح، وابن كثير، والدر، وابن جرير، وغيرها. قال البغوي: و دليله (اي القول الاول) قوله تعالى: «ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلهم يستنبطونه منهم»^(٢).

قلت، وقوله تعالى: «اطيعوا» للوجوب، و اطاعة الامراء قد تكون محرمة اذا كانت خلاف الشرع، فارادتها منه لا يتأتى الا بتخصيص. فالاول اولي، لانه يكون باستنباط من النص لا خلافه.

و قال الامام الرازي: ان اعمال الامراء والسلطين موقوفة على فتاوى العلماء. والعلماء في الحقيقة امراء الامراء، فكان حمل لفظ «اولي الامر» عليهم اولي^(٣).

وفعلي كالتفسيرين يراد به اطاعة العلماء لقوله تعالى: «يستنبطونه» و الا فثبت اطاعة اولي الامر كائنا من كان و ظاهر انه «لا طاعة للمخلوق في معصية الخالق» فلا جرم تكون الإطاعة في الشرعيات في اطاعة العلماء، والمراد بالعلماء المجتهدون.

قال الرازي: لانه تعالى اوجب طاعة اولي الامر، والذين لهم الامر والنهي في الشرع، ليس الا هذا الصنف من العلماء لان المتكلم الذي لا معرفة له بكيفية

(٣) التفسير الكبير، ج: ٣، ص: ٢٥١

(٢) هامش الخازن

(١) خازن، ج: ١، ص: ٤٥٩

استنباط الاحكام من النصوص لا اعتبار بامره ونهيه. وكذلك المفسر والمحدث الذي لا قدرة له على استنباط الاحكام من القرآن والحديث^(١).

قلت: ولما اعاد الله تعالى: «اطيعوا» في الرسول و لم يعد في «اولي الامر» علم ان اطاعة «اولي الامر» راجع اليه ﷺ فان اتيتهم مظهرة لحكمه ﷺ لا مشبته لحكم ومثله في روح المعاني^(٢).

وقال ابن كثير: بعد سرد الروايات على التفسيرين والظاهر والله اعلم، انها عامة في كل اولي الامر من الامراء والعلماء كما تقدم^(٣).

و قال ابن حجر، واختار الطبري: حملها على العموم و ان نزلت في سبب خاص^(٤).

قال ابن عربي المالكي: و صحيح عندي انهم الامراء والعلماء جميعا^(٥).

و لإطلاقها تشتمل ما اذا قالوا بالنص او بإجتهد، و هل هذا الا التقليد.

و في روح المعاني: واستشكل ارادة العلماء لقوله تعالى: «فان تنازعتم في شئ» الخ. فان الخطاب فيه عام للمؤمنين مطلقا، والشئ خاص بامر الدين بدليل ما بعده. والمعنى «فان تنازعتم» ايها المؤمنون انتم! «و اولو الامر منكم» في امر من امور الدين فرجعوا فيه الى كتابه، و الى سنة رسوله ﷺ. و لا شك ان هذا انما يلائم حمل «اولي الامر» على الامراء دون العلماء، لان للناس والعامة منازعة الامراء في بعض الامور وليس لهم منازعة العلماء. و اذا المراد بهم المجتهدون والناس ممن سواهم لا ينازعونهم احكامهم. و جعل بعضهم الخطاب فيه لاولي الامر

(١) التفسير الكبير، ج: ٢٥٣، ص: ٢٥٣ (٢) روح المعاني، ج: ٥، ص: ٩٥ (٣) التفسير الكبير

(٤) فتح الباري، ج: ٨، ص: ١٩١ (٥) احكام القرآن لأبي بكر ابن عربي، ج: ٢، ص: ١٨٩

على الإلتفات ليصح ارادة العلماء لان للمجتهدين ان ينازع بعضهم بعضا مجادلة ومحااجة فيكون المراد امرهم بالتمسك بما يقتضيه الدليل. و قيل: على ارادة الاعم يجوز ان يكون الخطاب للمؤمنين وتكون المنازعة بينهم و بين اولي الامر باعتبار بعض الافراد و هم الامراء^(١).

قلت: و هذان الجوابان على ان الخطاب في «ان تنازعتم» لاولي الامر فقط، او اعم منه، فلاولي الامر وغيرهم من المؤمنين و اولو الامر في الاول العلماء، وفي الثاني اعم منهم، فيشمل الامراء ايضا. و ارى: انه يمكن ان يراد الخطاب للمؤمنين غير اولي الامر، فاذا كان المراد من اولي الامر العلماء فبقي الامراء في عامة المؤمنين، فاذا كان الخطاب للمؤمنين فكان المعنى اذا تنازعتم ايها المؤمنون ! بعضهم بعضا، بعض الامراء ببعضهم، او بعض العوام ببعضهم، او المختلف من بعضي الامراء و بعض العوام «فردوه الى الله والرسول» اي الى الشريعة، و هي الكتاب، والسنة، والاجماع، والقياس كما يأتي معناه في دفع الاعتراض على التقليد. فانظروا الخطاب في «ان تنازعتم» للمؤمنين غير اولي الامر موافق للخطاب الذي قبله «يا ايهاالذين آمنوا» فانهم ايضا غير اولي الامر و الا يلزم اتحادالمطيع والمطاع في بعض الصور. و على هذا يمكن ان يقال: انه تعالى اوجب اوليا اطاعة الله، و اطاعة الرسول، و اولي الامر، ثم امر بالرد في التنازع الى الله والرسول و لم يذكر اولي الامر، فان كان كما قلت: لقال الى الله، و رسوله، و اولي الامر فاذا لم يقل علم ان الخطاب اما لاولي الامر منفردين او مع المؤمنين والتفصيل ان المطاع ثلاثة، فكان ينبغي حكم الرد الى الثلاثة و لم يحكم به فعلم ان الثالث سقط عن المطاعية في هذا الباب و دخل في المطيعين الرادين فالخطاب بالرد لهم فقط او مع آخرين.

قلت: لما لم يقل تعالى في وجوب الإطاعة: "واطيعوا اولي الامر" كما قال: «واطيعوا الرسول» وحذفه كان ذلك اشارة الى ان طاعتهم ليست من حيثهم هم، بل من حيث انهم يستنبطون من قول الرسول فاطعتهم إطاعته ﷺ والرد اليهم رد اليه ﷺ. فلا ضرورة للتصريح ههنا بعده.

قال في روح المعاني: واعاد الفعل و ان كانت طاعة الرسول مقتزنة بطاعة الله تعالى اعتناء بشانه عليه الصلوة والسلام و قطعاً لتوهم انه لا يجب امتثال ما ليس في القرآن و ايداناً بان له ﷺ استقلالاً بالطاعة لم يثبت لغيره ومن ثم لم يعد في قوله سبحانه و تعالى: «و أولي الامر منكم» ايداناً بانهم لا استقلال لهم فيها استقلال الرسول ﷺ (١).

فالرد الى رسوله يتضمن الرد اليهم أو ان الرد اما بلا واسطة أو بواسطتهم، فالرد الى الله و رسوله يتضمن الرد اليهم فلا يكون حجة للخطاب الى اولي الامر فقط، أو مع المؤمنين.

ويؤيد ما قلنا ظاهر ما قال ابن كثير، والعيني: وهذا امر من الله عز و جل بان كل شئ تنازع الناس فيه من اصول الدين و فروعه ان يرد التنازع في ذلك، اى الكتاب و السنة، كما قال تعالى: «و ما اختلفتم فيه من شئ فحكمه الى الله» (٢). يعني كما ان ما اختلفتم خطاب لعامة الناس و يدل عليه سياقه و سباقه فكذا ههنا الخطاب لكل الناس او للمؤمنين غير اولي الامر او بجمعهم فيشمل الجواب والجوابين السابقين.

(١) روح المعاني، ج: ٥، ص: ٥٩

(٢) عمدة القاري، ج: ٨، ص: ٥٥٤، وابن كثير، ج: ١، ص: ٥١٨

وما قال ابن جرير: «فان اختلفتم» ايها المؤمنون! في شئ من امر دينكم انتم فيما بينكم أو انتم و ولاية امركم الخ^(١). و كان مدار الاستشكال على تعيين الخطاب بصورة واحدة و روى القول بان المراد من اولي الامر غير الامر عن كثير.

قال ابن حجر: عن جابر بن عبدالله قال: "هم اهل العلم والخير" وعن مجاهد، وعطاء، والحسن، وابي العالية: "هم العلماء" و من وجه آخر اصح منه عن مجاهد قال: "هم الصحابة" و هذا اخص. و عن عكرمة قال: "ابو بكر و عمر" و هذا اخص من الذي قبله^(٢).

وقال العيني في تفسيره احد عشر قولاً :

- (١) "الامراء" قاله ابن عباس و ابو هريرة و ابن زيد و السدي.
- (٢) "ابو بكر و عمر رض" قاله عكرمة.
- (٣) "جميع الصحابة" قاله مجاهد.
- (٤) "الخلفاء الاربعة" قاله ابو بكر الوراق فيما قاله الثعلبي.
- (٥) "المهاجرون و الانصار" قاله عطاء.
- (٦) "الصحابة و التابعون"
- (٧) "ارباب العقل الذين يسوسون امر الناس" قاله ابن كيسان.
- (٨) "العلماء و الفقهاء" قاله جابر بن عبدالله و الحسن و ابو العالیه.
- (٩) "امراء السرايا" قاله ميمون بن مهران و مقاتل و الكلبي.
- (١٠) "اهل العلم و القرآن" قاله مجاهد. و اختاره مالك.
- (١١) "عام في كل من ولي امر شئ" و هو الصحيح و اليه مال البخاري بقوله: "ذوي الامر"^(٣).

(١) ابن جرير، ج: ٥ ص ٩٤ (٢) فتح الباري، ج ٨ ص ١٩١ (٣) عمدة القاري، ج: ٨، ص ٥٥٤

واخرج في الدر المنثور: عن ابن عباس، ما سبق عن الخازن وعن جابر قال: اولي الفقهه و اولي الخير و عن ابن عباس رضي الله عنهما: "اهل العلم". و عن عطاء قال: "اولي الفقهه والعلم". و عن مجاهد: "هم الفقهاء والعلماء". و عن مجاهد ايضا: "اصحاب محمد ﷺ اهل العلم والفقه والدين". و عن ابي العالية قال: "هم اهل العلم، ألا ترى ! انه يقول: «ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم»". و عن الضحاك قال: "هم اصحاب رسول الله ﷺ هم الوعاة والرواة". و عن عكرمة قال: "ابو بكر و عمر رضي الله عنهما: و عن الكلبي قال: "ابو بكر، و عمر، و عثمان، و علي، و ابن مسعود رضي الله عنهم".^(١)

و روى ابن جرير، مزيدا عليه عن الحسن: "هم العلماء"^(٢).

قال ابن عربي، به قال اكثر التابعين. و اختاره مالك^(٣).

وروى القول، بانهم امراء" ايضا اخرج ابن جرير عن ابي هريرة رضي الله عنه قال: "هم الامراء". و عن ميمون بن مهران: "هم اصحاب السرايا على عهد النبي ﷺ". و عن ابن زيد قال ابي: هم السلاطين. وفي الدر المنثور، بعدها عن ابي هريرة. وفي لفظ "امراء والسرايا". و عن مكحول: "هم اهل الآية التي قبلها اى الحكام". و اخرجوا عن غير واحد: انها نزلت في كذا. و هو كما أظن لا يدل على ان المراد من اولي الامر منهم. وكذا الروايات التي ليس فيها ذكر المراد منهم، بل قد امر ﷺ باتباع الامراء و لعل ما ذكر انه رواية عن ابن عباس رضي الله عنهما مبنى على انه قال: نزلت في عبدالله ابن حذافة بن قيس بن عدي اذ بعثه النبي ﷺ في سرية كما رواه الشيخان، و ابو داؤد، والترمذي، والنسائي، و ابن جرير، و ابن المنذر، و ابن ابي حاتم،

(١) الدر المنثور، ج: ٢، ص: ١٧٧

(٢) ابن جرير، ج: ٥، ص: ٩٥

(٣) احكام القرآن لابن عربي، ج: ١، ص: ١٨٨

والبيهقي في الدلائل. قاله في الدر المنثور: فعلى ما اراه لا يدل على ان المراد بهم الامراء، لانه يمكن ان يكون المراد اعم اولانهما من اهل العلم وهكذا يمكن ان يكون مراد من فسر بالامراء مطلقا لامراء الذين على عهد رسول الله ﷺ كما هو مصرح عن ميمون ابن مهران. وقد كانوا اولي علم فكان اتباعهم من حيث انهم اهل علم، و الا فعليهم ان يستعلموا من العلماء ثم يامروهم فيكون الإلتباع ايضا لأهل العلم الا انه بالواسطة و ان امروا بدونه، فاما ان يكون موافق الشرع فهو ناش عن علمهم الجزئي فالإلتباع لاجله، او يكون خلافه فالإلتباع حرام. فلا محالة يرجع الى العلم والعلماء.

و قال الراغب: و قوله: «اولي الامر» قيل: عنى الامراء في زمن النبي عليه الصلوة والسلام، وقيل: الأئمة من اهل البيت، وقيل: الأمرون بالمعروف. وقال ابن عباس رضي الله عنهما: «الفقهاء و اهل الدين المطيعون لله». وكل هذه الأقوال صحيحة. و وجه ذلك ان اولي الامر الذين بهم يرتدع الناس اربعة: الانبياء : و حكمهم على ظاهر العامة والخاصة و بواطنهم. والولاية : و حكمهم على ظاهر الكافة دون باطنهم. والحكام : و حكمهم على باطن الخاصة دون الظاهر. والوعظة : و حكمهم على بواطن العامة دون ظواهرهم^(١).

فغاية ما في الباب ان يراد اعم كما اختاره غير واحد فيدل على التقليد ايضا.

وفي التفسير الكبير تحت قوله تعالى: «ولوروده الى الرسول و الى اولي الامر» الخ. قيل: ان اولي الامر الذين لهم امر على الناس و اهل العلم ليسوا كذلك، و اجيب بان العلماء اذا كانوا عاملين باوامر الله و نواهيه و كان يجب على غيرهم قبول قولهم لم يبعد ان يسموا اولي الامر من هذا الوجه، والذي يدل عليه

قوله تعالى: «ليتفقها في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون» فوجب الحذر بانذارهم، و الزم المنذرين قبول قولهم فجاز لهذا المعنى اطلاق اسم اولي الامر عليهم^(١).

فاذا ترجح ان المراد باولي الامر العلماء والمجتهدون و هم لا يكونون اولي الامر الا بوجوب امورهم فيكون تقليدهم واجبا، و في تعبيرهم بهذا اللفظ ايماء اليه ثم هذه الآية تدل على حجية الأدلة الأربعة الشرعية وسيأتي في آخر البحث في جواب ما اورد على التقليد بأخر هذه الآية.

وقال ابن العربي: كل هؤلاء حاكم وقد سماهم الله تعالى بذلك، فقال: «يحكم بها النبيون الذين اسلموا للذين هادوا والربانيون والاحبار» فاخبر تعالى: ان النبي ﷺ حاكم، والرباني حاكم، والخبير حاكم والامر كله يرجع الى العلماء لان الامر قد افضى الى الجهال، و تعين عليهم سؤال العلماء^(٢).

و قال الراغب: رددت الحكم في كذا اي فلان فوضته اليه قال تعالى: «ولو ردوه» الخ^(٣). والتفويض يظهر في التقليد والله تعالى اعلم.

وانه يمكن ان يستدل عليه بقوله تعالى: «ولوردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلهم الذين يستنبطونه منهم».

في الخازن: «هم كبار الصحابة كأبي بكر، و عمر، و عثمان، و علي رض. و انما قال منهم على حسب الظاهر^(٤)».

و يدل باشارة النص على حجية الاجتهاد والقياس، قال الرازي: الآية دالة

(١) التفسير الكبير، ج: ٣، ص ٢٧٢ (٢) احكام القرآن لابن عربي، ج: ١، ص ٤٥٢.

(٣) مفردات، ص ١٩٢ (٤) خازن، ج: ١، ص ٤٧٠.

على امور احدها: ان في احكام الحوادث ما لا يعرف بالنص بل بالاستنباط، و ثانيها: ان الاستنباط حجة، و ثالثها: ان العامي يجب عليه تقليد العلماء في احكام الحوادث^(١).

واختلف في المراد باولي الامر ههنا ايضا.

قال الرازي: فيه قولان. احدهما: الى ذوي العلم والراى. والثاني: الى امراء السرايا. ثم قال: وفي «الذين يستنبطونه» ايضا قولان. الاول: انهم اولئك المنافقون المذيعون والتقدير ولو ان هؤلاء المنافقين المذيعين ردوا امرالأمن والخوف الى الرسول و إلى اولي الامر، وطلبوا معرفة الحال فيه من جهتهم «لعلمه الذين يستنبطونه منهم» وهم هؤلاء المنافقون المذيعون منهم، اى من جانب الرسول و من جانب اولي الامر. القول الثاني: انهم طائفة من اولي الامر والتقدير ولو ان المنافقين ردوه الى الرسول والى اولي الامر لكان علمه حاصلًا عنه عند من يستنبط هذه الوقائع من اولي الامر، و ذلك لان اولي الامر فريقان بعضهم من يكون مستنبطًا و بعضهم من لا يكون كذلك، فقوله: «منهم» يعني «لعلمه الذين يستنبطون» المخفيات من طوائف اولي الامر. فان قيل: اذا كان الذي امرهم الله بردهذه الاخبار الى الرسول و الى اولي الامر هم المنافقون، فكيف جعل اولي الامر منهم في قوله: «و الى اولي الامر منهم». قلنا: انما جعل اولي الامر منهم على حسب الظاهر لان المنافقين يظهرون من انفسهم انهم يؤمنون بنظير قوله تعالى: «و ان منكم لى لبيطون» وقوله: «ما فعلوه الا قليل منهم»^(٢).

قلت: وحاصل الاختلاف الثاني ان قوله: «منهم» اما ظرف لغو متعلق يستنبطونه ومن ابتدائيه ومعنى يستنبطونه يستكشفونه و يتلقونه من الرسول و اولي

(١) التفسير الكبير، ج: ٣، ص ٢٤٩ . (٢) التفسير الكبير، ج: ٣، ص ٢٥٢

الامر فالضمير «هم» والموصول وضع المظهر موضع المضمرة وهذا هو القول الاول. واما قوله: «منهم» ظرف مستقر حال. و من تبعيضية والضمير لاولي الامر، و هذا هو القول الثاني. فلا بد من تحقيق هذا الخلاف. فاقول: وبالله التوفيق، الآية بعد عدة شنائع المنافقين «وإذا جاءهم امر من الأمن أو الخوف اذاعوا به ولو رده الى الرسول وإلى اولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ولو لا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان الا قليلا».

وفي القول الاول احتمالان. الاول: ان المراد من الموصول المذيعون. والثاني: الرادون. و يمكن ان يكونوا اثنان. وفي الثاني ايضا احتمالان: بان "من" في قوله «منهم» تبعيضية كما قال الإمام. أو بيانية تجريدية. و على الثاني يكون الموصول من وضع الظاهر موضع الضمير للإيماء الى فضلهم بالإستنباط. فالإحتمالات اربعة: والراجع عندي الرابع.

اما الأولان: و هما القول الاول فهو مبني على ان ضمير «هم» في قوله: «وإذا جاءهم امر» راجع الى المنافقين. وهذا اختلاف ثالث بل اول ثلاثة.

قال في روح المعاني: «و اذا جاء هم» «اي المنافقين»، كما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، والضحاك، وابي معاذ. أو ضعفاء المسلمين كما روي عن الحسن، و ذهب اليه غالب المفسرين أو الطائفتين كما نقله ابن عطية^(١).

و اخرج ابن جرير: عن ابن زيد قال: «والذين اذاعوا به» قوم اما منافقون و اما آخرون ضعفاء^(٢).

و قال البعض: بالجمع كما في روح المعاني. و قيل: الضعفاء من المسلمين

(١) روح المعاني، ج: ٥، ص ٨٥ (٢) ابن جرير، ج: ٥، ص ١١٤

يسمعون من افواه المنافقين شيئا من الخبر عن السرايا مظنونا غير معلوم الصحة فيذيعونه قبل ان يحققوه^(١).

فان قيل: ان ذكرالمنافقين من قبل من آيات يدل على كونهم مرادين ههنا.

قلت: هذا وجه قول من قال: بهم و لكن لادليل على التعيين بهم يمكن ان يكون استينافا لجناية الضعفاء اثر بيان جنایات المنافقين، و هذا اولى. لثلا ياول منهم في قوله تعالى: «و اولي الامر منهم» فعلى ما ذهب اليه اكثرالمفسرين سقط القول الاول بكلا احتماليه، و اما على ما قاله البعض.

فقال الإمام الرازي: لو كان المراد بالذين يستنبطونه المنافقين لكان الاول ان يقال: "ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلموه" لان عطف المظهر على المضمرة وهو قوله: «ولو ردوه» قبيح مستكره^(٢).

و اقول فلا يلائم الموصل بالصلة فان الإستنباط استخراج خاص ليس المنافقون من اهله ليس التقى منه في شئى.

قال ابن جرير: و كل مستخرج شيئا كان مستترا عن ابصارالعيون او عن معارف القلوب فهو له مستنبط^(٣).

و قال الرازي: يقال استنبط الفقيه اذا استخراج الفقه الباطن باجتهاده و فهمه و اصله من النبط، و هو الماء الذي يخرج من البير اول ما تحفر، والنبط انما سموا نبطا لإستنباطهم الماء من الارض^(٤).

الا ان يرتكب المجاز و ظاهر انه لا مصير اليه الا بتعذراالحقيقة، و هي ههنا

(١) روح المعاني، ج: ٥٠، ص ٨٥ (٢) التفسيرالكبير، ج: ٣، ص ٢٧٣

(٣) ابن جرير، ج: ٥٠، ص ١١٥ (٤) التفسيرالكبير، ج: ٣، ص ٢٧٣

غير متعذرة، و انه لا بد له من قرينة صارفة عنها اليه و ليست ههنا، و يلزم ان يكون في الكلام حشوا و تطويل تعالى شان كلامه عنه فانه كان في لعلموه منهم كفاية فما زاد يكون حشوا و الا تطويلا.

واما الإحتمال الثالث: وهو الاول من القول الثاني، اى «لعلمه الذين يستنبطونه» حال كونهم بعضا من اولي الامر فهو مبنى على ان يراد بقوله: «اولي الامر» من ينقسم الى القسمين و سيأتي ماهو المراد منه. و قد سبق بعض التحقيق تحت هذا اللفظ في المستدل السابق في هذا الباب من انهم العلماء المجتهدون لا غير. و اما على تفسير ان يراد بالمذيعين الضعفاء و من المسلمين هل يكون احتمال ان يرادوا بالذين يستنبطونه. قلت: كلا لما مر في جواب ارادة المنافقين: مع انهم قد كانوا لا خبرة لهم ولا ضبط لفجواه كما قال ابوالسعود^(١).

قال العيني، وقال الزمخشري: «واذا جاء هم» قوم من ضعفه المسلمين لم يكن فيهم خبرة الأحوال و لا استنباط الامور كانوا اذا بلغهم خبر. الخ^(٢).

واما الإختلاف الاول ! فقال في روح المعاني: هم كبار الصحابة رضي الله عنهم البصراء في الامور، و هو الذي ذهب اليه الحسن، و قتادة، و خلق كثير. و قال السدى، وابن زيد، و ابو علي الجبائي: المراد بهم امراء السرايا والولاية و على الاولى المعول^(٣).

و اخرج ابن جرير، عن ابن جريج: اولي الفقه في الدين والعقل^(٤).

و اخرج في الدر المنثور: قال ابن جريج، قال ابن عباس، الى ان قال: «والى

(١) ابو السعود هامش الكبير، ج: ٣، ص: ٤٠٢ (٢) عمدة القاري، ج: ٨، ص: ٥٥٨

(٣) روح المعاني، ج: ٥، ص: ٨٥ (٤) ابن جرير، ج: ٥، ص: ١١٥

أولي الامر منهم» اولي الفقه في الدين والعقل. و عن السدي: الذين ينقرون الاخبار^(١).

وفي المجمع: النقيرالفتيش^(٢).

وفي تنويرالمقياس، تفسير ابن عباس: الى ذوي العقل واللب منهم من المؤمنين يعني ابا بكر^{رض} واصحابه^(٣).

و قد سبق عن ابي العالية، والبيهقي: الإستدلال على كون «اولي الامر» العلماء بقوله تعالى: «الذين يستنبطونه». نعم ا في الإستدلال بالآية التقليدي، والإجتهد، والقياس، اسئلة و أجوبة: قالها الإمام الرازي ملخصة عن تفسيرالنيسابوري: قالت العلماء في الآية: دلالة على ان القياس حجة لانهم امروا ان يرجعوا في معرفة الوقائع الى «اولي الامر» من المستنبطين فرواية النص لا تكون استنباطا فهو اذن رد واقعة الى نظيرها و هوالقياس و اعترض.

١ < : بانا لانسلم: ان المستنبطين هم العلماء و اولوالآراء بل هم المذيعون.

٢ < : سلمنا: لكن الآية نزلت في الحروب ولا يلزم من جواز الإستنباط في الوقائع المتعلقة بها جواز الاستنباط في الوقائع الشرعية فان قيس احد البابين على الآخر كان اثباتا للقياس الشرعي بالقياس الشرعي.

٣ < : سلمنا: لكن لم لايجوز ان يكون المراداستخراج الاحكام الشرعية من النصوص الخفيه او من تركيبات النصوص او بالبراءة الاصلية أو بحكم العقل كما يقول الاكثرون ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة وكل هذه الامور ليست من القياس الشرعي في شيء.

٤ < سلمنا: ان القياس الشرعي داخل في الآية لكن بشرط كونه مفيدا للعلم
بدليل قوله: «لعلمه الذين يستنبطونه» ولا نزاع في مثله. وانما النزاع
في ان القياس المفيد للظن، هل هو حجة ام لا؟ و اجيب: بان صرف
المستنبطين الى المذبحين ليس بالقوي اذا كان المراد ذلك لكان الاليق
بنظم الكلام ان يقال: "ولو رده الى الرسول و الى اولي الامر لعلموه"
من غير اقامة المظهر مقام المضمّر.

٥ < وعن الثاني: بان الأمن أو الخوف عام في كل ما يتعلق بباب التكليف
ولئن سلم: انه مخصوص بامور الحرب فاذا عرف احكام الحروب
بالقياس الشرعي لزم جواز التمسك به في سائر الوقائع اذا قائل
بالفرق الاترى ان من قال القياس حجة في باب البيع لا في باب النكاح
لم يلتفت اليه.

٦ < وعن الثالث: ان شيئا من ذلك لا يسمى استنباطا

٧ < وعن الرابع: ان العلم قد يراد به الظن الغالب، سلمنا. لكن القياس
الشرعي عندنا: يفيد العلم لانه مهما غلب على الظن ان حكم الله في
الاصل معلل بكذا ثم غلب على الظن، ان ذلك المعنى قائم في الفرع
حصل ظن ان حكم الله في الفرع مساو لحكمه في الاصل و عند
هذا الظن نقطع بانه مكلف بان يعمل على وفق هذا الظن، و هذا معنى
قولهم الظن واقع في طريق الحكم، والحكم مقطوع به كانه تعالى قال
مهما غلب على ظنك كذا في الواقعة الفلانية، فاعلم قطعا ان حكمي
فيها كذا^(١).

(١) هامش ابن جرير، ج: ٥، ص: ١١٤

٨ <: وانه يمكن ان يستدل عليه بقوله تعالى: «يا ايها الذين آمنوا قوا انفسكم واهليكم نارا» فان وقاية الأهل لا يتصور الا بالتلقين العام اما بالنصوص او باجتهد نفسه ان كان اهلا لها، او باجتهد مجتهد و بالإتباع منهم.

٩ <: ويمكن ان يستدل بقوله تعالى: «واجعلنا للمتقين اماما» فان الإمام من يؤتم به. في البخاري، قال: «أئمة نقتدى بمن قبلنا و يقتدى بنا من بعدنا».

قال ابن حجر: و قد ثبت ذلك من قول مجاهد، اخرج ابن ابي حاتم من طريقه بسند صحيح، و للطبري، وابن ابي حاتم من طريق علي بن ابي طلحة، عن ابن عباس: ان المعنى اجعلنا ائمة التقوى لأهله يقتدون بنا لفظ الطبري. و في رواية ابن ابي حاتم: اجعلنا أئمة هدي ليهتدى بنا، و لا تجعلنا أئمة ضلالة لأنه قال تعالى لأهل السعادة: «و جعلناهم ائمة يهدون بامرنا» وقال لاهل الشقاوة: «و جعلناهم ائمة يدعون الى النار». و اخرج عبد بن حميد، بسند صحيح عن قتادة: اى قادة في الخير و دعاة هدى يؤتم بنا في الخير. و اخرج ابن ابي حاتم، بطريق السدي: ليس المراد ان نؤم الناس و انما ارادوا اجعلنا ائمة لهم في الحلال والحرام يقتدون بنا فيه. و من طريق جعفر بن محمد: معناه اجعلني رضا فاذا قلت صدقوني وقبلوا مني^(١).

فالأية تدل بعبارة النص على جواز كون عباد الرحمن و هم الموصوفون بما ذكر قبله، اى اهل العلم، و التقوى، هاديين، و مقتدى لهم. و تدل

بإقتضاء النص على جواز إتباع الناس إياهم و على عموم الإمامية للنصوص والإجتهااد باطلاقها.

١٠: < ويمكن ان يستدل بقوله تعالى: «والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بإيمان الحقنا بهم ذريتهم وما التناهم من عملهم من شيء» فانه يدل باشارة النص على إتباع الذرية، وإلتباع مطلق. وفي بعض التفاسير: و يلحق بالذرية من النسب الذرية بالسبب وهو المحبة، فان كان معها اخذ علم او عمل كانت اجدر، فتكون ذرية الإفااءة كذرية الولادة، قاله الخطيب^(١).

١١: < و يمكن ان يستدل عليه بقوله تعالى: «يوم ندعو كل اناس بأمامهم» فانه يدل باشارة النص على المتبوعين والتابعين و اتباعهم المطلق عن كونه في النصوص او الإجتهااد.

وقال البغوي، وعن سعيد بن جبير، عن ابن عباس رضي الله عنهما: بامام زمانهم الذي دعاهم في الدنيا الى ضلالة او هدى. و قال الله تعالى: «و جعلناهم ائمة يهدون بأمرنا» و قال: «و جعلناهم ائمة يدعون الى النار»^(٢).

قال في الدر المنثور: و اخرج ابن مردويه، عن علي رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «يوم ندعو كل اناس بأمامهم» قال: «يدعى كل قوم بامام زمانهم، وكتاب ربهم، وسنة نبيهم». و اخرج عن ابن عباس: قال: «امام هدى و امام ضلالة» وعن انس: قال: «بنييهم». وعن مجاهد

(١) فتح البيان، ج: ٤، ص ٣٧٦. و سراج المنير، ج: ٤، ص ٩٣

(٢) هامش الخازن، ج: ٤، ص ١٣٩

مثله، و عن ابن عباس ايضا: قال: «بكتاب اعمالهم»^(١).

قال في روح المعاني: بعد آثار عديدة للتفاسير المذكورة واختار ابن عطية كغيره عموم الإمام لما ذكر في الآثار ثم ضعف من الاقوال ما ليس بماثور كالقوى والامهات، على ان الإمام جمع أم^(٢).

قلت: ويشير الى الجمع رواية على المرفوعه فان امام الزمان يشمل النبي ايضا في زمانه فعلم ان الناس يدعون بامام الزمان ايضا. فتدل الآية باشارة النص على كونهم اماما اى من يؤتم به، وعلى كون الناس مؤتمين ومتبوعين، وعلى اتباعهم لهم لإضافته الى هم. فان قيل: لو سلم ان لفظ الإمام يدل على جواز اتخاذالإمام فيجوزالكفارايبضا اتخاذ ائمتهم، فانهم ايضا داخلون في اناس، و ايضا يدعون بائمتهم كما في تفسيرالكبير: ثم ينادى يا اتباع فرعون، يا اتباع فرود. الخ^(٣).

قلت: الأئمة قسمان: ائمة الهدى، و ائمة الضلال. و قد سبق الإشارة اليها من الآيات في رواية البغوي، عن ابن عباس رض: فاتخاذ أئمة الهدى هدى، و اتخاذ أئمة الضلال ضلال. والهدى يثاب عليه، والضلال يعاقب عليه. فاتخاذ أئمة الهدى يثاب عليه، و اتخاذ أئمة الضلال يعاقب عليه. ولعله لهذا يدعى بالأئمة وهذا ظاهر على ان يتعلق الجار بندعوا.

وقال في روح المعاني: هو الظاهر الذي ذهب اليه الجمهور^(٤).

(٢) روح المعاني، ج: ٥، ص ١١٢

(١) درمنثور، ج: ٤، ص ١٩٤

(٤) روح المعاني، ج: ١٥، ص ١١٢

(٣) التفسير الكبير، ج: ٥، ص ٤٣٤

واما ما جوز ان يتعلق بمحذوف حالا اى مصحوبين بامامهم، فالمصحوبية
ايضا للشواب والعقاب، و لكونهم حجة لهم او عليهم كما هو واضح في
تفسير الإمام بكتاب اعمالهم، والله تعالى اعلم.

١٢ : < ويمكن ان يستدل بقوله تعالى: «والسابقون الاولون من المهاجرين
والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضو عنه» والآية
نص في رضوانه على متبعيهم، والإتباع مطلق.

وفي التفسير الكبير: قال عطاء، عن ابن عباس رضي الله عنهما:
«والذين اتبعوهم باحسان» على دينهم الى يوم القيامة^(١).

واخرج في الدر المنثور: عن ابن زيد^{رض} قال: «من بقي من اهل اسلام الى
ان تقوم الساعة». وعن عصمة^{رض} قال: سالت سفيان الى ان قال عن:
«الذين اتبعوهم باحسان» قال: من يجيئ بعدهم؟ قلت: «الى يوم
القيامة» قال: ارجو. وعن يحيى بن ابي كثير، والقاسم، و مكحول،
وعبد بن ابي لبابة، و حسان بن عطية: انهم سمعوا جماعة من
اصحاب النبي ﷺ يقولون: لما انزلت هذه الآية: «والسابقون الاولون»
الى قوله: «و رضو عنه» قال رسول الله ﷺ: «هذا لأمتي كلهم، وليس
بعدالرضاء سخط»^(٢). فتأيد عموم المتبعين بالمرفوع ايضا، وان فسر
البعض بالتابعين فقط. مع ان لفظ الآية عام والإتباع اعم لما كان عندهم
بالنص او بالإجتهد هذا هو التقليد، والله اعلم.

وآيات الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ايضا تدل على جوازه؛ فان

(٢) الدر المنثور، ج: ٣، ص ١٧٢

(١) التفسير الكبير، ج: ٤، ص ٥٠٦

الأمر يدل بمقتضى نصه على الإيثار والنهي على الإنتهاء، و هل هذان
الا التقليد لعمومها النص والإجتهد.

١٣ < ومنها: «ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون
عن المنكر اولئك هم المفلحون».

١٤ < ومنها: «ليسوا سواء من اهل الكتاب امة قائمة يتلون آيت الله آناء
الليل وهم يسجدون يؤمنون بالله واليوم الآخر و يامرون بالمعروف وينهون
عن المنكر ويسارعون فى الخيرات و اولئك من الصالحين».

١٥ < ومنها: «المؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض يامرون بالمعروف
وينهون عن المنكر وقيمون الصلوة».

١٦ < ومنها: «لعن الذين كفروا من بنى اسرائيل على لسان داؤد وعيسى ابن
مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون. كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه
لبئس ماكانوا يفعلون».

١٧ < ومنها: «كنتم خیرامة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر».

١٨ < ومنها: «فلما نسوا ما ذكروا به الحجبنا الذين ينهون عن السوء واخذنا
الذين ظلموا بعذاب بئس بما كانوا يفسقون».

١٩ < ومنها: «ان مكناهم فى الارض اقامو الصلوة واتوا الزكوة وامروا بالمعروف
ونهاوا عن المنكر».

٢٠ < ومنها: «وتعاونو على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان».

٢١ < ومنها: «لولا ينهاهم الربانيون والاحبار عن قولهم الاثم واكلهم السحت
لبئس ماكانوا يصنعون».

٢٢ < ومنها: «فلولا كان من القرون من قبلكم أولوا بقية ينهون عن الفساد فى الارض».

٢٣ < ومنها: «بايها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين».

٢٤ < ومنها: «لا خير فى كثير من نجواهم الا من امر بصدقة او معروف او اصلاح بين الناس».

٢٥ < ومنها: «وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما» والإصلاح نهى عن البغي و إعادة الى الطاعة.

٢٦ < ومنها: «تواصوا بالحق وتواصوا بالصبر». وغير ذلك أكثر من مائة.

وقال الأمدى^٢: استفاض بالنقل المتواتر عن النبي ﷺ انه كان ينفذ احاد الصحابة الى النواحي والقبائل والبلاد بالدعاء الى الإسلام وتبليغ الاخبار والأحكام وفصل الخصومات وقبض الزكوات ونحو ذلك مع علمنا بتكليف البعوث اليه بالطاعة والانقياد لقبول قول المبعوث اليهم والعمل بمقتضى ما يقول^(١).

وقد ثبت كما يأتى بعض منه فى مسألة القياس ان هؤلاء الولاة كانوا يحكمون بالنصوص وان لم يجدوا فباجتهادهم واطهروا لذلك للنبي ﷺ وأقره عليهم بل حمد الله تعالى عليه وجعله محبوبا عند الله تعالى و عنده فمن ينكر التقليد بعد ذلك.

و اعرض عليك ان ترجع للبسطة الى تفسير هذه الآيات فى هذا الكتاب،

فلعلك تنبسط به كل البسط وبالجملة لعلك حصلت مما تلونا عليك ان نفس التقليد ليس من الظن الغير المستند الى دليل في شئ.

واما تقليد الأئمة الأربعة: لاغير فاترجم له تقريرا انيقا لشيخنا حكيم الامة التهانوي ملخصا قاله في امداد الفتاوى^(١): "ان الأحكام اما منصوصة أو غير منصوصة. والمنصوصة نوعان: متعارضة و غير متعارضة. والمتعارضة ايضا قسمان: معلومة التقديم والتاخير و غيرها. فالمنصوصة الغير المتعارضة و المتعارضة المعلومة التقديم والتاخير لايجوز فيها القياس، و لا اتباع قياس احد لقوله تعالى: «و ان هم الايظنون» ولقوله تعالى: «ان يتبعون الاالظن». فان المراد بالظن ماهو يقابل النص.

والغير المنصوصة والمنصوصة المتعارضة الغير معلومة التقديم والتاخير على حالين: اما ان لايعمل منها على شئ او يعمل، فان لم يعمل فيخالف نص قوله تعالى: «ايحسب الانسان ان يترك سدى» وقوله تعالى: «افحسبتم انما خلقناكم عبثا». وان عمل فاما يعمل بدون علم و تعين جانب، و هو لا يمكن لعدم ما يعمل عليه في الاول و لمكان التعارض في الثاني عدم تعين احد، واما بعلم و تعين، و هو اما بالنص: فلا صورة له لعدم النص في الاول، و للتعارض من غير علم بالتقديم والتاخير في الثاني، فلا بد من القياس، فاما ان يعتبر قياس كل احد أو قياس بعض دون بعض، لا سبيل الى الاول لقوله تعالى: «ولو ردوه الى الرسول و الى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم» فيعتبر قياس بعض دون بعض فصاحب القياس مجتهد و مستنبط، وغيره مقلد. و وجب عليه تقليد مجتهد لعموم قوله تعالى: «واتبع سبيل من انا اب الى». و لا بد لإتباع السبيل علم السبيل و علمه التفصيل بالجزئيات والفروع ليس الا سبيل الأئمة الأربعة فلا يمكن اتباع غيرهم فانحصر الإلتباع فيهم.

ثم المسائل الفرعية اما متفق عليها فيما بينهم أو مختلف فيها. ففي المتفق عليها حصل اتباع الكل وفي المختلف فيها لا يمكن الا بترجيح احدهم، وكان مدار الترجيح الانابة.

وعلمها، اما تفصيلي أو اجمالي. اما التفصيلي: فبان ينظر في كل فرع وجزئي ان الحق مع من. ولا يتأتى هذا الا لمجتهد ومستنبط وقد كان غيره هذا خلف فلا جرم يعلم الإبانة بالإجمال فمن تحقق عنده بعد تفحص الأحوال ان انابة فلان من المجتهدين الأربعة اشد اصابة رايه ازيد فعليه اتباعه ثم اذا التزم اتباع احد فان خالفه في مسألة ما من غير ضرورة شديدة فاما يعلم منه وهذا لا يكون الا بعد كونه مستنبطاً و هو ليس كذلك هذا خلف، و اما بغير علم «فمن اضل ممن اتبع هواه» فثبت بحول الله وقوته وجوب التقليد مطلقاً، و تقليد الأئمة الأربعة خصوصاً. و انحصار المذاهب في الاربعة و وجوب التقليد الشخصي و بطلان التلفيق والكلام طويل في المبسوطات وفي ذلك كفاية لطالب الحق والله اعلم انتهى.

وقد سبق في ابتداء البحث حكاية الإجماع في ذلك فتذكر وليعلم ان المجتهد ما وصفه فالالفاظ التي عني بها هذا: (١) «من اتاب الى» (٢) و «اهل الذكر» (٣) «ائمة يهدون بامرنا» (٤) «والذين هدى الله» (٥) «وليتفقرو في الدين» (٦) «ولينذروا» (٧) «و اولو الامر» (٨) «والذين يستنبطونه» (٩) «امام للمتقين» و غيره.

١- فالإنابة الرجوع الى الله تعالى بالتوبة و اخلاص العمل^(١). فيلزمه الإخلاص والرجوع اليه مرة بعد مرة كما يدل عليه المشتقات من مادته من الانتياب وغيره فيلزمه التخلية من جميع الزوائل والتخلية بجميع الفضائل اى تركية

نفسه كل التزكيه.

٢:- والذكر هنية للنفس يمكن للانسان ان يحفظ ما يقتنيه من المعرفة وهو كالحفظ الان الحفظ يقال اعتبارا باحرازه والذكر يقال اعتبارا باستحضاره^(١). و ايضا هو الشرف ويراد به ايضا تمجيده ، و تقديسه ، و تسبيحه ، و تهليله ، والثناء عليه بجميع محامده^(٢).

فيلزم ان يكون له استحضار جميع الآيات بتاويلاتها لثلا يندرج في قوله تعالى: «وكذبوا بما لم يحيطوا بعلمه و لما ياتهم تاويله» وان يكون له الإحاطة بعلمها، و ان يكون له استحضار الأحاديث بأسرها، واستحضار الإجماعات بتمامها، استحضار مفاهيمها و احوالها من التقديم والتاخير والناسخ والمنسوخ، لثلا يجعل غير النص مثلا المنسوخ نسا فيكون ممن كذب عليه ﷺ بل عليه تعالى والإستحضار ان يحضره كلها عند ورود مسئلة من غير تأمل و يلزم عليه تكثير التمجيد، والتقديس، والتسبيح، والتهليل، والثناء. و ان يكون اشرف الناس في زمانه في ظاهر الدين و باطنه الى العلم والورع.

٣:- و «ائمة يهدون بامرهم». الإمام المؤتم به يقتدى بقوله او فعله^(٣).

فيلزمه ان يكون اقواله و افعاله قدوة لا يستنكرها اهل الفضل، والتقى، والهداية دلالة بلطف و «فاهدوهم الى صراط الجحيم» على التهكم^(٤).

فعليه التزام الهداية في كل حين وعليه الرفق واللطف والامر ههناالتوفيق كما سبق.

(٢) مجمع، ج: ١، ص ٤٣٩

(١) مفردات، ص ١٧٧

(٤) مفردات، ص ٥٣٨

(٣) مفردات، ص ٢٤٠

وقال الراغب: الامر التقدم بالشيئ سواء كان ذلك بقولهم افعلى الى ان قال او كان باشارة او غير ذلك. الاترى ! انه قدسمى ما رأى ابراهيم في المنام من ذبح ابنه امرأ حيث «قال انى ارى فى المنام انى اذبحك فانظر ماذا ترى قال يا ايت افعلى ما تؤمر» الخ^(١).

قال الشعراني: فان قال قائل فمن اين جعلتم كلام المجتهدين من جملة الشريعة مع ان الشارع لم يصرح بما استنبطوه. فالجواب: انه يجب حملهم على انهم علموا ذلك الوجوب اوالتحریم من قرائن الأدلة او علموا انه مرادالشارع من طريق كشفهم لا بدلهم من احد هذين الطريقين وقد يجتمعان عنه بعض المجتهدين^(٢). وقال بعد صفحة: وقد دخل جعفر الصادق، ومقاتل بن حيان وغيرهما على الإمام ابي حنيفة، و قالوا له: قد بلغنا انك تكثر من القياس في دين الله تعالى و اول من قاس ابليس فلا تقس، فقال الامام: ما ا قوله ليس هو بقياس، و انما ذلك من القرآن قال تعالى: «ما فرطنا في الكتاب من شئ» فليس ما قلناه بقياس في نفس الامر و انما هو قياس عند من لم يعطه الله تعالى الفهم في القرآن، ثم اورد الشعراني نظيرا له فقال: فان اورد عليهم شخص نحو تحريم ضرب الوالدين فانه ليس في القرآن التصريح بتحريم ضربها و انما اخذ العلماء ذلك من قوله تعالى: «فلا تقل لهما اف» فكان النهي عن ضربهما من باب اولى. فالجواب: ان هذا لا يرد على اهل الكشف لان الله تعالى قال: «وبالوالدين احسانا» ومعلوم ان ضربهما ليس باحسان فلا حاجة الى القياس^(٣).

(٣) الميزان، ج: ١، ص ١٥

(٢) الميزان، ج: ١، ص ١٤

(١) مفردات، ص ٢٣

و اياك ان تظن ان هذا استدلال بالكشف المصطلح بل هذا انكشاف الماخذ لصفاء قلوبهم فلا بد للمجتهد ان يكون من صفاء قلبه على هذه المرتبة و هو التوفيق من الله تعالى والإشارة لهم.

٤:- وقوله: «الذين هدى الله» فقد سبق تحته، ان الراجح: ان المراد به الاخلاق الفاضلة والصفات العالية بعد الإيمان والعمل، فيلزم ان يكون المجتهد مهتديا متحليا بالكمالات الباطنة والظاهرة مثل ما في هؤلاء الانبياء الثمانية عشر، و يشير لفظ «فبهدهم» الى ترجيحهم الناسخ على المنسوخ، فان المنسوخ لا يبقى هدى و لا بد لعلم النسخ على التقديم والتاخير.

٥:- و «ليتفقها» قال الراجب: الفقهه هوالتوصل الى علم غائب بعلم شاهد فهو اخص من العلم و تفقه اذا طلبه فتخصص به^(١).

فعلى المجتهد ان يتخصص بالتوصل الى علم غائب بعلمه شاهد و يلزم لذلك اصول باخذها من النصوص و هو علم اصول الفقه فيدونه اولاً ثم يرد بها الغائب علمه الى شاهد العلم و يلزمه الإستحضار المهارة في ذينك.

٦:- و «لينذروا» الإنذار اخبار فيه تخويف كما ان التبشير اخبار فيه سرور^(٢).

وفي الحديث: كانه منذر جيش هو المعلم اى يعرف القوم بمايكون قد وهمهم من عدو او غيره، و هوالمخوف ايضا، واصله الإنذار انذرته اعلمته فاننا منذر ونذير اى معلم ومخوف و محذر^(٣).

والإنذار المطلوب ما يكون بالصدق وهذا لا يكون الا اذا كان المنذر على يقين بما يندر به فعلى المجتهد ان يكون كأنه يرى بعينه ما يرجع او يستنبط وهذا لا يحصل الا بعد صفاء القلب وهو انعكاس الحق فيه فعليه ان يكون من صفاء القلب على رتبته ينجلي ذلك عليه انجلاء ليس فيه خفاء اصلا.

٧:- و « اولوالامر » والظاهر انهم ليسوا باولى امر من عند انفسهم بل من عند الله فيلزم عليه ان لا يخطر بباله نسبة شئ الى نفسه في الظاهر ايضا وهذا لا يحصل الا باستحضاره في كل آن ان الله تعالى يراه وان لم يكن هو يرى الله تعالى وهو المشاهدة. وهل يحصل هذا الا بعد رياضات ومجاهدات بفضل الله الخاص. فلا يشوب في ذلك هواه أو هوى غيره اصلا. فلا يندرج في «ومن اضل ممن اتبع هواه».

٨:- و «الذين يستنبطون» مضى معنى الإستنباط عن الراغب، والرازي، واركان الإستنباط المستنبط بالكسر، و المستنبط بالفتح، والمستنبط منه و شرطه كيفية فيلزم ان يكون له الفهم الثاقب والذهن الصائب، والعقل السليم المحيط لجميع محتملاته، واستحضار جميع ما يوافقه ويخالفه وماله وما عليه، ويلزم لإنفهام النص المستنبط منه المهارة في العلوم العربية والعلوم الآلية كلها. و لا سيما علم العلة التي هي مدار الحكم وانه متعارض بآخر اولا فان كان ! فالعلم بالتقديم والتاخير وغير ذلك من جميع احوال المستنبط منه ويلزم عليه التفصح عن حال المستنبط، هل فيه هذه العلة أو لا ؟ و هل يندرج فيه أو لا ؟ و غير ذلك من احواله كلها و يلزم عليه علم كيفية الإستنباط من الدلالات وكونه خاصا او عاما ومطلقا او مفيدا وغير ذلك واستنباط هذه الاصول ايضا منها وغير ذلك.

٩:- و «للمتقين اماما» فلا يكفى منه التقوى بل يلزم ان يكون فيه اماما لاهل التقوى والورع والله تعالى اعلم.

ولما لم يتيسر لفساد الزمان وغلبة الهوى هذه الشروط في احد في عصرنا بل بعد المائة الرابعة قال بعض الاعلام: انقطع الاجتهاد والقياس بعد المائة الرابعة.

قال الشامي: عن الحموي نقله ابن نجيم في رسائله^(١). و الا فمطلق الاجتهاد والقياس لا ينفي ولكن لا يعتبر لما قلنا من الشروط ولما في عدمها من المحذورات الظاهرة فتفتن والبسط في محله والله تعالى اعلم.

رفع التعارض من الآيات المتعلقة بالتقليد.

فان قيل: هذه الآيات تعارضها آيات أخر قال تعالى: «واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا اولوكان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا بهتدون» وقال تعالى: «فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول» وغير ذلك. فعلم من الاولى: انه لا يجوز الرجوع بعد كلام الله وكلام رسوله الى ما وجدوا عليه آباؤهم.

وعلم من الثانية: ان كل نزاع يرد الى الله والرسول لا الى المجتهد وغيره. فلا بد ان يؤل الآيات المتقدمة بان المراد فيهم محض النقل لاغير.

فاجاب عنه شيخنا^ح في رسالته "الاقتصاد" بقوله: انه لا علاقة بين هذه التقليد وتقليد الكفار. اولاً: لانه تعالى قال: «بل نتبع» الخ. و بل للإعراض فاعرضوا

عن الآيات والأحكام وانكروها واتبعوا ما عليه اباؤهم، و ليس في هذا التقليد شائبة من ذلك. فان المقلد لا يعرض و لا ينكرالنصوص قطعا، بل يقول اني لعدم العلم او لقلته لا استطيع فهم المراد و لا اعلم تقديم حدها أو تاخير آخر. والإطلاق والتقليد وغير ذلك مما لا بد منه لإنفهامها، و ان فلانا اعلم. انه اعلم بالفاظ النصوص و معانيها فما يفهم منها هو عندي الراجح والصحيح، فالعمل منه على النصوص قطعا الا انه على محامل و معاني قالها فلان. و على هذا ما قيل: ان القياس مظهر لا مثبت و هذا العامي قد يكفى عبارته لهذا التعرض و قد لا يكفى و لا يكون الغرض الا هذا، فلا يعرض عن الآيات والاحاديث ولاينكرها فاين هذا من ذلك. وثانيا: انه تعالى قال: «او لو كان اباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون» والأئمة المجتهدون تواتر عنهم كونهم عقلاء ومهتدين، و اذا لم يوجد في هذا التقليد هذان الامران لم يثبت مذمته، فلا تعارض بين الآيات ولا بينهما و بين احاديث تجيزه ولما كان ان القياس مظهر للاحكام لا مثبت لها ثبت ان الرد اليها رد الى الله و رسوله^(١).

قال في روح المعاني: واستدل بالآية من انكر القياس وذلك لان الله تعالى اوجب الرد الى الكتاب والسنة دون القياس، والحق ان الآية دليل على اثبات القياس بل هي متضمنة لجميع الادلة الشرعية فان المراد باطاعة الله تعالى العمل بالكتاب وباطاعة الرسول العمل بالسنة وبالرد اليهما القياس. لان رد المختلف فيه الغير المعلوم من النص الى المنصوص عليه انما يكون بالتشميل والبناء عليه وليس القياس شيئا وراء ذلك وقد علم من قوله سبحانه: «ان تنازعتم» انه عند عدم النزاع يعمل بما اتفق عليه و هو الإجماع^(٢). وقال تحت الاولى: والهمزة لإنكار مضمون تلك الجملة وهو التزامهم الاتباع على تقدير ينافيه و هو كونهم غير عاقلين و لا مهتدين المستلزم لالتزامهم الاتباع على

(١) الإقتصاد، ص ٢٧ (٢) روح المعاني، ج ٥، ص ٦٠

اي حال كانوا من غير تميز و علم بكونهم محقين او مبطلين وهو التقليد المذموم. ثم قال: واما اتباع الغير في الدين بعد العلم بدليل ما انه محق فاتباع في الحقيقة لما انزل الله تعالى وليس من التقليد المذموم في شئ و قد قال سبحانه: «فاستلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون»^(١).

فالحاصل ان التقليد محمود ومذموم. والمذموم ! هوالمشار اليه وهو بايته: «واذا قيل لهم الخ. وغيرها و هو ماكان بالإعراض والإنكار و عدم العقل والإهداء للمقلد به والمحمود ما في تلك الآيات المستند الى النصوص و معانيها و محاملها و ان الرد اما بلا واسطة كما في المنصوص و اما بواسطة الإستنباط المشاربه في قوله تعالى: «لعلمه الذين يستنبطونه منهم» فهذا التقليد محمود باسره. والله اعلم.

فما قاله ابن حزم: وغيره من عدم جوازالتقليد انما يتم فيمن له ضرب من الاجتهاد^(٢).

قلت: والعجب ممن ينكر التقليد انه اول داع اليه حيث انه استنبط في زعمه من النصوص ان التقليد لا يجوز و عرضه على من لا يفهم معاني النصوص و لا يعرف ماخذه و يستدعى منه ان يسلمه فهذا هو دعوة محض التقليد و يؤخذ جوازه من الاحاديث كثيرة و لم اسردها تجنبا عن الاطناب ولكون الآيات فيها غنى فيما نحن بصدده.

(٢) حجة الله البالغة، ج: ١، ص ١٢٤

(٣) روح المعاني، ج: ٢، ص ٣٥

(٦٤): المسئلة الخامسة: القياس.

استدل بالآية نفاة القياس وقد مرالجواب بانه ليس فيها نفي مطلق الظن بل نفي الظن المطلق اعني الغير المستند الى دليل وان قوله تعالى: «يستنبطونه» يدل على جوازه باشارة النص وغيره مما سبق.

وأجاب الإمام الرازي بجواب تحت هذه الآية: بان حاصل هذا الدليل يرجع الى التمسك بالعمومات، والتمسك بالعمومات لا يفيد الا الظن، فلما كانت هذه العمومات دالة على المنع من التمسك بالظن لزم كونها دالة على المنع من التمسك بها وما افضى ثبوته الى نفيه كان متروكا^(١). وأجاب عن التمسك بقوله تعالى: «فاستلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون» انه ثبت جواز العمل بالقياس باجماع الصحابة والإجماع اقوى من هذا الدليل، والله اعلم.

ومثله في روح المعاني، والنيسابوري، وتفاسير أخر من حكاية الإجماع عليه.

وقال ابن حجر: كما تقدم في المسئلة الثالثة عن ابي المظفر بن اسمعاني: اما من اتبع النص وقاس عليه فلا يحفظ عن احد من ائمة السلف انكار ذلك. اه.

قال الآمدي يجوز التعبد بالقياس في الشرعيات عقلا، و به قال السلف، من الصحابة، والتابعين، والشافعي، وابو حنيفة، ومالك، واحمد بن حنبل، و اكثر الفقهاء، والمتكلمين. وقالت الشيعة، والنظام، و جماعة من معتزلة بغداد كيحيى الاسكافي، وجعفر بن مبشر، وجعفر بن حرب: باحالة وردو التعبد به عقلا. وقال القفال من اصحاب الشافعي، و ابو الحسين البصري: بان العقل موجب لورود التعبد بالقياس. والمختار انما هو الجواز ويدل على ذلك الإجمال والتفصيل. ثم قال: بعد أدلة الطرفين العقلية

وأجوبتها عن اهل الحق، ان الذين اتفقوا على جواز التعبد بالقياس عقلا اختلفوا، فمنهم من قال: لم يرد التعبد الشرعي به بل ورد بخطرته، كذا ابن علي الاصفهاني، و ابنه، والقاشاني، والنهرواني، و لم يقضوا بوقوع ذلك الا فيما كانت علته منصوصة او مؤمى اليها. و ذهب الباقر الى ان التعبد الشرعي به واقع بدليل السمع واختلفوا في وقوعه بدليل العقل كما بيناه في المسئلة المقدمة و اوماننا الى ابطاله ثم الدليل السمعي هل هو قاطع او ظني اختلفوا فيه، فقال الكل: انه قطعي، سوى ابي الحسين البصري فانه قال: انه ظني، و هو المختار (اي عنده قال في التلويح: وقيل قطعي و به يشعر كلام المصنف حيث استدل عليه بدلالة النص الكتاب، وبالسنة المشهورة، و بالإجماع). ثم قال: بعد بيان الحجج الضعيفة عنده و ضعفها والمعتمد في المسئلة الكتاب والسنة والإجماع. اما الكتاب! فقله تعالى: «فاعتبروا يا اولي الابصار» والإعتبار هو الإنتقال من الشئ الى غيره، و لهذا قال ابن عباس رض: في الاسنان اعتبر حكمها بالاصابع في ان ديته متساوية والاصل في الإطلاق الحقيقة (و اشتقاقه عن العبور والتركيب بدل على التجاوز والتعدي^(١)). قيل: بل هو عبارة عن الاتعاظ لقوله تعالى: «ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار» وقوله «وان لكم في الانعام لعبرة» و هو المتبادر الى الفهم.

فالجواب اولا: انا لا نسلم و يدل عليه قولهم اعتبر فلان فاتعظ لان ترتيب الشئ على نفسه ممتنع. وثانيا: المتعظ بغيره منتقل من العلم بحال ذلك الغير الى العلم بحال نفسه فكان مأمورا به من جهة ما فيه من الإنتقال، و ذلك هو القياس. (وفي التوضيح: والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب واللفظ يشمل الاتعاظ وغيره فيدل على الاتعاظ عبارة و على القياس اشارة. سلمنا: ان الاعتبار هو الاتعاظ، لكن يثبت القياس دلالة^(٢)).

قيل: القانس اذا كان معرضا عن امر آخرته، يقال انه غير معتبر، قلنا: لا يصح ذلك بالنظر الى كونه قانسا و انما صح بالنظر الى امر الآخرة و انما اطلق النفي بطريق المجاز نظر الى اضلاله باعظم المقاصد و هو امر المعاد. قيل سلمنا: انه ظاهر في القياس لكن ليس في الآية صيغة عموم تقتضى العمل بكل قياس بل مطلقه فيكفى في العمل بها العمل بالقياس العقلي، قلنا: الآية ان دلت على العموم فذاك و ان دلت على الاطلاق و جب الحمل على القياس الشرعي لان الغالب من الشارع مخاطبتنا بالامور الشرعية دون غيرها. قيل سلمنا العموم، لكن: العام مخصص بالإتفاق اذ قلتم انه اذا قال لو كي له اعتق غانما لسواده لا يجوز تعدية ذلك الى سالم وان كان اسود و هو بعد التخصيص لا يبقى حجة فيما عدا محل التخصيص. قلنا: قد برهن على ان العام بعد التخصيص حجة ثم انه اما ان تكون العلة منصوطة أو مستنبطة، والأول ليس بقياس على ما حققناه (وهو مسلم عند الخصم ايضا). و ان كانت مستنبط فقد سلم صحة الاحتجاج ببعض الاقيسة و يلزم من ذلك تسليم الباقي ضرورة ان لا قائل بالفرق. قيل: انه خطاب مع الموجودين في زمن النبي عليه السلام فلا يعم. قلنا: لا نسلم انه لا يعم بتقدير الوجود والفهم. وان سلمنا انه لا يعم بلفظه فهو عام بمعناه نظرا الى انعقاد الإجماع على ان احكام الخطاب الثابت في زمن النبي ﷺ عامة في حق من بعده فاذا لم يكن الخطاب عاما بلفظ و جب ان يكون عاما بمعناه ضرورة انعقاد الإجماع على ذلك. واما من جهة السنة: فما روي عن النبي ﷺ انه قال لمعاذ: حين بعثه الى اليمن (مضى الحديث تحت الآية اه). وقال الغزالي: هذا حديث تلقته الامة بالقبول و هو المشهور والمشهور متواتر معنى^(١). وفي التلويح: انه مشهور يثبت به الاصول^(٢). (والنبي ﷺ اقره على ذلك (بل قال بحبوتيه) وقال: «الحمد لله الذي وفق رسول رسول

الله لما يحب الله ورسوله» و إجتهد الرأي لا بد أن يكون مردودا الى اصل و الا كان مرسلا، والرأي المرسل غير معتبر، و ذلك هو القياس. و ايضا ما روي عنه عليه السلام: انه قال لمعاذ، و ابي موسى الاشعري، وقد انفذهما الى اليمن: بم تقضيان ؟ فقالا: ان لم نجد الحكم في الكتاب و لالسنة قسنا الامر بالامر فما كان اقرب الى الحق علمنا به صرحوا بالعمل بالقياس. و النبي ﷺ اقرهما عليه فكان حجة. ثم قال بعد سرد الأحاديث، والآثار، و دفع الشبهة عنها: و ذلك يدل على ان الصحابة مثلوا الوقائع بنظائرها و ردد بعضها الى بعض في احكامها و ما من واحد من اهل النظر و الإجتهد منهم الا وقد قال بالرأي و القياس: و من لم يوجد منه الحكم بذلك فلم يوجد منه في ذلك انكار فكان اجماعا سكوتيا و هو حجة مغلبة على الظن. (وفي التلويح: احدهما: ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل بالقياس عند عدم النص و ان كانت تفاصيل ذلك احادا و العادة قاضية بان مثل ذلك لا يكونه الا عن قاطع على كون حجة وان لم نعلمه بالتعين. و ثانيهما: ان علمهم بالقياس و مباحثتهم فيه بترجيح البعض على البعض تكرر و شاع من غير نكير هذا وفاق، و إجماع على حجية القياس^(١)). ثم اورد معارضات على حجية القياس.

الاولى: قوله تعالى: «يا ايها الذين آمنوا لاتقدموا بين يدي الله ورسوله» و الحكم بالقياس تقدم لانه حكم بغير قولهما. و الجواب: انه انما يفيد ان لو لم يكن القياس مما عرف التعبد به من الله تعالى و رسوله وعند ذلك فيتوقف كون العمل بالقياس تقدما بين يدي الله و رسوله على كون الحكم به غير مستفاد من الله و رسوله و ذلك متوقف على كون الحكم به تقدما بين يدي الله و رسوله فلا يكون حجة. (قلت: حاصل الدوران كونه تقدما. موقوف على كونه غير مستفاد منهما كونه غير مستفاد مع

كونه متعبدا به موقوف على كونه تقدما و أرى ! انه لاحجة لهم في الآية فان التقدم بين
يدى الله و رسوله لا يكون فيه الا بتقديم العمل بالقياس على العمل بالنص ولانقوله
(به).

الثانية: قوله تعالى: «وان تقولوا على الله مالا تعملون».

والثالثة: قوله تعالى: «ولاتقف ما ليس لك به علم» والحكم بالقياس قول بما
لا يعلمه.

والرابعة: قوله تعالى: «ان الظن لا يغنى من الحق شيئا».

والخامسة: «ان بعض الظن اثم».

والجواب عنها من ثلاثة اوجه: الاول: انا نقول بموجب الآيات لانا اذا حكمنا
بمقتضى القياس عند ظننا به فحكمنا به يكون معلوم الوجوب لنا بالإجماع لا انه غير
معلوم. الثانى: انه يجب حمل الآيات على النهى عن القول بما ليس بمعلوم على ما
تعبدنا فيه بالعلم جمعا بينهما وبين ما ذكرناه من الأدلة. الثالث: انها حجة على
الخصوم في القول بابطال القياس اذ هو غير معلوم لهم لكون المسئلة غير علمية فكانت
مشتركة الدلالة. (و مضى بعض البحث في مسئلة الإستدلال بالظن تحت هذه الآية
فتذكر).

والسادسة: قوله تعالى: «وان احكم بينهم بما أنزل الله» والحكم بالقياس حكم
بغير ما انزل الله.

والجواب: انا نقول بموجبه فان من حكمه بما هو مستنبط من المنزل فقد حكمه
بالمنزل كيف ؟ و ان ذلك خطاب مع الرسول و لا يلزم من امتناع ذلك في حق الرسول
لامكان تعرفه احكام الوقائع بالوحي امتناع ذلك في حق غيره.

والسابعة: قوله تعالى: «وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله».

والثامنة: قوله تعالى: «فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول»
والحكم بالقياس لا يكون حكما لله ولا مردودا اليه.

والجواب: ان هذا غير مانع من القياس لان العمل بالمستنبط من قول الله وقول الرسول حكم من الله ورد اليه و الى الرسول و اما من قال بابطال القياس فلم يعمل بقول الله و قول الرسول و لا بما استنبط منهما فكان ذلك حجة عليه، لا له.

والتاسعة: قوله تعالى: «ما فرطنا في الكتاب من شيء».

والعاشرة: قوله تعالى: «ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين» وذلك يدل على انه لا حاجة الى القياس.

والجواب: المراد به ان الكتاب بيان لكل شيء اما بدلائل الفاظه من غير واسطة واما بواسطة الاستنباط منه أو دلالته على السنة والإجماع الدالين على اعتبار القياس فالعمل بالقياس يكون عملا بما بينه الكتاب لا انه خارج عنه كيف ؟ و انه مخصوص بالإجماع. فانا نعلم عدم اشتماله على تعريف العلوم الرياضية من الهندسية والحسابية. بل وكثير من الأحكام الشرعية كمسائل الجمد والاخوة و انت على حرام والمفوضة ومسائل العول و نحوه وعند ذلك، فيجب حمله على ان ما اشتمل عليه الكتاب من الاحكام المبنية به لا تفريط فيها حذرا من مخالفة عموم اللفظ^(١).

وفي التلويح: تحت قول التوضيح في الاخيرة: ان كان المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم حينئذ الخ. ولو كان المراد بالكتاب المبين "هو القرآن" فلا استدلال ايضا على القراءة المشهورة لان قوله تعالى: «ولا حبة في ظلمات الارض ولا

(١) الأحكام في اصول الأحكام، ج: ٤، ص ٥ الى ٧٢ بحذف

رطب ولا يابس» الآية. مجرور معطوف على ورقة في قوله تعالى: «وما تسقط من ورقة الا يعلمها» اي ما يسقط من رطب و لا يابس. و فسره ابن عباس رضى الله عنهما بمنبت وغير منبت ولا معنى حينئذ للتعميم، المراد في مثل قولهم ما ترك فلان من رطب و لا يابس الاجمع، نعم ! لو حمل قراءة الرفع على الابتداء دون العطف على محل من ورقة لكان فيه تمسك يحتاج الى ما ذكر من الجواب و هو ان كل شئى فرض فهو كائن في القرآن معنى و ان لم يكن فيه لفظا على ما ذكر في قوله تعالى: «تبيانا لكل شئى». (و ذكر في الجواب: عن المعارضة بها أنه يكون الكتاب تبيانا لمعناه لان التبيان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ ثم قال وفى ذلك تعظيم شان الكتاب واما منكر والقياس فانهم عملوا بنظم الكتاب فقط الخ). نعلم المقيس المذكور فيه معنى و هو لا ينافى كون القياس مظهرا على انه لو صح تمسكهم به لزم ان لا يكون غير القرآن حجة (اي لا السنة و لا الإجماع). فان قيل: الكل في القرآن الا انه لا يعلمه الا النبى عليه الصلوة والسلام و اهل الإجماع، قلنا: فليكن فيه حكمه القياس و يعرفه المجتهد^(١)

قلت: وقد سبق في بحث التقليد الإستدلال على حجية القياس و بقوله تعالى: «فان تنازعتم في شئى فردوه الى الله والرسول» وبقوله تعالى: «ولو روده الى الرسول و الى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم». و تكلم عليهما الأمدى. وضعفهما فانقل تضعيفه و اتعرض عن البحث فيه بحول الله و توفيقه.

فقال على الاول: و لقائل ان يقول: لا نسلم ! المراد منه القياس بل يمكن ان يكون المراد البحث عن كون المتنازع فيه مامورا أو منهيها فالأمر الأول بالطاعة للأمر والنهي، والثاني بالبحث عن المتنازع فيه هل هو ما مور أو منهي، اولاً، فلا تكرار،

وليس بمتعذر. و ان سلم فيمكن ان يراد «فان تنازعتم في شئين» اي فيما لم يسبق فيه امر و لا نهى «فردوه الى الله والرسول» بالسؤال للرسول. فان قيل: هذا يوجب اختصاص الآية بمن وجد في زمن النبي عليه السلام والإجماع منعقد على تعميم وجوب الطاعة والرد في كل زمان. قلنا: سلمنا الطاعة ولا نسلم ان وجوب الرد ثابت في كل زمان لانه ان حمل على القياس فهو محل النزاع، و ان حمل على السؤال للنبي عليه السلام فظاهر انه غير واجب على من لم يره. فان قيل: الضمير في المخاطب بالرد راجع الى المخاطب بالطاعة فيكون عاما و اذا تعذر حمل الرد على السؤال في حق الكل تعين ان يكون المراد به القياس. قلنا: وان سلمنا، ان الطاعة واجبة بالنسبة الى كل زمان، لا نسلم انها واجبة بقوله: «اطيعوا الله واطيعوا الرسول» لأنه خطاب مشافهة، وان سلمنا العموم فعوده الى البعض وهو من كان في زمنه عليه السلام لضرورة حمل الرد على السؤال للنبي عليه السلام و تخصيص العموم مقابل بمثله في حمل الرد على القياس لان الآية عامة في كل مجتهد و عامي^(١)

فقوله الحمل على ان المتنازع فيه مأمور أو منهي اولا ليس بمتعذر ولا تكرار لا نسلمه فان المتنازع فيه اما ان يكون منصوصا متعارضا معلوم التقديم والتاخير أو غير معلومها أو غير متعارض أو غير منصوص والاقسام بالحصص كما هو ظاهر فان كان منصوصا غير متعارض أو متعارضا معلوم التقديم والتاخير فلا يتأتى فيه التنازع وقد فرض هذا خلف ويلزم التكرار كما هو بين وان كان منصوصا غير معلوم التقديم والتاخير فعلم التقديم والتاخير اما ان يكون بالنص اولا. فان كان بالنص فكان معلوما بالنص وقد فرض غير معلوم به هذا خلف. واما بغيره وهو الإجماع أو القياس ان كان اجماعا، فالداعي اما نص أو قياس فيرجع اليهما، وان كان القياس أو كان غير منصوص فهو ما

(١) الأحكام في اصول الأحكام، ج: ٤، ص ٣٢ الى ص ٣٤ ملخصا

قلنا والله تعالى اعلم.

واما قوله: لا نسلم ان الطاعة واجبة في كل زمان بقوله تعالى: «اطيعواالله» الخ. لانه خطاب مشافهة لا يخفى ضعفه فانه بنفسه قال مجيبا عن مثله على قوله تعالى: «فاعتبروا يا اولى الابصار» كما سبق، بان الإجماع منعقد على ان احكام الخطاب الثابت في زمن النبي ﷺ عامة في حق من بعد النبي ﷺ فاذا لم يكن الخطاب عاما بلفظه وجب ان يكون عاما بمعناه ضرورة انعقاد الإجماع على ذلك^(١) اي فيدل بدلالة النص.

واما قوله: في وجه التخصيص لضرورة حمل الرد على السؤال فلا يتم التقريب لعدم ضرورة ذلك الحمل بل يمكن ان يوخذ الرد عاما من كونه بلا واسطة وهو السؤال مشافهة والاخذ من السنة أو بواسطة استنباط مستنبط أو يعمم قوله: «الى الله والرسول» اي اليهما بلا واسطة أو بواسطة استنباط فان الرد الى المستنبطين رد اليهما و ان كان بالواسطة بل يلزم فيه تكرار ايضا. فان السؤال عن النبي ﷺ داخل في «اطيعواالرسول» و يلزم على العموم ايضا في رد منه فيتجرد و يحمل على الواسطة ثم انه على ذلك الحمل لا بد ان يوخذ الرد عاما او يترك بعض معناه فانه تعالى قال: «فردوه الى الله والرسول» والرد الى الله تعالى كيف يحصل بالسؤال بغير صاحب الوحي؟ فاما ان يترك و اما ان يعمم بكونه بلا واسطة وهو في السؤال عن الرسول ﷺ أو بواسطة، و هو في السؤال عن الله جل و علا بواسطة نبيه فاذا عمم شمل الرد بواسطة الإستنباط ايضا. و فى كل احتمال سوى واسطة الإستنباط تكرار كما لا يخفى.

و اما قوله: و تخصيص العموم مقابل بمثله في حمل الرد على القياس الخ. فليس كذلك. فان الخطاب عام لكل عامي و مجتهد وعموم في الرد اى باستنباطه أو بواسطة استنباط مجتهد أو في قوله: «الى» كما سبق، وهذا هو الجواب عما يمكن ان يقال ان هذا اذا كان الخطاب في قوله: «تنازعتم» و رده لاولي الامر و يراد بهم العلماء المجتهدون فانهم، هم الذين يردون اى يقيسون و الا بان يكون الخطاب عاما لجميع المؤمنين اولهم غير اولي الامر أو لاولي الامر فقط. ويكون المراد بهم الأمراء فلا يستقيم الرد بمعنى القياس. فالجواب بالعموم في معنى الرد أو في تعلقه بصلته واللّه تعالى اعلم.

وقال على الثاني: انه اينما يجب حمل الإستنباط في الآية على القياس ان لو تعذر حمله على غيره و ليس كذلك اذ امكن ان يراد به استخراج الحكم من دليله وهو اعم من القياس ولهذا يصح ان يقال لمستخرج الحكم من دلالة النص انه مستنبط كيف، وان المذكور في صدر الآية انما هو الامن والخوف بقوله تعالى: «واذآء هم امر من الامن او الخوف» فيجب ان يكون الضمير في قوله: «اذاعوا به» و في قوله: «ولو رده»، و في قوله: «لعلمه»، و في قوله: «يستنبطونه» عائد اليه لانه المذكور لا الى غيره لكونه غير مذكور وليس ذلك من القياس في شئ^(١).

اما قوله: انه يصح ان يقال لمستخرج الحكم من دلالة النص انه مستنبط فلا نسلمه، لانه لا يخرج الحكم عن كونه منصوبا والتمسك بالنص لا يسمى استنباطا الا مجازا فان الحكم الثابت بها ثابت لغة لا استنباطا.

قال الفتازاني: الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم أو لا.

والاول: ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة و الا فهو الإشارة. والثاني: ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهي الدلالة الخ^(١).

والإستنباط كما سبق عن الطبري: استخراج شئى كان مستترا عن ابصار العيون أو عن معارف القلوب، وكما قال الرازي: استخراج الفقه الباطن باجتهاده.

واما قوله: ان الضمير الى «امر من الامن او الخوف» وليس ذلك من القياس في شئى. فلا نسلم! انه ليس بقياس، بل معناه كما في تفسير ابي السعود و روح المعاني: «لعلمه الذين يستنبطونه» تدبيره كيف يدبرون و ما يأتون و ما يذرون فيه^(٢).

فعلم ما يأتون و يذرون يحصل بالرد الى النظائر و هذا هو القياس الشرعي غاية انه في الحرب لا في غيره، و مضى جوابه في اسئلة و اجوبة تحت الآية السابعة في مسألة التقليد فلينظر ثم، فان قيل: روي عن ابي العالية، و مجاهد، و ابن عباس، و غيرهم في تفسيره: يتحسسونه بالحاء المهملة أو بالجيم أو ما يماثله كما في الدر المنثور و ابن جرير، قلت: ان التحسس غايته جواز اذاعته أو عدم الجواز و هذا لا يكون الا بالنص، او الإجماع، او القياس. و ظاهر ان كل واقعة من الخوف و الأمن لا يكون فيها نص و اجماع، و ان كان فلا يصدق عليه يستنبطونه، كما سبق فبقي القياس والله تعالى اعلم.

وقال شيخنا قدس سره في رسالته الإقتصاد: و اما الرأي الذي ذم في الأحاديث فهو رأي غير مستند الى دليل شرعي بل بمحض الخرص و التخمين كما في حديث علي انه قال: «لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من اعلاه

(١) تلويح، ج: ١، ص: ١٣٠ (٢) روح المعاني، ج: ٥، ص: ٨٥. وهامش الكبير، ج: ٣، ص: ٢١٨

ولكن رأيت رسول الله ﷺ يمسح اعلاه» اخرجه ابو داؤد^(١). بخلاف رأي المجتهد فانه مستند الى دليل شرعي وقد ورد في حديث جمع القرآن الذي اخرجه البخاري، والترمذي قول عمر^{رض}: اني ارى ان تامر بجمع القرآن و قول ابي بكر^{رض} و رأيت في ذلك الذي رأي^(٢).

ونقل في الأحاديث: من قياسات الصحابة و اما قول بعض السلف اول من قاس ابليس، فليس المراد به مطلق القياس، بل مثل ما قاس ابليس و هو انه رد به النص القطعي الثبوت والقطعي الدلالة فمثل هذا القياس حرام وكفر. وقياس المجتهد لتوضيح النص وكشف معانيه و بينهما بون بعيد، و الا فلا مساغ لقياس الصحابة بحضرة رسول الله ﷺ كما هو معروف^(٣). والبسط في كتب الاصول وغيرها.

(٦٥): المسئلة السادسة: خبر الواحد.

يمكن ان يستدل به على ان خبر الواحد لا يكون حجة فانه ظني والجواب الجواب بما سبق من عدم كون الظن فيه مطلقا.

قال في المنار: خبر الواحد كل خبر يرد به الواحد أو الاثنان فصاعدا، ولا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر و انه يوجب العمل دون العلم اليقين^(٤).

قال الآمدي: اختلفوا في الواحد العدل اذا اخبر بخبر هل يفيد خبره العلم فذهب قوم الى انه يفيد العلم بمعنى الظن لا بمعنى اليقين. فان العلم قد يطلق ويراد به الظن كما في قوله تعالى: «فان علمتوهن مؤمنات» اي ظننتموهن، ومنهم من قال: انه يفيد

(١) التيسير، (كلكنه) ص ٢٩١

(٢) التيسير، ص ٨٨

(٣) التيسير، ص ٢٨

(٤) نور الأنوار، ص ١٧٧

العلم اليقيني من غير قرينة لكن من هؤلاء من قال: ذلك مطرد وفي خير كل واحد كبعض اهل الظاهر، وهو مذهب احمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه. (وحكي العيني: عن الغزالي، والبايجي من المالكية ايضا: انه مقطوع به عندهما كما ان العمل بالقرآن والسنة المتواترة مقطوع به)^(١). ومنهم من قال: انما يوجد ذلك في بعض اخبار الاحاد لا في الكل و اليه ذهب بعض اصحاب الحديث. ومنهم من قال: انه يفيد العلم اذا اقترنت به قرينة كالنظام ومن تابعه في مقالهته. و ذهب الباقرن الى انه لا يفيد العلم اليقيني مطلقا لا بقرينة و لا بغير قرينة. (وفي التلويح: و قيل لا يوجب شيئا منهما اى العلم والعمل)^(٢)). والمختار حصول العلم بخبره اذا احتفت به القرائن و يمتنع ذلك عادة دون القرائن وان كان لا يمتنع خرق العادة بان يخلق الله تعالى لنا العلم بخبره من غير قرينة. (في قمر الاقمار: نعم ! ان خبر الواحد بعد انضمام القرينة القطعية يفيد اليقين)^(٣).

ثم قال: بعد ذكر الحجج الواهية على عدم افادته العلم من غير قرينة وضعفها، والمعتمد في ذلك اربع حجج. منها: انه لو كان بمجرد موجبا للعلم لكان العلم حاصلًا بنبوة من اخير بكونه نبيا من غير حاجة الى معجزة ولوجب على الحاكم الإقتصار بشاهد ولوجب تخطية المخالف بالإجتهد و تفسيقه أو تبديعه، و ان يصح معارضة بالمتواتر و ان يمتنع التشكيك بما يعارضه كما في المتواتر، وكل ذلك خلاف الإجماع. ثم قال: اما المعارضة بقوله تعالى: «ولا تقف ما ليس لك به علم» وقوله تعالى: «ان الظن لا يغنى من الحق شيئا» وما ورد في ذم الظن. فالجواب اولا: ان وجوب العمل به بناء على انعقاد الإجماع على ذلك والإجماع قاطع فاتباعه لا يكون اتباعا لما ليس بعلم و لا اتباع للظن. وثانيا: يحتمل ان يكون المراد من الآيات انما هو المنع من اتباع غير العلم

فيما المطلوب منه العلم كاعتقادات في اصول الدين و يجب الحمل على ذلك عملا بما ذكرناه من الادلة. ثم قال: مذهب الاكثرين جواز التعبد بخبر الواحد العدل عقلا، خلافا للجبائي، و جماعة من المتكلمين. ثم بعد الادلة العقلية و رفع الشبه قال: والذين قالوا بجواز التعبد بخبر الواحد عقلا، اختلفوا في وجوب العمل به. فمنهم: من نفاه كالقاساني، والرافضة، وابن داؤد. ومنهم: من اثبته والقائلون بثبوته، اتفقوا على ان ادلة السمع دلت عليه واختلفوا في وجوب وقوعه بدليل العقل، فاثبته احمد بن حنبل، والقفال، وابن سريج من اصحاب الشافعي، وابوالحسين البصري من المعتزلة، وجماعة كثيرة. و نفاه الباقر وفصل ابو عبدالله البصري بين الخبري الدال على ما يسقط بالشبهة وما لا يسقط بها فمنع منه في الاول، وجوزه في الثاني. ثم قال: بعد تضعيف الحجج الضعيفه عنده والاقرب في هذه المسئلة، انما هو التمسك باجماع الصحابة ويدل على ذلك ما نقل عن الصحابة من الوقائع المختلفة الخارج عن العدد الحصر المتفقة على العمل بخبر الواحد و وجوب العمل به، ثم ساق آثارا عديدة و دفع الشبه الواردة عليها^(١).

والآية الخامسة، مما تلونا في المسئلة الاولى: استدل بها على حجية خبر الواحد للعمل و فيه ثلاثة تفاسير كما سبق.

وفي روح المعاني: ان في الآية دلالة على ان خبر الاحاد حجة لان عموم كل فرقة يقتضى ان ينفر من كل ثلاثة تفردوا بقرينة طائفة الى التفقه لتندر قومها كي يتذكروا ويحذروا، فلو لم يعتبر الأخبار مالم تتواتر لم يفد ذلك. و قرر بعضهم وجه الدلالة بامرين. الاول: انه تعالى امر الطائفة بالإنذار، و هو يقتضي فعل المأمور به، و إلا لم يكن انذارا. والثاني: امره سبحانه القوم بالحدز عند الإنذار لان معني قوله تعالى: **«لعلهم يحذرون»** ليحذروا، و ذلك ايضا يتضمن لزوم العمل بخبر الواحد. و هذه الدلالة

(١) الاحكام في اصول الاحكام، ج: ٢، ص ٤٨ إلى ص ١٠٠، ملخصا

قائمة على اى تفسير شئت من التفسيرين. (و هما: ان الطائفة هي المتفقهة اوالفرقة الباقية هي المتفقهة). و لا يتوقف الإستدلال بالآية على ما ذكر على صدق الطائفة على الواحد الذي هو مبدأ الإعداد بل يكفي فيه صدقها على ما يبلغ حدالتواتر^(١).

مع انه قال البخاري: و يسمى الرجل طائفة لقوله تعالى: «وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا» فلو اقتتل رجلان دخلا في معنى الآية. قال ابن حجر: و هو منقول عن ابن عباس وغيره. وفيها اقوال، ولايمنع ذلك. قوله: «وليشهدعذابهما طائفة من المؤمنين» لكون سياقه يشعر بان المراد اكثر من واحد، لانا لم نقل ان الطائفة لا تكون الا واحدا^(٢).

وقال ابن العربي: المراد ههناالجماعة لقوله تعالى: «ليتفقها» «ولينذروا» لضمير الجمع^(٣)

فاورد انه لا يدل على خيرالواحد بل على المتواتر. قال ابن حجر: و تعقب ان الطائفة في اللغة القطعة من الشئ فلا يتعين فيه العدد اه. فالجواب ما مضى عن الروح وتفصيله ان الإستدلال من عموم اللفظ فان كل فرقة عام يشمل الفرقة التي جمعت ثلاثة أو مازاد فما اشتمل على الثلاثة اوالأربعة، فالطائفة منه واحد، أو إثنان، أو ثلثة. والضمير بحسب مفهوم اللفظ العام و ما اشتمل على ازيد فايزد، ولا نقول: ان الآية مقتصرة على الادلة على خير الواحد بل تدل عليه، و على المشهور، والمتواتر ايضا. فان قيل: ان الفرقة جماعة كثيرة كما قال المفسرون فعلى تفسيرين يراد بالمتفقهة الفرقة الباقية وهي كثيرة، لا تدل الآية على خير الواحد، ولذا قال في نور الانوار: وفي

(١) روح المعاني، ج: ١١، ص ٤٤ (٢) فتح الباري، ج: ١٣، ص ١٩

(٣) احكام القرآن لابن العربي، ج: ١، ص ٤٢٢

الآية توجيه آخر فيه تعكس هذه الضمائر كلها وح لا تكون مما نحن فيه^(١).

وقال في التفسيرات الاحمدية: فح لا يكون الآية دليلا على حجية خبر الواحد نعم ! يستقيم ان يكون دليلا على حجية الخبر المشهور كما لا يخفى على المنصف اهـ.
قلت: لعل قوله مبنى على قول المفسرين و على ما اراه ليس المراد من الجماعة الكثيرة، الكثيرة في الواقع بل بحسب الطائفة.

قال الراغب: الفرق القطعة المنفصلة و منه الفرقة للجماعة المتفردة من الناس^(٢).

فالكثرة والقلة ليست في مفهومها و ليس هذا اللفظ. في التفسير الماثور: ففي رواية ابن عباس، اخرجها ابو داود في ناسخه، و ابن ابي حاتم، و ابن مردويه: لينفر طائفة و لتمكث طائفة. و في رواية عبدالله بن عبيد بن عمير: ان تخرج طائفة و تقيم طائفة. و في رواية عكرمة، و مجاهد: كان ناس من اصحاب رسول الله ﷺ خرجوا في البوادي الى ان قال و اقبلوا من البادية كلهم، الى قوله: خرج بعض و قعد بعض^(٣).

فتأيد ما قلت: و سيأتي عن الرازي: ان كل ثلاثة فرقة. فالآية تدل على التفسيرين على حجية خبر الواحد و لا يضر ما في التلويح. ثم قوله: كل فرقة و ان كان عاما الا انه خص بالإجماع على عدم خروج واحد من كل ثلاثة^(٤).

لان العام بعد التخصيص يبقى حجة كما سيأتي عن قريب. فالآية حجة في غير ما فيه الإجماع فان خبر الاحاد و مالم يبلغ حد التواتر و لا يخص بعدد و استدلال الجصاص ايضا بكلا التفسيرين وغيره ايضا من المفسرين.

(٢) مفردات، ص ٣٨٤

(١) نور الأنوار، ص ١٧٧

(٤) تلويح، ج: ١، ص ٤

(٣) الدر المنثور، ج: ٣، ص ٢٩٢

وفي الكبير، قال القاضي: هذه الآية لا تدل على وجوب العمل بخبر الواحد لان الطائفة قد تكون جماعة يقع بخبرها الحجة و لان قوله: «ولينذرواقومهم» يصح و ان لم يجب القبول كما ان الشاهد الواحد يلزمه الشهادة و ان لم يلزم القبول و لان الإنذار يتضمن التخويف و هذا القدر لا يقتضي وجوب العمل به. و الجواب: اما قوله الطائفة قد تكون جماعة، فجوابه انا بينا ان كل ثلاثة فرقة فلما اوجب الله تعالى ان يخرج من كل فرقة طائفة لزم كون الطائفة اما اثنين أو واحدا و ذلك يبطل كون الطائفة جماعة يحصل العلم بخبرهم. فان قالوا: انه تعالى اوجب العمل بقول اولئك الطوائف و لعلمهم بلغوا في الكثرة الى حيث يحصل العلم بقولهم، قلنا: انه تعالى اوجب على كل طائفة ان يرجعوا الى قومهم و ذلك يقتضي رجوع كل طائفة الى قوم خاص، ثم انه تعالى اوجب العمل بقول تلك الطائفة و ذلك يفيد المطلوب، و اما قوله: «ولينذرواقومهم» يصح. و ان لم يجب القبول، فنقول: انا لانتمسك في وجوب العمل بخبر الواحد بقوله: «ولينذروا» بل بقوله: «لعلهم يحذرون» ترغيب منه تعالى في الحذر بناء على ان ذلك الإنذار يقتضي ايجاب العمل على وفق ذلك الإنذار. و بهذا الجواب خرج الجواب عن سؤاله الثالث و هو قوله: الإنذار يتضمن التخويف و هذا القدر لا يقتضي وجوب العمل به^(١).

و ضعف هذا الإستدلال الآمدي: ١: بانا لا نسلم ان «لينذروا» للأمر. وان كان: ٢: فلا نسلم للوجوب. و ان سلمنا ٣: لا نسلم ان الإنذار هو الأخبار بل التخويف من فعل شئ أو تركه بناء على العلم بما فيه من المصلحة أو المفسدة. سلمنا، ٤: لكن امكن بطريق الفتوى. سلمنا ٥: لكن لانسلم: ايجاب الحذر و حمل لعل على الطلب الملازم للترجي اما بمعنى ميل النفس أو بمعنى الامر. الاول: مسلم لكنه مستحيل

في حق الله تعالى. والثاني: ممنوع و اذا لم يكن الحذر مأمورا به لا يكون واجبا^(١).

١: فاقول و بالله التوفيق: انه امر معنى لا صيغة فانه تعالى قال: «و ما كان المؤمنون لينفروا كافة فلو لا نفر من كل فرقة» الآية. قال العيني لفظها لفظ الخبر و معناه الأمر^(٢).

٢: فهذا يدل على الأمر والوجوب مع ان الأمر و ان كان معنى اذا خلا عن القرينة الصارفة يكون للوجوب كما ثبت في محله.

وقد قال الأمدي: و منهم من قال: انه حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه و هذا هو مذهب الشافعي^(٣)، والفقهاء، و جماعة من المتكلمين^(٤).

و ان لم يحمل هذا على الأمر والوجوب لا يحمل سائر الأحكام في الآية عليه لنسق النظم فهل يجوز ان ينفر المؤمنون كافة ؟ و ان لا ينفر من كل فرقة طائفة و إلا يختلف الغاية في هذا الحكم عن المغيا.

قال الرازي: «لولا» اذا دخل على الفعل كان بمعنى التحضيض مثل وهلا كلمتان "هل" وهو استفهام. و عرض و "لا" وهو جحد. ففيه تنبيه على وجوب الفعل و تنبيه على انه حصل الإخلال بهذا الواجب و هكذا الكلام في «لولا» فمعناه ايضا عرض و أخبار عن سرورك به لو فعل^(٤).

وقال العلامة شيخ زاده: ان «لولا» تحضيضة مثل هلا. و قد تقرر ان حرف التحضيض اذا دخل على الماضي يفيد التوبيخ على ترك الفعل والتوبيخ انما

(١) الأحكام للآمدي، ج: ٢، ص ٨٣ (ملخصا) (٢) عمدة القاري، ج: ١١، ص ٤٤٦

(٣) الأحكام للآمدي، ج: ٢، ص ٢١٠ (٤) التفسير الكبير، ج: ٤،

يكون على ترك الواجب فيستفاد منه كون الفعل واجبا^(١).

٣: والإرادة بالإنذار التخويف تخصيص من غير دليل. قال الراغب: الإنذار اخبار فيه تخويف كما ان التبشير اخبار فيه سرور^(٢).

٤: وهكذا الإرادة بطريق الفتوى تحضيض من غير دليل. فان قيل: والقرينة التفقه وان لا يلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين لان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لانه ظني وللاجتهاد فيه مساغ كما في التلويح^(٣).

قلت: قال النيسابوري: بعد تعريف علم الفقه والظاهر ان المراد في الآية اعم من ذلك بحيث يشمل علوم الشرع كلها من التفسير، والحديث، و اصول الدين، و اصول الفقه، ومقدمات كل من ذلك وغاياتها بحسب الإمكان النوعي أو الشخصي^(٤).

في روح المعاني: قال الغزالي: كان اسم الفقه في عصر الأول اسما لعلم الآخرة الخ^(٥).

فتخصيص التفقه من غير دليل وكان يلزم التخصيص بغير المجتهد لو استدل بخصوصية والإستدلال بالعموم.

٥: ولا نسلم منع ارادة الطلب الإيجابي من لعل مع ان الحقيقة الكاملة اى الترجي والقاصرة اى ميل النفس متعذر، فان قال الراغب، و ذكر بعض المفسرين: ان لعل من الله واجب وفسر في كثير من المواضع بكى. وقالوا ان الطمع والاشفاق لا يصح على الله تعالى^(٦).

(١) الكليل على مدارك، ج: ٤، ص ٢٩٥ (٢) مفردات، ص ٥٠٦ (٣) التلويح، ج: ٢، ص ٤٤ (٤) هامش ابن جرير، ج: ١١، ص ٤٠ (٥) روح المعاني، ج: ١١، ص ٤٤ (٦) مفردات، ص ٤٦٧

فاذا كان بمعنى " كے " فيتبع مغياب و كان فيه الوجوب، فان قيل: ان في الآية ثلاثة تفاسير كما سبق مسألة التقليد.

الاولى: ان الآية في الجهاد والمتفقهة الفرقة الباقية و يندرون قومهم، و هم الطائفة النافرة للجهاد « اذارجعوا » و هذا عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما.

والثاني: ان الآية ليس في الجهاد بل للتفقه في الدين فالتفقهة هي الطائفة النافرة للعلم تنذر قومهم الساكنين في بلادهم اذا رجعوا اليهم، كما روي عن مجاهد، و ابن عباس ايضا. و على هذين التفسيرين كما سبق عن روح المعاني دلالة على خبر الاحاد.

والثالث: ما روي عن الحسن البصري: ان الآية في الجهاد والمتفقهة هي النافرة و قال يتفقه الذين خرجوا بما يريهم الله من الظهور على المشركين والنصرة « و يندروا قومهم اذا رجعوا اليهم ». وقال ابن جرير: اولى الأقوال في ذلك بالصواب، قول من قال: ليتفقه الطائفة النافرة بما تعانين من نصر الله اهل دينه و اصحاب رسوله على اهل عداوته والكفر به. فيفقه بذلك من معابنته حقيقة علم امر الإسلام و ظهوره على الأديان من لم يكن فقهه « وليندروا قومهم » فيحذروهم ان ينزل بهم من بأس الله مثل الذي نزل بمن شهدا و عابنوا ممن ظفر بهم المسلمون من اهل الشرك اذا هم رجعوا اليهم من غزوهم « لعلمهم يحذرون » فيؤمنون بالله و رسوله حذرا ان ينزل بهم ما نزل بالذين اخبروا خبرهم اه. ثم استدل على كونه اولى بالصواب من الاول بما سبق في مسألة التقليد. و من الثاني، اولاً: ان يتفقهوا شرط للنفر اذليله. و ثانياً: بان نفر النافرة لو كان سببا لتفقه المتخلفة وجب ان يكون مقامها معهم سببا لجهلهم و ليس كذلك. (حاصله ان المفهوم من الآية ان نفر للتفقه و لا دخل في تفقههم لنفر النافرة). و ثالثاً: ان « ليندروا » عطف على « ليتفقهوا » والإنذار قد تقدم من الله اليها ولإنذار و خوف الوعيد نفرت و لو جاز

ان توصف احديهما بانذار الاخرى لكانت النافرة احق به لانها عاينت من قدرة الله و
 نصره المومنين مالم تعانين المقيمة^(١). وعلى هذا مرجع «لعلهم يحذرون» كفار لا المسلمون
 فلا تدل الآية على اخبار الاحاد بل على القياس، ولا تدل على وجوب قبول المسلمين لان
 «لعلهم يحذرون» ليس لهم.

قلت: بل الراجع الثاني، لان جعل التفقه في الدين والإنذار لا غير غاية النفر
 يرجحه و روية الظهور على المشركين والنصرة و قياس قومهم المشركين على من
 ظفريهم و ان كان منه لكنه تخصيص عام و ظاهر الآية ينادي بكونه اعم فان الظاهر
 ان التفقه بمشاهدته ﷺ، ولزوم حضرته، وكسب الفيوض منه، وهو يحصل للنافرة من
 الفرقة المقيمة في البلاد والحمل على ما قيل يبطل فائدة قوله تعالى: «ليتفقها»
 كذا افاده الجصاص^(٢).

ثم صيغة التفعّل يدل على مقاساة الشدة في ذلك التفقه و هو فيما قلناه لا
 فيما قيل كما هو ظاهر و لذا استدل به على ان التفقه في الدين من فروض الكفاية كما
 في روح المعاني^(٣). و اما قوله: ان نفر اذا كان بغير صلة فالأغلب فيه في الجهاد. فلا
 نسلم فان يوم النفر يوم رجوع الحجاج من منى.

وقال الراغب: نفر الإنزعاج عن الشيء و الى الشيء كالفرع الى الشيء و عن
 الشيء. ثم قال: و نفر الى الحرب وقال في الآخر قال ابو عبيدة هو من نفار الشيء عن
 الشيء اى تباعده عنه و تحاقيه^(٤).

فعلم انه عام واصل معناه التباعد و يدل عليه ايضا كونه القدر المشترك في

(١) روح المعاني، ج: ١١، ص ٥١ (ملخصاً) (٢) احكام القرآن للجصاص، ج: ٣، ص ١٦١

(٣) روح المعاني، ج: ١١، ص ٤٤ (٤) مفردات، ص ٥٢٠

جميع تصاريفه و ان للحرب ايضا بصله الى و ان سلم فنقول ان التفقه في الدين بعد ترجيح تعلقه بالنافرة قرينة على ان المراد به غير الجهاد. و اما قوله: انه لا يرتبط بما قبله اى قوله تعالى: «وما كان لاهل المدينة» الخ.

فالجواب: مافي روح المعاني انه لما بين سبحانه وجوب الهجرة والجهاد كل منهما سفر للعبادة فبعد ما فضل الجهاد ذكر السفر الآخر و هو الهجرة لطلب العلم^(١).

أو يقال: انه لما امر بالنفر اى الجهاد امر ان ينفر من كل فرقة طائفة للتفقه الذي هو الجهاد الاكبر لان الجدال بالحجة هو الاصل والمقصود من البعثة وقال بعده: «يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدا فيكم غلظة واعلموا ان الله مع المتقين» ويكون هو اعم من القتال باللسان والقتال باللسان كما قال تعالى: «وانذر عشيرتك الاقربين» وقال بعده: «واذا انزلت سورة» الخ. و ربطه بالتفقه والجدال باللسان اظهر منه بالجهاد. أو يقال كما في تفسير ابي السعود: «ما كان» الخ. اى ما صح و ما استقام لهم ان ينفروا جميعا لنحو غزو أو طلب علم كما لا يستقيم لهم ان يتشبثوا جميعا فان ذلك مخل بامر المعاش. «فلولا نفر من كل فرقة» اى جماعة كثيرة منهم كأهل بلدة او قبيلة عظيمة طائفة اى جماعة قليلة «ليتفقوا في الدين» الخ^(٢). فيكون اعم و ان لا فلا يستقيم الاستدلال بالآية على التفسير الثالث على حجية خبر الواحد بل لا على القياس اللهم الا ان يقال: انه ليس المراد بقولهم في تفسير الحسن: المشركين كما فهمه ابن جرير. حيث قال: فيؤمنون بالله ورسوله حذرا ان ينزل بهم الخ. وليس المراد بما يريهم الله الخ. قياس حال هؤلاء المشركين على حال من ظفر بهم المسلمون كما فهمه بل اعم منه. ومن اخباره عليه السلام في غلبة المؤمنين ونصرتهم بضم مشاهدتهم والقوم المؤمنون

(٢) هامش الكبير، ج: ٥، ص ٢٢٩

(١) روح المعاني، ج: ١١، ص ٤٤

الباقون فالمعنى ليتفقهوا بمايربهم الله تعالى من الظهور والنصرة حقيّة اخباره ﷺ في ذلك و يشاهدواها بعد السمع منه و يندروا بعد الرجوع المسلمين الباقين باخباره ﷺ المسموعة من قبل مع ماشاهدوا باعلامهم بها ولقياس احوال سائر المشركين على احوال المظفور بهم و بتخريفهم على عدم الطمانينة التامة والله تعالى اعلم.

(٢) واستدل ايضا على حجية الخبر الواحد بأيات اخر. كما في نورالانوار. قوله تعالى: «واذ اخذ الله ميثاق الذين اتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه» فقد اوجب على كل من اوتى علم الكتاب بيانه و وعظه للناس و لا فائدة منه إلا قبول الناس تلك الموعظة فيكون خبر الواحد حجة للعمل^(١). و في الحاشية لان الجمع اذا قوبل بالجمع يقتضى انقسام الاحاد على الاحاد اه.

(٣) و استدل ايضا بقوله تعالى: «ان الذين يكتُمون ما انزلنا من البينات والهدى» الآية. قال في روح المعاني: فيها دليل على وجوب قبول خبر الواحد لانه لا يجب عليه البيان الا و قد وجب قبوله^(٢).

(٤) واستدل ايضا بقوله تعالى: «وكذلك جعلكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس» والمخير عن الرسول شاهد على الناس و لا يجوز ان يجعله الله شاهدا على الناس وهو غير مقبول القول^(٣).

(٥) و استدل ايضا بقوله تعالى: «فاستلوا اهل الذكران كنتم لا تعلمون» فانه لم يفرق بين المجتهد وغيره. وسؤال المجتهد منحصر في طلب الاخبار دون الفتوى، ولو لم يكن القبول واجبا لما كان السؤال واجبا^(٤).

(٢) روح المعاني، ج: ٢، ص ٢٤

(١) نورالانوار، ص ١٧٧

(٤) الأحكام للأمدى، ج: ٢، ص ٨٤

(٣) الأحكام للأمدى، ج: ٢، ص ٨٦

(٦) واستدل ايضا بقوله تعالى: «يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله» امر بالقيام بالقسط والشهادة لله و من اخبر عن الرسول فقد قام بالقسط وشهد لله فكان ذلك واجباً و انما يكون ذلك واجب ان لو كان القبول واجباً و الا كان وجود الشهادة كعدمها و هو ممتنع^(١).

(٧) واستدل ايضا بقوله تعالى: «ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا». قال الكرمانى: انه اوجب الحذر عند مجيئ فاسق بنبأ اى بخبر و امر بالتبين عند الفسق فحيث لا فسق لا يجب التبين فيجب العمل به^(٢).

قال ابن حجر: واحتج بعض الأئمة بقوله تعالى: «يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك» مع انه كان رسولا الى الناس كافة و يجب عليه تبليغهم فلو لا كان خبر الواحد غير مقبول لتعذر ابلاغ الشريعة الى الكل ضرورة لتعذر خطاب جميع الناس شفاها و كذا تعذر ارسال عدد التواتر اليهم^(٣).

ثم نقل الآثار و ورد ما تمسك به المخالف أو اورد الشبهة فليُنظر. ولما كان محل البسط اصول الفقه لم اشتغل برد ما اورد عليها فعليك بتفاسير الآيات و كتب الاصول واللّه تعالى اعلم.

وقال ابن حجر: واحتج من منع بان ذلك لا يفيد إلا الظن، و اجيب بان مجموعها يفيد القطع كالتواتر المعنوي، و قدشاع فاشيا عمل الصحابة والتابعين بخبر الواحد من غير تكبير فاقضى الإتفاق منهم على القبول^(٤).

(١) الأحكام للأمدى، ج: ٢، ص ٨٧ (٢) عمدة القاري، ج: ١١، ص ٤٤٦

(٣) فتح الباري، ج: ١٣، ص ١٩٩ (٤) فتح الباري، ج: ٣، ص ١٩٨

وفي التوضيح: والرسول عليه السلام قبل خبر بريرة و سلمان في الهدية والصدقة وارسل الافراد الى الآفاق. قال التفتازاني: تفاصيل ذلك وان كانت احادا الا ان جملتها بلغت حدالتواتر كشجاعة علي رضي، وجود حاتم، وان لم يلزم التواتر فلا اقل من الشهرة^(١).

وقال البخاري: وكيف بعث النبي ﷺ امراءه واحدا بعد واحد فان سها احد منهم رد الى السنة ثم اتى بأحاديث عديدة على قبول خبر الواحد. وقال ابن حجر: والمراد بقوله: واحدا بعد واحد، تعدد الجهات البعوث اليها بتعدد المبعوثين. وحمله الكرمانى على ظاهره، فقال: فائدة بحث الآخر بعد الاول ليرده الى الحق عند سهوه و لا يخرج بذلك عن كونه خبر الواحد و هو استدلال قوي لثبوت خبر الواحد من فعله ﷺ لان خبر الواحد لو لم يكف قبوله ماكان في رساله معنى، وقد نبه عليه الشافعي رضي، وايده بحديث «ليبلغ الشاهد الغائب» و هو في الصحيحين، و بحديث «نظر الله امرا سمع مني حديثا فاداه» و هو في السنن^(٢).

قال العيني: وعادة الصحابة رضي الله عنهم قبول ذلك وهو مجمع عليه من السلف و معلوم بالتواتر من عادة النبي ﷺ في توجيهه ولاته ورسله احادا الى الآفاق يعلموا الناس دينهم و يبلغوهم سنة رسولهم^(٣).

(٦٦): المسئلة السابعة: ظني الدلالة.

يمكن ان يستدل به على عدم حجية النصوص الظنية الدلالة من الآيات والأخبار المتواترة وغيرها. والجواب: مامر من ان الظن فيه ليس مطلقا، و مثاله العام المخصوص

(١) تلويح، ج: ٢، ص ٤ (٢) فتح الباري، ج: ١٣، ص ١٨٩ (٣) عمدة القاري، ج: ١، ص ٢٨٨

منه البعض بكلام مستقل موصول.

ففي المنار و نورالانوار: فان لحقه (اي العام) خصوص معلوم أو مجهول لا يبقى قطعيا لكنه لا يسقط الإحتجاج به اي المختار انه لا تبقى قطعية و لكن يجب العمل به كما هو شان سائر الدلائل الظنية من خير الواحد، والقياس، والتخصيص في الاصطلاح هو قصر العام على بعض مسمياته بكلام مستقل موصول فان لم يكن كلاما بان كان عقلا، أو حساً، أو عادة، أو نحوه (ككون بعض الافراد ناقصاً أو زائداً) لم يكن تخصيصا اصطلاحا و لم يصر ظنيا. (و في الحاشية و اذا كان المخصص الحس أو العادة أو نحوهما فالظاهر ان لا يبقى قطعيا الا ان يعلم القدر المخصوص قطعاً كذا في التلويح). وكذا ان لم يكن مستقلا بل كان بغاية، أو شرط، أو استثناء، أو صفة. وكذا ان لم يكن موصولا بل كان متراخيا لا يسمى تخصيصا بل نسخا و عند الشافعي كل ذلك يسمى تخصيصاً^(١).

وفي التنقيح: اما المخصوص بالكلام فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا معلوما كان المخصوص كالمستأمن أو مجهولا كالربو. و عند البعض: ان كان معلوما فكما ذكرنا انفا (اي قطعي) و ان كان مجهولا يسقط المخصص.

و قال الآمدي في الاحكام: اختلف في صحة الإحتجاج به بعد التخصيص فيما بقي فائتبه الفقهاء مطلقا. و انكره عيسى بن ابان، و ابو الثور مطلقا. و قال البلخي: ان خص بمتصل فهو حجة، وان خص بمنفصل فليس بحجة. وقال ابو عبيدالله البصري: ان منع تعلق الحكم بالعام و اوجب تعلقه بشرط لا يبنى عنه الظاهر لم يجز التعلق به و وجب تعلقه بشرط و إلا فهو حجة. و قال القاضي عبد الجبار: لو تركنا و ظاهره من دون

تخصيص كنا نمتثل ما اريد و نضم مالم يرد صح الإحتجاج، و ان لم يمكنا ذلك بدون بيان فلا يكون حجة. و من الناس من قال: انه حجة في اقل الجمع لا فيما زاد و اتفق الكل على انه لو خص تخصيصا مجملا لا يبقى حجة، والمختار صحة الإحتجاج به فيما وراء صور التخصيص. و قال بعد تضعيف الحجج الضعيفة على المختار ان المعتمد في ذلك الإجماع والمعقول ثم اتى بعده آثار تثبت الإجماع^(١).

وفي التلويح: اما كونه حجة فإلحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض شانعا ذائعا من غير نكير فكان اجماعاً و اما تمكن الشبهة فلانه اذا اخرج منه البعض لم يبق مستعملا في الكل. بل فيما دونه مجازا و ما دون الكل افراد متعددة متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض منها لانه ترجيح من غير مرجح والمراد انه لا يثبت عدد معين منها على سبيل القطع بل ان كان المخصوص مجهولا لا يترجح شئ منها و ان كان معلوما يترجح مجموع ما وراء المخصوص لكن ظنا لا قطعاً لإحتمال خروج بعض آخر بالتعليل^(٢).

وفي التنقيح: ان المخصّص يشبه الناسخ بصيغته والإستثناء بحكمه فان كان مجهولا يسقط في نفسه للشبه الاول. و يوجب جهالة في العام للشبه الثاني. فيدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به و ان كان معلوما. فللشبه الاول: يصح تعليله (اي من حيث انه مستقل بنفسه فان الناسخ يقبل التعليل باعتبار استقلال الصيغة و باعتبار حكمه لا) فيوجب جهالة فيما بقى تحت العام. و للشبه الثاني: لا يصح تعليله فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به على ان احتمال التعليل لا يخرج من ان يكون حجة لان ما اقتضى القياس تخصيصه يخص و ما لا فلا^(٣).

(١) الأحكام للأمدى، ج: ٢، ص ٣٣٨ الى ٣٤٢ (ملخصاً) (٢) التلويح، ج: ١، ص ٤٥

(٣) التلويح، ج: ١، ص ٤٦

(٦٧): المسئلة الثامنة: الإشتغال بالفلسفة والكلام.

في مسائل السلوك لشيخنا: في الروح: ولا يكاد ينجو من هذا الذم إلا قليل. فان ادلة اهل الرسوم من المتكلمين و غيرهم متعارضة و كلماتهم متجاذبة فلا تكاد ترى دليلا سالما من قيل، و قال، و نزاع و جدال. فمن اراد النجاة فليتبع السلف الصالح فيما كانوا عليه في امر دينهم غير مكترث بمقالات الفلاسفة. و من هذا حذوهم من المتكلمين التي لا تزيد طالب الحق الإشكال^(١).

وسط الكلام على الكلام الشيخ ابن حجر في كتاب التوحيد: من شرحه البخاري^(٢).

وفي ردالمحتار: قال في تبين المحارم: و اما فرض الكفاية من العلم فهو كل علم لا يستغنى عنه في قوام امور الدنيا كالطب، والحساب، والنحو، واللغة، والكلام الخ^(٣).

قال الغزالي رحمه الله: فاعلم ! ان حاصل ما يشتمل عليه علم الكلام من الأدلة التي ينتفع بها، فالقرآن والأخبار مشتملة عليه و ما خرج عنهما فهو اما: مجادلة مذمومة وهي من البدع، و اما: مشاغبة بالتعلق بمناقضات الفرق و تطويل بنقل المقالات التي اكثرها ترهات و هذيانات تزديها الطباع و تمجها الإسماع وبعضها خوض فيما لا يتعلق بالدين ولم يكن شئ منه مالوفا في العصرالاول وكان الخوض فيه بالكلية من البدع ولكن تغير الآن حكمه اذ جدت البدع الصارفة عن مقتضى القرآن والسنة ونبغت جماعة لفضوا لها شبيها و رتبوا فيها كلاما مولفا فصار ذلك المحذور بحكم الضرورة ماذوناً فيه بل صار من فروض الكفايات وهو القدر الذي يقابل به المبتدع اذا قصد

(١) هامش بيان القرآن، ج: ٥، ص ١٢ (٢) فتح الباري، ج: ١٣، ص ٢٩٤

(٣) ردالمحتار، ج: ١، ص ٣٩

الدعوة الى البدعة وذلك الى حد محدود. وقال في باب ما بعده العامة من العلوم المحمودة ليس منها الخوض في علم لا يفيد الخائض فيه فائدة علم فهو مذموم في حقه كتعلم دقيق العلوم قبل جليلها و خفيها قبل جليها كالبحث عن الاسرار الالهية اذ تطلع الفلاسفة والمتكلمون اليها ولم يستقلوا بها وبالوقوف على طرق بعضها إلا الأنبياء والأولياء، فيجب كف الناس عن البحث عنها وردهم الى ما نطق به الشرع ففي ذلك مقنع للموفق فكم من شخص خاض في العلوم واستضر بها ولاينكر كون العلم ضارا لبعض الناس كما يضر لحم طير وانواع الحلاوي بالصبي الرضيع^(١).

واما الفلسفة: فليست علما برأسها بل هي اربعة اجزاء. احدها: الهندسة والحساب و هما مباحان، و لا يمنع عنهما إلا من يخاف عليه ان يتجاوز بهما الى علوم مذمومة فان اكثرالممارسين لهما قد خرجوا منهما الى البدع فيصان الضعيف عنهما لعينهما. والثاني: المنطق. وهو بحث عن وجه الدليل وشروطه، و وجه الحد و شروطه، و هما داخان في علم الكلام. والثالث: الآلهيات: وهو بحث عن ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته، وهو داخل في الكلام ايضا. والفلاسفة انفردوا بمذاهب بعضها كفر و بعضها بدعة. والرابع: الطبيعات. وبعضها مخالف للشرع والدين الحق فهو جهل و ليس بعلم. و بعضها بحث عن صفات الأجسام و خواصها، و كيفية استحالتها و تغيرها و هو شبيه بنظر الأطباء إلا ان الطبيب ينظر في بدن الإنسان على الخصوص من حيث يمرض و يصح و هم ينظرون في جميع الأجسام من حيث تتغير و تتحرك، ولكن للطب فضل عليه وهو انه محتاج اليه و اما علومهم في الطبيعات فلا حاجة اليها^(٢).

قال في الدرالمختار في اقسام العلوم: و حراما و هو علم الفلسفة الخ. قال الشامي: هو لفظ يوناني و تعريبه الحكم الموهبة اى مزينة الظاهر فاسدة الباطن كالقول

(٢) احياء العلوم، ج: ١، ص: ٢٠

(١) احياء العلوم، ج: ١، ص: ٢٧

بقدم العالم وغيره من المكفرات والمحرمات^(١).

فالحاصل: ان من اجزاء الفلسفة ما خالف الشرع فهو حرام، وما لم يخالف منها وعلم الكلام و ان كان من البدع لكن الضرورة تبيح المحظورات فالبحث فيها. اولاً: ممنوع، و لرد اهل البدع جائز، و ذلك الى حد محدود. و بين الغزالي بعد بيان الفلسفة هذا الحد: وحاصله انه حارس عن البدع فان انعدمت انعدم و ان بقيت بقي على قدر الحراسة والله اعلم.

قال الرازي^ح تحت قوله تعالى: «ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن» المقصود من ذكر الحجة اما: تقرير ذلك المذهب وذلك الإعتقاد في قلوب المستمعين. و اما: ان يكون المقصود الزام الخصم و افحامه. اما القسم الاول: فينقسم الى قسمين لان تلك الحجة اما ان تكون حجة حقيقية، يقينية، قطعية، برأة عن احتمال النقيض. و اما ان لا تكون كذلك، بل تكون حجة تفيد الظن الظاهر والإقناع الكامل. فظهر بهذا التقسيم انحصار الحجج في هذه الأقسام الثلاثة. اولها: هو المسمى بالحكمة. و هذه اشرف الدرجات و هي التي قال الله تعالى في صفتها: «ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيراً كثيراً». وثانيها: الإمارات الظنية و الدلائل الاقناعية. وهي الموعظة الحسنة. وثالثها: الدلائل التي يكون المقصود من ذكرها الزام الخصوم و افحامهم، وذلك هو الجدل. ثم هذا الجدل على قسمين. احدهما: ان يكون دليلاً مركباً من مقدمات مسلمة في المشهور عند الجمهور، أو: من مقدمات مسلمة عند ذلك القائل و هذا الجدل هو الجدل الواقع على الوجه الأحسن.

والقسم الثاني: ان يكون ذلك الدليل مركباً من مقدمات باطلة فاسدة الا ان قائلها يحاول ترويجها على المستمعين بالسفاهة والشغب والحيل الباطلة والطرق الفاسدة

وهذا القسم لا يليق بأهل الفضل انما اللائق بهم هو القسم الاول، و ذلك هو المراد بقوله تعالى: «وجادلهم بالتي هي احسن»^(١). ثم قال: والذين تغلب على طباعهم المشاغبة والمخاصمة لا طلب المعرفة الحقيقية والعلوم اليقينية فالمكاملة اللاتقة بهؤلاء "المجادلة" التي تفيد الافحام والالزام اه. وقال تحت قوله تعالى: «ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن الا الذين ظلموا منهم» الآية. بعد حكاية قول من قال: ان المراد بالمجادلة، المجادلة بالسيف. وفيه معنى السيف منه وهو ان المشرك جاء بالمنكر فكان اللائق ان يجادل بالاخشن ويبالغ في تهجين مذهبه وتوهين شبهه. ولهذا قال تعالى في حقهم: «صم بكم عمي» وقال: «لهم اعين لا يبصرون بها ولهم اذان لا يسمعون بها» الى غير ذلك. واما اهل الكتاب: فجاؤا بكل حسن الاعتراف بالنبي عليه السلام. فوحدوا وآمنوا بانزال الكتب وإرسال الرسل والحشر. فلمقابلة احسانهم يجادلون اولاً بالأحسن. ولا تستخف اراؤهم و لا ينسب الى الضلال آباؤهم بخلاف المشرك. فقوله: «الا الذين ظلموا» يتبين له حسن آخر و هو ان يكون المراد إلا الذين اشركوا منهم باثبات الولد لله. والقول بثالث ثلاثة فانهم ضاهوهم في القول المنكر فهم الظالمون لان الشرك ظلم عظيم، فيجادلون بالاخشن من تهجين مقالتهم و تبين جهالتهم^(٢).

فيمكن ان يستدل بدلالة نصه على المبتدع ايضا لما كان في حسن غير بدعة.

والحاصل كما في روح المعاني: ان يجادل اولاً بالأحسن كمقابلة الخشونة باللين، والغضب بالکظم، والمشاغبة بالنصح، والسورة بالإنائة، كما قال تعالى: «ادفع بالتي هي احسن الا الذين ظلموا» بالافراد في الاعتداء والعناد و لم يقبلوا النصح و لم ينفع فيهم الرفق فاستعملوا معهم الغلظة اى غير الو حسن^(٣).

(٢) التفسير الكبير، ج: ٥، ص ٤٩٧

(١) التفسير الكبير، ج: ٥، ص ٣٦٣

(٣) روح المعاني، ج: ٢١، ص ٢

ثبت ما قاله الغزالي: ان الإشتغال بالإستدلاليات من الكلام والفلسفة المباحة لا يؤذن به اولاً لكونه بدعة اى غيرالأحسن و خلاف طريق السلف. نعم ! بعد حدوث البدع يكون من فروض الكفاية لحرس الدين على قدرها وبقاءها. وحكي عن السلف والمخلف تحريم الكلام والمنطق و ألف بعضهم رسائل.

قال القاري في مقدمة شرح الفقه الأكبر بعد بسط عن الغزالي: فان قلت في المختار عندك. فأجاب بالتفصيل فقال: فيه منفعة و مضرة فهو باعتبار منفعة في وقت الإنتفاع حلال، أو مندوب، أو واجب كما يقتضيه الحال، و هو باعتبار مضرته في وقت الإستضرار ومحلّه حرام^(١).

وهو كلام جرى ان يعرض عليه بالنواجز. والله اعلم.

٢٧: { قوله تعالى: « قل فاتوا بسورة مثله » (الآية ٣٨)

فيه مسائل :

(٦٨): الاولى : ردّ الملاحدة في كونه الخصوصية في كلامه ﷺ.

زعم بعض الملاحدة انه ليس بدليل على الإعجاز فانه قد يتفق في شخص خصوصية لا توجد في غيره فيحتمل انه ﷺ كان مخصوصا بهذه المرتبة، و قد جاء انه ﷺ قال: « انا افصح العرب بيد اني من قريش » و اجيب بان كلامه لا يشبه ما جاء به من القرآن و كلام شخص واحد متشابه كما لا يخفى، و تعقب بان حينئذ

(١) مقدمة شرح فقه الأكبر، ص ٤

يكون معجزا فالعجز عن معارضة القرآن لا يكون دليلا لكونه كلام الله قطعاً إلا لضم امتياز كلام الله عن كلامه، و ايضا ينافي قوله تعالى: «بسورة من مثله» اى مثل الرسول فالأوجه ان يلتزم عدم اعجاز كلامه ﷺ مع كونه افصح العرب^(١).

وقال شيخنا^(٢) في تفسيره: والجواب اولاً: ان هذه الخصوصية ليس في كل كلامه. وثانياً: كيف حصلت بعد اربعين عاما دفعة. وثالثاً: انه ان كانت فظاها انه كان البلغاء اذا سعوا في ذلك قد وقعوا على مثله قليلا أو كثيرا لم يكن. ورابعاً: ان صاحب هذا الخصوصية لا يستطيع التحدى ابدا ولذا لم يأت الكفار بهذه الشبه والحديث ان كان ابلغ لا يتحدى به^(٣).

(٦٩): والمسئلة الثانية: رد ان القرآن مخلوق.

في التفسير الكبير: ان المعتزلة تمسكوا بهذه الآية على ان القرآن مخلوق، قالوا: انه عليه الصلوة والسلام تحدى العرب بالقرآن، والمراد من التحدى انه طلب منهم الاتيان بمثله فاذا عجزوا عنه ظهر كونه حجة من عند الله على صدقه و هذا انما يمكن لو كان الاتيان بمثله صحيح الوجود في الجملة و لو كان قديما لكان الإتيان بمثل القديم محالاً في نفس الأمر فوجب ان لا يصح التحدى به. والجواب: ان القرآن اسم يقال بالإشتراك على الصفة القديمة القائمة بذات الله تعالى و على هذه الحروف والأصوات، و لا نزاع في ان الكلمات المركبة من هذه الحروف والأصوات محدثة مخلوقة. والتحدى انما وقع بها لا بالصفة القديمة^(٣).

(٢) بيان القرآن ج: ٥، ص ١٤

(١) روح المعاني، ج: ١١، ص ١٠٦

(٣) التفسير الكبير، ج: ٤، ص ٥٩١

وحاصل ما في كتب الكلام في هذه المسئلة: ان فيها ثلاثة مذاهب.

الاول: مذهب اكثر أهل السنة والجماعة. ان كلام الله تعالى قسمان: نفسي ولفظي، فالنفسى قديم، واللفظي حادث.

والثاني: مذهب المعتزلة ان كلام الله تعالى حادث. والمراد به عندهم الكلام اللفظي، لانهم لم يقولوا بوجود النفسى. فيصير الاختلاف منهم لفظيا بعد ثبوت النفسى لانهم يقولون للفظي انه مخلوق ونقول للنفسى انه غير مخلوق.

والمذهب الثالث: للحنابلة. ان الكلام اللفظي ايضا قديم. حتى ان بعضهم قالوا: ان الغلاف والجلد ايضا قديم، و لعله قول بعض المنتسبين الى مذهبه في تعصب المعتزلة و عبروا القدم والحديث بالخلق وغيره، والتسمية وقعت عن المعتزلة واستدل مذهب الحنابلة بحديث: «القرآن كلام الله غير مخلوق و من قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم» رواه ابن عدي في الكامل عن ابي هريرة. و رواه الديلمي عن رافع بن خديج، و حذيفة ابن اليمان، و عمران بن الحصين.

و اخرج الخطيب عن جابر، يرفعه «من قال القرآن مخلوق فقد كفر» و في بعض الروايات «من مات و هو يقول القرآن مخلوق لقي الله يوم القيامة و وجهه الى قفاه». و بالجملة جاء الحديث بالفاظ كثيرة لكنه موضوع عند المحققين، و ذكره ابن الجوزي في الموضوعات.

وقال الإمام الصنعاني صاحب المشارق: انه موضوع.

وقال السخاوي: جميع طرقة باطل.

وقال المجد الفيروز آبادي اللغوي: لم يصح عن النبي ﷺ في ذلك شئ،

وكل ما ثبت فهو من مقالات الصحابة والتابعين.

وقال علي القاري: ما في شرح العقائد من انه عليه السلام قال الخ. فهو لاصل له كما بينت في تخريج الأحاديث.

وقال الشوكاني: الحديث موضوع، تجاري على وضعه من لا يستحيي من الله عز و جل عند حدوث القول في هذه المسئلة في ايام المامون و صار بذلك على الناس محنة كبيرة و فتنة عميا و صما والكلام في هذه بدعة و منكر لم يرد به في الكتاب العزيز و لا في السنة حرف واحد، و لا صح عن السلف في ذلك شئى اه.

والكلام النفسي صفة له ازلية كسائر الصفات ليس من جنس الحروف والأصوات منافية للسكوت والخرس الباطنيين كما ان كل من يأمر وينهى يجد في نفسه معنى، ثم يدل عليه بالعبارة، أو الكتابة، أو الاشارة. والسكوت فيه ان لا يدبروا الخرس ان لا يقدر عليه. والدليل عليه انه ثبت بالإجماع و تواتر النقل عن الأنبياء، انه تعالى متكلم و لا معنى له سوى انه متصف بالكلام و يمتنع قيام اللفظي الحادث المركب من الحروف بذاته تعالى لان الحوادث لا تقوم به تعالى، فتعين النفسي اذلا ثالث بالإجماع و هو كلام. كما قال الاخطل:

ان الكلام لفي الفواد و انما * جعل اللسان على الفواد دليلا.

وقال عمر: اني زورت في نفسي كلاما الخ. وقوله تعالى: «يقولون في انفسهم لو لا يعذبنا الله بما نقول» وقد يطلق القرآن ايضا على هذا الكلام النفسي القديم. فبهذا المعنى يقال: ان القرن كلام الله غير مخلوق. (من شروح العقائد النفسية و حواشيها).

وفي مقدمة روح المعاني: بحث بسيط عن المسئلة في قريب من عشر صفحات انقل منه تقريرا موضحا للمسئلة ملخصا قال: ان الإنسان له كلام بمعنى التكلم المصدر، وكلام بمعنى المتكلم به، الحاصل بالمصدر. والكلام موضوع لغة للثاني قليلا كان أو كثيرا، حقيقة كان أو حكما. وقد يستعمل استعمال المصدر وكل من المعنيين لفظي ونفسي. فالاول من اللفظي: فعل الإنسان باللسان وما يساعده من المخارج. والثاني منه: كيفية في الصوت المحسوس. والاول من النفسي فعل قلب الإنسان ونفسه الذي لم يبرز الى الجوارح. والثاني: كيفية في النفس اذ لا صوت محسوساً عادة فيها، وانما هو صوت معنوي مخيل. اما الكلام اللفظي: بمعنييه فمحل وفاق. و اما النفسي: فمعناه الاول: تكلم الإنسان بكلمات ذهنية والفاظ مخيلة يترتبها في الذهن على وجه اذا تلفظ بها بصوت محسوس كانت عين كلماته اللفظية. و معناه الثاني: هو هذه الكلمات الذهنية والألفاظ المخيلة المرتبة ترتيبا ذهنيا منطبقا عليه الترتيب الخارجي والدليل على ان للنفسي كلاما بالمعنيين الكتاب والسنة، فمن الآيات قوله تعالى: «فاسرها يوسف في نفسه ولم يبدها لهم قال انتم شرمكانا». فان قال: يدل من اسر أو استيناف بياني كانه قيل فماذا قال في نفسه في ذلك الإسراء، فقيل: «قال انتم شرمكانا» وعلى التقديرين فالآية دالة على ان للنفس كلاما بالمعنى المصدرى، وقولا بالمعنى الحاصل بالمصدر. وقوله تعالى: «ام يحسبون انا لا نسمع سرهم ونجواهم» وفسر عليه السلام: «السر بما اسره ابن آدم» وقوله تعالى: «واذكر ربك في نفسك». وقوله تعالى: «يخفون في انفسهم مالا يبدون لك يقولون لو كان لنا من الامر شئ ما قتلنا ههنا» اى يقولون في انفسهم كما هو اسرع انسياقا الى الذهن والآيات في ذلك كثيرة. و من الاحاديث، مارواه الطبراني عن ام سلمة انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد سأله رجل فقال: انى لحدث نفسي بالشئ لو

تكلت به لاحتبط اجري، فقال: «لا يلقي ذلك الكلام الا مؤمن» فسماه ﷺ كلاماً مع انه كلمات ذهنية والاصل في الإطلاق الحقيقة و لا صارف عنها. و قوله تعالى في الحديث القدسي: «انا عند ظن عبدي بي و انا معه اذا ذكرني فان ذكر في نفسه ذكرته في نفسي» الحديث. و فيه دليل على ان للعبد كلاماً نفسياً بالمعنيين، وللرب ايضاً كلاماً نفسياً كذلك. و لكن اين التراب من رب الارباب فالمعنى الاول للحق تعالى شانه: صفة ازلية منافية للآفة الباطنية التي هي بمنزلة الخرس في التكلم الإنساني اللفظي ليس من جنس الحروف والألفاظ اصلاً، و هي واحدة بالذات فتعدد تعلقها بحسب تعدد المتكلم به. والمعنى الثاني: له تعالى كلمات غيبية و هي الفاظ حكمية مجردة عن المواد مطلقاً نسبية كانت أو خيالية أو روحانية، و تلك الكلمات ازلية مرتبة من غير تعاقب في الوضع الغيبي العلمي لافي الزمان اذ لا زمان و يقربه من بعض الوجوه وقوع البصر على سطور الصفحة المشتملة على كلمات مرتبة في الوضع الكتابي دفعة فهي مع كونها مترتبة لا تعاقب في ظهورها فجميع معلومات الله الذي هو نور السموات والأرض مكشوفة له ازلاً كما هي مكشوفة له فيما لا يزال، ثم تلك الكلمات الغيبية المترتبة ترتباً وضعياً ازلياً يقدر بينها التعاقب فيما لا يزال. والقرآن كلام الله المنزل بهذا المعنى فهو كلمات غيبية مجردة عن المواد مترتبة في علمه ازلاً غير متعاقبة تحقيقاً بل تقديراً عند تلاوت الا السنة الكونية الزمانية ومعنى تنزيلها اظهار صورها في المواد الروحانية، والخالية، والحسية من الألفاظ المسموعة والذهنية المكتوبة. و من ههنا قال السنيون: القرآن كلام الله غير مخلوق، و هو مكتوب في المصاحف، محفوظ في الصدور، مقروء بالألسن، مسموع بالأذان، غير حال في شئ منها. وهو في جميع هذه المراتب قرآن حقيقة شرعية معلوم من الدين بالضرورة فقولهم غير حال اشارة الى المرتبة النفسية فانه من الشؤون

الذاتية ولم تفارق الذات و لا تفارقها ابدا. ولكن الله تعالى اظهر صورها في الخيال والحس، فصارت كلمات مخيلية و ملفوظة، مسموعة و مكتوبة، مرئية. فظهر في تلك المظاهر من غير حلول اذ هو فرع الإنفصال و ليس فليس. فالقرآن كلامه تعالى غير مخلوق، و ان تنزل في هذه المراتب الحادثة ولم يخرج عن كونه منسوبنا اليه اما في مرتبة الخيال: فلقلوله ﷺ: «اغنى الناس حملة القرآن من جعله الله تعالى في جوفه». واما في مرتبة اللفظ: فلقلوله تعالى: «واذ صرفنا اليك نفرا من الجن يستمعون القرآن». واما في مرتبة الكتابة: فلقلوله تعالى: «بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ». ثم قال في آخرالبحث والذي اوقع الناس في حيص بيص انهم رأو قياسين متعارضى النتيجة وهما كلام الله تعالى صفة له، وكل ما هو صفة له فهو قديم، فكلام الله قديم. و كلام الله مركب من حروف متعاقبة في الوجود، وكل ما هو كذلك فهو حادث. فالحنابلة: ذهبوا الى ان كلامه تعالى حروف و أصوات و هى قديمة، و منعوا ان كل ما هو مؤلف من حروف واصوات فهو حادث، و نسب اليهم اشياء هم. يراد منها المعتزلة قالوا: بحدوث كلامه تعالى انه مؤلف من أصوات و حروف و هو قائم بغيره و معنى كونه متكلما عندهم انه موجد لها في جسم كاللوح أو ملك كجبرئيل أو غير ذلك. والكرامية: ذهبوا الى ان كلامه تعالى صفة له مؤلفة من الحروف والأصوات الحادثة القائمة بذاته تعالى، فهم منعوا ان كل ما هو صفة له تعالى فهو قديم. وجمع قالوا: كلامه تعالى معنى واحد بسيط قائم بذاته تعالى قديم و كثر في حقهم القول والقييل. و بعضهم تحير و وقف^(١).

وقال القاري في شرح الفقه الاكبر: اما استدلال المعتزلة بانه متصف بما هو من صفات المخلوق فانما يقوم حجة على الحنابلة لا علينا، لانا قائلون بحدوث النظم

(١) روح المعاني، ج: ١، ص ١٠ الى ١٩

وانت خبير بان المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها وقال قبله بشيئ. قال فخرالإسلام: قد صح عن ابي يوسف انه قال: ناظرت ابا حنيفة في مسألة خلق القرآن و اتفق رايبى و رأيه على ان من قال بخلق القرآن فهو كافر، و صح هذا القول عن محمد^(١).

وفي الفتاوى العالمگیرية: من قال بخلق القرآن فهو كافر. كذا في الفصول العمادية^(٢).

وقال ابن حجر: والذي يتحصل من كلام المحققين انهم ارادوا حسم المادة صوتا للقرآن ان يوصف بكونه مخلوقا واذا حقق الامر عليهم لم يغصح احد منهم بان حركة لسانه اذا قراء قديمة. و قال البيهقى في كتاب الاسماء والصفات مذهب السلف والخلف من اهل الحديث والسنة: ان القرآن كلام الله وهو صفة من صفات ذاته و اما التلاوة فهم على طريقتين منهم من فرق بين التلاوة والمتلو. و منهم من احب ترك القول فيه اما ما نقل عن احمد ابن حنبل انه سوى بينهما فانما اراد حسم المادة لثلا يتدرع احد الى القول بخلق القرآن، ثم اسند من طريقين الى احمد انه انكر على من نقل عنه انه قال لفظي بالقرآن غير مخلوق و انكر على من قال لفظي بالقرآن مخلوق، وقال القرآن كيف تصرف غير مخلوق فاخذ بظاهر هذاالثاني من لم يفهم مراده و هو مبين في الاول.

ثم قال ابن حجر في البحث: على وجه قوله: فانكر على من قال لفظي بالقرآن مخلوق، لثلا يتدرع بذلك من يقول القرآن بلفظي مخلوق مع ان الفرق بينهما لا يخفي عليه لكنه قد يخفي على البعض، ثم قال: مع ان قول من قال: ان الذي

يسمع من القاري. هو الصوت القديم لا يعرف عن السلف، ولا قاله احمد ولا أئمة اصحابه. و اما سبب نسبة ذلك لاحمد قوله: من قال لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي، فظنوا انه سوى بين اللفظ والصوت ولم ينقل عن احمد في الصوت ما نقل عنه في اللفظ بل صرح في مواضع بان الصوت المسموع من القاري هو صوت القاري ويؤيده حديث: «زينوا القرآن بأصواتكم». ثم قال: والمعروف عن احمد و اهل العلم ان كلام الله تعالى غير مخلوق. و ما سواه مخلوق لكنهم كرهوا التنقيب عن الأشياء الغامضة و تجنبوا الخوض فيها والتنازع الا ما بينه الرسول عليه الصلوة والسلام^(١).

فعلم انه ليس الاختلاف مع الحنابلة في الحقيقة الا مع بعض منهم لم يفهموا قول امامهم فيسح ان يقال ان اهل السنة والجماعة متفقون في ان النفسي غير مخلوق واللفظي مخلوق، نعم ! يمنع عن القول بالمخلوقية على الاحتياط بل يمنع عن الخوض في مثل هذه المسئلة لطريق السلف فيه ذلك. والله تعالى اعلم.

و قال البعض: ان القرآن محدث و ليس بمخلوق. فاحال وصفه بالخلق و اجاز وصفه بالحدث اعتمادا على قوله تعالى: «وما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث» وقوله تعالى: «لعل الله يحدث بعد ذلك امرا». وقال: ان حدثه لا يشبه حدث المخلوقين لقوله تعالى: «ليس كمثله شئ» وهو السميع البصير.

قال ابن حجر: عن ابن بطلال وهذا قول بعض المعتزلة و اهل الظاهر و هو خطأ لان الذكر الموصوف في الآية بالاحداث ليس هو نفس كلامه تعالى لقيام الدليل على ان محدثاومنشأ مخترعا و مخلوقا الفاظ مترادفة على معني واحد فاذا لم يجز وصف كلامه القائم بذاته تعالى انه مخلوق لم يجز وصفه بانه محدث واذا

كان كذلك فالذكر الموصوف في الآية بانه محدث هو الرسول لان الله تعالى قد سماه في قوله تعالى: «قد انزل الله اليكم ذاكرا رسولا» فيكون المعنى «ما ياتيهم من رسول محدث» ويحتمل ان يكون المراد بالذكر هنا وعظ الرسول اياهم و تحذيره من المعاصى فسماه ذكرا و اضافه اليه اذ هو فاعله ومقدر رسوله على إكتسابه. و قال بعضهم في هذه الآية: ان مرجع الاحداث الى الإتيان لا الى الذكر القديم لان نزول القرآن على رسول الله ﷺ كان شيئا بعد شئى فكان نزوله حيننا بعد حين. ثم قال عن الكرماني: صفات الله تعالى سلبية و وجودية و اضافية. فالاولى: هى التزيهات. والثانية: هى القديمة. والثالثة: الخلق والرزق، و هى حادثة. و لا يلزم من حدوثها تغير في ذات الله تعالى و لا في صفاته الوجودية كما ان تعلق العلم و تعلق القدرة بالمعلومات و المقدورات حادث و كذا جميع الصفات الفعلية فاذا تقرر ذلك فالإنزال حادث و المنزل قديم، و تعلق القدرة حادث و نفس القدرة قديمة، فالمذكور و هو القرآن قديم و الذكر حادث. و قال: عن ابن المنير و يحتمل ان يكون مراده حمل لفظ محدث على الحديث ثم اتى بروايات عليه. ثم قال: قال الراغب: المحدث ما اوجد بعد ان لم يكن و ذلك اما في ذاته أو احداثه عند من حصل عنده و يقال لكل ما قرب عهده حدث فعلا كان أو مقالا. و قال غيره في قوله تعالى: «لعل الله يحدث بعد ذلك امرا» و في قوله: «لعلهم يتقون أو يحدث لهم ذكرا» المعنى يحدث عندهم مالم يكن يعلمونه، و روى عن ابن راهوية قال: قديم من رب العزة محدث الى الأرض. و قال ابن التين: احتج من قال بخلق القرآن بهذه الآية. قالوا: و المحدث المخلوق، و الجواب:

ان لفظ الذكر في القرآن يتصرف على وجوه بمعنى العلم «فاسئلوا اهل الذكر»،
وبمعنى العظة «ص والقرآن ذى الذكر» و بمعنى الصلوة «فاسعوا الى ذكر الله»
وبمعنى الشرف و منه «و انه لذكر لك و لقومك» «و رفعنا لك ذكرك» وهى كلها
محدثة كان حملها على احداها اولى، و لأنه لم يقل «ماياتيهم من ذكر من ربهم» الا
كان محدثا. ثم قال عن ابي عبيد يعنى القاسم ابن سلام: احتج هؤلاء الجهميه بآيات
وليس فيما احتجوا به اشد باسا من ثلاث آيات قوله: «وخلق كل شئى فقدره
تقديرا» و «انما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته» و «ما ياتيهم من ذكر
من ربهم محدث». قال: اما قوله: «و خلق كل شئى» فقد قال في آية اخرى: «انما
قولنا لشئى اذا اردناه ان نقول له كن فيكون» و اول خلقه هو من اول الشئى الذى
قال: «وخلق كل شئى» وقد اخبر انه خلقه بقوله فدل على ان كلامه قبل خلقه (قلت:
والدليل العام ان ذاته و صفاته خصت من عموم الشئى بالعقل كما ثبت في محله و
هذا في سائر الصفات). واما المسيح: فالمراد ان الله خلقه بكلمته لا انه هوالكلمته
لقوله: «القاها الى مريم» و لم يقل القاها و يدل عليه قوله تعالى: «ان مثل
عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن». و اما الآية
الثالثة: فانما حدث القرآن عند النبي ﷺ و اصحابه لما علمه ما لم يعلم^(١).

و قلت: و لا يبعد ان يحمل الذكر على الكلام اللفظى ولفظ الإستماع
والإعراض قرينة عليه فان الآية في سورة الانبياء: «ماياتيهم من ذكر من ربهم
محدث الا استمعوه و هم يلعبون» وفي سورة الشعراء: «وما ياتيهم من
ذكر من الرحمن محدث الا كانوا عنه معرضين» و ان الاتيان ايضا يكون

بالذات له لا للنفسى، والله تعالى اعلم. و بسط الكلام على الكلام في الكلام.

(٧٠): المسئلة الثالثة: ابطال الجبرية في ان فعل الانسان غير

مكسوب له.

قال القاضي: هذا التحدي يبطل القول بالجبر من وجوه. احدها: انه مبنى على تعذر مثله من يصح الفعل منه فمن ينفي كون العبد فاعلا اى كاسبا لم يمكنه اثبات التحدي اصلا، و في هذا ابطال الاستدلال بالمعجز. وثانيها: ان تعذره على قولهم يكون لفقد القدرة الموجبة وستوى في ذلك ما يكون معجزا و ما لا يكون فلا يصح معنى التحدي على قولهم. وثالثها: ان ما يضاف الى العبد فالله تعالى هو الخالق له فتحديه تعالى لهم يعود في التحقيق الى انه متحد لنفسه و هو قادر على مثله من غير شك، فيجب ان لا يثبت الإعجاز على هذا القول. و رابعها: ان العجز انما يدل بما فيه من نقص العادة فاذا كان قولهم ان المعتاد ايضا ليس بفعل لم يثبت هذا الفرق فلا يصح الاستدلال بالمعجز. و خامسها: ان الرسول ﷺ يحتج بانه تعالى خصه بذلك تصديقاله فيما ادعاه ولو لم يكن ذلك من قبله تعالى لم يكن داخلا في حد الإعجاز، و على قولهم بالجبر لا يصح هذا الفرق لان المعتاد وغير المعتاد لا يكون الا من قبله تعالى^(١).

فان قيل: يمكن ان تدل الآية على ان العبد خالق افعاله لأدلة مضت. قلت: التحدي لنسبة الفعل اليهم و هى تكون بالكسب ايضا فلا يتم الاستدلال والدلائل قاطعة بان افعال العباد مخلوقة من الله تعالى، مثلا: «والله خلقكم و ما تعملون»

والمسئلة سبقت في قوله تعالى: «هو الذي يسيركم في البر والبحر» و سيأتى بعض المسائل المتعلقة بالآية في سورة هود تحت قوله تعالى: «قل فأتوا بعشر سور مثله» الخ. و هى اهم المسائل فليُنظر.

{٢٨:} قوله تعالى: «بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه و لما ياتهم تاويله».

(الآية: ٩٣).

فيه مسائل:

(٧١): الأولي: ذم المعترضين على الأكارب.

في روح المعاني: انه ذم لهم بالمسارعة الى تكذيب الحق قبل التأمل والتدبر والإطلاع على الحقيقة وهذه عادة المنكرين اهل الحجاب مع كلمات القوم (أى الصوفية) حيث انهم يسارعون الى انكارها قبل التأمل و تدبر مضامينها والوقوف على الإصطلاحات التي بنيت عليها وكان الحرى بهم التثبت والتدبر^(١).

وقد سبقت المعاملة بهم في حديث تحت قوله تعالى: «افمن يهدى الى الحق احق ان يتبع» الآية. و فيه تشنيع على المعترضين على الأسلاف قبل تحقيق اقوالهم. و الآية نص في التشنيع على تكذيب النصوص و قد مر معني التكذيب تحت قوله: «فمن اظلم من افترى على الله كذبا أو كذب بآيته».

(١) روح المعاني، ج: ١١، ص ١١١

المسئلة الثانية و الثالثة:

(٧٢): عدم جواز تعلم الترجمة المختصة للعوام لا سيما من غير عالم وفضل علم التفسير.

مطلوبية الإحاطة بعلم القرآن والجهد في تاويله، قال الرازي: قال اهل التحقيق قوله: «ولما باتهم تاويله» يدل على ان من كان غير عارف بالتاويلات وقع في الكفر والبدعة لان ظواهر النصوص قد يوجد فيها ما تكون متعارضة فاذا لم يعرف الإنسان وجه التاويل فيها وقع في قلبه ان هذا الكتاب ليس بحق اما اذا عرف وجه التاويل طبق التنزيل على التاويل فيصير ذلك «نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء»^(١).

قلت: ولما كان تعليق الحكم بالموصول مشعرا بعلية ما في حيز الصلة له علم ان علة التكذيب عدم الإحاطة بعلمه و تاويله. والتكذيب كفر. فيلزم الإجتنا ب عن مقدماته و علله فيلزم الإحاطة والجد في علمه و تاويله، فلا يجوز الإكتفاء بتعليم الترجمة الغير العربية المحضة للعوام كما شاع في بلادنا في هذاالعصر. فانه من مقدمات التكذيب ثم ان كان العلم غير محيط بعلمه و تاويله فما هو الا اضلال بعد اضلال.

(٧٣): ضرورة التفسير.

دلت الآيه ايضا على ضرورة التفسير والتاويل، في روح المعاني: واختلف في الفرق بين التفسير والتاويل، فقال ابو عبيدة: هما بمعنى. وقال الراغب:

(١) التفسير الكبير، ج: ٤، ص ٥٧٦

التفسير اعم واكثر استعماله في الالفاظ و مفرداتها في الكتب الإلهية وغيرها والتاويل في المعاني والجمل في الكتب الالهية خاصة. وقال الماتريدي: التفسير القطع بان مراد الله تعالى كذا والتاويل ترجيح احد المحتملات به دون قطع. وقيل: التفسير ما يتعلق بالرواية والتاويل ما يتعلق بالدراية. وقيل: غير ذلك^(١). وقال قبله بعد معنى التفسير: و رسموه بانه علم يبحث فيه عن كيفية النطق بالفاظ القرآن ومدلولاتها، و احكامها الإفرادية و التركيبية، و معانيها التي تحمل عليها حالة التركيب، و تمتات لذلك كمعرفة النسخ، و سبب النزول، و قصة توضح ما ابهم في القرآن، و نحو ذلك اه.

قلت: والإحاطة بعلمه و تاويلاته يشمل مجموعها.

(٧٤): المسئلة الرابعة: التفسير بالرأى.

تدل الآية على جواز تاويل القرآن بالرأى. قال في روح المعاني: «ولما ياتهم تاويله» ولم يقفوا بعد على معانيه الوضعية والعقلية والإتيان مجاز عن المعرفة والوقوف ولعل اختياره للاشعار بان تلك المعاني متوجهة الى الاذهان منساقة اليها بنفسها^(٢).

فيعلم ان تاويله الذي ياتي في الاذهان معتد به.

وفي تفسير الخازن: عن ابن عباس رض قال قال رسول الله ﷺ : «من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار» وفي رواية: «من قال في القرآن براهه»

(٢) روح المعاني، ج: ١١، ص: ١٠٦.

(١) روح المعاني، ج: ١، ص: ٥

اخرجه الترمذى، و قال حديث حسن. و عن جند بن عبد قال قال رسول الله ﷺ: «من قال في كتب الله عز و جل براهيه فاصاب فقد اخطا» اخرجه ابو داؤد و الترمذى و قال حديث غريب. و سئل ابو بكر الصديق رض عن قوله تعالى: «وفاكهة و ابا» فقال اى سماء تظلني و اى ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله بغير علم قال العلماء النهي في حق من يتأول على راي نفسه و ما هو تابع لهواه، و هذا لا يخلو اما ان يكون عن علم أو لا، فان كان عن علم كمن يحتج على تصحيح بدعته و هو يعلم ان المراد من الآية غير ذلك و يلبس ليغر بذلك الناس أو كان بغير علم بان تكون الآية محتملة لوجه فيفسرها بغير ما تحتمله من المعاني فهذان القسمان مذمومان وكلاهما داخل في النهي والوعيد. فاما التاويل: وهو صرف الآية على طريق الإستنباط الى معنى يليق بها محتمل ما قبلها وما بعدها وغير مخالف الكتاب والسنة. فقد رخص فيه اهل العلم فان الصحابة رض قد فسروا القرآن وليس كل ما قالوه سمعوه، وقد دعا النبي ﷺ لابن عباس: «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل» فكان اكثرما نقل عنه التفسير اه ملخصا^(١).

وفي روح المعاني: بعد الروايتين الاوليين و لادليل في ذلك، اما اولاً: فلان في صحة الحديث الاول (الذي هو في الخازن ثان) مقالا. قال في المدخل: في صحته نظر، و ان صح فانما اراد به والله تعالى اعلم. فقد اخطا الطريق اذ الطريق الرجوع في تفسير الفاظه الى اهل اللغة، و في نحو الناسخ و المنسوخ الى الأخبار. وفي بيان المراد منه الى صاحب الشرع فان لم يجد هناك و هنا فلا بأس بالفكرة ليستدل بما ورد على ما لم يرد أو اراد من قال بالقرآن قولاً يوافق هواه بان يجعل المذهب اصلاً و التفسير تابعا له فيرد اليه بأي وجه فقد اخطا، فالباء على ذلك سببية أو يقال

ذلك في المتشابه الذي لا يعلم الا الله أو في الجزم بان مراد الله تعالى كذا على القطع من غير دليل. و اما الحديث الثاني: فله معنيان. الاول: من قال في مشكل القرآن بما لا يعلم فهو متعرض لسخط الله تعالى. والثاني: وصح من قال في القرآن قولاً: يعلم ان الحق غيره فليتبوأ مقعده من النار. و اما ثانياً: فلان الأدلة على جواز الرأي والاجتهاد في القرآن كثيرة، وهي تعارض ما يشعر بالمنع فقد قال تعالى: «ولو ردوه الى الرسول والى أولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم» وقال تعالى: «افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها» وقال تعالى: «كتاب انزلناه اليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر اولو الالباب». و اخرج ابو نعيم وغيره من حديث ابن عباس: «القرآن ذلول ذو وجوه فاحملوه على احسن وجوهه» وقد دعا رسول الله ﷺ لابن عباس: «اللهم فقهه في الدين» وقد روي عن علي كرم الله وجهه، انه سئل: هل خصكم رسول الله ﷺ بشيء؟ فقال: ما عندنا غير ما في هذه الصحيفة أو فهم يؤتاه الرجل في كتابه الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة (١).

وفي بذل المجهود: تحت راوي حديث ابي داؤد سهيل ابن مهران عن احمد روى احاديث منكورة ونقل عدة اقوال على ضعفه ثم قال: قال البيهقي: ان صح اراد به والله اعلم. الرأي الذي يغلب على القلب من غير دليل قام عليه، واما الذي يشده ببرهان فالقول به جائز (٢).

قال ابن جرير: و نحن قائلون في البيان عن وجوه مطالب وتاويله قال الله جل ذكره لنبيه ﷺ: «وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم ولعلمهم يتفكرون» وقال ايضاً جل ذكره: «وما انزلنا عليك الكتاب الا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون» وقال: «هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات

هُنَّ أم الكتاب و آخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وما يعلم تاويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا اولوا الالباب» فقد تبين ببيان الله جل ذكره ان مما انزل الله من القرآن على نبيه ﷺ ما لا يوصل الى علم تاويله إلا ببيان الرسول ﷺ وذلك تاويل جميع ما فيه من وجوه: امره، واجبه، وندبه، وارشاده، و صنوف نهيه، و وظائف حقوقه، و حدوده، و مبالغ فرائضه، و مقاديراللازم بعض خلقه لبعض. وما اشبه ذلك من احكام آية التي لم يدرك علمها الا ببيان رسول الله ﷺ لامته، وهذا وجه لايجوز لاحد القول فيه الا ببيان رسول الله ﷺ له بتاويله بنص منه عليه أو بدلالة قد نصبها دالة امته على تاويله. وان منه: ما لا يعلم تاويله الا الله الواحدالقهار وذلك ما فيه من الخبر عن آجال حادثة و اوقات آتية كوقت قيام الساعة والنفخ في الصور، و نزول عيسى بن مريم، و ما اشبه ذلك لا يعلم احد حدودها الا الخبر باشراتها لإستئثار الله يعلم ذلك على خلقه (قلت: و منه المتشابهات). و ان منه ما يعلم تاويله كل ذي علم باللسان الذي نزل به القرآن و ذلك اقامة اعرابه و معرفة المسميات باسمائها اللازمة غير المشترك فيها والموصوفات بصفاتھا الخاصة دون ما سواھا، فان ذلك لايجهله احد منهم اه مختصرا. ثم ايد ذلك بروايات عديدة باسسط بيان و حمل روايات النهي على ما لا يدرك تاويله إلا بنص. ثم اجاب عما استدلل به منكر و التاويل من روايات غير ما ذكر و سردها فليراجع فانه عجيب في هذا الباب^(١).

وفي النبراس شرح شرح العقائدالنسفية: التفسير بالرأى المستفاد من النظر والدليل جائز اجماعا، والرأى بلا استدلال مذموم. وفي حاشيته قال المصنف في

(١) ابن جرير، ج: ١، ص ٣٢ الى ٣٤

الياقوت: و زعم شاذمة ان التفسير موقوف على السماع مستدلين بحديث النهي عن التفسير بالرأى واجمع المحققون على ان الرأى المذموم هو رأى الجاهل بالعلوم التي يحتاج المفسر اليها ورأى من يفسر على طبق هواه الفاسد. وقال القاري: قوله عليه السلام: «من قال براهيه» اى من تكلم في معناه أو في قرأته من تلقاء نفسه من غير تتبع اقوال الأئمة من اهل اللغة العربية المطابقة للقواعد الشرعية بل يجب ما يقتضيه عقله الخ^(١). والبحث عن المسئلة مع ترجيح الجواز مبسوط في احياء العلوم^(٢).

ولشيخنا قدس سره رسالة في هذا الباب: سماه "التقصير في التفسير" بين فيها شروط التفسير بالرأى و قدح فيها على من فسر الآية بسياسيات مرسومة في الهند فليطالع. و اوجزنا الكلام توقيا عن الملام.

(٧٥): المسئلة الخاصة: ضرورة العربية والعلوم الآلية.

قلت: لما اقتضت الآية وجوب الإحاطة بعلم القرآن و تاويله فما يتوقف عليه يكون واجبا لان مقدمة الواجب واجب وهو علوم العربية من النحو، والصرف، واللغة، وعلم الحديث الذي به يعلم الإجمال والتبيين و سبب النزول والنسخ و غير ذلك. وعلم القراءات، وعلم اصول الفقه، و اصول الحديث و غير ذلك. و ما يستحب لازدياد وضوحه وهو الهيئة، والفلسفة، والمنطق قدر ما يفيد، وعلم الكلام، والمناظرة، والإشتقاق، والتاريخ، و دواوين العرب وغيرها، كما هو معمول في المدارس الدينية بدارالعلوم في ديوبند و مظاهرالعلوم في سهارنפור و غيرها والله تعالى اعلم.

قال الغزالي: اماالعلوم الشرعية فهى محمودة كلها وهى اربعة اضرب:

(٢) احياء العلوم، ج: ١، ص ٤٥٩ الى ٤٦٢

(١) نيراس، ص ٦٠١

والضرب الثالث: المقدمات: وهي التي تجري منه مجرى الآلات كعلم اللغة والنحو وليس من الشريعة في انفسها ولكن يلزم الخوض فيهما بسبب الشرع اذ جاء بلغة العرب ومن الآلات علم كتابة الخط والضرب الرابع: المتممات: كتعلم القراءات و مخارج الحروف والتفسير ما يتعلق به كعرفته الناسخ والمنسوخ والعام والخاص وغيرهما ما يسمى أصول الفقه و متممات الآثار والأخبار العلم بالرجال واحوالهم وما يتعلق به ما في اصول الحديث كلها محمودة بل كلها من فروض الكفاية^(١).

٢٩: { قوله تعالى: «وان كذبوك فقل لي عملي ولكم عملكم» (الآية ٤١).

فيه مسائل :

(٧٦): الاولى: ادب المناظرة باللجوء.

في مسائل السلوك لشيخنا قدس سره: فيه ما هو ادب للمناظرة هذا هو عين سيرة القوم في المناظرة اذا رأو الإصرار واللجاج من الخصم بخلاف خدام الألفاظ فانهم لا يرضون بمثل هذه المقالة^(٢).

قلت: تدل عليه لفظة الفاء فانها للتفريع على التكذيب و معنى الإصرار يوخذ من اخباره تعالى عنهم بالتكذيب بعد التحدي و كان التحدي ايضا بعد الزام الحجة والزام الحجة ايضا لا يكون إلا بعد الإنكار الشديد.

وفي روح المعاني: المراد منه التبرؤ والتخلية يناسب الإصرار على التكذيب

(٢) هامش بيان القرآن، ج: ٥، ص ١٥

(١) احباء العلوم، ج: ١، ص ١٥ ملخصا

والياس من الإجابة والمعنى "لي جزء عملى ولكم جزء عملكم كيفما كانا ولا
تواخذون بعملى ولا اواخذ بعملكم" و على هذا فالآية محكمة غير منسوخة^(١).

(٧٧): والمسئلة الثانية: ترك التبليغ افضل اذا يشتم.

في العالمگیریة: ان كان يعلم باكبر رايه انه لو امر بالمعروف يقبلون ذلك منه
ويمتنعون عن المنكر فالأمر واجب عليه ولا يسعه تركه، ولو علم باكبر رايه انه لو
امرهم بذلك قذفوه و شتموه فتركه افضل^(٢).

التكذيب ايضاشتم فانه نسبة الى الكذب.

في روح المعاني: ان العلماء اتفقوا على ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
من فروض الكفایات و لم يخالف في ذلك الا النزر ومنهم الشيخ ابو جعفر من
الإمامية قالوا: انهما من فروض الاعيان^(٣).

وقال ابن حجر، قال الطبري: اختلف السلف في الامر بالمعروف فقالت
طائفة: يجب مطلقا واحتجوا بحديث «افضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر» و
بعموم قوله: «من رأى منكم منكرا» الحديث. وقال بعضهم: يجب انكار المنكر لكن
شرطه ان لا يلحق المنكر بلاء قبل له به من قتل و نحوه. و قال آخرون: ينكر بقلبه
لحديث ام سلمة مرفوعا: «يستعمل عليكم امراء بعدى فمن كره فقد برى و من انكر
فقد سلم و لكن من رضى و تابع» الحديث. قال: والصواب اعتبار الشرط المذكور
ويدل عليه حديث «لا ينبغي لمؤمن ان يذل نفسه» ثم فسره بان يعترض من البلاء لما

(١) روح المعاني، ج: ١١، ص: ١٠٩ (٢) عالمگیری، ج: ٦، ص: ٢٣٥ (٣) روح المعاني، ج: ٤، ص: ١٩

لا يطبق انتهى ملخصا. وقال غيره: يجب الأمر بالمعروف لمن قدر عليه ولم يخف على نفسه منه ضرراً^(١).

(٧٨): المسئلة الثالثة: وجوب متاركة المصر على الذنب.

وجوب المتاركة عمن يصر على الذنوب بعد تبليغه الأحكام وايضا في قوله تعالى: «لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داؤد وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون. كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ماكانوا يفعلون». عن عبدالله بن مسعود رضى الله عنه قال، قال رسول الله ﷺ: «ان اول ما دخل النقص على بني اسرائيل انه كان الرجل يلقى الرجل فيقول يا هذا اتق الله ودع ما تصنع فانه لا يحل لك ثم يلقاه من الغد وهو على حاله فلا يمنعه ذلك ان يكون اكيله وشريبه وقعيده فلما فعلوا ذلك ضرب الله قلوب بعضهم ببعض» ثم قال: «لعن الذين كفروا» الآية الى قوله: «فاسقون». ثم قال: «كلا والله لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر ثم لتأخذن على يدالظالم ولتأطرنه على الحق اطرا ولتقصرنه على الحق قصرا». زاد في رواية: «أو ليضربن الله قلوب بعضكم ببعض ثم يلعنكم كما لعنهم» اخرج ابو داؤد، واخرجه الترمذي عنه فقال، قال رسول الله ﷺ: «لما وقعت بنو اسرائيل في المعاصي نهتهم علماؤهم فلم ينتهوا فجالسهم في مجالسهم واكلهم وشاربوهم ف ضرب الله قلوب بعضهم ببعض ولعنهم» على لسان داؤد وعيسى ابن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون» وجلس رسول الله ﷺ وكان متكئا فقال: والذي نفسي بيده حتى تأطروهم على الحق اطرا». قال الترمذي: هذا الحديث حسن غريب^(٢).

و يتأكد بقوله تعالى: «و اذا رأيت الذين يخوضون في آبتنا فأعرض عنهم»
«واما بنسيتك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين» ويقوله تعالى:
«ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار» ويقوله تعالى: «و ذر الذين اتخذوا
دينهم لعبا ولها و غرتهم الحياة الدنيا» و غيرها.

٣: { قوله تعالى: «ومنهم من يستمعون اليك أفانت تسمع الصم ولو كانوا
لا يعقلون. ومنهم من ينظر اليك أفانت تهدي العمي ولو
كانوا لا يبصرون» (الآية ٤٢ و ٤٣).

(٧٩): خلق الأفعال.

قال الرازي: احتج اصحابنا بهذه الآية على ان افعال العباد مخلوقة لله
تعالى، قالوا: الآية دالة على ان قلوب اولئك الكفار بالنسبة الى الإيمان كالأصم
بالنسبة الى استماع الكلام وكالأعمى بالنسبة الى ابصار الأشياء، وكما ان هذا ممتنع
فكذلك ما نحن فيه. قالوا: والذي يقول ذلك ان حصول العداوة القوية الشديدة
وكذلك حصول المحبة الشديدة في القلب ليس باختيار الإنسان لان عند حصول هذه
العداوة الشديدة يجد وجدانا ضروريا ان القلب بصير كالأصم والأعمى في إستماع
كلام العدو وفي مطاعة افعاله الحسنة، واذا كان الامر كذلك فقد حصل المطلوب
وايضا لما حكم الله تعالى عليها حكما جازما بعدم الإيمان فحينئذ يلزم من حصول
الإيمان انقلاب علمه جهلا و خبره الصدق كذبا وذلك محال^(١).

ومضت المسئلة في قوله تعالى: «هو الذي يسيركم في البر والبحر» ايضا.

{٣١} قوله تعالى: «ان الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس انفسهم يظلمون»
(الآية ٤٤).

(٨٠): خلق الأفعال.

احتج المعتزلة به على قولهم: يكون العباد خالقي افعالهم بانه يدل على انه تعالى ما الجأ احدا الى هذه القبائح والمنكرات ولكنهم با اختار انفسهم يقدمون عليها و يباشرونها. اجاب الواحدي عنه فقال: انه تعالى انما نفي الظلم عن نفسه لأنه يتصرف في ملك نفسه ومن كان كذلك لم يكن ظالما وانما قال: «ولكن الناس انفسهم يظلمون» لان الفعل منسوب اليهم بسبب الكسب^(١).

{٣٢} قوله تعالى: «ولكل امة رسول» (الآية ٤٧)

فيه مسائل :

(٨٢): الاول: دفع تعارض لكل امة رسول عن أهل الفتوة وعن آيات آخر.

في التفسير الكبير: هذه الآية تدل على ان كل جماعة ممن تقدم بعث الله اليهم رسولا والله تعالى ما امهل امة من الأمم قط. ويتأكد هذا بقوله تعالى: «وان

من امة الا خلا فيها نذير» (قلت: ويقوله تعالى: «ولقد بعثنا في كل امة رسولا»). فان قيل كيف هذا مع ما يعلم من احوال الفترة ومع قوله سبحانه: «لئنذر قوما ما انذر آباؤهم» قلنا: الدليل الذي ذكرناه لا يوجب ان يكون الرسول حاضرا مع القوم لان تقدم الرسول لا يمنع من كونه رسولا اليهم كما لا يمنع تقدم رسولنا من كونه مبعوثا الينا الى آخر الأبد وتحمل الفترة على ضعف دعوة الأنبياء و وقوع موجبات التخليط فيها^(١).

قيل فيه: ان ثبوت الرسالة بعد الموت من خصائص نبينا ﷺ كما في أنسان العيون فاذا مات هؤلاء الرسل انتهت رسالتهم^(٢).

قلت: لعل مراد الإمام منه كونه رسولا اليهم حكما ببقاء شريعته و ثوابه فيهم المؤمن بضعف دعوة الانبياء و ضعف هذه الدعوة الحكمية.

و في روح المعاني: و قد يقال: ان المراد من كل امة كل جماعة اراد الله تعالى تكليفها حسبما سبق به علمه أو اراد سبحانه تنفيذ كلمته فيها أو نحو ذلك من المخصصات التي لا يلغوا معهما الحكم لا كل جماعة من الناس مطلقا، فلا اشكال اصلا فتدبر^(٣).

وقال شيخنا^ح في تفسيره: اي في امم اردنا تكليفهم ثم قال: «لكل امة رسول»^(٤). اي مبلغ و وجه في الحاشية هذاالتفسير بقوله: فلا يشكل حال اهل الفترة ومن لم تبلغهم الدعوة ولا قوله تعالى: «لئنذر قوما ما انذر آباء هم». وقوله: مبلغ اشارة اي كونه بالمعنى اللغوي سواء ارسله الله تعالى أو ارسله رسول (قلت: بل أو رسول رسول و هلم جرأ).

(٢) روح البيان، ج: ٤، ص: ٥٠

(١) التفسير الكبير، ج: ٤، ص: ٥٩٥

(٤) بيان القرآن، ج: ٥، ص: ١٧

(٣) روح المعاني، ج: ١١، ص: ١١٥

ولما جمع التفسيرين لم يبق شئ من الشبه وسيأتي التوجيه الثالث والرابع منه في المسئلة الثالثة. و ورد الرسول بالمعني اللغوي.

قال الراغب: وقوله: «يا ايها الرسول كلوا من الطيبات واعملوا صالحا» قيل عنى به الرسول و صفوة اصحابه فسامهم رسلا لضمهم اليه^(١).

وفي حديث بعث معاذ الى اليمن «الحمد لله الذى وفق رسول الله لما يرضى به رسول الله»^(٢).

وفي سورة يس: «واضرب لهم مثلا اصعب القرية اذا جاءها المرسلون. اذ ارسلنا اليهم اثنين فكذبوهما فعززنا بثالث فقالوا انا اليكم مرسلون» (التتمة الخامسة لإمداد الفتاوى)^(٣) ويجوز هنا ايضا توجيه الراغب اى الضم.

وفي روح المعاني تحت قوله تعالى في سورة السجدة: «لتنذر قوما ما اتاهم من نذير من قبلك» واجيب: بان المراد ههنا «ما اتاهم نذير منهم من قبلك» واليه يشير كلام الكشف هناك «إلا خلا فيها نذير» منها أو من غيرها أو يحتمل النذير فيه على الرسول، و في تلك الآية على الأعم. ثم قال بعد صفحة: ثم ان الإشكال انما يتوهم لو اريد بقريش جميع اولاد قصى، أو فهر، أو النضر، أو الياس، أو مضر. اما اذا اريد من كان منهم حين بعث ﷺ فلا كما لا يخفى عل المتأمل فتأمل. وقيل: المراد بهم العرب قريش وغيرهم ولم يأت المعاصرين منهم رسول الله ﷺ نذير من الأنبياء عليهم السلام غيره تعالى وكان فيهم من ينذر ويدعوا الى التوحيد وعبادة الله وحده وليس بنبي. واما العرب: غير المعاصرين فلم يأتهم من عهد اسماعيل عليه السلام نبي منهم بل لم يرسل اليهم نبي مطلقا وموسى وعيسى وغيرها من انبياء

(١) مفردات، ص ١٩٤ (٢) مشكوة، ص ٢٧٤ (٣) امداد الفتاوى، ج: ٥، ص ٣٩

بني اسرائيل عليهم الصلوة والسلام لم يبعثوا اليهم على الأظهر وقال بعد اسطر:
وقيل: المراد بهم اهل الفترة من العرب وغيرهم حتى اهل الكتاب، والمعنى ما اتاهم
نذير من قبلك بعدالضلال الذي حدث فيهم هذا وكانى بك تحمل النذير هنا على
الرسول الذى ينذر عن الله عز و جل وكذا في قوله تعالى: «و ان من امة الا خلا
فيها نذير» ليوافق قوله تعالى: «ولقد بعثنا في كل امة رسولا ان اعبدو الله». واطن
انك تجعل التنوين للتعظيم اى وان من امة جليلة معتنى بامرها إلا خلا فيها نذير.
ولقد بعثنا في كل أمة جليلة معتنى بامرها رسولا، أو تعتبر العيب امة، وبني
اسرائيل امة، ونحو ذلك امة دون عصر واحد وتحمل من لم يأتهم نذير على جماعة
من امة لم ياتهم بخصوصهم نذير وما يستأنس به في ذلك انه حين ينفي اتيان النذير
ينفي عن قوم ونحوه لا عن امة فليتأمل. ثم قال: وجوز كون "ما" موصولة وقعت
مفعولا ثانيا «لتنذر» و «من نذير» عليه متعلق «باتاهم» اى لتنذر قوما العقاب
الذي اتاهم من نذير من قبلك، اى على لسان نذير من قبلك واختاره ابو حيان. وعليه
لا مجال لتوهم الإشكال لكن لا يخفى انه خلاف المتبادر الذي عليه اكثر المفسرين^(١)

وتحت قوله تعالى في سورة يس: «لتنذر قوما ما انذر آباؤهم» المراد بالآباء
آباؤهم الأذنون و إلا فالأبعدون قد انذرهم اسماعيل عليه السلام و بلغهم شريعة
ابراهيم عليه السلام وقد كان منهم من تمسك بشرعه على اتم وجه ثم تراخي الامر
وتطاول المدد فلم يبق من شريعة عليه السلام الا الاسم. وفي البحر: الدعاء الى الله
تعالى لم ينقطع عن كل امة اما بمباشرة من انبياء هم. واما بنقل الى وقت بعثة
نبينا ﷺ والآيات التي تدل على ان قريشا ما جاء هم نذير معناها لم يباشروهم ولا
آباؤهم القريبين، واما ان النذارة انقطعت فلا. ولما شرعت آثارها تدرس بعث

(١) روح المعاني، ج: ٢١، ص ١٠٥ الى ١٠٧

النبي ﷺ وما ذكره المتكلمون من حال اهل الفترات فهو على حسب الفرض اه. فيجوز ان يكون قد انذرهم من ليس بني كزيد بن عمر بن نفيل و قيس بن ساعدة فلا منافات بين ما هنا. و قوله تعالى: «و ان من امة إلا خلا فيها نذير» و ليس في ذلك انكار الفترة المذكورة في قوله تعالى: «على فترة من الرسل» لانها فترة ارسال و انقطاعها زمانا لافتره انذار مطلقا. وعن عكرمة: "ما" بمعنى الذي وجوز ان تكون موصوفة و هي على الوجهين مفعول ثان «لتنذر» اي لتنذر قوما الذي انذره أو شيئا انذره الرسل آباء هم الأبعدين. و قال ابن عطية: يحتمل ان تكون "ما" مصدرية فتكون نعتا لمصدر مؤكّد اي لتنذر قوما انذارا مثل انذار الرسل آباءهم الأبعدين. وقيل: هي زائدة وليس بشيء^(١).

(٨٣): المسئلة الثانية: أفي الحيوانات والملائكة والجن و بين الأرضين السبع رسل أو علماء ؟

قال في روح المعاني تحت قوله تعالى: «و ان من امة الا خلا فيها نذير» واستدل بعض الناس بهذه الآية (قلت: و يمكن ان يستدل بما نحن فيه ايضا) مع قوله تعالى: «وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم» على ان في البهائم و سائر الحيوانات انبياء أو علماء ينذرون، والإستدلال بذلك باطل، لا يخفى بطلانه عل احد حتى على البهائم. و لم نسمع القول بنبوة فرد من البهائم ونحوها الا عن الشيخ محي الدين و من تابعه قدس سره. و رأيت في بعض الكتب ان القول بذلك كفر. والعياذ بالله تعالى^(٢).

(١) روح المعاني، ج: ٢٢، ص ١٩٦ (٢) روح المعاني، ج: ٢٢، ص ١٧٣

وقال تحت قوله تعالى: «وما من دابة في الارض» الخ. بعدالبحث عن النفس الناطقة للحيوانات وكونهما مكلفة والإختلاف فيه. ونقل الشهاب عن ابن المنير: ان من ذهب الى ان البهائم والهوام مكلفة لها رسل من جنسها فهو من الملاحدة الذين لايعول عليهم كالجاحظ وغيره، وعلى اكفاء القائل بذلك نص كثير من الفقهاء. وقال في آخر البحث: اما ان لها رسلاً من جنسها فلا اقول به ولا افتي بكفر من قال به^(١).

قلت: وان صح عن الشيخ الأكبر ذلك فلعل مراده بالنبوة فيها معناها اللغوي اى الاخبار عما في ضمائرها.

كما في الكبرى. قال في الباب الخامس والخمسين و مائة: اعلم ! ان النبوة التي هي الأخبار عن شئ سارية في كل موجود عند اهل الكشف والوجود لكنه لا ينطق على احد منهم اسم نبي ولا رسول الا على الملائكة الذين هم رسل فقط^(٢).

وفي اليواقيت للشعراني: فان قلت فهل للحيوانات رسل منهم كالجن والإنس وقد افتى المالكية بكفر من قال ان في كل جنس من الحيوانات نذيرا منها لها. فان قلت: فما تقولون في قوله تعالى: «وان من امة الا خلا فيها نذير» وفي قوله تعالى: «الا امم امثالكم». فالجواب: ان هذا عام مخصوص بالجن والإنس فانه قد ورد في الكلاب انها امة من الامم، وكذلك النمل، والفيران. ولم يرد لنا دليل قاطع بان لها نذيرا منها فايك والغلط^(٣).

وفي النبراس على شرح العقائد، وشدر القاضي عياض: الإنكار عليه لانه يلزم اتصاف الكلب والخنزير بالنبوة. اما الآية: فالمراد بها امم البشر^(٤). وفيه وههنا

(١) روح المعاني، ج: ٧، ص ١٢٧ (٢) هامش اليواقيت، ج: ١، ص ١١٨

(٣) اليواقيت، ج: ١، ص ١٦٤ (٤) النبراس، ص ٤٢٣

بحثنان: الأول: ان من الملائكة رسلا قال الله تعالى: «الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس» و هم المقربون الذين يبلغون الأمر والنهي الى عوام الملائكة والى انبياء البشر. الثاني: اختلف في: ان من الجن رسلا أم لا ؟ فقيل: نعم ! لقوله تعالى: «يعشر الجن والإنس الم ياتكم رسل منكم يقصون عليكم آيتي» وقيل: لا! و رسل الجن في الآية هم الذين يسمعون الشرع من النبي و يبلغونه الى قومهم كالجن الذين يسمعون القرآن ببطن نخلة^(١).

قال الشعراني، فان قلت: فهل يوصف الملاء الأعلى بانهم انبياء أو اولياء كالبشر. فالجواب: لا يوصف الملاء الأعلى انبياء و اولياء لانهم لو كانوا انبياء أو اولياء لما جهلوا الأسماء التي علمها لهم آدم عليه السلام اذ معرفة الله تعالى تكون بحسب المعرفة باسمائه و جهل العبد يكون بحسب جهله بها اه^(٢).

قلت: وفي القلب منه شئ فليحذر فان المعرفة بالأوصاف لا بالأسماء و ان عمم الأسماء فيلتزم ان يفضل الإنسان العامي العالم بالأسماء على خواص الملائكة ولا يقول به احد ولعله لا يرضى احد بعد كونهم عارفين ولا سيما الخواص منهم، و جلالة الشعراني: يمنع عن البسط فعليك التحقيق.

وفي روح المعاني: «الله يصطي من الملائكة رسلا» يتوسطون بينه تعالى وبين الأنبياء عليهم السلام بالوحى، و قيل: ان المراد «الله يصطفي من الملائكة رسلا» الى سائرهم في تبليغ ما كلفهم به من الطاعات^(٣).

(٢) اليواقيت، ج: ٢، ص ٥٠

(١) النبراس، ص ٤٢٦

(٣) روح المعاني، ج: ١٧، ص ١٨٧

قال الرازي: ان قيل ان "من" للتبعيض فهذا يقتضي ان تكون الرسل بعضهم لا كلهم، وقوله: «جاعل الملا نكة رسلا» يقتضي كون كلهم رسلا. فالجواب: انه جاز ان يكون المذكور ههنا من كان رسلا الى بني آدم و هم اكابر الملائكة كجبرئيل، ومكائيل، واسرائيل، وعزرائيل، والحفظة صلوات الله عليهم. واما كل الملائكة: فبعضهم رسل الى بعض فزال التناقض^(١).

وقال ابن حجر المكي: واطلق الفخر الرازي: بانهم رسل الله. (قلت: وكذا ابن حزم في المحلي)^(٢). واجاب عن قوله تعالى: «الله بصطفي» الخ. بان "من" للتبيين لا للتبعيض وفي كلام جماعة: غيره ان منهم رسلا وغيرهم^(٣). وقال قبله، قال جماعة: ان نبينا ﷺ مبعوث الى الملا نكة ايضا. وقد بسطت الكلام على ذلك وانه الاصح في فتوى غير هذه^(٤).

وسأتى بعض البحث عنه عن كونه ﷺ رسولا اليهم في قوله تعالى: «فنجيناها و من معه في الفلك» في هذه السورة. و قال: والحق ان الجن مكلفون، فقد حكى الفخر الرازي: الإجماع عليه. قال العز بن جماعة: و هم كالملائكة مكلفون من اول الفطرة. و جمهور الخلف والسلف انه لم يكن منهم رسول و لا نبي. خلافا للضحاك: ومعنى رسل منكم اى من مجموعكم وهم الإنس، أو المراد بهم رسل الرسل^(٥). وقال قبله: ولم يبعث اليهم نبي قبل نبينا قطعا، على ما قاله ابن حزم اى و ان كانوا متطوعين بالإيمان لموسى مثلا والدخول في الشرعية. وقال السبكي: لاشك انهم مكلفون في الأمم الماضية كهذه الملة. اما بسماعهم من الرسول أو من صادق عنه وكونه انسيا أو جنيا لاقاطع به وظاهر القرآن يشهد للضحاك والأكثرين على

(٢) المحلي، ج: ١، ص ١٣

(١) التفسير الكبير، ج: ٦، ص ١٨٠

(٣) الفتاوى الحديثية، ص ٤٧ (٤) الفتاوى الحديثية، ص ٤٥ (٥) الفتاوى الحديثية، ص ٥١

خلافه انتهى. و رسالة نبينا ﷺ اليهم قطعية فقد اجمع عليها المسلمون^(١). وقال في مقام آخر: لم يرسل للجن غيره ﷺ و ايمان الجن بالتوراة كما بدل عليه أو اخر سورة الأحقاف كان تبرعا كإيمان بعض العرب من قريش و غيرهم بالإنجيل اذ لم يثبت ان موسى ارسل لغير بني اسرائيل والقبط ولان عيسى ارسل لغير بني اسرائيل^(٢).

قال ابن حجر، قال ابن عبدالبر: الجن عند الجماعة مكلفون. وقال عبدالجبار: لانعلم خلافا بين اهل النظر في ذلك إلا ما حكي زرقان عن بعض الحشوية: انهم مضطرون الى افعالهم وليسوا بمكلفين. قال: والدليل لجماعة ما في القرآن من ذم الشياطين والتحرز من شرهم وما اعد لهم من العذاب والآيات والأخبار الدالة على ذلك كثيرة جدا اه. ثم قال: بعد نقل الإختلاف في النبي ان معني الآية ان رسل الإنس رسل من قبل الله اليهم، ورسل الجن بثم الله في الارض فسمعوا كلام الرسل من الإنس وبلغوا قومهم. ولهذا قال قائلهم: «انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى». الآية^(٣).

قال القاري: ان الجن الكافر يعذب بالنار اتفقا لقوله تعالى: «لاملئن جهنم من الجنة والناس اجمعين» واعلم ! منهم يثاب بالجنة عند ابي يوسف ومحمد ووافقهما بقية اهل السنة والجماعة وابو حنيفة توقف في كيفية ثوابهم و توقفه لعدم الدليل القطعي لا ينافي ترجيح احد الطرفين بالدليل الظني^(٤).

وفي روح المعاني، عن الكلبي: كان الرسل يرسلون الى الإنس حتى بعث محمد ﷺ الى الإنس والجن^(٥).

وقال الرازي: وما رأيت في تقرير هذا القول (اي قول الاكثرين) حجة إلا

(١) الفتاوى الحديثية، ص ٤٩ (٢) الفتاوى الحديثية، ص ١١١ (٣) فتح الباري،

ج: ٦، ص ٢٤٥ (٤) الشرح الفقه الاكبير، ص ١٦١ (٥) روح المعاني، ج: ٨، ص ٢٥

إدعاء الإجماع وهو بعيد لانه كيف ينعقد الإجماع مع حصول الإختلاف. (قلت: يمكن ان يقال ان الإجماع لمن يعتد بهم ولا يضره قول شاذ). ويمكن ان يستدل فيه بقوله تعالى: «ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين». واجمعوا على ان المراد بهذا الإصطفاء انما هو النبوة. فوجب كون النبوة مخصوصة بهؤلاء القوم فقط^(١).

وفي بعض الروايات: ما يدل على ايمانهم بالأنبياء السابقين دون احتمال ان يكون تطوعا كما قاله ابن حزم.

قال ابن حجر، ونقل عن ابن عباس في قوله تعالى في سورة الغافر: «ولقد جاءكم يوسف من قبل بالبينات» قال هو رسول الجن^(٢).

قال ابن حجر المكي: و جاء من عدة طرق يبلغ بها درجة الحسن ان هامة بن هيم بن لاقيس بن ابليس جاء النبي ﷺ و معه اصحابه وهم قعود على جبل من جبال تهامة فاخبر انه ليالي قتل قابيل هابيل كان غلاما وانه كان ممن آمن بنوح و انه عاقبه على دعوته على قومه حتى بكى و ابكاه و ان له شركة في دم هابيل فهل له توبة فامر به باشيء يفعلها من جملتها انه يتوضا و يسجد سجدين ففعل لوقتته فاخبره ان توبته نزلت من السماء فخر له ساجدا حولا و انه آمن بهود و عاتبه كما وقع له مع نوح و انه زار يعقوب وكان من يوسف بالمكان الامين و انه كان يلقي الناس بالاوذية و تتلقاه الآن و انه لقي موسى فعلمه التورات و امره ان يقرأ منه السلام على عيسى بن مريم ان لقيه و انه لقي عيسى فاقره ذلك و ان عيسى امره ان يقرأ السلام على محمد ﷺ ان لقيه فبكى ﷺ ثم قال: و على عيسى السلام ما دامت

الدنيا و عليك السلام يا هامة باداء الامانة. ثم سأله ان يعلمه من القرآن كما علمه موسى من التوراة فعلمه الواقعة، والمرسلات، وعم، والكوثر، و قل هو الله احد، والمعوذتين و قال: ارفع الينا حاجتك يا هامة و لا تدع زيارتك^(١).

فيعلم من تصريحات هؤلاء الأعلام ان الملائكة والجن ليس فيهم رسل منهم بالمعنى الإصطلاحي بل بالمعنى اللغوي وهو في الملائكة المبلغ المحض وفي الجن المبلغ المنذر. نعم ! فيهم علماء منهم وهذا على الأرجح. والله تعالى اعلم.

(٨٣): الأنبياء بين الأرضين.

و اخرج ابن جرير، و ابن ابي حاتم، والحاكم و صححه، والبيهقي في شعب الإيمان و في الاسماء والصفات: عن ابن عباس انه قال في الآية: (اي: والله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن ينزل الامر بهن لتعلموا ان الله على كل شيء قدير وان الله قد احاط بكل شى علماء). سبع ارضين، في كل ارض نبي كنببيكم، و آدم كآدم، و نوح كنوح، و ابراهيم كابراهيم، و عيسى كعيسى^(٢).

وقد اختلف اهل العلم في صحة هذا الأثر ثم في معناه حتى في المائة الحاضرة ايضا. و لشيخ مشائخنا العلامة المفضل محمد قاسم النانوتوي^ع: رسالة عجيبة في المسئلة سماه "تحذير الناس" و لسان الرسالة اردوية.

وضعف شيخ عبدالحى اللكهنوي^ع فيه ثلث رسائل: الاولى: "الآيات البنيات على وجود الانبياء في الطبقات"، والثانية: "دافع الوسواس في اثر ابن عباس" كلتاها في الهندية. والثالثة: "زجر الناس على انكار اثر ابن عباس" و هى عندي

التقط منها بعض ما ارى فيه كفاية. قال: رواته ثقات على الرأي الصحيح، وصح سنده جمع من ارباب التصحيح، و سكت عليه جمع من اصحاب الترجيح فعدم قبوله رأي غيرنجيح. قال الحاكم: هذا حديث صحيح الاسناد. و قال ايضا: هذا حديث على شرط البخاري و مسلم. قال البيهقي: اسناده صحيح لكنه شاذ بمره. قال الذهبي: اسناده حسن و ليس الشذوذ فيما نحن فيه إلا بمجرد، تفرد ابي الضحى و هو ثقة في نفسه، لا تكون رواية مخالفة لمن هو وثق منه. فليس الشذوذ شذوذا مردودا منافيا للصحة بل هو مقبول. ومن ثم حسنه الذهبي، و صححه الحاكم و البيهقي، و مما يشهد على كونه قابلا للإحتجاج ان العسقلاني، والشبلي، والسيوطي ذكر ادنى معرض الإحتجاج فليعلم ذلك. و قول الصحابي فيها لا يعقل في حكم المرفوع وهو حجة عند ارباب الفن كالمرفوع. و في تفسير عماد بن كثير: من حملة سبعة اقاليم فقد بعد النجعة فاغرق في النزاع و خالف القرآن والحديث بلا مستند.

وفي تفسير الشوكاني، المسمى بفتح القدير: اختلف في كيفية طبقات الأرض. قال القرطبي: اختلف فيهن على قولين. احدهما: قول الجمهور على سبع ارضين طباقا بعضهن فوق بعض بين كل ارض وارض مسافة كما بين السماء و الارض وفي كل ارض سكان من خلق الله تعالى. وقال الضحاك: انها مطبقة بعضها على بعض من غير فتوق بخلاف السموت، والأول اصح. لان الأخبار دالة عليه في الترمذي والنسائي وغيرهما^(١).

وقال ابن حجر: وحكي ابن التين عن بعضهم ان الأرض واحدة. قال: وهو مردود بالقرآن والسنة^(٢).

(٢) فتح الباري، ج: ٦، ص: ٢١٠

(١) فتح القدير، ج: ٥، ص: ٢٤٧

ولا شبهة في ان الارض سبع طبقات كسبع سماوات وان بين كل منها والآخرى مسيرة خمس مائة عام كما بين السماء وسماء ثبت ذلك بالأحاديث الصحيحة المروية في الكتب المعتمدة وهو ظاهر قوله تعالى: «خلق سبع سموت و من الارض مثلهن». وهو مذهب عامة الفقهاء والمحدثين. وكذا لاشبهة في ان في كل ارض من الأرضين خلقا وعالما. صرح به جمع من المحققين الا ان منهم من احال تفصيله الى الله تعالى، كالشهاب الخفاجي، والسيد الجرجاني، وابن ابي جمرة. ومنهم من حكم على ان الطبقات التحتانية مساكن للجن، كالشليبي، والزرقاني والحلي، والقسطلاني. ومنهم من ذكر لكل طبقة صنفا جديدا. والحق الحقيق في هذا الباب ان يقال: لا شبهة في وجود المخلوقات في جميع الطبقات بشهادة الروايات. واما تعيينها: وانها من اي صنف و على اي شكل وعلى اي صورة فيفوض ذلك الى علم الله تعالى. واختلف العلماء في تفسير اثر ابن عباس على ثلاثة مسالك.

الاول: انه محمول على عالم المثال الذي هو برزخ بين عالم الغيب والشهادة، وهذا هو طريق الصوفية الصافية.

المسلك الثاني، مسلك التاويل: وهو انه محمول على ان في كل طبقة هاديا مسمى باسم نبي وليسوا بأنبياء بل اخذوا الاحكام عن انبياء هذه الطبقة وبلغوها الى قومهم في طبقاتهم كما قال النور الحلي في انسان العيون. وقال السيوطي: المراد النذر، ويمثله ذكر القسطلاني، والزرقاني، وامثالهما ولا يخفى. اولا: ان التاويل انما يصار اليه اذا ادى الحمل على الظاهر الى مفسدة و إلا يكون مردودا وههنا لا يودى الى مفسدة. وثانيا: ان مفاده ان التشبيه في التسمية و مثل هذا الخبر قال عن الفائدة. وثالثا: ان كلمة نبي كنيكم تنادى ان في كل طبقة نبي بشبه سيد الانبياء ﷺ. والقول بالتجاوز يأبى عنه الادلة العقلية والنقلية.

والمسلك الثالث، مسلك التحقيق: وهو ان في كل طبقة بعثت الأنبياء على المخلوقات و هم كانوا أنبياء من جانب الحق الى جانب الخلق على الحقيقة لا انهم كانوا نذرا وهداة من أنبياء هذه الطبقة، وهذا هو الذي اختاره الشبلي ومن تبعه.

واما مسلك الاول: فهو اصفى المسالك لكنه لايقبل العقول المتوسطة. فالأولى اختيار الثالث. و يؤيده كلام المحلي في التفسير: «ومن الارض مثلهن» في العدد. «يتنزل الامر» الوحي «بينهن» بين السموات والأرض ينزل به جبرئيل من السماء السابعة الى الأرض السابعة انتهى. وكذا قال البغوي: والظاهر من الوحي وحي الأحكام لا سيما اذا اسند الى جبرئيل انتهى. الملتقط منها.

وقال في روح المعاني بعدالبحث عن المسئلة: ومع هذا هو ليس من ضروريات الدين فلا يكفر منكزه أو المتردد فيه لكن لا ارى ذلك إلا عن جهل بما هو اليق بالقدرة والاحرى بالعظمة^(١).

قلت: وهذا لعدم الأدلة القطعية وللإختلاف فيه التفصيل في مباحث السند والمتن رقم الشبهات في تلك الرسائل وفي رسالة جوابات "المحذورات العشر" لمولانا محمد قاسم^ح فلترجع. والله تعالى اعلم.

(٨٤): المسئلة الثالثة: بعث الأنبياء الى الهند.

قال شيخنا قدس سره في تفسيره، تحت قوله تعالى في النحل: «ولقد بعثنا في كل امة رسولا» انه يعلم من ظاهره انه بعث في الزمن القديم الى الهند ايضا

(١) روح المعاني، ج: ٢٨، ص ١٢٨

رسلا سواء ولدوا أو نشأوا فيها أو في غيرها وارسلوا انوابهم المبلغين. (وقال في التتمة الخامسة لإمداد الفتاوى^(١)): وهذا احتمال محض. ولذا قلنا: ظاهره فان كان تحقق هذا الاحتمال و كان فيها نبي لكن لا اسم له عندنا و كان له كتاب ولكن لا اثر له فينا فلا يكون اهلها اهل كتاب مع ما اشتغلوا فيه من الشرك و قدصرح العلماء بذلك في كتاب النكاح والذبيحة فايك وهذا الوهم كما ادعاه بعض من لا حظ له من العلم اه. ملخصا). و ان اشتبه عليك تعارضه بآية: «لتنذر قوما ما اتهم من نذير من قبلك» فازحه بوجهين. الاول: ان لفظ "كل" في «كل امة» للتكثير. ولذا قلنا في الرسل الى الهند ظاهره. والثاني: انه بحث في اوائل كل امة رسل بحيث لو ارادوا ان يبقوا سلسلة شريعته لامكن لهم و ارتفع به الضرورة ولا يبقى حاجة الى ارسال الرسل الى الأواخر، و ان لم يصل هذه السلسلة الى الأواخر لتقصيرهم فحكم البعث الى كل امة بحسب اوائلهم وقوله تعالى: «ما اتهم من نذير» بحسب اوائلهم وعلى هذا يحتمل ان لا يصل التبليغ الى بعض الجزائر والجبال. والله اعلم^(٢).

قلت: وحاصل الثاني: البحث حقيقى فالإيجاب بحسب اوائلهم والسلب بحسب أواخرهم. وحاصل الأول: ان لفظة "كل" للإستغراق. والإستغراق: حقيقى وعرفى. فهنا الإستغراق عرفى، فيكون للتكثير فلا ينافي النفي و أما قوله على هذا يحتمل ان لا يصل الخ. فهذا على هذا التقدير اي ان يراد بالبعث البعث الحقيقى للرسل بلا واسطة وما سبق عن البعض في المسئلة الاولى وصول الإنذار العالم كما هو ظاهر عموم الآيات، فلعله على ان للأكثر حكم الكل أو يعمم النذير بالواسطة ايضاً للسياسي والشرعي.

كما في اليواقيت عن ابن العربي: ان الشرع شرعان: منزل الهى و شرع حكمي سياسي. عند فقد هذا الشرع فلا تخلو امة عن نذير يقوم بسياستها لبقاء المصلحة في حقها سواء كان ذلك الشرع الهيا أو سياسيا^(١).

أو يقال: المراد الإنذار حكما وهو استفاضة الدعوة شرقا وغربا كما سيأتى في مسألة قتل الحربي بعد شئى والنفي للحقيقي، وقوله تعالى: «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا» على ان الرسول اعم من العقل ايضا يشير الى حقيقة ما في اليواقيت وتفصيله سيأتى تحت قوله تعالى: «و امرت ان اكون من المسلمين» في هذه السورة انشاء الله تعالى.

(٨٥): المسئلة الرابعة: ردّ ما قيل بنبوة البعض في الهند.

ان قيل: اذا احتمل الرسل في الهند فما يقوله المشركون فيها يكون الكرشن وغيره اوتارا اي نبيا، فيكف قولهم هذا ؟

قلت: كلا ! الم تعلم ان رسالة الرسول لا تثبت بنقل كل احد إلا بالقطعيات فمن قص الله ورسوله نبوته فهو نبي وليس عندنا في القطعيات لا سيما للماضي إلا قصصهما، ولما لم يقصصا لم يثبت نبوته، و قال تعالى: «ولقد ارسلنا رسلا من قبلك منهم من قصصنا عليك و منهم من لم نقصص عليك» فمن لم يقصص هو ولا رسوله لا يثبت نبوته.

فان قلت: فالإحتياط في كف اللسان عن ردهم.

قلت: لا ! بل هو دعوى مجردة والإحتمالان سيئان: وإذا لم يصدق بالبيّنة فهو كذب وضلال. ولا يجوز السكوت على الضلال والإضلال، وإلا فكل من يدعى النبوة كذبا أسلم قوله أو يكف اللسان عنه. والله اعلم.

(٨٦): المسئلة الخامسة : كف اللسان عمن لم يعلم البعث اليهم.

في مسائل السلوك لشيخنا: اخذ منه المحققون الإحتياط بكف اللسان عن من لم يعلموا حاله من القرون الاولى في اقاليم لم يعرف بعث الرسل فيها لإحتمال كونهم رسلا الى اهل تلك الأقاليم لان الظاهر عدم خلو اممها عن الرسل^(١).

ولا يتوهم منه كف اللسان عمن ادعى المشركون بنبوته فان هذا الكف عن كون اهل الأقاليم المذكورة مؤمنين وغير مؤمنين لإحتمال ان يبعث الرسل أو رسل الرسل اليهم ولم يدعوا لأحدكونه رسولا من غير بيّنة وان كان منهم تلك الدعوى فهي غير مقبولة. والله تعالى اعلم.

{٣٣} قوله تعالى: «فاذا جاء رسولهم قضي بينهم بالقسط و هم لا يظلمون. ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين». (الآية ٤٨)

فيه مسلتان:

(٨٧): الاولى: وهى بل وما بعدها ايضا على احدالتفسيرين و هما ان

(١) هامش بيان القرآن، ج: ٥، ص ١٦

(١) التفسير الكبير، ج: ٤، ص ٥٨٠

المراد المحيى في الدنيا أو يوم القيامة كما في التفاسير. و على كل دليل.

قال الرازى: واعلم ان دليل القول الأول، هو قوله تعالى: «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا»، وقوله: «رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل»، وقوله: «و لو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لو لا ارسلت الينا رسولا». ودليل القول الثاني، قوله تعالى: «وكذلك جعلناكم امة وسطا»، الى قوله: «و يكون الرسول عليكم شهيدا»، وقوله: «و قال الرسول يا رب ان قومي اتخذوا هذا القرآن مهجورا»^(١).

ولترجيح كل قرائن. اما الترجيح الاول، فقوله تعالى: «و يقولون متى هذا الوعد» بناء على ان المراد بالوعد العذاب الدنيوي و يشير اليه قوله تعالى فيما بعد: «قل لا املك لنفسي» الآية. و اما الترجيح القول الثاني، فما رواه ابن جرير و غيرها عن مجاهد و انه لا يحتاج الى تقدير مثل الأول، فانه في الأول: «فاذا جاء رسولهم» فبلغهم و كذبوه «قضى بينهم»^(٢).

والإمام الرازي يقول: ان قوله تعالى: «ويقولون متى هذا الوعد» كالدليل على ان المراد مما تقدم من قوله: «قضى بينهم بالقسط» القضاء بذلك في الدنيا لانه لا يجوز ان يقولوا متى هذا الوعد عند حضورهم في الدار الآخرة، لان الحال في الآخرة حال يقين و معرفة لحصول كل وعد و وعيد^(٣).

نعم ! على الثاني، يبقى قوله تعالى: «ويقولون» الخ. غير مرتبط. فيقال بالإستيناف كما اشار اليه الرازي بقوله: انه هو الشبهة الخامسة من شبهات منكرى النبوة^(٤). وكما في المدارك: ولما قال: «واما نرينك بعض الذي نعدهم» اي من

(٢) روح المعاني، ج: ١١، ص ١١٥

(١) التفسير الكبير، ج: ٤، ص ٥٨٠

(٤) التفسير الكبير، ج: ٤، ص ٥٨٠

(٣) التفسير الكبير، ج: ٤، ص ٥٨٠

العذاب استعجلوا لما وعد ومن العذاب نزل «ويقولون» الآية اه. أو يقال: انه حكاية قول كل امة قالوه في الدنيا لرسولهم. وفيه ان الجواب لا يساعده وهو قوله تعالى: «قل لا املك لنفسي» اللهم، إلا ان يقال: ان معناه قل عن جميع الرسل وللتوقي عن هذا كله اختار اكثر المفسرين الاول.

لا يجوز قتل المحارب إلا بعد التبليغ.

فاقول و بالله التوفيق: قوله تعالى: «فاذا جاء رسولهم قضي بينهم» يدل بالفاء والتعليق على انه لا يجوز قتل المحارب الا بعد التبليغ.

قال النواوي^ح: وفي هذه المسئلة ثلاثة مذاهب. حكاها المازري والقاضي: احدها: يجب الإنذار مطلقا، قاله مالك وغيره، وهذا ضعيف. والثاني: لا يجب مطلقا، وهذا اضعف منه أو باطل. والثالث: يجب ان لم تبلغهم الدعوة و لا يجب ان بلغتهم لكن يستحب، وهذا هو الصحيح. و به قال نافع مولى ابن عمر، والحسن البصري، والثوري، والليث، والشافعي، و ابو ثور، و ابن المنذر، والجمهور. قال ابن المنذر: و هو قول اكثر اهل العلم و قد تظاهر الأحاديث الصحيحة على معناه^(١).

وقال الكمال: وفي الأحاديث في ذلك كثرة وفي نفس هذا الحكم شهرة واجماع^(٢). ولعل قوله: "اجماع" مبنى على بطلان المذهب الثاني عنده، والمراد بنفس هذا الحكم وجوب الدعوة قبل بلوغها لا الحصر.

قال ابن رشد: فاما شرط الحرب فهو بلوغ الدعوة اليهم باتفاق، اعني انه لايجوز حرابتهم حتى يكونوا قد بلغتهم الدعوة و ذلك شئ مجتمعا عليه من

(٢) فتح القدير، ج: ٥، ص ١٩٦

(١) شرح مسلم للنواوي، ج: ٢، ص ٨١

المسلمين، لقوله تعالى: «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا» واما هل يجب تكرار الدعوة عند تكرار الحرب فانهم اختلفوا في ذلك. فمنهم من اوجبها، ومنهم من اسحبها، ومنهم من لم يوجبها ولا استحباها^(١).

قال ابن حجر تحت حديث انس^{رض}: في ترك الإغارة على من سمع عنهم الأذان انه دال على جواز قتال من بلغته الدعوة بغير دعوة. فيجمع بينه وبين حديث سهل الذي قبله بان الدعوة مستحبة لا شرط^(٢).

وفي المغني: ويحتمل ان يحمل الأمر بالدعوة في حديث يريدة على الإستحباب فانها مستحبة في كل حال^(٣).

فعلم ان استحباب الدعوة بعد بلوغها هو المختار عند الشوافع والحنابلة ايضا. و قد سبق عن النووي في المذهب الثالث: ارتضاء القاضي العياض المالكي و انه مذهب الشافعي، و ابن المنذر، والجمهور، واكثر العلماء. فلا يجوز قتل بالمحارب إلا بعد بلوغ التبليغ اليه من قبل أو في الحال.

وفي الدرالمختار: لا يحل لنا ان نقاتل من لا تبغىه الدعوة الى الإسلام و هو و إن اشتهر في زماننا شرقا وغربا لكن لاشك ان في بلاد الله من لا شعور له بذلك و ندعوا ندبا من بلغته إلا اذا تضمن ذلك ضررا ولو بغلبة الظن كان يستبعدون أو يتحصنون فلا يفعل فتح. قال الشامي: ذكروا هذا الإستثناء في الإستحباب مع إمكانه في الوجوب ايضا. زاد في شرح المتلقي عن المحيط: ان يطمع فيهم ما يدعوه اليه^(٤).

(١) بداية المجتهد، ج: ١، ص ٢٢٨

(٢) فتح الباري، ج: ٦، ص ٨٠

(٤) شامي، ج: ٣، ص ٣٢٩

(٣) المغني، ج: ١٠، ص ٣٨٦

واستدل عليه في البدائع، بقوله تعالى: «ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن» لان القتال الدعوة والدعوة باللسان أهون منها بالسنان^(١).

وفي المحيط: بلوغ للدعوة حقيقة أو حكما بان استفاض شرقا و غربا انهم الى ماذا يدعون و على ماذا يقاتلون فاقيم ظهورها مقامها^(٢).

(٨٨): المسئلة الثانية: وجوب الإيمان عقلي أو شرعي.

يفهم من الآية انه لا يواخذ بعدم الإيمان قبل التبليغ لانهم لا يقضى لهم قبل مجيئ الرسول فلا يقضى بالإيمان وعدمه قبله، فيمكن ان يستدل به على ان وجوب الإيمان شرعي ولا يجب قبل ورود الشرع وبلوغه.

والجواب: ان المراد بقوله: قضي عذاب الإستيصال. والمعنى كما في روح المعاني: «قضي بينهم» اي بين كل امة و رسولها بالعدل وحكم بنبجاة الرسول والمؤمنين به واهلاك المكذبين^(٣).

ويؤيده قوله تعالى فيما بعد «ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين» فان القضاء بالإيمان و عدمه لا يستعجله احد، و اما على تفسير ان يراد بالمجئ مجيئهم في الآخرة. فالمعنى «فاذا جاء رسولهم» المؤقف ليشهد عليهم بالكفر والإيمان قضي بنبجاة المؤمن و عقاب الكافر. و لا دلالة في الآية حينئذ على ان من لم تبلغه الدعوة

(٢) فتح القدير، ج: ٥، ص: ١٩٦

(١) بدائع، ج: ٧، ص: ١٠٠

(٣) روح المعاني، ج: ١١، ص: ١١٥

مؤمن أو لا. بل على ان من كان مؤمنا كيف كان بجازي بالقسط، و من لم يكن ايضا يجازي به. وسيأتى المسئلة ان وجوب الإيمان شرعي، أوعقلي، انشاء الله تعالى تحت قوله تعالى: «وامرت ان اكون من المسلمين» في هذه السورة. والله تعالى اعلم.

٣٤: { قوله تعالى: «قل لا املك لنفسي ضرا ولا نفعا الا ماشاء الله» (الآية ٤٩)

فيه مسئلتان :

(٨٩): الأولى: خلق الأفعال.

ماقال الرازى: المعتزلة احتجوا به، فقالوا: هذاالإستثناء يدل على ان العبد لا يملك لنفسه ضرا ولا نفعا إلاالطاعة والمعصية. فهذاالإستثناء يدل على كون العبد مستقلا بهما. والجواب: قال اصحابنا: هذاالإستثناء منقطع والتقدير ولكن ماشاء الله من ذلك كائن^(١).

قال ابو السعود: وحمله على الإتصال (كما حمله المعتزلة) على معنى «الا ما شاء الله» ان املكه ياباه مقام التبرؤ من ان يكون له عليه السلام دخل في اتيان الوعد فان ذلك يستدعى بيان كون المتنازع فيه مما لا يشاء الله ان يملكه عليه السلام^(٢). واختار الزمخشري ايضا المنقطع^(٣).

(١) التفسيرالكبير، ج: ٤، ص ٥٨٠ (٢) هامش الكبير، ج: ٥، ص ٣١٩

(٣) كشاف، ج: ٢، ص ٦٣

وفي روح المعاني: والمعتزلة قالوا: باتصال الإستثناء واستدلوا بذلك على ان العبد مستقل بافعاله من الطاعات والمعاصى وانت تعلم ان ذلك بمراحل عن اثبات مدعاهم.

(٩٠): المسئلة الثانية: للإنسان قدرة مؤثرة لا بالذات.

نعم ! استدل بها بعض من يرى رأى السلف من ان للعبد قدرة مؤثرة باذن الله تعالى لا انه ليس له قدرة اصلا، كما يقول الجبرية. ولا ان له قدرة لكنها غير مؤثرة، كما هو المشهور عن الأشاعرة: ولا ان له قدرة مؤثرة ان شاء الله تعالى و ان لم يشاء كما هو رأي المعتزلة. ثم قال: المعنى لا قدرة على شئ من الضر والنفع الا ما شاء الله تعالى، ان قدرة عليه منهما فاني اقدر عليه بمشيته سبحانه. وقال بعضهم: اذا كان الملك بمعنى الإستطاعة يكون الإستثناء متصلا و اذا ابقى على ظاهره تعين الإنقطاع ولا يخفي ان الاصل الإتصال ولا ينبغى العدول عنه حيث امكن من دون تعسف^(١).

وقال ابن حجر، عن ابن بطال: انه للعبد قدرة يفرق بها بين النازل من المنارة والساقط منها و لكن لا تاثير بها (اي بالذات) بل فعله ذلك واقع بقدرة الله تعالى فتاثير قدرته فيه للعبد قدرة العبد عليه، هذا هو المسمى بالكسب. و حاصل ما تعرف به قدرة العبد: انها صفة يترتب عليها الفعل والترك عادة و تقع على وفق الإرادة انتهى^(٢).

(٢) فتح الباري، ج: ١٣، ص ٤١٠

(١) روح المعاني، ج: ١١، ص ١١٥

و مسألة الكسب و الإستطاعة من اهم مسائل الكلام وعليها مدار اكثر المسائل الإختلافية بين الجبرية و القدرية، و أهل السنة فليطلب من هناك.

{٣٥: قوله تعالى: «لكل امة اجل اذا جاء اجلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون» (الآية ٥٠).

فيه مسائل:

(٩١): الأولي: رفع التعارض بقوله تعالى: «كشفنا عنهم عذاب الخزي».

وهي وما بعده تحتاج الى بيان تفسيريه وهما ان الأجل وقت العذاب أو وقت الموت، و بكليهما فسرهما المفسرون و رجع الأول بانه تعالى قال: «لكل امة» و لم يقل: "لكل احد". و اجيب عنه على القول الثاني بان ذكر الامة فيما يجري مجرى الوعيد افحم. و رجع الثاني بانه على الأول يلزم ان يكون «لكل امة» وقت معين للعذاب بالإستيصال، و ليس كذلك، لان امتنا ليست كذلك^(١).

و يمكن الجواب عنه: بان المراد بالامة التي قضى استيصاله. فاذا حملناه على الاول يقال: انه يعارض بقوله تعالى الآتي في هذه السورة في قصة قوم يونس: «لما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا و متعناهم الى حين» فان لفظ "الكشف" ينبيء انه كان العذاب حضرهم، وكان اجلهم جاء هم، ثم كشف الله تعالى

عنهم. والجواب: انه لم يأتهم العذاب بل آثارة، فلم يأت أجلمهم بل تهديدهم. والتفصيل يأتي انشاء الله تعالى تحت قوله تعالى: «فلما ادركه الفرق قال آمنت» الآية.

(٩٢): المسئلة الثانية: رفع التعارض بأحاديث ازدياد العمر.

اذا حملناه على القول الثاني يقال: انه يعارض نصوصا كقوله عليه السلام: «لا يرد القضاء الا الدعاء» و لا يزيد في العمر الا البر و قال عليه السلام: «من احب ان يبسط رزقه و يؤخر اجله فليصل رحمه» وغير ذلك. واحتجت المعزلة بها على ان لصنع العبد مدخلا في تقديم الأجل و تاخيره. والجواب: ان المراد في الأخبار الازدياد بحسب الخير والبركة. وقد سمعت عن شيخنا التهانوي^١، عن مولانا محمد يعقوب^٢: ان الزمان يقول الفلاسفة ان له طولاً فقط، و عندي ان له عرض ايضاً، و يحصل العمل فيه للصلحاء. قلت: و لا يبعد ان يراد بازدياد العمر الإزدياد في العرض. و اجاب التفتازاني في شرح العقائد: ان الله تعالى كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه علم انه يفعلها و يكون عمره سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى انه اولها لما كانت تلك الزيادة اي ان الله تعالى قدر أجله سبعين لعلمه بان طاعته تصير سبباً لثلثين سنة من عمره فيصير اربعون يستحقه من غير الطاعة بها سبعين. فلا يرد ما اورده الخيالي بقوله: انه يؤدي الى القول بتعدد الأجل^(١).

(١) شرح العقائد ، ص ٧٣ ، مع حاشية عصامية

قال القاري : اوالزيادة والنقصان، بالنسبة الى ما في اللوح المحفوظ مطلق
و هو في علم الله تعالى مقيد^(١).

وقيل : هي اخبار آحاد لا تعارض القطعيات. وقيل هي على المبالغة لو
كان يبسط به في اجل رجل لكان هذا. وقيل في الجمع ان الاجل اذا حضر لا يؤخر و
ما لم يحضر يؤخر و كذا التقدم. وقيل حكم العدم مقيد بعدم تسبب بمثل هذا
الاسباب^(٢).

و في اليواقيت : المراد في قوله تعالى «مايعمر من معمر ولا ينقص في
عمره الا في كتاب» ما ينقص من عمر معمر آخر، والغير له وان لم يذكر لذاته
مقابه عليه^(٣).

(٩٣): المسئلة الثالثة: موت المقتول باجله.

قال الرازي : هو يدل على ان احدا لا يموت إلا بانقضاء اجله و كذلك المقتول
لا يقتل الا على هذا الوجه^(٤).

و زعم المعتزلة : ان القاتل قد يقطع عليه الأجل اي لم يترك ليستوفيه كله
و احتجت بانه لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذما و لا عقابا و لا دية و لا
قصاصا اذ ليس موت المقتول بخلقه و كسبه. والجواب : ان وجود العقاب والضمان
على القاتل تعبدي لإرتكابه المنهي عنه، و كسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقبيه
الموت بطريق جرى العادة، فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم يكن خلقا^(٥).

(١) شرح فقه الاكبر، ص ١٥٣ (٢) نبراس مع الحاشية، ص ٢٩٦ (٣) اليواقيت، ج: ٢، ص ١٣٢

(٤) التفسير الكبير، ج: ٤، ص ٥٨١ (٥) شرح العقائد النسفية، ص ٧٣، بتغير

والستدلوا باحاديث ازدياد العمر ببعض الطاعات، و مضى الجواب عنها في المسئلة الثانية.

وفي روح المعاني: واستدل الكعبي بقوله تعالى: «افان مات او قتل» حيث جعل القتل قسيما للموت فالموت خاص بغير القتل، وكان للمقتول اعلان، القتل، والموت. وهذا مخالف للمعتزلة والأشاعرة في اثبات الاجلين: بان القتل حال القاتل، والموت حال المقتول، فلو لم يقتل لعاش الى اجله الذي هو الموت. والجواب: ان معنى الآية: «افان مات» حتف انفه بلا سبب او مات بسبب القتل، فتدل على ان مجرد بطلان الحياة موت. وذهب الفلاسفة الى مثل ماذهب اليه الكعبي^(١). ويسط المسئلة.

وفي اليواقيت: و اما نحو حديث الطبراني: «ان المقتول يتعلق بقاتله يوم القيامة، و يقول يا رب انه ظلمني وقتلني و قطع اجلي» فقد تكلم الحفاظ في اسناده وبتقدير صحته، فهو محمول على مقتول سبق في علم الله تعالى انه لو لم يقتل لكان يعطي اجلا زائدا. لان معنى قولنا: "المقتول ميت بأجله" ان قتله لم يتولد من فعل القاتل و انما ذلك من فعل الله تعالى، و انه لو لم يقتل لم يقطع بموته و لا بحياته على ما ذكره في شرح المقاصد^(٢).

(٩٤): المسئلة الرابعة: رد ما قيل بعدم صحة ان نكحتك فانت طالق و رد ان الفاء للمعية.

قال الرازي: انه تعالى قال ههنا: «اذا جاء اجلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون» فقله: «اذا جاء اجلهم» شرط، وقوله: «فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون» جزاء، والفاء!

حرف الجزاء، فوجب ادخاله على الجزاء كما في هذه الآية. وهذه الآية تدل على ان الجزاء يحصل مع حصول الشرط لا متأخرا عنه، و ان حرف الفاء لا يدل على التراخي، و انما يدل على كونه جزاء. اذا ثبت هذا فنقول: اذا قال الرجل لإمرأة اجنبية: "ان نكحتك فانت طالق" قال الشافعي رحمته: لا يصح هذا التعليق. وقال ابو حنيفة رحمته يصح. والدليل على انه يصح، ان هذه الآية دلت على ان الجزاء انما يحصل حال حصول الشرط، فلو صح هذا التعليق لوجب ان يحصل الطلاق مقارنا للنكاح، لما ثبت ان الجزاء يجب حصوله مع حصول الشرط، و ذلك يوجب الجمع بين الضدين، ولما كان هذا اللازم باطلا ووجب ان لا يصح هذا التعليق^(١).

قال في الهداية: و اذا اضاف الطلاق الى النكاح وقع عقيب النكاح مثل ان يقول لإمرأة ان تزوجتك فانت طالق أو كل امرأة أ تزوجها فهي طالق. وقال الشافعي رحمته: لا يقع. قال ابن همام تحت قوله لا يقع، و نقل عن علي وابن عباس وعائشة رضي الله عنهن و به قال احمد و مالك: ان خص بلدا او قبيلة او صنفا او امرأة صح، وان عم مطلقا لا يجوز^(٢).

و حكى ابن حزم: الكراهة عن الأوزاعي، و سفيان الثوري، و انه قيل لسفيان: أحرام هو ؟ فقال: ومن يقول: انه حرام من رخص فيه اكثر ممن شدد فيه^(٣).

قلت: حاصل ما اثبته الإمام من الآية ان الفاء الجزائية تدل على المعية لا على التراخي، فيلزم في مسألة الطلاق معية الضدين فليت شعري ما اراد بالمعية هل المعية الذاتية او الزمانية، فان اراد الاولى فهو ظاهر البطلان لان الجزاء يتوقف على الشرط و لا بد من تاخير الموقوف عن الموقوف عليه ذاتا. و ان اراد الثانية فلا نسلم

(١) التفسير الكبير، ج: ٤، ص ٥٨١ (٢) فتح القدير، ج: ٣، ص ٤٤٢

(٣) المحلي، ج: ١٠، ص ٢٠٦

دلالة الآية عليها لإمكان التأخر اللطيف بحيث لا يدرك، فان الفاء به تباين مع بل يمكن ان يستدل بالآية على دلالة الفاء على التأخير بلا مهلة لان المراد بالمجيبى القرب لثلا يرد ان لا معنى للعدم التقدم بعد المجيبى فيتأخر عدم التأخر والتقدم عن القرب. اما تأخر عدم التأخر عن القرب فظاهر، و تأخر عدم التقدم فلطيف غايته انه لا يدرك. و ان سلم فلا نسلم ان الفاء تدل عليه و إلا يلزم انه لو لا الفاء لما دلت الآية على مقارنة المجيبى بعدم التأخر والتقدم، و قد دلت كما في سورة الأعراف: «فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة و لا يستقدمون». و ان سلم دلالة هذه الفاء عليها فلا نسلم دلالة كل فاء فانها ليست معنى حقيقيا لها بل مجاز.

و قال الأمدي^٢: فاما الفاء، فمقتضاها ايجاب الثاني بعد الاول من غير مهلة هذا مما اتفق الادياء على نقله عن اهل اللغة. و قوله تعالى: «وكم من قرية اهلكناها فجاءها باسنا» و ان كان مجيبى البأس لا يتأخر عن الهلاك فيجب تاويله بالحكم بمجيبى البأس بعد هلاكها ضرورة موافقة للنقل. وقوله تعالى: و «ولا تفتروا على الله كذبا فيسحقكم بعده» وقوله تعالى: «و ان كنتم على سفر ولم تجدوا كتابها فوهن مقبوضة» فانه وان كان الاسحات بالعذاب مما يتراخي عن الافتراء بالكذب وكذلك الرهن مما يتراخي عن المداينة غير انه يجب تاويله بان حكم الافتراء الاسحات وحكم المداينة الرهنية لما ذكرناه من موافقة النقل^(١).

واستدل عليه البخاري في باب لا طلاق قبل النكاح بقوله تعالى: «يا ايها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن» الآية. قال العيني، قال ابن التين: احتجاج البخاري بهذه الآية على عدم الوقوع لا دلالة فيه. و كذا قال ابن المنير: ليس فيها دليل لانها اخبار عن صورة وقع فيها الطلاق بعد النكاح و لا حصر هناك

وليس في السياق ما يقتضيه، وقال: قالوا الآية دلت على انه اذا وجد النكاح ثم طلق قبل الميسر فلا عدة ولم تتعرض الآية لصورة النزاع اصلا. ثم قال واجمعوا على انه لو اوصى بثلاث ماله انه يعتبر وقت الموت لا وقت الوصية، و قال تعالى: «ومنهم من عاهد الله لئن ائنا من فضله لنصدقن» فهذا نظير ان تزوجت فلانة فهي طالق^(١). لان كلا منهما التصرف قبل الملك. وبسط المسئلة في شروح الحديث.

٣٦: { قوله تعالى: « اثم اذا ما وقع آمنتم به ألئن وقد كنتم به تستعجلون»
(الآية ٥١)

(٩٥): الإيمان وقت الياس غير مقبول.

فيه مسئلة: الإيمان وقت الياس و ستأتى انشاء الله تعالى تحت قوله تعالى: «فلما ادركه الفرق قال آمنت انه لا اله الا الذي آمنت به بنو اسرائيل».

٣٧: { قوله تعالى: «ياايهاالناس قد جأتكم موعظة من ربكم وشفاء لما
في الصدور» (الآية ٥٢)

(٩٦): دليل الأمراض القلبية و جواز الاستشفاء الجسماني بالقرآن.

قال شيخنا في مسائل السلوك: هذا دليل على ان في القلوب امراض و هي اشد من امراض الابدان كالشك، والنفاق، والحسد، والحقد، وامثال ذلك^(٢).

(٢) هامش بيان القرآن، ج: ٥، ص: ١٨

(١) عمدة القاري، ج: ٩، ص: ٥٥٢

يمكن ان يستدل بالقياس على ما في الآية من الإستشفاء الروحاني على جواز الإستشفاء الجسماني لجما مع الامراض.

وقال في روح المعاني: واستدل كما قال الجلال السيوطي بالآية على ان القرآن يشفي من الامراض البدنية كما يشفي من الامراض القلبية، فقد اخرج ابن مردويه عن ابي سعيد الخدري قال: جاء رجل الى النبي ﷺ فقال اني اشتكى صدري، فقال عليه الصلوة والسلام: «اقرأ القرآن يقول الله تعالى «شفاء لما في الصدور». واخرج البيهقي في الشعب عن واثلة بن الاسقع: ان رجلا شكى الى النبي ﷺ وجع حلقه فقال ﷺ: «عليك بقرأة القرآن» و انت تعلم ! ان الإستدلال بها على ذلك مما لا يكاد يسلم. والخبر الثاني لا يدل عليه اذ ليس فيه اكثر من امره ﷺ الشاكي بقرأة القرآن ارشاداً له الى ما ينفعه و يزول به وجعه ونحن لا ننكر ان لقرأة القرآن بركة قد يذهب الله تعالى بسببها الامراض والوجاع، و انما ننكر الإستدلال بالآية على ذلك. والخبر الاول و ان كان ظاهراً في المقصود لكن ينبغي تاويله كان يقال لعله ﷺ اطلع ان في صدر الرجل مرضاً معنوياً قلبياً قد صار سبباً للمرض الحسي البدني فأمره عليه الصلوة والسلام بقرأة القرآن ليزول عنه الاول فيزول الثاني. ولا يستبعد كون الامراض القلبية قد يكون سبباً لبعض الامراض القلبية فانا نرى ان نحو الحسد والحقد قد يكون سبباً لذلك، و من كلامهم لله تعالى ذرا الحسد ما اعدله بدأ لصاحبه فقتله و هذا اولى من اخراج الكلام فخرج الاسلوب الحكيم والحسن البصري ينكر كون القرآن شفاءً للأمراض فقد اخرج ابو الشيخ عنه، انه قال: ان الله تعالى جعل القرآن شفاءً لما في الصدور و لم يجعله شفاءً لامراضكم. والحق ما ذكرنا^(١).

وفيه ما سأقول انشاء الله تعالى بعد سرد المذاهب والبحث في المسئلة.

وقال النووي: اما الرقى بآيات القرآن و بالأذكار المعروفة فلا نهي فيه بل هو سنة. وقال بعد سطر: وقد نقلوا لإجماع على جواز الرقى بالآيات واذكار الله تعالى. قال المازري: جميع الرقى جائزة اذا كانت بكتاب الله أو بذكره و منهي عنها اذا كانت باللغة العجمية أو بما لا يدري معناه، لجواز ان يكون فيه كفر^(١).

قال ابن حجر: قد اجمع العلماء على جواز الرقى عند اجتماع ثلاثة شروط:

- ١: ان يكون بكلام الله أو باسمائه و صفاته.
- ٢: باللسان العربي و بما يعرف معناه من غيره.
- ٣: ان يعتقد ان الرقية لا تؤثر بذاتها بل بذات الله تعالى. ثم قال: وقال قوم لا تجوز الرقية الا من عين او حمة (كما في الحديث). و اجيب: بان معنى الحصر فيه انهما اصل كل ما يحتاج الى الرقية فيلتحق بالعين جواز رقية من به خبل أو مس و نحو ذلك لإشتراكها في كونها تنشأ عن احوال شيطانية من انسي أو جنى و يلتحق بالسم كل ما عرض للبدن من قرح ونحوه من المواد السمية. وقيل: المراد بالحصر معنى الأفضل أي لا رقية انفع، كما قيل لاسيف الا ذوالفقار. وقال قوم: المنهي عنه من الرقى ما يكون قبل وقوع البلاء، والمآذون فيه ما يكون بعد وقوعه ذكره ابن عبدالبر، والبيهقي، وغيرهما. وفيه نظر: كانه مأخوذ من الخبر الذى قرنت فيه التمام بالرقى. فاخرج ابو داؤد وابن ماجة و صححه الحاكم، من طريق ابن اخي زينب امرأة ابن مسعود

عنها، عن ابن مسعود رفعه: «ان الرقى والتمايم والتوكلة شرك» و انما كان ذلك من الشرك لانهم ارادوا دفع المضار و جلب المنافع من عند غير الله و لا يدخل في ذلك ما كان باسماء الله وكلامه، فقد ثبت في الأحاديث استعمال ذلك قبل وقوعه كما في حديث عائشة: «انه ﷺ كان اذا أوى الى فراشه ينفث بالمعوذات ويمسح بهما وجهه» الحديث. وحديث ابن عباس: «كان يعوذالحسن والحسين بكلمات الله التامة من كل شيطان وهامة» الحديث. وصحح الترمذي من حديث خوله بنت حكيم مرفوعا: «من نزل منزلا فقال اعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق لم يضره شئ حتى يتحول». وعند ابي داؤد والنسائي بسند صحيح عن سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن رجل من اسلم جاء رجل فقال لدغت الليلة فلم انم فقال له النبي ﷺ: «لوقلت حين اميست اعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق لم يضرك». والاحاديث في ذلك موجودة^(١).

قال العينى: قال ابن الاثير: وقد جاء في بعض الاحاديث جواز الرقى، وفي بعضها النهي عنها، فمن الجواز قوله ﷺ: «استرقوا لها فان بها النظرة» أي اطلبوا لها من يرقبها. ومن النهي قوله ﷺ: «لا يسترقون ولا يكتون». والاحاديث في القسمين كثيرة و وجه الجمع بينهما ان الرقى يكره منها ما كان بغير اللسان العربي وبغير اسماء الله تعالى و صفاته وكلامه في كتبه المنزلة و ان يعتقد ان الرقية نافعة لا محالة فيتكل عليها و اياها اراد بقوله ﷺ ما توكل من استرقى و لا يكره منها ما كان بخلاف ذلك كالتعوذ بالقرآن واسماء الله تعالى والرقى المروية^(٢).

وقال النووي: فأجاب العلماء عنه بأجوبة. احدها: كان نهى اولا ثم نسخ

(٢) عمدة القاري، ج: ١٠، ص ١٨٤

(١) فتح الباري، ج: ١٠، ص ١٦٦

ذلك و اذن فيها و فعلها واستقر الشرع على الاذن. والثاني: ان النهي عن الرقى المجهولة كما سبق. والثالث: ان النهي لقوم كانوا يعتقدون منفعتها و تاثيرها بطبعها كما كانت الجاهلية تزعمه في اشياء كثيرة^(١).

قلت: والاحاديث كثيرة كقوله عليه السلام: «خير الدواء القرآن»، و قوله: «عليكم بالشفائين العسل والقرآن»، و قوله: «من لم يستشف بالقرآن فلا شفاء الله»، وغير ذلك رواه الدارقطني في الافراد^(٢).

ما في روح المعاني لم احصله

و ما قاله صاحب روح المعاني لم احصله اما قوله: الإستدلال بها على ذلك مما لا يكاد يسلم فان كان مراده انه تعالى قال: «شفاء لما في الصدور» والامراض البدنية في الأبدان لا في الصدور، فهو مسلم لكن يمكن ان يقال ان "ما" في «لما في الصدور» عام من ان يكون بلا واسطة كالامراض القلبية أو بواسطة كالبدنية، كما قال في تاويل الحديث ان في صدر الرجل مرضا معنويا قلبيا قد صار سببا للمرض الحسي البدني. أو يقال: انه عام من ان يكون في الابتداء او بعد البدء. فان الامراض الجسدية اذا اشتدت اورثت في القلب داء بل ادواء كالغيظ، والحقد، وعدم الصبر، والحرص، و غير ذلك. أو يقال: انه عام لما في الصدور واسبابه. وتلك منها او عام «لما في الصدور» و مسبباتها. ومع هذا كله عدل الشيخ عن تقرير الإستدلال بالآية بلا واسطة الى الإستدلال بواسطة قياس معايب الأجساد على معايب القلوب لجامع كونها امراضا محتاجة الى الشفاء، فلا يرد عليه شئ انشاء الله تعالى.

(٢) الدارقطني، ج: ٥، ص ١٧٢

(١) شرح مسلم، ج: ٢، ص ٢٢٧

وورد في آيتين شفاء مطلقا من غير قيد «لمافي الصدور». الاولى: في بني اسرائيل: «ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين» والاخرى: في حم سجدة: «قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء» وفسرهما المفسرون بالشفاء عن الامراض الجسمانية ايضا. وان كان مراده ان اخراج الكلام مخرج اسلوب الحكيم ليقض ان يراد في الآية بل في الآيات شفاء القلوب فقط كما اشار اليه بقوله: وهذا اولي الخ. فلا اكاد استحصل ان العموم ينافية فلا ارى ما يحوج الى تاويل الحديث الصريح الدال على صحة الإستدلال، وماروي عن الحسن البصري: ان صح عنه يمكن ان يحمل على انه نفي كونه مقصودا بالذات من القرآن. و ان حصل تبعا فكان العبارة بحذف المضاف أي ان الله تعالى جعل مقصود القرآن «شفاء لمافي الصدور» ولم يجعل مقصوده شفاء لأمراضكم، فانه للدين فلا تبغوا به الدنيا، و ان حصلت به ايضا فلا ينافي قول الجمهور. و مايدل عليه الآيات والأحاديث.

قال الإمام الرازي تحت آية سورة الاسراء: اما كونه شفاء من الأمراض الجسمانية فلان التبرك بقراءته يدفع كثيرا من الأمراض؛ ولما اعترف الجمهور من الفلاسفة و اصحاب الطلسمات بان لقراءة الرقى المجهولة والعزائم التي لا يفهم منها شئ اثارا عظيمة في تحصيل المنافع و دفع المفاسد فلان تكون قراءة هذا القرآن العظيم المشتمل على ذكر جلال الله و كبريائه، و تعظيم الملائكة المقربين، و تحقير المردة والشياطين سببا لحصول النفع في الدين والدنيا كان اولي و بتأكد ما ذكر بما روي ان النبي ﷺ قال: «من لم يستشف بالقرآن فلا شفاه الله تعالى»^(١).

(٣٨): قوله تعالى: «قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا» (الآية ٥٨)

(٩٧): دفع مخالفة قول الاكابر للآية. و رفع التعارض من بين الآيات.

ان قيل انه بظاهره يدل على وجوب الفرحة بنعم الله تعالى وقد روى عن بعض الاكابر ان الفرح بنعمة الله كفر.

قلت: في التفسير الكبير: انه اذا حصلت اللذات الروحانية فانه يجب على العاقل ان لا يفرح بها من حيث هي بل يجب ان يفرح بها من حيث انها من الله تعالى و بفضل الله و برحمته، فلهذا السبب قال الصديقون: من فرح بنعمة الله من حيث انها تلك النعمة فهو مشرك، اما من فرح بنعمة الله من حيث انها من الله تعالى كان فرحه بالله و ذلك هو غاية الكمال و نهاية السعادة، فقله سبحانه: «قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا» يعني فليفرحوا بتلك النعم لا من حيث هي هي، بل من حيث انها بفضل الله وبرحمته الله^(١).

قلت: معنى قولهم فهو مشرك انه اشرك النعمة في الشكر وكان حق الشكر ان يكون خالصا لوجه الله تعالى، فهو شرك لغوي، وليس من الإصطلاح في شئ. والحاصل مما قالوا ان كل شئ و كل فعل مخلوق لله تعالى و مسخر لحكمه فما يصل اليك فهو من فضله لا غير. فالشكر هو الفرح بفضل الله تعالى لا بذات النعمة و لا بالخازن من الملك و المعطى و الوسائط فانهم كلهم كالقلم بين اصبعي الكاتب، فاخره باحدهم ان كان بزعمه مستبدا فهو شرك حقيقي و ان كان به فقط بظنه محكوما ماذونا و واسطة فهو تشريك للواسطة بذي الواسطة صورة فلا يناسب، و ان

(١) التفسير الكبير، ج: ٥، ص ٦

كان بالفضل أولاً، و بالذات وياحدهم ثانيا، وبالعرض على كونه واسطة محضة فهو محمود. وقال ﷺ: «من لم يشكر الناس لم يشكر الله»، وقال تعالى: «ان اشكر لى ولوالديك» والآية يشير بظاهرها الى ان الشكر والفرح على الفضل والرحمة، ويؤيده ما بعده: «هو خير مما يجمعون» فان "ما" عبارة عن النعم، والله تعالى اعلم.

قال الغزالي في احياء العلوم: ما ملخصه ان الحال المستمدة من اصل المعرفة (أي معرفة النعمة والنعم، و ان الوسائط مسخرون له تعالى) و هو الفرح بالنعم مع هنية الخضوع والتواضع في نفسه شكر كالمعرفة، و شرطه ان يكون الفرح بالمنعم لا بالنعمة ولا بالإنعام مثلا انعم الملك بالفرس على انسان فيتصور الفرح من ثلثة اوجه، بالفرس من حيث انه فرس و مال ينتفع به و كذا و كذا، و هذا فرح من لاحظ له في الملك حتى لو وجده في صحراء لكان فرحه مثل ذلك. الثاني: ان يفرح من حيث يستدل به على عناية الملك حتى لو وجده في صحراء او من عند غيره لكان لا يفرح به اصلا. الثالث: ان يفرح بركبه في خدمة الملك لينال القرب بل المشاهدة. فهذه ثلاث درجات: فالاولى: لا يدخل فيها معنى الشكر اصلا لان فرحه من حيث ان النعمة موافقة لغرضه، والثانية: داخله في معنى الشكر لانها فرح بالمنعم لكن لا من حيث ذاته بل من حيث عنايته التي تستحثه على الإنعام في المستقبل و هذا حال الصالحين الذين يعبدون الله و يشكرونه خوفا من عقابه ورجاء لثوابه. و اما الشكر التام في الفرح. الثالث: فهذا هو الرتبة العليا. و امارته ان لا يفرح من الدنيا الا بما هو مزرعة للأخرة و يعينه عليها و يحزن بكل نعمة تلهيه عن ذكر الله و تصده عن سبيله^(١).

وان قيل انه معارض بما في سورة القصص: «لا تفرح ان الله لا يحب الفرحين».

قلت: ان الفرح محمود و مذموم، و اختلاف الحكم على إختلافه.

قال الراغب: الفرح انشراح الصدر بلذة عاجلة و اكثر ما يكون في اللذات البدنية فلهذا قال: «ولاتفرحوا بما اتاكم» ، «وفرحوا بالحياة الدنيا» ، «ذلكم بما كنتم تفرحون» ، «حتى اذا فرحوا بما اتوا» ، «فرحوا بما عندهم من العلم» ، «ان الله لا يحب الفرحين». ولم يرخص في الفرح الا في قوله: «فبذلك فليفرحوا» ، «ويومئذ يفرح المؤمنون»^(١).

وقال الرازي تحت قوله تعالى: «لا تفرح» الآية. والمراد ان يلحقه من البطر والتمسك بالدنيا ما يلهيه عن امر الآخرة اصلا. و قال بعضهم: انه لا يفرح بالدنيا الا من رضي بها واطمأن اليها فاما من يعلم انه سيفارق الدنيا عن قريب لم يفرح بها، و قال تعالى: «لكيلا تاسوا على ما فاتكم و لا تفرحوا بما اتاكم»^(٢).

وقال في روح المعاني، تحت الفرح بالدنيا: لذاتها مذموم لانه نتيجة حبه والرضا بها والذهول عن ذهابها و علل سبحانه النهي ههنا في «لا تفرح ان الله لا يحب الفرحين» يكون الفرح مانعا من محبته عز و جل فهو دليل انى على كون الفرح بالدنيا مذموما شرعا. و انما قلنا: ان الفرح بها لذاتها مذموم، لان الفرح بها لكونها وسيلة الى امر من امور الآخرة غير مذموم^(٣). و قال تحت قوله تعالى في سورة هود: «انه لفرح فخور» و اكثر ما ورد الفرح في القرآن للذم فاذا قصد المدح قيد كقوله سبحانه: «فرحين بما اتاهم الله من فضله»^(٤).

قلت: لعل معناه انه اذا جاء مطلقا و لا قرينة، فالفرح مذموم. و اذا جاء مقيد فيمكن ان يكون محمودا، وان يكون مذموما فان المقيد جاء مذموما ايضا كما ترى. والحاصل ان الفرح على النعمة الدنيوية لا يخلو اما ان يكون على النعمة او على

(٢) التفسير الكبير، ج: ٦، ص ٤٥٨

(١) مفردات، ص ٣٨١

(٤) روح المعاني، ج: ١٢، ص ١٥

(٣) روح المعاني، ج: ٢٠، ص ٩٧

الإنعام او على المنعم، فالثاني والثالث شكر، فمحمود. والاول لا يخلو اما ان يكون بطريق البطر، والتمرّد، والظلم، والبغى فهو شنيع، مذموم، اشد الذم. والقرينة عليه في قصة قارون السباق والسياق، فانه تعالى قال: «ان قارون كان من قوم موسى فبغى عليهم» و قال بعد الآية: «وابتغ فيما اتاك الله الدار الآخرة و لا تنس نصيبك من الدنيا و احسن كما احسن الله اليك و لا تبغ الفساد في الارض ان الله لا يحب المفسدين» وقال في سورة هود: «لَقُرْجُ قُحُورٍ» وهوالمتعاضم على الناس واما ان يكون لا بهذا الطريق و لا بطريق كونها مزرعة للآخرة فلا شكر و لا كفران. و اما ان يكون على كونها مزرعة للآخرة فهو شكر و ممدوح. واما الفرح على النعمة الأخروية فان وجد عليها صرفا فهو ايضا شكر محمود. والله تعالى اعلم.

٣٩: { قوله تعالى: «قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا قل آلله أذن لكم ام على الله تفترون» (الآية ٥٩)

فيه مسائل:

(٩٨): المسئلة الاولى: الحرام رزق او لا ؟

قال في روح المعاني: استدل المعتزلة بالآية على ان الحرام ليس برزق (فانه بين ان من جعل الرزق حراما فهو مفتر فدل على ان الحرام ليس برزق.) و لا دليل لهم فيها اذ المعنى ما قدر لإنتفاعكم والمقدر للإنتفاع هو الحلال فيكون المذكور ههنا قسما من الرزق لا مطلق الرزق الشامل للحلال والحرام والكفرة انما اخطأو في جعل بعض الحلال حراما و من جعل اهل السنة نظيرا لهم في جعلهم الرزق مطلقا منقسما الى قسمين فقد اعظم القرية^(١).

(١) روح المعاني، ج: ١١، ص ١٢٦

وفي شرح العقائد النسفية: وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم فسروه تارة بملوك يأكله المالك و تارة بما لا يمنع من الإنتفاع به، وذلك لا يكون الا حلالا لكن يلزم على الاول ان لا يكون ما تأكله الدواب رزقا، لان المالكية غير متصورة و يلزم منه خلف وعدالله تعالى «وما من دابة في الارض الا على الله رزقها». ويلزم على الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلا و هو خلاف ما اجمع عليه الامة قبل ظهور المعتزلة. و قد استدل عليه بقوله تعالى: «وما من دابة» الآية. لان وقوع النكرة بعد النفي مع من الإستغراقية يفيد عموم الحكم لكل دابة. و مبنى هذا الإختلاف على ان الإضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق، و انه لا رازق الا الله وحده، و ان العبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام و ما يكون مستندا الى الله تعالى لا يكون قبيحا و مرتكبه لا يستحق الذم والعقاب. والجواب: ان ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره. فالإضافة كإضافة الخير والشر اليه تعالى فانه خالقها الذم والعقاب لان العبد كسب بالاسباب الممنوعة. و اجيب ايضا: بانه خص اسم الرزق في الآية بالحلال على سبيل التشريف كما خص اسم العباد بالمتقين في قوله: «عينا يشرب بها عباد الله» و ان كان الكافر ايضا من العباد^(١).

واستدلوا ايضا بقوله تعالى: «وما رزقناهم ينفقون». و اجمع المسلمون على انه لا يجوز للغاصب ان ينفق مما اخذه بل يجب رده فدل على ان الحرام لا يكون رزقا. والجواب، كما في روح المعاني: تحته ان المراد بالرزق ههنا الحلال لانه في معرض وصف المتقي و لا مدح ايضا في انفاق الحرام. وقال قبله: بعد بحث طويل عن الأدلة و ما بها و ما عليها، والأحسن الإستدلال بالإجماع قبل ظهور المعتزلة على ان من اكل الحرام طول عمره مرزوق طول عمره ذلك الحرام، والظواهر تشهد

(١) شرح عقائد النسفية و من حواشيه، ص ٧٤

بانقسام الرزق الى طيب و خبيث، و هي تكفي في هذه المسئلة^(١). و قال في تلك الصفحة: و الى ذلك أي بان الحرام ليس برزق ذهب الجصاص منا في كتاب احكام القرآن اه.

قلت: وقد مال هو ايضا واستشكل الإستدلال بالآية، و سيأتي تحت قوله تعالى: «وما من دابة في الارض» الآية في أول سورة هود، الكلام على الإستدلال انشاء الله تعالى والجواب عما اورده، و كلام التفتازاني المذكور يشير الى ان مدار الإختلاف على تعريف الرزق ايضا فحكى عنهم التعريف بالملوك و بما لا يمنع عن الإنتفاع به، و اعترض عليهما مجموعا وعلى الاول منفردا. وقيل على الاول ايضا انه لا يطرد ولا ينعكس لدخول ملك الله تعالى و خروج رزق العبيد والاماء ولخلوه عن الاضافة الى الرازق سبحانه. والحرام ليس بملك عندهم فيخرج، و عند غيرهم يدخل.

وقلت: والثاني ايضا لا يطرد ولا ينعكس لدخول ما ينتفع به النباتات والجمادات، و لخروج كلا يحفظه لشخص عن دواب الغير و يمنعها، فاذا اكل واحدة عنها منه مع انها لكونها غير مكلفة لا يقال انه حرام لها.

وقال البيضاوي: هو النصيب، لقوله تعالى: «ومجعلون رزقكم انكم تكذبون» وليس بصحيح. لان الصحيح في معناه ما هو الماثور و هو شكر رزقكم. و قال ابو الحسين البصري: هو تمكين الحيوان من الإنتفاع بالشئ والحظر على غيره وفيه انه يتناول العارية و ان ماكول الدواب في الصحراء رزق و لا يحظر على الغير. وقيل: ما يوكل و يستعمل، و فيه انه خال عن النسبة الى الله تعالى و انه اذا اكل واستعمل الغير يلزم ان يأكل رزق غيره. فالصواب ما قاله التفتازاني وغيرها: ان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله و يشربه، واختاره في التهذيب.

(١) روح المعاني، ج: ١، ص: ١١٠

ويمكن ان يقال عليه، ان الله تعالى قال: «وما رزقناهم ينفقون» فما اكله كيف ينفق؟ والجواب: انه مجاز وهكذا في المعنى المجازي ما يدعى به اللهم ارزقني ولدا. وغيره، والله اعلم. وليس عندي من الكتب ما يوفي حق البحث، و أرى ان لفظ دابة منكراً تحت النفي دال على هذا المعنى كما هو ظاهر فان "ما" للدواب غير مملوك لها ولكونها غير مكلفة لا يقال له انه غير ممنوع لان في المنع وعدمه نسبة العدم والملكة ولان ما يأكله هو رزقه لا غير. فلا يقال ان الرزق النصيب، والله تعالى اعلم.

(٩٩): المسئلة الثانية: ردّ ما يحرم تزهدا.

في مسائل السلوك لشيخنا^ح: فيه ردّ على من حرّم بعض المباحات على نفسه اعتقادا او عملا تقشفاً و تزهداً و يخص منه من تركه علاجاً^(١).

(١٠٠): المسئلة الثالثة: ردّ نفي القياس.

قال الجصاص^ح: ربما احتج بعض الأغبياء من نفاة القياس بهذه الآية في ابطاله لانه زعم ان القانس يحرم لقياسه و يحل و هذا جهل من قائله لان القياس دليل الله تعالى، كما ان حجة العقل دليل الله تعالى، و كالتصوص والسنن، كل هذه دلائل الله تعالى، فالقانس انما يتبع موضع الدلالة على الحكم فيكون الله هو المحلل والمحرم ينصبه الدليل عليه فان خالف في ان القياس دليل الله عز و جل فليكن كلامه معنا في اثباته، فاذا ثبت ذلك، سقط سؤاله. و ان لم يقم الدليل على اثباته فقد اكتفي في ايجاب بطلانه بعدم دلالة صحته فلا يعتقد احد صحة القياس

الا و هو يرى انه دليل الله تعالى و قد قامت بصحته ضروب من الشواهد و لا تعلق للآية في نفي القياس و لا اثباته^(١). و مشهور ان القياس مظهر لا مثبت و مرّ اثبات القياس تحت قوله تعالى في هذه السورة: «ان الظن لا يغني من الحق شيئا» فارجع اليه تجده داخلا في اذن الله تعالى به.

(١٠١): المسئلة الرابعة: وجوب الإحتياط في الفتوى.

في المدارك: الآية زاجرة عن التجوز في مايسأل من الأحكام و باعثة على وجوب الإحتياط فيه و ان لا يقول احد في شيء جائز او غير جائز الا بعد ايقان و اتقان و الا فهو مفتر على الديان اه.

وقال النيسابورى في قوله تعالى: «وما ظن الذين يفترون على الله الكذب كفي به»: زاجرا للمفتى في الأحكام بغير علم، فليتنق الله وليصمت^(٢).

٤٠: { قوله تعالى: «لا تبديل لكلمات الله» الخ. (الآية ٦٠.

فيه مسائل:

(١٠٢): الأولى: جواز النسخ.

يمكن ان يستدل به على عدم جواز النسخ، فأقول اولاً: ان المراد بكلمات الله الوعد كما فسره المفسرون و يدل عليه السياق والسباق كما هو ظاهر.

(٢) هامش ابن جرير، ج: ١١، ص ٩٣

(١) احكام القرآن للجصاص، ج: ٣، ص ١٦٣

وقال الراغب: قوله تعالى: «لا تبديل لكلمات الله»، «لا تبديل لخلق الله» قيل: معناه امر وهو التي عن الخضاء^(١). وقال قبله: أي لا تغيير لما سبق في اللوح المحفوظ تنبيها على ان ما علمه سيكون فيكون على ما قد علمه و لا يتغير من حاله. وقيل: و لا يقع في قوله خلف اه. و ثانيا: ان معناه «لا تبديل» من غير الله او المصدر بمعنى الفاعل كما في سورة الانعام: «و لا مبدل لكلمات الله» والنسخ يكون من الله تعالى. وثالثا: ان النسخ ليس تبديلا للحكم بل اظهار مدة الحكم التي في علم الله تعالى وكانت مخفية عنا. كما في كتب الاصول. و في قوله تعالى: «واذا بدلنا آية مكان آية» هو الصوري، فالنفي للحقيقي والإيجاب للصوري أي ان النسخ ذو وجهين اظهار في حق صاحب الشرع و تبديل في حق البشر لعدم علمه بالمدة فليس تبديلا بحسب الواقع بل بحسب علم البشر، فالإثبات على هذا والنفي على ذلك.

وقال الرازي: اعلم ! ان النسخ في اصطلاح العلماء عبارة عن طريق شرعي يدل على ان الحكم الذي كان ثابتا بطريق شرعي لا يوجد بعد ذلك مع تراضيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا^(٢). و مثله في التوضيح وغيره.

وقال الأمدى قد اتفق اهل الشرائع على جواز النسخ عقلا وعلى وقوعه شرعا ولم يخالف في ذلك من المسلمين سوى ابي مسلم الاصفهاني فانه منع من ذلك شرعا وجوزّه عقلا ومن ارباب الشرائع سوى اليهود فانهم انقسموا ثلاث فرق: فذهبت الشيعنية الى امتناعه عقلا، وذهبت العنانية منهم الى امتناعه سمعا لا عقلا، وذهبت العيسوية الى جوازه عقلا و وقوعه سمعا واعترفوا بنبوته محمد ﷺ لكن الى العرب خاصة لا الى الامم كافة^(٣).

(١) مفردات، ص ٣٨ (٢) التفسير الكبير، ج: ١، ص ٤٣٣ (٣) الاحكام، ج: ٣، ص ١٦٥

قال العيني^ح: صحة نسخ الأحكام مجمع عليه الا طائفة لايعبأ بهم، والنسخ جائز في جميع احكام الشرع عقلا و واقع عند المسلمين اجمع شرعاً خلافا لليهود. والدليل علي جوازه و وقوعه ان نكاح الاخوات كان مشروعاً في شريعة آدم عليه السلام و به حصل التناسل و هذا لا ينكره احد. و قد ورد في التوراة انه امر آدم عليه السلام بتزويج بناته من بنيه ثم نسخ. و كذا استرقاق الحر كان مباحاً في عهد يوسف عليه السلام حتى نقل عنه انه استرق جميع اهل مصر عام القحط بان اشترى انفسهم بالطعام ثم نسخ. ثم اجاب عما استدل به اليهود^(١).

وقال الرازي بعد بحث على ادلة الجواز وعدمه: ان الإستدلال على الجواز بقوله تعالى: «مانسخ من آية او نساها نأت بخير منها او مثلها» ضعيف لان "ما" ههنا تفيد الشرط والجزاء. وكما ان قولك من جاء ك فاکرمه لايدل على حصول المجيء بل علي انه متى جاء وجب الإكرام فكذا هذه الآية لا تدل على حصول النسخ بل علي انه متى حصل النسخ وجب ان يأتي بما هو خير منه، (والحاصل ان القضية الشرطية لايلزم بصدقها ان يكون مقدمها صادقا بل صدقها بصدق اللزوم والاتفاق). فالأقوى ان تعول في الاثبات على قوله تعالى: «و اذا هدكنا آية مكان آية» وقوله: «ويمحو الله مايشاء ويثبت وعنده ام الكتاب» والله اعلم اه.

والجواب ما روي البخاري: عن ابن عباس^{رض} «قال: قال عمر^{رض}: اقرؤنا ابي واقضانا علي وانا لندع من قول ابي و ذاك ان ابي يقول لا ادع شيئا سمعته من رسول الله ﷺ وقد قال الله تعالى: «ما ننسخ من آية او نساها» قال العيني: وكان لايقول ابي بنسخ شيء من القرآن فرد عمر^{رض} ذلك بقوله. وقد قال الله تعالى: «ما ننسخ من آية» فانه يدل على ثبوت النسخ في البعض و هذه الجملة و ان كانت

شرطية الا انها لاتدل على وقوع الشرط فالسياق هنا يدل عليه لانها نزلت بعد وقوعه وانكارهم عليه ويمنع عدم ذلالتها في مثل هذا لانها ليست شرطية محضة^(١).

ثم قال الرازي: واتفقوا على وقوع النسخ في القرآن. وقال ابو مسلم بن بحر: انه لم يقع ثم اتى بحجج الطرفين فمن حجج الوقوع آية «مانسخ» الخ. والثانية: ان الله تعالى امر المتوفي عنها زوجها بالإعتداد حولا كاملا وذلك في قوله: «والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا الى الحول» ثم نسخ ذلك بأربعة اشهر وعشرا» كما قال: «والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا. والثالثة: قال تعالى: «يا ايها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي لمجربكم صدقة» ثم نسخ ذلك. والرابعة: قال تعالى: «فان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مأتين» ثم نسخ ذلك بقوله تعالى: «السن خفف الله عنكم و علم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مأتين». والخامسة: قال تعالى: «سيقول السفها من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها» ثم انه تعالى ازالهم عنها بقوله: «فولّ وجهك شطر المسجد الحرام». والسادسة: «واذا بدلنا آية» الخ. واحتج ابو مسلم بان الله تعالى وصف كتابه بانه: «لا ياتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه» فلو نسخ لكان قد اتاه الباطل. والجواب: ان المراد ان هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله ما يبطله و لا ياتيه من بعده ايضا ما يبطله^(٢).

قال الآمدى: ليس في الآية ما يدل على امتناع النسخ الا ان يكون النسخ ابطالا له وليس كذلك. فإن النسخ لا معنى له سوى قطع الحكم الذي دل عليه اللفظ مع كون المخاطب مريدا لقطعه على ماسبق. وذلك لا يكون ابطالا له بل تحقيقا لمقصوده^(٣).

(١) عمدة القاري، ج: ٨، ص: ٤٦٩ (٢) التفسير الكبير، ج: ١، ص: ٤٣٤ الى ٤٣٥ (٣) الاحكام، ج: ٣، ص: ١٧٧

قلت: وهذا اذا اريد بالباطل المبطل كما فسر به البعض و الا فلاحجة لما احتج به عليه و قد فسره اكثرالمفسرون والله تعالى اعلم.

وقال الأمدى في الإستدلال على وقوع النسخ ان الصحابة والسلف اجمعوا على ان شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ناسخة لجميع الشرائع السالفة واجمعوا على نسخ التوجه الي بيت المقدس باستقبال الكعبة، و على نسخ الوصية للوالدين والاقربين باية الميراث، و نسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان. نسخ وجوب تقديم الصدقة بين يدي مناجاة النبي ﷺ، ووجوب التربص حولا كاملا، ووجوب ثبات الواحد للعشرة^(١). و بسط الكلام حق البسط فليراجع.

(١٠٣): المسئلة الثانية: الخلف في وعدالله أو وعيده.

ان قوله تعالى: «لا تبدل لكلمات الله» يدل في الظاهر على انه تعالى لا يخلف في وعده و هذا اذا اريد بالكلمات مواعيده تعالى كما يتأيد بالسباق والسياق، و بالتبديل التبديل من الله تعالى.

قال في روح المعاني: ويثبت امتناع الا خلاف فيها لطفًا وكرما ثبوتًا قطعياً^(٢).

واما اذا اريد التبديل من غيره او ان معناه لا مبدل. فقال في روح المعاني تحت قوله تعالى في الانعام: «لا مبدل لكلمات الله» وظاهر الآية ان احدا غيره تعالى لا يستطيع ان يبدل كلمات الله عز و جل بمعنى ان يفعل خلاف مادلت عليه، ويحول بين الله عز اسمه وبين تحقيق ذلك، واما انه تعالى لا يبدل فلا تدل عليه الآية.

(١) الاحكام، ج:٣، ص١٦٧ (٢) روح المعاني، ج:١١، ص١٣٥

والذى دلت عليه النصوص انه سبحانه ربما يبذل الوعيد و لا يبذل الوعد^(١). و قال تحت قوله تعالى: «انه لا يخلف الميعاد» في سورة آل عمران. استدل به الوعيدية على وجوب العقاب للعاصي عليه تعالى. و الا يلزم الخلف. و اجيب عنه بان وعيد الفساق مشروط بعدم العفو بدلائل منفصلة كما هو مشروط بعدم التوبة وفاقا^(٢).

وفي ردالمحتار: هل يجوز الخلف في الوعيد فظاهر ما في المواقف والمقاصد: ان الاشاعرة قائلون بجوازه لانه لا يعد نقصا بل جودا و كرما. و صرح التفاضلاني وغيره: بان المحققين على عدم جوازه. و صرح النسفي: بانه الصحيح لإستحالة عليه تعالى لقوله: «وقد قدمت اليكم بالوعيد، ما يبذل القول لذي» وقوله تعالى: «ولن يخلف الله وعده» أي وعيده وانما يمدح به العباد والأشبهه ترجح جواز الخلف في الوعيد في حق المسلمين خاصة دون الكفار توفيقا بين ادلة المانعين المتقدمة و ادلة المثبتين التي من انصها قوله تعالى: «ان الله لا يغفر ان يشرك به و يغفر ما دون ذلك» وقوله عن ابراهيم: «رب اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين يوم يقوم الحساب» و امر به نبينا ﷺ بقوله: «واستغفر لذنبك و للمؤمنين والمؤمنات». و فعله عليه الصلوة والسلام كما في صحيح ابن حبان انه صلى الله عليه وسلم قال: «اللهم اغفر لعائشة ماتقدم من ذنبها وماتأخر ما اسرت وما اعلنت» ثم قال: «انها لدعائى لامتى في كل صلاة» وحاصله ان ما دل من النصوص على عدم جواز خلف الوعيد مخصوص بغير المؤمنين اما في حق المؤمنين فهو جائز عقلا^(٣).

وقال الرازي تحت قوله تعالى: «انه لا يخلف الميعاد» عن الواحدي: لم لا يجوز ان يحمل هذا على ميعاد الاولياء دون وعيد الاعداء لان خلف الوعيد كرم عند العرب. قال: والدليل عليه انهم يمدحون بذلك قال الشاعر:

(١) روح المعاني ج: ٧، ص ١١٩ (٢) روح المعاني، ج: ٣، ص ٨٠ (٣) ردالمحتار، ج: ١، ص ٤٨٨

اذا وعد السراء انجز وعده * و ان اوعد الضراء فالعفو مانعه

ونقل بعد حكاية المناظرة عن ابي عمر و ابن العلاء انه انشد:

و اني و ان اوعدته او وعدته * لمكذب ايعادي و منجز موعدي

ثم قال الرازي: والفرق بَيْنُ بَيْنَ البابين ان الوعد حق عليه، والوعيد حق له، ومن اسقط حق نفسه فقد اتى بالجود والكرم، ومن اسقط حق غيره فذلك هو اللوم. ثم قال: فاما قولك لو لم يفعل لصار كاذبا و مكذبا نفسه فجوابه ان هذا انما يلزم لو كان الوعيد ثابتا جزما من غير شرط و عندى جميع الوعيدات مشروطة بعدم العفو فلا يلزم من تركه دخول الكذب في كلام الله تعالى^(١).

واعترض على الواحدى تحت قوله تعالى: «و من يقتل مؤمنا متعمدا» الآية. ان الوعيد قسم من اقسام الخبر، فاذا جوز. على الله الخلف فيه فقد جوز الكذب على الله و هذا خطأ عظيم بل يقرب من ان يكون كفرا. فان العقلاء اجمعوا على انه تعالى منزه عن الكذب و لانه اذا جوز الكذب على الله في الوعيد لأجل ما قال ان الخلف في الوعيد كرم فلم لا يجوز الخلف ايضا في وعيد الكفار، ولم لا يجوز الخلف في القصص والاحبار لغرض المصلحة ؟ ومعلوم ان فتح هذا الباب يفضي الى الطعن في القرآن وكل الشريعة^(٢).

وفي روح المعاني: تحته جوابا عن هذا، والقائلون بالعفو عن بعض المتوعددين منهم من زعم ان آيات الوعيد انشاء: و منهم من قال: انها اخبار، الا ان هناك شرطا محذوفا للترهيب فلا خلف بالعفو فيها. وقال شيخ الاسلام: والتحقيق انه لاضرورة الى تفریع ما نحن فيه على الاصل لانه اخبار منه تعالى بان جزاءه ذلك لا بانه

(١) التفسير الكبير، ج: ٢، ص ٤٠٤ (٢) التفسير الكبير، ج: ٣، ص ٢٩٢

يجزيه كيف لا. وقد قال عز و جل: «و جزاء سيئة سيئة مثلها» ولو كان هذا اخبارا بانه سبحانه يجزي كل سيئة بمثلها لعارضه قوله جل شاناه: «و يعفوا عن كثير» وهذا ماخوذ من كلام ابي صالح و بكر بن عبدالله واعترضه ابو علي الجبائي بان ما لا يفعل لا يسمى جزاء. الاترى ! ان الاجير اذا استحق الأجرة فالدرهم التي عند مستاجرهم لا تسمى جزاء ما لم تعط له و تصل اليه. و تعقبه الطبرسي: بان هذا لا يصح لان الجزاء عبارة عن المستحق سواء فعل او لم يفعل. و لهذا يقال: جزاء المحسن الاحسان و جزاء المسيئ الاساءة، و ان لم يتعين المحسن والمسيئ حتى يقال فعل ذلك معهما او لم يفعل. و يقال لمن قتل غيره جزاء هذا ان يقتل وهو كلام صادق وان لم يفعل القتل وانما لا يقال للدرهم انها جزاء الاجير لان الاجير انما يستحق الاجرة في الذمة لا في الدرهم المعينة. واعترض بان كثيرا من الآيات كقوله تعالى: «من يعمل سوءا يجز به» و«من يعمل مثقال ذرة شرا يره» يدل على انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين البتة و لا يخفى ما فيه لان الآيات في حكم آيات الوعيد العفو فيه جائز فلا معنى للقول بالبتة و من ههنا قيل ان الآية لا تصلح دليلا للمعتزلة مع قوله تعالى: «ويغفر مادون ذلك لمن يشاء»^(١).

قلت: فالجزء الاول من الآية «ان الله لا يغفر» الخ. صريح في عدم خلف الوعيد للكفار وان قيل بتقييده بعدم التوبة فنسلم لكنه لا يبقى كافرا بعدالتوبة من كفره، والجزء الثاني «و يغفر مادون ذلك» صريح في جواز خلف الوعيد للمسلمين و يشير ايضا الى ان النصوص مقيدة بالمشية و ان لم تذكر فيها و ان مال الرازي والتفتازاني وغيرهما الى عدم جوازه مطلقا مع ان الرازي رجح تحت قوله تعالى: «بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون»

جوازه ايضا باسبط كلام اما قوله تعالى: «ما يبدل القول لدى».

ففي روح المعاني: واجاب من قال بجوازالعفو عن بعض المذنبين بان ذلك العفو ليس بتبديل فان دلائل العفو تدل على تخصيص الوعيد. و قال بعض المحققين: المراد نفي ان يوقع احداالتبديل لديه تعالى أي في علمه سبحانه او يبدل القول الذي علمه عز و جل، فان ما عنده تبارك و تعالى هو ما في نفس الامر وهو لايقبل التبديل اصلا، و اكثر الوعيدات متعلقة بشرط المشية على ما يقتضيه الكرم، و ان لم يذكر على ما يقتضيه الترهيب فمتى حصل العفو لعدم مشيئة التعذيب لم يكن هناك تبديل ما في نفس الامر. فتدبر ! فانه دقيق^(١).

فهكذا ان عمم الكلمات في هذه الآية فليس خلف الوعيد من التبديل والله تعالى اعلم.

وقال الراغب: فيه اي لا يغير ما سبق في اللوح المحفوظ تنبيها على ان ما علمه سيكون يكون على ما قد علمه لا يتغير عن حاله^(٢).

ويتايد الجواز بالحديث ايضا ففي النبراس على شرح العقائد: قال في قوت القلوب روينا عن رسول الله ﷺ قال: «من وعد الله على عمل ثوبا فهو منجزه له ومن اوعده على عمله فهو فيه بالخيار». وفي حاشيته في حديث البخارى ومسلم عن عبادة قال قال رسول الله ﷺ: «بايعونى على ان لا تشركوا بالله شيئا ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا اولادكم ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين ايديكم و ارجلكم ولا تعصوا له في معروف فمن وفى منكم فاجره على الله و من اصاب من ذلك شيئا ثم ستره الله عليه فهو الى الله ان شاء عفا عنه وان شاء عاقبه»، فبايعناه على ذلك^(٣).

(١) روح المعاني، ج: ٢٦، ص ١٦٩ (٢) مفردات، ص ٣٨ (٣) النبراس، ص ٣٦٧

والبحث ذو اذيال و لم يرتض السلف في الصفات والذات بمقال.

(١٠٤): **المسئلة الثالثة: دفع الشبه عن قدم كلام الله تعالى.**

قال القاضي: «لاتبديل لكلمات الله» يدل على انها قابلة للتبديل و كل ما يقبل العدم امتنع ان يكون قديما و محل المنع ظاهر فان نفي شىء عن شىء لا يلزم منه امكانه له كقول الموحد لاشريك لله^(١).

(١٠٥): **المسئلة الرابعة: نسخ القرآن بالحديث.**

ان القرآن لا يقبل النسخ من الحديث و مضت مبسوطة في قوله تعالى في هذه السورة: «انت بقرآن غير هذا او بدله» فليتذكر.

(١٠٦): **المسئلة الخامسة: تحريف التوراة والانجيل.**

انه يعلم منه انه لا يمكن التحريف في كلمات الله وجميع كتب الله تعالى كلماته فكيف بالتوراة والانجيل.

ففي روح المعاني تحت قوله تعالى في البقرة: «وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه» اي يسمعون التوراة و يوولونها تأويلا فاسدا حسب اغراضهم والى ذلك ذهب ابن عباس رضى الله تعالى عنهما والجمهور على ان تحريفها بتبديل كلام من تلقائهم كما فعلوا ذلك في نعتهم^(٢) فانه روي ان من صفاته فيها انه ابيض

(١) نيسابوري هامش ابن جرير، ج: ١١، ص ٩٩

ربعة فغيروه بأسمر طويل وغيروا آية الرجم بالتسخيم و تسويد الوجه كما في البخاري^(١).

وفي البخاري قال ابن عباس: يحرفون يزيلون و ليس احد يزيل لفظ كتاب من كتب الله عز و جل ولكنهم يحرفونه يتأولونه عن غير تاويله اه.

وحكي ابن حجر عن ابن تيمية ايضا ترجيحه و احتجاه مع جوابه فقال: واحتج من اوجه كثيرة منها قوله تعالى: «لامبدل لكلماته» وهو معارض بقوله تعالى: «فمن بدله بعد ماسمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه» و لا يتعين الجمع بما ذكر من الحمل على اللفظ في النفي و على المعنى في الإثبات لجواز الحمل في النفي على الحكم و في الإثبات على ما هو اعم من اللفظ والمعنى، و منها ان نسخ التوراة في الشرق والغرب والجنوب والشمال لا يختلف و من المحال ان يقع التبديل فيتوارد النسخ بذلك على منهاج واحد، و هذا استدلال عجيب، لانه اذا جاز وقوع التبديل جاز اعدام المبدل والنسخ الموجودة الآن هي التي استقر عليها الأمر عندهم عند التبديل والاختار بذلك طافحة، اما فيما يتعلق بالتوراة فلان بختنصر لما غزا بيت المقدس واهلك بنى اسرائيل و مزقهم بين قتيل و اسير و اعدم كتبهم حتى جاء عزيزا فاملأها عليهم، و اما فيما يتعلق بالإنجيل فان الروم لما دخلوا في النصرانية جمع ملكهم اكابرهم على ما في الإنجيل الذي بايديهم و تحريفهم المعاني لا ينكر بل هو موجود عندهم بكثرة. وانما النزاع، هل حرفت الالفاظ او لا وقد وجد في الكتابين ما لا يجوز ان يكون بهذه الالفاظ من عند الله عزوجل اصلا اه.

ثم نقل عن الفصل في الملل والنحل لابي محمد بن حزم: عدة عبارات استحال نسبتها الى الله عز و جل، منها: ان ابنتي لوط بعد هلاك قومه ضاجعت كل

(١) روح المعاني، ج: ١، ص: ٢٧٠

منهما اباها بعد ما سقته الخمر فوطي كلا منهما فحملتا منه (العياذ بالله العظيم).
 و قال عنه: بلغنا عن قوم من المسلمين ينكرون التحريف والحامل لهم على ذلك قلة
 مبالاتهم بنصوص القرآن والسنة و قد اشملا على انهم «يحرفون الكلم عن مواضعه
 و يقولون على الله الكذب و هم يعلمون» و يقولون هو من عند الله و ما هو من
 عندالله» و يلبسون الحق بالباطل ويكتمون الحق و هم يعلمون» و غير ذلك مما قاله
 والبسط فيه^(١).

وقال قبله قوله: يحرفون يزيلون لم أر هذا موصولا من كلام ابن عباس^{رض} من
 وجه ثابت وقد تقدم ما يخالفه اه.

قلت: اي ماروي البخاري عنه في باب «كل يوم هو في الشأن». قال: «يا
 معشر المسلمين كيف تسألون اهل الكتاب عن شئ وكتابكم الذي انزل الله على
 نبيكم ﷺ احدث الأخبار بالله محضا لم يشب و قد حدثكم الله ان اهل الكتاب قد
 بدكوا من كتب الله و غيروا فكتبوا بايديهم قالوا هو من عند الله ليشتروا بذلك
 ثمنا قليلا» الحديث^(٢).

قال الرازي: فان قيل كيف يمكن هذا في الكتاب الذي بلغت احاد حروفه
 كلماته مبلغ التواتر المشهور في الشرق والغرب. قلنا: لعله يقال القوم كانوا قليلين
 والعلماء بالكتاب كانوا في غاية القلة فقدروا على هذا التحريف^(٣).

قال ابن حجر عن ابن الملقن: و قد صرح كثير من اصحابنا بان اليهود
 والنصارى بدكوا التوراة والإنجيل و فرعوا على ذلك جواز امتهان اوراقهما، ثم قال:
 وقال بعض الشراخ المتأخرين اختلف في هذه المسئلة على اقوال. احدها: انها بدكت

(١) فتح الباري، ج: ١٣، ص: ٤٣٦ (٢) فتح الباري، ج: ١٣، ص: ٤١٧

(٣) التفسير الكبير، ج: ٣، ص: ٢٣٠

كلها وهو مقتضى القول المحكي بجواز الامتهان و هو افراط و ينبغى حمل اطلاق من اطلقه على الأكثر و الا فهى مكابرة، والآيات والأخبار كثيرة في انه بقى منها اشياء كثيرة لم تبدل من ذلك قوله تعالى: «الذين يتبعون الرسول النبي الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل» الآية. ومن ذلك قصة رجم اليهوديين وفيه وجود آية الرجم و يؤيده قوله تعالى: «قل فأتوا بالتوراة فاتلوها ان كنتم صادقين». ثانيها: ان التبديل وقع لكن في معظمها و أدلته كثيرة و ينبغى حمل الاول عليه. ثالثها: وقع في اليسير منها ومعظمها باق على حاله و نصره الشيخ تقي الدين بن تيمية في كتابه الرد الصحيح على من بدل دين المسيح. رابعها: انما وقع التبديل والتغيير في المعاني لا في الالفاظ^(١).

قلت: قد سبق الكلام على الرابع و ضعف الاول ابن حجر فبقي الثاني والثالث والنصوص تحتملها و تخالف ظاهرة الاول كما سبق عنه والرابع ايضا.

قال الرازي تحت قوله تعالى في النساء: «يحرّفون الكلم عن مواضعه» و في المائدة: «من بعد مواضعه» فهي دالة على انهم جمعوا بين الامرين فكانوا يذكرون التاويلات الفاسدة و كانوا يخرجون اللفظ ايضا من الكتاب، فقوله: «يحرّفون الكلم» اشارة الى التاويل الباطل و قوله: «من بعد مواضعه» اشارة الى اخراجه عن الكتاب^(٢).

وقال في روح المعاني تحته: ان الثاني اول على مقار الكلم و اشتهاها مما هنا وذلك لان الظرف يدل على انه بعد ما ثبت الموضع و تقرر حرفوه عنه^(٣).

(٢) التفسير الكبير، ج: ٣، ص: ٢٣.

(١) فتح الباري، ج: ١٣، ص: ٤٣٦.

(٣) روح المعاني، ج: ٥، ص: ٤٢.

وقال تعالى في سورة آل عمران: «و ان منهم لفريقا يلوون السنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب ويقولون هو من عند الله وما هو من عندالله ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون». وقال تعالى في البقرة: «فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عندالله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ابديهم و ويل لهم مما يكسبون» وغير ذلك. وان رجح الرابع الرازي، والراغب، والبخاري، وغيرهم.

وفي روح المعاني تحت قوله تعالى: «وان منهم لفريقا يلوون» الآية. روي الضحاك عن ابن عباس ان الآية نزلت في اليهود والنصارى جميعا ذلك انهم حرقوا التوراة والإنجيل والحقوا بكتاب الله تعالى ما ليس منه، ثم قال: واختلف الناس في ان المحرف هل كان يكتب في التوراة أم لا ؟ فذهب جمع الى انه ليس في التوراة سوى كلام الله تعالى، واحتجوا بما اخرجاه ابن المنذر و ابن ابي حاتم عن وهب بن منبه انه قال: ان التوراة والإنجيل كما انزلهما الله تعالى لم يغير منهما حرف ولكنهم يضلون بالتحريف والتأويل، وكتب كانوا يكتبونها من عند انفسهم و يقولون ان ذلك من عندالله وما هو من عندالله. فاما كتب الله تعالى فانها محفوظة لا تحول، وبان النبي ﷺ كان يقول لليهود الزاما لهم: «إيتوا بالتوراة فاتلوها ان كنتم صادقين» و هم يمتنعون عن ذلك. و ذهب آخرون الى انهم بدكوا و كتبوا ذلك في نفس كتابهم. واحتجوا على ذلك بكثير من الظواهر و لا يمنع من ذلك تعدد النسخ، اما لإحتمال التواطى او فعل ذلك في البعض دون البعض وكذا لا يمنع منه قول الرسول لهم ذلك لإحتمال علمه ﷺ ببقاء بعض ما بقي بغرضه سالما عن التغيير. اما لجهلهم بوجه دلالة او لصرف الله تعالى اياهم عن تغييره، واما ما روي عن وهب فهو على تقدير ثبوته يحتمل ان يكون قولاً عن اجتهاد او ناشئا عن عدم استقراء تام، و مما يؤيد وقوع التغيير في كتب الله تعالى و انها لم تبق كيوم نزلت وقوع التناقض في

الأناجيل، وتعارضها، و تكاذبها، و تهافتها، و مصادمتها بعضها ببعض اه. ثم سردالتعارضات من بين إنجيل متي، و مرقس، و لوقا، و يوحنا مع السنين لجمعها المختلفة بعد المسيح اقربها ما جمع بعده بثمانى سنين^(١).

فالحاصل ان قوله تعالى: «لاتبدل لكلمات الله» ان يحمل على عموم الكلمات حتى كلمات التوراة والإنجيل يصرف النظر عن تفسيرها بالمواعيد او بما في اللوح او بمخلوقات الله و غير ذلك كما سبق فيتعارض بنصوص اخر. فالجمع اما يحمل النفي على اللفظ والإثبات على المعنى كما اختاره البعض، او يحمل النفي على الحكم والإثبات على الأعم منه و من اللفظ كما اختاره البعض، بل الجمهور. والله تعالى اعلم.

(١٠٧): المسئلة السادسة : عدم تحريف القرآن.

انه يدل بظاهره على عدم تحريف القرآن و قد قال تعالى فى سورة الحجر: «انانحن نزلناالذكر و اناله لحافظون» لانه لو دخله التغيير اوالزيادة اوالنقصان لما بقى محفوظا، و اما ما قاله الإمام الرازى فيه: انه اثبات الشئى بنفسه. فالجواب عنه: ان الشيعة الذي يقولون بالتحريف، لا يقولون ان كل آية محرقة او مزيدة فيها بل للآيات التى تنافى عزة اهل البيت فى زعمهم، فما به الاثبات غير متنازع فيه والمثبت متنازع فيه.

وقال فى روح المعاني: و بعد انتشار هذه المصاحف (اى المصاحف العثمانية) بين الامة المحفوظة. لاسيما الصدر الاول الذي حوى من الاكابر ما حوى وتصدر فيه

(١) روح المعاني، ج:٣، ص ١٨٢ ملخصا.

للخلافة الراشدة على المرتضى لا يبقى في ذهن مؤمن احتمال سقوط شيء بعد من القرآن ثم قال بعد رد أقوال الشيعة: و لما تفتن بعض علماء هم لما به جعله قولاً لبعض اصحابه. قال الطبرسي في مجمع البيان: اما الزيادة فيه اي القرآن فمجمع على بطلانها. واما النقصان فقد روي عن قوم من اصحابنا وقوم من حشوية العامة والصحيح خلافه وهو الذي نصره المرتضى وذكر ان من خالف ذلك من الامامية والحشوية لا يعتد بخلافهم فان الخلاف في ذلك مضاف الى قوم من اصحاب الحديث نقلوا اخباراً ضعيفة ظنوا صحتها لا يرجع بمثلها عن المعلوم المقطوع بصحته انتهى^(١).

قلت: ولما ابرز عثمان المصاحف في الصحابة رضوان الله عليهم. ولم ينكر منهم احد حتى عليّ كرم الله وجهه، فصار اجماعاً منهم. وقد صرح به غير واحد، فان قلت حمل هذه الآية اي: «لاتبدال» الخ. «و لامبدل» الخ. ابن حجر على عدم التبديل في الحكم كما سبق في المسئلة الخامسة.

قلت، اولاً ان آية: «انا له لحافظون»، تدل على المسئلة، وثانياً: ان الباعث على ذلك الحمل التعارض كما راثيت هناك، وههنا ليس التعارض بين الآيات بل تأييد قوي. والله تعالى اعلم.

١٠٨: { قوله تعالى: «ان يتبعون الأظن وان هم الأيخرون» (الآية ٦٦)

(١٠٨ إلى ١١٣): قلت: المسائل المتعلقة بهذه الآية هي التي تتعلق بآية: «وما يتبع اكثرهم الا ظنا ان الظن لا يغني من الحق شيئاً» وقد سبقت.

٤٢: { قوله تعالى: « اتقولون على الله ما لاتعلمون » (الآية ٦٨)

فيه مسئلتان:

(١١٤): **الاولى: الكلام على الذات والصفات لا ينبغي.**

قال شيخنا قدس سره في مسائل السلوك: فيه انكار على الكلام في الذات الالهية والصفات الالهية بالتخمينيات والمجازفات استدلالية كانت و ذوقية أو ابتلى بهذا كثير ممن ينسب الى العلم والتصوف و الى الله المشتكى^(١).

(١١٥): **المسئلة الثانية: لا بد للعقيدة من دليل قاطع.**

في روح المعاني: وفي الآية دليل على ان كل قول لا دليل عليه فهو جهالة. و ان العقائد لابد لها من قاطع و ان التقليد بمعزل من الاهتداء و لا تصلح متمسكا لنفي القياس والعمل بخبر الاحاد. لان ذلك في الفروع و هي مخصوصة بالاصول لما قام من الادلة على تخصيصها و ان عم ظاهرا^(٢). وقد سبق البحث تحت قوله تعالى: «ان الظن لا يغني من الحق شيئا» فليتذكر.

(٢) روح المعاني، ج: ١١، ص ١٣٨

(١) هامش بيان القرآن، ج: ٥، ص ٢١

٤٣: { قوله تعالى: «واتل عليهم نبأ نوح اذ قال لقومه يقوم ان كان كبير عليكم مقامي وتذكيري بآيت الله فعلى الله توكلت فاجمعوا امركم وشركاءكم ثم لا يكن امركم عليكم غمّة ثم اقضوا اليّ ولا تنظرون» (الآية ٧١).

(١١٦): مبارزة الواحد الجماعة.

يستدل بالآية على جواز مبارزة الواحد الجماعة. قال الغزالي في الاحياء، في باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر: فان قيل ما معنى قوله تعالى: «ولاتلقوا بايديكم الى التهلكة» قلنا: لا خلاف في ان المسلم الواحد له ان يهجم على صف الكفار و يقاتل و ان علم انه يقتل و هذا ربما يظن انه مخالف لموجب الآية و ليس كذلك. فقد قال ابن عباس رضى الله عنهما: " ليس التهلكة ذلك بل ترك النفقة في طاعة الله تعالى اي من لم يفعل ذلك فقد اهلك نفسه ". وقال البراء بن عازب: " التهلكة هو ان يذنب الذنب ثم يقول لا يُتاب عليّ ". و قال ابو عبيدة: " هو ان يذنب ثم لا يعمل بعده خيرا حتى يهلك ". و اذا جاز ان يقاتل الكفار حتى يقتل جاز ايضا له ذلك في الحسبة ولكن لو علم انه لانكاية لهجومه على الكفار كالأعمى يطرح نفسه على الصف او العاجز فذلك حرام و داخل تحت عموم آية التهلكة. و انما جاز له الاقدام اذا علم انه يقاتل الى ان يقتل او علم انه يكسر قلوب الكفار بمشاهدتهم جرأته و اعتقادهم في سائر المسلمين قلة المبالاة بهم و جهم للشهادة في سبيل الله فتكسر بذلك شوكتهم^(١).

وتفسير آية التهلكة اصرح منه في رواية ابي داؤد، عن اسلم ابي عمران قال: غزونا من المدينة نريد القسطنطينية و على الجماعة عبدالرحمن بن خالد بن الوليد، والروم ملصقو ظهورهم بحائط المدينة فحمل رجل على العدو، فقال الناس مه مه لا اله الا الله ! يلقي بيديه الى التهلكة. فقال ابو ايوب: اما انزلت هذه الآية فينا معشر الانصار لما نصر الله نبيه ﷺ و اظهر الإسلام، قلنا: هلم نقيم في اموالنا ونصلحها فانزل الله عز و جل « و انفقوا في سبيل الله و لا تلقوا بايديكم الى التهلكة » فالإلقاء بايدينا الى التهلكة ان نقيم في اموالنا و نصلحها و ندع الجهاد. وقال ابو عمران: فلم يزل ابو ايوب يجاهد في سبيل الله عز و جل حتى دفن بالقسطنطينية^(١).

وقال الشامي: ذكر في شرح السير الكبير انه لا بأس ان يحمل الرجل وحده وان ظن انه يقتل اذا كان يصنع شيئا يقتل او بحرج او بهزم فقد فعل ذلك جماعة من الصحابة بين يدي رسول الله ﷺ يوم احد ومدحهم. فاما اذا علم انه لا ينكى فيهم فانه لا يحل له ان يحمل عليهم لانه لا يحصل بجملته شئ من اعزاز الدين بخلاف نهى فسقة المسلمين عن منكر اذا علم انهم لا يمتنعون بل يقتلوناه فانه لا بأس بالإقدام، وان رخص له السكوت لان المسلمين يعتقدون ما يأمرهم به فلا بد ان يكون فعله مؤثرا في باطنهم بخلاف الكفار^(٢).

واخرج البخاري عن انس بن مالك قال: « فرع الناس فركب رسول الله ﷺ فرسا لأبي طلحة بطنيا ثم خرج يركض وحده فركب الناس يركضون خلفه فقال: لم تراعوا انه ليجر » قال فما سبق بعد ذلك اليوم». قال العيني، قال ابن بطال: ان الإمام ينبغي له ان يشح بنفسه لما في ذلك من النظر للمسلمين الا ان يكون من اهل

(٢) شامي، ج: ٣، ص ٢٢٨

(١) بذل المجهود النصف الثاني، ج: ٣، ص ٢٠٦

الغنى الشديد والثبات البالغ فيحتمل ان يسوغ له ذلك، وكان في النبي ﷺ من ذلك ما ليس في غيره مع ما علم ان الله تعالى يعصمه و ينصره^(١).

ويدل على ما كان في نوح عليه السلام من الغنى، والثبات، والتوكل فوق العادة ما بينه نظم الآية، فانه عليه السلام قال في اول الامر «فعلى الله توكلت» فبين وثوقه بربه سبحانه اي اني وثقت به فلا تظنوا بي ان تهديدكم اياي بالقتل والإيذاء يمنعني من الدعاء الى الله تعالى، ثم أورد عليهم ما يدل على صحة دعواه فقال: اجمعوا امركم كأنه يقول اجمعوا كل ما تقدرون عليه من الأشياء التي توجب حصول مطلوبكم، ثم لم يقتصر على ذلك بل امرهم ان يضيفوا الى انفسهم شركاء هم الذين كانوا يزعمون ان حالهم يقوى بمكانهم وبالتقرب اليهم، ثم لم يقتصر على هذين بل ضم اليهما ثالثا و هو قوله: «ثم لا يكن امركم عليكم غمة» فأراد ان يسعوا في امره غاية السعي و يبالغوا فيه غاية المبالغة حتى يطيب عيشهم، ثم لم يقتصر على ذلك حتى ضم اليه رابعا فقال: «ثم اقضوا الي» أمرا لهم بأداء ذلك كله اليه، ثم ضم الى ذلك خامسا «و لا تنظرون» فنهاهم عن الإمهال، و في ذلك من الدلالة على انه عليه السلام قد بلغ الغاية في التوكل على الله سبحانه و انه كان قاطعا بان كيدهم لا يضره و لا يصل اليه، و ان مكرهم لا ينفذ فيه ما هو اظهر من الشمس و ابين من امس^(٢).

يقول العبدالضعيف: فالحاصل انه ان كان من العوام فيجوز له الاقدام بشرط النكابة في القلب او القالب، و ان كان هو الإمام فبشرط الغنى والثبات فوق العادة. ولما قال الغزالي^(٣): لاخلأني في ان المسلم الواحد له ان يهجم على صف الكفار ويقاتل، وان علم انه يقتل بشرط النكابة فعلى عدمها يحمل. ما في روح المعاني

(٢) روح المعاني، ج: ١١، ص ١٤١

(١) عمدة القاري، ج: ٧، ص ٢١

تحت الآية و استدلل بالآية على تحريم الاقدام على ما يخاف منه تلف النفس^(١) اي الاقدام بلا نكايه فيهم. والله تعالى اعلم.

٤٤ : { قوله تعالى: « فان توليتم فمأسألتكم من اجر ان اجري الا على الله »
(الآية ٧٢)

(١١٧): الإستيجار للعبادة.

دلت الآية على ان الإستيجار للعبادة لا يجوز، و لا يجب الأجر، فانه تعالى قال: «ان اجري الا على الله» اي لا على غيره، كما افاده القصر. والنبي يكون هاديا، مزكيا، معلما بالدين والكتاب، و أمرا بالمعروف، و ناهيا عن المنكر، بغير ذلك من العبادات. فكأنه قال: لا اجر لهذه الافعال على احد الا على الله تعالى فان اوجينا الأجر على احد كان خلافا لمفهوم القصر. قال في المدارك: و فيه دلالة على منع اخذ الأجر على تعليم القرآن والعلم الديني. اهـ.

والمسئلة مختلف فيها قال في المغني: القسم الرابع (اي مما لا تجوز اجارته) القرب التي يختص فاعلها بكونه من اهل القرية يعنى انه يشترط كونه مسلما كالإمامة، والأذان، والحج، و تعليم القرآن نص عليه احمد. و به قال عطاء، والضحاك بن قيس، و ابو حنيفة، والزهري. وكره الزهري، واسحاق، تعليم القرآن باجر. و من كره اجرة التعليم مع الشرط. الحسن، و ابن سيرين، و طاؤس، والشعبي، والنخعي. وعن احمد رواية اخرى: "يجوز ذلك". حكاها ابو الخطاب: وهذا يدل على ان منعه منه في موضع منعه للكراهة لالتحريم. و من اجاز ذلك: مالك، والشافعي. و رخص في اجور المعلمين ابو قلابة، و ابو ثور، و ابن المنذر^(٢).

(٢) المغني بحذف، ج: ٦، ص: ١٤٠

(١) روح المعاني، ج: ٢، ص: ٦٨

وفي الهداية: و لا الإستيجار على الاذان، والحج، وكذا الإمامة، وتعليم القرآن، والفقهاء. والاصل ان كل طاعة يختص به المسلم لا يجوز الإستيجار عليه عندنا وعند الشافعي^ح. يصح في كل ما لا يتعين على الأجير لانه استيجار على عمل معلوم غير متعين عليه فيجوز (و غير متعين عليه اشارة الى الاحتراز عما لو تعين الشخص للإمامة والإفتاء والتعليم فانه لا يجوز بالإجماع. كفاية) و لنا قوله عليه الصلوة والسلام: «اقرأ القرآن و لا تأكلوا به» و في آخر ما عهد رسول الله ﷺ الى عثمان بن ابي العاص و ان اتخذت مؤذنا فلا تأخذ على الاذان اجرا. و لان القرية متى حصلت وقعت عن العامل و لهذا تعتبر اهليته فلا يجوز له اخذالاجر كما في الصوم والصلوة^(١).

قال العيني: و احتجوا على ذلك بأحاديث ثم سرد احاديث مع الأسانيد و اسماء المخرجين.

{١} : «اقرأ القرآن و لا تأكلوا به» الحديث.

{٢} : و عن عبادة بن صامت^{رض} قال: علمت ناسا من اهل الصفة القرآن فاهدى الى رجل منهم قوسا فقلت ليست بمال وارمي بها في سبيل الله فسألت النبي ﷺ عن ذلك فقال: «ان اردت ان يطورك الله طوقا من النار فاقبلها»، وفي رواية فقال: «جمرة بين كتفيك تقلدتها او تعلقتها».

{٣} : و عن ابي بن كعب^{رض} قال علمت رجلا القرآن فاهدى الى قوسا فذكرت ذلك للنبي ﷺ فقال: «ان اخذتها قوسا من نار قال فرددتها».

{٤} : وعن ابي الدرداء قال رسول الله ﷺ « من اخذ قوسا على تعليم القرآن قلده الله قوسا من نار ».

{٥} : «ومن قراء القرآن ياكل به الناس جاء يوم القيامة و وجهه عظمة ليس عليه لحم».

{٦} : «واقراء القرآن وسلوا الله به فان من بعدكم قوم يقرأون القرآن يسألون الناس به».

{٧} : وعن ابي هريرة قلت يا رسول الله ! ماتقول في المعلمين ؟ قال: «اجرهم حرام».

{٨} : «و لاتستأجرو المعلمين». ثم قال: وهذه الأحاديث و ان كان في بعضها مقال لكنها يؤكد بعضها بعضا و لا سيما حديث القوس فانه صحيح كما ذكرنا (من تصحيح ابن ماجه والحاكم)، و اذا تعارضا نصان احدهما مبيح والآخر محرم يدل على النسخ كما نذكره عنقريب^(١).

وقال ابن حجر: و قد نقل عياض جواز الإستيجار لتعليم القرآن عن العلماء كافة الا الحنفية^(٢).

وفي البخاري: وقال الحكم لم اسمع احدا كره اجر المعلم. قال العيني قلت: نفي الحكم سماعه من اخذ كراهة اجر المعلم لا يستلزم النفي عن الكل لان النبي ﷺ كره لعبادة بن صامت حين اهدى له من كان يعلمه قوسا (الحديث)، و قد مر عنقريب. و قال عبدالله بن شقيق: يكره ارشئ المعلم فان اصحاب رسول الله ﷺ كانوا يكرهونه

و يروونه شديداً^(١). و قال في مقام آخر: و هو مذهب عبد الله بن شقيق، والاسود بن ثعلبة، و ابراهيم النخعي، و عبدالله بن زيد، و شريح القاضي، والحسن بن جبي. و تعيين هذا المعترض الإمام من بين هؤلاء من اريحة التعصب الباردي^(٢).

وفي شرح النقاية، عن شرح الوافي: المذهب عندنا ان كل طاعة يختص بها المسلم، فالاستجار عليها باطل كالاذان، والحج، والإمامة، و تعليم القرآن، و تعليم الفقه. و هو نص احمد و قول عطاء، و الضحاك، والزهري، والحسن، و ابن سيرين، و طاؤس، و النخعي، والشعبي، الخ^(٣).

و في الدرالمشثور: اخرج ابو الشيخ عن ابي العالية في قوله: «و لا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا». قال: لا تأخذ على ما علمت اجرا فانما اجر العلماء والحكماء على الله و هم (اي بنو اسرائيل) يجدونه عندهم يا ابن آدم علم مجانا كما علمت مجانا^(٤).

قال الرازي: ان الاثراء يوضع موضع الإستبدال فكذا الثمن يوضع موضع البديل عن الشيء والعوض فاذا اختير على ثواب الله شئ من الدنيا فقد جعل ذلك الشيء ثمنا عند فاعله^(٥).

وقال الراغب: و يجوز الشراء و لإشتراء في كل ما يحصل به شئ نحو «ان الذين يشترون بعهد الله» «لا يشترون بآيات الله» «اشتروا الحياة الدنيا» «اشتروا الضلالة»^(٦).

فعلم ان آية «لا تشتروا» تشمل على تعليم الآيات و تلاوتها وغير ذلك

(١) عمدة القاري، ج: ٥، ص: ٦٥ (٢) عمدة القاري، ج: ١٠، ص: ١٧٦ (٣) حاشية الكنز الاعزازية، ص: ٣١٧
(٤) درمشثور، ج: ١، ص: ٦٤ (٥) التفسير الكبير، ج: ١، ص: ٣٢٤ (٦) مفردات، ص: ٢٦١

على اجر ايضا. وهذه الحرمة عند الأحناف، عند الأئمة الثلاثة أبي حنيفة وصاحبيه. واما المتأخرون ! فقد رخصوا في عدة اشياء.

في الهداية، وبعض مشائخنا استحسنا الإستيجار على تعليم القرآن اليوم لانه ظهر التواني في الامور الدينية ففي الإمتناع تضيع حفظ القرآن، وعليه الفتوى. وفي العناية: يعنى في زماننا جوزوا له ضرب المدة و افتوا بوجوب المسمى، وعند عدم الإستيجار او عند عدم ضرب المدة افتوا بوجوب اجر المثل وقال بعد شئى، وقال ابو عبدالله الحير اخزى يجوز في زماننا للإمام، والمؤذن، والمعلم اخذ الاجرة ذكره في الذخيرة^(١).

ومثله في الدر المختار قال: ويفتى اليوم بصحتها لتعليم القرآن، والفقه، والإمامة، والاذان الخ.

قال الشامى بعد نقل عبارات الفقهاء : قد اتفقت كلمتهم جميعا على التصريح باصل المذهب من عدم الجواز ثم استثنوا بعده ما علمته فهذا دليل قاطع وبرهان ساطع على ان المفتى به ليس هو جواز الإستيجار عل كل طاعة بل على ما ذكره فقط مما فيه ضرورة ظاهرة تبيح الخروج عن اصل المذهب من طرو المنع فان مفاهيم الكتب حجة ولو مفهوم لقب على ما صرح به الاصوليون بل هو منطوق، فان الإستثناء من ادوات العموم كما صرحوا به ايضا. ثم بحث بحثا نفيسا في ان الإستيجار على القراءة المجردة لايجوز^(٢).

والبسط في رسالته شفاء العليل و بل الفليل في حكم الوصية بالختمات والتهايل. وقال في تنقيح الفتاوى الحامدية: و لاشك ان المنع من الإستيجار على

(٢) شامى، ج: ٥، ص ٣٦

(١) فتح القدير، ج: ٨، ص ٤٠

التلاوة لأهداء ثوابها الى المستاجر ليس فيه ذهاب القرآن، فلا يصح قياسها على التعليم على ان اصل المذهب المنع مطلقا و انما افتى المتأخرون بالجواز على التعليم بالضرورة المذكورة التي وقعت في زمن ابي حنيفة و اصحابه لافتوا بذلك، فلذلك افتى المتأخرون بالجواز مخالفين للمذهب الصريح و لو زالت الضرورة بان انتظم امر بيت المال و اعطى المعلمون ما كان لهم فيه لم يسع احدا من المتأخرين ان يخالفوا المذهب لزوال العلة التي سوغت لهم الخروج عن اصل المذهب فكيف يسوغ لأحد القول بجواز الإستيجار على التلاوة المجردة التي لم تدع ضرورة اصلا الى جواز الإستيجار عليها فقد ظهر لك ان ما نقله المؤلف عن صرة الفتاوى عن الحاوي قول شاذ مخالف للمنقول في المتون، والشروح، والفتاوى الخ^(١).

وحكي في ردالمحتار عن تقي الدين: ما نصه و لا يصح الإستيجار علي القراءة و اهدائها الى الميت لانه لم ينقل عن احد من الأئمة الاذن في ذلك اه^(٢).

فلعلك حصلت على ان المذهب حرمة الاجرة على كل طاعة ثم انتقل المتأخرون لضرورة و هي خشية ضياع الدين و اندراس شعائره الى مذهب المذنبين، اى مذهب الشافعيين و المالكيين في جواز اجرة تعليم القرآن، والفقه، و الإمامة، و الاذان لا غير. و اما التلاوة المجردة على القبور او في التراويح، فلانه ليس فيها خشية الضياع للدين ولا لشعائره لا يسوغ لأحد ان يفتى بجوازه، و اطبق المتون و الشروح على استثناء الامور الثلاثة. فحسب فما ينسب الى الحداد في الجوهرة و الى الحاوي و غيرها هو شاذ مرجوح و لما ابتلى العوام بل الخواص فيها و اطنبت الكلام في هذه المسئلة على خلاف نسق الكتاب.

(٢) ردالمحتار، ج: ٥، ص ٣٩

(١) رسائل ابن عابدين، ج: ٢، ص ١٢٧

ونقل عن الشيخ محمود الحسن^ع، صدر المدرسين بدارالعلوم في ديوبند انه قال: انهم وان افتوا بجواز هذه الإجازات لكنها عارية عن الاجور ايضا. فمن أجر نفسه لهذه و نجا كفافا لا له و لا عليه فاز فوزا عظيما^(١).

وبعض المسائل المتعلقة بالآية في سورة هود تحت قوله تعالى: «ان اجري الا على الله».

٤٥ : { قوله تعالى: « و امرت ان اكون من المسلمين » (الآية ٧٢)

(١١٨): وجوب الإيمان شرعي او عقلي.

وفي آخر السورة «وامرت ان اكون من المؤمنين». يتوهم بالظاهر من لفظ «امرت» ان وجوب الإيمان شرعي لا عقلي.

قال في النبراس على شرح العقائد النسفية: ان الصحيح عند الأشاعرة ان من لم يبلغه الدعوة فهو ناج سواء كان في زمن فترة الأنبياء او وراء جبل شامخ او بحر لا يسلكه السفائن. و قال جلال الدين السيوطي: اتفق عليه الأئمة الاشاعرة من اهل الكلام والاصول. ونص عليه الشافعي واستدلوا بثمان آيات، منها قوله تعالى: «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا» و هناك مذاهب اخر. احدها: التعذيب على من لم يعرف وجود الواجب و وحدته مع ان الأدلة عليه كثيرة. و ثانيها: التعذيب على من عبد غير الحق سبحانه. والفرق بين المذهبين ان الخالي عن المعرفة والشرك معذب على الأوّل لا على الثاني، والفرقان على تاويل الرسول في الآية بالعقل او

(١) حاشية الكنز الإعزازية، ص ٣١٧

على ارادة التعذيب العاجل في الدنيا. **وثالثها:** ان أهل الفترة يمتحن بالرسول يوم القيامة، واختاره السيوطي و حمل عليه النجاة الذي حكى اتفاق الأشاعرة عليه^(١).

قال القاري في شرح الفقه الاكبر: و وجوب الإيمان بالعقل مروى عن ابي حنيفة فقد ذكر الحاكم الشهيد في المنتقى ان ابا حنيفة قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السماوات والارض و خلق نفسه وغيره و يؤيده قوله تعالى: **«قالت رسلكم اني الله شك فاطر السموات والارض»** وقوله تعالى **«و لئن سئلتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله»** وحديث: **«كل مولود يولد على فطرة الإسلام فابواه يهودانه و ينصرانه و يمجسانه»** قال: وعليه مشائخنا من اهل السنة والجماعة حتى قال الشيخ الامام ابو منصور الماتريدي في الصبي العاقل انه يجب عليه معرفة الله تعالى و هو قول كثير من مشائخ العراق خلافا لكثير من مشائخنا لعموم قوله عليه الصلوة والسلام: **«رفع القلم عن ثلث. الصبي حتى يبلغ»** اى يحتلم، الحديث. وحمل الشيخ ابو منصور هذا الحديث على الشرائع مع اتفاقهم على ان إسلام هذاالصبي صحيح و يدعى هو الى الإسلام كما يدعى البالغ اليه. وقال الأشعري: لايجب لقوله تعالى: **«و ما كنا معذبين»** الآية.

و اجيب: بان الرسول اعم من العقل والنبي و بتخصيص عموم الآية بالاعمال التي لاسبيل الى معرفة وجوبها الا بالشرع، و قيل: **«وما كنا معذبين»** عذاب الإستيصال الى ان قال. وثمره الإختلاف انما يظهر في حق من لم يبلغه الدعوة اصلا بان كان نشأ على شاق جبل ولم يسمع رسولا و مات و لم يؤمن بالله فيعذب عندنا لا عندهم، و لا يعذب المجنون الدائم المطبق، وكذا الاطفال مطلقا، وكذا من مات في

ايام الفترة بين عيسى و محمد عليهما السلام و لم يؤمن بالله فعندنا يعذب وعندهم لا يعذب^(١).

وفي البيهقيت عن الشيخ الاكبر قدس سره: ان اهل الفترة على ثلاثة عشر قسما، و حكم لسته اقسام منهم بالسعادة، والأربعة بالشقاء، والثلاثة بانهم تحت المشية^(٢).

وحاصله ان الموحد سعيد باي وجه كان توحيدہ ومعتل النظر لا عن عذر شقي باي وجه كان تعطيله والمعتل بعذر تحت المشية فهو ايضا مثل ما عند الأحناف والبسط فيه. فقول الشعراني في آخره: فايك ان تحكم على اهل الفترات كلهم بحكم واحد من غير هذا التفصيل فتخطى طريق الصواب اه، لا ينطبق على الأحناف.

وقال القاري قبله في مقام: فالفرق بيننا وبين المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين ما ذكره الاستاذ ابو منصور الماتريدي. وعامة مشائخ سمرقند رحمهم الله تعالى: ان العقل عندهم: اذا ادرك الحسن والقبح يوجب بنفسه على الله و على العباد مقتضاها. وعندنا: الموجب هو الله تعالى يوجب على عباده، و لا يجب عليه سبحانه شئى باتفاق اهل السنة والجماعة، والعقل عندنا: آلة يعرف بها ذلك الحكم بواسطة اطلاع الله العقل على الحسن والقبح الكائنين في الفعل. والفرق بيننا وبين الاشاعرة، انهم قائلون: بانه لا يعرف حكم من احكام الله الا بعد بعثة نبي. و نحن نقول: قد يعرف بعض الأحكام قبل البعثة بخلق الله تعالى العلم به اما بلا كسب كوجوب تصديق النبي، و حرمة الكذب الضار. و اما مع كسب بالنظر والفكر و قد لا يعرف الا بالكتاب والنبي عليه السلام كأكثر الأحكام. و قال ائمة بخارا: عندنا

(١) شرح الفقه الاكبر، ص ١٦٨ (٢) البيهقيت، ج: ٢، ص ٥٨

لا يجب ايمان و لا يحرم كفر قبل البعثة، كقول الأشاعرة، و حملوا المروي عن ابي حنيفة على ما بعد البعثة. وقال ابن همام: هذا الحمل ممكن في العبارة الاولى دون الثانية^(١).

وفي روح المعاني، في الإستدلال على مذهب الأحناف: و قد صرح غير واحد من علمائهم بان العقل حجة من حجج الله و يجب الإستدلال به قبل ورود الشرع واحتجوا في ذلك بما اخبر الله تعالى به عن ابراهيم عليه السلام من قوله: لأبيه و قومه «اني أراك و قومك في ضلال مبين» حيث قال ذلك، ولم يقل اوحى اليّ. ومن استدلاله بالنجوم و معرفة الله تعالى بها وجعلها حجة على قومه، وكذلك كل الرسل حاجوا قومهم بحجج العقل كما ينبي عنه قوله تعالى: «قالت رسلهم أفي الله شك» الآية. وبقوله تعالى: «ومن يدع مع الله إلها آخر لا برهان له به». حيث لم يقل: "ومن يدع مع الله إلها آخر بعد ما اوحى اليه او بلغته الدعوة". وبقوله سبحانه خيرا عن اهل النار: «وقالو لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير» حيث اخبروا انهم صاروا في اهل النار لتركهم الإنتفاع بالسمع والعقل، وفيه انهم لو انتفعوا بالعقول في معرفة الصانع قبل ورود الشرع لم يصيروا في النار و بان الحجج السمعية لم تكن حججا الا باستدلال عقلي، و بان المعجزة على انها من الله تعالى فلما كان بالعقل كفاية معرفة المعجزة كان به كفاية معرفة الله تعالى من طريق الاولى و بان دعاء جميع الكفرة الى دين الاسلام واجب على الامة و معلوم ان الدهرية لا يحتج عليهم بكلام الله تعالى و رسوله عليه الصلوة والسلام فلم يبق الا حجج العقول الى غير ذلك^(٢). ثم قال بعد بحث: والذي يميل اليه القلب ان العقل حجة في معرفة الصانع تعالى و وحدته و تنزهه عن الولد سبحانه قبل ورود الشرع

(٢) روح المعاني، ج: ١٥، ص ٣٧

(١) شرح الفقه الاكبر، ص ١٢٨

للأدلة السابقة وغيرها و ان كان في بعضها ما يقال و ارسال الرسل و انزال الكتب رحمة منه تعالى او ان ذلك لبيان ما لا ينال بالعقول من انواع العبادات والحدود فلا يرد انه لو كان العقل حجة ما ارسل الله تعالى رسولا ولا اكتفي به. وقيل في جوابه: لما كان امر البعث والجزاء مما يشكل مع العقل وحده الا بعظيم تأمل فيه حرج يعذر الانسان بمثله، و لا ايمان بدونه، بعث الله تعالى الرسل عليهم السلام لبيان ما به تتمتع الدين، لا لنفس معرفة الخالق فانها تنال ببداية العقول. فالبعرة تدل على البعير، والاثر على المسير، فسماء ذات ابراج، و ارض ذات فجاج، و بحار ذات امواج ألا تدل على اللطيف الخبير. و ايضا ان الله تعالى لم يدعنا و رسولا من اولي الامر الى آخره، والحجة كانت قائمة بالواحد كما بقيت بمحمد ﷺ الى يوم القيامة. و لم يدل ذلك على ان الأوّل لم يكن حجة كافية. و كذلك لم يدعنا سبحانه والبيان بأية واحدة بل من علينا جل شأنه بآيات متكررة ولا يدل ان الآية الواحدة لم تكن حجة كافية، و قوله تعالى خبرا عن قول الخزنة لأهل النار «او لم تك تأتيكم رسلكم بالبينات» تويخ بالأظهر و هو لا يدل على الآخر ليس بحجة. و قوله تعالى: «لئلا يكون للناس حجة بعد الرسل» على معنى لئلا يكون لهم احتجاج بزعمهم بان يقولوا: «لو لا ارسلت الينا رسولا» و قوله تعالى: «ذلك ان لم يكن ربك مهلك القرى بظلم واهلها غافلون» محمول على الإهلاك بعذاب الإستيصال في الدنيا على تكذيب الرسل. و اما جزاء الكفار فالنار في العقبي، و كذا يقال في الآية التي نحن فيها لكثرة ما يدعوا اليه (وهي: «ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا» و يؤيده ما بعدها: «و اذا اردنا ان نهلك قرية» الى قوله تعالى: «فدمرناها تدميرا»). فلا عذر لمن لم يعرف ربه سبحانه من اهل الفترة اذا كان عاقلا مميّزا متمكنا من النظر والإستدلال. لا سيما اذا بلغته دعوة رسول من الرسل عليهم السلام و لا يكاد يوجد من لم تبلغه

كما سمعت عن الحلبي، و قيل بوجوده في امريكا^(١). ثم المفهوم من كلام الاجلة ان النزاع انما هو بالنسبة لأحكام الإيمان بالله تعالى بخلاف الفروع، فلا خلاف في انها لا تثبت الى في حق من بلغته دعوة من ارسل اليه. ثم قال: ثم ان مسألة عدم الوجوب قبل ورود الشرع انما يتم الإستدلال عليه بالآية عندالمستدلين بها كما قال الاصفهاني: اذا كان المقصود تحصيل غلبة الظن فيها فان كانت علمية فلا يمكن اثباتها بالدلائل الظنية^(٢).

قلت: اما هذه الآية: «و امرت ان اكون من المسلمين» والآية: «و امرت ان اكون من المؤمنين» فلا تدلان على عدم الوجوب بالعقل، وان دلنا على الوجوب بالشرع ايضا فهذا امتنان او هو امر للإستقامة على ما هدا اليه العقل كقوله تعالى: «يا ايها الذين آمنوا آمنوا بالله» الآية. ويؤيده مسألة عصمة الأنبياء عليهم السلام. والله تعالى اعلم.

٤٦: { قوله تعالى: «فنجيناه ومن معه في الفلك وجعلنا هم خلف واغرقنا الذين كذبوا بآياتنا» (الآية ٧٣)

(١١٩): عموم الرسالة مختص بنبيينا ﷺ.

يفهم منه عموم بعثة نوح عليه السلام، وفي الصافات: «وجعلنا ذريته هم الهادين» وبعد آيات: «ثم اغرقنا الآخرين» هذه الآية «ثم بعثنا من بعده رسلا الى قومهم».

(١) الذي رأيته في بعض كتب المتأخرين ان اول من كشف عنها اماركوس الشيطان وبه سميت ثم قيل فيها: امريكا تخفيفا اه. منه (هامش روح المعاني، ج: ١٥، ص ٣٩) (٢) روح المعاني، ج: ١٥، ص ٣٩

قال في روح المعاني: اى الى اقوامهم على معنى ارسلنا كل رسول الى قوم خاصة مثل هود الى عاد وصالح الى ثمود وغير ذلك، بمن قص منهم ومن لم يقص لا على معنى ارسلنا كل رسول منهم الى اقوام الكل او الى قوم اى قوم كانوا وفيه اشارة الى ان عموم الرسالة الى البشر لم يثبت لأحد من اولئك الرسل عليهم الصلوة والسلام، وظاهر كلامهم الإجماع على ان ذلك مخصوص بنبينا ﷺ ولم يثبت لأحد ممن ارسل بعد نوح. و اختلف فيه عليه السلام هل بعث الى اهل الارض كافة او الى اهل صقع منها و عليه يبنى النظر في الفرق هل عم جميع اهل الارض او كان لبعضهم وهم اهل دعوته المكذبين به كما هو ظاهر كثير من الآيات والأحاديث. قال ابن عطية: الراجح عندالمحققين هو الثاني، وكثير من اهل الارض كأهل الصين وغيرهم ينكرون عموم الفرق والاول لاينافي القول باختصاص عموم الرسالة على عموم المشهور بين الخصوص والعموم بنبينا ﷺ، لانها لمن بعده الى يوم القيامة و زعم بعضهم ان الفرق كان عاما مع خصوص البعثة و لا مانع من ان يهلك الله تعالى من لا جناية له مع من له جناية و لا اعتراض عليه سبحانه فيما ذكر اذ هو تصرف في خالص ملكه «ولا يسئل عما يفعل» وفي قوله سبحانه: «واتقوا فتنة لاتصيبن الذين منكم خاصة» نوع اشارة الى ذلك. نعم ! قد ثبت لنوح عليه السلام عموم الرسالة انتهاء حيث لم يبق على وجه الارض بعد الطوفان سوى من كان معه و هم جميع اهل الارض اذ ذاك، فالفرق بين رسالته عليه السلام و رسالة نبينا ﷺ ظاهر، فان رسالة نبينا عليه الصلوة والسلام عامة ابتداء و انتهاء، و رسالته عليه السلام عامة انتهاء لا ابتداء، و لا يخلو عن نظر. والاولى ان يعتبر في اختصاص عموم نبينا عليه الصلوة والسلام كونها لمن بعده الى يوم القيامة فان عدم ثبوت ذلك لأحد من الرسل عليهم السلام قبل نوح وبعده مما لايتنازع فيه، وهذا كله اذا لم يلاحظ في العموم الجن وكذالملاحكة

واذا لوحظ كما يفيد قوله سبحانه: «ليكون للعالمين نذيرا» فامر الإختصاص
أظهر وأظهر^(١).

وأجاب شيخنا في تفسيره: ان معنى الإختصاص به ﷺ انه اذا كانت امم
مختلفة فبعثته صلى الله عليهم اليهم كلهم اجمعين، وبعثة سائر الأنبياء الى قوم
خاص وهذه الخصوصية موجودة له ﷺ فيما نحن فيه لان من بقى قوم واحد لا اقوام
مختلفة^(٢).

وحاصله ان عموم البعثة وخصوصها لا يتصور الا اذا كانت اقوام مختلفة ولما
لم يبق فيما نحن فيه اقوام مختلفة لا يتصور عموم البعثة فلا اشكال راسا ولا عبرة
بعموم الأشخاص المختلفة و الا لم يبق بعثة خاصة وان اعتبر فنقول من خصائصه ﷺ
اعمية البعثة ويجري فيها هذا التقرير وهذا الجواب اولى عندي لان عموم البعثة اقسام
عموم الأجناس، وعموم الأقسام، وعموم الأزمان، وعموم الامكنة. فالاول عموم الجن
والانس والملائكة، والثاني عموم الاقوام المختلفة، والثالث عموم الازمان قبلا وبعدا،
والرابع عموم بلاد العرب والعجم من اكناف العالم، وكل منها مختص به ﷺ كما يدل
عليه قوله تعالى: «ليكون للعالمين نذيرا» وقوله تعالى: «وما ارسلناك الا كافة
للناس» وقوله تعالى: «وخاتم النبيين» بقرأة فتح التاء كما قال مولانا محمد قاسم
النانوني، في تحذير الناس: انه خاتم على كل نبي به يتم نبوته فهو ﷺ ارسل الى من
ارسلوا اليهم بواسطتهم. وقوله تعالى: «قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا
بمثل هذا القرآن» الخ. وقوله تعالى: «قل يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا»
وهذا بحث له مقام آخر. ولما هذا الاعتراض على عموم الاقوام لا على عموم غيره.

فالجواب ما اجاب به شيخنا: ولكنه ماش على عموم الفرق وخصوص البعثة ابتداء وعمومها انتهاء، واما على قول من قال بعمومها ابتداء فلا كما هو ظاهر. واجاب قدس سره، في تفسير سورة آل عمران تحت آية «فلما احس عيسى منهم الكفر» بقوله: ان نبيا لم تكن دعوته عامة يجب على غير من بعث اليهم ان يتبعوه ان وصل اليهم خبره في الاصول لإتحاد اصول جميع الشرائع. واما في الفروع: فان كان بعث في هؤلاء الغير نبي آخر فعليهم اتباعه والا فاتباع هذا الجديد، والمراد بعموم البعثة ان لا يستثنى من دعوته فرد واحد لا في الاصول ولا في الفروع وهذا خاص بنبيينا ﷺ ولا يشتهب عليك عموم البعثة لعموم الفرق فان عزم الفرق كان عذابا على خلافه في التوحيد الذي هو من الاصول الواجب اتباعها عليهم^(١).

٤٧ : { قوله تعالى: « فلما جاءهم الحق من عندنا قالوا ان هذا لسحر مبين . قال موسى اتقولون للحق لما جاءكم اسحر هذا ولا يفلح الساحرون » (الآية ٧٦ - ٧٧)

٤٨ : { وقوله تعالى: « فلما القوا قال موسى ما جئتم به السحر ان الله سيبطله ان الله لا يصلح عمل المفسدين » . (الآية ٨١)

فيهما مسائل :

(١٢٠) : المسئلة الأولى: للسحر حقيقة واقعية خلافا للمعتزلة وحكم السحر و اقسامه .

استدللت المعتزلة بقوله تعالى: « و لا يفلح الساحرون » و بقوله تعالى: « ان الله لا يصلح عمل المفسدين » اى الساحرين على ان السحر ليس له حقيقة موجودة بل هو تخييل محض . و تقرير الإستدلال الاول: ان الفلاح الظفر بالمطلوب فدل على ان السحر لاياتي بما يراد به بل هو تخييل و تمويه . و تقرير الثاني: انه تعالى عبر عنهم بالمفسدين اما بشمولهم اياهم و اما بانهم المرادون بهم فيكون من وضع الظاهر موضع الضمير فدللت الآية على ان السحر افساد ، و تمويه ، و تخييل . فنقول في تفصيل المذاهب ثم الأدلة واجوبتها .

قال النواوي تحت حديث: سحر رسول الله ﷺ يهودي . قال الإمام المازري: مذهب اهل السنة و جمهور علماء الأمة على اثبات السحر ، وان له حقيقة كحقيقة غيره من الأشياء الثابتة خلافا لمن انكر ذلك و نفي حقيقته و اضاف ما يقع منه الى

خيالات باطلة لاحقائق لها، و قد ذكره الله تعالى في كتابه و ذكر انه مما يتعلم (اي في سورة البقرة) «فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه» و ذكر ما فيه اشارة الى انه مما يكفر به و انه يفرق بين المرء و زوجه و هذا كله لا يمكن فيما لا حقيقة له، وهذا الحديث ايضا مصرح باثباته و انه اشياء دفنت و اخرجت وهذا كله يبطل ما قالوه فاحالة كونه من الحقائق محال ولا يستنكر في العقل ان الله سبحانه و تعالى يخرق العادة عند النطق بكلام ملفق او تركيب اجسام او المزج بين قوي على ترتيب لا يعرفه الا الساحر و اذا شاهد الإنسان بعض الأجسام منها قاتلة كالسموم و بعضها مسقمة كالأدوية الحادة و منها مضرة كالأدوية المضادة للمرض لم يستبعد عقله ان ينفرد الساحر بعلم قوي قتالة او كلام مهلك او مود الى التفرقة^(١).

قال العيني: بعد نقل ما قاله المعتزلة و هو اختيار ابي جعفر الاستر ابادي من الشافعية، و ابي بكر الرازي من الحنفية، و ابن حزم الظاهري. و الصحيح قول كافة العلماء يدل عليه الكتاب و السنة^(٢).

قال الشامي: في رسالته سل الحسام الهندي لنصرة مولانا خالد النقشبندي عن شرح المقاصد هو عند اهل الحق جائز عقلا و ثابت سمعا. و قالت المعتزلة: بل هو مجرد اراء ة ما لا حقيقة له بمنزلة الشعبة التي سببها خفة حركات اليد و اخفاء وجه الحيلة فيه انتهى^(٣).

(٢) عمدة القاري، ج: ١٠، ص ٢٠٠

(١) شرح مسلم، ج: ٢، ص ٢٢٩

(٣) مجموعة الرسائل، ج: ٢، ص ٣٠١

اقسام السحر.

وفي تفسير ابي السعود: واعلم ! ان السحر انواع.

منها: ١: سحر الكلدانيين الذين كانوا في قديم الدهر وهم قوم يعبدون الكواكب ويزعمون انها هي المدبرة لهذا العالم، و منها تصدرا الخيرات، والشور، والسعادة، والنحوسة، و يستحدثون الحوارق بواسطة تمزيج القوى السماوية بقوى الارضية، و هم الذين بعث الله تعالى ابراهيم عليه الصلوة والسلام لإبطال مقالتهم، و هم ثلث فرق: قرقة منهم: يزعمون أن الأفلاك والنجوم واجبة الوجود لذواتها و هم الصائبة. و فرقة: يقولون بألهية الافلاك ويتخذون لكل واحد منها هيكلا و يشتغلون بخدمتها و هم عبدة الاوثان. و فرقة: اثبتوا للافلاك و للكواكب فاعلا مختارا لكنهم قالوا انه اعطاها قوة عالية نافذة في هذا العالم و فوض تدبيره اليها.

ومنها: ٢: سحر اصحاب الأوهام والنفوس القوية فانهم يزعمون ان الانسان تبلغ زوجه بالتصفية في القوة والتاثير الى حيث يقدر على الإيجاد، والإعدام، والإحياء، والإماتة، و تغير البنية والشكل.

ومنها: ٣: سحر من يستعين بالأرواح الأرضية و هو المسمى بالغرائم و تسخير الجن.

ومنها: ٤: التخيلات الآخذة بالعيون و تسمى الشعوذة^(١).

وعدالرازي والنيسابوري ثمانية انقل منها ما عداها عن تفسيرالنيسابوري.

ومنها: ٥ { الأعمال العجيبة التي تظهر من الآلات المركبة على النسب الهندسية او لضروب الخيلاء و منه الصور التي يصورها الروم والهند حتى لا يفرق الناظر بينها و بين الإنسان، و قد يصورونها ضاحكة او باكية و هذا لا يعد من السحر عرفا لان لها اسبابا معلومة يقينية.

ومنها: ٦ { الإستعانة بخواص الأدوية والأحجار.

ومنها: ٧ { تعليق القلب و هو ان يدعى الساحر انه قد عرف الإسم الأعظم و ان الجن ينقادون له في اكثر الامور و اذا كان السامع ضعيف القلب اعتقد انه حق و تعلق قلبه بذلك و حصل في قلبه نوع من الرعب. و حينئذ تضعف القوى الحساسة فيتمكن الساحر من ان يفعل فيه ما شاء.

ومنها: ٨ { السعي بالنسيمة والتضريب من وجوه خفية لطيفة^(١).

قال المفتي ابي السعود: اما الشعوذة و ما يجري مجراها من اظهار الامور العجيبة بواسطة ترتيب الآلات الهندسية و حفة اليد والإستعانة بخواص الأدوية والأحجار فاطلاق السحر عليها بطريق التجوز او لما فيها من الدقة لانه في الأصل عبارة عن كل ما لطف مأخذه و خفي سببه، او من الصرف عن الجهة المعتادة لما انه في اصل اللغة الصرف على ما حكاه الأزهري عن الفراء و يونس^(٢).

ثم قال الرازي: المسئلة الرابعة في اقوال المسلمين في ان هذه الأنواع هل هي

(٢) هامش الكبير، ج: ١، ص ٣٢٦

(١) هامش ابن الجوزي، ج: ١، ص ٣٥٠

ممكنة ام لا ؟ اما المعتزلة فقد اتفقوا على انكارها الا النوع المنسوب الى التخيل والمنسوب الى اطعام بعض الأدوية المبللة والمنسوب الى التضرب والنميمة. فاما الأقسام الخمسة الاول، فقد انكروها وعللهم كفروا من قال بها و جوز وجودها. واما اهل السنة: فقد جوزوا ان يقدر الساحر على ان يطير في الهواء و يقبل الإنسان حمارا والحمار انسانا الا انهم قالوا ان الله تعالى هو الخالق لهذه الأشياء عند ما يقراء الساحر رقي مخصوصة وكلمات معينة، فاما ان يكون المؤثر في ذلك الفلك والنجوم فلا. بخلاف الفلاسفة، والمنجمين، والصائبة. ثم قال: فقد احتجوا على وقوع هذا النوع من السحر بالقرآن والخبر. اما القرآن، فقوله تعالى في هذه الآية: (اي آية سورة البقرة) «وما هم بضارين به من احد الا باذن الله»، والإستثناء يدل على حصول الآثار بسببه. و اما الاخبار: فهي واردة عنه ﷺ متواترة و احادا. ثم قال بعد سر الروايات، اما المعتزلة: فقد احتجوا على انكاره بوجوه احدها: قوله تعالى: «و لا يفلح الساحر حيث اتى». و ثانيها: قوله تعالى في وصف محمد ﷺ: «وقال الظالمون ان تتبعون الا رجلا مسحورا». و لو صار عليه السلام مسحورا لما استحقوا الدم بسبب هذا القول. وثالثها: انه لو جاز ذلك من الساحر، فكيف يتميز المعجز عن السحر ؟ ثم قالوا: هذه الدلائل يقينية والأخبار التي ذكرتموها من باب الآحاد فلا تصلح معارضة لهذه الدلائل^(١). ثم ذلك الإمام المقدم سكت عن جواب ادلتهم.

و قال العيني تحت قوله تعالى: «يخيل اليه من سحرهم انها تسعى» احتج بها من زعم ان السحر انما هو تخييل^(٢).

فيقول العبد الضعيف: اما الجواب عن الاول مما قاله الرازي، ومما سبق في اول البحث، فانه ليس في لفظ الفلاح ما يدل على عدم حقيقته وكونه تخيلا محضا

(١) التفسير الكبير، ج: ١، ص: ٤٤٥ (٢) عيني، ج: ١٠، ص: ٢٠٢

و اراءة ما لا يكون اصلا، لان الفلاح اما النجاة كما في تنوير المقياس تفسير ابن عباس في البقرة «اولئك هم المفلحون» الناجون من السخط والعذاب^(١).

و اما مجموع النجاة و ادراك المطلوب كما اخرج ابن جرير عن ابن عباس في تفسيره اي الذين ادركوا ما طلبوا و نجوا من شر ما منه هربوا^(٢).

و اما الظفر الكامل في الكبير: المفلح الظافر بالمطلوب كأنه الذي انفتحت له وجوه الظفر ولم تستغلق عليه، والتركيب دال على معنى الشق والفتح ولهذا مسمى الزراع فلاحا ومشقوق الشفة السفلي افلح وفي المثل الحديد بالحديد يفلح^(٣).

و اما البقاء كما قاله ابن جرير، واستشهد بقول لبيد:

نحل بلادا كلها حل قبلنا * ونرجوا الفلاح بعد عاد وحمير.

وقال: يريد البقاء. و منه ايضا قول عبيد: افلح بما شئت فقد يبلغ بالضعف وقد يخدع الأريب.

يريد عش و ابق بما شئت^(٤).

وقال الراغب: الفلاح الظفر و ادراك بغية و ذلك ضربان: دنيوي، و اخروي. فالدنيوي: الظفر بالسعادات التي تطيب بها حياة الدنيا و هو البقاء، و الغنى، والعز. و اياه قصد الشاعر بقوله: افلح بما شئت الخ. و فلاح اخروي: و ذلك اربعة اشياء، بقاء بلا فناء، و غنى بلا فقر، و عز بلا ذل، و علم بلا جهل^(٥).

فعلم به ان الفلاح مجموع امور فانتفاه انتفاهها فمعنى لايفلح الساحر انه لا يكون له ولعمله بقاء ولا الغنى ولا العز في الدنيا ولا في الآخرة، فلا يدل على عدم

(١) هامش الدر، ج: ١، ص ٧ (٢) ابن جرير، ج: ١، ص ٨٣ (٣) التفسير الكبير، ج: ١، ص ١٧٠

(٤) ابن جرير، ج: ١، ص ٨٤ (٥) مفردات القرآن، ص ٣٩٣

تحقق السحر في الخارج بل على انه شئ موجود لكنه غير باق و لا ذو غنى و لا ذو عز لا في الدنيا و لا في الآخرة.

اما قولهم: ان الفلاح الظفر المطلوب فاذا انتفى الفلاح من السحر انتفى المطلوب فلم يبق الا خيال و وهم. قلت: قد اشتبه عليهم المطلوب بالمطلوب به و شتان ما بينهما فان المطلوب من السحر ليس آثاره الخارجية كانه انقلاب الأعيان و غيره بل هي المطلوب بها شئ آخر و هو العز والغنى كما طلبه سحرة فرعون، قال تعالى في سورة اعراف: «و جاء السحرة فرعون قالوا ان لنا لاجرا ان كنا نحن الغالبين . قال نعم و انكم لمن المقربين» فقد سألوا منه الغنى و وعدهم اياه والعز مزيدا على سؤالهم ثم الظفر هو الفوز، قاله الراغب^(١). ثم قال: الفوز الظفر بالخبر مع حصول السلامة^(٢).

فمن يجترى ان يقول ان وجود آثاره الخارجية وجود الظفر بالخير و حصول السلامة و عدمها، عدمهما ليستدل بعدم الفلاح على عدم تحققه الخارجي علا ان بعض المفسرين مالوا الى ان و لا يفلح الساحرون من مقولة الكفار.

قال الزمخشري في وجه الثالث لجواب ايراد وان يكون جملة قوله «اسر هذا» «ولا يفلح الساحرون» حكاية لكلامهم كانهم قالوا اجتمعا بالسحر تطلبان به الفلاح ولا يفلح الساحرون كما قال موسى للسحرة: «ما جئتم به السحر ان الله سيبيطه»^(٣).

وان سلم ان عدم الفلاح عدم حقيقته فالجواب ما أشار اليه شيخنا في بيان القرآن: ان معناه ان الساحر لا يفلح في اظهار الخارق اذا ادعى النبوة وانا افلحت حيث

(١) مفردات القرآن، ص ٣١٦ (٢) مفردات القرآن، ص ٣٩٥ (٣) كشف، ج: ٢، ص ٦٧

ادعت النبوة ثم اظهرت الخوارق^(١). فعدم فلاحه مقيد بكونه مع دعوى النبوة لانه قول موسى عليه السلام بعد اظهار النبوة. وقال في مسائل السلوك: ولا يفلح الساحرون اى في مقابلة الحق (هامش البيان)، وقال: «و لا يفلح الساحر حيث اتى» اى حيث اتى معارضا للمعجزات^(٢).

والجواب عن تمسكهم بقوله تعالى: «ان الله لا يصلح عمل المفسدين» ان لفظي الإفساد والفساد ليس فيهما دلالة على كونه تمويها لاحقيقة له وتخبيلا لاصل له. قال الرازي تحت قوله تعالى: «واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض»، الفساد خروج الشئ عن كونه منتفعا به و نقيضه الصلاح^(٣).

وقال ابن جرير: والإفساد في الارض، العمل فيها بما نهى الله جل ثناؤه عنه و تضييع ما امر الله بحفظه فذلك جملة الإفساد كما قال جل ثناؤه في كتابه مخبرا عن قيل ملائكته: «قالوا أنجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماء» يعنون بذلك أنجعل في الأرض من يعصيك و يخالف امرك^(٤).

و اخرج في الدر المنثور عن ابن مسعود في قوله: «و اذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض» قال الفساد هو الكفر والعمل بالمعصية^(٥).

وقال الراغب: الفساد خروج الشئ عن الاعتدال قليلا كان الخروج عنه او كثيرا و يضاده الصلاح و يستعمل ذلك في النفس والبدن والأشياء الخارجة عن الإستقامة^(٦). وقال: الصلاح ضد الفساد وهما مختصان في اكثر الإستعمال بالأفعال^(٧).

(١) بيان القرآن، ج: ٥، ص ٢٤ (٢) بيان القرآن، ج: ٥، ص ٢٥ (٣) التفسير الكبير، ج: ١، ص ١٩٠

(٤) ابن جرير، ج: ١، ص ٩٨ (٥) در منثور، ج: ١، ص ٣٠ (٦) مفردات، ص ٣٨٦ (٧) مفردات، ص ٢٨٦

فعلم ان المفسد الكافر والعاصي او الذي خرج افعاله عن الاعتدال و صارت غير منتفعة بها فيدل على ان السحر كفر او عصيان او خارج عن الاعتدال او غير نافع وظاهر ان هذه الأحكام لما له حقيقة واقعية. وثانيا: ان في شمول المفسدين السحرة قولين، احدهما: انه عام فيشمل شمول العام للخاص. والثاني: ان المراد به المخاطبون فيكون من وضع المظهر موضع المضمّر.

فاقول على الاول: لما كان لفظ المفسدين عاما شاملا لكل مفسد فان يحمل على ما قلت على اي على من يأتي بالتمويه والتخييل فيلزم ان كل مفسدات بالتمويه والتخييل لا بالامرالواقعي كافرا كان أو فاسقا فكيف يترتب عليه الأحكام. وعلى الثاني: يكون معنى الآية «ان الله لا يصلح» عمل هو لاء اي سحرهم فيكون الآية في واقعة خاصة لا تدل على اخرى الا ان يقال انها تدل على واقعات أخر بدلالة النص لانه يفهم السحر علة عقلا. فاقول: نعم ! لكن العلة ليست مطلق السحر ليستدل به على السحر مطلقا بل السحر الذي عملوا به و هو الذي قال تعالى له: «يخيل اليه من سحرهم» اي السحر التخيلي.

واشار شيخنا في بيان القرآن الى ان معناه «ان الله لا يصلح عمل المفسدين» الذين يعارضون المعجزة^(١). والله تعالى اعلم.

واما الجواب عن الدليل الثاني: ان لفظ السحر كما يطلق على ماهوالمعروف (وسياتى الكلام على تعريفه في الجواب عن الثالث) يطلق على معان عديدة.

ففي فتح الباري، قال الراغب و غيره: السحر يطلق على معان، احدها: مالطف و دق، و منه سحرت الصبي خادعته و استملته و كل من استمال شيئا فقد

سحره، ومنه اطلاق الشعراء سحر العيون لاستمالتها النفوس ومنه قول الأطباء الطبيعية ساحرة، ومنه قوله تعالى: «هل نحن قوم مسحورون» اي مصروفون عن المعرفة، ومنه حديث: «ان من البيان لسحرا»^(١).

وقال الراغب ايضا: و على ذلك (اي معنى الصرف عن المعرفة) قوله تعالى: «انما انت من المسحرين» وقيل ممن جعل له سحر (هو الغذاء لحفائه و لطف مجاريه. قال لبيد: ع - و نسحر بالطعام و بالشراب)^(٢). - تنبيهها انه محتاج الى الغذاء كقوله تعالى: «ما ل هذا الرسول ياكل الطعام» و نبه انه بشر كما قال: «ما انت الا بشر مثلنا» وقيل معناه ممن جعل له السحر يتوصل بلطفه و دقته الى ما ياتى به ويدعيه وعلى الوجهين حمل قوله تعالى: «ان تتبعون الا رجلا مسحورا»^(٣).

اما قولهم و لو صار عليه السلام مسحورا لما استحقوا الذم بسبب هذا القول معناه على ما افهمه انه لو صار ﷺ مسحورا بحيث يظهر عليه آثار السحر الواقعية لما استحقوا الذم لكونهم صادقين فيه ولكنهم استحقوا و ذموا فعلم انه ﷺ لم يسحر حيث لم يظهر عليه آثاره الواقعية. قلت: الدليل لا يثبت المدعى فان هذا الدليل يبطل التخيلي ايضا. فانا نقر بمثله انه ﷺ لو صار مسحورا تخيليا لما استحقوا الذم. فانه ان كان تحقق التخيلي لم يذمهم ايضا لصدقهم فيه لان صدق الكلي بصدق احد فرديه و انتفاء ه بانتفائهما، بل الذم على كذبهم و يكون كذبهم بانتفاء كلا السحرين، او بانتفاء كونه عليه السلام مسحورا او مسحورا له على ما فسرته الراغب، او على استبعادهم اجتماع اكل الغذاء والنبوة كما فسرته الراغب ايضا، او على غير ذلك كما فسرته المفسرون بكونه مطبوعا او مخدوعا او مجنونا او مصروفا عن الحق وغير ذلك.

(١) فتح الباري، ج: ١٠، ص ١٨٧ (٢) التفسير الكبير، ج: ١، ص ٤٤٢ (٣) مفردات، ص ٢٢٥

وفي روح المعاني: والظاهر على ما في البحر التفسير الاول (اي مغلوب العقل) وذكر انه هو الانسب بحالهم^(١).

واما الجواب عن الدليل الثالث، فاقول: يتميز المعجزة من السحر بوجوه اخر.

قال في روح المعاني: السحر مصدر سحر اذا ابدى ما يدق و يخفى و هو من المصادر الشاذة و يستعمل فيما لطف و خفي سببه والمراد به امر غريب يشبه الخارق و ليس به اذ يجري فيه التعلم و يستعان في تحصيله بالتقرب الى الشيطان بارتكاب القبائح قولاً كالرقى التي فيها الفاظ الشرك ومدح الشيطان وتسخيره. وعملاً كعبادة الكواكب، والتزام الجنابة، و سائر الفسوق. واعتقاداً كاستحسان ما يوجب التقرب اليه ومحبته اياه، وذلك لا يستتب الا بمن يناسبه فى الشرارة و خبث النفس، فان التناسب شرط التضام والتعاون، فكما ان الملائكة لا تعاون الا اخيار الناس المشبهين بهم فى المواظبة على العبادة والتقرب الى الله تعالى بالقول والفعل، كذلك الشياطين لا تعاون الا الاشرار المشبهين بهم فى الحباثة والنجاسة قولاً، وفعلاً، واعتقاداً. وبهذا يتميز الساحر عن النبي والولي فلا يرد ما قال المعتزلة من انه لو امكن للإنسان من جهة الشيطان ظهور الخوارق والأخبار عن المغيبات لاشبهه طريق النبوة بطريق السحر^(٢). وقال بعد سطرين وفسره الجمهور بانه خارق للعادة يظهر من نفس شريرة مباشرة اعمال مخصوصه.

وفي الفتاوى الحديثه لابن حجر المكي: واما الفرق بين الكرامة والسحر، فهو ان الخارق الغير المفترن بتحدي النبوة فان ظهر على يد صالح وهو القائم بحقوق الله وحقوق خلقه فهو الكرامة، او على يد من ليس كذلك فهو السحر او الإستدراج. قال امام الحرمين: وليس ذلك مقتضى العقل و لكنه متلقى من اجماع العلماء انتهى.

(٢) روح المعاني، ج: ١، ص: ٣٠٥

(١) روح المعاني، ج: ١٨، ص: ٢١٦

وتميز الصالح المذكور عن غيره بين لاختفاء فيه اذ ليست السيماء كالسيماء ولاآداب كالآداب وغير الصالح لو لبس ما عسى ان يلبس لا بد ان يرشح من نقن فعله او قوله ما يميزه عن الصالح^(١).

وفي فتح الباري عن المازري قال: والفرق بين السحر، والمعجزة، والكرامة ان السحر يكون بمعاناة اقوال و افعال حتى يتم للساحر ما يريد والكرامة لا تحتاج الى ذلك بل انما تقع غالباً اتفاقاً. و اما المعجزة فتمتاز عن الكرامة بالتحسين، فتقل امام الحرمين الاجماع على ان السحر لا يظهر الامن فاسق وان الكرامة لا تظهر على فاسق^(٢).

قال في روح المعاني: ومن المحققين من فرق بين السحر والمعجزة باقتران المعجزة بالتحدي بخلافه فانه لا يمكن ظهوره على يد مدعى نبوة كاذبا كما جرت به عادة الله تعالى المستمرة صونا لهذا المنصب الجليل عن ان يتسور حماه الكذابون^(٣).

وقال قبله باسطر: ولم تجر سنته بتمكين الساحر من فلق البحر واحياء الموتى وانطاق العجماء وغير ذلك من آيات الرسل عليهم السلام اه.

واما الجواب عن الدليل الرابع فقال العيني: لاجحة لهم في هذا لان هذه الآية وردت في قصة سحرة فرعون وكان سحرهم كذلك. و لايلزم ان جميع انواع السحر كذلك تخييل^(٤).

وقال ابن حجر: قال ابو بكر الرازي في الأحكام: اخبر الله تعالى ان الذي ظنه موسى عليه السلام من انها تسعى لم يكن سعيا وانما كان تخييلا وذلك ان عصيهم كانت

(٢) فتح الباري، ج: ١٠، ص ١٨٨

(١) الفتاوى الحديثيه ص ٢١٦

(٤) عيني، ج: ١٠، ص ٢٠٢

(٣) روح المعاني ج: ١١، ص ٣٠٥

مجوفة قد ملئت زئبقا وكذلك الجبال كانت من ادم محشوة زئبقا وقد حفروا قبل ذلك اسرابا وجعلوا لها آزاا وملئوها نارا فلما طرحت على ذلك الموضوع وحمى الزئبق حركها لان من شان الزئبق اذا اصابته النار ان يطير فلما اثقلته كثافة الجبال والعصى صارت تتحرك بحركته فظن من رآها انها تسعى ولم تكن تسعى^(١).

قلت: قد سبق في آخر الاقسام: ان الشعوذة وما ضاهاها سحر مجازا لاحقيقة. فان قيل: ان ما جئتم به السحر معناه الذي جئتم به السحر وتعريف الجزئين يدل على القصر فعلم ان ماجاؤا به هو السحر لا غير وكان تخيلا فثبت ان التخيل هو السخر لا الواقع.

فالجواب اولا: كما في روح المعاني: انه قصر افراد اى الذي جئتم به هو السحر لا الذى سماه فرعون و ملأه من آيات الله تعالى سحرا^(٢).

والدليل عليه انهم كانوا يعتقدون ان ما جاء به موسى وما جاء به السحرة سحر و بينهما الشركة فقطعها بقصر السحر على ما جئتم فالقصر اضافي وليس بحقيقى ليثبت مدعاكم فان الحقيقى كما فى الدسوقى على مختصر المعانى مالا يلاحظ فيه حال المخاطب من تردد اعتقاد و خلاف أو شركة اه.

والمقام ياباه لان الكلام في ردما: «قالوا ان هذا سحر مبین» و قد قال بعد هذا: «ان الله سيبتله» و قال: «ويحق الله الحق» و ثانيا انما ان الآية تفاسير اخرى لا يكون عليها قصر.

قال في روح المعاني: وجوز ان تكون ما إستفهامية مرفوعة على الإبتداء "وجئتم به" خبرها والسحر خبر مبتداء مخدوف وقرأ ابو عمرو و ابو جعفر السحر

(٢) روح المعاني، ج: ١١، ص ١٤٧

(١) فتح الباري، ج: ١٠، ص ١٩١

بقطع الالف ومدھا على الإستفهام فما إستفهامية مرفوعة على الإبتداء وجتم به خبرها والسحر خبر مبتدأ محذوف أو مبتدأ خبره محذوف ای شیئ جسيم جتم به اهو السحر أو السحر هو. وقد يجعل السحر بدلا من ما كما تقول ما عندك أدينار أم درهم وقد تجعل ما نصبا بفعل محذوف يقدر بعدها ای ای شیئ أتتم به وجتم به مفسرله وفي السحر الوجھان الأولان الخ^(١).

واما قولهم هذه الدلائل يقينية الخ.

فاقول: ان كان مرادهم انها يقينية الثبوت ففي ماسوى الثالث مسلم لكن لا يجدى نفعا لعدم قطعية الدلالة، وان كان مرادهم انها يقينية الدلالة فهو كما رأيت. واما قولهم: والاخبار التي ذكرتموها من باب الآحاد فلا تصلح معارضة لهذه الدلائل.

فاقول، اولاً: قدسبق نص الإمام الرازي انه قال اما الاخبار فهي واردة عنه عليه السلام متواترة واحادا.

وقال ابن حجر قال النووي ويدل عليه الكتاب والسنة المشهورة^(٢).

وثانيا ان دليلنا من كتاب الله ايضا وقد سبق الإستدلال من النووي بقوله تعالى: «فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء و زوجته» وسبق إستدلال الرازي بقوله تعالى: «وما هم بضارين به من احد الا باذن الله».

وفي المغني لابن قدامة: ولنا قوله تعالى: «قل اعوذ برب الفلق من شر ما خلق ومن شرعاسق اذا وقب ومن شرالنفاثات في العقد» يعنى السواحلالاتي يعقدن

(١) روح المعاني، ج: ١١، ص ١٤٧ (٢) فتح الباري، ج: ١٠، ص ١٨٨

في سحرهن وينفثن عليه ولو لا ان السحر له حقيقة لما امر الله تعالى بالاستعاذة منه^(١).
 وقال عبدالرحمن الحضرمي المعتزلي: المعروف بابن خلدون: في مقدمة تاريخه ونفوس السحرة على ثلاث مراتب. اولها: الموثرة باللممة فقط من غير آلة ومعين وهذا هو الذى تسميه الفلاسفة السحر. والثاني: بمعين من مزاج الافلاك او العناصر او خواص الاعداد ويسمونه الطلسمات. والثالث: تايثير في القوى المتخيلة فيتصرف فيها بنوع من التصرف ويلقى فيها انواعا من الخيالات ثم ينزلها الى الحسن من الرئين بقوة نفسه الموثرة فيه فينظر الراؤن كانها في الخارج وليس هناك شئى ويسمى هذا الشعوذة او الشعبة واختلف العلماء في السحر هل حقيقة او انما هو تخييل فالقائلون بالاول نظروا الى المرتبتين الاوليين والقائلون بانه لا حقيقة له نظروا الى الاخرة انتهى ملخصا^(٢).

ولما كان صاحب البيت ادرى بما فيه فان كان مذهب المعتزلة الراجح ان المراد بقولهم انه تخييل ولا حقيقة له الشعبة فقد ارتفع الخلاف، والله تعالى اعلم.

(١٢١): المسئلة الثانية: احكام السحر.

الآية نص في ان السحر مذموم و باطل، و فيها مسائل:

- الاولى: حكم السحر. و هل الساحر كافر، أو لا ؟ والثانية: على كلا الشقين يقتل، أو لا ؟ والثالثة: هل تقبل توبته، أو لا ؟ و الى متى لا تقبل.
 والرابعة: هل يجوز تعلمه، أو لا ؟ والخامسة: هل يجوز اتيان السحر، أو لا ؟
 اما الاولى: فقال العيني، قال النواوي: عمل السحر حرام. وهو من الكبائر

(١) المغني لابن قدامة، ج: ١٠، ص ١١٤ (٢) الفتاوى لعبدالحى الكنوي، ج: ١، ص ٦٤

بالإجماع. وقد عده النبي ﷺ من الموبقات و منه ما يكون كفرا و منه ما لا يكون كفرا بل معصية كبيرة فان كان فيه قول او فعل يقتضى الكفر فهو كفر و الا فلا (١).

وفي ردالمحتار: في الفتح: السحر حرام بلا خلاف بين اهل العلم و اعتقاد اباحته كفر. وعن اصحابنا: و مالك و احمد: يكفر الساحر بتعلمه و فعله سواء اعتقد الحرمة أو لا و يقتل. وفيه حديث مرفوع حد الساحر ضربة بالسيف يعني القتل. وعند الشافعي لا يقتل ولا يكفر الا اذا اعتقد اباحته. ثم بعد اتمام عبارته استنتج منها بقوله. وحاصله انه اختار انه لا يكفر. الا اذا اعتقد مكفرا. ثم قال بعد عبارات عديدة و علم به و بما نقلناه عن الخانية: انه لا يكفر بمجرد عمل السحر ما لم يكن فيه اعتقاد او عمل ما هو مكفر. ولذا نقل في تبين المحارم: عن الإمام ابي المنصور: (هو الماتريدي امام المتكلمين) ان القول بانه كفر على الإطلاق خطأ و يجب البحث عن حقيقته فان كان في ذلك رد ما لزم في شرط الايمان فهو كفر. و الا فلا اه.

والظاهر ان ما نقله في الفتح: عن اصحابنا: مبنى على ان السحر لا يكون الا اذا تضمن كفرا (٢).

وقال في رسالة: سل الحسام الهندي وليس من سحل الخلاف النوعان الاولان: من انواع السحر السبعة: اذلا نزاع في كفر من اعتقد ان الكواكب موثرة لهذا العالم او ان الانسان يصل بالتصفية الى ان تصير نفسه موثرة في ايجاد جسم او حياته او تغيير شكل.

واما النوع الثالث: و هو ان يعتقد الساحر انه بلغ في التصفية وقرأة الرقى وتدخين بعض الادوية الى ان الجن تطيعه في تغيير البنية والشكل. فالمعتزلة كفروه

دون غيرهم^(١).

وقال المفتي ابوالسعود في هذا النوع: ولعل التحقيق ان ذلك الانسان ان كان خيرا متشعرا في كل ماياتى ويذر وكان من يستعين به من الا رواح الخيرة وكانت عزائم ورقاه غير مخالفة للاحكام الشريفة الشرعية ولم يكن فيما ظهر بيده من الخوارق ضرر شرعى لاحد. فليس ذلك من قبيل السحر. وان كان شريرا غير متمسك بالشرعية الشريفة فظاهر ان من يستعين به من الأرواح الخبيثة والشريرة لامحالة ضرورة امتناع تحقق التضام والتعاون بينهما من غير اشتراك في الخبث والشرارة فيكون كافرا قطعاً^(٢).

وفي الدرالمختار: لكن في حظر الخانية لو استعمله للتجربة والامتحان و لا يعتقد لا يكفر^(٣).

و قال الشامي: عن نور العين عن المختارات: والمراد من الساحر غير المشعوذ ولا صاحب الطلسم ولا الذى يعتقد الاسلام والسحر في نفسه حق امر كائن الا انه لا يصلح الا للشر والضرر بالخلق والوسيلة الى الشر شر فيصير مذموماً^(٤).
قال ابن حجر: و اما النوع الآخر الذى هو من باب الشعوذة فلا يكفر به من تعلمه اصلاً^(٥).

وقال ابن قدامة: فاما الذى يسحر بالادوية والتدخين وسقى شئى يضر فلا يكفر و لا يقتل^(٦).

(٢) هامش التفسير الكبير، ج: ١، ص ٣٢٥

(١) رسائل ابن عابدين، ص ٣٠٥

(٤) ردالمحتار، ج: ٣، ص ٣٠٤

(٣) شامى، ج: ٣، ص ٣٢٤

(٦) شرح سير الكبير هامش المغنى، ج: ١٠، ص ١١٦

(٥) فتح الباري، ج: ١٠، ص ١٩٠

وسبق عن ابي السعود: ان الشعوذة وامثالها ليست بسحر الامجازا.

وقال في رد المحتار: ثم نقل ابن حجر عن المدونة من كتب المالكية ان الذي يقطع يد الرجل او يدخل السكين في جوفه ان كان سحرا قتل و الا عقوب^(١). و قال قبله: افتي العلامة ابن حجر: ان الذين لهم اشياء غريبة كقطع رأس انسان و اعادته و جعل نحو دراهم من التراب و غير ذلك بانهم في معني السحرة ان لم يكونوا منهم فلا يجوز لهم ذلك و لا لاحد ان يقف عليهم اه.

ولعل الصحيح من مذهب مالك و احمد ايضا انه ان اشتمل على المكفر كفر و الا لا.

قال الشامي في رسالته سل الحسام الهندي: عن الاعلام لقواطع الإسلام لابن حجر، واطلق مالك وجماعة سواه الكفر على الساحر وان السحر كفر وان الساحر يقتل ولا يستتاب سواء سحر مسلما او ذميا كالزندق. لكن قال بعض ائمة مذهبه والصواب ان لا يقضى بهذا حتى يتبين معقول السحر اذ هو يطلق على معان مختلفة ومذهب احمد في الساحر اقرب الى مذهب مالك فيه انتهى^(٢).

قال القاري: واتفقوا كلهم على ان ماكان من جنس دعوة الكواكب السبعة او غيرها او خطابها او السجود لها والتقرب اليها بما يناسبها من اللباس والخواتيم والنجور و نحو ذلك فانه كفر و هو من اعظم ابواب الشر^(٣).

اما الثانية: فعند الاحناف يقتل ان اتى بالسحر المكفر ولم يتب قبل الاخذ، و ان تاب قبلت توبته فلا يقتل وان اتى بغير المكفر فان عرفت مزادته يقتل و لا يستتاب و الا لا.

(١) رد المحتار، ج: ١، ص ٤١ (٢) سل الحسامي الهندي من رسائل ابن عابدين، ج: ٢، ص ٣٠٢

(٣) شرح فقه الاكبر، ص ١٨٤

قال الشامي في رسالته سل الحسام الهندي: نعم ! يقتل حدا لاضراره بالناس كقطع الطريق وان لم يعتقد ما يوجب كفره فلو اقترن به مايو جب كفره كاعتقاده التاثير بنفسه او تاثير الكواكب او الشياطين فانه يكون كافرا فيقتل لا ضراره وكفره لكن اذا تاب الساحر قبل ان يوذ تقبل توبته ولا يقتل وان اخذ ثم تاب لم تقبل توبته ويقتل وكذا الزنديق المعروف الداعي والفتوى على هذا القول كما في البحر عن الفقيه ابي الليث^(١).

قال ابن الهمام واما قتله فيجب ولا يستتاب اذا عرفت مزا دلته لعمل السحر لسعيه بالفساد في الارض لا بمجرد عمله اذا لم يكن في اعتقاده مايو جب كفره^(٢).

وعند الشوافع: وغيرهم فما قاله النووي نقله ابن حجر قال: فان كان فيه ما يقتضى الكفر كفر واستتيب منه ولا يقتل فان تاب قبلت توبته وان لم يكن فيه ما يقتضى الكفر عزّر وعن مالك الساحر كافر يقتل بالسحر ولا يستتاب بل يتحتم قتله كالزنديق قال عياض وبقول مالك قال احمد وجماعة من الصحابة والتابعين اه^(٣).

اما الثالثة: فعلم مما سبق انه لا يستتاب عند مالك واحمد. ويستتاب عند الشافعي. وعند الأحناف فبال تفصيل تقبل توبته قبل الاخذ لا بعده.

اما الرابعة: قال ابن قدامة و تعليم السحر و تعلمه حرام لا نعم فيه خلافا بين اهل العلم^(٤).

قال الإمام الغزالي: بعد ذكر اسباب السحر ومعرفة هذه الاسباب من حيث

(١) سل الحسام الهندي (من رسائل ابن عابدين)، ج: ٢، ص ٣٠٢ (٢) فتح القدير، ج: ٥، ص ٣٣٣

(٣) فتح الباري، ج: ١٠، ص ١٩٠ (٤) الشرح الكبير على هامش المغني، ج: ١٠، ص ١١٣

انها معرفة ليست مذمومة ولكنها ليست تصلح الا لاضرار بالخلق والوسيلة الى الشرشر فكان ذلك هو السبب في كونه علما مذموما^(١).

قال في رد المحتار: هو علم يستفاد منه حصول ملكة نفسانية يقتدر بها على افعال غريبة لاسباب خفية آه^(٢).

فعلم ان هذا العلم من حيث انه علم ليس بحرام بل سبب حرمة انه لا ضرار الخلق فيفهم منه انه ان لم يكن للاضرار بل للنفع فيجوز تعليمه وتعلمه.

قال في ردالمحتار: وفي حاشية الايضاح لبيرو زاده قال الشمني تعلمه وتعليمه حرام. اقول: مقتضى الاطلاق ولو تعلم لدفع الضرر عن المسلمين وفي شرح الزعفراني السحر حق عندنا وجوده وتصوره و اثره وفي ذخيرة الناظر تعلمه فرض لرد ساحر اهل الحرب و حرام ليفرق به بين المرأة وزوجها وجائز ليوفق بينهما اه. ابن عبدالرزاق قال: بعد نقله عن بعضهم عن المحيط وفيه انه ورد في الحديث النهي عن التولة بوزن عتبه وهي مايفعل ليحبب المرأة الى زوجها اه. اقول: بل نص على حرمتها في الخانية وعلله ابن وهبان بانه ضرب من السحر قال ابن الشحنة ومقتضاه انه ليس مجرد كتابة آيات بل فيه شئ زائد اه^(٣).

قال ابن حجر: و قد اجاز بعض العلماء تعلم السحر لاحد امرين اما لتمييز ما فيه كفر من غيره. واما لا : زالته عن وقع فيه. فاماالاول: فلا محذور فيه الا من جهة الاعتقاد فاذا سلم الاعتقاد فمعرفة الشئ بمجردده لاتستلزم منعا كمن يعرف كيفية عبادة اهل الاوثان للاوثان لان كيفية ما يعلمه انما هي حكاية قول او فعل بخلاف تعاطيه والعمل به و اما الثاني: فان كان لا يتم كما زعم بعضهم الابنوع من

(١) احياء، ج: ١، ص: ١٨ (٢) ردالمحتار، ج: ١، ص: ٣٣ (٣) ردالمحتار، ج: ١، ص: ٣٣

انواع الكفر او الفسق فلا يحل اصلا والاجاز للمعنى المذكور^(١).

قال القاري: و اتفقوا كلهم على ان كل رقبة و تعزيم او قسم فيه شرك بالله فانه لا يجوز التكلم به و كذا الكلام لا يعرف معناه لا يتكلم به لا مكان ان يكون فيه شرك لا يعرف و لذا قال النبي ﷺ لا بأس بالرقى ما لم تكن شركا و لا يجوز الاستعانة بالجن فقد ذم الله الكافرين على ذلك فقال الله تعالى: «انه كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن» الآية^(٢).

اما الخامسة: قال العيني قال ابن بطال: واختلف السلف هل يسأل الساحر عن حل من سحره فاجازه سعيد بن المسيب وكرهه الحسن البصري و قال لا يعلم ذلك الاساحر ولا يجوز اتيان الساحر لما روى سفيان عن ابي اسحاق عن هبيرة عن ابن مسعود من مشي الى ساحر او كاهن فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله على محمد ﷺ و قال الطبري نهيه صلى الله تعالى عليه وسلم عن اتيان الساحر انما هو على التصديق له فيما يقول فاما اذا اتاه لغير ذلك وهو عالم به ويحاله فليس بمنهي عنه و لا عن اتيانه^(٣).

يقول العبد الضعيف: دلت الآية على ان السحر مذموم و باطل وللمذمومية مدارج اعلاها الكفر. و انادها الكراهة. والآية ساكتة عن تفصيلها فلا جرم يرجع الى اصول الشريعة الشريفة. فظاهر انه ان اشتمل على الكفر فكفر وان اشتمل على المعصية الكبيرة او الصغيرة فكبيرة او صغيرة فلا يبعد ان يستنبط من الآية بانه تعالى قال بعدم الفلاح به و بكونه باطلا وغيرالحق وبكونه عمل المفسدين وبعدم اصلاحه وكلها عامة تشتمل مدارج فدل على انه ان اشتمل على الكفر فكفر

(١) فتح الباري، ج: ١٠، ص: ١٩٠ (٢) الشرح الفقه الاكبر، ص: ١٨٤ (٣) عمدة، ج: ١٠، ص: ٢٠٢

والساحر كافر والمعلم والمتعلم بوجوه الكفر كافران. و يقتل كقتل المرتد ان لم يتب قبل الاخذ لا بعده. فانها لا تكون توبة بل خداعا. وان لا يجوز اتيانه مصدقاه. ودلت بقيد الإفساد على انه وان لم يشتمل على الكفر فان كان مفسدا ومعروفا بالسحر فكك والا فهو معصية ان اشتمل على المعصية كالخداع من الشعوذة وغيرها وان اشتمل على الفرض ففرض وعلى المباح فمباح وقدم التفصيل فتذكر. و قد اقتصر على نقل المذاهب دون الأدلة فلتطلب من المبسوطات ولعل البسط في هذا الكتاب تحت ما في سورة البقرة.

فان قيل: ثبت بآية ان ما اتى به سحرة موسى عليه السلام تخييل وقد قلت ان الشعوذة والتخييل ليسا من السحر الامجازا فهذا السحر سحر مجازا فكيف يستدل بالآية على ذم السحر مطلقا. و ان سلم فثبت منها الذم الادني اى الكراهة لا الكفر لانك قلت عن ردالمحتار بكراهة الشعوذة فمذمتها تكون بالكراهة فاذا عمت جميع اقسامه عمت الكراهة لا الكفر.

قلت: في جواب الاول قوله تعالى: «و لا يفلح الساحرون» اذا كان من قول موسى عليه السلام كما عليه عامة المفسرين ليس لسحرة فرعون بل اما عام لكل ساحر فانه قال ذلك قبل مجيئهم وعملهم مخاطبا لفرعون وملئه او خاص لمعارض المعجزة فهو ايضا عام لهم ولغيرهم من السحرة الذين يعارضون المعجزة و اما قوله تعالى: «ان الله سيبطله» فضميره الى السحر فبطلان الاهون يستلزم بطلان الاشنع بالاولى. و على حسب المدارج و اما لو جعل الضمير على الإستخدام لمطلق السحر فالإستدلال بين وهو الجواب عن الثاني، والله تعالى اعلم.

وقد بسط الجصاص في احكام القرآن، (ج: ١، ص ٥٠ الى ص ٥٨) احسن

البسط ولعل اكثره في سورة البقرة من هذا الكتاب فليتنظر.

(١٢٢): المسئلة الثالثة: دفع شبهة الكذب في قول موسى عليه السلام.

في التفسير الكبير: فيه سؤال واحد: وهو ان القوم لما «قالوا ان هذا لسحر مبین» فكيف حكي موسى عليه السلام انهم قالوا: «اسحر هذا»؟ على سبيل الاستفهام (فهي حكاية على خلاف الواقع) والجواب: ان موسى عليه السلام ما حكي عنهم انهم قالوا: «اسحر هذا» بل قال: «اتقولون للحق لما جاءكم» ماتقولون ثم حذف عنه مفعول «اتقولون» لدلالة الحال عليه ثم قال مرة اخرى: «اسحر هذا» وهذا إستفهام على سبيل الانكار، ثم احتج على انه ليس بسحر وهو قوله: «و لا يفلح الساحرون» الخ^(١).

٤٨ : { قوله تعالى: «قال لهم موسى القوا ما انتم ملقون» (الآية ٨٠)

(١٢٣): كيف امر موسى عليه السلام بالقاء السحر.

في التفسير الكبير: فان قيل كيف امرهم بالكفر والسحر والامر بالكفر كفر. قلنا: انه عليه السلام امرهم بالقاء الحبال والعصى ليظهر للخلق ان ما اتوا به عمل فاسد و سعي باطل لا على طريق انه عليه السلام امرهم بالسحر^(٢).

وفي روح المعاني: وكان هذا القول منه عليه السلام بعد ما قالوا له ما حكي عنهم في السور الاخر من قولهم «اما ان تلقى واما ان نكون نحن الملقين» و نحو ذلك. و لم يكن في ابتداء مجيئهم والمراد امرهم بتقديم ما صمموا على فعله ليظهر ابطاله، و ليس المراد الامر بالسحر والرضا به^(٣).

(٢) التفسير الكبير، ج: ٥، ص ١٨

(١) التفسير الكبير، ج: ٥، ص ١٧

(٣) روح المعاني، ج: ١١، ص ١٤٧

قلت: و يؤيده التعبير بقوله: «ما انتم ملقون» لا بما عندكم او بما جنتم به و غير ذلك. فكانه عليه السلام قال: القوم ما انتم صمتم عليه انكم ملقونه فان استمرار الجملة الاسمية في هذه الصورة. والله تعالى اعلم.

٤٩: { قوله تعالى: «وقال موسى يقوم ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين . فقالوا على الله توكلنا ربنا لا تجعلنا فتنة للقوم الظلمين . ونجنا برحمتك من القوم الكافرين»
(الآية ٨٤ - ٨٦)

فيه مسائل:

(١٢٤): الاولى: الدعاء لا ينافي التوكل.

انه دال على ان الدعاء لا ينافي التوكل فان التوكل التبتل عن الخلق الى الخالق فلا يبقى النظر الى المخلوق لاخوفا ولا طمعا فلا ينافي الدعاء^(١).

ففيه رد على طائفة قالوا الافضل ترك الدعاء و الإستسلام للقضاء.

قال القشيري: اختلف الناس في ان اى شئ افضل، الدعاء ام السكوت والرضاء ؟ فمنهم من قال الدعاء الى ان قال، و طائفه قالوا: السكوت والخمود: تحت جريان الحكم والرضا بما سبق من اختيار الحق اولى^(٢).

وقال الإمام الرازي: في رسالته لوامع البيئات في شرح اسماء الله والصفات: انه تعالى لم يقتصر في بيان فضل الدعاء على الامر به بل بين في آية

(٢) التعليق الصبيح (شرح المشكوة)، ج: ٣، ص ٤٤

(١) بيان القرآن، ج: ٥، ص ٢٦

اخرى انه اذا لم يستل غضب قال تعالى: «فلو لا اذ جاء هم بأسنا تضرعوا ولكن قست قلوبهم و زين لهم الشيطان ماكانوا يعملون»^(١).

ومر البحث في الدعاء تحت قوله تعالى: «اذا مس الانسان الضر دعانا» الآية في هذه السورة فليُنظر.

(١٢٥): والمسئلة الثانية: من آداب الدعاء تقديم التوكل.

ان من آداب الدعاء تقديم التوكل كما في الفاتحة: «اياك نستعين اهدنا».

قال في روح المعاني: و في تقديم التوكل على الدعاء و ان كان بيانا لامتنال امر موسى عليه السلام لهم تلويح بان الداعي حقه ان يبني دعاءه على التوكل على الله تعالى فانه ارجى للاجابة و لا يتوهم ان التوكل مناف للدعاء لانه احد الاسباب للمقصود والتوكل قطع الاسباب لان المراد بذلك قطع النظر عن الاسباب العادية وقصره على مسببها عز و جل واعتقاد ان الامر مربوط بمشيئته سبحانه فما شاء كان و ما لم يشأ لم يكن. و قد صرحوا ان الشخص اذا تعاطى الاسباب معتقدا ذلك يعد متوكلا ايضا. ومثل التوكل في عدم المنافات للدعاء على ما تشعر به الآية الاستسلام نعم! في قول بعضهم ان الاستسلام من صفات ابراهيم عليه السلام وكان من آثاره ترك الدعاء حين القى في النار واكتفاءه عليه السلام بالعلم المشار اليه بقوله «حسي من سؤالي علمه بحالي» ما يشعر بالمنافات ومن عرف المقامات وامعن النظر هان عليه امر الجمع^(٢).

مضى تحقيقه تحت قوله تعالى: «اذا مس الانسان» الآية وسيأتي بحث

(١) لوامع البينات في شرح اسماء الله والصفات، ص ٦١ (٢) روح المعاني، ج: ١١، ص ١٥٠

الاسباب والتوكل في سورة هود تحت: «وما من دابة في الارض الخ.

(١٢٦): والمسئلة الثالثة: وجوب التوكل.

وجوب التوكل على المسلمين اجمعين. والمسئلة معروفة والبسط في احياء العلوم^(١). وتوجيه آيات عديدة واحاديث كثيرة.

(١٢٧): والمسئلة الرابعة : وجوب ان يكون اهتمام الدين مقدما على الدنيا وان يهتم بدين الغير قبل دنيا نفسه.

قال الرازي: قوله تعالى: «لا تجعلنا فتنة للقوم الظالمين» فيه وجوه: الاول: ان المراد لا تفتن بنا فرعون وقومه لانك لوسلطتهم علينا لوقع في قلوبهم انا لو كنا على الحق لما سلطتهم علينا فيصير ذلك شبهة قوية في اصرارهم على الكفر فيصير تسليطهم علينا فتنة لهم. والثاني: انك لو سلطتهم علينا لاستوجبوا العقاب الشديد في الآخرة وذلك يكون فتنة لهم. والثالث: لا تجعلنا فتنة لهم اي موضع فتنة لهم اي موضع عذاب لهم. والرابع: ان يكون المراد من الفتنة المفتون والمعنى لا تجعلنا مفتونين اي لا تمكنهم من ان يحملونا بالظلم والقهر على ان ننصرف عن هذا الدين وهذا متأكد بما قبله «فما آمن لموسى الا ذرية من قومه على خوف من فرعون وملئهم ان يفتنهم» ثم قال تعالى: «ولمجانا برحمتك من القوم الكافرين» واعلم: ان هذا الترتيب يدل على انه كان اهتمام هؤلاء بأمر دينهم فوق اهتمامهم بأمر دنياهم

فتضرعوا الى الله تعالى في ان يصون اولئك الكفار عن الشبهة وقدموا هذا الدعاء على طلب النجاة لانفسهم وان حملناه على الرابع كان ايضا. دليلا على أن اهتمامهم بمصالح اديانهم فوق اهتمامهم بمصالح ابدانهم^(١).
قال النيسابوري وهكذا يجب ان تكون عقيدة كل مسلم^(٢).

٥٠ : قوله تعالى: « واجعلوا بيوتكم قبلة » (الآية ٨٧)

فيه مسائل: الاولى: هل من خصائص هذه الامة جواز الصلوة في جميع الارض أو لا ؟ والثانية الرخصة في عدم الحضور في جماعة المسجد وقت العذر. والثالثة: ان الحضور في المسجد افضل (والتفصيل هكذا).

(١٢٨): **المسئلة الاولى:** إختصاص هذه الامة بجواز الصلوة في كل ارض.

في تفسير الآية للمفسرين ثلاثة اقوال:

الاول: واجعلوا بيوتكم مساجد تصلون فيها. **والثاني:** واجعلوا مساجدكم قبل الكعبة. **والثالث:** واجعلوا بيوتكم يقابل بعضها بعضا.

قال ابن جرير: واولى الاقوال في ذلك بالصواب القول الذي قدمنا بيانه (اي الاول) وذلك ان الاغلب من معاني البيوت وان كانت المساجد بيوتا "البيوت المسكونة" اذا ذكرت باسمها المطلق دون المساجد لان المساجد لها اسم هي به معروفة خاص لها وذلك المساجد، فاما البيوت المطلقة بغير وصلها بشئ ولا اضافتها الى

(٢) هامش ابن جرير، ج: ١١، ص: ١٠٩

(١) التفسير الكبير، ج: ٥، ص: ٢٠

شيئاً فالبيوت المسكونة، وكذلك القبلة الاغلب من استعمال الناس اياها في قبل المساجد وللصلوات فاذا كان كذلك وكان غير جائز توجيه معانى كلام الله الا الى الاغلب من وجوها المستعمل بين اهل اللسان الذى نزل به دون الخفي المجهول مالم تات دلالة تدل على غير ذلك ولم يكن على قوله: «واجعلوا بيوتكم قبلة» دلالة تقطع العذر بان معناه غير الظاهر المستعمل في كلام العرب لم يجز لنا توجيهه الى غير الظاهر الذي وصفنا وكذلك القول في قوله: «قبلة»^(١).

وفي روح المعاني: واعترض على الثاني بان المنصوص عليه في الحديث الصحيح ان اليهود تستقبل الصخرة، والنصارى مطلع الشمس، ولم يشتهر ان موسى عليه السلام كان يستقبل الكعبة في صلاته فالقول به غريب واغرب منه ما قاله العلائي من ان الانبياء عليهم السلام كانت قبلتهم كلهم الكعبة^(٢).

واخرج ابن جرير عن مجاهد وابن عباس^{رض} وغيرهما «كانوا خائفين فامروا ان يصلوا في بيوتهم»^(٣).

واخرج السيوطي: في الدر المنثور: عن مجاهد قال: «كانوا لا يصلون الا في البيع حتى خافوا من آل فرعون فامروا ان يصلوا في بيوتهم» واخرج عن قتاده «قال ذلك حين منعهم فرعون الصلاة»^(٤). ونسبه البغوي الى اكثر المفسرين^(٥).

قال ابن حجر: قوله: «وجعلت لي الارض مسجدا» اى موضع سجود لا يختص السجود منها بموضع دون غيره، ويمكن ان يكون مجازا عن المكان المبنى للصلوة وهو من مجاز التشبيه لانه لما جازت الصلوة في جميعها كانت كالمسجد في

(٢) روح المعاني، ج: ١١، ص ١٥١

(١) ابن جرير، ج: ١١، ص ١٠٧

(٤) الدر المنثور، ج: ٣، ص ٣١٤

(٣) ابن جرير، ج: ١١، ص ١٠٦

(٥) معالم التنزيل على هامش الخازن، ج: ٣، ص ١٦٦

ذلك. قال ابن التيمي: قيل: المراد جعلت لى الارض مسجدا و طهورا، وجعلت لغيري مسجدا ولم تجعل له طهورا، لان عيسى عليه السلام كان يسبح في الارض ويصلى حيث ادركته الصلوة، كذا قال وسبقه الداودى وقيل: انما ابيح لهم في موضع يتيقنون طهارته. بخلاف هذه الامة فابيح لها في جميع الارض الا فيما يتيقنوا نجاسته. والاظهر ما قاله الخطابى وهو ان من قبله انما اباحت لهم الصلوات في اماكن مخصوصة كالبيع والصوامع ويؤيده رواية عمرو بن شعيب بلفظ وكان من قبلى انما كانوا يصلون في كنائسهم، وهذا نص في موضع النزاع، فثبتت الخصوصية. ويؤيده ما اخرجه البزار من حديث ابن عباس نحو حديث الباب. وفيه ولم يكن من الانبياء احد يصلى حتى يبلغ محرابه^(١).

قال العيني: وخصت هذه الامة بجواز الصلوة في جميع الارض الا في المواضع المستثناة بالشرع او موضع تيقنت نجاسته^(٢).

و هي على ما في الدر المختار: فوق كعبة وفي طريق ومزيلة، ومجزرة، ومقبرة، ومعتسل، وحمام، وبطن واد، ومعاطن ابل وغنم وبقرة، ومرابط دواب، واصطبل، واطاحون، وكنيف، وسطوحها، ومسيل واد، وارض مغسوبة، او للغير لو مزروعة، أو مكروية، وصحراء بلا سترة لمار^(٣)، فتكره فيها.

وفي الاحكام: لكل موضع تفصيل في الفقه.

وفي روح المعاني: قيل و جعل البيوت مصلى (اي لقوم موسى عليه السلام) ينافيه ما في الحديث «جعلت لى الارض مسجدا و طهورا» من ان الامم السالفة كانوا لا يصلون الا في كنائسهم. واجيب عن هذا بان محله اذا لم يضطروا فاذا

(١) فتح الباري، ج: ١، ص: ٣٧٠ (٢) عمدة، ج: ٢، ص: ١٦ (٣) شامي، ج: ١، ص: ٢٧٩

اضطروا جازت لهم الصلوة في بيوتهم. كما رخص لنا صلوة الخوف، فان فرعون لعنه الله تعالى خرب مساجدهم ومنعهم من الصلوة، فاوحى اليهم ان صلوا في بيوتكم. كما روي عن ابن عباس: وابن جبير: وقد يقال: انه لا منافاة اصلا بناء على ان المراد تعيين البيوت للصلوة، وعدم صحة الصلاة في غيرها، فيكون حكمها اذ ذاك حكم الكنائس اليوم وما هو من الخصائص صحة الصلاة في اى مكان من الارض، وعدم تعيين موضع منها لذلك. (وفي تفسير شيخنا: وما كان لهم في كل موضع من البيت اذن بل كان عليهم تعيين محل منه)^(١). فلا حاجة الى ما يقال: من ان اعتبار جعل الارض كلها مسجدا خصوصية بالنظر الى ما استقرت عليه شريعة موسى عليه السلام من تعيين الصلاة في الكنائس وعدم جوازه في اى مكان اراده المصلى من الارض^(٢).

قال النيسابوري قد سنع في خاطري وقت هذه الكتابة ان الخطاب في قوله «وبشر المؤمنين» لنبينا ﷺ على طريقة الإلتفات والإعتراض ومضمون البشارة انه جعلت الارض كلها لهذه الامة مسجدا وطهورا دون سائر الامم فانهم امروا باتخاذ موضع يرجعون اليه البتة للعبادة. والله اعلم بمراده^(٣).

(١٢٩): اما المسئلة الثانية: جواز ترك الجماعة للعدو.

فتقرير الاستدلال عليها انه تعالى قال: «على خوف من فرعون و ملائمتهم» وقال في دعائهم: «لا تجعلنا فتنة للقوم الظالمين ولنجنا برحمتك من القوم الكافرين» وقال: «وبشر المؤمنين» ثم اعقبه بالدعاء على هؤلاء الظلمة وقبوله. فالسياق

(٢) روح المعاني، ج: ١١، ص ١٥١

(١) بيان القرآن، ج: ٥، ص ٢٦

(٣) هامش ابن جرير، ج: ١١، ص ١٠٩

والسباق يدلان على ان حكم «اجعلوا بيوتكم قبله» لعذرهم فدل على ان حضور الجماعة في المسجد يسقط بالعذر قال النواوي: تحت حديث ابي هريرة قال: اتى النبي ﷺ رجل اعمى. فقال: يا رسول الله ! انه ليس لي قائد يقودني الى المسجد فسأل رسول الله ﷺ ان يرخص له فيصلى في بيته، فرخص له، فلما ولى دعاه فقال «هل تسمع النداء بالصلوة فقال نعم ! قال فاجب» اه. انه سال هل له رخصة ان يصلى في بيته. وتحصل له فضيلة الجماعة بسبب عذره فقيل لا. و يؤيدها ان حضور الجماعة يسقط بالعذر باجماع المسلمين الخ^(١).

وفي شرح الكبير للحنابلة: قال ابن المنذر: لا اعلم خلافا بين اهل العلم ان للمريض ان يتخلف عن الجماعات من اجل المرض. وقد روى عن ابن عباس عن النبي ﷺ انه قال: «من سمع النداء فلم يمنعه من اتباعه عذر قالوا: وما العذر يارسول الله ؟ قال: خوف المرض لم تقبل منه الصلوة التي صلى» رواه ابو داؤد^(٢).

قلت ولفظ الحديث في ابي داؤد خوف او مرض^(٣).

قال النواوي: ليس معناه انه اذا ترك الجماعة لعذر تحصل له فضيلتها بل لا تحصل له فضيلتها بلا شك، وانما معناه سقط الاثم والكراهة^(٤).

ومثله في ردالمحتار^(٥). وعدّ فقهاءنا الإعدار قريبا من عشرين. نظمها

الشامي:

اعذار ترك جماعة عشرون

قد اودعتها في عقد نظم كالدرر

(١) شرح مسلم للنواوي، ص ٢٣٢ (٢) شرح الكبير، ج: ٢، ص ٨٢ (٣) بذل، ج: ١، ص ٣١٢
(٤) شرح المهذب، ج: ٤، ص ٢٠٣ (٥) ردالمحتار، ج: ١، ص ٥١٨

مرض، وأقعا^٢ عمى و^٤ زمانة
 مطر و^٦ طين ثم برد^٧ قد اضر
 قطع لرجل مع يد او دونها^٨
 فلع و^{١٠} عجز الشيخ^{١١} قصد للسفر
^{١٢} خوف على مال كذا^{١٣} من ظالم
 او^{١٤} دائن و^{١٥} شهى اكل قد حضر
^{١٦} والريح ليلا^{١٧} ظلمة^{١٨} تمريض ذي
 السم مدافعة^{١٩} البول او قذر
 ثم^{٢٠} اشتغال لا بغير الفقه في
 بعض من الاوقات عذر معتبر^(١).

(١٣٠): والمسئلة الثالثة: فضيلة حضور الجماعة لو لا العذر.

انه يدل على افضيلة الحضور في المسجد لو لا العذر. و قد قال تعالى:
 «واركعوا مع الراكعين» ورد في احاديث كثيرة فضل الجماعة وفضل المسجد حتى
 اختلف الائمة في ان الجماعة فرض او واجب او سنة ثم الفرض عينا او كفاية. ولم
 ارقول وجوب حضور المسجد الا في رواية عن الامام احمد مرجوحة عند الحنابلة كما
 في المغني الشرح الكبير^(٢).

(٢) المغني، ج: ٢، ص: ٤

(١) ردالمحتار، ج: ١، ص: ٤١١

والبسط في الفقه و شروح الحديث. والله تعالى اعلم.

{ ٥١ : قوله تعالى: «وقال موسى ربنا انك اتيت فرعون وملاه زينة و اموالا في الحيوۃ الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك» (الآية ٨٨)

(١٣١): الاضلال من خلق الله.

في التفسير الكبير: احتج اصحابنا بهذه الآية على انه تعالى يضل الناس ويريد اضلالهم وتقديره من وجهين. الاول: ان اللام في قوله «ليضلوا» لام التعليل والمعنى ان موسى قال يارب العزة انك اعطيتهم هذه الزينة والاموال لاجل ان يضلوا فدل هذا على انه تعالى قد يريد اضلال المكلفين. الثاني: انه قال: «واشدد على قلوبهم» فقال الله تعالى: «قد اجيبب دعوتكما» و ذلك ايضا يدل على المقصود^(١). و بسط الأدلة فيه فليراجع.

{ ٥٢ : قوله تعالى: «ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم» (الآية ٨٨)

فيها ثلاث مسائل:

الاولى: جواز الدعاء على الكافر المعين بسؤ دنياه و عقباه ممن يعلم موته على الكفر وان الدعاء على ظالم بما يستحقه لا ينافي الجلم و حسن الخلق.

والثانية: ان الدعاء بموت الكافر على الكفر اذا لم يكن باستحسان كفره لا يكون كفرا.

والثالثة: ان ايمان الياس غير مقبول.

(١٣٢): اما المسئلة الاولى: الدعاء على الكفار واللعن.

فقال ابن حزم: ولعن الكفار مباح. وقد سب الله تعالى ابا لهب وفرعون تحذيرا من كفرهما^(١).

وفي المعالم: تحت قوله تعالى: «تبت يدا ابي لهب وتب» قال الفراء: الاول: دعاء والثاني: خبر. كما يقال اهلكه الله وقد فعل^(٢).

قال ابن حجر: حكى ابن بطلال: ان الدعاء للمشركين ناسخ للدعاء على المشركين ودليله قوله تعالى: «ليس لك من الامر شئ» قال: والاكثر على ان لا نسخ، و ان الدعاء على المشركين جائز. و انما النهي عن ذلك في حق من يرجى تالفهم و دخولهم في الإسلام^(٣).

قلت: يحتمل ان تكون الآية خاصة باهل أحد او غيرهم و ضمير "هم" في قوله: «ليس لك من الامر شئ» او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون» اليهم خاصة فلا يتمشى دعوى النسخ و تؤيده آيات الانتصار من الظلمة كما سيأتي. و يؤيده ايضا ماياتي من قول الغزالي ان من لم يعلم عاقبته كان يلعنه فنهى عنه و بمافي المجمع و سيأتي مثله.

(٢) هامش الخازن، ج:٧، ص٢٦٣

(١) محلي، ج:٥، ص١٥٦

(٣) فتح الباري، ج:١١، ص١٦٥

قال العيني: وكان النبي ﷺ يدعو على المشركين على حسب ذنوبهم واجرامهم وكان يببالغ في الدعاء على من اشتد اذاه على المسلمين. الا يرى انه لما أيس من قومه قال: «اللهم اشد وطاتك على مضر» الحديث و دعا على ابي جهل بالهلاك و دعاء على الاحزاب الذين اجتمعوا يوم الخندق بالهزيمة والزلزلة فاجاب الله دعاءه ه فيهم^(١).

اقول و من الدعاء على احد اللعن كما في المفردات الراغب: اللعن من الانسان الدعاء وفي المجمع اصل اللعن الطرد والابعاد من الله تعالى ومن الخلق السب والدعاء. و هو اشد من غيره فلا يجوز لمعين من غير الله تعالى ورسله. والمستلة فيها بسط.

قال الغزالي^ح: واللعن ثلاث مراتب. الاولى: اللعن بالوصف الاعم كقولك لعنة الله على الكافرين والمبتدعين والفسقة. الثانية: اللعن باوصاف اخص منه كقولك لعنة الله على اليهود والنصارى والمجوس او على القدرية والخوارج والروافض او على الزناة والظلمة وآكلي الرباء وكل ذلك جائز ولكن في لعن او صاف المبتدعة خطر لان معرفة البدعة غامضة ولم يرد فيه لفظ ما ثور فينبغي ان يمنع منه العوام لان ذلك يستدعى المعارضة بمثله و يثير نزاعا بين الناس وفسادا.

الثالثة: اللعن على الشخص المعين و هذا فيه خطر كقولك زيد لعنه الله و هو كافر او فاسق او مبتدع، والتفصيل فيه ان كل شخص يثبت لعنته شرعا فتجوز لعنته كقولك فرعون لعنه الله وابو جهل لعنه لانه قد ثبت ان هؤلاء ماتوا على الكفر وعرف ذلك شرعا. اما شخص بعينه في زماننا كقولك زيد لعنه الله وهو يهودى فهذا فيه خطر فانه ربما يسلم فيموت مقربا عند الله فكيف يحكم بكونه ملعونا. فان قلت:

يلعن لكونه كافرا في الحال كما يقال للمسلم. رحمه الله. لكونه مسلما في الحال و ان كان يتصور ان يرتد (والعياذ بالله منه) فاعلم: ان معنى قولنا رحمه الله اى ثبته الله على الاسلام الذي هو سبب الرحمة وعلى الطاعة ولا يمكن ان يقال ثبت الله الكافر على ما هو سبب اللعنة فان هذا سؤال للكفر و هو في نفسه كفر. بل الجائز ان يقال لعنه الله ان مات على الكفر. ولا لعنه الله ان مات على الاسلام، و ذلك غيب لا يدري والمطلق متردد بين الجهتين ففيه خطر. وليس في ترك اللعن خطر. واذا عرفت هذا في الكافر فهو في زيد الفاسق او زيد المتبدع اولى فلعن الاعيان فيه خطر. لان الاحوال تنقلب على الاعيان الا من رسول الله ﷺ فانه يجوز ان يعلم من يموت على الكفر ولذلك عين قوما باللعن فكان يقول في دعائه على قريش. اللهم عليك بابي جهل ابن هشام و عتبة بن ربيعة و ذكر جماعة قتلوا على الكفر بيدى حتى ان من لم يعلم عاقبته كان يلعنه. فنهى عنه. اذ روى انه كان يلعن الذين قتلوا اصحاب بئر معونة في قنوته شهرا. فنزل قوله تعالى: «ليس لك من الامر شئى او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظلمون» يعنى انهم ربما يسلمون فمن اين تعلم انهم ملعونون. وكذلك من بان لنا موته على الكفر جاز لعنه. و جاز ذمه. ان لم يكن فيه اذى على مسلم. فان كان لم يجز^(١). وقال مثله ابن حجر الهيثمي المكي^(٢).

لا يجوز لعن يزيد والحجاج

و قال الشيخ عبدالحق الدهلوي: اتفقوا على تحريم لعن المعين وان كان كافرا الا ان يعلم جزما انه مات كافرا كابى جهل وامثاله^(٣).

(٢) الفتاوى الحديثية، ص ١٩٢

(١) احياء العلوم، ج: ٣، ص: ١٠٦

(٣) اشعة اللمعات، ج: ٤، ص: ٢٧٠

ومثله في المجمع^(١). رامزا الى شرح جامع الاصول ولم ار خلافة الا عن ابن العربي في احكام القرآن^(٢). وهو رايه وحده.

فعلم ان لعن الكافر المعين من غير الله ورسوله لا يجوز الا اذا تيقن موته على الكفر وان لعن الكافر الغير المعين يجوز بحسب وصفه فليتنبه من يعتاد لعن المسلمين من حجاج ويزيد وغيرهم.

وقد صرح به الشامي في ردالمحتار^(٣). اقول: حقيقة اللعن المشهورة هي الطرد عن الرحمة. وهي لا تكون الا لكافر و لذا لم تجز على معين لم يعلم موته على الكفر بدليل وان كان فاسقا متهورا كيزيد على المعتمد بخلاف نحو ابليس وابي لهب وابي جهل فيجوز. وبخلاف غير المعين كا لظالمين والكاذبين فيجوز ايضاً. لأن المراد جنس الظالمين وفيهم من يموت كافرا فيكون اللعن لبيان ان هذا الوصف وصف الكافرين للتنفير عنه والتحذير منه لا لقصد اللعن على كل فرد من هذا الجنس لأن لعن الواحد المعين كهذا الظالم لا يجوز فكيف كل فرد من افراد الظالمين الى ان قال: لكن يشكل على منع لعن المعين مشروعية اللعان وفيه لعن معين، نعم ! يجاب بانه معلق على تقدير كونه كاذبا لكنه لا يخرج عن لعن معين تامل. ثم قال: بعد تأييد جواز المعلق بمشروعية المباحلة وهي الملاعنة ايضاً. وعن هذا قيل: ان المراد باللعن في مثل ذلك الطرد عن منازل الابرار لاعن رحمة العزيز الغفار اه.

قلت: قال العلماء بهذا المعنى لعن العصاة والمبتدعة لاجنبى الابعاد عن الرحمة وقول بعض العلماء يلعن يزيد كالتفتازاني في شرح العقائد وابن الجوزي وغيرهم حتى ما نسب الى الامام احمد بن حنبل محمول على قوم فعله او على

(٢) احكام القرآن لابن العربي، ج: ١، ص: ٢٢

(١) المجمع، ج: ٣، ص: ٦٥٦

(٣) شامي، ج: ٣، ص: ٤١٦

التعليق والا جعله العلماء خلاف التحقيق والمسئلة مبسوطه في كتب الكلام.

و قال في النبراس: قد صح عنه عليه السلام اللعن بالوصف العام وعلى الشخص الهالك على الكفر، فوجب الاقتصار عليهما و بقي القسم الثالث محظورا^(١).

قاز ابن العربي فاما العاصي المعين فلا يجوز لعنه اتفاقا. لما روي ان النبي عليه السلام جئى اليه بشارب خمر مرارا فقال بعض: من حضر ماله لعنه الله ما اكثر مايؤتى به فقال النبي عليه السلام: « لا تكونوا اعوانا للشيطان على اخيكم » وقال هذا حديث صحيح. و اما لعن العاصي مطلقا فيجوز اجماعا^(٢).

ورد القاري: ما في شرح العقائد في شرح الفقه الاكبر^(٣). وبالجملة اختلف في اللعن على يزيد وحجاج وغيرهما والا حوط عدم اللعن.
و ما في روح المعاني الى الجواز. و بسط في البحث عنه^(٤).

و الراجح عندنا السكوت. فمحمل احاديث المنع كما روي في الاحياء: «المؤمن ليس بلعان» وكما رواه مسلم: « لا يكون اللعانون شفعاء و لا شهداء يوم القيامة » و مثل ذلك هو ما قال النووي: و انما قال رسول الله عليه السلام: « لا ينبغي لصديق ان يكون لعانا » وقال: « لا يكون اللعانون شفعاء » بصيغة التكثير ولم يقل لاعنا واللاعنون لان هذا اللم في الحديث انما هو لمن كثر منه اللعن لا لمرة و نحوها ولانه يخرج منه ايضا اللعن المباح. وهو الذي ورد الشرع به وهو « لعنة الله على الظالمين » لعن الله اليهود والنصارى لعن الله الواصلة والواشمة و شارب الخمر و آكل الربا وموكله وكاتبه و شاهده والمصورين ومن انتمى الى غير ابيه او تولى غير مواليه او غير منار الارض و غيرهم ممن هو مشهور في الاحاديث الصحيحة^(٥).

(١) النبراس، ص ٥٥٥ (٢) احكام القرآن، ج: ٢، ص ٢٢ (٣) شرح فقه الاكبر، ص ٨٨

(٤) روح المعاني، ج: ١٦، ص ٦٥ (٥) مسلم، ج: ٢، ص ٣٢٣

فان قلت لعنت عائشة رض رهطا معيننا من اليهود بين يدي رسول الله ﷺ ولم يمنعها ﷺ عن اللعن على تعيينهم فقد روي البخاري في باب كيف الرد على اهل الذمة بالسلام «ان عائشة رضى الله عنها قالت دخل رهط من اليهود على رسول الله ﷺ فقالوا السام عليك ففهمتها فقلت عليكم السام واللعنة فقال رسول الله ﷺ : «مهلا يا عائشة: فان الله يحب الرفق في الامر كله فقلت يا رسول الله اولم تسمع ما قالوا قال رسول الله ﷺ عليك فقد قلت عليكم».

قلت: لا نسلم عدم المنع فان قوله ﷺ «مهلا» صريح في المنع و قد اجاب عنه ابن الحجر قال: و انما اطلقت عليهم اللعنة اما لانها كانت ترى جواز لعن الكافر المعين باعتبار الحالة الراهنة لاسيما اذا صدر منه ما يقتضى التاديب واما لانها تقدم لها علم بان المذكورين يموتون على الكفر (اي بسماع منه ﷺ) فاطلقت اللعن ولم تقيده بالموت والذي يظهر (اي في جواب ما يقال انها ان لعنت لانها سمعت منه ﷺ) موتهم على الكفر فلم منعها رسول الله ﷺ) ان النبي ﷺ اراد ان لا يتعود لسانها بالفحش او انكر عليها الإفراط في السب^(١) او احب تغافل اهل الفضل عن سفه المبطلين اذا لم تترتب عليه مفسدة^(٢).

اما ان اللعن خلاف حسن القول وقد قال تعالى: «وقولو للناس حسنا» وقال: «ولاتسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم».

قال الرازي: قلنا: العام قد يتطرق اليه التخصيص^(٣) وقال ايضا لانسلم ! ان اللعن ليس قولاً حسناً بيانه، ان القول الحسن ليس عبارة عن القول الذي يشتهونه و يحبونه بل القول الحسن هو الذي يحصل انتفاعهم به ونحن اذا لعناهم وذمناهم

(١) فتح الباري، ج: ١١، ص ٣٦ (٢) نووي، ج: ٢، ص ٢٢٢ (٣) التفسير الكبير، ج: ١، ص ٣٠٧

يرتدعوا به عن الفعل القبيح كان ذلك المعنى نا فعا في حقهم فكان ذلك اللعن قولاً حسناً ونافعاً كما ان تغليظ الوالد في القول يكون حسناً ونافعاً من حيث انه يرتدع به عن الفعل القبيح^(١).

(كنت كتبت الى هذا المقام في حياة حضرت الشيخ قدس سره ثم التحق بالرفيق الاعلى ليلة سادس عشر من رجب ١٣٦٢ هـ اللهم وفقني لاتمامه على حسب مرامه).

وقلت في تاريخ ولادته وحياته ووفاته :

وليدا مغرم حيا امام * و ذوالوصفين حين الإرتحال

$$١٢٨٠ \quad ٨٢ \quad ١٢٨٠ = ٨٢ + ١٢٨٠ \text{ هـ}$$

اي هو حال كونه في الولادة مغرم (١٢٨٠) اي و حال كونه في الحيوة امام (٨٢ عاما) اي امام العشاق وحين الوفات كان جامع الوصفين والعديد (١٣٦٢ هـ) اي امام العاشقين. (١٢ ج).

قلت: والإرتداع يكون له ولغيره ايضا فان لم يكن ذلك الرجل حيا وقد علم انه مات كافرا ففائدته ارتداع امثاله عن امثال افعاله واقواله.

واری: ان في السب واللعن فرقا فان السب الشتم الوجيع. كما قاله الراغب. الشتم وصف الرجل بما فيه ازراء ونقص سيما فيما يتعلق بالنسب كما في المجمع واللعن غيره. و السب يعد في العرف اشنع منه.

وثانيا: ان في الآیة نهی عن سب آلهتهم و هو يتسبب الى سب الله سبحانه

على ما فسرنا به الاكثر. واللعن والدعاء عليهم يكون عليهم لا على آلهتهم فلا يتسبب الى سب الله سبحانه فلا يكون منهيًا عنه.

وثالثا: انه تعالى قال: «فيسبواالله» بفاء التعقيب فعلم ان المنهي عنه سب يعقبه سب الله سبحانه كما قال الرازي: ان هذا الشتم وان كان طاعة الا انه اذا وقع على وجه يستلزم وجود منكر عظيم وجب الاحتراز عنه^(١).

واما الدعاء: على احد بما هو دون اللعن. ففي الاحياء: ويقرب من اللعن الدعاء على الانسان بالشر حتى الدعاء على الظالم كقول الانسان مثلا لا صحح الله جسمه ولا سلمه الله ومايجرى مجراه. فان ذلك مذموم. وفي الخبر ان المظلوم ليدعو على الظالم حتى يكافئه ثم يبقى للظالم عنده فضلة يوم القيامة^(٢).

و يفهم منه ان الدعاء على معين وان كان كافرا او ظالما اذا لم يتيقن موته على الكفر لايجوز. وقد اذن فيه قال تعالى: «لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم» قال في المعالم: فيجوز للمظلوم ان يخبر عن ظلم الظالم و ان يدعوا عليه قال الله تعالى: «ولمن انتصر بعد ظلمه فاوثقك ما عليهم من سبيل»^(٣). «و قال والذين اذا اصابهم البغي هم ينتصرون».

وفي الخازن: قال ابن عباس لا يحب الله ان يدعو احد على احد الا ان يكون مظلوما فانه قد ارضخ له ان يدعو على من ظلمه و ذلك قوله «الا من ظلم» و ان صبر فهو خير له^(٤).

و روى البخاري في حديث معاذ الطويل «واتق دعوة المظلوم فانه ليس بينها وبين الله حجاب»^(٥).

(١) التفسير الكبير، ج: ٤، ص ١٨١ (٢) الاحياء، ج: ٣، ص ٧٠ (٣) هامش الخازن،

ج: ١، ص ٥١٣ (٤) هامش الخازن، ج: ١، ص ٥١٣ (٥) فتح الباري، ج: ٣، ص ٢٨٥

و روي في تفسير الجهر عن ابن عباس انه هو ان يدعو على من ظلم في روح المعاني^(١).

وقد قال تعالى: «ان تبدوا خيرا او تخفوه او تعفوا عن سوء فان الله كان عفوا قديرا» وقال: «جزاء سيئة سيئة مثلها فمن عفا و اصلح فاجره على الله» وقال: «ولن صبر وغفر ان ذلك لمن عزم الامور».

فاقول: معنى مقاله الغزالي^{رح} ان الدعاء على الظالم المعين وان كان ماذونا فيه لكنه لما كان العفو والصفح افضل، كان الدعاء عليه غير محمود. و يدل عليه استدلاله بالخير فان فيه احتمالا لان يكون له فضلة على الظالم.

وقال الحسن البصري: كما في الخازن: الرجل يظلم الرجل فلا يدع عليه ولكن ليقل اللهم اعني عليه، اللهم استخرج لي حقي، اللهم حل بيني وبين ما يريد، ونحوه من الدعاء^(٢). ولعل الوجه الخطر للمسلم فانه ان تاب بعد فيندم الداعي عليه.

وقال ابن حجر: تحت حديث «اللهم عليك بابي جهل» الخ. ففي رواية الطيالسي عن شعبة في هذا الحديث ان ابن مسعود قال لم اره دعا عليهم الا يومئذ وانما استحقوا الدعاء حينئذ لما اقدموا عليه من الاستخفاف به حال عبادة ربه. وفيه جواز الدعاء على الظالم لكن قال بعضهم محله ما اذا كان كافرا، فاما المسلم فيستحب الاستغفار له، والدعا بالتوبة. و لو قيل لا دلالة فيه على الدعاء على الكافر. (اي لا دلالة في دعائه^{عليه} عليهم على جواز دعاء نا على كل كافر ظالم معين) لما كان بعيد الاحتمال ان يكون اطلع^{عليه} على ان المذكورين لا يؤمنون والاولى ان يدعى لكل حي بالهداية^(٣).

(١) روح المعاني، ج: ٦، ص: ٢، و فتح الباري، ج: ٥، ص: ٧٢ (٢) خازن، ج: ١، ص: ٥١٢

(٣) فتح الباري، ج: ١، ص: ٣٠٤

وقلت: يظهر هذا من حديث ايضا سمع عائشة تدعو على من سرقها فقال
لاتسبخي عنه بدعائك عليه اى لا تخففى عنه اثم السرقة^(١).

فانه ان لم يكن الدعاء على الظالم جائزا منعها^(٢) و لم يمنع بل قال لا
تسبخي فعلم ان تركه اولى و رواه ابو داؤد في باب من دعا على ظالمه وقال في
فتح الو دود مراده^(٣) ان تترك الدعاء لان تتم له العقوبة^(٤).

ويؤخذ ايضا من حديث نقله الغزالي: جوازه قدر المكافات، ومن عدم
دعائه^(٥) في واقعة الصلوة كما في رواية ابن مسعود، وعدم دعائه ايضا لدوس
وغيرهم.

كما رواه مسلم^(٦). عن ابي هريرة قال: قدم الطفيل واصحابه فقالوا: يا
رسول الله ! ان دوسا قد كفرت فادع الله عليها. فقيل: هلكت دوس. فقال: «اللهم
اهد دوسا و أنيت بهم» و في المشكوة عن ابي هريرة قال: قيل: يا رسول الله ادع
على المشركين قال: «لم ابعث لعانا و انما بعثت رحمة» رواه مسلم^(٧).

وفي المدارك: تحت هذه الآية و انما دعا (اي موسى) عليهم بهذا لما ايس من
ايمانهم وعلم بالوحي انهم لا يؤمنون. فاما قبل ان يعلم بانهم لا يؤمنون فلايسع له ان
يدعو بهذا الدعاء لانه ارسل اليهم ليدعوهم الى الايمان اه.

فعلم ان كلا الامرين موسع الدعاء لينتصر والترك ليعفو. لكن جواز الدعاء
على الظالم على قدر المكافاة حتى يكون انتصارا كما في رواية الغزالي. وروى
مسلم: المستان ما قالوا فعلى البادي مالم يعتد المظلوم^(٨). وليعلم «ان الشرك لظلم
عظيم» و في قرأة وانتصروا بمثل ما ظلموا كما في روح المعاني^(٩).

(١) مجمع البحار، ج: ٢، ص ٨٦ (٢) بذل المجهود، ج: ١، ص ٢٦٠ (٣) مسلم، ص ٣١٥

(٤) مشكوة، ص ٥٥٣ (٥) مسلم ج: ٢، ص ٣٢١ (٦) روح المعاني، ج: ١٩، ص ١٣٣

وصرح به العيني: بعد نقل فعله عليه السلام قال: وكان عليه السلام يدعو على قوم ويدعو لآخرين على حسب ما كانت ذنوبهم في نفسه فكان يدعو على من اشتد اذاه للمسلمين وكان يدعو لمن يرجو بردعته ورجوعه اليهم كما دعا لدوس حين قيل له ان دوسا قد عصت ولم يكن لهم نكاية ولا اذى فقال: «اللهم اهد دوسا وائت بهم»^(١).

وفي فتح الباري: باب من اختار الضرب والقتل والهوان على الكفر تحت حديث خباب. قال: شكونا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم و هو متوسد بردة له في ظل الكعبة. فقلنا: ألا تستنصر لنا، ألا تدعو لنا! فقال: «قد كان من قبلكم يُوخذ الرجل فيحفر له في الارض فيجعل فيها فيجاء بالمنشار فيوضع على راسه فيجعل نصفين ويمشط بامشاط الحديد من دون لحمه و عظمه فما يصده ذلك عن دينه والله ليتمن هذا الامر حتى يسير الراكب من صنعاء الى حضرموت لا يخاف الا الله والذئب على غنمه ولكنكم تستعجلون». ان طلب خباب الدعاء من النبي صلى الله عليه وسلم على الكفار دال على انهم كانوا قد اعتدوا عليهم بالا ذى ظلما وعدوانا. قال ابن بطال: انما لم يجب النبي صلى الله عليه وسلم سؤال خباب و من معه بالدعاء على الكفار مع قوله تعالى: «ادعوني استجب لكم» و قوله: «فلولا اذ جاء هم باسنا تضرعوا» لانه علم انه سبق القدر بما جرى عليهم من البلوى ليوجروا عليها كما جرت به عادة الله تعالى في اتباع الانبياء فصبروا على الشدة في ذات الله، ثم كانت لهم العاقبة بالنصر وجزيل الاجر. قال واما غير الانبياء فواجب عليهم الدعاء عند كل نازلة لانهم لم يطلعوا على ما اطلع عليه النبي صلى الله عليه وسلم انتهى. ملخصاً^(٢).

قال العيني: وقال بعضهم ان كانوا منتهكين لحرمة الدين يدعى عليهم بالهلاك والا يدعى لهم بالتوبة كما دعا عليه السلام «اهد دوساً». ابو بكر و زوجته رضى

اللّه تعالى عنهما كانا يدعوان على عبدالرحمن ابنيهما يوم بدر بالهلاك اذ حمل على المسلمين واذا ادبر يدعوان له بالتوبة^(١).

وقال شيخنا في مسائل السلوك: تحت قوله تعالى: في سورة نوح: «رب لا تذر على الارض من الكافرين دياراً» انه مثل هذه الدعوات مما يختص بصاحب الوحي و لا يجوز لغيره فلا حق لاحد ان يدعو على مخالفه مثله كما قد يشاهد عن بعض المدعين للمشيخة الزاعمين للولاية^(٢) وكان رسول الله ﷺ لم يدع بالإستيصال. فم. تكلمة مجمع البحار: ولكل نبي دعوة مستجابة اى في اهلاك كل امته ونبينا ﷺ لم يدع به فعوض بالشفاعة^(٣).

وفي المجمع: واما دعاؤه على مضر فليس للاهلاك بل ليتوبوا ويرتدعوا واما على رعل وذكوان فهما قبائل لاكل الامة مع انه لم يقبل. بل قيل: «ليس لك من الامر شيئ»^(٤).

وقيل في تفسير قوله تعالى: «قد اجيبت دعوتكما فاستقيما» وقيل ان هذا عتاب لهما عليهما السلام اى «قد اجيبت دعوتكما» لضعفكما عن تحمل وارد امتحانى «فاستقيما» بعد ذلك على تحمل بلائى والصبر فيه فانه اللائق بشأنكما^(٥).

(١٣٣): واما المسئلة الثانية: الدعاء ببقاء كفرالكافر ليس بكفر مطلقا.

فسبق ما قاله الإمام الغزالي: في بيان الفرق بين جواز الترحم للمؤمن المعين

(١) عمدة القاري، ج: ٣، ص ٤٣١ (٢) هامش بيان القرآن، ج: ١٢، ص ٤٣ (٣) تكلمة مجمع البحار، ص ٦٥ (٤) مجمع البحار، ج: ١، ص ٤١٢ (٥) روح المعاني، ج: ١١، ص ١٥٩

وعدم جواز اللعن على الكافر المعين. ان معنى قولنا رحمه الله اي ثبته الله على الاسلام الذي هو سبب الرحمة و على الطاعة. و لا يمكن ان يقال ثبت الله الكافر على ما هو سبب اللعنة فان هذا سؤال الكفر و هو في نفسه كفر اه.

فيفهم منه ان سؤال الكفر اي الدعاء ببقاء كفر الكافر الى الموت كفر، قلت: وليس ذلك على الاطلاق ففي الفتاوى الهندية: و من يرضى بكفر غيره فقد اختلف المشائخ^١. في كتاب التخيير في كلمات الكفر، ان رضى بكفر غيره ليعذب على الخلود لا يكفر و ان رضى بكفره ليقول في الله مالا يليق بصفاته يكفر وعليه الفتوى. كذا في التتار خانية^(١). ولنعم ما فصل فان الرضى بالكفر كفر و ليس في الدعاء لتشديد العذاب و تخليده رضا به و امثال هذه الآية دليل على ذلك.

وفي روح المعاني قال واستدل بعضهم بالآية على ان الدعاء على شخص بالكفر لا يعد كفرا اذا لم يكن على وجه الإستيجاز والإستحسان للكفر، بل كان على وجه التمنى لينتقم الله تعالى من ذلك الشخص اشد انتقام. و الى هذا ذهب شيخ الاسلام خواهر زاده فقوله الرضا بكفر الغير كفر ليس على اطلاقه عنده بل هو مقيد بما اذا كان على وجه الاستحسان لكن قال صاحب الذخيرة : قد عثرنا على رواية عن ابي حنيفة رضى الله تعالى عنه ان الرضا بكفر الغير كفر من غير تفصيل. والمنقول عن علم الهدى ابي منصور الماتريدي التفصيل، ففي المسئلة اختلاف: قيل: والمعول عليه ان الرضا بالكفر من حيث انه كفر كفر وان الرضا به لامن هذه الحيثية بل من حيثية كونه سببا للعذاب الاليم أو كونه اثرا من آثار قضاء الله تعالى وقدره مثلا ليس بكفر. و بهذا يندفع التنافي بين قولهم الرضا بالكفر كفر، وقولهم الرضا بالقضاء واجب بناء على حمل القضاء فيه على المقضى وعلى هذا لا يتأتى ما قيل ان

رضا العبد بكفر نفسه كفر بلا شبهة على اطلاقه بل يجري فيها التفصيل السابق في الرضا بكفر الغير أيضا^(١).

(١٣٤): المسئلة الثالثة: ايمان الياس غير مقبول.

ستأتي ان شاء الله تعالى تحت قوله تعالى: «قال آمنت انه لا اله الا الذي آمنت به بنو اسرائيل، الآية.

٥٣ { قوله تعالى: «قال قد اجيبت دعوتكما» (الآية ٩٧)

اخذ من الآية مسلتان:

(١٣٥): الاولى: عدم القراءة خلف الامام.

قال ابن كثير: وقد يحتج بهذه الآية من يقول ان تامين الماموم على قرأة الفاتحة ينزل منزلة قرأتها، لان موسى عليه السلام دعا و هارون آمن^(٢).

وفي احكام القرآن للجصاص^٣ «قد اجيبت دعوتكما» اضاف الدعاء اليهما. وقال ابو العالية: و عكرمة و محمد ابن كعب والربيع بن موسى كان موسى يدعو و هارون يؤمن فسماهما الله داعيين.

(١) روح المعاني، ج: ١١، ص ١٥٣ (٢) تفسير ابن كثير، ج: ٢، ص ٤٢٩

(١٣٦): الثانية: التامين بالسرو.

وهذا يدل على ان آمين دعاء. و اذا ثبت انه دعاء فاخفاء ه افضل من الجهر به بقوله تعالى: «ادعو ربكم تضرعا و خفية»^(١).

و مثله في المدارك: قال قيل كان موسى عليه السلام يدعو وهرون يؤمن فثبت ان التامين دعاء فكان اخفاء ه اولى اه.

قلت: مدار المسئلتين على رواية تامين هارون عليه السلام.

فقد روي في الدر المنثور: عن ابي هريرة و ابن عباس و عكرمة و محمد ابن كعب القرظي و ابي العالية والربيع و ابن زيد رضى الله عنهم بروايات متفاوتة و الفاظ متقاربة كان موسى عليه السلام اذا دعا امن هارون على دعائه^(٢).

و في تفسير ابي السعود: لانه كان يؤمن كما يشعر به اضافة الرب الى ضمير المتكلم مع الغير في المواقع الثلاثة^(٣).

اي في قوله تعالى «ربنا انك اتيت» و قوله «ربنا ليضلوا» و قوله «ربنا اطمس» قلت ومن القرائن ايضا انه تعالى نسب الدعاء الى موسى عليه السلام وحده بقوله: «وقال موسى ربنا» الآية وقال في الاجابة بخطابهما.

وما ذكره بعض المفسرين كالزمخشري قال: يجوز ان يكونا جميعا يدعوان^(٤).

وقال الرازي: لايبعد ان يكون كل واحد منهما ذكر هذاالدعاء^(٥).

(١) احكام القرآن للجصاص، ج:٣، ص١٦٣ (٢) الدر المنثور، ج:٣، ص٣١٥

(٣) هامش التفسير الكبير، ج:٥، ص٣٦٦ (٤) كشاف، ج:٢، ص٦٩

(٥) التفسير الكبير، ج:٥، ص٢٣

فمنحض احتمال: وماسبق مدلول روايات عديدة وكنت عرضت هذا الإستنباط على شيخنا قدس سره في حياته فلم يرتضه. وقال: ليس من القرآن وحده بل بضم الروايات و قد كان موضوع الكتاب ما استنبط من الفاظ القرآن فقط. والله اعلم. وفي الإستدلال بالآية على ان التامين ينزل منزلة قرأة الفاتحة نظر ايضا، فان الرواية لوصحت فتدل الآية بضمها على ان التامين ينزل منزلة الدعاء، و في قرأة الفاتحة امران دعاء، و تلاوة، فان ناب شئى مناب احدهما لايلزم منه ان ينوب مناب آخر. وهذا ما افادني نائب شيخنا الخواجه عزيز الحسن المتوطن باورى من مضافات جالون على قرب كانبور. والله اعلم.

٥٤: { قوله تعالى: «فاستقيما ولا تتبعن سبيل الذين لا يعلمون» (الآية ٨٩)

(١٣٧): النهي عن الإستعجال بالدعاء.

في الآية نهى عن استعجال وقوع ما دعوا به حيث فرع تعالى الاستقامة وعدم اتباع سبيل الجهال على اجابة الدعاء. اي اذا «اجيببت دعوتكما» فاثبتنا على ما انتم عليه ولا تزلزلا يوهم عدم الاستجابة اي لاتستعجلا ولا تتبعان طريق الجهلة الذين لا يعلمون عادة الله تعالى في تعليق الامور بالمصالح فلا يفهمون حكمة الامهال وهذا كما قال: لنوح عليه السلام. «اني اعظك ان تكون من الجاهلين» كما في الروح. والكشاف. والمدارك.

وفي روح المعاني: اخرج ابن المنذر عن ابن عباس رضى الله عنهما قال: يزعمون ان فرعون مكث بعد هذه الدعوة اربعين سنة. و اخرج ابن جرير عن ابن جريج

مثله. واخرج الترمذي عن مجاهد ان الدعوة اجيبت بعد اربعين سنة ولم يذكر الزعم^(١).

قال الرازي: واعلم ان هذا النهى لا يدل على ان ذلك قد صدر من موسى عليه السلام كما ان قوله: «لئن اشركت ليحبطن عملك» لا يدل على صدور الشرك منه^(٢).

وروي مسلم عن ابي هريرة رضى الله عنه ان رسول الله ﷺ قال يستجاب لاحدكم ما لم يعجل فيقول قد دعوت فلم يستجب لي^(٣).

٥٥ : { قوله تعالى: «حتى اذا ادركه الفرق قال آمنت انه لاله الا الذي آمنت به بنو اسرائيل وانا من المسلمين . آئن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين». (الآية ٩٠ - ٩١)

في الآية مسائل:

(١٤٠): الاولى: عدم قبول الايمان والتوبة وقت الياس.

الاولى: عدم قبول الايمان وقت الياس. و في السورة آيات تدل على هذه المسئلة منها الماضية «ائم اذا ما وقع آمنتكم به آئن وقد كنتم به تستعجلون» و اخرى «و اشد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم» ومنها الآتية «ان الذين حقت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون ولو جأتهم كل آية حتى يروا العذاب الاليم» وقال تعالى في سورة النساء: «وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم

(١) روح المعاني، ج: ١١، ص: ١٥٤ (٢) التفسير الكبير، ج: ٥، ص: ٢٣ (٣) مسلم، ج: ٢، ص: ٣٥١

الموت قال اني تبت الآن و لا الذين يموتون و هم كفار اولئك اعتدنا لهم عذابا اليما
 وفيها التوبة اعم من ان تكون من الكبائر او من الكفر. فانقسم المسئلة الى
 مسلتين: التوبة من الكبائر وقت الياس. والإيمان وقت الياس.

فقال: في ردالمحتار: تحت قول الدر: واختلف في قبول توبة الياس والمختار
 قبول توبته لا ايمانه. والفرق في البيزاية وغيرها اقول قال في اواخر البيزاية قيل توبة
 الياس مقبولة لا ايمان الياس. وقيل لا تقبل كايماه. لانه تعالى سوى بين من آخر
 التوبة الى حضور الموت من الفسقة والكفار، و بين من مات على الكفر في قوله
 «وليس التوبة» الآية كما في الكشاف والبيضاوي والقرطبي. وفي الكبير للرازي.
 قال المحققون: قرب الموت لا يمنع من قبول التوبة بل المانع منه مشاهدة الاهوال التي
 يحصل العلم عندها على سبيل الاضطرار. فهذا كلام الحنفية والمالكية والشافعية من
 المعتزلة والسنية والاشاعرة ان توبة الياس لا تقبل، كايان الياس بجماع عدم
 الاختيار، وخروج النفس من البدن، وعدم ركن التوبة، و هو العزم بطريق التصميم
 على ان لا يعود في المستقبل الى ما ارتكب. و هذا لا يتحقق في توبة الياس ان اريد
 بالياس معاينة اسباب الموت بحيث يعلم قطعا ان الموت يدركه لامحالة كما اخبر
 تعالى عنه بقوله «فلم يك ينفعهم ايمانهم لما رأو باسنا» وقد ذكر في بعض الفتاوى:
 ان توبة الياس مقبولة فان اريد بالياس ما ذكرنا يرد عليه ما قلنا، و ان اريد القرب
 من الموت فلا كلام فيه، لكن الظاهر ان زمان الياس زمان معاينة الهول والمسطور في
 الفتاوى ان توبة الياس مقبولة لا ايمانه. لان الكافر اجنبي غير عارف بالله تعالى
 ويبدء ايمانا وعرفانا والفاسق عارف وحاله حال البقاء والبقاء اسهل والدليل على
 قبولها منه مطلقا اطلاق قوله تعالى «و هو الذي يقبل التوبة عن عباده» اه ملخصا.
 وظاهر اخر كلامه اختيار التفصيل وعزاه الى مذهب الماتر يديه الشيخ عبدالسلام في
 شرح منظومة والده اللقاني وقال: وعند الاشاعرة لا تقبل حال الفرغرة توبته ولا

غيرها ماقاله النووي اه. وانتصر للثانى الملا علي القاري في شرحه على بدء الامالي باطلاق قوله عليه الصلوة السلام «ان الله يقبل توبة العبد ما لم يفرغر» اخرجه ابوداؤد (وفي المشكوة رواه الترمذي وابن ماجه^(١). وصححه النووي حيث قال وللتوبة شرط آخر هو ان يتوب قبل الفرغرة كما في الحديث الصحيح^(٢). فانه يشمل توبة المؤمن والكافر. واعترض قول بعض الشراح ان التفصيل مختار ائمة بخاري من الحنفية وجمع من الشافعية كالسبكي والبلقيني بانه على تقدير صحته يحتاج الى ظهور حجته اه. والحاصل ان المسئلة ظنية واما ايمان الياس فلا يقبل اتفاقا^(٣).

وقال في باب المرتد: واما ايمان الياس فمذهب اهل الحق انه لاينفع عند الفرغرة ولا عند معاينة عذاب الاستيصال لقوله تعالى «فلم يك ينفعهم ايمانهم لما رأوا باسنا» ولذا اجمعوا على كفر فرعون كما رواه الترمذي في تفسيره في سورة يونس^(٤).

ولله در شيخنا التهانوي قدس الله سره: قد فصل المسئلة في تفسيره باغرب تفصيل فقال: اعلم ان للقرب حالتين. الاولى: ان يبس من حياته لكنه لما ير احوال ذلك العالم واهواله والانسب تسميتها حالة الياس بالياء المثناة التحتانية. والثانية: ان يرى احواله واهواله ولتسم حالة الياس بالياء الموحدة. (قلت: لعله ماخوذ من قوله تعالى «لما رأوا باسنا»). ففي الاولى: ايمان الكافر وتوبة الفاسق مقبولان. وفي الثانية: غير مقبولين وهذا هو مذهب المحققين وهو المفهوم من ظاهر القرآن كذا في الكبير. وقال في الحاشية: ولا يشكل كونه مخالفا لما في بعض كتب الفقه لان محل التقليد هي الاحكام الفقهية المتعلقة بالدنيا لاغير. وقال في المتن:

(٢) نووي، ج: ٢، ص٣٤٦

(١) مشكوة، ص١٧١

(٤) ردالمحتار، ج: ٣، ص٢٩٨

(٣) رد المحتار، ج: ١، ص٦٢٨

بعد اسطر: ان معنى عدم قبول توبة العاصي الحاضر موته انه لا يترتب عليه وعد المغفرة والا فلا مانع من ان يتفضل عليه المشية^(١).

قلت: بل الراجح عند فقهاء الاحناف ما قاله الشيخ من عدم قبولهما وقت الياس بمعنى مشاهدة الاهوال الذي سماه حالة الياس كما سبق من قول الشامي والرازي.

وقال الطحطاوي تحت قول الدرالمختار: والمختار لم يذكر في النهر هذا الاختيار واما ذكر القولين عن البزازية ثم قال: نقلا عن البزازي والمسطور في الفتاوى و ذكر ما ذكره الشرح وكونه في الفتاوى كذلك لا يقتضى اختياره بل الذي تدل عليه عبارة العلامة القاري عدم القبول فيهما كما هو ظاهر العبادة السابقة^(٢)

و رجحه الشيخ عبدالحق الدهلوي في شرح المشكوة تحت حديث «ان الله يقبل توبة العبد مالم يغفر» قال ظاهر الحديث ان التوبة عند حضور الموت سواء كان من الكفراو من المعصية لاتقبل وظاهر آية «انما التوبة» الآية هذا ايضا^(٣).

وقال القاري في شرح الفقه الاكبر: وفي الخلاصة: ايمان الياس غير مقبول و توبة الياس المختار انها مقبولة انتهى. و لا يخفي ان هذه الرواية خالفة لظاهر الدراية حيث ورد قوله عليه السلام «ان الله يقبل توبة العبد مالم يغفر» بل النص الصريح في قوله سبحانه «و ليست التوبة» الخ^(٤). و حكي قبله عن صاحب القاصد الاجماع على الاول حيث قال كمايمان الياس فانه غير مقبول بالاجماع^(٥).

و قال الامام الرازي الذي يدل على ان توبة من وصفنا حاله غير مقبولة.

(٢) الطحطاوي على الدر، ج: ١، ص ٥٧٨

(١) بيان القرآن، ج: ٢، ص ١٠٢

(٣) اشعة للمعات، ج: ٢، ص ١١٣ (٤) شرح الفقه الاكبر، ص ١٩٨ (٥) شرح الفقه الاكبر، ص ١٩٧

وجوه: الاول: هذه الآية و هي صريحة في المطلوب (اي آية «وليست التوبة» الآية). الثاني: قوله تعالى «فلم يك ينفعهم ايمانهم لما رأوا باسنا». والثالث: قال في صفة فرعون: «فلما ادركه الفرق» الآية. الرابع: قوله تعالى «حتى اذ جاء احدكم الموت قال رب ارجعون لعلي اعمل صالحا فيما تركت كلا انها كلمة هو قائلها». الخامس: قوله تعالى «و أنفقوا مما رزقناكم من قبل ان ياتي احدكم الموت فيقول رب لولا أخرتني الى اجل قريب فاصدق و اكن من الصالحين و لن يؤخر الله نفسا اذا جاء اجلها» فاخبر تعالى في هذه الآيات ان التوبة لا تقبل عند حضور الموت. والسادس: روي ابو ايوب عن النبي ﷺ «ان الله تعالى يقبل توبة العبد مالم يفرغ» اي مالم تتردد الروح في حلقه وعن عطاء ولو قبل موته بفوق الناقة وعن الحسن ان ابليس قال حين اهبط الى الارض وعزتك لا افارق ابن آدم ما دام روحه في جسده فقال وعزتي لا اغلق عليه باب التوبة مالم يفرغ ثم قال قال المحققون قرب الموت لا يمنع من قبول التوبة بل المانع من قبول التوبة مشاهدة الاحوال التي عندها يحصل العلم بالله تعالى على سبيل الاضطرار وانما قلنا ان نفس القرب من الموت لا يمنع من قبول التوبة لوجه. الاول: ان جماعة اماتهم الله ثم احياهم انه تعالى كلّفهم بعد ذلك الاحياء فدل هذا على ان مشاهدة الموت لا تخل بالتكليف. الثاني: ان الشدائد التي يلقأها من يقرب موته تكون مثل الشدائد الحاصلة عند القولنج ومثل الشدائد التي تلقاها المرأة عند الطلق أو ازيد منها فاذا لم تكن هذه الشدائد مانعة من بقاء التكليف فكذا القول في تلك الشدائد. الثالث: ان عند قرب من الموت اذا عظمت الآلام صار اضطرار العبد اشد، وهو تعالى يقول: «أمن يجيب المضطر إذا دعاه» فتزايد الآلام في ذلك الوقت بان يكون سببا لقبول التوبة اولى من ان يكون سببا لعدم قبول التوبة فثبت بهذه الوجوه ان نفس القرب من الموت ونفس تزايد الآلام والمشاق لا يجوز ان يكون مانعا من قبول التوبة. ونقول: المانع من قبول

التوبة ان الانسان عند القرب من الموت اذا شاهد احوالا واهوالا صارت معرفته بالله ضرورة عند مشاهدته تلك الاهوال ومتى صارت معرفته بالله ضرورة سقط التكليف عنه. الا ترى ! ان اهل الآخرة لما صارت معارفهم ضرورة سقط التكليف عنهم. ثم قال بعد بحث وانه تعالى: «يفعل مايشاء» و «بحكم مايريد» فهو بفضلله وعد بقبول التوبة في بعض الاوقات. و بعد له اخبر عن عدم قبول التوبة في وقت آخر. وله ان يقلب الامر فيجعل المقبول مردودا والمردود مقبولا «لايسئل عما يفعل و هم يسئلون»^(١).

وفي المدارك: تحت آية «و ليست التوبة» الآية. اى و لا توبة للذين يذنبون ويستوفون توبتهم الى ان يزول حال التكليف بحضور اسباب الموت ومعانينة ملك الموت فان توبة هؤلاء غير مقبولة، لانها حال اضطرار لاحالة اختيار وقبول التوبة ثواب ولا وعد به الا مختارا و روي قبله في تفسير «ثم يتوبون من قريب» عن ابن عباس رضى الله عنهما قبل ان ينظر الى ملك الموت اه.

وفي الخازن تحت هذه الآية «حتى اذا ادركه الفرق» قال ابن عباس لم يقبل الله ايمانه عند نزول العذاب وقد كان في مهل قال العلماء: ايمانه غير مقبول، و ذلك ان الايمان والتوبة عند معانينة الملائكة والعذاب غير مقبولين و يدل عليه قوله تعالى «قلم يك ينفعهم ايمانهم لما رأوا باسنا»^(٢).

وفي تنوير المقياس في تفسير ابن عباس «وكان الله عليما حكيما» بقبول التوبة قبل المعانينة ولا يقبل عند المعانينة و بعدها^(٣).

قلت: فالراجح المعول عليه عدم القبول عند المعانينة والقبول قبلها. ويدل عليه

(١) التفسير الكبير، ج: ٣، ص ١٧٢ (٢) خازن، ج: ٣، ص ١٦٩ (٣) هامش الدر، ج: ١، ص ٢٤٤

ايضا قوله تعالى «حتى يرو العذاب الاليم» وقوله تعالى «ثم اذا ما وقع» فمعنى «حضر احدكم الموت» و «جاء احدكم الموت» و «ان ياتي احدكم الموت» ان يعاين احواله لا مطلق القرب فانه ياباه حقيقة الحضور والمجيئ والاتيان وهذا هو المعنى بقوله عليه السلام «مالم يفرغر و ماضاهاه».

بحث كفر فرعون:

فان قيل: قال بعض اهل الكشف: يكون فرعون مؤمنا فدل على ان ايمانه بعد ماشاهد العذاب حيث قال تعالى «حتى اذا ادركه الفرق» مقبول.

قلت: قال في رد المحتار: بعد نقل الاجماع على كفر فرعون كما سبق. و ان خالف في ذلك الامام العارف سيدي محي الدين بن العربي في كتابه الفتوحات. قال العلامة ابن حجر في الزواجر: فانا و ان كنا نعتقد جلالة قائله فهو مردود فان العصمة ليست الا للانبيا مع انه نقل عن بعض كتبه انه صرح فيها بان فرعون مع هامان و قارون في النار و اذا اختلف كلام امام فيؤخذ بما يوافق الادلة الظاهرة و يعرض عما خالفها ثم اطال في بيان رده^(١).

وفي حاشية النبراس: قال شيخ الاسلام الخالدي: والشيخ ابن العربي: لم ينفرد به بل ذهب جمع كثير من السلف الى قبول ايمانه^(٢).

وقال القاري في شرح الفقه الاكبر: تحت قوله في المتن فيه رد علي ابن العربي ومن تبعه كالجلال الدواني وقد الفت رسالة مستقلة في تحقيق هذه المسئلة: وبينت ما وقع لهم من الوهم في المواضع المشككة واتيبت بوضوح الأدلة المستجمعة من

(٢) حاشية نبراس، ص ٣٦٢

(١) رد المحتار، ج: ٣، ص ٢٩٨

الكتاب والسنة ونصوص الائمة^(١).

ونقل في روح المعاني من قول ابن العربي مثل ما في فرعون في قوم نوح واضرابهم من الفصوص واشبع الكلام في رده مع ابقاء جلالة شانہ فليراجع. وفيه وبالجملة ظواهر الآي صريحة في كفر فرعون وعدم قبول ايمانه ومن ذلك قوله سبحانه : «وعاداً و ثموداً و قد تبين لكم من مساكنهم و زين لهم الشيطان اعمالهم فصدهم عن السبيل وكانوا مستبصرين وقارون وفرعون وهامان ولقد جاء هم موسى بالبينات فاستكبروا في الارض وما كانوا سابقين فكلا اخذنا بذنبه فمنهم من ارسلنا عليه حاصبا ومنهم من اخذته الصيحة ومنهم من خسفنا به الارض ومنهم من اغرقنا وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون» فانه ظاهر في استمرار فرعون على الكفر والمعاصي الموجبة لما حل به كما يدل عليه التعبير بكان، والفعل المضارع، ومع الإيمان لإستمرار على ان نظمه في سلك من ذكر معه ظاهر ايضا في المدعى والحق بعضهم بذلك قوله تعالى «يا خذه عدو لي وعدو له» بناء على ان عدو صفة مشبهة وهي للثبوت فيدل على ثبوت عداوته لله تعالى وداوته لرسوله عليه السلام و ثبوت احدى العداوتين كاف في سوء حاله خلافا لمن وهم وقد صرحوا ايضا بان ايمان الباس والياس غير مقبول. ولاشك ان ايمان المخذول (اي فرعون) كان من ذلك القبيل و انكاره مكابرة^(٢).

قلت: ويدل على كفره هذه الآيات التي نحن في ذيلها فانه تعالى قال: «واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم. قال قد اجيببت دعوتكما» فقله: «فلا يؤمنوا» اما دعاء عليهم بلفظ النهي، كقولك " الهي لاتعذبنى" واما جواب لدعاء اشدد وعلى كل معناه لا يؤمنوا الى ان ياتي وقت لاينفع ايمانهم اي وقت

(٢) روح المعاني، ج: ١١، ص ١٦٥

(١) شرح فقه الاكبر، ص ٣٣

الباس والا لم يبق دعاء عليهم فان الرجل الكافر ان اسلم قبل موته يعتبر ايمانه والإسلام هادم لما قبله والعبرة للخواتيم فينجو فيصير ذلك الدعاء عليهم دعاء لهم ولا يرتبط بقوله: «رنا اطمس على اموالهم» ثم قال تعالى: «قد اجيببت دعوتكما» واجابة دعاء عدم الايمان باعدامه فثبت عدم ايمانه لا يقال انه دعا عليه بعدم ايمانه الى وقت خاص و هو ما قبيل عذابه ليغتم بطمس امواله و يؤمن بعده لثلا يكون منه خلاف لشفقتة لانا نقول: اولاً: ان غاية عدم ايمانه روية العذاب وظاهر انه لا يقبل الايمان عند روية العذاب كما قال تعالى: «فلم يك ينفعهم ايمانهم لما رأوا باسنا» فكيف يمكن ان يدعو عليه السلام به. و ثانياً: ان كان مقصود الدعاء ان يتمادى في الكفر ثم ينجو فهو رضا بالكفر من غير تم لانتقامه تعالى وهو كفر حاشاه عنه. وثالثاً: ان هذا الدعاء على فرعون و ملاته فان كان مراده ان يتمادوا على الكفر و يؤمنوا قبيل العذاب فكيف يصدق قوله تعالى «قد اجيببت دعوتكما» مع ان الملاء لم يؤمن فايك وهذا الوهم.

فانه قد روي في الدر المنثور عن ابن عباس رضى الله عنهما قال: «قد اجيببت دعوتكما» قال: فاستجاب ربه له و حال بين فرعون و بين الإيمان^(١).

وقال تعالى في سورة هود بعد ذكر فرعون وملاته «يقدم قومه يوم القيامة فاوردهم النار وبئس الورد المورد. و أتبعوا في هذه لعنة و يوم القيامة بئس الرفد المرفود» وقال تعالى: في موضع آخر «فعصى فرعون الرسول فاخذناه اخذاً وببلا» وقال تعالى: «فاخذة الله نكال الآخرة والاولى».

وقال القاري في شرح الفقه الاكبر: ان فرعون في مقام التلبيس اقوى من

ابليس وقال ان الجلال الدواني وغيره ايضا اتبعوا الشيخ ابن العربي في ذلك ثم قال وقد الفت رسالة مستقلة في تحقيق هذه المسئلة وبينت ما وقع لهم من الوهم واتيت بالأدلة من الكتاب والسنة ونصوص الأئمة^(١).

وقد سئل ابن حجر المكي هل ورد عن النبي ﷺ التصريح بكفر فرعون. فاجاب بقوله: نعم ! ورد ذلك في عدة احاديث منها حديث ابن عدي والطبراني والبيهقي وضعفه «خلق الله يحيى بن زكريا في بطن امه مؤمنا و خلق فرعون في بطن امه كافرا» ومنها: حديث الدارقطني وابن عساكر «خلق الله الناس على طبقات ثم قال: ومنهم من يولد كافرا و يموت كافرا منهم فرعون ذو الاوتاد» و منها: حديث البيهقي يولد العبد مؤمنا ويحيى مؤمنا ويموت مؤمنا منهم يحيى بن زكريا ويولد كافرا و يحيى كافرا و يموت كافرا منهم فرعون»^(٢).

قال القاري: في شرح الفقه الاكبر روي عن السدي رض «بلغنا ان جبرئيل عليه السلام قال لرسول الله صلى الله تعالى عليه واله وسلم ما ابغضت عبدا من عباد الله ما ابغضت عبدين احدهما من الجن والاخر من الانس اما الذي من الجن فابليس حين ابى ان يسجد لأدم عليه السلام، و اما الذي من الانس ففرعون حين قال انا ربكم الاعلى^(٣).

وسط شيخنا في الذب عنه في كتابه التنبيه الطربي في تنزيه ابن العربي على ص ١٢٦ وفي رسالته الحل الا قوم فمن اراد البسط فليطالعهما، وحاصله انه افتراء على الشيخ ومدسوس في كتبه وغير ذلك. وقال: يرده ما في هذه الآية «ألئن وقد عصيت» الآية. وقال في تفسيره انه مدسوس وقد فصل الشعراني في اليواقيت والجواهر^(٤).

(٢) فتاوى حديثية، ص ٢٠٧

(٤) بيان القرآن، ج: ٥، ص ٢٨

(١) شرح الفقه الاكبر، ص ٣٣

(٣) شرح الفقه الاكبر، ص ٩٨

قلت فيه: قال الشيخ في الفتوحات في الباب السبعين في الزكوة في حديث مسلم «تصدقوا فيوشك الرجل يمشى بصدقته فلا يجد من يقبلها» الحديث. فيه الامر بالمسارعة بالصدقة مبادرة للتوبة فان التوبة من الفرائض الواجبة حال التكليف فان آخرها الى الاحتضار لم تقبل ولهذا لم يقبل ايمان فرعون انتهى.

قلت: فكذب والله وافترى من قال: ان الشيخ محي الدين يقول بقبول ايمان فرعون وهذا نضه يكذب الناقل. والله اعلم^(١). قال مثله في المقدمة^(٢).

ونقل عن الفتوحات: الباب الثاني والستين: بان فرعون من اهل النار الذين لا يخرجون منها ابداً لآبدين و قال: والفتوحات من اواخر مؤلفاته فانه فرع منها قبل موته بنحو ثلاث سنين انتهى.

وقال في روح البيان: في تفسير سورة هود: وقال في الفتوحات: في موضع آخر هو معتقدى وغير هذا. قلت: على سبيل البحث والاستكشاف^(٣).

قيل يحتمل ان يكون كون فرعون غير مؤمن لا لانه آمن وقت الباس بل لانه لم يؤمن ايمانا معتبرا صحيحا بل تقليدا محضا.

كما قال ابن حجر في الزواجر بدليل قوله: «الأ الذي آمنت به بنو اسرائيل» فكانه اعترف بانه لا يعرف الله تعالى انما سمع من بني اسرائيل ان للعالم آلهة فآمن بذلك الآله الذي سمع من بني اسرائيل يقرون بوجوده وهذا هو محض التقليد الذي لا يقبل لاسيما من مثل فرعون الذي كان دهريا منكرا. وثانيا: انه لا بد في اسلام من كان دان بشيئ ان يقر ببطلان ذلك الشيئ الذي كفر به فلو قال آمنت بالذي لا اله غيره لم يكن مسلما وفرعون لم يعترف ببطلان ما كفر به من نفي

(١) الفتوحات، ج: ٢، ص: ٢١٩ (٢) الفتوحات، ج: ١، ص: ١٣ (٣) روح البيان، ج: ٤، ص: ١٨٣

الصانع و ادعاء الالهية لنفسه الخبيثة. وثالثا: ان الإجماع منعقد على ان الإيمان بالله تعالى مع عدم الإيمان بالرسول لا يصح فلو سلمنا ان فرعون آمن بالله تعالى ايمانا صحيحا فهو لم يؤمن بموسى عليه السلام واما ايمان السحرة فهو صحيح لانهم تعرضوا للإيمان بموسى عليه السلام بقولهم: «أما برب العالمين رب موسى وهارون» وايضا ايمانهم كان بمعجزة موسى عليه السلام والإيمان بمعجزة الرسول ايمان بالرسول بخلاف فرعون بل في ذكره بني اسرائيل دونه عليه السلام اشارة ما الى بقائه على كفره به نقله في روح المعاني^(١)

وقريب منه مقاله الرازي في الكبير: فلا يتمشى الإستدلال بالآية على عدم قبول الإيمان لاجل كونه وقت الباس.

فالجواب: بحول الله وقوته انه ان كان كذلك لما قال تعالى «الئن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين» اى أآن يئست تومن وقد عصيت قبل الخ. فيعلم منه ان وجه عدم اعتداد ايمانه ذلك "الآن" لا غير و الا لم يذكره تعالى ولا بد من ذكره الوجه مثلا بقولك اهكذا او أبالله لا برسوله وغير ذلك. بل يعلم من لفظ الآن انه ان لم يكن ذلك الآن كان ايمانه معتدا به و اما قولك انه تقليدي محض لا علمي. فلا نسلم: فان موسى عليه السلام بلغ الاحكام الى فرعون وملائته اكثر من اربعين سنة وناظر معه واتاه بالبينات الواضحات ومقابلة السحر بالمعجزة فكيف يقال ان ايمانه تقليدى بحيث لاسيما اذا قال تعالى في سورة الشعراء: «قال فرعون وما رب العالمين قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين قال لمن حوله الا تستمعون قال ربكم و رب آبائكم الاولين قال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون

(١) روح المعاني، ج: ١١، ص ١٦٥

قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون» ثم لا نسلم ان الايمان بالتقليد لا يعتد به.

قال العيني: بعد قوله في تعريف الايمان تصديقا جازما مطلقا والتقييد بالإطلاق لدفع وهم خروج اعتقاد المقلد فان ايمانه صحيح عند الاكثرين وهو الصحيح^(١).

وسبقت المسئلة تحت قوله تعالى: «ان الظن لا يغنى من الحق شيئا» فليراجع. واما القول بالتبرية عما يدنيه فلا ضرورة لها فانها للمرتد لا للكافر الاصيل بل يكفى من الدهري لا اله الا الله.

قال في تنوير الابصار والدرالمختار: و اسلامه (اي اسلام المرتد) ان يتبرأ عن الأديان سوى الاسلام او عما انتقل اليه قيد باسلام المرتد لان الكفار (اي بكفر اصلي. والمرتد كفره عارض. الشامي) اصناف خمسة: من ينكر الصانع كالدهرية. ومن ينكر الوحدانية كالثنوية. الى ان قال، فيكتفي في الاولين بقول لا اله الا الله: قال الشامي: عبارة البدائع: فان كان من الصنف الاول او الثاني فقال لا اله الا الله يحكم باسلامه لان هؤلاء يمتنعون عن الشهادة اصلا، فاذا اقرؤا بها كان ذلك دليل ايمانهم وكذلك اذا قال اشهد ان محمدا رسول الله لانهم يمتنعون عن كل واحد من كلمتى الشهادة فكان الاتيان بواحدة منهما ايتهما كانت دلالة الايمان اه. اي و يلزم من الايمان باحدهما الايمان بالآخرى ثم قال: و ذكر قبله (في انفع المسائل) عن المحيط: ان الكافر اذا اقر بخلاف ما اعتقد يحكم باسلامه.

ونحوه في شرح السيرالكبير وبه علم ان ما في شرح المسائرة لابن ابي

شريف الشافعي من انه يكتفي في الثنوى والوثنى بالشهادتين بدون تبرى فهو على مذهبه. والمراد احدهما فافهم^(١).

فعلم منه ان التبري ليس شرطا عند الشافعية ايضا. نعم ! الاتيان بالشهادتين شرط عندهم على الصحيح و اما عندنا فيلزم من الايمان باحدهما الايمان بالآخرى. وقال النووي: و من اصحابنا اصحاب الشافعي من شرط ان يتبرا مطلقا وليس بشيئ^(٢). ثم الصنف الذي يشترط فيه التبري لا يشترط في الضيق كما ههنا.

قال في ردالمحتار قال في الفتح: ان اشتراط التبري انما هو فيمن بين اظهرنا منهم واما في دارالحرب لو حمل عليه مسلم فقال محمد رسول الله فهو مسلم او قال دخلت في دين الاسلام او دين محمد ﷺ فهو دليل اسلامه فكيف اذا اتى بالشهادتين لان في ذلك الوقت ضيقا مع ان المفتى به عدم التبرى له ايضا كما صرح به في الدر^(٣).

واما انه لم يؤمن بالرسول فاقول: اولا: قد علمت ان الإقرار بلا اله الاالله يستلزم الإقرار بالرسالة كما سبق من ردالمحتار. وثانيا: ان في الضيق يعتبر الاسلام بقوله دخلت في دين الإسلام لانه يتضمنه وكان فرعون في ضيق وقد قال انا من السلمين. وثالثا: انه قال: «أمنت انه لا اله الاالذي آمنت به بنو اسرائيل» وكان يعلم ان بني اسرائيل آمنوا بموسى عليه السلام وبالعقائد الضرورية فكانه قال كما آمنت بنو اسرائيل، لاسيما اذا قال وانا من المسلمين. وظاهر ان المسلم من يؤمن بالله ورسوله وقد كان دهريا لا يعتقد احدا من الرسل. وراهما: انك قلت ان الإيمان بعد روية معجزة الرسول إيمان بالرسول وقد كان فلق البحر وكون «كل فرق كالطود

(١) شرح السيرالكبير، ج: ٣، ص ٢٩٥

(٢) شرح مسلم، ج: ١، ص ٦٦

(٣) ردالمحتار، ج: ٣، ص ٣١٥

العظيم» معجزة عظيمة فالإيمان بعد رؤيتها إيمان بالرسول عليه السلام. والله تعالى اعلم.

وفي تفسير ابي السعود: لم يقل كما قاله السحرة «أما رب العالمين رب موسى وهارون» بل عبر عنه تعالى بالموصول وجعل صلته إيمان بني اسرائيل به تعالى للأشعار برجوعه عن الإستعصاء واتباعه لمن كان يستتبعهم طمعا في القبول والإنتظام معهم في سلك النجاة^(١).

فان قيل: روى البخارى ومسلم عن ابن شهاب قال: اخبرني سعيد بن المسيب عن ابيه قال: لما حضرت ابا طالب الوفاة جاءه رسول الله ﷺ فوجد عنده ابا جهل وعبدالله بن ابي امية بن المغيرة فقال رسول الله ﷺ «يا عم قل لا اله الا الله كلمة اشهد لك بها عند الله» الحديث. فيعلم منه انه ان كان قال: في حضور الموت لا اله الا الله فيقبل.

فالجواب ما قاله النووي: المراد قرية وفاته وحضرة دلائلها وذلك قبل المعاينة والنزع ولو كان في حالة المعاينة والنزع لما نفعه الإيمان لقول الله تعالى: «وليست التوبة للذين» الآية. ويدل على انه قيل المعاينة محاورته للنبي ﷺ ومع كفار قريش^(٢).

(١٤١): جواب ما يقال من قبول إيمان قوم يونس وقت الباس.

بقى انه تعالى قال فيما بعد في هذه السورة «ان الذين حقت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون. ولو جأتهم كل آية حتى يروا العذاب الاليم. فلو لا كانت قرية آمنت فنفعها إيمانها الا قوم يونس لما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا

ومتعناهم الى حين».

فقال في روح المعاني: ظاهر الآية يستدعى ان القوم شاهدوا العذاب لمكان كشفنا، وهو الذي يقتضيه اكثر الاخبار واليه ذهب كثير من المفسرين، ونفع الايمان لهم بعد المشاهدة من خصوصياتهم فان ايمان الكفار بعد مشاهدة ما وعدوا به ايمان باس، غير نافع لارتفاع التكليف حينئذ، وعادة الله اهلاكمهم من غير اهمال كما اهلك فرعون^(١).

ومثله في ردالمحتار: عن زواجر ابن حجر: قال: وذكر ايضا انه يستثنى من ايمان الياس قوم يونس عليه السلام لقوله تعالى: «الا قوم يونس» الآية. بناء على ان الاستثناء متصل و ان ايمانهم كان عند معاينة عذاب الاستيصال وهو قول بعض المفسرين بجعله كرامة وخصوصية لنبيهم فلا يقاس عليها. الا ترى ! ان نبينا ﷺ قد اكرمه الله تعالى بحياة ابويه له حتى آمنا به كما في حديث صححه القرطبي وابن ناصرالدين حافظ الشام وغيرهما اه.. ثم عد بعض المعجزات والكرامات لا يقاس عليها غير من ليست لها^(٢).

ورجح شيخنا في تفسيره: انهم علموا العذاب بآثاره ظنا او بدون معاينة الملائكة وكشف الآخرة فلا ينافي «لم يك ينفعهم ايمانهم لما رأوا باسنا» وقال في الحاشية ان الاستثناء منقطع و قوله «لما آمنوا» استيناف و انما حملناه على الانقطاع لان عدم ايمانهم بعد الباس و ايمانهم قبل الباس^(٣).

وفي الخازن: فان قلت: كيف كشف العذاب عن قوم يونس بعد ما نزل بهم وقبل توبتهم، ولم يكشف العذاب عن فرعون حين آمن ولم يقبل توبته، قلت: اجاب

(١) روح المعاني، ج: ١١، ص ١٧٠ (٢) ردالمحتار، ج: ٣، ص ٣١٧ (٣) بيان القرآن، ج: ٥، ص ٣٠

العلماء عن هذا باجوبة: احدها: ان ذلك كان خاصا بقوم يونس «والله يفعل مايشاء» «ويحكم مايريد». الجواب الثاني: ان فرعون ما آمن الا بعد ما باشر العذاب وهو وقت الياس من الحيات وقوم يونس دنا منهم العذاب ولم ينزل بهم ولم يباشرهم فكانوا كالمريض يخاف الموت ويرجو العافية. الجواب الثالث: ان الله عز وجل علم صدق نياتهم. في التوبة فقبل توبتهم بخلاف فرعون فانه ما صدق في ايمانه ولا اخلص فلم يقبل منه ايمانه والله اعلم^(١).

وأجاب الإمام الرازي بان فرعون انما تاب بعد ان شاهد العذاب واما قوم يونس فانهم تابوا قبل ذلك. فانهم لما ظهرت لهم امارات دلت على قرب العذاب تابوا قبل ان فشاهدوا^(٢).

(١٤٢): المسئلة الثانية: الايمان الاجمالي مقبول.

ان الايمان الاجمالي مقبول ودلالة الآية عليها انه تعالى قال: «ألئن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين» فعلم ان وجه عدم قبول ايمانه هو الآن الخاص اى آن الإياس فان كان انه لم يكن آن الياس كان ايمانه مقبولا فكانه تعالى قال لولا هذا العارض لقبول ايمانه فايماه قابل القبول و هو بانه «قال آمنت انه لا اله الا الذي آمنت به بنو اسرائيل و انا من المسلمين» ففى قوله ثلاثة الفاظ. الاول: «آمنت». والثاني: «لا اله الا الذي آمنت به بنو اسرائيل». والثالث: «انا من المسلمين». وكل منها فى حيز الإجمال كما تراه وسيأتى الكلام بعد المسئلة الثالثة.

(١٤٣): والمسئلة الثالثة : يكتفي من الدهري بقوله لا اله الا الله.

انه يكفي في ايمان الدهري ان يقول لا اله الا الله لاجابة الى التبرية عمايديه.

(١٤٤): والمسئلة الرابعة: لايشترط التبرية ولا الاقرار بالرسالة

بشروط ان لاينكرها.

انه يكفي منه في اسلامه اقرار التوحيد فقط. و ان لم يقر بالرسالة لكن يشترط ان لا يكون منكرا لها اما ان فرعون كان دهريا فلما قال الله تعالى «قال فرعون وما رب العالمين». و اما ثبوت ايمان الدهري به فقد ثبت انه لو لا الان الخاص لكان ايمانه بقوله «لا اله الا الذي آمنت به بنو اسرائيل» معتدا به و قد مضى بعض الابحاث على المسائل الثلاث الاخر في ضمن الاولى فتذكر. و سنذكر شيئا ههنا مزيدا عليها.

قال النووي واتفق اهل السنة من المحدثين والفقهاء والمتكلمين على ان المؤمن الذي يحكم بانه من اهل القبلة ولا يخلد في النار لا يكون الا من اعتقد بقلبه دين الإسلام اعتقادا جازما خاليا من الشكوك و ينطق بالشهادتين فان اقتصر على احدهما لم يكن من اهل القبلة اصلا. الا اذا عجز عن النطق لخلل في لسانه او لعدم التمكن منه لمعالجة المنية او لغير ذلك فانه يكون مؤمناً اما اذا بالشهادتين فلا يشترط معهما ان يقول وانا برئ من كل دين خالف الإسلام، الا اذا كان من الكفار الذين يعتقدون اختصاص رسالة نبينا ﷺ الى العرب فانه لا يحكم باسلامه الا بان يتبرأ، ومن اصحابنا اصحاب الشافعي من شرط ان يتبرأ مطلقا. وليس بشيء اما اذا اقتصر على قوله لا اله الا الله ولم يقل محمد رسول الله. فالمشهور من مذهبنا ومذاهب العلماء انه لا يكون مسلما. ومن اصحابنا من قال يكون مسلما ويطلب

بالشهادة الاخرى فان ابى ! جعل مرتدا. ويحتج لهذا القول بقوله ﷺ « امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا ذلك عصموا منى دمانهم واموالهم » وهذا محمول عند الجماهير على قول الشهادتين واستغنى بذكر احدهما عن الاخرى لإرتباطهما و شهرتهما والله اعلم^(١).

وقال ابن حجر: تحت حديث جبرئيل ظاهر السياق يقتضي ان الايمان لا يطلق الا على من صدق بجميع ما ذكر وقد اكتفى الفقهاء باطلاق الايمان على من آمن بالله و رسوله ولا اختلاف لان الايمان برسول الله المراد به الايمان بوجوده و بما جاء به عن ربه فيدخل جميع ما ذكر تحت ذلك والله اعلم^(٢).

وحكي النووي: عن القاضي عياض المالكي: قال اختصاص عصمة المال والنفس بمن قال لا اله الا الله تعبير عن الاجابة الى الايمان، و ان المراد بهذا مشركوا العرب واهل الاوثان ومن لا يوحد وهم كانوا اول من دعى الى الاسلام وقوتل عليه فاما غيرهم ممن يقر بالتوحيد فلا يكتفى في عصمته بقوله لا اله الا الله اذا كان يقولها في كفره وهى من اعتقاده^(٣).

وفي المغني للحنابلة: في باب المرتد: انه اذا ثبتت رده بالبينة او غيرها فشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله لم يكشف عن صحة ماشهد عليه به و خلى سبيله ولا يكلف الاقرار بما نسب الله لقول النبي ﷺ « امرت ان اقاتل » الحديث المتفق عليه. ولان هذا يثبت به اسلام الكافر الاصلى^(٤).

وفي شرح الكبير: لهم من ثبتت رده باقرار أو بينة فتوته ان يشهد ان

(٢) فتح الباري، ج: ١، ص: ١٠٩

(١) شرح مسلم، ج: ١، ص: ٢٦

(٤) مغني، ج: ١٠، ص: ١٠٠

(٣) شرح مسلم، ج: ١، ص: ٣٩

لا اله الا الله ولا يكشف عن صحة ما شهد به عليه ويخلى سبيله الى ان قال وهذا يكفي في من كانت رده بجدالوحدانية أو جحد رسالة محمد ﷺ أو جحدهما معا فاما من كفر بغير هذا فلا يحصل اسلامه الا بالإقرار بما جحده الخ^(١).

وقال النووي: تحت حديث «اقاتل الناس حتى يشهدوا» الحديث. فيه دلالة ظاهرة لمذهب المحققين والجماهير من السلف والخلف. ان الانسان اذا اعتقد دين الاسلام اعتقادا جازما لا تردد فيه كفاه ذلك و هو مؤمن من الموحدين، ولا يجب عليه تعلم ادلة المتكلمين ومعرفة الله تعالى بها. خلافا لمن اوجب ذلك وجعله شرطا في كونه من اهل القبلة و زعم انه لا يكون له حكم المسلمين الا به. وهذا المذهب هو قول كثيرين من المعتزلة و بعض اصحابنا المتكلمين و هو خطأ ظاهر فان المراد التصديق الجازم وقد حصل ولان النبي ﷺ اكتفى بالتصديق بما جاء به ﷺ ولم يشترط المعرفة بالدليل وقد تظاهرت بهذا احاديث في الصحيحين. يحصل بمجموعها التواتر باصلها والعلم القطعي^(٢)

واستدل عليه العيني: بقوله انه عليه السلام كان يحكم بايمان من لم يخطر بباله كونه تعالى عالما بذاته او بالعلم او كونه عالما بالجزئيات على الوجه الكلي او على الوجه الجزئي. ولو كان التصديق بامثال ذلك معتبرا في تحقق الايمان لما حكم النبي ﷺ بايمان مثله ثم قال فيما بعد ان المقلد مامور بالايمان وقد ثبت ان الايمان هو التصديق القلبي. وقد اتى به فيكون مؤمنا و ان لم يعرف الدليل. و قال بعد اسطر: بعد اثبات صحة الايمان التقليدي و هو ايضا اجمالي. ان النبي ﷺ كان يعد من صدقه في جميع ما جاء به مؤمنا، و لا يشتغل بتعليمه من الدلائل العقلية في المسائل الاعتقادية مقدار ما يستدل به مستدل، و يناظر به الخصوم، و يذب عن حريم الدين،

(١) هامش المغني، ج: ١٠، ص ٩٢ (٢) شرح مسلم، ج: ١، ص ٤٠

ويقدر على حل ما يورد عليه من الشبه، ولا بتعليم كيفية النظر والاستدلال، وتاليف القياسات العقلية، وطرق المناظرة والإلزام، وكذا ابي بكر الصديق رضي الله عنه قبل ايمان من آمن من اهل الردة، ولم يعلمهم الدلائل التي يصيرون بها مستبصرين من طرف العقل. وكذا عمر رضي الله عنه لما فتح سواد العراق قبل هو وعماله ايمان من كان بها من الزط والانباط. وهما صنفان من الناس مع قلة اذهانهم وبلادة افهامهم وصرفهم اعمارهم في الفلاحة وضرب المعاول وكرى الانهار والجداول ولو لم يكن ايمان المقلد لفقد شرطه وهو الاستدلال العقلي لاشتغلوا باحد امرين. اما بالإعرض عن القبول اسلامهم، او بنصب متكلم حاذق بيب بالأدلة علم بكيفية المحاجة ليعلمهم صناعة الكلام حتى يحكموا بايمانهم. و لما امتنعوا عن كل واحد من هذين الامرين وامتنع ايضا كل من قام مقامهم الى يومنا هذا عن ذلك ظهر ان ما ذهب اليه الخصم باطل. لانه خلاف صنيع رسول الله ﷺ واصحابه العظام وغيرهم من الائمة الاعلام^(١).

وقال: في تعريف الإيمان والتقليد بالضرورة لاجراخ ما لا يعلم بالضرورة ان الرسول عليه السلام جاء به كالأجتهاديات كالتصديق بان الله تعالى عالم بالعلم او عالم بذاته، والتصديق بكونه مرثيا او غير مرثي. فان هذين التصديقين وامثالهما غير داخلة في مسمى الإيمان. فلهذا لا يكفر منكر الاجتهاديات بالإجماع^(٢).

وقال الغزالي رحمه الله: مات قبل ان يعتقد ان كلام الله سبحانه قديم وانه مرثي وانه ليس محلا للحوادث الى غير ذلك مما يذكر في المعتقدات فقد مات على الاسلام اجماعا^(٣)

(١) عيني شرح البخاري، ج: ١، ص ١٢٦ (٢) عيني شرح البخاري، ج: ١، ص ١٢٠

(٣) احياء، ج: ١، ص ٩

وقال الإمام الرازي: ليس من شروط الإيمان التصديق بجميع صفات الله عز وجل، لان الرسول عليه السلام كان يحكم بايمان من لم يخطر بباله كونه تعالى عالما بذاته او بالعلم ولو كان هذا القيد وامثاله شرطاً معتبراً في تحقق الإيمان لما جاز ان يحكم الرسول بايمانه قبل ان يجرب به في انه هل يعرف ذلك ام لا (١)

واستدل عليه ابن حجر: بقوله تعالى: «فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها» وحديث «كل مولود يولد على الفطرة» و قال بعد ورقة: قال الأمدى: في ابيكار الافكار ذهب ابو هاشم من المعتزلة الى ان من لا يعرف الله بالدليل فهو كافر. لان ضد المعرفة النكرة والنكرة كفر. قال واصحابنا مجمعون على خلافه والبسط فيه فليراجع (٢).

فاتضح بتصريحات هؤلاء الاعلام جواز قبول الإيمان الاجمالي عند اهل السنة قاطبة. والاكتفاء من مثل الدهرى في ايمانه بقوله لا اله الا الله عند الاحناف كما سبق في المسئلة الاولى عن ردالمحتار. و عند المالكية كما نقله النووي عن القاضي عياض و في قول من الشافعية كما صرح به النووي و في قول من الحنابلة كما في شرح الكبير و نقل من قول الأمدى كما في شرح البخاري: ان الجزء الاول (اي لا اله الا الله) صار علما للمجموع كما يقال قرأت: قل هو الله احد (٣).

وقال ابن حجر: ان الكلمتين صارتا كالكلمة الواحد (٤). و نعم ! ما جمع الاحاديث ابن حجر عن الطبري قال و قد وردت الاحاديث بذلك زائدا بعضها على بعض ففي حديث ابي هريرة «الاقتصار على قول لا اله الا الله» وفي حديثه من وجه آخر عند مسلم «حتى يشهدوا ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله» وفي حديث

(١) كبير، ج: ١، ص ١٦٥ (٢) فتح الباري، ج: ١٣، ص ٢٩٥

(٣) فتح القدير، ج: ٥، ص ١٩٦ (٤) فتح الباري، ج: ٦، ص ١٥٠

ابن عمر ما ذكرت (اي زيادة اقامة الصلوة وايطاء الزكوة) و في حديث انس رض «فاذا صلوا واستقبلوا و اكلوا ذبيحتنا».

قال الطبري وغيره: اما الاول: فقاله في حالة قتاله لاهل الاوثان الذين لا يقرّون بالتوحيد. و اما الثاني: فقاله في حالة قتال اهل الكتاب الذين يعترفون بالتوحيد ويجحدون بنبوته عموماً او خصوصاً. و اما الثالث: ففيه الاشارة الى ان من دخل في الإسلام و شهد بالتوحيد و بالنبوة و لم يعمل بالطاعات ان حكمهم ان يقاتلوا حتى يدعنوا الى ذلك^(١)

(١٤٥): المسئلة الخاصة: هل الإسلام والايمان واحد أم لا ؟

في السمدارك: فيه دليل على ان الايمان والإسلام واحد حيث «قال آمنت» ثم قال «و أنا من المسلمين» اه.

قال العيني اختلف العلماء فيهما فذهب المحققون الى انهما متغايران وهو الصحيح. وذهب بعض المحدثين والمتكلمين و جمهور المعتزلة الى ان الايمان هو الإسلام والاسمان مترادفان شرعاً. و قال الخطابي: والصحيح من ذلك ان يقيد الكلام ولا يطلق و ذلك ان المسلم قد يكون مؤمناً في بعض الاحوال دون بعض. والمؤمن مسلم في جميع الاحوال فكل مؤمن مسلم وليس كل مسلم مؤمناً واذا حملت الامر على هذا استقام لك تاويل الآيات و اعتدل القول فيها ولم يختلف شئ منهما واصل الإيمان التصديق. و اصل الإسلام الإستسلام والإنقياد. فقد يكون المرء مسلماً في الظاهر غير منقاد في الباطن. وقد يكون صادقاً بالباطن غير منقاد في الظاهر.

قلت: هذه اشارة الى ان بينهما عموما وخصوصا مطلقا كما صرح به بعض الفضلاء،
والحق ان بينهما عموما وخصوصا من وجه، لان الايمان ايضا قد يوجد بدون الإسلام.
كما في شاهق الجبل اذا عرف الله بعقله وصدق بوجوده ووحدته وسائر صفاته قبل ان
تبلغه دعوة نبي، وكذا في الكافر اذا اعتقد جميع ما يجب الإيمان به اعتقادا جازما
ومات فجأة قبل الاقرار والعمل. والحاصل ان بيان النسبة بين الإيمان والإسلام
بالمساوات او بالعموم والخصوص. موقوف على تفسير الإيمان. فقال المتأخرون: هو
تصديق الرسول عليه السلام بما علم مجيئه به ضرورة، والحنفية التصديق والاقرار:
والكرامية: الاقرار. وبعض المعتزلة: الاعمال. والسلف: التصديق بالجنان والاقرار
باللسان والعمل بالأركان. وهذا كله بالنظر الى ما عند الله تعالى. اما عندنا:
فالإيمان هو بالكلمة فاذا قالها حكمنا بايمانه اتفاقا بلا خلاف: ثم لا تغفل ان النزاع
في نفس الإيمان واما الكمال فانه لا بد فيه من الثلاثة اجماعا. ثم ان الذين ذهبوا
الى ان الإيمان هو الإسلام والاسمان مترادفان استدلوا على ذلك بوجوه. الاول: ان
الإيمان: هو التصديق بالله. والإسلام: اما ان يكون ماخوذا من التسليم وهو تسليم
العبد نفسه لله تعالى، او يكون ماخوذا من الإستسلام. وهو الإنقياد وكيف ما كان
فهو راجع الى ما ذكرنا من تصديقه بالقلب و اعتقاده انه تعالى خالقه لاشريك له.
الثاني: قوله تعالى: «ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه» وقوله تعالى: «ان
الدين عندالله الإسلام» بين ان دين الله هو الإسلام. و ان كل دين غير الإسلام غير
مقبول. والإيمان دين لامحالة. فلو كان غيرالإسلام لما كان مقبولا وليس كذلك.
الثالث: لو كانا متغايرين لتصور احدهما بدون الآخر و لتصور مسلم ليس بمؤمن.
واجب عن الاول: بانا لانسلم ان الإيمان هو التصديق بالله فقط. والا لكان كثير من
الكفار مؤمنين لتصديقهم بالله بل هو تصديق الرسول بكل ما علم مجيئه به
بالضرورة كما مر. ولئن سلمنا لكن لانسلم ان التسليم ههنا بمعنى تسليم العبد

نفسه، لم لايجوز ان يكون بمعنى الإستسلام وهو الإنقياد ولان احد معاني التسليم الإنقياد وحينئذ يلزم تغيارهما لجواز الإنقياد ظاهرا بدون تصديق القلب. وعن الثاني: بانا لانسلم ان الإيمان الذي هو التصديق فقط دين. بل الدين انما يقع لمجموع الأركان المعتبرة في كل دين كالإسلام بتفسير النبي عليه السلام و لهذا يقال دين الإسلام و لا يقال دين الإيمان. و هذا ايضا فرق آخر ومعنى الآية ومن يبتغ غير دين محمد فلن يقبل منه. وعن الثالث: بان عدم تغيارهما بمعنى عدم الإنفكاك لايوجب اتحادهما معنى. و ايضا المنافقون كلهم مسلمون بالتفسير المذكور غير مؤمنين فقد وجد احدهما بدون الآخر. ثم انهم اولوا الآية بان المراد باسلمنا (اي في قوله تعالى «قالت الاعراب أمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم» انقذنا والخبر بان سؤال جبرئيل عليه السلام ما كان عن الإسلام بل عن شرائع الإسلام واسندوا هذا الى بعض الرواة واجيب بان الإستسلام ههنا ينبغي ان يكون بالمعنى المذكور في تعريف الإسلام والا لما تمكن المنافقون من دعوى الإيمان وحينئذ لافائدة في هذا التاويل والمذكور في الصحيحين وغيرهما ما ذكرنا ولا تعارضه هذه الرواية الغريبة المخالفة للظاهر. قلت: في اثبات وحدة الإيمان والإسلام صعوبة و عسر لانا لو نظرنا الى قوله تعالى «ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه» لزم اتحادهما اذ لو كان الإيمان غير الإسلام لم يقبل قط. فتعين ان يكون عينه لان الإيمان هو الدين. والدين هو الإسلام. لقوله تعالى: «ان الدين عند الله الإسلام» فينتج ان الإيمان هو الإسلام ولو نظرنا الى قول النبي ﷺ حين سأله جبرئيل عن الإيمان والإسلام: «الإيمان ان تؤمن بالله و ملائكته و كتبه و رسله واليوم الآخر و تؤمن بالقدر خيره و شره، والإسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله و تقيم الصلاة و تؤتي الزكاة و تصوم رمضان و تحج البيت ان استطعت اليه سبيلا» لزم تغيارهما بتصريح تفسيرهما ولان قوله تعالى: «ان المؤمنين والمؤمنات والمسلمين

والمسلمات» يدل على المغايرة بينهما لان العطف يقتضي تغاير المعطوف والمعطوف عليه^(١).

واجاب في روح المعاني: عن الاستدلال بقوله تعالى: «ومن يبتغ» الخ. بان فلن يقبل منه ينفي قبول كل دين يباين دين الإسلام والإيمان وان كان غير الإسلام (اي بحسب المفهوم) لكنه لا يغير دين الإسلام بل هو هو بحسب الذات وان كان غيره بحسب المفهوم^(٢).

وفي شرح مسلم للنووي: احتجاجهم بقوله تعالى: «فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين». فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين^(٣). و تقريره ان المستثنى الاصل فيه ان يكون من جنس المستثنى منه.

والجواب كما في الخازن: قال وصفهم الله تعالى بالإيمان والإسلام جميعا لانه ما من مؤمن الا وهو مسلم لان الإسلام اعم من الإيمان واطلاق العام على الخاص لا مانع منه فاذا سمي المؤمن مسلما لا يدل على اتحاد مفهوميهما^(٤).

وقال ابن حجر و قد نقل ابو عوانة الاسفرائنى في صحيحه عن المزني صاحب الشافعي الجزم بانهما عبارة عن معنى واحد و انه سمع ذلك منه وعن الامام احمد الجزم بتغايرهما ولكل من القولين ادلة متعارضة. ثم قال بعد البحث في المسئلة: والذي يظهر من مجموع الأدلة ان لكل منهما حقيقة شرعية كما ان لكل منهما حقيقة لغوية لكن كل منهما مستلزم للآخر بمعنى التكميل له، فكما ان العامل لا يكون مسلما كاملا الا اذا اعتقد، فكذلك المعتقد لا يكون مؤمنا كاملا الا اذا

(٢) روح المعاني، ج: ٣، ص: ١٩٠

(١) عمدة القاري، ج: ١، ص ١٢٨ الى ١٣٠

(٤) خازن، ج: ٦، ص: ٢٠٤

(٣) شرح مسلم، ج: ١، ص: ٢٥

عمل وحيث يطلق الإيمان في موضع الإسلام او العكس، أو يطلق على احدهما على ارادتهما معا فهو على سبيل المجاز ويتبين المراد بالسياق فان وردا معا في مقام السؤال حملا على الحقيقة وان لم يردا معا أو لم يكن في مقام سؤال امكن الحمل على الحقيقة او المجاز بحسب ما يظهر من القرائن. و قد حكى ذلك الاسماعيلي عن اهل السنة والجماعة قالوا: انهما تختلف دلالتهما بالإقتران فان افرد احدهما دخل الآخر فيه، وعلى ذلك يحمل ما حكاه محمد ابن نصر وتبعه ابن عبد البر عن الاكثر. انهم سورا بينهما على مافي حديث عبدالقيس وما حكاه اللا لكائي وابن السمعاني عن اهل السنة انهم فرقوا بينهما على مافي حديث جبرئيل والله الموفق^(١).

قال العيني: في مقام آخر: وقال بعض العلماء تنافس العلماء في هذه الاسماء (اي الإسلام والإيمان و غيرهما) تنافسا لا طائل تحته. فانهم متفقون على انه يستفاد منها بالشرع زيادة على اصل الوضع^(٢).

فثبت ان بينهما تغييرا بحسب المفهوم الشرعي بالوضع وما هو خلافه فهو مجاز: والله اعلم.

(١) فتح الباري، ج: ١، ص: ١٠٥ (٢) عمدة القاري، ج: ١، ص: ٣٣٧

(٥٦): قوله تعالى: «فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية» الخ. (الآية ٩٢)

(١٤٦): استحسان ما يفعل في المعارك من تشيير رأس الكافر.

فيه استحسان ما يفعل في المعارك من حفظ نعش الكفار او رؤسهم ليشهر فيعتبر به الناس^(١).

في الدرالمختار لآباس بحمل رأس المشرك لو فيه غيظهم وفيه فراغ قلبنا وقد حمل ابن مسعود رأس ابي جهل والقاء بين يديه عليه الصلوة والسلام قال الشامي قال السرخسي عليه اكثر مشائخنا^(٢).

(٥٧): قوله تعالى: «فان كنت في شك مما انزلنا اليك فستل الذين يقرءون الكتاب من قبلك» الخ. (الآية ٩٤).

فيه مسائل:

(١٤٧): المسئلة الاولى: هل يكون لرسول الله ﷺ شك؟

قالها النيسابوري: فالاولى: هل يكون له ﷺ شك؟

والجواب: ان الخطاب فيه للرسول في الظاهر والمراد امته كقوله «يا ايها النبي اذا طلقتم» والدليل عليه قوله بعيد ذلك «قل يا ايها الناس ان كنتم في شك

من ديني» و لانه لو كان شاكا في شانه لكان غيره بالشك اولى ويمكن ان يقال الخطاب للرسول ﷺ حقيقة ولكن ورد على سبيل الفرض والتمثيل كانه قيل: فان وقع لك شك مثلا والقضية الشرطية لا اشعار فيها البتة بوقوع الشرط ولا عدم وقوعه. بل المراد استلزام الاول للثاني على تقدير وقوع الاول، وقد يكونان محالين كقول القائل ان كانت الخمسة زوجا كانت منقسمة بمتساويين وقيل الخطاب لكل سامع يتاتى منه الشك^(١).

وقال الرازي: انه تعالى علم ان الرسول لا يشك الا ان المقصود انه متى سمع هذا الكلام فانه يصرح ويقول يا رب لا اشك و لا اطلب الحجة من قول اهل الكتاب بل يكفينى ما انزلته على من الدلائل الظاهرة (قلت: و قد فعل كما في الروايات) و نظيره قوله تعالى: للملائكة «أ هؤلاء اياكم كانوا يعبدون» والمقصود ان يصرحوا بالجواب الحق ويقولوا «سبحانك انت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن» و كما قال لعيسى عليه السلام «أ أنت قلت للناس اتخذوني و أمي الهين من دون الله» والمقصود منه ان يصرح عليه السلام بالبراءة عن ذلك فكذا ههنا^(٢).

(١٤٨): والمسئلة الثانية: جواز طلب الدليل للإطمينان.

فيه الإرشاد الى طلب الدلائل لأجل مزيد اليقين وحصول الطمانينة.

(١٤٩): المسئلة الثالثة: وجوب السؤال عما فيه شك.

فيه استمالة لامته والحث لهم على السؤال عما كانوا منه في شك^(٣).

(١) هامش ابن جرير، ج: ١١، ص: ١١٦ (٢) التفسير الكبير، ج: ٥، ص: ٢٧ (٣) هامش ابن جرير، ج: ١١، ص: ١١٦

قلت: لا بد في هذه المسئلة والآتية من قيد اذا علم ان عندالمسؤل عنه في هذا الباب حق غير معارض للكتاب والسنة.

(١٥٠): والمسئلة الرابعة: ينبغي السؤال عن المفضول.

قلت: فيه ينبغي للافضل السؤال لمزيد الاطمينان عن المفضول.

(١٥١): والمسئلة الخامسة: تقليد المفضول مع وجود الافضل.

يجوز تقليد المفضول مع وجود الافضل و ان كان في مسئلة.

في ردالمحتار و به قال الحنفية: والمالكية: واكثر الحنابلة: والشافعية: و في رواية عن احمد وطائفة كثيرة من الفقهاء لا يجوز^(١).

(١٥٢): المسئلة السادسة: للعاصي التلقى من اهل العلم.

يكفي للعاصي التلقى من اهل العلم قال شيخنا^ح في تفسيره: في كون الخطاب له عليه السلام مبالغة في كفاية هذاالدليل فان صاحب الوحي الذي يتلقى بلاواسطة من الله تعالى ومن الملائكة فاذا يكفيه التلقى من اهل العلم وهواتلقى من الله تعالى بالواسطة فيكفي بالاولى من لايتلقى الا بالواسطة^(٢)

(٥٨): قوله تعالى: «افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين» (الآية ٩٩)

(١٥٣): دفع تعارض الإكراه على المرتد و غيره.

مع حكم عدم الإكراه على الإيمان.

قال شيخنا في مسائل السلوك: فيه انكار على التصدى لايمانهم بعد ان بلغهم ما يجب عليه^(١).

فان قلت في الآية عدم جواز الإكراه على الإيمان مع ان المرتد والوثني العربي لا يقبل منهما الجزية بل الإسلام والسيف وما هو الا الإكراه على الإيمان وظاهر الآية يأباه. وقد قال تعالى في آخر البقرة: «لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي» الآية.

قلت: اما قتل المرتد فبالإتفاق.

قال في المغني: المرتد هو الراجع عن دين الإسلام الى الكفر. قال تعالى: «و من يرتد منكم عن دينه فيمت و هو كافر فأولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والآخرة و اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون». وقال النبي ﷺ «من بدل دينه فاقتلوه». واجمع اهل العلم على وجوب قتل المرتد و روي ذلك عن ابي بكر و عمر و عثمان و علي و معاذ و ابي موسى و ابن عباس و خالد و غيرهم ولم ينكر ذلك فكان اجماعاً^(٢).

وفي البدائع: وكذلك العرب لما ارتدت بعد وفات رسول الله ﷺ اجمعت الصحابة رضی الله عنهم على قتلهم^(٣)

(١) هامش بيان القرآن، ج: ٥، ص: ٣٠ (٢) مغني، ج: ١، ص: ٧٤ (٣) بدائع، ج: ٧، ص: ١٣٤

وقال في الخيرية: ومنها ان لا يكون مرتدا فانه لا يقبل من المرتد ايضا الا الإسلام او السيف لقول الله تبارك و تعالى: «تقاتلونهم او يسلمون» قيل: ان الآية نزلت في اهل الردة من بني حنيفة و لان العقد (اي عقد الذمة) في حق المرتد لا يقع وسيلة الى الإسلام لان الظاهر انه لا ينتقل عن دين الإسلام بعد ما عرف محاسنه وشرائعه المحموده في العقول الا لسوء اختياره و شوم طبعه فيقع الياس عن فلاحه فلا يكون عقد الذمة وقبول الجزية في حقه وسيلة الى الإسلام. والله تعالى اعلم^(١).

واما قتل الوثني العربي فعند الاحناف فقد قال في الهداية: ولا توضع (الجزية) على عبدة الاوثان من العرب و لالمرتدين لان كفرهما قد تغلظ اما مشركوا العرب: فلان النبي ﷺ نشأ بين اظهرهم والقرآن نزل بلغتهم فالمعجزة في حقهم اظهر واما المرتد فلانه كفر بربه بعد ما هدى للإسلام و وقف على محاسنه فلا يقبل من الفريقين الا الإسلام او السيف زيادة في العقوبة. و عند الشافعي^ح يسترق مشركوا العرب. و جوابه ما قلنا: قال ابن همام تحت قوله: عند الشافعي وهو قول مالك واحمد، لان الاسترقاق اطلاق حكما فيجوز كما يجوز اطلاق نفسه بالقتل. ولنا قوله تعالى: «تقاتلونهم او يسلمون» اي الى ان يسلموا. و روي عن ابن عباس انه عليه الصلوة والسلام قال: «لا يقبل من مشركى العرب الا الإسلام او السيف» و ذكر محمد بن الحسن عن يعقوب عن الحسن عن مقسم عن ابن عباس وقال: «او القتل مكان او السيف» وعنه عليه الصلوة والسلام: «لا رق على عربي» واخرجه البيهقي عن معاذ ان رسول الله ﷺ قال: «لو كان ثابت على احد من العرب رق لكان اليوم»^(٢).

وفي جزية البدائع: و منها ان لا يكون المعاهد من مشركى العرب فانه لا يقبل منهم الا الإسلام او السيف لقوله تعالى: «اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم» الى قوله تعالى: «فخلوا سبيلهم» امر سبحانه و تعالى بقتل المشركين و لم يامر بتخلية سبيلهم الا عند توبتهم و هى الإسلام^(١)

واستدل في المبسوط للسرخسي بآية «تقاتلونهم او يسلمون» على حكمهما قال: فاما المرتدون و عبدة الاوثان من العرب لا تقبل منهم الجزية ولكنهم يقاتلون الى ان يسلموا. قال الله تعالى: «تقاتلونهم او يسلمون» اى حتى يسلموا^(٢).

والعجب من النووي :

حيث عد ابا حنيفة فيمن قالوا بجواز استرقاقهم. قال: وهذا اى جواز استرقاق العرب قول الشافعي في الجديد وهو الصحيح، وبه قال مالك وجمهور اصحابه. و ابو حنيفة، والاوزاعي، وجمهور العلماء و قال جماعة لا يسترقون. وهذا قول الشافعي في القديم^(٣).

واختلف المفسرون في مراد هؤلاء القوم الذين يدعون اليهم على عدة اقوال: ورجح بعض بعضا فرجح في الخازن الهوازن والثقيف بدلائل عديدة. و رجح البعض بني حنيفة قوم مسيلمة و اهل الردة الذين حاربهم ابو بكر^{رض} كما في المدارك وغيره. وفي المبسوط للسرخسي الآية فيمن كان يقاتلهم رسول الله ﷺ و هم عبدة الاوثان من العرب. فدل انهم يقتلون ان لم يسلموا^(٤).

(٢) مبسوط للسرخسي، ج: ١٠، ص ٧

(١) البدائع، ج: ٧، ص ١١٠

(٤) مبسوط، ج: ١٠، ص ١١٨

(٣) شرح مسلم، ج: ٢، ص ٨١

اما آية الإكراه فالجواب: عن آية البقرة ما قاله الراغب: قال قوله: «لا إكراه في الدين» فقد قيل: ١:- كان ذلك في ابتداء الإسلام، كان يعرض على الانسان الإسلام فان اجاب و الا ترك. (اي ثم نسخه آية القتال). ٢:- والثاني: ان ذلك في اهل الكتاب فانهم ان ارادوا الجزية والتزموا الشرائط تركوا. ٣:- والثالث: انه لاحكم لمن اكراه على دين باطل فاعترف به ودخل فيه كما قال: «الا من اكراه وقلبه مطمئن بالإيمان». ٤:- الرابع: لا اعتداد في الآخرة بما يفعل الإنسان في الدنيا من الطاعة كرها فان الله تعالى يعتبر السرائر ولا يرضى الا بالإخلاص ولهذا قال عليه السلام: «الاعمال بالنيات» وقال: «اخلفك يكييفك القليل من العمل». ٥:- الخامس: معناه لا يحمل الانسان على امر مكروه في الحقيقة مما يكلفهم الله بل يحملون على نعم الابد. ولهذا قال عليه السلام: «عجب ربكم من قوم يقادون الى الجنة بالسلاسل». ٦:- السادس: ان الدين الجزاء معناه ان الله ليس بمكروه على الجزاء بل يفعل ما يشاء بمن يشاء^(١).

وعزا الاول في روح المعاني: الى ابن مسعود و ابن زيد وسليمان بن موسى. والثاني: الى الحسن و قتاده والضحاك. ٧:- السابع: وقال: لا يتصور الاكراه في الدين، لانه في الحقيقة الزام الغير فعلا لا يرى فيه خيرا يحمله عليه، والدين خير كله اما ما يظهر بخلافه فليس اكراها حقيقيا، قال في الآخر: وفاعل الاكراه على كل تقدير غيره تعالى. ٨:- الثامن: ومن الناس من قال: ان المراد ليس في الدين اكراه من الله تعالى، وفسر بل مبنى الامر على التمكين والاختيار، ولو لا ذلك لما حصل الإبتلاء ولبطل الإمتحان. فالآية نظير قوله تعالى: «فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر» و الى ذلك ذهب القفال.

واما الآية التي نحن في ذيلها فهي لاتدل على عدم جواز الإكراه بل على جوازه، لكن من الله تعالى لا من غيره.

ففي الكشف: يعني انما يقدر على اكراههم و اضطرارهم الى الإيمان هو لا انت وايلاء الاسم حرف الإستفهام للاعلام بان الاكراه ممكن مقدور عليه وانما الشان في المكره من هو وما هو الا هو وحده لا يشارك فيه لانه هو القادر على ان يفعل في قلوبهم ما يضطرون عنده الى الايمان و ذلك غير مستطاع للبشر^(١).

وقال ابن كثير: اى ليس ذلك عليك و لا اليك، «بل الله يضل من يشاء و يهدي من يشاء فلا تذهب نفسك عليهم حسرات» «ليس عليك هدام و لكن الله يهدي من يشاء» الخ^(٢).

فان الهمزة للإنكار وهى لصدارتها مقدمة من تاخير على ما عليه الجمهور والفاء للتفريع والمقصود تفرع الإنكار على ما قبل وقيل ان الهمزة في موضعها والعطف على مقدر ينسحب عليه الكلام كانه قيل أريك لا يشاء ذلك «فانت تكرههم حتى يكونوا مؤمنين» والإنكار متوجه الى ترتيب الإكراه المذكور على عدم مشيئته تعالى^(٣).

وفي السمدارك: والإستفهام في «افانت» بمعنى النفي اى لا تملك انت يا محمد ان تكرههم على الإيمان لانه يكون بالتصديق والإقرار ولا يمكن الاكراه على التصديق. نعم!

في الروح: بعد ذلك وجوز في انت ان يكون فاعلا بمقدر يفسره ما بعده وان يكون مبتدأ خبره الجملة بعده و يعدونه فاعلا معنويا وتقديمه لتقوية حكم الإنكار كما

(١) كشف، ج: ٢، ص ٧١. (٢) ابن كثير، ج: ٢، ص ٤٣٣. (٣) روح المعاني، ج: ١١، ص ١٧١

ذهب اليه الشريف قدس سره في شرح المفتاح: وذكر فيه ان المقصود انكار صدور الفعل من المخاطب لا انكار كونه هو الفاعل مع تقرر اصل الفعل^(١).

فالجواب: بعض الاجوبة المتقدمة وهو ظاهر ولا سيما ما قال شيخنا التهانوي في تفسيره: تحت آية «لا اكراه في الدين» قال: ان مقصود الآية ان محاسن الإسلام واضحة وثابتة بالدليل لكنه تعالى عنون له بهذا العنوان الخاص فلهذا قيدنا نفي الاكراه بقولنا في نفسه. (فالمعنى لا اكراه في نفس الدين فانه بين واضح جلى دلالته وبراهينه لا يحتاج ان يكره احد على "خول فيه بل ان كان اكراه على احد يكون لعارض فيه لا في الدين اى الإسلام و هكذا معنى هذه الآية «افانت تكراه» اى لست تكراه والمراد لا تكراه الناس على الإيمان من حيث الإيمان وان كان لك الاكراه من حيثيات أخرى فان الإيمان بين بنفسه) فان اكراه على مرتد او وثنى عربي لحفاء الدليل عليهم كما لهم هذا الحكم في الشريعة، فلا يعارض نفي الإكراه في نفس الدين على ان هذا الإكراه لا يكون الا على صورة الدين لا على حقيقته فانه لا سبيل يقينا الى اطلاع على القلب و لا يشتبه عليك ان في الجهاد اكراها على صورة الدين فان مشروعية الجزية دليل صريح على ان المقصود من الجهاد اعلاء الإسلام سواء كان باسلامه او باستسلامه اى بقبول الجزية وكونه ذميا^(٢).

وفي روح البيان: قال الكاشفي: هذه الآية منسوخة بآية القتال وقال في التبيان: والصحيح انه لا نسخ لان الإكراه على الإيمان لا يصح لانه عمل القلب^(٣). والله تعالى اعلم.

(١) روح المعاني، ج: ١١، ص ١٧١ (٢) بيان القرآن، ج: ١، ص ١٥٢

(٣) روح البيان، ج: ٤، ص ٨٤

(٥٩): قوله تعالى: «وما كان لنفس ان تومن الا باذن الله و يجعل الرجس على الذين لا يعقلون» (الآية ١٠٠)

(١٥٤): خلق الكفر.

قال الرازي^٢: احتج به اصحابنا على صحة قولهم بان خالق الكفر والايان هو الله تعالى و تفسيره ان الرجس قد يراد به العمل القبيح قال تعالى: «انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت و يطهركم تطهيرا» والمراد من الرجس ههنا العمل القبيح سواء كان كفرا او معصية. و بالتطهير نقل العبد من رجس الكفر والمعصية الى طهارة الإيمان والطاعة فلما ذكر الله تعالى ان الايمان لا يحصل الا بمشيته الله تعالى و تخليقه ذكر بعده ان الرجس لا يحصل الا بتخليقه و تكوينه. والرجس الذي يقابل الإيمان ليس الا الكفر، فثبت دلالة هذه الآية على ان الكفر والإيمان من الله تعالى^(١).

(٦٠): قوله تعالى: «كذلك حقا علينا ننج المؤمنين» (الآية ١٠٣)

(١٥٥): الوجوب بوعد الله تعالى لا غير.

في التفسير الكبير: قال القاضي: قوله «حقا علينا» المراد به الوجوب، لان تخليص الرسول والمؤمنين من العذاب الى الثواب واجب، ولو لاه لما حسن من الله

تعالى ان يلزمهم الافعال الشاقة واذا ثبت وجوبه لهذا السبب جرى مجرى قضاء الدين للسبب المتقدم. والجواب: انا نقول انه حق بسبب الوعد والحكم ولا نقول انه حق بسبب الاستحقاق لما ثبت ان العبد لا يستحق على خالقه شيئا^(١)

قلت: كان ذلك على مذهب المعتزلة ان الثواب والعقاب واجب على الله تعالى عقلا وهذا على ما عند اهل السنة انه بالوعد والقرينة على كونه حق بالوعد ههنا لفظ كذلك اى كما فعلنا بالماضين بان انجينا الرسل والمؤمنين واهلكنا امهم كذلك نفعل بكم و يقال هكذا في الوعد.

قال شيخنا^(٢): فان قلت نجاة المؤمنين من عذاب الآخرة ظاهرة ومما عذب به الاقوام المستهلكة ايضا ظاهرة، و اما النجاة من تعذيب الكفار المسلمين بالقتل والاسر فغير ظاهر.

فالجواب: ان هذا القتل والاسر لا يقع عليهم من حيث انه عذاب^(٣) اى بل من حيث انه ابتلاء وكفارة للسيئات كما في الحديث وسيأتي انشا الله تعالى مسألة الوجوب على الله تعالى في سورة هود تحت قوله تعالى: و ما من دابة في الاض الا على الله رزقها. وبفضله ما وردناه في هذه سورة تم. والله تعالى اعلم.

تمت سورة يونس

(١) بيان القرآن، ج: ٥، ص ٣١

(٢) التفسير الكبير، ج: ٥، ص ٣٢

المصادر والمراجع

رتبه : خليل احمد التهانوي
ابن المؤلف الفقيه المفتي جميل احمد التهانوي

المصادر والمراجع

الأرقام التي تلى أسماء الكتب تشير إلى صفحات كتاب

أحكام القرآن التي وردت فيها الإحالات لكل واحد من هذه الكتب.

(١) القرآن الكريم :

(٢) احكام القرآن

لابي بكر محمد بن عبدالله المعروف بابن العربي :

٣٨ - ٣٩ - ١٠٨ - ١٣٢ - ١٦٢ - ١٦٦ -

١٦٨ - ٢٠٤ - ٣٥٧ - ٣٥٨

(٣) احكام القرآن

للإمام ابي بكر احمد بن علي الرازي الجصاص الحنفي :

٧٣ - ٨٠ - ٨١ - ٨٢ - ٢١٠ - ٢٨٦ - ٣٦٨

(٤) الاحكام في اصول الاحكام

للعلامة سيف الدين ابي الحسن علي بن ابي علي محمد الأمدي :

٤٨ - ٧٩ - ٨٩ - ٩٣ - ٩٤ - ١٢٨ - ١٤٨

١٨٠ - ١٩٥ - ١٩٧ - ١٩٨ - ١٩٩ - ٢٠٢ -

٢٠٧ - ٢١٢ - ٢١٣ - ٢١٦ - ٢٧٢ - ٢٧٨ - ٢٨٩

٢٩٠ -

المصادر والمراجع

(٥) احياء علوم الدين

للإمام ابي حامد محمد بن محمد الغزالي :

- ٤٦ - ٥٣ - ٥٩ - ١٢٨ - ١٤٠ - ٢١٨ -
 ٢٣٩ - ٢٤٠ - ٢٨٠ - ٣٠٣ - ٣٤٠ - ٣٤٦ - ٣٥٦ -
 ٣٩٠ - ٣٦١ -

(٦) ارشاد العقل السليم الى مزايا الكتاب الكريم ، الشهير بتفسير ابي السعود

للشيخ ابي السعود بن محمد العمادي :

- ٢٦ - ٣٧ - ٤٢ - ٥١ - ٦٧ - ٨٥ - ٨٦ -
 ١١٤ - ١١٥ - ١٢١ - ١٢٥ - ١٥٦ - ١٧٢ - ٢٠٠ -
 - ٢١١ - ٢٦٥ - ٣٢٣ - ٣٢٤ - ٣٣٧ - ٣٦٨ -
 ٣٨٤

(٧) اشعة للمعات

للإمام المحدث عبدالحق الدهلوي :

- ٥٥ - ١١٠ - ٣٥٦ - ٣٧٣

المصادر والمراجع

(٨) الإقتصاد في بحث التقليد والاجتهاد

للإمام العلامة اشرف علي التهانوي :

١٤٧ - ١٨٨

(٩) إكليل في استنباط التنزيل على مدارك

للشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي :

٢٠٨

(١٠) امداد الفتاوى

للإمام العلامة اشرف علي التهانوي :

١٥٢ - ١٨١ - ٢٤٦ - ٢٥٨

(١١) البحر الزائق شرح كنز الدقائق

للشيخ زين الدين الشهرستاني نجيم :

٦ - ١٣٠ - ١٤٢

(١٢) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع

للشيخ الإمام علاؤ الدين ابي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي :

٨٠ - ٨٢ - ١٢٩ - ٢٦٤ - ٤٠٠ - ٤٠٢

المصادر والمراجع

(١٣) بداية المجتهد

للإمام محمد بن احمد ابن رشد القرطبي المالكي :

٢٦٣

(١٤) بذل المجهود في حل ابي داؤد

للشيخ المحدث مولانا خليل احمد السهارنفوري :

١٤ - ١٠٩ - ٢٣٧ - ٣٠٤ - ٣٥١ - ٣٦٣

(١٥) بوادرنوادير

للإمام العلامة اشرف علي التهانوي :

٤

(١٦) بيان القرآن

للشيخ العلامة اشرف علي التهانوي :

٤ - ٥ - ٢٣ - ٢٦ - ٣٧ - ٤٢ - ٤٤ - ٥٢

٦٨ - ٩١ - ١١٤ - ١٢٥ - ١٤٧ - ٢٢٢ - ٢٤٥

٢٥٨ - ٣١٩ - ٣٢٠ - ٣٢٨ - ٣٢٩ - ٣٤٤ - ٣٥٠

٣٧٣ - ٣٧٩ - ٣٨٥ - ٣٩٧ - ٣٩٩ - ٤٠٥ - ٤٠٧

المصادر والمراجع

(١٧) التعليق الصبيح على مشكوة المصابيح

للشيخ المحدث مولانا محمد ادريس الكاندهلوي :

٣٤٤ - ٦٢

(١٨) تفسير القرآن العظيم المعروف بتفسير ابن كثير

للمحافظ عماد الدين ابي الفداء اسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي :

١٦٤ - ٣٦٧ - ٤٠٤

(١٩) تفسير الجلالين

للشيخ جلال الدين المحلي ابن احمد المحلي الشافعي :

٢٥١ - ٢٧١ - ٣٥٤

(٢٠) تفسير روح البيان

لمولانا و مولوي الروم الشيخ اسماعيل حفي البروسوي :

٢٤٥ - ٣٨٠ - ٤٠٥

(٢١) تفسير غرائب القرآن و رغائب الفرقان على هامش ابن جرير طبري

للعامة نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري :

٥٢ - ١٥٤ - ١٧٤ - ٢٠٨ - ٢٣٨ - ٢٨٦ -

٢٩٥ - ٣٢٤ - ٣٤٧ - ٣٥٠ - ٣٩٨ -

المصادر والمراجع

(٢٢) تكملة المجمع البحار

للشيخ محمد طاهر الفتني الصديقي :

١١ - ٣٦٥

(٢٣) التلويح

للشيخ العلامة سعد الدين التفتازاني :

٨١ - ٩٨ - ٩٩ - ١٤٨ - ١٩٢ - ١٩٣ -

١٩٦ - ٢٠٠ - ٢٠٢ - ٢٠٥ - ٢٠٨ - ٢١٤ - ٢١٦ -

(٢٤) تنوير المقباس في تفسير ابن عباس على هامش الدر المنثور

لابي طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي :

١٣ - ١٥٦ - ١٧٣ - ٣٢٦ - ٣٧٦

(٢٥) التوضيح

للشيخ عبدالله بن مسعود بن محمود الحنفي :

٤٧ - ٨٧ - ٩٢ - ٩٣ - ١٩١

(٢٦) التيسير

للإمام العلامة اشرف علي التهانوي :

٢٠١

المصادر والمراجع

(٢٧) جامع البيان في تفسير القرآن

للإمام الكبير ابي جعفر محمد بن جرير طبري :

٦٣ - ١٦٠ - ١٦٥ - ١٦٦ - ١٧٠ - ١٧١ -
 ١٧٢ - ٣٢٦ - ٣٢٨ - ٣٤٨

(٢٨) الجامع الصحيح المسلم/ للإمام ابي الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري:

مع شرحه الكامل للنواوي/ للشيخ محي الدين ابي زكريا يحيى بن شرف النواوي :

١٢ - ٢٤ - ٤٠ - ٤٢ - ٥٣ - ١٠٦ - ١٢١ -
 ١٤٠ - ٢٦٢ - ٢٧٥ - ٢٧٧ - ٣٢٢ - ٣٥١ -
 ٣٥٨ - ٣٥٩ - ٣٦٣ - ٣٧٠ - ٣٧٢ - ٣٨٣ - ٣٨٤ -
 ٣٨٨ - ٣٨٩ - ٣٩٥ - ٤٠٢ -

(٢٩) حاشية النبراس

لمولانا المولوي محمد برخورداد

١٤٤ - ١٤٥ - ٣٧٦

(٣٠) حاشية طحطاوي على الدرالمختار

للعلامة السيد احمد الطحطاوي الحنفي :

٧١ - ٣٧٣

المصادر والمراجع

(٣١) حاشية الطحطاوي على المراقي

للعلامة الشيخ احمد الطحطاوي :

٧١

(٣٢) حاشية المشكوة

للشيخ احمد علي السهارنفوري :

٣٧ - ١٠٩

(٣٣) حاشية الكنز الإعزازية

للمولانا الحافظ محمد اعزاز علي الديويندي :

٣٠٩ - ٣١٢

(٣٤) حجة الله البالغة

للشيخ حجة الإسلام احمد بن عبدالرحيم العروف به شاه ولي الله محدث الدهلوي

٦ - ٢٠ - ١٨٩

(٣٥) خلاصة الفتاوى

للشيخ طاهر بن عبدالرشيد البخاري :

٣٥

المصادر والمراجع

(٣٦) الدرالمختار في شرح تنوير الابصار

للشيخ محمد علاء الدين الحصكفي ابن الشيخ علي المفتي بدمشق :

٣٥ - ٢١٩ - ٣٩٧

(٣٧) الدرالمشورفي التفسير بالمأثور

للعلامة الشيخ جلال الدين عبدالرحمن السيوطي :

٢٤ - ٣٦ - ٣٩ - ٤٣ - ٦٣ - ٦٤ - ١٢٥
 - ١٥٤ - ١٦٦ - ١٧٣ - ١٧٧ - ١٧٨ - ٢٠٥ -
 ٣٠٩ - ٣٢٨ - ٣٤٨ - ٣٦٨ - ٣٧٨

(٣٨) رحمة الامة في اختلاف الائمة على هامش الميزان

للشيخ محمد بن عبدالرحمن الدمشقي العثماني الشافعي :

١٠٧ - ١٢٩

(٣٩) ردالمحتار على الدرالمختار

للشيخ محمد امين الشهير بابن عابدين :

١٦ - ٣٨ - ٤٠ - ٦٦ - ٦٩ - ٧١ - ١٠١ -
 ١١٢ - ٢١٧ - ٢٦٣ - ٢٩١ - ٣٠٤ - ٣١٠ - ٣١١

المصادر والمراجع

- ٣٥٢ - ٣٥١ - ٣٤٩ - ٣٤٠ - ٣٣٨ - ٣٣٦ -
٣٩٩ - ٣٨٥ - ٣٨٣ - ٣٧٦ - ٣٧٢ - ٣٥٧

(٤٠) رسائل ابن عابدين

للشيخ محمد امين الشهير بابن عابدين :

- ٣٣٨ - ٣٣٧ - ٣١١ - ٢١ - ٢٠ - ١٩

٣٣٩

(٤١) رسائل ابن نجيم

لمولانا زين العابدين ابراهيم الشهير بابن نجيم :

١٨٧

(٤٢) روح المعاني في التفسير القرآن العظيم والسبع المثاني

للعلامة ابي الفضل شهاب الدين السيد محمود الالوسي

٣٩ - ٢١ - ٢ - ١٩ - ١٥ - ١٢ - ١١ - ٧
٦٦ - ٦٥ - ٦٣ - ٦١ - ٥٣ - ٥٢ - ٤٨ - ٤١ -
١٠٤ - ٩٦ - ٩١ - ٨٥ - ٨٣ - ٨٠ - ٧٠ - ٦٨ -
- ١٢٣ - ١٢٢ - ١٢١ - ١١٧ - ١١٤ - ١٠٥ -
١٢٤ - ١٢٧ - ١٣١ - ١٣٥ - ١٣٩ - ١٤٠ - ١٤٤
- ١٥٥ - ١٤٥ - ١٤٦ - ١٤٨ - ١٥٣ - ١٥٤ - ١٥٥ -

المصادر والمراجع

١٧٢ - ١٧١ - ١٧٠ - ١٦٤ - ١٦٣ - ١٦٢ - ١٥٧
 - ٢٠٨ - ٢٠٤ - ٢٠٠ - ١٨٩ - ١٨٨ - ١٧٧ -
 ٢٣٣ - ٢٢٧ - ٢٢٢ - ٢٢٠ - ٢١٢ - ٢١١ - ٢١٠
 - ٢٤٨ - ٢٤٧ - ٢٤٥ - ٢٤١ - ٢٣٧ - ٢٣٥ -
 ٢٦٤ - ٢٦١ - ٢٥٧ - ٢٥٤ - ٢٥٢ - ٢٥٠ - ٢٤٩
 - ٢٨٤ - ٢٨٢ - ٢٨١ - ٢٧٤ - ٢٧٠ - ٢٦٦ -
 ٣٠٠ - ٢٩٨ - ٢٩٦ - ٢٩٤ - ٢٩٣ - ٢٩١ - ٢٩٠
 - ٣١٧ - ٣١٥ - ٣٠٦ - ٣٠٥ - ٣٠٢ - ٣٠١ -
 ٣٤٥ - ٣٤٣ - ٣٣٤ - ٣٣٣ - ٣٣٢ - ٣٣١ - ٣١٩
 - ٣٦٥ - ٣٦٣ - ٣٦٢ - ٣٥٨ - ٣٥٠ - ٣٤٨ -
 ٤٠٤ - ٣٩٥ - ٣٨٥ - ٣٨١ - ٣٧٧ - ٣٧٠ - ٣٦٧
 ٤٠٥ -

(٤٣) السراج المنير شرح الجامع الصغير في احاديث البشير النذير

للشيخ العلامة المحدث الفقيه علي بن احمد بن محمد بن ابراهيم العزيري :

١٧٦ - ١٣٥ - ١٥ - ٦

(٤٤) سنن الدارقطني

للإمام الحافظ علي بن عمر الدارقطني :

٢٧٧

المصادر والمراجع

(٤٥) شرح السير الكبير على هامش المغني

للإمام شمس الأئمة محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي الفقيه الحنفي :

١٠٦ - ٣٣٧ - ٣٣٩ - ٣٥١ - ٣٨٣ - ٣٨٩

(٤٦) شرح العقائد النسفية

للعلامة سعد الدين التفتازاني :

١١٣ - ١٤٢ - ١٤٤ - ٢٦٨ - ٢٦٩ - ٢٨٣

(٤٧) شرح العناية على الهداية على هامش فتح القدير

للإمام أكمل الدين محمد بن محمود البايرتي :

٨٢

(٤٨) شرح الفقه الاكبر

للشيخ علي بن سلطان محمد القاري :

٤ - ٣٣ - ٦١ - ٧٠ - ١٠١ - ١٠٣ - ١٠٥ -
- ٢٢١ - ٢٢٨ - ٢٥٢ - ٢٦٩ - ٣١٤ - ٣١٥ -
٣٣٨ - ٣٤١ - ٣٥٨ - ٣٧٣ - ٣٧٧ - ٣٧٩

المصادر والمراجع

(٤٩) شرح المهذب

لشيخ الإسلام الإمام محي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف النووي :

١٠٨ - ١١٠ - ٣٥١

(٥٠) عمدة القاري في شرح الصحيح للبخاري

للشيخ بدر الدين أبي محمد محمود بن أحمد العيني الحنفي :

١٣ - ٣٣ - ٤٠ - ٥٤ - ٨١ - ٨٤ - ١٠٦ -
 ١٣٧ - ١٣٩ - ١٥١ - ١٦٤ - ١٦٥ - ١٧٢ - ٢٠٢ -
 ٢٠٧ - ٢١٣ - ٢١٤ - ٢٧٣ - ٢٧٦ - ٢٨٨ -
 ٢٨٩ - ٣٠٥ - ٣٠٨ - ٣٠٩ - ٣٢٢ - ٣٢٥ - ٣٣٢ -
 ٣٣٦ - ٣٤١ - ٣٤٩ - ٣٥٥ - ٣٦٤ - ٣٦٥ -
 ٣٨٢ - ٣٩٠ - ٣٩٥ - ٣٩٦

(٥١) الفتاوى الحديثية

للشيخ ابن حجر المكي :

٥ - ٦ - ٢٥١ - ٢٥٢ - ٢٥٤ - ٣٣٢ -
 ٣٥٦ - ٣٧٩

(٥٢) الفتاوى الخيرية

للعامة خير الدين :

٤٠١

المصادر والمراجع

(٥٣) الفتاوى العالمية المعروفة بالفتاوى الهندية

للعلامة الهمام مولانا الشيخ نظام الدين و جماعة من علماء الهند الاعلام :

٢٤ - ١٠٢ - ١٤٢ - ٢٢٨ - ٢٤١ - ٣٦٦

(٥٤) فتاوى عبدالحنى

للشيخ ابي الحسنات محمد عبدالحنى اللكنوي :

٩٦ - ٣٣٥

(٥٥) فتح الباري في شرح الصحيح للبخاري

للإمام العلامة ابي الفضل بن حجر العسقلاني :

٧ - ١٣ - ٣٣ - ٣٧ - ٤٠ - ٤٣ - ٥٢ -
 ٥٣ - ٥٤ - ٦٦ - ٧٢ - ٨١ - ٨٣ - ٩٦ - ١٠٢ -
 ١٠٧ - ١١٠ - ١٢١ - ١٢٣ - ١٣٩ - ١٥١ - ١٦٢ -
 ١٦٥ - ١٧٥ - ٢٠٤ - ٢١٣ - ٢١٤ - ٢١٧ -
 ٢٢٩ - ٢٣١ - ٢٤٢ - ٢٥٢ - ٢٥٣ - ٢٥٥ - ٢٦٣ -
 ٢٦٦ - ٢٧٦ - ٢٩٧ - ٢٩٨ - ٣٠٨ - ٣٣٠ -
 ٣٣٢ - ٣٣٣ - ٣٣٤ - ٣٣٧ - ٣٣٩ - ٣٤١ - ٣٤٩ -
 ٣٥٤ - ٣٥٩ - ٣٦١ - ٣٦٢ - ٣٦٤ - ٣٨٨ -
 ٣٩١ - ٣٩٢ - ٣٩٦

المصادر والمراجع

(٥٦) فتح البيان في مقاصد القرآن

للشيخ ابي الطيب صديق بن حسن بن علي البخاري القنوجي الحسيني

١٥٣ - ١٧٦

(٥٧) فتح القدير مع الكفاية

للشيخ كمال الدين محمد ابن سيدالواحد المعروف بابن الهمام :

٧١ - ٨٢ - ١٠٩ - ١٢٩ - ٢٥٥ - ٢٦٢ -

٢٦٤ - ٢٧١ - ٣٠٧ - ٣١٠ - ٣٣٩ - ٣٩١ - ٤٠١ -

(٥٨) الفتوحات المكية

للشيخ محي الدين محمد بن علي المعروف بابن عربي الطائي المالكي :

٣٨

(٥٩) فيض الباري في شرح البخاري

للشيخ العلامة انور شاه الكاشميري :

٣٣

(٦٠) قمرالاقمار على نورالانوار

لمولانا محمد عبدالحليم ابن مولانا محمد امين الله اللكنوي :

٨٧ - ٩٩ - ١٩٢

المصادر والمراجع

(٦١) الكبريت الاحمر على هامش البواقيت

للشيخ عبدالوهاب الشعراني :

٣٤٩

(٦٢) كتاب المبسوط

لشمس الانمة السرخسي :

٤٠٣

(٦٣) الكشاف

للإمام جارالله محمود بن عمر الزمخشري :

٢٧ - ٢٦٥ - ٣٢٧ - ٣٦٨ - ٤٠٤

(٦٤) كنز العمال في سنن الاقوال والافعال

للعلامة علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي :

١١٢

(٦٥) لباب التاويل في معاني التنزيل المعروف بتفسير الخازن من مجموعة من التفاسير

للعلامة علاء الدين علي ابن محمد بن ابراهيم البغدادي المعروف بالخازن :

٣٦ - ٣٩ - ٤٣ - ٩٥ - ١٤٨ - ١٦١ - ١٦٨

المصادر والمراجع

٢٣٧ - ٢٤٢ - ٣٦٢ - ٣٧٥ - ٣٨٦ - ٣٩٥ -

(٦٦) لوامع البينات في شرح اسماء الله والصفات

للإمام محمد الرازي فخرالدين ابن العلامة ضياء الدين عمرالمشتهر بخطيب الري :

٣٤٥

(٦٧) مجمع البحار في غرائب التنزيل ولطائف الاخبار

للشيخ محمد طاهر الفتني الصديقي :

٥٥ - ١٠٧ - ١٠٩ - ١٧٣ - ١٨٣ - ١٨٥ -

٣٥٧ - ٣٦٣ - ٣٦٣ - ٣٦٥

(٦٨) مجموع الرسائل السبع

للشيخ ابي الحسنات محمد عبدالحى الكنوي :

٢٢ - ٣٢٢

(٦٩) مدخل الشرع الشريف على المذاهب الاربعة

لابن الحاج ابي عبدالله محمد بن محمد بن العبدري المالكي :

١٠٧

المصادر والمراجع

(٧٠) مسائل السلوك من كلام ملك الملوك على هامش بيان القرآن

للشيخ العلامة اشرف علي التهانوي :

٢١٧ - ٢٤٠ - ٢٦٠ - ٢٧٣ - ٢٨٥ - ٣٠٢

٣٦٥ - ٤٠٠ -

(٧١) مشكوة المصابيح

للشيخ ولي الدين محمد بن عبدالله الخطيب التبريزي :

١١١ - ١٣٢ - ١٥٩ - ٢٤٦ - ٣٦٣ - ٣٧٢

(٧٢) معالم التنزيل المعروف بتفسير البغوي

للشيخ ابي محمد الحسين ابن مسعود الفراء البغوي الشافعي :

١٤٧

(٧٣) معالم التنزيل المعروف بتفسير البغوي على هامش الخازن

للشيخ ابي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي :

١٦١ - ١٧٦ - ٣٤٨ - ٣٥٤ - ٣٦١

(٧٤) المغني عن الاسفار في الاسفار في تخريج ما في الاحياء من الاخبار

للشيخ زين الدين ابي الفضل عبدالرحيم بن الحسين العراقي :

٢٤ - ٢٥

المصادر والمراجع

(٧٥) المغني

لعلامة ابي محمد عبدالله بن احمد بن قدامة :

١١١ - ٢٦٣ - ٣.٦ - ٣٣٥ - ٣٥٢ - ٣٥٣

٣٨٨ - ٤٠٠ -

(٧٦) مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير

للإمام محمد فخرالدين الرازي ابن العلامة ضياء الدين عمر المشتهر بخطيب الري:

٤ - ٨ - ٩ - ١٠ - ٣٦ - ٤١ - ٤٥ - ٥٨

٦٠ - ٦٦ - ٦٨ - ٨٥ - ٩٤ - ١١٢ - ١١٣ -

١١٥ - ١١٦ - ١١٧ - ١٢٠ - ١٢٣ - ١٣٢ - ١٣٨ -

١٤٧ - ١٤٨ - ١٥٦ - ١٥٧ - ١٥٨ - ١٦٠ -

١٦١ - ١٦٢ - ١٦٨ - ١٦٩ - ١٧١ - ١٧٧ - ١٧٨ -

١٩٠ - ٢٠٦ - ٢٠٧ - ٢٢٠ - ٢٢٢ - ٢٣٢ -

٢٣٤ - ٢٤٣ - ٢٤٤ - ٢٤٥ - ٢٥١ - ٢٥٣ - ٢٦٠ -

٢٦١ - ٢٦٥ - ٢٦٧ - ٢٦٩ - ٢٧١ - ٢٧٨ -

٢٧٩ - ٢٨١ - ٢٨٧ - ٢٨٩ - ٢٩٢ - ٢٩٧ - ٢٩٨ -

٣٠٩ - ٣٢٥ - ٣٢٦ - ٣٢٨ - ٣٣٩ - ٣٤٣ -

٣٤٧ - ٣٥٩ - ٣٦٠ - ٣٦١ - ٣٦٨ - ٣٧٠ - ٣٧٥ -

٣٨٦ - ٣٩١ - ٣٩٨ - ٤٠٦ - ٤٠٧ -

المصادر والمراجع

(٧٧) المفردات في غريب القرآن

للإمام الراغب الاصفهاني :

- ٢٣ - ٣٦ - ٣٩ - ١٢٩ - ١٥٩ - ١٦٧ -
 ١٦٨ - ١٨٢ - ١٨٣ - ١٨٤ - ١٨٥ - ٢٠٥ - ٢٠٨ -
 ٢١٠ - ٢٤٦ - ٢٨١ - ٢٨٧ - ٢٩٤ - ٣٠٩ -
 ٣٢٦ - ٣٢٧ - ٣٢٨ - ٣٣٠ - ٤٠٣

(٧٨) الميزان

للسيد عبدالوهاب الشعراني :

- ١٠٧ - ١٨٤

(٧٩) النبراس شرح شرح العقائد

للعلامة محمد عبدالعزيز برهاري :

- ٣ - ١٤ - ١٥ - ١٩ - ٤٧ - ٥٠ - ٧٠ -
 ١٠٣ - ١٤٩ - ١٥٢ - ٢٣٩ - ٢٤٩ - ٢٥٠ - ٢٦٩ -
 ٢٩٤ - ٣١٣ - ٣٥٨

(٨٠) نور الانوار

للمحافظ شيخ احمد المعروف بملا جيون :

- ٨٤ - ٨٦ - ٩٢ - ٩٣ - ٩٩ - ٢٠١ - ٢٠٢

المصادر والمراجع

٢١٥ - ٢١٢ - ٢٠٥ -

(٨١) الهداية

للشيخ الإسلام برهان الدين ابي الحسن علي بن ابي بكر الفرغاني المرغيناني :

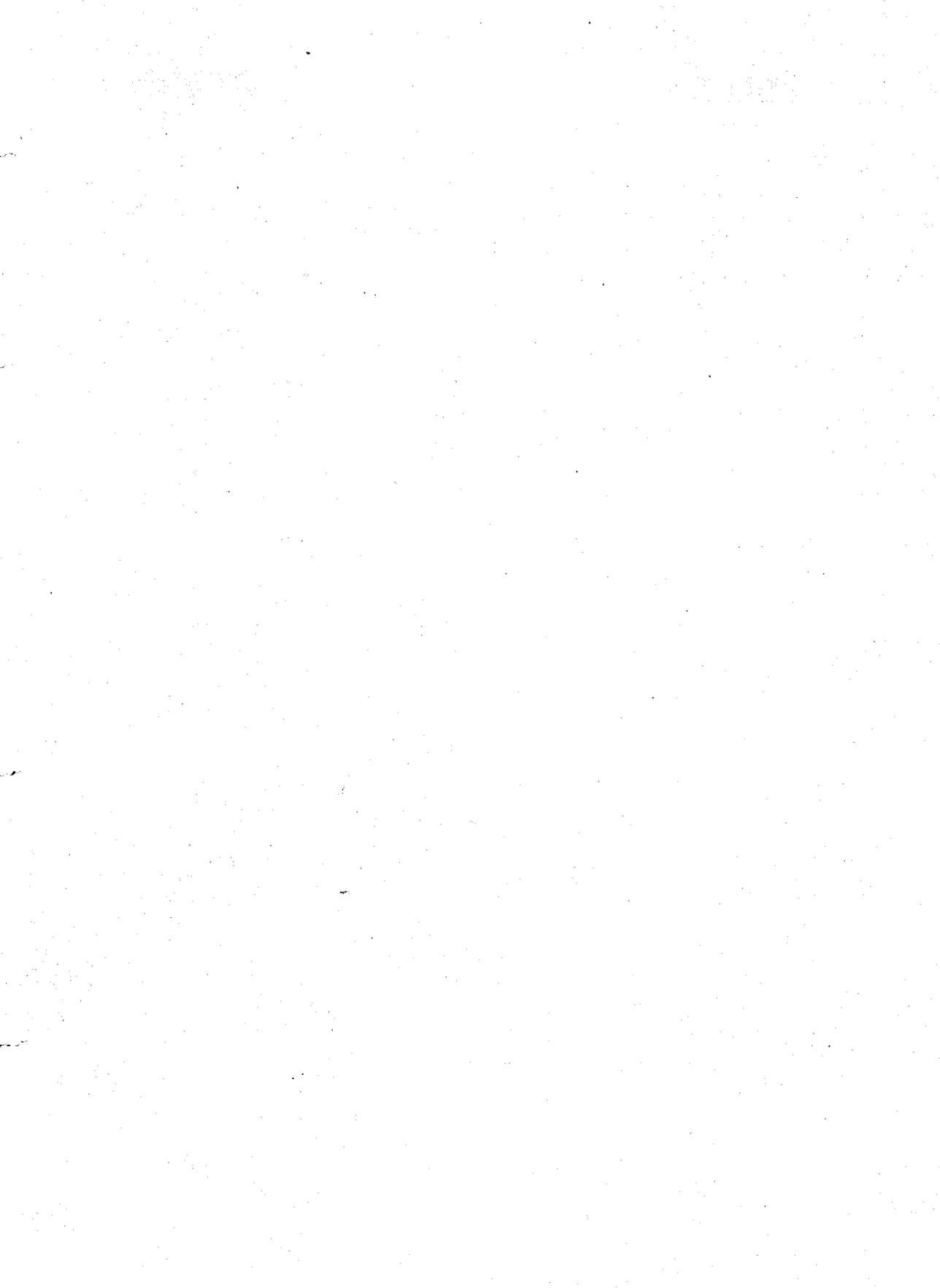
٧.

(٨٢) اليواقيت والجواهر

للشيخ عبدالوهاب الشعراني :

٦ - ١٣٩ - ١٤٤ - ٢٤٩ - ٢٥٠ - ٢٥٩ -

٢٦٩ - ٢٧٠ - ٣١٤ -



فهرس المؤضوعات

الصفحة	المؤضوع
	كلمة المدير
	كلمة التشكر
	نبذة عن حياة المؤلف رحمه الله وسيرته العلمية. (دكتور محمد الغزالي) مقدمة المؤلف :
	سورة يونس فيه ستون آيات احكام ، ومائة وست وخمسون احكاما .
٣	قوله تعالى: « ثم استوى على العرش » الخ. الاية ٣
٣	المذنب الحق فى معنى الاستواء
٨	قوله تعالى: « انه ببدا الخلق ثم يعيده ليجزى الذين آمنوا و عملوا الصالحات » الخ . الآية ٤
٨	رد ما قال المعتزلة ان الكفر غير مخلوق
٩	رد ما قيل لا يجوز بدء الخلق فى الجنة
٩	رد وهم عدم جزاء الكفار بالقسط
٩	لا واسطة بين المؤمن والكافر
١٠	قوله تعالى: « هو الذى جعل الشمس ضياء » الى قوله « لايت لقره يتفون » الآية ٥ ، ٧
١٠	بل فى الكواكب خواص ؟
١٥	حكم علم النجوم
٢٠	أليس للشمس منازل
٢١	لا عبرة للسنجى فى الهلال
٢٣	قوله تعالى: « ان الذين لا يرجون لقاءنا ورضوا بالحياة الدنيا واطمأنوا بها » الخ الآية ٧
٢٣	دفع التعارض

الصفحة	المؤـوع
٢٤	حكم مراقبة الموت والآخرة
٢٥	قوله تعالى: «والذين هم عن آياتنا غفلون أولئك ماوهم النار بما كانوا يكسبون» الآية ٧. ٨
٢٥	افتراض التعلم بعلم الدين و وجوب التفكير في نعم الله تعالى
٢٦	قوله تعالى: «ان الذين آمنوا وعملوا الصلحت يهديم ربهم بأيمانهم» الخ . الآية ٩
٢٦	رد ما استدبل به المعتزلة ان شرط دخول الجنة العمل الصالح
٢٨	الإيمان غير العمل
٣٤	قوله تعالى: «دعواهم فيها سبحنك اللهم» الآية ١٠
٣٤	عدم جواز التكبير لقدم احد او لتبهيح المجمع
٣٨	قوله تعالى: «وتحيتهم فيها سلام» الآية ١٠
٤٢	ضيق السلام والجواب وحكمها.
٤٢	قوله تعالى: «ولو يعجل الله للناس الشر استعجالهم بالخير لقضى اليهم اجلهم» الآية ١١
٤٣	كراهة الدعاء على نفسه واولاده
٤٤	كراهة الإستعجال في الدعاء
٤٤	هل يعجل الخير ابدأ ولا يعجل الشر
٤٤	قوله تعالى: « فنذرالذين لا يرجون لقاءنا في طفيانهم يعمهون» الآية ١١
٤٤	التكليف بما لا يطاق
٥١	مراقبة الآخرة
٥١	قوله تعالى: « واذا مس الانسان الضر دعانا لجنبه» الى قوله «ماكانوا يعملون» الآية ١٢
٥١	استجاب الدعاء و تكثيره
٦٥	قبول دعاء الفاسق
٦٦	جواز الدعاء للجنب والحائض والنفساء

الصفحة	الموضوع
٦٧	رفع التعارض من بين دعاء الكافر في الشر وياسهم فيه
٦٨	قبول دعاء الكافر
٧٣	الإيمان بالإضطرار لا يعتبر
٧٣	قوله تعالى: « قال الذين لا يرجون لقاءنا انت بقرآن» الى قوله «عذاب يوم عظيم» الآية ١٥
٧٣	ردوما استدل به على عدم نسخ القرآن بالسنة.
٨٤	بل يجوز الإجتهااد من النبي ﷺ
٨٤	رد نفاة القياس
٨٤	دفع التعارض بقوله تعالى «ليغفرلك الله ماتقدم» الخ.
٨٤	معنى الخوف بالمعصية
٩١	القرآن لا ينسخ بالإجماع او بالقياس
٩٤	ترتيب الآيات والسور توقيفى
٩٧	رد ما استدل به على عدم نسخ القرآن مطلقا
٩٧	قوله تعالى: « قل لو شاء الله ماتلوته عليكم» الى قوله «افلا تعقلون» الآية ١٦
٩٧	استصحاب الحال حجة شرعية للدفع لا للإلزام
١٠١	قوله تعالى: « فمن اظلم ممن افترى على الله كذبا» الى «انه لا يفلح المجرمون» الآية ١٧
١٠١	الكاذب على الله والمكذب سيان
١٠٢	قوله تعالى: « فقل انما الغيب لله» الآية ٢٠
١٠٢	حصر علم الغيب في الله تعالى
١٠٤	قوله تعالى: « واذا اذاقنا الناس رحمة من بعد ضراء مستهم اذالهم مكر فى آياتنا» الاية ٢١
١٠٤	لايسند الشر مفردا اليه تعالى.
١٠٥	قوله تعالى: « هو الذى يسيركم فى البر والبحر» الآية ٢٢

الصفحة	الموضوع
١٠٥	جواز ركوب البحر للتجارة ايضا فضلا عن الحج والجهاد
١١٢	افعال العباد مخلوق الله تعالى
١١٣	قوله تعالى: « حتى اذا كنتم فى الفلك» الى قوله «لنكونن من الشاكرين» الآية ٢٢
١١٣	الإيمان الإضطرارى لايعتد به.
١١٥	قوله تعالى: «فلما الجيهم اذاهم يبغون فى الارض بغير الحق» الآية ٢٣
١١٥	البغى محمود ومذموم
١١٥	قبول دعاء الكافر
١١٦	قوله تعالى: «والله يدعوا الى دارالسلام ويهدى من يشاء» الآية ٢٥
١١٦	الكفر والايان لقضاء الله تعالى
١١٧	قوله تعالى: «والذين كسبوا السيئات» الى قوله «هم فيها خالدون» الآية ٢٧
١١٧	ردما استدل به على خلود اهل الكباثر فى النار
١١٨	قوله تعالى: «وقال شركاؤهم ماكنتم ابانا تعبدون» الى قوله «لغفلين» الآية ٢٨ ٢٩
١١٨	بل يكذب الناس فى القيامة
١٢٣	هل يجوز تهديد العبودين بالباطل و لا ذنب لهم
١٢٤	دفع التعارض عن اجزاء الآية
١٢٥	دفع استبعاد الغفلة من الشركاء
١٢٧	القول خلاف الواقع بظنه واقعلا اثم فيه
١٣١	قوله تعالى: « فماذا بعد الحق الا الضلال فانى تصرفون» الآية ٣٢
١٣١	الاشتغال بما لا يعنيه مكروه
١٣٢	لا واسطة بين الكفر والاسلام
١٣٢	رد الجبرية والقدرية فى مسئلة الافعال

الصفحة	الموضوع
١٣٣	قوله تعالى: «كذلك حقت كلمة ربك على الذين فسقوا انهم لا يؤمنون» الآية ٣٣
١٣٣	الكفر بقضاء الله
١٣٤	التكليف بما لا يطاق
١٣٤	قوله تعالى: «افمن يهدى الى الحق احق ان يتبع» الى قوله «كيف يحكمون» الآية ٣٥
١٣٤	المجذوب لا اتباع له
١٣٥	قوله تعالى: «وما يتبع اكثرهم الاظنا ان الظن لا يغنى من الحق شيئا» الآية ٣٦
١٣٥	الإيمان التقليدي
١٣٨	من قال انا مومن انشاء الله يكفر أم لا ؟
١٤٥	تقليد الائمة المجتهدين
١٤٦	حكم الإستدلال بالظن
١٨٧	رفع التعارض من الآيات المتعلقة بالتقليد
١٩٠	القياس
٢٠١	خبر الواحد
٢١٤	ظنى الدلالة
٢١٧	الإشتغال بالفلسفة والكلام
٢٢١	قوله تعالى: «قل فاتوا بسورة مثله» آية ٣٨
٢٢١	رد الملاحدة فى كونه الخصوصية فى كلامه صلى الله عليه وسلم
٢٢٢	رد ان القرآن مخلوق
٢٣٢	ابطال الجبرية فى ان فعل الانسان غير مكسوب له
٢٣٣	قوله تعالى: «بل كذبوا بالمال بحيثطوا بعلمه ولما ياتهم تاريله» الآية ٣٩
٢٣٣	ذم المعترضين على الاكابر

الصفحة	المؤـوضـوع
٢٣٤	عدم جواز تعلم الترجمة المختصة للعوام لاسيما من غير عالم و فضل علم التفسير
٢٣٤	ضرورة التفسير
٢٣٥	التفسير بالرأى
٢٣٩	ضرورة العربية والعلوم الآلية
٢٤٠	قوله تعالى: «وان كذبوك فقل لى عملى ولكم عملكم» الآية ٤١
٢٤٠	ادب المناظرة باللجوج
٢٤١	ترك التبليغ افضل اذا يشتم
٢٤٢	وجوب متاركة المصرّ على الذنب
٢٤٣	قوله تعالى: «ومنهم من يستمعون اليك» الى قوله «ولو كانوا لا يبصرون» الآية ٤٢. ٤٣
٢٤٣	خلق الافعال (١)
٢٤٤	قوله تعالى: «ان الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس انفسهم يظلمون» الآية ٤٤
٢٤٤	خلق الافعال (٢)
٢٤٤	قوله تعالى: «ولكل امة رسول» الآية ٤٧
٢٤٤	دفع تعارض لكل امة رسول عن اهل الفترة وعن آيات اخر.
٢٤٨	أفى الحيوانات والملائكة والجن و بين الارضين السبع رسل او علماء
٢٥٤	الانبياء بين الارضين
٢٥٧	بعث الانبياء الى الهند
٢٥٩	ردما قيل بنبوة البعض فى الهند
٢٦٠	كف اللسان عنم لم يعلم البعث اليهم
٢٦٠	قوله تعالى: «فاذا جاء رسولهم قضى بينهم بالقسط» الى «ان كنتم صادقين» الآية ٤٨
٢٦٢	لايجوز قتل المحارب الا بعد التبليغ

الصفحة	المؤـوع
٢٦٤	وجوب الإيمان عقلي او شرعي
٢٦٥	قوله تعالى: «قل لا املك لنفسي ضرا ولا نفعا الا ماشاء الله» الآية ٤٩
٢٦٥	خلق الافعال
٢٦٦	للإنسان قدرة مؤثرة لا بالذات
٢٦٧	قوله تعالى: «لكل امة اجل اذا جاء اجلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون» الآية ٥٠
٢٦٧	دفع التعارض بقوله تعالى «كشفنا عنهم العذاب الخزي»
٢٦٨	رفع التعارض باحاديث ازدياد العمر
٢٦٩	موت المقتول باجله
٢٧٠	ردما قيل بعدم صحة ان نكحتك فانت طالق ورد ان الفاء للمعية
٢٧٣	قوله تعالى: «ائم اذا ما وقع آمنتم به ألئن وقد كنتم به تستمعلون» آلاية ٥١
٢٧٣	الإيمان وقت الياس غير مقبول
٢٧٣	قوله تعالى: «يا ايها الناس قد جاءتكم موعظة من ربكم وشفاء لما فى الصدور» الآية ٥٧
٣٧٣	دليل الأمراض القلبية وجواز الإستشفاء الجسماني بالقرآن
٢٧٩	قوله تعالى: «قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا» الآية ٥٨
٢٧٩	دفع مخالفة قول الاكابر للآية و دفع التعارض من بين الآيات
٢٨٢	قوله تعالى: «قل ارايتم ما انزل الله لكم من رزق» الى «ام على الله تفترون» الآية ٥٩
٢٨٢	الحرام رزق أو لا
٢٨٥	رد ما يحرم تزهدا
٢٨٥	رد نفي القياس
٢٨٦	وجوب الاحتياط فى الفتوى
٢٨٦	قوله تعالى: «لاتبدل لكلمات الله» الآية ٦٤

الصفحة	الموضوع
٢٨٦	جواز النسخ
٢٩٠	الحلف في وعد الله و وعيده
٢٩٥	دفع الشبه عن قدم كلام الله تعالى
٢٩٥	نسخ القرآن بالحديث
٢٩٥	تحريف التوراة والإنجيل
٣٠٠	عدم تحريف القرآن
٣٠١	قوله تعالى: «ان يتبعون الا الظن وان هم الايغرضون» الآية ٦٦
٣٠٢	قوله تعالى: «اتقولون على الله ما لاتعلمون» الآية ٦٨
٣٠٢	الكلام على الذات والصفات لاينبغي
٣٠٢	لابد للعقيدة من دليل قاطع
٣٠٣	قوله تعالى: «واتل عليهم نبأ نوح» الى قوله «ثم افضوا الي» ولاتنظرون» الآية ٧١
٣٠٣	مبارزة الواحد الجماعة
٣٠٦	قوله تعالى: «فان توليتهم فما سألتمكم من اجر ان اجري الا على الله» الآية ٧٢
٣٠٦	الاستجارة للعبادة
٣١٢	قوله تعالى: «وامرت ان اكون من المسلمين» الآية ٧٢
٣١٣	وجوب الإيمان شرعى او عقلى
٣١٧	قوله تعالى: «فنجيناها» الى «كذبوا باياتنا» الآية ٧٣
٣١٧	عموم الرسالة مختص بنبينا صلى الله عليه وسلم
٣٢١	قوله تعالى: «فلما جاءهم الحق» الى قوله «لايصلح عمل المسدين» الآية ٧٦، ٧٧، ٧٨
٣٢١	السحر حقيقة واقعية خلافا للمعتزلة وحكم السحر واقسامه
٣٢٣	اقسام السحر

الصفحة	الموضوع
٣٣٥	احكام السحر
٣٤٣	دفع شبهة الكذب فى قول موسى عليه السلام
٣٤٣	قوله تعالى: «قال لهم موسى القوا ما انتم ملقون» الآية ٨٠
٣٤٣	كيف امر موسى عليه السلام بالقاء السحر
٣٤٤	قوله تعالى: «وقال موسى يقوم ان كنتم» الى قوله «ولمنا برحمتك» الآية ٨٤ . ٨٥ . ٨٦
٣٤٤	الدعاء لاينافي التوكل
٣٤٥	من آداب الدعاء تقديم التوكل
٣٤٦	وجوب التوكل
٣٤٦	وجوب ان يكون اهتمام الدين مقدما على الدنيا وان يهتم بدين الغير قبل دنيا نفسه
٣٤٧	قوله تعالى: «واجعلوا بيوتكم قبله» الآية ٨٧
٣٤٧	اختصاص هذه الامة بجواز الصلوة فى كل ارض
٣٥٠	جواز ترك الجماعة للعذر
٣٥٢	فضيلة حضور الجماعة لو لالعذر
٣٥٣	قوله تعالى: «وقال موسى ربنا انك اتيت فرعون» الى «ليضلوا عن سبيلك» الآية ٨٨
٣٥٣	الإضلال من خلق الله
٣٥٣	قوله تعالى: «ربنا اطمس على اموالهم» الى قوله «حتى يروا العذاب الاليم» الآية ٨٨
٣٥٤	الدعاء على الكفار واللعن
٣٥٦	لايجوز لعن يزيد والحجاج
٣٦٥	الدعاء ببقاء كفر الكافر ليس بكفر مطلقا
٣٦٧	ايمان الباس غير مقبول
٣٦٧	قوله تعالى: «قال قد اجيببت دعوتكما» الآية ٨٩

الصفحة	الموضوع
٣٦٧	عدم القراءة خلف الإمام
٣٦٨	التامين بالسر
٣٦٩	قوله تعالى: «فاستقيما و لاتنهجان سبيل الذين لا يعلمون» الآية ٨٩
٣٦٩	النهي عن الاستعجال بالدعاء
٣٧٠	قوله تعالى: «حتى اذا ادركه الفرق» الى قوله «وكنتم من المفسدين» الآية ٩٠، ٩١
٣٧٠	عدم قبول الإيمان والتوبة وقت الياس
٣٧٦	بحث كفر فرعون
٣٨٤	جواب ما يقال ان قبول ايمان قوم يونس وقت الياس
٣٨٦	الإيمان الإجمالي مقبول
٣٨٧	يكتفى من الدهري بقوله لا اله الا الله
٣٨٧	لا يشترط التبرية ولا الإقرار بالرسالة بشرط ان لا ينكرها
٣٩٢	هل الإسلام والإيمان واحد أم لا ؟
٣٩٧	قوله تعالى: «فاليوم ننجيك ببذك لتكون لمن خلفك» الخ. الآية ٩٢
٣٩٧	استحسان حفظ نعش الكفار في المعارك لعبرة الناس
٣٩٧	قوله تعالى: «فان كنت في شك مما انزلنا اليك فستل الذين يقرؤن الكتاب» الخ. الآية ٩٤
٣٩٧	هل يكون لرسول الله صلى الله عليه وسلم شك
٣٩٧	وجوب السؤال عما فيه شك
٣٩٧	جواز طلب الدليل للإطمينان
٣٩٨	ينبغي السؤال عن المفضول
٣٩٩	تقليد المفضول مع وجود الافضل
٣٩٩	للعامي التلقى من اهل العلم

الصفحة	المؤـضـوع
٣٩٩	قوله تعالى: «أفانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين» الآية ٩٩
٤٠٠	دفع تعارض الإكراه على المرتد وغيره مع حكم عدم الإكراه على الإيمان
٤٠٠	قوله تعالى: «وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله ويجعل الرجس» الخ. الآية ١٠٠
٤٠٦	خلق الكفر
٤٠٦	قوله تعالى: «كذلك حقا علينا ننج المؤمنين» الآية ١٠٣
٤٠٦	الوجوب بوعده الله تعالى لأغير
٤٠٨	المصادر والمراجع

نمت سورة يونس

