

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الجامعة الأردنية -
كلية الدراسات العليا

الإشارات الالهية إلى المباحث الأصولية

لسليمان بن عبد القوي الطوفي الصرصري البغدادي الحنبلي (ت ٥٧١٦هـ)

دراسة وتحقيق

للنصف الأول من الكتاب من سورة الفاتحة إلى أول سورة هود عليه السلام

هارون نوح علي معاينة

إشراف

الدكتور: أحمد فريد صالح أبو هزيم

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات درجة الماجستير في التفسير

بكلية الدراسات العليا في الجامعة الأردنية

١٤١٦هـ / ١٩٩٦م


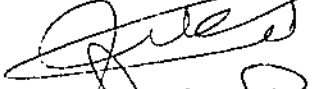

عميد كلية الدراسات العليا

٧١٤/١٨

نوقشت هذه الرسالة بتاريخ ١٩٩٦/١/٣م، وأجيزت.

أعضاء لجنة المناقشة:

التوقيع


 (مشرفاً)

 (عضواً)

 (عضواً)

الدكتور أحمد صالح فريد أبو هزيم

الدكتور عبد الجليل عبد الرحيم

الدكتور أحمد اسماعيل نوفل

الشكر والتقدير

أتقدم بجزيل الشكر والعرفان إلى كل من:
والدي الذي أرشدني إلى مظان المسائل ومصادرهما وما زال يسدني بتوجيهاته
النيرة إلى أن أتممت العمل فيها ...

وإلى الدكتور الفاضل أحمد فريد الذي تفضل بقبول الإشراف على هذه الرسالة
متبرعاً مسدياً إلي توجيهاته الكريمة ونصائحه السديدة التي كان لها الأثر الكبير في
إخراج هذه الرسالة إلى حيز الوجود...

وإلى الشيخ صبحي السامرائي الذي أهداني النسخة الأولى من هذه
المخطوطة...

وإلى جامعة مؤتة التي تكرمت بإيفادي إلى الجامعة الأردنية للحصول على
درجة الماجستير في التفسير.

عسى الله أن يمكنني من رد الجميل إليهم فهل جزاء الإحسان إلا الإحسان.

قائمة المحتويات

الصفحة

الموضوع

ب

قرار لجنة المناقشة

ج

شكر وتقدير

د

فهرس المحتويات

و

الملخص باللغة العربية

القسم الدراسي

١

الفصل الأول: دراسة سيرة المؤلف

١

المبحث الأول: دراسة عصر المؤلف

١

المطلب الأول: الحالة السياسية

٤

المطلب الثاني: الحالة العلمية

٦

المطلب الثالث: الحالة الاجتماعية

٨

المبحث الثاني: دراسة سيرة المؤلف

٨

المطلب الأول: اسمه ومولده

١٠

المطلب الثاني: حياته العلمية

١١

المطلب الثالث: مكانته العلمية وصفاته

١٢

المطلب الرابع: عقيدته ومذهبه الفقهي

١٣

المطلب الخامس: شيوخه

١٥

المطلب السادس: مصنفاة

١٩

المطلب السابع: التهم التي وجهت إلى الطوفي وردها

٢٥

المطلب الثامن: وفاته

٢٦

الفصل الثاني: دراسة الكتاب

٢٦

المبحث الأول: في نسبة المخطوط إلى المؤلف ووصف النسخ المخطوطة

٢٩

المبحث الثاني: أهمية المخطوط

٣٠

المبحث الثالث: ملامح منهجه

٤٧

المبحث الرابع: مصادره

٥٠	المبحث الخامس: الموازنة بين الكتاب وما يقرب منه من تفاسير عصره
٥٣	المبحث السادس: منهجي في التحقيق والتعليق القسم التحقيقي
٥٥	مقدمة المؤلف
٥٦	الفصل الأول: في شرح اسم هذا الكتاب
٥٩	الفصل الثاني: في ذكر السبب الباعث على وضع الكتاب
٦٤	الفصل الثالث: فيما نعتمده في هذا التعليق
٨٥	القول في سورة الفاتحة
٩١	القول في سورة البقرة
٢٠٨	القول في سورة آل عمران
٢٥٥	القول في سورة النساء
٣٢٠	القول في سورة المائدة
٣٦٦	القول في سورة الأنعام
٤١٤	القول في سورة الأعراف
٤٦٠	القول في سورة الأنفال
٤٦٩	القول في سورة براءة
٤٨٤	القول في سورة يونس
٥٠٠	قائمة المراجع
٥١٦	الملخص باللغة الانجليزية

الملخص

الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية لسليمان بن عبد القوي الطوفي
الصرصري البغدادي الحنبلي (ت ٧١٦) دراسة وتحقيق للنصف الأول من الكتاب
من سورة الفاتحة إلى أول سورة هود عليه السلام

هارون نوح علي معاينة

اسم المشرف: الدكتور أحمد فريد صالح أبو هزيم

هذه الرسالة قامت على دراسة وتحقيق كتاب الإشارات الإلهية إلى المباحث
الأصولية لنجم الدين أبي الربيع الطوفي.
ولقد جاءت الرسالة على قسمين: قسم دراسي، وقسم تحقيقي.

أما القسم الدراسي فكان عن المؤلف وكتابه، وفيه فصلان:
الفصل الأول: دراسة عصر المؤلف وسيرة حياته، وفيه مباحث:
المبحث الأول: دراسة عصر المؤلف، وتناولت فيه الحياة السياسية، الحياة
العلمية، الحياة الاجتماعية وأثر ذلك على حياة المؤلف.
المبحث الثاني: دراسة سيرة حياة المؤلف، وتناولت فيه اسمه ومولده، حياته
العلمية، مكانته العلمية وصفاته، عقيدته ومذهبه الفقهي وشيوخه ومصنفاته، والنهم
التي وجهت إليه وردّها، وفاته.

وأما الفصل الثاني من القسم الدراسي فكان في دراسة الكتاب، وفيه مباحث:
المبحث الأول: إثبات نسبة المخطوط إلى المؤلف، ووصف النسخ المخطوطة.
المبحث الثاني: أهمية المخطوط. المبحث الثالث: ملامح منهج المؤلف. المبحث
الرابع: مصادر المؤلف المبحث الخامس: الموازنة بين الكتاب وكتب التفسير في
عصره. المبحث السادس: بيان منهجي في التحقيق والتعليق.

أما القسم الثاني من الرسالة وهو قسم التحقيق:

فقد قمت بإحضار ثلاث نسخ من هذا المخطوط، واعتمدت أو ضحتها وأكملها وأضبطها وجعلتها الأصل، وقارنتها مع النسختين الأخريين، وأثبتت الفروق في الهامش، وقمت بضبط الآيات، وتخريج الأحاديث، والتعريف بالمصطلحات العلمية، والأعلام، والأماكن، والفرق، وشرح المسائل المهمة، والتعليق عليها بالتوضيح والترجيح.

القسم الدراسي

الفصل الأول

دراسة سيرة المؤلف

المبحث الأول: دراسة عصر المؤلف

المطلب الأول: الحالة السياسية:

ما أن فرغ المسلمون من القضاء على الحملة الصليبية وردها عن بلادهم وذلك بعد المعركة الفاصلة التي استردوا بها دمياط على يد المعظم "توران شاه" (١) سنة (٦٤٨هـ)، حتى كانت الأخبار تحمل نبأ زحف التتار إليهم من جهة المشرق بقيادة هولاكو (٢) في الحملة التتارية الثانية على بلاد المسلمين، فدخلوا بغداد بالتواطء مع ابن العلقمي (٣) سنة ٦٥٦هـ، وقضوا على الخلافة الإسلامية بقتل الخليفة، وقضوا على العلماء، وأتلفوا الكتب واستباحوا بغداد أربعين يوماً فقتلوا وخرّبوا ونهبوا، وكان بذلك نهاية دولة الخلافة العباسية في بغداد.

وبعد أن استتب الأمر لهولاكو في العراق، وكان التتار من قبل قد استولوا على بلاد ما وراء النهر - توجهت أنظاره نحو الشام، فملك حلب وجزءاً من الشام، وجزءاً من أراضي الروم، وأخذ دمشق وحماة وقلعة بعلبك سلماً، وأخذت نابلس وما حولها حرباً.

وأنفذ التتار رسلهم بكتبهم إلى السلطان سيف الدين قطز (٤) صاحب مصر بالتهديد والوعيد، فأخذهم بالحزم فقتل رسلهم، وأخذ يعد العدة، وينظم الصفوف،

(١) هو ابن الملك الصالح أيوب، قتله مماليك والده بعد أن أبعدهم وقرب مماليك سنة (٦٤٧هـ)، ودامت مملكته شهرين، انظر النجوم الزاهرة للسيوطي، طبعة عيسى البابي الحلبي، ط ١، القاهرة، ج ٢٦٤/٦، وما بعدها.

(٢) هو بان ظلموا بن جنكيزخان، كان من أعظم ملوك التتار مهابة وكفاية وخبرة في الحروب لم يتقيد بدين هلك بعلة الصرع ويقال إنه أسلم على يد أحد الصالحين، انظر مرآة الزمان ١٩٧/٤.

(٣) هو محمد بن محمد بن العلقمي - الوزير مؤيد الدين - ولي وزارة العراق أربع عشرة سنة، وكان شيعياً متغالياً، ذا حقد وغل على أهل السنة كاتب التتار وطلب أن يكون نائباً لهم، حسن لهولاكو أن يقيم خليفة علوياً فلم يوافق، وبعد سقوط بغداد انكست حاله ومات غماً وكمداً سنة (٦٥٦هـ)، انظر شذرات الذهب ٢٧٢/٥، مرآة الجنان للياضي طبعة بيروت، ج ١٤٧/٤.

(٤) هو سيف الدين قطز بن عبد الله مملوك المعز عز الدين أيوب بن عبد الله الصالح، كان بطلاً شجاعاً هماماً دام ملكه نحو سنة، كسر التتار كسرة جبر لها الإسلام قتل ظملاً سنة (٦٨٥هـ)، انظر شذرات الذهب ٢٩٤، ٢٩٣/٥.

وينظف القلوب من الحقد والعداوات، وجهاز جيشاً جراراً وخرج للقاء التتار فالتقى بهم في عين جالوت سنة (٦٥٨هـ) وهزم التتار وانتصر المسلمون -بعون الله تعالى وقوته- نصراً مؤزراً وقتل كتبغا رأس التتار، وتبعهم بيبرس^(١)، فاستخلص الشام كلها من أيديهم، وبقيت الشام بعد ذلك محل صراع بين المماليك والتتار حتى نهاية القرن السابع الهجري^(٢).

وفي بدايات القرن الثامن عاد التتار إليها مرة بعد مرة، وفي كل مرة يردون خاسرين فهزم المسلمون التتار في معركة الكوم سنة (٧٠٢هـ)، وحالوا دون دخولهم الشام وفي نفس العام هزموهم أيضاً في مرج الصفر^(٣).
وفتح المسلمون سنة (٧١٥هـ) ملطية (مالطا)^(٤).

وبقيت بغداد تحت أيدي التتار إلى ما بعد سنة ٧١٦هـ تاريخ وفاة المؤلف رحمه الله تعالى.

وفي الوقت الذي كان فيه المماليك يستردون بلادهم من التتار وقعت معركة بين بني الأحمر -حكام غرناطة المسلمين- والنصارى في الأندلس سنة (٦٦٣هـ) استردوا على أثرها عدة مدائن من الفرنج بعد أن انحصر ملك المسلمين في الأندلس على غرناطة تحت حكم بني الأحمر، وكان الإسبان قد احتلوا معظم بلاد المسلمين وأخرها مرسية واشبيلية سنة (٦٤٥هـ) وشلب وطلبيرة سنة (٦٥٩هـ)^(٥).

ولنلق نظرة عامة على أحوال البلدان الإسلامية في النصف الثاني من القرن السابع الهجري وبدايات القرن الثامن نجدها على الحالة الآتية:

احتلال التتار لبلاد فارس من أيدي أتابكة أذربيجان والخوارزمية والغوريين، وأتابكة فارس، واحتلالهم أيضاً بلاد خراسان وأفغانستان من أيدي الخوارزمية،

(١) هو ركن الدين شومن التركي الصالحي النجمي، ولي السلطة سنة (٦٥٨هـ) توفي سنة (٦٧٦هـ) بدمشق، انظر شذرات الذهب ٣٤٩/٥.

(٢) انظر: ذيل مرآة الزمان ٩١، ٩٠/١، شذرات الذهب ٢٧٣، ٢٧٢/٥.

(٣) انظر المختصر في أخبار البشر لأبي الفداء ٤٩، ٤٨/٣.

(٤) للمرجع السابق ٧٤/٣.

(٥) انظر: طبقات الأصوليين للمراغي ٤٤/٢، الإسلام والحضارة العربية ٢٥٠/١، وشذرات الذهب ٣١٢/٥، ومرآة الجنان ١٦١/٤.

واحتلالهم بلاد أرمينية من أيدي فروع الأيوبيين، وبقاء الحالة على هذا الوضع حتى صدر القرن الثامن.

وأما الوضع في مكة المكرمة والمدينة المنورة -على ساكنها أفضل الصلاة وأتم السلام- فحكمها المماليك البحرية من منتصف القرن السابع.

وأما بلاد اليمن فحكمها بني رسول حتى نهاية القرن السابع الهجري، وأما بلاد الجزيرة فاستمر النزاع عليها بين المغول والمماليك، وكانت بغداد تحت حكم الخلافة العباسية حتى استولى عليها المغول سنة ٦٥٦هـ وبقي الأمر على ذلك حتى صدر القرن الثامن الهجري.

وكانت مصر في بدايات القرن السابع تحت حكم الأيوبيين حتى سنة (٦٤٨هـ) ثم حكمها المماليك.

وأما طرابلس وتونس فكانت تحت حكم الحفصيين، وكانت الجزائر العربية ومراكش في حكم المرينيين.

وأما الأندلس فبعد سقوط اشبيلية سنة (٦٤٥هـ) اقتصر حكم المسلمون فيها على غرناطة التي حكمها بنو الأحمر (١).

ويجدر الإشارة هنا إلى أن الأوضاع في بغداد في النصف الثاني من القرن السابع وتحديداً من سنة (٦٤٥هـ) سنة عبور "هولاكو" لنهر جيحون إلى سنة (٦٥٩هـ) مقتل (بايدو) كانت تظهر فيها بوادر استعادة الإسلام قوته، وكان "هولاكو" أول من اتخذ وزراء مسلمين مثل "تصير الدين الطوسي" فكان من المقربين إليه، وانقطعت في هذه الفترة صلات المغول بملوك بلادهم وأخذت بالتلاشي (٢).

وفي هذه الفترة ولد الطوفي وسنرى أنه قصد فيها مراكز العلم في بلده وفيما جاورها، ومن ثم ارتحل إلى بغداد وهذا يؤكد عودة الحياة في العراق إلى طبيعتها تدريجياً كما كانت قبل الغزو التتاري.

(١) انظر المختصر في أخبار البشر ٦٥/٣، النظم الإسلامية - لحسن إبراهيم وعلي إبراهيم ص ٩٨، تاريخ الإسلام لحسن إبراهيم ٣٠٩/٤.

(٢) انظر: تاريخ الأدب في إيران - ليراون ص ٥٥٣ وما بعدها.

المطلب الثاني: الحالة العلمية

تتأثر الحياة العلمية للشعوب بالحالة السياسية التي تكون سائدة إذ أنها جزء من الحياة العامة، وأفكار الناس نابعة من البيئة التي يعيشون فيها، فهي تعكس صورة لما عليه المجتمع من التقدم والتخلف.

وقد بينت سابقاً أن العالم الإسلامي تعرض للغزو النتري في النصف الأول من القرن السابع.

وفيه تعرضت الحياة العلمية في الدولة الإسلامية وخاصة ما احتل منها إلى نكبة كبيرة تتمثل في قتل العلماء، وإحراق المكتبات، وإغراق كتبها، وذلك في البلاد التي احتلها التتار كالعراق وما والاها من جهة المشرق، والبلاد التي تعرضت لغزو الصليبيين كالشام، والبلاد التي غزاها النصارى الإسبان في الأندلس الذي أحرقوا ودمروا التراث الإسلامي.

أما البلاد التي لم يعث الغزاة بتراتهم فهي مصر التي لم يصل إليها التتار، وكانوا قد هزموا الصليبيين من قبل فأصبحت ملجأ للعلماء، وبلاد فارس التي كانت تحت إمرة الأتابكة السلغريين الذي دخلوا في طاعة التتار فحموا جنوب فارس من الخراب (١).

وبعد الانتصارات التي حققها المماليك على التتار، وتخليصهم لبلاد الشام منهم، أصبحت مصر مركزاً آمناً فإزدهر فيها العلم واتجه العلماء إلى جمع شتات العلوم على شكل موسوعات كبيرة، وتنافس أمراء المسلمين في هذا العصر في تنشيط اللغة العربية لغة العلم، وعينوا الجوائز لتأليف الكتب فكثرت التصانيف ونشطت الحركة العلمية (٢).

وأما دور العلم من مدارس ومكتبات فقد انتشرت وازدهرت، فبعد الانتصارات التي حققها المماليك رأى المماليك أنه لا سبيل إلى النصر ورفع الشان إلا أن يعظموا الدين واهله ويرفعوا قدر العلم والعلماء متمثلين قول الله تعالى ﴿ولينصرن الله من ينصره﴾ [الحج : ٤٠] فأسسوا المدارس، وارصدوا لها العلماء، فهرع إليها

(١) انظر الإسلام والحضارة الغربية ٣٠٣/١، وتاريخ الأدب الفارسي-لرضا زادة ص ١٢٩.

(٢) الحركة الفكرية في مصر - لعبد اللطيف حمزة ص ٣١٥.

الألوف من الطلاب، ينهلون العلم من اصفى موارده، ويدرسون الفقه على مختلف مذاهبه، فكانت المدارس الصالحة والصلاحية، والمؤيدية، والظاهرية، والناصرية، والكاملية، وغيرها بالقاهرة، ومدارس في العواصم الإسلامية الاخرى كدمشق، والقدس، وقرطبة، وغرناطة، وغصت المدارس بخزائن الكتب ونفائس المصنفات وكانت المكتبات مهياة لطلاب العلم والمعرفة في كل مكان، وزخرت القاهرة والاسكندرية بالأعيان من العلماء والاعلام الفضلاء والفقهاء والمؤرخين، واصحاب المعاجم، مؤلفي الموسوعات(١).

ولاشك أن ذلك يهيء للعلماء ولطلاب العلم الجو المناسب فيزداد بذلك نشاط العلم ونتائجه.

وفي النصف الثاني من القرن السابع ظهرت المختصرات ولم تكن قد ظهرت من قبل، ولعل من اسباب ذلك قصور الهمم عن الاكثار وميلها الى الايجاز والاختصار، فذهب كثير من المتأخرين يدونون منها مختصراً في كل علم، يشتمل على حصر مسائله وأدلته باختصار في الالفاظ وحشو القليل منها بالمعاني الكثيرة من ذلك الفن وربما عمدوا الى الكتب المطولة فاختصروها كما فعله ابن الحاجب في اصوله، وابن مالك في العربية(٢).

وأما العلوم التي اشتغلوا بها في هذه الفترة فهي:

العلوم الدينية: كالتفسير، الذي زادوا فيه على بيان معاني الايات الى النظر الى بيان وجوه البلاغة، واعراب الايات المساعد على الفهم، وعرضوا لمسائل الفقه والاصول كلما عرض لها مناسبة. وتركوا الاسانيد التي وجدت في كتب التفسير القديمة كنوع من الاختصار(٣).

وأما الحديث وعلومه فكان جل اهتمامهم في وضع مختصرات في علوم رواية الحديث ومصطلحاته وغريبه ومعانيه المشتملة على طائفة من الحديث في موضوع خاص وتصنيف كتب الحديث الموسوعية(٤).

(١) المزهري للسيوطي ٦٥٢/٢.

(٢) كشف الظنون ٣٤، ٢٧/١.

(٣) انظر تاريخ آداب اللغة العربية للاسكندري ص ٢٤٤.

(٤) انظر: تاريخ آداب اللغة العربية للاسكندري ص ٢٢٤.

وأما الفقه وأصوله فقد تركز في هذا العصر التأليف فيه على الاختصار لما سبق، أو الشرح بطريقة سهلة التناول^(١):

وأما علوم العربية: كالنحو والصرف والبيان والعروض والانشاء وكانت تخلو من الاطناب ويذكر فيها قواعد العلوم ومصطلحاتها^(٢).

وازداد التأليف في التاريخ والسير وتركوا لنا منها قدراً هائلاً من الكتابات التاريخية، جمعوا منها بين السير والتاريخ السياسي والتاريخ العام، وكانوا يحذفون الاسانيد فيها ويجمعون الحقائق الكثيرة في الكتب الصغيرة^(٣).

وقد كان للطوفي نشاط في هذا المضمار - كما أشرت في سيرته - كغيره من العلماء فنراه توجه إلى دمشق ثم إلى مصر عاصمة العلم آنذاك، واشتغل بالتأليف والتصنيف على وفق اساليبهم في ذلك العصر من الاختصار والشروح والرد على أهل البدع والفرق كما في الكتاب الذي بين أيدينا، وكان له مساهمة في مدارسهم فقد ولي الإعادة^(٤) بالمدرسة المنصورية والناصرية.

المطلب الثالث: الحياة الاجتماعية:

تكون المجتمع الاسلامي في هذه الفترة من عناصر مختلفة نتيجة لاتساع رقعة بلاد الاسلام فنرى فيه العربي، والكردي، والخراساني، والتركي، والسلجوقي، والدليمي، والارمني، والبربري، وكان يعيش بين المسلمين بعض أهل الذمة تحت حماية الاسلام وحكمه^(٥).

وفي منتصف هذا القرن (القرن السابع) كثرت الشدائد والمحن على بلاد المسلمين من الغزاة، ومن ظهور بعض الآيات كالنار التي ظهرت بأرض الحجاز فأضاعت أعناق الإبل ببصرى سنة ٦٥٢هـ، وحريق المسجد النبوي الشريف الذي

(١) انظر المدخل الفقهي العام لمصطفى الزرقا ١/١٨٤.

(٢) الحركة الفكرية في مصر ص ٢٣٨، تاريخ آداب اللغة العربية للاسكندري ص ٢٢٩.

(٣) انظر: تاريخ آداب اللغة العربية لزبدان ٣/١١.

(٤) الإعادة عرف ابن السبكي المعيد بقوله: "المعيد عليه قدر زائد على سماع المدرس من تفهيم بعض الطلبة

ونفعهم وعمل ما يقتضيه لفظ الإعادة" طبقات الشافعية للأسنوي ٢/٦١٦.

(٥) تاريخ الإسلام، لحسن ابراهيم ٤/٦٢٧.

أتى على جميع سقوفه وغير ذلك، فكانت بمثابة انذار دعت الناس الى العودة الى الشريعة وتعاليمها والتمسك بالكتاب والسنة(١).

وساءت الحالة الاقتصادية للمسلمين بغزو التتار الذين اوقعوا الخراب والدمار بكل ما كانوا يمرون عليه فاحرقوا الحبوب والغلات الزائدة عن حاجاتهم واستولوا على التجار وتجاراتهم فضعف الاقتصاد الإسلامي وغلت الأسعار واجتاح البلاد قحط شديد وظهر الوباء وأكلت الجيف وكثر الموتى، إلا أن الملك الظاهر بيبرس تدارك هذا الأمر ففرق الفقراء على الأغنياء وألزمهم بإطعامهم وفرق الخبز والقمح وهو فعل لم يسبقه به أحد من السلاطين(٢).

وأثر هذا الدمار واستمر أثره حتى ما بعد الغزو التتاري والصليبي أي ما بعد نصف القرن وذلك نتيجة لانتقال الصناعات إلى بلاد الغزاة مجبرين واحتلال عواصم التجارة المهمة كبغداد فتأخر الاقتصاد الإسلامي كثيراً، وأطاحت المجاعات بآلاف من المسلمين.

أما البلاد الإسلامية التي لم يصلها الغزو فكانت تتعم بالخير العميم والرزق الوفير.

(١) انظر: البداية والنهاية لابن الأثير ١٣/١٨٥، النجوم الزاهرة ٧/٣٦.

(٢) انظر: تاريخ الأدب في إيران، ليراون ص ٥٦٠، شذرات الذهب ٥/٧٠٣، مرآت الجنان ٤/٢٧٧.

المبحث الثاني

دراسة سيرة المؤلف(*)

المطلب الأول: في اسمه ومولده

اسمه ونسبه:

هو نجم الدين ابو الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد الطوفي، او سعيد الصفي، وقال ابن حجر عنه هو المعروف بابن ابي العباس الحنبلي، وفي الذيل على طبقات الحنابلة قال يعرف بابن البوقي - اي يعرف بأنه من تلاميذه- وفي اعيان الشيعة قال المعروف بابن الحنبلي الطوفي.

مولده:

ولد الطوفي سنة بضع وسبعين وستمائة، كما قال ابن رجب وابن العماد والعلمي، وحدده صاحب كتاب أعيان الشيعة بسنة (٦٥٢هـ) وقال ابن حجر: ولد سنة (٦٥٧هـ).

ولعل الأولى بالصواب أنه ولد سنة (٦٧٥هـ)، وأن ما في كتاب ابن حجر تحريف، ويبدل عليه قول الذهبي أنه مات ببلد الخليل كهلاً، والكهل أقصى قول فيه هو من بلغ الأربعين من عمره^(١)، وعليه يكون ما ذكر في كتاب ابن حجر وكتاب

(*) انظر مراجع سيرة المؤلف في:

- ١- ابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة، ط دار المعرفة بيروت، ج٢/ص٣٦٦.
 - ٢- ابن العماد: شذرات الذهب في اخبار من ذهب، ط دار ابن كثير ٤١٣هـ، ج٨/ص٧١.
 - ٣- ابن حجر العسقلاني: الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة ط٢، دار الكتب العلمية ٣٨٥هـ، ج٢/١٤٩.
 - ٤- جلال الدين السيوطي: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، المكتبة العصرية، بيروت، ١٣٨٤هـ، ج١/٩٥٥.
 - ٥- الذهبي: ذبول العبر (من ذبول العبر)، طبعة حكومة الكويت ج١٧/٨٨.
 - ٦- السيد محسن الأمين: أعيان الشيعة، الطبعة الأولى، مطبعة الإنصاف، بيروت، ج٣٥/٣٣٠.
 - ٧- الخوانساري: روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، طبعة مهراستور، قم، ١٣٩١هـ، ج٤/٨٩.
 - ٨- الزركلي: الأعلام، الطبعة التاسعة، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٠م، ج٣، ١٢٧.
 - ٩- العلمي: الألس الجليل بتاريخ القدس والخليل، ج٢/٢٥٧.
- (١) الفيومي: المصباح المنير، دار المعارف، القاهرة ص٥٣٤، وسأشير إليه فيما بعد ب المصباح المنير.

أعيان الشيعة خطأ، وكان مولده في بلدة طوف، وقيل طوفا أو طوفى وهي قرية من أعمال صرصر وهي من القرى التابعة لبغداد على نهر عيسى (١). ولذا فهو ينسب إلى طوف فيقال الطوفي، وإلى صرصر فيقال الصرصري وإلى بغداد فيقال البغدادي (٢).

٤٥٩٧١٦

(١) ياقوت الحموي، معجم البلدان ج ٣/٣٨١.
(٢) سيااتي البحث في وفاته ص (١١) من الكتاب.

المطلب الثاني: حياته العلمية

ونستطيع أن نقسمها إلى مراحل:

المرحلة الأولى: في طوف

بدأ الطوفي حياته العلمية من بلده ومسقط رأسه طوف، فدرس على علمائها كتاب "مختصر الخرقى" في الفقه وحفظه، وكتاب "اللمع" في النحو لابن جني.

المرحلة الثانية: في صرصر

تردد الطوفي بعد ذلك إلى صرصر، فقرأ بها الفقه على الشيخ شرف الدين علي بن محمد الصرصري ابن البوقي الحنبلي النحوي.

المرحلة الثالثة: في بغداد

دخل الطوفي بغداد سنة (٦٩١هـ)، فقرأ "المحرر" في الفقه على الشيخ تقي الدين الزريراني وحفظه، وقرأ اللغة والتصريف على أبي عبد الله محمد بن الحسين الموصللي، والأصول على النصر الفاروقي، وقرأ الفرائض والمنطق، وسمع الحديث من ابن الطبال، والرشيد أبي القاسم، والمفيد الحراني، وأبي بكر القلاني، وغيرهم. وجالس فضلاء بغداد في أنواع العلوم والفنون، وعلق عليهم وناظرهم.

المرحلة الرابعة: في الشام

وارتحل الطوفي إلى الشام سنة (٧٠٤هـ)، فسمع بها الحديث من القاضي تقي الدين سليمان ابن حمزة وغيره، والتقي ابن تيميه، والحافظ المزني، ومجد الدين أبو الفداء الحراني، وقرأ على أبي الفتح البعلبي بعض "ألفية ابن مالك" في النحو^(١).

(١) قلت لعله ابن أبي الفتح محمد بن أبي الفتح البعلبي الحنبلي الفقيه النحوي، الذي صنف شرحاً لألفية ابن مالك وكان ملازماً له، انظر ترجمته في بغية الرعاة ٢٠٧/١.

المرحلة الخامسة: في مصر

سافر الطوفي إلى مصر سنة (٧٠٥هـ) فسمع فيها من الحافظ عبد المؤمن بن خلف، والقاضي سعد الدين الحارثي، وقرأ على أبي حيان النحوي، مختصره لكتاب سيبويه.

وتختلف هذه المرحلة عن المراحل السابقة أنه قد بدأ فيها إنتاجه العلمي، ففي أثناء جلوسه بالقاهرة اشتغل في الفنون وشارك فيها، واعتنى بالتصانيف، ووكّل إليه سعد الدين الحارثي التدريس في مدارس الحنابلة مدة فولى الإعادة بالمدرستين المنصورية والناصرية في ولاية الحارثي، إلى أن حدث بينهما خلاف.

فغادر بعد ذلك القاهرة إلى قوص في صعيد مصر وأقام بها مدة اشتغل بالمطالعة وقد ذكر صاحب الدرر الكامنة أنه كثير المطالعة فقال: "أظنه طالع أكثر كتب خزائن قوص" وألف فيها التصانيف في الرد على النصارى حتى قيل أن له بقوص خزانة كتب من تصانيفه.

ثم حج الطوفي في أواخر سنة (٧١٤هـ)، وجاور سنة (٧١٥هـ) ثم حج وقصد الأرض المقدسة بالشام، فأدركه الأجل في بلد الخليل إبراهيم عليه السلام فرحمه الله تعالى.

المطلب الثالث: في مكانته العلمية وصفاته

مكانته العلمية:

لقد ذكرت في سيرة حياة الطوفي أنه ولى الإعادة^(١) في المدرستين المستنصرية والناصرية بالقاهرة وهي مكانة رفيعة تدل على علو شأن من قام بهذه المهمة، وإذا أضفنا إلى ذلك غزارة نتاجه العلمي في التأليف والتصنيف في شتى الفنون، دل على مكانته العلمية الرفيعة.

ولعل ما يؤكد هذه المكانة للطوفي ما قاله فيه أصحاب التراجم، فقد قال ابن رجب الحنبلي نقلاً عن تاج الدين ابن مكتوم: "وكان يشارك في العلوم، ويرجع إلى

(١) الإعادة: عرف ابن السبكي المعيد بقوله: "المعيد، عليه قدر زائد على سماع المدرس: من تفهيم بعض الطلبة ونفعهم، وعمل ما يقتضيه لفظ الإعادة"، طبقات الشافعية - للأسنوي ٦١٦/٢.

ذكاء، وتحقيق وسكون نفس إلا أنه كان قليل النقل والحفظ، وخصوصاً للنحو على مشاركة فيه" إلا أن غيره ينفي عنه هذه التهمة فيقول السيوطي نقلاً عن الصفدي: "كان فقيهاً شاعراً أديباً، فاضلاً قيماً بالنحو واللغة والتاريخ، مشاركاً في الأصول"، وقال عنه ابن حجر: "اشتغل بالفنون، وشارك فيها وتعالى بالتصانيف، كثير المطالعة"، وقال عنه ابن العماد: "الأصولي المتفنن".

صفاته:

قال ابن حجر: "وقرات بخط القطب الحلبي: كان فاضلاً له معرفة وكان مقتصداً في لباسه وأحواله، منقلباً من الدنيا" ثم قال ابن حجر عنه: "كان قوي الحافظة، شديد الذكاء"، وقال السيوطي عنه: "كان كثير العلم عاقلاً متديناً"، وقال الذهبي عنه: "كان ديناً ساكناً قانعاً" وكان الطوفي شديد الحب للمطالعة والقراءة.

وللطوفي شعر قال عنه ابن رجب: "وله نظم كثير، رائع، وقصائد في مدح الرسول صلى الله عليه وسلم، وقصيدة طويلة في مدح الإمام أحمد بن حنبل".

ومما وصل إلينا من شعره:

في مدح الرسول صلى الله عليه وسلم:

إن ساعدتك سوابق الأقدار
فأنخ مطيك في حمى المختار
ومن قصيدته في مدح الإمام أحمد:

أذ من الصوت الرخيم إذا شدا
وأحسن من وجه الحبيب إذا بدا

ثناء على الحبر الهمام بن حنبل
إمام التقى محيي الشريعة أحمدا

وله قصيدة في ذم أهل دمشق وفيها يقول:

قوم إذا دخل الغريب بأرضهم
أضحى يفكر في بلاد مقام

المطلب الرابع: عقيدته ومذهبه الفقهي

إن الناظر في الطوفي يجده ينتسب إلى الحنابلة، ولكن من أين أتته هذه النسبة،

هل هي من اتباعه لمذهبهم الفقهي أم لمذهبهم العقدي أم لهما معاً؟

من خلال دراستي لهذا الكتاب استطعت أن أحدد أن انتسابه إلى الحنابلة كان من جهة الفقه لا من جهة أخذه بمذهبهم العقدي، وذلك أنه في مسائل الفقه كان كثيراً ما يذكر مذهب الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه ومن وافقه من المذاهب الإسلامية ويرجح مذهب الإمام أحمد أحياناً وهذا ظاهر واضح عند تعرضه لمسائل الفقه. أما الدليل على عدم انتسابه لهم في المذهب العقدي فهو أنه رد ما ذهبوا إليه من القول بالجهة، بل ووصفهم في بعض الأحيان بأبغض الأسماء إليهم وهو (المشبهة)، ومثال ذلك: ما قاله عند قوله تعالى: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ٣] قال: "اختلف في الوقف على السموات بناءً على إثبات الجهة وعدمه وهو مشهور حتى صار الواقف على السموات يعرف بذلك أنه من مثبتي الجهة، والأشبه من حيث المعنى عدم الوقف عليه كقوله عز وجل: ﴿أَلَمْ أَرَأِ أَنزَلْنَا بِاللَّيْلِ مَاءً زَكِيًّا فَسَاءَ مَا يَشْكُرُونَ﴾ قال يحتج بها بعض المشبهة على إثبات: الرجل واليد والعين والأذن لله عز وجل محتجاً بأن الآية دلت على أن عدم هذه الجوارح صفة نقص للأصنام منعها من استحقاق الإلهية..." ثم بين معنى الآية وقال: "وإذا أمكن حمل هذا الوجه التنزيهي لم يجز حملها على تفسيركم التشبيهي".

وإذا أثبت أن المؤلف ليس بحنبلي اعتقاداً فلم يبق أن يكون أحد اثنين أما مفوضاً أو مؤولاً وكلاهما من أهل السنة والجماعة، والغالب عليه أنه من الآخذين بالتأويل لما سنراه في مسألة الاستواء.

وبالإضافة إلى هذا نجد أن للشيخ الطوفي ميولاً صوفية، فلقد كان يستشهد بأقوال الصوفية على آرائه واستخدم مصطلحاتهم كالسالكين والعارفين والسكر والصحو وهذا أيضاً ما لاحظته محقق كتابه شرح مختصر الروضة فقال: "ويستعمل في بعض العبارات ما يستعمله بعض الذين عندهم ميول صوفية"^(١).

المطلب الخامس: شيوخه

لا بد وأن لكل عالم شيوخاً تلقى عنهم العلم وجالسهم وأخذ مما في جعبهم من الفوائد، ولقد ذكرت لنا مراجع ترجمة حياة الطوفي بعضاً من هؤلاء المشايخ: سواء كانت هذه المشيخة بالقراءة أو التلقي أو السماع أو المجالسة.

(١) شرح مختصر الروضة ص ٣٦.

ومن هؤلاء المشايخ:

- ١- شرف الدين علي بن محمد الصرصري ابن البوقي^(١) الحنبلي النحوي، قرأ عليه الفقه بصرصر.
- ٢- جمال الدين أبو بكر أحمد بن علي بن عبد الله بن أبي البدر القلاني الباجسري البغدادي، محدث بغداد توفي سنة (٧٠٤هـ)، سمع منه الحديث ببغداد.
- ٣- تقي الدين أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي بكر الزريراني البغدادي الحنبلي توفي سنة (٧٢٩هـ) قرأ عليه الفقه من "المحرر" في بغداد.
- ٤- عماد الدين اسماعيل بن علي بن الطبال البغدادي شيخ المستصرية، توفي سنة (٧٠٨هـ)، سمع منه الحديث ببغداد.
- ٥- مفيد الدين أبو محمد عبد الرحيم بن سليمان بن عبد العزيز الحراني البغدادي الضرير عين الحنابلة ببغداد توفي في أوائل القرن الثامن سمع منه الحديث ببغداد.
- ٦- تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام الحراني، المعروف بان تيمية توفي سنة (٧٢٨هـ) لقيه بدمشق وجالسه.
- ٧- مجد الدين أبو الفداء اسماعيل بن محمد بن اسماعيل الحراني الدمشقي الحنبلي، شيخ المذهب توفي سنة (٧٢٩هـ) لقيه بدمشق وجالسه.
- ٨- تقي الدين أبو الفضل سليمان بن حمزة المقدسي الحنبلي، قاضي القضاة، مسند الشام توفي سنة (٧١٥هـ) سمع منه الحديث بدمشق.
- ٩- علم الدين القاسم بن محمد البرزالي الشافعي، محدث الشام توفي سنة (٧٣٩هـ) لقيه بدمشق وجالسه.
- ١٠- علم الدين أبو الحجاج يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف المزني الشافعي إمام المحدثين توفي سنة (٧٤٢هـ) لقيه بدمشق وجالسه.
- ١١- أبو الفتح البعلبي، وقرأ عليه بعض ألفية ابن مالك في دمشق، ولعله ابن أبي الفتح كما أشرت إليه سابقاً^(٢) توفي سنة (٧٠٩هـ).

(١) وبه يعرف المؤلف كما أشرت سابقاً.

(٢) انظر ص (١٦).

- ١٢- شمس الدين أبو عبد الله محمد بن الحسين الموصللي الحنبلي النحوي، توفي سنة (٧٣٥هـ) قرأ عليه التصريف، في بغداد.
- ١٣- رشيد الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عمر بن أبي القاسم، البغدادي المقرئ المحدث توفي سنة (٧٠٧هـ)، سمع منه الحديث في بغداد.
- ١٤- أثير الدين أبو حيان محمد بن يوسف بن علي النفزي المصري، شيخ النحاة توفي سنة (٧٤٥هـ)، قرأ عليه مختصره لكتاب سيبويه، في القاهرة.
- ١٥- سعد الدين مسعود بن أحمد الحارثي، قاضي الحنابلة بمصر، توفي سنة (٧١١هـ) سمع منه الحديث بالقاهرة.
- ١٦- النصير الفارقي أو النصر الفاروقي - ذكره بالاسم الأول ابن العماد وذكره بالثاني بابن رجب - قرأ عليه الأصول ببغداد.
- ١٧- شرف الدين عبد المؤمن بن خلف الدمياطي الشافعي، حافظ الوقت، توفي سنة (٧٠٥هـ) سمع منه الحديث بمصر.

المطلب السادس: مصنفات الطوفي

ذكرت فيما سبق أن الطوفي كان له إقبال شديد على المطالعة والتصنيف والتأليف والمشاركة في العلوم ومما يدلنا على هذا كثرة كتبه ومصنفاته التي وقفت عليها من خلال الكتب التي ترجمت له، وهي في شتى العلوم والفنون مما يدلنا على سعة علمه واطلاعه وثقافته.

وهذه الكتب هي (١):

أولاً: كتبه في العقيدة والتوحيد:

- ١- الانتصارات الإسلامية في دفع شبه النصرانية: ذكره ابن رجب، والعلمي وحاجي خليفة.
- ٢- الباهر في أحكام الباطن والظاهر: ذكره ابن رجب، والعلمي وهو في الرد على الاتحادية.

(١) ذكر حاجي خليفة كتبه في كشف الظنون ٥٩، ٧١، ١٤٣، والبغدادي في إيضاح المكنون ٨٣/١، ٤٤٣،

٦٧/٢، بروكلمان في تاريخ الأدب العربي ١٠٨/٥، ١٠٩، الملحق ١٣٤/٢.

- ٣- بغية السائل عن أمهات المسائل، وهو كتاب في أصول الدين كما قال ابن رجب والعلمي، وذكره حاجي خليفة وقال إنه في الطب.
- ٤- تعاليق على الأناجيل وتناقضاتها: ذكره ابن رجب، والعلمي.
- ٥- تعاليق على الرد على جماعة من النصارى: ذكره ابن رجب والعلمي.
- ٦- حلال العقد في بيان أحكام المعتقد: ذكره بروكلمان.
- ٧- درء العقول: ذكره البغدادي.
- ٨- رد على الاتحادية: ذكره ابن رجب.
- ٩- شرح قصيدة في العقيدة: ذكره ابن رجب، وقال العلمي شرح قصيدة في العقيدة الكبرى.
- ١٠- العذاب الواصب على ارواح النواصب: ذكره ابن رجب، وابن حجر.
- ١١- قصيدة في العقيدة: ذكرها ابن رجب وزاد وشرحها، والعلمي ذكرها باسم "قصيدة في العقيدة الكبرى وشرحها".

ثانياً: كتبه في التفسير وعلوم القرآن:

- ١- الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية: ذكره البغدادي في إيضاح المكنون، وبروكلمان والزركلي في الاعلام وحاجي خليفة، وهو الذي اشتغلت بتحقيقه.
- ٢- الاكسير في قواعد التفسير: ذكره حاجي خليفة، والعلمي، وابن العماد.
- ٣- إيضاح البيان عن معنى أم القرآن، ذكره بروكلمان.
- ٤- بغية الواصل إلى معرفة الفواصل: ذكره ابن رجب، والسيوطي في الإتيان باسم "فواصل الآيات" وذكره العلمي وحاجي خليفة وابن العماد.
- ٥- تفسير سورة ق: ذكره بروكلمان.
- ٦- تفسير سورة النبأ: ذكره بروكلمان.
- ٧- جدل القرآن: ذكره السيوطي في الإتيان ج٤/ ص٦٠، وقال -عند ذكره لجدل القرآن-: "أفرده بالتصنيف نجم الدين الطوفي".
- ٨- رفع التعارض عما يوهم التناقض في الكتاب والسنة، ذكره ابن رجب، والعلمي، وحاجي خليفة.

- ٩- كتاب عن القرآن: ذكره بروكلمان.
- ١٠- مختصر العالمين: ذكره ابن رجب باسم "مختصر المعالين" والعلمي وقالوا:
"جزء فيه أن الفاتحة متضمنة لجميع القرآن، ولعله كتاب إيضاح البيان عن
معنى أم القرآن".
- ثالثاً: كتبه في الحديث وعلومه:
- ١- شرح الأربعين النووية: ذكره ابن رجب، وابن حجر العسقلاني والسيوطي
والعلمي وحاجي خليفة والخوانساري.
- ٢- مختصر الترمذي: ذكره ابن حجر، والسيوطي، وحاجي خليفة باسم "مختصر
الجامع الصحيح للترمذي" وذكره الخوانساري.
- ٣- النور الوهاج في الإسراء والمعراج: ذكره البغدادي.
- رابعاً: كتبه في الفقه وأصوله
- ١- إبطال التحسين والتقيح: ذكره في كتابه شرح مختصر الروضة.
- ٢- درء القبيح في التحسين والتقيح: ذكره ابن رجب والعلمي.
- ٣- الرياض النواضر في الإشباه والنظائر في الفقه: ذكره ابن رجب والعلمي
وابن العماد.
- ٤- شرح مختصر التبريزي: ومختصر التبريزي كتاب في فروع الشافعية ملخص
من الوجيز لخصه أمين الدين مظفر بن أحمد التبريزي المتوفى سنة (٦٢١هـ)،
ذكره ابن رجب والسيوطي، الخوانساري وذكره العلمي باسم "مختصر
التبريزي".
- ٥- شرح مختصر الروضة: ذكره الذهبي، وابن رجب، وابن حجر والسيوطي
والعلمي، والخوانساري.
- ٦- شرح نصف مختصر الخرق في الفقه، وهو كتاب في فروع الحنبلية لأبي
القاسم الخرق المتوفى سنة (٣٣٤هـ).
- ٧- علقة المجتاز في علم الحقيقة والمجاز: ذكره ابن رجب وذكره العلمي باسم
"عناية المجتاز في علم الحقيقة والمجاز" وهو تحريف.

- ٨- القواعد الصغرى: ذكره العليمي.
- ٩- القواعد الكبرى: ذكره العليمي وحاجي خليفة وقال أنه في فروع الحنابلة، ولعل القواعد الصغرى مثله.
- ١٠- مختصر الحاصل: و "الحاصل" لتاج الدين محمد الأرموي المتوفى سنة (٦٥٦هـ)، اختصر فيه "المحصل" للإمام الرازي المتوفى سنة (٦٠٦هـ).
- ١١- مختصر الروضة: والروضة هي "روضة الناظر وجنة المناظر" لابن قدامة الحنبلي المتوفى سنة (٦٢٠هـ) ذكره ابن رجب، وابن حجر والعليمي.
- ١٢- مختصر المحصول: والمحصل للإمام الرازي المتوفى سنة (٦٠٦هـ) ذكره ابن رجب والعليمي وحاجي خليفة.
- ١٣- معراج الوصول إلى علم الأصول: ذكره ابن رجب، وذكره العليمي باسم "معراج الأصول إلى علم الأصول في أصول الفقه".
- ١٤- مقدمة في علم الفرائض: ذكره ابن رجب والعليمي.

خامساً: كتبه في المنطق وعلم الكلام والجدل:

- ١- دفع الملام عن أهل المنطق والكلام، ذكره في كتابه الإشارات الإلهية الذي بين أيدينا.
- ٢- مصنف في الجدل: ذكره ابن رجب والعليمي.
- ٣- مصنف في الجدل (صغير): ذكره ابن رجب والعليمي.

سادساً: كتبه في اللغة والأدب والشعر

- ١- إزالة الإنكاد في مسألة كاد: ذكره السيوطي والخوانساري باسم "إزالة الإنكار في مسألة كاد" وذكره حاجي خليفة باسم "إزالة الإنكار في مسألة الإبكار" وهو تصحيف وتحريف.
- ٢- تحفة أهل الأدب في معرفة لسان العرب: ذكره ابن رجب والعليمي في كتابه باسم "تحفة أصل الأدب" وهو تحريف.

- ٣- الرحيق السلسل في الأدب المسلسل: ذكره ابن رجب، وذكره العليمي باسم (الرحيق المسلسل...).
- ٤- الرسالة العلوية في القواعد العربية: ذكرها ابن رجب والعليمي.
- ٥- شرح مقامات الحريري: و"المقامات" لأبي محمد القاسم بن علي الحريري المتوفى سنة (٥١٦هـ) ذكره ابن رجب، وابن حجر، وابن العماد.
- ٦- الشعار المختار على مختار الأشعار: ذكره بروكلمان.
- ٧- الصعقة الأدبية في الرد على منكري العربية: ذكره البغدادي باسم "الصعقة الأدبية" وبروكلمان.
- ٨- موائد الحيس في شعر امرئ القيس: ذكره ابن رجب، وحاجي خليفة.

سابعاً: كتب أخرى له:

- ١- الآداب الشرعية: ذكره في كتابه شرح مختصر الروضة.
- ٢- الذريعة في معرفة أسرار الشريعة: ذكره ابن رجب، والعليمي.
- ٣- قدوة المهتدين إلى مقاصد الدين: ذكره بروكلمان.

المطلب السابع: التهم التي وجهت إلى الطوفي وردها

مع كل ما رأينا من صفات هذا العالم الجليل، وطول باعه في شتى العلوم والفنون الشرعية واللغوية، وقيامه بالرد على اليهود والنصارى وغيرهم من الملل، والمعتزلة والشيعة وما شاكلهم من النحل، بشكل يجلي كل شبهة ويميز الحق من الباطل، على وفق قواعد أهل السنة والجماعة، إلا أننا نجد من تكلم فيه بما يقدرح، ودون أن يلتفت إلى أسباب تلك التهم، ودواعي من نسبها إليه، أو إلى مؤلفاته التي ترجم فيها أقواله واعتقاداته.

فقد اتهم الطوفي -رحمه الله تعالى- بأنه شيعي رافضي، وأنه وجد بخطه هجو للشيخين أبي بكر وعمر وغيرهم من الصحابة رضوان الله عليهم وأنه قد تكلم في أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها.

ولا بد لنا حتى نكون منصفين أن نرجع إلى النصوص التي روت لنا ذلك لنقف بأنفسنا على الحقيقة، ومن هذه النصوص:

أولاً: ما ذكره ابن رجب نقلاً عن ابن مكتوم فقال: "واشتهر عنه الرفض والوقوع في أبي بكر وابنته عائشة رضي الله عنهما وفي غيرهما من جملة الصحابة رضي الله عنهم، وظهر له في هذا المعنى أشعار بخطه نقلها عنه بعض من كان يصحبه، ويظهر موافقة له منها قوله:

كم بين من شك في خلافته وبين من قيل إنه الله

فرجع ذلك إلى قاضي الحنابلة سعد الدين الحارثي، وقامت عليه بذلك البينة، فنقدم إلى بعض نوابه بضربه وتعزيره وإشهاره، وطيف به، ونودي عليه بذلك، وصرف عنه جميع من كان بيده من المدارس، وحبس أياماً ثم أطلق، فخرج من حينه مسافراً، فبلغ قوص من صعيد مصر ..."

ثانياً: ما ذكره ابن حجر في كتابه "الدرر الكامنة" نقلاً عن ابن مكتوم أيضاً أنه قال في ترجمة الطوفي في "تاريخ النحاة": "قدم علينا في زي الفقراء ثم تقدم عند الحنابلة، فرجع عليه الحارثي أنه وقع في حق عائشة فعززه وسجنه وصرف عن جاهته، ثم أطلق فسافر إلى قوص ..."

ونقل ابن حجر أيضاً عن الصفدي أنه قال: "كان وقع له بمصر واقعة مع سعد الدين الحارثي، وذلك أنه كان يحضر دروسه فيكرمه ويبجله وقرره في أكثر مدارس الحنابلة فتبسط عليه إلى أن كلمه في الدرس بكلام غليظ فقام عليه ولده شمس الدين عبد الرحمن، وفوض أمره لبدر الدين ابن الحبال فعزر وضرب فتوجه إلى قوص ..."

قال ابن حجر أيضاً: "وقرأت بخط الكمال جعفر: كان القاضي الحارثي يكرمه ويبجله وجعل له منزلة في الدروس ثم وقع بينهما كلام في الدرس فقام عليه ابن القاضي، وفوضوا أمره إلى بعض النواب فشهد عليه بالرفض فضرب ..."

وإذا أمعنا النظر فيما سبق نجد ما يلي:

١- أن قدومه في زي الفقراء -أي الصوفية- أو احرازه بعد ذلك مكانة عند علماء الحنابلة وهو غريب عن وطنه أغاظ بعض أقرانه مما دعاهم إلى أن يشهدوا عليه بالرفض.

٢- أن سبب رفع هذه الدعوى تلك المشادة الكلامة التي وقعت بينه وبين الحارثي.
 ٣- إن الذي كان وراء قيام هذه الدعوى هو ابن الحارثي شمس الدين غضباً لأبيه.
 ٤- أن الذين أخرجوه من خطه بهجو الشيخين وعائشة رضي الله عنهم كان بعد رفع الدعوى لا قبلها ولو كان بخط يده حقاً لأخرجوه قبل رفع الدعوى، إذ وجود مثل هذه كاف في رفع دعوى ضده.

وهذا كله يدلنا على أن تلك التهمة لم تكن واقعية وإنما مدبرة ومكيدة ضده. ولكن إن سلمنا أن الدعوى التي رفعت ضده والبيانات التي أخرجت صحيحة فإننا نجد ما اتهم به يتناقض مع حاله وما كتبه في كتبه مترجماً أفكاره، فالقضية التي رفعت عليه أنه رافضي يقع في الصحابة رضوان الله تعالى عليهم ولكن ما بثه في كتبه غير ذلك تماماً ففي هذا الكتاب الذي بين أيدينا نجده عند التعرض لمسائل الإمامة التي وقع الخلاف فيها بين الشيعة والسنة نجده يقف مع أهل السنة ويذكر أبا بكر وعمر وعلي ومقرونين بالترضي عنهم، ولو كان كما قيل عنه لوجدناه مع ما أعطي من قوة المنطق والاستدلال مرجحاً لأدلة الشيعة منتصراً لهم ولكنه لم يكن كذلك، حتى أن في بعض النسخ قال عند ذكره للشيعة "وقالت الشيعة أبعدهم الله".

ثم إن الذين وصفوه بأنه شيعي يتظاهر بذلك له احتمالين:

الأول: أن يكون وصفه بهذه الصفة نتيجة لهذه القصة التي اتهم بها بالرفض، وهو احتمال قوي وقد بينت إبطال هذه القصة.

الثاني: أن يكون التشيع الذي وصف به هو التشيع الحسن الذي فيه محبة آل البيت وإكبارهم وتعظيم مكانتهم مع حفظ مقام الصحابة إجلالهم وتوقيرهم ومن منا ليس شيعياً بهذا المعنى.

حتى قال الإمام الشافعي رحمه الله تعالى:

إن كان رفضاً جب آل محمد فليشهد الثقلان أنني رافضي

ثم أنني قد بينت أن الطوفي حنبلي والحنابلة هم أبعد أهل السنة عن هذه الطريقة فقد قال الخوانساري في كتابه روضات الجنان: "ولم نجد في تراجم الشيعة ومعاجم الإمامية ما يدل على كون الرجل منهم، فضلاً عن كونه من جملة فقهاءهم ومجتهديهم، ولو كان ما ذكره الصفدي في حقه صحيحاً لما خفي ذكره على أهل

الحق ولما ناسب وصف الحافظ السيوطي إياه بالحنبلية مع أنها أبعد مذاهب العامة (١) عن طريق أخذ هذه الطائفة الخاصة كما أشير إلى ذلك في ترجمة احمد بن حنبل فلي تأمل".

ولقد كان ابن رجب الحنبلي متهجماً عليه أكثر من غيره فقال عنه: "ومن دسائسه الخبيثة أنه قال في شرح الأربعين النووية: أعلم أن من أسباب الخلاف الواقع بين العلماء تعارض الروايات والنصوص وبعض الناس يزعم أن السبب في ذلك عمر بن الخطاب، وذلك لأن الصحابة استأذنوه في تدوين السنة من ذلك الزمان فمنعهم من ذلك، وقال: لا أكتب مع القرآن غيره مع علمه أن النبي صلى الله وسلم قال: "اكتبوا لأبي شاة خطبة الوداع" (٢)، وقال: "قيدوا العلم بالكتاب" (٣).

قالوا: "فلو ترك الصحابة يدون كل واحد منهم ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم لانضبطت السنة ولم يبق بين آخر الأمة وبين النبي صلى الله عليه وسلم في كل حديث إلا الصحابي الذي دون روايته لأن تلك الدواوين كانت تتواتر عنهم إلينا، كما تواتر البخاري ومسلم ونحوهما".

وعقب ابن رجب على هذا بقوله: "فانظر إلى هذا الكلام الخبيث المتضمن أن أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه هو الذي أضل الأمة، قصداً منه وتعمداً، ولقد كذب في ذلك وفجر، ثم أن تدوين السنة أكثر ما يفيد صحتها وتواترها، وقد صحت بحمد الله تعالى وحصل العلم بكثير من الأحاديث المتفق عليها -أو أكثرها- لأهل الحديث العارفين من طرق كثيرة، دون من أعمى الله بصيرته، لاشتغاله بشبه أهل البدع والضلال، والاختلاف لم يقع لعدم تواترها، بل وقع من تفاوت في فهم معانيها، وهذا أمر موجود، سواء دونت وتواترت أم لا، وفي كلامه إشارة إلى أن حقها اختلط بباطلها، وهذا جهل عظيم".

قلت: وهذا الذي شنع ابن رجب على الطوفي من أجله وجعله بسببه كاذباً فاجراً ليس قولاً للطوفي نفسه وإنما هو لغيره أورده الطوفي في كتابه حيث قال:

(١) يقصد الشيعة بمذاهب العامة: مذاهب أهل السنة والجماعة.

(٢) رواه البخاري كتاب العلم، باب كتابة العلم، انظر: فتح الباري ١/٢٠٥.

(٣) رواه الحاكم في المستدرک ١/١٠٦.

"ويزعم بعض الناس أن السبب في ذلك عمر بن الخطاب"، وهذه العبارة تدل على شيئين، الأول: أن هذا القول ليس له وإنما لبعض الناس، والثاني: أنه يتضمن إنكاراً لهذا القول، وذلك بتصديقه بقول "يزعم" الذي يدل على الشك وعند البعض هو كناية عن الكذب وقال آخرون أكثر ما يستعمل فيما كان باطلاً أو فيه ارتياب (١).

ولو أكمل ابن رجب قول الطوفي في هذه المسألة لتبين لنا حقيقة الكلام ومقصده ولكنه -كما ترى- نص مبتور.

وإذ نفيت عن الطوفي هذه التهمة الباطلة فإنني أوجه هذا النص الوارد في شرح الطوفي للأربعين النووية ليؤكد ما ذهبت إليه من نفي تهمة الرفض عنه فهو هنا يتحدث عن روايات الصحابة رضوان الله عليهم للحديث ولو كان شيعياً لما أقر بأحاديث جاءت عن الصحابة لأن الشيعة لا يأخذون الحديث إلا عن أئمتهم.

ومع كل ما قيل عن الطوفي من تهمة إلا أن الجميع -إلا ابن رجب- يذكرون أنه لما توجه إلى قوص استقام أمره ولم ير بعد ذلك منه ما يشين قال السيوطي فيما نقله عن الصفدي: "... ونفي إلى قوص فلم ير منه بعد ذلك ما يشين ولازم الاشتغال وقراءة الحديث".

ومما وجده ابن حجر من خط الكمال جعفر: "... ثم قدم قوص فصنف تصنيفات كثيرة أنكرت عليه فيه ألفاظاً فغيرها ثم لم نر منه بعد ولا سمعنا عنه شيئاً يشين، ولم يزل ملازماً للاشتغال وقراءة الحديث والمطالعة والتصنيف، وحضور الدروس معنا إلى حين سفره إلى الحجاز"، وأما ابن رجب فيقول عنه: "وقال بعض شيوخنا عن حدثه عن آخر أنه أظهر التوبة وهو محبوس، وهذا من تقيته ونفاقه فإنه في آخر عمره لما جاور بالمدينة، كان يجتمع هو والسكاكيني شيخ الرافضة ويصحبه، ونظم في ذلك ما يتضمن السب لأبي بكر الصديق رضي الله عنه".

وإذا كان ابن رجب يظن أن صحبته للسكاكيني تكشف عن نفاقه وعدم توبته فلا بد لي من أن أعرف بالسكاكيني أولاً حتى نستطيع أن نحكم على هذه الصحبة وهل تصح أن تكون سبباً في الطعن بالطوفي؟

(١) المصباح المنير ص ٢٥٣.

وهذا ما فعله محقق كتاب "شرح مختصر الروضة" في مقدمته للتحقيق فقال: "وهكذا لا يصدق ابن رجب توبته، ويحملها على التقية، ويتهمه في صحبة السكاكيني والسكاكيني هذا: هو محمد بن أبي بكر بن أبي القاسم الهمداني ثم الدمشقي، المتوفى سنة (٧٢١هـ)، وقد قال في حقه الذهبي -وهو من هو بغضاً للرافضة-: "ومات شيخ الشيعة وفاضلهم محمد... في صفر عن ست وثمانين سنة، وكان لا يغلو ولا يسب معيناً، ولديه فضائل روى عن ابن مسلمة والعراقي ومكي بن علان وتلا بالسبع (١)، وله نظم كثير، وأخذ عن أبي صالح الحلبي الرافضي، وأخذ معه منصور صاحب المدينة، فأقام بها سنوات، وكان يتشيع به سنةً ويتسنن به رافضةً، وفيه اعتزال" (٢). فهل صحبته لرجل كهذا تنفي توبته واستقامته؟! (٣). على فرض أنه كان ثابتاً ما اتهم به.

ولقد نفى الذين حققوا كتبه عنه هذه التهمة، فأشار الاستاذ عبد العال عطوة في مقدمة لتحقيق كتاب شرح مختصر الروضة إلى أن بعض الباحثين قد دافع عن هذه التهمة في رسالة علمية أجزت بدرجة الامتياز من جامعة القاهرة (٤). وقال محقق كتاب "شرح مختصر الروضة": "ولم أجد في كتابه هذا ما يؤيد صراحة تشييع الطوفي، بل وجدت أنه يترضى عن الصحابة رضوان الله عليهم ويخاصة الشيخين، ويصرح في أماكن باعتقاده بما يعتقد أهل السنة والجماعة، ويرد على الشيعة وآرائهم، ويبين أن الحق بخلافها (٥).

وعقد الدكتور مصطفى زيد فصلاً في كتابه "المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي" نفى فيه التشيع عن الطوفي من خلال كتبه الموجودة، وأورد نصوصاً كثيرة تنفي عنه التشيع والرفض، وربما تجعله من المعادين لهم حيث يقول فيهم كلاماً أشد مما يقوله فيهم أعداؤهم (٦).

(١) أي بالقراءات السبع.

(٢) انظر: الذهبين ذيول العير ص ١١٧.

(٣) انظر: "شرح مختصر الروضة تحقيق الدكتور عبد الله التركي، ص ٣٦.

(٤) المرجع السابق ص ١٦.

(٥) المرجع السابق ص ٣٦/٣٧.

(٦) انظر ص ٧٤-٧٦.

وقد ذكرت سابقاً خلو كتابه الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية من تأييده
لأراء الشيعة.

المطلب الثامن: وفاته

أدركت المنية الطوفي رحمه الله تعالى في بلد الخليل صلوات الله عليه
وسلامه، وقد اختلف المؤرخون في سنة وفاته، فقال الذهبي وابن رجب والعلمي أنه
توفي سنة (٦١٧هـ) وأما السيوطي فقد ذهب إلى أنه توفي سنة (٧١٠هـ) ونقل
الخوانساري أنه وجد بخط ابن مكتوم أنه توفي سنة (٧١١هـ).
والذي أراه أن وفاته كانت في سنة (٧١٦هـ) وذلك لأنه قال في كتابه هذا
"الإشارات الإلهية": ونحن الآن في عام ست عشر وسبعمئة"، وقد فرغ من كتابه
هذا يوم الخميس الثالث والعشرون من شهر ربيع الآخرة سنة ست عشر وسبعمئة
ببيت المقدس^(١).

وقد قيل إنه حج سنة (٧١٤هـ) وجاور سنة (٧١٥هـ) فثبت أنه توفي بعد ذلك.
وهذا ما رجحه محقق كتاب شرح مختصر الروضة معتمداً على ما ذكره
صاحب كتاب المصلحة في التشريع الإسلامي لنجم الدين الطوفي^(٢).

(١) انظر ص (٢٧).

(٢) انظر شرح مختصر الروضة ص ٣٨.

الفصل الثاني

دراسة الكتاب

المبحث الأول: في نسبة المخطوط إلى المؤلف ووصف النسخ المخطوطة

نسبة المخطوط إلى المؤلف:

لقد وجدت على غلاف النسخة (أ) العبارة التالية "كتاب الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية تفسير القرآن العظيم للعلامة الطوفي رضي الله عنه، أمين" وعلى غلاف النسخة (ب) الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية للشيخ العلامة كشاف المشكلات ومبين المعضلات سليمان بن عبد القوي".

وعلى غلاف النسخة (ج) "هذا كتاب الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية للشيخ الإمام العلامة كشاف المشكلات ومبين المعضلات سليمان بن عبد القوي ابن عبد الكريم بن سعيد الطوفي الصرصري البغدادي الحنبلي...".

وإذا كان هذا لا يكفي عند البعض لإثبات نسبة المخطوط إلى المؤلف نتيجة لما رأوه من نسبة بعض الكتب إلى غير مؤلفيها لتلقي الرواج والقبول وغير ذلك من الأسباب فقد رأيت أن أثبت نسبتها إليه من طريق آخر وهو ذكر من ترجم له نسبة هذا الكتاب إليه، فقد ذكر البغدادي في إيضاح المكنون أن هذا الكتاب للطوفي، ذكره أيضاً حاجي خليفة في كشف الظنون وبروكلمان في تاريخ الأدب العربي، والزركلي في الإعلام^(١).

ومن خلال نصوص الكتاب وجدت أنه يحيل في بعض المسائل إلى كتبه الأخرى التي نسبت إليه، والله أعلم.

وصف النسخ:

١- النسخة الأولى: كتبت بخط نسخ حسن غير معروف ناسخه سنة (٧٥٧هـ) وكانت واقعة في ٢١٩ ورقة وفي الورقة الواحدة ٢٥ سطراً. وجدت في أولها:

كتاب الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية

تفسير القرآن العظيم

(١) انظر: ص (١٦) من الكتاب.

للعلامة الطوفي
رضي الله عنه
أمين

وفي آخرها:

"وليكن هذا آخر الكتاب، وقد استطرَدنا فيه يسيراً مما ليس من موضوعه سبقاً أو سهواً أو لغرض صحيح والله عز وجل أعلم بالصواب".

وافق الفراغ منه العشر الآخر من المحرم الحرام، سنة سبع وخمسين وسبعمائة، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على أشرف المرسلين، سيدنا محمد النبي الأمي وآله وصحبه الطاهرين وسلم.

قال المصنف: "وكان الابتداء فيه يوم السبت ثالث عشر ربيع الأول والفراغ منه يوم الخميس الثالث والعشرون من ربيع الآخر كلاهما في سنة ست وعشر وسبعمائة في بيت المقدس"، هكذا وجد مكتوباً في النسخة المكتوب هذا منها "... وهذه النسخة موجودة في دار الكتب المصرية تحت رقم (١٨٧ تفسير)، ويوجد نسخة ميكروفلمية في مكتبة جامعة أم القرى بمكة المكرمة تحت رقم (١٩: تفسير وعلوم القرآن).

٢- النسخة الثانية: كتبت بخط نسخ معتاد، نسخه محمد بن محمد بن سبط العسقلاني المحلي، سنة ٨٧٥هـ، وقعت في ٢٢٦ ورقة وفي الورقة ٢٥ سطر، ومقاس الورقة ١٩×١٥سم.

وجدت في أولها:

الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية
للشيخ العلامة كشاف المشكلات ومبين المعضلات
سليمان بن عبد القوي

نفع الله بعلومه المسلمين وأعاد عليهم من بركاته يوم الدين
إنه على ما يشاء قدير وبالإجابة جدير، والحمد لله رب العالمين

وفي آخرها:

وليكن هذا آخر الكتاب، وقد استطرَدنا فيه يسيراً

مما ليس فيه من موضوعه سبقاً وسهواً اولغرض
صحيح والله عز وجل أعلم بالصواب".

وهذه النسخة موجودة بدار الكتب المصرية تحت رقم (٢٠٥٦١ب)، ويوجد
عنها نسخة ميكروفيلمية في مكتبة أم القرى بمكة المكرمة تحت رقم (١٩: تفسير
وعلوم القرآن).

٣- النسخة الثالثة: كتبت بخط معتاد غير معروف ناسخه وهي ناقصة من
آخرها بحوالي (٤٨) ورقة وما وجد (١٧٢) ورقة في كل ورقة (٢٢) سطر
ومقاسات الصفحة (٢٧×٢١) سم، وقد وجدت فيها كلمات كثيرة مطموسة.
وجدت في أولها:

"هذا كتاب الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية للشيخ الإمام العلامة كشاف
المشكلات ومبين المعضلات سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد الطوفي
الصرصري البغدادي الحنبلي نفع الله به المسلمين... إنه على ما يشاء قدير
وبالإجابة جدير، أمين".

وأما آخرها فكان أثناء القول في سورة القصص، قوله: "ولو صح قول
الصوت للزم أن الله عز وجل جسم بذاته، أو أنه يتصور في الأجسام إذا شاء
ويتخذها مظهراً له على رأي الحلولية أو الاتحادية وأنه".

المبحث الثاني: أهمية المخطوط

تتبع أهمية هذه المخطوطة (الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية) من ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: من ناحية موضوعه

فهو الكتاب الوحيد - على حد علمي - الذي تعرض للآيات التي فيها إشارة إلى مباحث أصول الدين وأصول الفقه بشكل مفرد، وقام بمناقشتها وتوضيحها على ما سيأتي - إن شاء الله تعالى - عند حديثي على منهج المؤلف، وعندما يكون الكتاب فريد في تصنيفه متخصص في موضوعه تتطلع إليه أنظار الباحثين ليروا ما فيه من فوائد وليحصلوا على مبتغاهم بسهولة ويسر.

الوجه الثاني: من ناحية الباعث على تأليفه

فقد أفصح المؤلف عن الباعث على تأليفه، وذكرت نص ذلك عند حديثي عن الموازنة بينه وبين الكتب التي ظهرت في عصره، وهو أن المؤلف أراد أن يعالج فيه مشكلة ظهرت في زمانه من تراكمات الأزمنة السابقة، وأراد أيضاً الإجابة على سؤال طرح في زمانه والكتاب في هذه الحالة يكون أكثر فائدة وأعظم نفعاً لأنه يجيب عما يجول في خواطر الناس ويصحح مسارهم، فهو بمثابة دعوة إلى التأصيل والعودة إلى الجذور التي بدونها تختلط الأمور وتضيع وتضل عن قاصديها.

الوجه الثالث: من ناحية مؤلفه

فمن المعلوم أن الكتاب يكون محط أنظار واهتمام إذا كان صاحبه ممن شهد له بالعلم والفضيلة والتحقيق، وسعة الاطلاع إلى غير ذلك من المزايا التي يتحلى بها العلماء، ويزيد ذلك أهميته إذا كان المؤلف يكتب في تخصصه وما كان له فيه عناية وبحث - وإن كانت التخصصات لم تظهر في ذلك الزمان - ولقد رأينا أن الطوفي تتوفر فيه كل هذه الصفات من خلال حديثي في ترجمته على صفاته ومؤلفاته.

كل هذا يجعل الكتاب جديراً باهتمام الباحثين، والاطلاع عليه والرجوع إليه، فقد أدنى لهم المؤلف الثمرة فهو كتاب سهل العبارة واضحها خال من التعقيد والغموض.

المبحث الثالث: ملامح منهجه

أقبل الكثير من علماء المسلمين على دراسة القرآن الكريم وتفسيره فتتوعدت مناهج المفسرين وتعددت بتعدد واختلاف وتنوع اهتماماتهم وثقافتهم وزاوايا نظرهم الى القرآن الكريم، فذهب بعضهم الى تفسير القرآن الكريم كاملاً متعرضاً لكل آية من آياته، وذهب آخرون الى التعرض لما يرونه بحاجة الى إيضاح وبيان، واعتنى آخرون بنوع معين من الآيات كآيات الاحكام مثلاً، ومنهم من فسر سورة من سورة، أو آية من آياته مفرداً ايها بمؤلف خاص.

ولما تتوعدت مشارب هؤلاء المفسرين فمنهم من فسر القرآن بالمأثور وبعضهم الآخر بالمعقول، والثالث مزج بينهما.

وهذا المؤلف الذين بين أيدينا "الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية" نستطيع أن ندرجه ضمن النوع الثالث، ولقد اشار المؤلف إلى منهجه في المقدمة فقال: "الفصل الثالث: فيما نعتمده في هذا التعليق: وهو انا إن شاء الله عز وجل نستقرئ القرآن من أوله إلى آخره، ونقرر منه المطالب الأصولية وهي ضربان: اصول الدين، واصول الفقه" (١) ثم قال بعد ذلك: "فنحن إن شاء الله عز وجل كلما مررنا بلفظ عام وجهنا عمومه إن احتاج إلى ذلك ثم بينا أنه باق على عمومه أو خص بشيء ولماذا خص وفيم خص وفي ذلك فوائد جمة كل ذلك حسب الإمكان - إن شاء الله عز وجل وهو المستعان - وكذلك كلما مررت بمسألة أصولية بينت أنها من أي أقسام ذلك الفن هي إن كانت من "أصول الدين" بينت أنها من مسائل الإيمان بالله عز وجل، أو ملائكته أو كتبه، أو رسله، أو اليوم الآخر أو القدر، وإن كانت من مسائل "أصول الفقه" بينت أنها من مسائل الكتاب، أو السنة، أو القياس أو غيرها، ومهما استوفيت الكلام على مسألة ثم تكررت أحلت بها على ما مضى إلا أن يتضمن التكرار فائدة زائدة فأذكرها إن شاء الله عز وجل" (٢).

وبهذا يكون المؤلف قد أوضح المعالم العامة لمنهجه، إلا أن كتابه لم يقتصر على هذين الفنين بل اضاف إليهما شيئاً آخر من قبل الفوائد فقال - بعد أن حرر

(١) انظر: ص (٦٤).

(٢) انظر: ص (٨٣).

الخلاف في أيهما أبلغ لفظ (الرحمن) أم (الرحيم) - "وهذا ونحوه وإن كان خارجاً عن الأصول إلا أنها فوائد مستطردة فلا تتكرسها"^(١).

ولا بد لي من أن أوضح هذا المنهج:

رأينا من خلال ما ذكره المؤلف أنه يستعرض فقط الآيات التي فيها مسائل أصول الدين والآيات التي فيها مسائل أصول الفقه، وإذا عرضت له فائدة أخرى من الفوائد الخارجة على هذين الفنيين ذكرها، وسأوضح كيفية تعرضه لمسائل هذين الفنيين وما ذكره من فوائد.

أولاً: منهجه في استعراضه لآيات أصول الدين:

١- كان المؤلف يكاد لا يمر بآية من الآيات التي فيها إشارة إلى مبحث من مباحث أصول الدين إلا توقف عندها وذكر ما فيها من المباحث وقرر تلك المسألة أكمل تقرير، ومثال ذلك، قوله عند قوله تعالى ﴿الحمد لله رب العالمين﴾، وإضافة الرب إلى العالمين إشارة إلى أمور: ... الثالث: إشارة إلى أنه خالق العالم وصانعه القديم وهو المقصود من الآية، وهي مسألة وجود الصانع، وهي من مسائل أصول الدين والاستدلال فيها بوجود الأثر على المؤثر، وتقريره: أن العالم حقيقة موجودة بالحس فالمؤثر في وجوده إما جملته، أو إما ما هو داخل فيها، أو ما هو خارج عنها، والأول والثاني باطلان فتعين الثالث، أما بطلان الأول فلاستحالة إيجاد الشيء نفسه لأنه من حيث يقتضي أنه موجود إذ المعدوم لا تأثير له، ومن حيث هو أثر يقتضي أنه معدوم إذ الموجود لا يقبل الوجود لاستحالة تحصيل الحاصل، فلو كان العالم موجداً لنفسه لزم أن يكون موجوداً معدوماً في حالة واحدة وأنه محال، والثاني: باطل لأن الموجد للعالم لو كان جزؤه الداخل في حقيقته لكان ذلك الجزء موجداً لنفسه ويلزم المحال بعينه، وإذا تعين أن الموجود خارج عن حقيقته فذلك الخارج إما قديم أو حادث، فإن كان قديماً فهو المطلوب وإن كان حادثاً فالموجد له إن كان هو العالم لزم الدور لتوقف كل واحد منهما على الآخر، وإن كان غير العالم

(١) انظر: ص (٨٨).

فإن انتهى إلى قديم فهو المطلوب، وإلا لزم التسلسل وهو محال، وهذا مسألة انتظمت الدلالة على وجود الصانع وقدمه^(١).

مثال آخر: قال عند قوله تعالى: ﴿وقل للذين أتوا الكتاب والأمين ءأسلمتكم﴾ هذه قسمة حاصرة مساوية لقوله عز وجل: ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾، ﴿لتكون للعالمين نذيراً﴾، ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس﴾، ﴿يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً﴾، ونحوه قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "بعثت إلى الأحمر والأسود"، وذلك أنه ليس في العالم إلا أمي وهو من لم يؤت كتاباً ولا كتابة كالعرب أو غير أمي: وهو من أوتي الكتاب أو الكتابة كاليهود والنصارى والمجوس، والهند، واليونان والروم والفرس وغيرهم فعموم الدعوى يستفاد من ههنا ومن المواضع الصريحة فيه وهذه من مسائل النبوات^(٢).

٢- وإذا كانت الآية من الآيات التي تشير إلى مسألة مختلف فيها بين الفرق الإسلامية، يذكر الفرقة التي احتجت بهذه الآية وعلى أي شيء احتجت بها وقرر وجهة نظرهم في الآية.

مثال ذلك: عند قوله تعالى: ﴿وما الله يريد ظلماً للعالمين﴾ قال: "يحتج به المعتزلة على أن الظلم الواقع في العالم ليس من الله عز وجل بخلق ولا إرادة". ثم قام بعد ذلك بتقرير حجبتهم فقال: "وتقريره: أن الله عز وجل نفى أن يريد وأن يظلم هو أحداً، ولو كان الظلم الواقع مخلوقاً أو مراداً له ثم عاقبهم عليه لكان ظالماً لهم مع كونه لا يظلم مما لا يجتمع".

ولما كان المؤلف من أهل السنة والجماعة -كما قررنا ذلك سابقاً- قام بذكر جواب الجمهور على ذلك، فقال: "وجواب الجمهور بمنع هذه الملازمة فلا نسلم أنه لو خلق الظلم فيهم ثم عاقبهم عليه كان ظالماً، ومستند المنع ما قررناه في سر القدر^(٣)".

(١) انظر: ص (٨٧).

(٢) انظر: ص (٢٤).

(٣) انظر: ص (٢٤٤).

مثال آخر: عند قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ قال: "يحتج به الصوفية على أنه كلمة بحرف وصوت" ثم بين وجهة نظرهم فقال: "ووجهه أنه أكد الفعل بالمصدر إرادة لحقيقة الكلام بالحرف والصوت" ثم بين رد الذين لم يوافقوهم فقال: "احتج الآخرون بما سبق، وبأنه إنما أكده بالمصدر لئلا يظن أنه كلمة إلهاماً أو في الرؤيا أو نحو ذلك" ثم بين آراء الفرق الأخرى في الآية فقال: "وتأوله بعض المعتزلة على أنه كلمة باظفار المحن من الكلم وهو الجرح" وذكر دليلهم على ذلك فقال: "بدليل ﴿وفتناك فتونا﴾"، ولما كان دليلهم ظاهراً في الضعف اكتفي بقوله: "وهو ضعيف" (١).

مثال آخر: عند قوله تعالى ﴿أَلَمْ أَرْجُلْ يَمْشُونَ بِهَا﴾ قال: "الآية يحتج بها بعض المشبهة على إثبات الرجل واليد والعين والأذن لله عز وجل" ثم بين المؤلف وجه احتجاجهم بالآية فقال: "محتجاً بأن الآية دلت على أن عدم هذه الجوارح صفة نقص للأصنام تمنعها من استحقاق الإلهية فأثباتها يجب أن يكون صفة كمال لله عز وجل مصححة لاستحقاق الآلهية عملاً بموجب قياس العكس"، ولما كان هذا لا يوافق مذهبه قام بالرد فقال: "ويجاب عنه بأن ليس معنى الآية ما فهمتهم إنما معناها أن الإنسان مع ثبوت هذه الجوارح قاصر عن رتبة الإلهية، والأصنام لفقد هذه الجوارح وغيرها قاصر عن رتبة الإنسان والقاصر عن القاصر عن الشيء أولى بالقصور عن الشيء أو يقول الصنم قاصر عن الإنسان والإنسان قاصر عن الإلهية فالصنم قاصر عن الإلهية وهذا أبلغ في الاستدلال، وإذا أمكن حمل الآية على هذا الوجه التزيهي لم يجز حملها على تفسيركم التشبيهي" (٢).

مثال آخر: وعند قوله تعالى: ﴿لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْ﴾، يعني بقدرة الله عز وجل وقضائه وقدره الغالب النافذ" ثم بعد أن بين أن في الآية دلالة على القضاء والقدر وتصرف الله تعالى وقدرته وضح ذلك فقال: "ومستند ذلك ما يلقيه ويخلقه في النفوس من دواعي البروز إلى القتال والصوارف عن القرار في البيوت بما تسول للإنسان نفسه من لذة الظفر بخصمه أو

(١) انظر ص (٣٠٩).

(٢) انظر ص (٤٠٨).

الغنيمة ونحوه، فإذا خرج ضعفت أسبابه وانعكس حسابه واخذت أسلابه، كما جرى لكفار بيدر إذ زين لهم الشيطان أعمالهم وقال لا غالب لكم ونحو ذلك". ولما كانت المعتزلة مخالفة له في هذه المسألة عرض بهم لبيان أن هذه الآية حجة لأهل السنة والجماعة على المعتزلة فقال: "وكشف السر عن خلق الدواعي والصوارف وتحقيق كفيته لا مما يليق مع كل أحد، وهو إذا حقق انتقضت به قوى القدر وانعزل الصواب عن أهل الاعتزال" ثم ذكر لهذه الآية مثيلاً فقال: (وهذه كقوله عز وجل: ﴿أينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة﴾، ثم ذكر مثاليين من الشعراء فقال: "وقول الشاعر:

فإن المنية من يخشها فسوف تصادفه أينما
أي أينما ذهب، وقول علي بن أبي طالب:
"أي يومي من الموت أفر يوم لا يقدر أم يوم قدر
ثم قال: "ونظائره كثيرة"^(١).

وانظر أيضاً تحقق منهجه هذا في كل مسألة خلافية تنازعتها الفرق مثل الرؤية، ومسألة الجهة، وخلق القرآن، والشفاعة، وأفعال العباد.
٣- وإذا كانت الآيات بحد ذاتها رداً واضحاً على شبه الملل الأخرى كاليهود والنصارى فقد كان يقوم بشرحها وتوضيحها.

مثال ذلك: ما بينه عند قوله تعالى: ﴿إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون﴾، قال المؤلف (هذا جواب شبهة احتج بها النصارى على ألوية المسيح"، ثم قام ببيان الشبهة وتوضيحها، فقال: "وصورة الشبهة أن المسيح آية في نفسه لوجوده على خلاف مطرد العادة من غير أب وكل من كان كذلك فهو آله" وبعد أن اطلع القارئ على الشبهة وصورها في ذهنه قام بتقرير الجواب الذي هو نص الآية الكريمة فقال: "وتقرير الجواب لا نسلم المقدمة الثانية إذ هي باطلة بآدم عليه السلام قيل له كن فكان لا من أب ولا من أم ثم هو ليس إلهاً، ولو كان ما زعمتم يقتضي الألوية لكان آدم أحق بها لأنه أغرب وأعجب وأقعد في خرق العادة"، ولما أدرك المؤلف أنه يمكن أن يرد عليه اعتراض قال: "ثم إن بعض النصارى

(١) انظر ص (٢٤٧).

يفرق بين آدم وعيسى عليهما السلام أنه مولود خرج من الرحم بخلاف آدم، والجواب: أن هذا الفرق لا أثر له بل هو مقرر لضعف دعواكم لأن كونه مولوداً يقرر له حكم البشرية والإنسانية وذلك ينافي الإلهية^(١).

ثانياً: منهجه في استعراضه لآيات يتعلق بها أصول الفقه:

اعتنى المؤلف بالآيات التي يحتج بها علماء الأصول عنانيته بالآيات الدالة على أصول الدين وفاءً بما أخذه على نفسه في منهج هذا الكتاب.

١- كان كلما مر بآية فيها حجة لمسألة من مسائل أصول الفقه توقف عندها وأوضحها من وجهة نظر من أخذ بها وذكر الاعتراضات إن وجد مخالف.

مثال ذلك: ما قاله عند قوله تعالى: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً﴾ قال: "هذه عمدة الجمهور في أن الإجماع حجة" ثم بين وجه احتجاجهم بها فقال: "وتقريره أن الله عز وجل توعد على اتباع غير سبيل المؤمنين فدل على تحريمه، ويلزم منه وجوب اتباع سبيل المؤمنين وهو الإجماع، أو يقول اتباع غير سبيل المؤمنين متوعد عليه وكل متوعد عليه حرام فاتباع غير سبيل المؤمنين حرام، وسبيل المؤمنين هو الإجماع فاتباع غير الإجماع حرام فاتباع الإجماع واجب"، ثم قال: "واعترض عليه من وجوه...^(٢)، فبينها وأجاب عنها.

مثال آخر: عند قوله تعالى: ﴿إن في ذلك لعبرة لأولي الأبصار﴾ قال: "ربما استدل بها على إثبات أن القياس حجة كما استدل بقوله عز وجل ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾^(٣).

مثال آخر: عند قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا﴾ قال: "واحتج به على سد الذرائع، وهو مذهب مالك وأحمد، حسماً لمواد الفساد والباطنية" ثم قال مبيناً لوجود معارض: "وأجاز ذلك بعض العلماء...^(٤).

(١) انظر ص (٢٣٤).

(٢) انظر ص (٢٩١).

(٣) انظر ص (٢١٢).

(٤) انظر ص (١٣٠).

مثال آخر: قال عند قوله تعالى: ﴿إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده﴾ يحتج به على أمرين ... الثاني: أن شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد نسخه لاستواء الوحي إلى نبينا وغيره من النبيين لأن الشرائع متلقاة عن الوحي فإذا استوى الجميع في الوحي استووا في الشرائع" ثم قال: "وأجيب عليه..."^(١).

مثال آخر: عند قوله تعالى: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾ قال: "يحتج به الظاهرية على إنكار القياس لأن الحكم إما مجمع عليه فلا حاجة إلى القياس فيه أو مختلف فيه فيجب رده إلى الله أو الرسول والمراد كتاب الله عز وجل وسنة رسوله واستفادته منها وهذا موضع بيان فلو كان القياس مدركاً للحكم لوجب ذكره هنا وإلا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وأنه باطل" ثم ذكر جواب الذي يرون القياس مصدراً من مصادر التشريع فقال: "وأجاب القياسيون..."^(٢).

٢- طبق القواعد الأصولية على الآيات الكريزمات وخصوصاً في مبحث العام والخاص وذلك بعد أن بين في المقدمة أدوات العموم وما يفيدته وأدوات الخصوص، ولكنه عند التعرض لهما يكتفي بالإشارة إلى أن في هذه الكلمة عموماً دون أن يوجهها إلا إذا احتاج الأمر وهل بقيت على عمومها أم خصت بشيء ولماذا وفيما خص كما سبق من بيانه لمنهجه في المقدمة.

مثال ذلك: ما قاله عند قوله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾، قال: "عام فيمن شهد الشهر، أي كان فيه شاهد أهله حاضر غير مسافر" فلما كان الذي أفاد العموم ظاهراً للقارئ -وهو وجود (من) الشرطية- وكان المؤلف أوضح هذا في المقدمة استغنى عن إعادته ذكره هنا، ثم قال: "فخص منه المسافر بمفهومه و بما سبق -أي بالآية السابقة﴾ ﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾ - والمريض بما بعده وقبله وباقي أهل الأعدار بالدليل إما بالقياس على المخصوص من العموم أو غيره"، ونلاحظ هنا أنه احتاج لذكر ما خص هذه الآية، ولذكر الدليل عليه ولو بالإشارة^(٣).

(١) انظر ص (٣٠٨).

(٢) انظر ص (٢٧٥).

(٣) انظر ص (١٦٠).

إلا أنه لم يقتصر على ذلك بل ذكر تطبيقات أخرى للمباحث الأصولية.
ومثال ذلك: ما قاله عند قوله تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾، قال: "هذا من أدوات الحصر وهو تقديم المفعول نحو ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ واللّه أحمد، و ﴿بِلِ اللَّهِ أَعْبُدُ﴾، و(إنما) وقد سبق ذكرها قريباً والنفي المتلقى بـ(إلا) نحو ما قام إلا زيد، و ﴿مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلًا﴾، وحصر المبتدأ في الخبر الأعم أو المساوي إذ يستحيل أن يكون الخبر أخص... (١).

مثال آخر: عند قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَجِبُ الْكَافِرِينَ﴾، قال: "دليل خطابه أنه يحب المؤمنين ويؤكد هذا قوله عز وجل: ﴿اللَّهُ وَلِي الَّذِينَ آمَنُوا﴾" (٢).
وعند قوله تعالى: ﴿وَلَا يَكَلِّمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾، قال: "دليل خطابه أنه يكلم ويزكي من ليس كذلك ممن وفى بعهدده ولم يشتر بعهد الله عز وجل وبيمينه ثمناً قليلاً".

مثال آخر: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾، عام مطرد، ومفهوم الموافقة دل على نفي الظلم في أكبر من ذلك" (٤).

مثال آخر: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾، قال: "هذا خرج مخرج الغالب، أو حكاية حالهم في أكل الربا أو التعريض به بالتشنيع على أكلته كذلك فلا مفهوم حتى لو أكله أضعافاً مضاعفة لكان حراماً أيضاً" (٥).

ثالثاً: ذكره لما كان خارجاً عن المباحث الأصولية بفرعيها وهي ما أسماه (الفوائد) يرى المؤلف في بعض الأحيان أن الحرص على إفادة العلم يقتضي ذكر بعض الفوائد لمناسبة ما وإن كان موضوعها خارجاً عما خصص له كتابه، وما كان من هذا القبيل يرجع إلى المواضيع التالية:

١ - التفسير:

فقد كان المؤلف يفسر بعض الآيات أو الألفاظ.

(١) انظر ص (١٤٩).

(٢) انظر ص (٢٢٥).

(٣) انظر ص (٢٧١).

(٤) انظر ص (٢٤٥).

ومثاله: تفسيره لمعنى كلمة (الرب) عند قوله تعالى: ﴿الحمد لله رب العالمين﴾ قال: "الرب قيل هو المالك، وقيل السيد، وقيل المربي والمصلح، ويجوز أن يكون الخالق لقوله عز وجل ﴿وهو رب كل شيء﴾، ﴿خالق كل شيء﴾، ففسر الرب في موضع بالخالق في آخر" (١).

مثال آخر: فسر الهدى في قوله تعالى: ﴿ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء﴾ فقال: "اعلم أن الهدى تارة يراد به الإرشاد وهذا على النبي صلى الله عليه وسلم إذ معناه التبليغ والدعاء إلى الحق وتارة يراد به ميل القلب إلى الحق مستنداً إلى ظهور الحجة وانكشاف الشبهة وقيام الداعي وانتفاء الصارف، وهذا لا يقدر عليه إلا الله عز وجل وهو المراد هنا" (٢).

مثال آخر: ﴿واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة﴾ قال: "يحتمل أن المراد اتقوا معصية لا يختص عقابها بمباشرها بل تعدى إلى من ترك إنكارها فيكون فيها حجة على وجوب إنكار المنكر، وأن تارك الإنكار مع القدرة في حكم فاعل المنكر في لحوق الوعيد كما أن الردء كالمباشر في قطع الطريق، وسامع الغيبة أحد المغتابين، وراوي الكذب عالماً به أحد الكاذبين ونحو ذلك، ويدل على هذا التأويل ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إذا ظهر فيكم المنكر فلم تتكروه أو شك الله أن يعمكم بعقاب من عنده" (٣).

٢ - الفقه:

وهو أكثر الفوائد التي ذكرها المؤلف هنا، إذ هو غير الأصول والسبب في إكثاره من ذكر المسائل الفقهية واضح وهو أنه لما كان يذكر قواعد أصول الفقه كان يرى نفسه مضطراً لذكر ما يترتب على هذه القواعد من أحكام.

ومثاله: عند قوله عز وجل: ﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام﴾، قال: "أما الصيام فهو معهود خاص برمضان من سائر الصيام وهو عام بالنسبة إلى أيامه

(١) انظر ص (٨٥).

(٢) انظر ص (١٩٨).

(٣) انظر ص (٤٦٣).

الثلاثين، أو التسع والعشرين، أما ﴿الذين آمنوا﴾ فعام أريد به الخاص وهم أهل التكليف والخطاب، ثم بعد ذلك شرع في ذكر ما يترتب على كونه العام في هذه الآية أريد به الخاص فقال: "فيخرج من ليس كذلك كالصبي والمجنون، وفي تناوله العبيد خلاف، ثم هو بعد ذلك أما مطلقاً كالعاقل يجن أثناء رمضان فلا يلزمه صومه ولا قضاؤه إذا افاق أو لا مطلقاً كالمريض والمسافر، والكبير، والحائض والحامل، والمرضع فيسقط عنهم أداؤه لا قضاؤه" (١).

مثال آخر: عند قوله تعالى ﴿والحرمات قصاص﴾، قال: "أي من انتهك لكم حرمة فانتهكوا له مثلها لتقتصوا منه بدليل ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾، إذ هذا بيان لـ ﴿الحرمات قصاص﴾ عام، وهو عام في جواز القصاص"، فلما بين أن تلك الآية عامة اعقبه بذكر ما يخصه ليوضح بذلك مسألة فقهية تقديرها فيم يجوز القصاص؟ فقال: "وخص منه القصاص في الأطراف ما إذا خيف الحيف كالجائفة لا قصاص فيها لتعذر المماثلة، وفيم إذا قتله بمحرم في نفسه كتجريح خمر ... لا يقتص منه بمثله لئلا يكون دفعا للظلم الحرام بمثله، ومحواً للآثر القبيح باقبح منه، وكذا لو قتل رجل قريب رجل أو عبده أو دابته ... لم يجز للمجني عليه أن يفعل بالجاني مثل ذلك، بل يقتص منه ويغرمه ويرفعه إلى من يحده ونحو ذلك" (٢).

ومن الطريف أنه كان ينفذ أحياناً من خلال مسائل أصول الدين ليتحدث الفقه إذا ناسب المقام ذلك:

مثاله: ما قاله عند قوله تعالى: ﴿ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم﴾، فبعد أن بين أن في الآية دليلاً على صحة نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم لأنه أخبر بغيب لم يحضره ولم يخبره به سوى الله عز وجل، قال: "ويستفاد من هذا أن واصف اللقطة إذا أصاب صفتها يجب دفعها إليه لأنه إذا وصفها والتقدير أنه لم يحضر عند التقاطها ولا أخبره بها الملتقط ولا غيره دل على أنه صاحبها لانحصار القسمة في ذلك" (٣).

(١) انظر ص (١٥٧).

(٢) انظر ص (١٦٣).

(٣) انظر ص (٢٢٨).

وهذا لا يعني أنه كان لا يذكر الفقه إلا من خلال بيانه لما يترتب على تطبيق قواعد أصول الفقه على الآيات بل كان يذكر مسائل فقهية عند مروره بآيات الأحكام.

ومثاله: ﴿ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف﴾، قال: "وهو الأقل منه كفاية وأجره مثله ولو كانت كفايته درهماً كل يوم وأجرة مثله درهمين أو بالعكس أخذ درهماً لأنه المعروف المتيقن استحقاقه" (١).

مثال آخر: وعند قوله تعالى: ﴿فإن شهدوا فلا تشهد معهم﴾، قال: "يستدل به على أن العالم بشهود الزور يحرم عليه موافقتهم حاكماً كان أو شاهداً أو مشهوداً له أو عليه أو غيرهم، خلافاً للمسألة المشهورة عن أبي حنيفة في أن شاهدي الزور لو شهدا أن فلاناً مات جاز لآخر أن يتزوج امرأته مع علمه بكذبهما وحل به وطؤها لأن عنده الحاكم منشيء للأحكام لا مثبت لها على وفق الواقع" (٢).

٣- الفوائد اللغوية:

ومثال ذلك: ما قال عند قوله تعالى: ﴿الرحمن الرحيم﴾ قال: "ثم اختلف أيهما أبلغ، فقيل ﴿الرحمن﴾ لأن بناء فعلاً للمبالغة نحو غضبان للمتلى غضباً ونحوه، وقيل ﴿الرحيم﴾ لأنه عدل به عن فاعل إلى فعيل وهو عدول عن صيغة الفاعل إلى بناء المفعول فكان أبلغ كما عدلوا عن عالم وقادر إلى عليم وقدير، وعن خاطب إلى خطيب، وعن "قول بالغ" إلى "بليغ"، ولأن العرب إذا أرادت المبالغة عدلت بالشيء إلى ضده تنبيهاً على شدة التفاوت بين المعدول والمعدول عنه كما عدلوا في عالم إلى علامة بلفظ المؤنث...." (٣).

مثال آخر: عند قوله تعالى ﴿ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك﴾ قال: "وقيل معناه فمن نفسك على جهة الإنكار أي ليست السيئة التي

(١) انظر ص (٢٥٦).

(٢) انظر ص (٤١٠).

(٣) انظر ص (٨٧).

تصبيك من نفسك، فتنفق مع التي قبلها" ثم قال: " وحذف همزة الاستفهام إذا دل عليه الدليل جائز نحو ﴿أفإن مت فهم الخالدون﴾ أي أفهم الخالدون بعدك" (١).

أدلة المؤلف:

ولما كان لا بد للباحث من أدلة يحتج بها على آرائه، وكلمما كان الدليل أقوى كان قول صاحبه أحرى وأجدر بالقبول، فقد ذهب الطوفي إلى الاستدلال بما تيسر له من الأدلة ليدعم به رأيه ويقويه، فاستشهد بالآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والمنطق والشعر ونصوص كتب اليهود والنصارى.

وأما طريقته في الاستدلال بها فهي كما يلي:

أولاً: طريقه في الاستدلال بالآيات القرآنية:-

١- كان يورد أشباه الآيات ونظائرها التي تتعلق بالموضوع الواحد ليأخذ من مجموعها الحكم والمعنى التي تدل عليه سواء كان ذلك في العقائد أو في أصول الفقه أم في غيرها.

مثال ذلك: ما أورده عند قوله تعالى: ﴿رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾، قال: "يحتج به على أن الله عز وجل لو لم يرسل الرسل إلى خلقه لم يقر حجته عليهم"، ثم بعد ذلك ذكر نظائر الآية فقال: "ونظير ذلك ﴿ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلنا إينا رسولا﴾ ثم ذكر نظيراً آخر الآية ﴿ولو لا أن تصيبهم مصيبة بما قدمت أيديهم فيقولوا ربنا لولا أرسلنا إينا رسولا﴾ الآيتين ثم شرع في استخراج المعاني فقال: "وتحقيق هذا أن حجة الله عز وجل على ضربين... (٢)".

(١) انظر ص (٢٧٩).

(٢) انظر ص (٣١٠).

٢- يفسر معنى الآية أو أحد ألفاظها بما ورد في آية أخرى.

ومثاله: تفسيره لمعنى الرب في قوله تعالى: ﴿الحمد لله رب العالمين﴾ فقال -بعد أن ذكر ما قيل في معنى الرب- : "ويجوز أن يكون الخالق لقوله عز وجل: ﴿وهو رب كل شيء﴾ ﴿خالق كل شيء﴾ ففسر الرب في موضع بالخالق في آخر" (١).
مثال آخر: وقال عند قوله تعالى: ﴿يا قوم اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء﴾، قال: "الآية تقتضي أن النبوة نعمة على النبي وعلى قومه لشرفهم به" واستدل على ذلك بآية كريمة أخرى فقال: "كما قال الله عز وجل لنبيه صلى الله عليه وسلم ﴿وانه لذكر لك ولقومك﴾ أي شرف" (٢).

٣- كان يستدل بالآيات على التخصيص فإذا وردت آية بلفظ عام وبين أن هذا العموم لم يبق على عمومه وكان المخصص لها آية أخرى ذكرها، ومثال ذلك: استدلاله على تخصيص عموم قوله تعالى: ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة اشهر وعشراً﴾، فقال: "هذا عام خص منه المتوفي عنها الحامل عدتها بوضع الحمل" ثم ذكر دليله على ذلك فقال ﴿بديل وأولات الأحمال﴾ (٣).

٤- ويستدل بالآيات على النسخ ومثال ذلك:

عند قوله تعالى: ﴿إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين﴾ لما كانت هذه الآية منسوخة قال: "نسخت بما بعدها ﴿فإن تكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين﴾.

ثانياً: طريقة استدلاله بالأحاديث النبوية الشريفة:

لقد كان المؤلف يذكر الحديث دون أن يذكر اسناده أو الإشارة إلى مكان وجوده إلا في حالات نادرة جداً، إلا أنني وجدت بعد تخريجي للأحاديث الواردة في

(١) انظر ص (٨٥).

(٢) انظر ص (٣٣٩).

(٣) انظر ص (١٧٩).

هذا الكتاب أن غالبيتها مما رواه الشيخان ثم يأتي بعد ذلك ما رواه أصحاب الكتب الأربعة المتممة للسته ثم يأتي بعد ذلك كتب الحديث الأخرى.

وأما طريقته في الاستدلال فهي:

١- ذكر أدلة الأصوليين على ما ذهبوا إليه من أقوال: ومثال ذلك: ما قاله عند قوله تعالى ﴿فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا﴾، فقال: "يحتج بهذا مع قول يعلي بن أمية "ما بالننا نقصر وقد أمنا" على أن مفهوم الشرط حجة، ووجهه أن هذا الرجل العربي فهم من تعليق قصر الصلوات على الخوف انتفاؤه عند انتفاء الخوف، وكذا عمر بن الخطاب فهم ذلك فأقرهما النبي صلى الله عليه وسلم على فهمها، ثم بين لهما أن بقاء الجواز عند انتفاء مانع الخوف إنما هو من جهة أخرى وهي الصدقة عليه والتخفيف عنهم" (١).

٢- الاستدلال بالأحاديث على أصول الدين، ومثال ذلك: ما ذكره عند قوله تعالى: ﴿إذ قال له ربه اسلم قال أسلمت لرب العالمين﴾ قال: "ربما ذهب زاهب إلى أنه لا يدخل في الإسلام بدونهما -أي الشهادتين- لقوله عليه الصلاة والسلام: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله" الحديث (٢).

٣- يستدل بالأحاديث على تخصيص عموم الآيات، ومثال ذلك: ما ذكره عند قوله تعالى ﴿إنما حرم عليكم الميتة والدم﴾ الآية، ثم ذكر أن الميتة لفظ عام، فقال: "ثم الميتة عام في التحريم خص منها: السمك والجراد، بقوله عليه الصلاة والسلام: "أحلت لنا ميتتان ودمان: السمك والجراد، والكبد والطحال" (٣).

٤- ويستدل بالأحاديث على النسخ، ومثال ذلك: ﴿كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية﴾، قال: "هو عام في كل من حضره الموت ممن له مال

(١) انظر ص (٢٨٦).

(٢) انظر ص (١٣٧).

(٣) انظر ص (١٥٠).

واقارب يوصى لهم ثم قيل: انه نسخ بأية الميراث وقوله عليه السلام: "إن الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارثه"^(١)

٥- وقد يستدل بالحديث على بيان معنى آية ومثال ذلك: ما ذكره عند قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرَ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ﴾، قال: "وهو موافق لأحاديث السنة نحو حديث مسلم من رواية سهل بن حنيف عن النبي صلى الله عليه وسلم: "من سأل الشهادة خالصاً من قلبه بلغه الله منازل الشهداء وإن مات على فراشه"، وقوله صلى الله عليه وسلم في بعض مغازيه: "إن بالمدينة قوماً ما قطعتم وادياً ولا نزلتم منزلاً إلا كانوا معكم، قالوا وهم بالمدينة قال وهم بالمدينة حبسهم العذر"^(٢).

ثالثاً: طريقة المؤلف في استدلاله بالكتب المقدسة عند اليهود والنصارى والمسماة (التوراة والانجيل):

ولقد انحصر استدلاله بها على طريقة القائل: "من فمك ادينك"، إذ هي بالنسبة له كمسلم ولكل مسلم غير يهودي، وقع فيها من التحريف ما أخرجها عن كونها معصومة، ومثال استشهاده بذلك: رده على اليهود المنكرين للنسخ بوقوع النسخ في شريعتهم أيضاً، واستشهد على ذلك بنص من العهد القديم، فقال في معرض إبطاله لأقوال اليهود: "والمختار في الجواب عندي أن في التوراة نصوصاً كثيرة وردت مؤبدة ثم تبين أن المراد بها التوقيت بمره، كقوله:

"إذا خربت صور لا تعمر أبداً" ثم أنها عمرت بعد خمسين سنة، ومنها "إذا خدم العبد سبع سنين اعتق فإن لم يقبل استخدم أبداً" ثم أمر بعنقه بعد مدة معينة سبعين سنة أو غيرها".

(١) انظر ص (١٥٦).

(٢) انظر ص (٢٨٥).

رابعاً: طريقه في الاستدلال بالشعر:

١- الاستشهاد على مسألة نحوية:

ومثاله: عند قوله تعالى ﴿وَأرجلكم﴾

ذكر أن الجمهور تأولوا قراءة الجر على المجاورة للرؤوس نحو:

"كبير أناس في بجاد مزمل" ، "صفيق شواء أو قدير معجل"

ثم قال: "والاصل مزمل، وخرّب، وقديراً، بالنصب وإنما جر الثلاثة لمجاورتها

المجرور قبلها"^(١).

٢- الاستشهاد على مسائل أصول الدين:

ومثاله: ما ذكره عند قوله تعالى: ﴿قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم

القتل إلى مضاجعهم﴾ ثم قال -بعد بيان كيفية ذلك- : وهذه كقوله تعالى ﴿أينما تكونوا

يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة﴾.

وقول الشاعر:

فإن المنية من يخشها فسوف تصادفه أينما

أي أينما ذهب، وقول علي رضي الله عنه:

أي يومي من الموت أفر أيوم لا يقدر أم يوم قدر^(٢)

٣- الاستشهاد على معنى آية كريمة بما يوافقها مما ذكر من الشعر:

ومثاله: ما ذكره عند قوله تعالى: ﴿ويريدون أن يتخذوا بين ذلك سبيلاً أولئك هم

الكاغرون حقاً﴾ فبعد أن بين أن هذا توسط في الصورة وهو انحراف في الحقيقة ذكر

أنه هذا بخلاف باقي التوسطات كقوله تعالى ﴿والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا

وكان بين ذلك قواماً﴾ ثم قال: "والحق لما كان تابعاً لبرهان فتارة يكون في التوسط و

... ثم بعد ذلك ذكر شاهداً له من الشعر وهو شطرة بيت "كلا طرفي قصد الأمور

ذميم"^(٣).

(١) انظر ص (٣٣١).

(٢) انظر ص (٢٤٧).

(٣) انظر ص (٣٠٠).

خامساً: طريقة المؤلف في استدلاله بالمنطق:

المنطق: آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر (١).

وغالباً ما كان المؤلف يوضح ما يعرض له من الآيات وفق هذه القواعد.

ومثاله: ما قاله عند قوله تعالى: ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾، قال: "هذا قياس استثنائي" فذكر أن في هذه الآية قياس استثنائياً ثم أخذ ببيان آلية عمله، فقال: "لا يستثنى منه نقيض التالي فينتج عين المقدم" ثم شرع في تطبيق ذلك على الآية، فقال: "هكذا: لكن لا يجدون فيه اختلافاً فليس هو من عند غير الله عز وجل، وهذا القياس يلزمه لو لم يكن من عند الله لما اتفق لكنه اتفق فهو من عند الله" (٢).

(١) التعريفات للجرجاني ص (١٢١).

(٢) انظر ص (٢٨١).

المبحث الرابع: مصادره

يلجأ الباحثون - غالباً - إذا ما أرادوا الوقوف على مصادر المؤلف التي استقى منها معلومات مؤلفه إلى النصوص التي عزاها المؤلف أو نسبها إلى قائلها، ووجود مثل هذا - أي عزو النصوص أو نسبتها - يسهل على الباحث مهمته، وعدمه يؤدي إلى لجوء الباحث إلى الاستنباطات والاستنتاجات في معرفة المصادر وهي عملية ليست دقيقة تماماً.

ولقد اجتمع الأمران في كتاب الطوفي هذا، فقد كان أحياناً يعزو بعض النصوص إلى قائلها ومصادرها مما سهل على معرفة بعض مصادره، وغالباً لا يشير إلى أصحاب هذه الأقوال، ولعل ذلك يرجع إلى أسباب: منها أن هذا الكتاب كان أملاءً من ذهنه وذكرته وعزو النصوص في هذه الحالة يصعب أحياناً لعدم التأكد من القائل فقد كان المؤلف كثير المطالعة فكان من الأسلم له أن يترك العز، ومنها أن محتويات هذا الكتاب في أكثرها كانت من استنباطات المؤلف نفسه.

ورغم ذلك إلا أنني استطعت - بعون الله تعالى - أن اضع يدي على بعض مصادره وذلك من خلال أمور:

- ١- أن يكون المؤلف قد أشار إلى المصدر الذي أخذ منه، ونادراً ما يحصل هذا.
- ٢- تشابه النصوص في كتابه لنصوص الكتب - التي رجعت إليها في التحقيق والتعليق - بشرط أن يكون صاحب الكتاب متقدماً على الطوفي.
- ٣- أن أجد من خلال سيرته أو مصنفاته أنه قد قام بدراسة كتاب على بعض شيوخه، فغالباً ما يكون قد أخذ بعض الأقوال والنصوص منه.

وبذا أرجو أن أكون قد وفقت إلى معرفة مصادره، وهي الآتية:

- ١- الجامع لاحكام القرآن، للقرطبي المتوفى سنة (٦٧١هـ) وقد أشار إليه المؤلف عند قوله تعالى: ﴿قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي﴾ الآية، قال: "أعلم أن من الناس من قال أن ابراهيم عليه السلام شك في القدرة على أحياء الموتى حكاه

القرطبي عن الطبري واحتج بقوله عليه الصلاة والسلام "نحن احق بالشك من ابراهيم" وليس هذا بشيء" (١).

وقد وجدت كثيراً من النصوص قد نقلت بألفاظها ومعانيها من تفسير القرطبي رحمه الله تعالى.

٢- مفاتيح الغيب (التفسير الكبير) للإمام فخر الدين الرازي الشافعي المتوفى سنة (٦٠٤هـ) وقد أشار إليه المؤلف عند قوله تعالى: "وامسحوا برؤوسكم"، فقال: وكانت الآية مجملة لاحتمال الأمرين فاقصر فيه على الأقل المتقين وهو ما يصدق عليه اسم المسح وهو تقرير الإمام فخر الدين في تفسيره" (٢).

٣- تفسير القرآن للحافظ ابي بكر عبد الرزاق الصنعاني المتوفى سنة (٢١١هـ).

٤- صحيح البخاري للإمام أبي عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري المتوفى سنة (٢٥١هـ) وقد اشار إليه عند قوله تعالى: ﴿وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ قال: "... وقد صح في البخاري أن عمار بن ياسر كان محفوظاً من الشياطين على لسان محمد صلى الله عليه وسلم" (٣).

٥- صحيح مسلم للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري القشيري المتوفى سنة (٢٦١هـ) وقد أشار إليه فقال: "وقصة الميائلة على معنى ما ذكرناه ثابتة في صحيح مسلم، وهي بيان للآية" (٤).

٦- الشفا للقاضي عياض وقد اشار إليه المؤلف.

٧- كتاب شرح الوريقات: للشيخ تاج الدين الفزاري الفركاح الدمشقي المتوفى سنة (٦٩٠هـ) وقد أشار إليه المؤلف.

٨- مسند الإمام أحمد بن حنبل المتوفى سنة (٢٤١هـ)، وقد اشار إليه المؤلف.

٩- المغني: لأبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المتوفى سنة (٦٢٠هـ) وهو كتاب على مختصر أبي القاسم الخرقى، الذي كان الطوفي قد قرأه في بغداد على بعض مشايخه، ولقد لمست أثر أخذه عن هذا الكتاب خلال

(١) انظر ص (١٩٤)

(٢) انظر ص (٣٢٩).

(٣) انظر ص (٢٢٥).

(٤) انظر ص (٢٣٦).

رجوعي إليه في التحقيق والتعليق، وربما كان أخذ هذه النصوص من المغني أو من مختصر الخرقى نفسه، وقد كان الطوفي قد شرح نصف كتاب مختصر الخرقى.

١٠- روضة الناظر وجنة المناظر، لموفق الدين عبد الله بن قدامة المتوفى سنة (٦٢٠هـ) وهو كتاب في أصول الفقه الحنبلي، كان الطوفي قد اختصره في كتاب أسماه (مختصر الروضة) ثم شرحه في كتاب (شرح مختصر الروضة) فلا بد وأنه أخذ منه لموافقته إياه في المذهب الحنبلي، وقد رجعت إليه خلال تعليقي على هذا الكتاب.

١١- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري المتوفى سنة (٥٣٨هـ).

١٢- أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي) لناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر البيضاوي الشافعي المتوفى سنة (٦٩١هـ).

١٣- مدارك التنزيل وحقائق التأويل (تفسير النسفي) لأبي البركات عبد الله بن أحمد النسفي المتوفى سنة (٧٠١هـ).

حيث كان اهتمام هذه الكتب الثلاثة السابقة ببيان آراء وأدلة الفرق الإسلامية فقد كان الكشاف يذكر رأي المعتزلة، وذهب البيضاوي والنسفي إلى بيان رأي أهل السنة والجماعة وأدلتهم والرد على غيرهم، وهي من المواضيع التي حازت على اهتمام الطوفي في كتابه هذا، ولقد رأيت تشابهاً بين نصوص هذه الكتب الثلاثة وهذا الكتاب.

١٤- المحصول في علم الأصول للفخر الرازي المتوفى سنة (٦٠٤هـ) حيث كان الطوفي اختصره، وقد وجدت تشابهاً في نصوص الكتابين. ومن خلال نظرنا إلى المراجع نرى أن المؤلف قد اهتم بالرجوع إلى أمهات الكتب مما يكسب كتابه قوة وأهمية.

المبحث الخامس: الموازنة بين الكتاب وما يقرب منه من التفسير

من كتب التفسير التي الفت في عصر الطوفي كتابي "أنوار التنزيل واسرار التأويل" للبيضاوي المتوفى سنة (٦٩١هـ) و "مدارك التنزيل وحقائق التأويل" للنسفي المتوفى سنة (٧٠١هـ)، ولقد رأيت أن اقتصر في الموازنة بينه وبين كتاب "الإشارات الإلهية" على ثلاثة نقاط وهي الباعث على التأليف، والمواضيع التي تطرقت إليها، والاستقلالية والتجديد.

أما الباعث على تأليف تفسير البيضاوي فقد أوضحه البيضاوي في مقدمة تفسيره فقال: "... ولطالما أحدث نفسي بأن أصنف في هذا الفن كتاباً يحوي صفوة ما بلغني عن عظماء الصحابة، وعلماء التابعين ومن دونهم من السلف الصالحين، وينطوي على نكات بارعة، ولطائف رائعة، استتبطتها أنا ومن قبلي من أفاضل المتأخرين، وأمانث المحققين ويعرب عن وجوه القراءات المشهورة المعزية إلى الأئمة الثمانية المشهورين والشواذ المروية عن القراء المعبرين" (١).

ولقد كشف النسفي أيضاً عن الباعث على تأليف تفسيره فقال في المقدمة: "ولقد سألتني من تتعين إجابته، كتاباً وسطاً في التأويلات جامعاً لوجوه الاعراب والقراءات، متضمناً لدقائق علمي البديع والإشارات حالياً بأقاويل أهل السنة والجماعة، خالياً من أباطيل أهل البدع والضلالة ليس بالطويل الممل، ولا بالقصير المخل" (٢).

ومثلهم ذكر الطوفي الباعث على تأليف كتابه هذا في المقدمة فقال: "الفصل الثاني في ذكر السبب الباعث على وضع هذا الكتاب وهو ضربان كلي وجزئي، أما الكلي: فهو أن المسلمين منذ ظهر الإسلام يستفيدون أصول دينهم وفروعه من كتاب ربهم وسنة نبيهم واستنباطات علمائهم، حتى نشأ قوم عدلوا في ذلك عن الكتاب والسنة إلى محض القضايا العقلية، مازجين بالشبه الفلسفية والمغالطات السوفسطائية، واستمر ذلك حتى صار في أصول الدين كالحقيقة العرفية لا يعرف عند الاطلاق غيره، ولا يعد كلاماً في أصول الدين سواء فجاء ضعفاء العلم بعدهم

(١) تفسير البيضاوي ص (٢).

(٢) تفسير النسفي جـ ١/ ص ٢.

فوجدوا كلاماً فلسفياً ليس من الدين في شيء مع أن أئمة الدين ومشايخه نهوا عن مثله، وشددوا النكير على من تعاطاه، فضاعت أصول الدين عليهم وضلت عنهم إذ لم يعلموا لهم أصول دين غيره، لغلبته عرفاً، وإنما عدل المتأخرون عن اعتبار الكتاب والسنة إما لجهلهم باسنتباطها منها، أو ظناً أن أدلة السمع فرع على العقل فلا يستدل بالفرع مع وجود الأصل كشاهد الفرع مع شاهد الأصل، أو زعماً منهم أن الكتاب غالبه الظواهر، والسنة غالبها الأحاد ومثل ذلك لا يصلح مستنداً في المطالب القطعية الدينية، أو لأن خصومهم من الفلاسفة والزنادقة ونحوهم لا يقولون بالشرائع ولا يرون السمعيات حجة فلا يجدى الاحتجاج عليهم بها أو لغير ذلك من الخواطر والأوهام.

وأما السبب الجزئي: فإني رأيت بعض الناس قد كتب مسائل يسأل بعض أهل العلم منها هذا السؤال وهو: أن الناس هل لهم أصول دين أم لا؟ فإن لم يكن لهم أصول دين فكيف يكون دين لا أصل له؟ وإن كان لهم أصول دين فهل هي هذه الموجودة بين الناس ككتاب الإمام فخر الدين الخطيب وأتباعه ونحوها؟ أم غيرها؟ وكيف ذم أئمة الشرع الاشتغال بأصول الدين مع أنه لا بد للدين من أصول يعتمد عليها؟ ولو علم هؤلاء الملبوس عليهم أن أصول الدين الحقيقية التي هي إحدى فروض الكفايات في طي الكتاب والسنة على أبلغ تقرير وأحسن تحرير بحيث لا يستطيع الزيادة عليها متكلم ولا فيلسوف وحتى أن المسلمين استفادوا طرقهم الكلامية أو أكثرها منهما لما قالوا ذلك^(١).

ومن النصوص الثلاثة السابقة نلاحظ أن الباعث على تأليف تفسير البيضاوي هو جمع ما تفرق، وأما الباعث على تأليف تفسير النسفي فهو الاقتصار على جمع ما أمكن من الفوائد، في حين رأينا أن الباعث على تأليف هذا الكتاب هو معالجة خطأ شائع ومشكلة كبيرة، وجواب عن سؤال مطروح ألحت الحاجة إليه ومعلوم أن من كان هذا شأنه فهو أعظم فائدة وأجدى نفعاً للباحث في أصول الدين وأصول الفقه مع عدم انتقاصي للكتابين الآخرين فما ورد في تقريريهما والتناء عليهما يجعل لهما مكانة مرموقة بين أصحاب هذا الفن.

(١) انظر ص (٥٩).

وأما المواضيع التي تطرقت إليها هذه الكتب فقد أوضح لنا الدكتور الذهبي في كتابه التفسير والمفسرون عن المواضيع التي عالجهها كل من تفسيري البيضاوي والنسفي فذكر أن تفسير البيضاوي اشتمل على التفسير بالمأثور والمعقول، وذكر القراءات، والنحو، والفقهاء الشافعي، والآراء الكلامية والرد على الفرق، ويذكر بعض المباحث الكونية والطبيعية^(١).

وذكر أن النسفي تعرض في تفسيره إلى المسائل النحوية، والقراءات السبع وخاض في المسائل الفقهية، وأورد النكت البلاغية والمحسنات البديعية وكشف المعاني الدقيقة الخفية^(٢).

وأما كتاب الطوفي فلقد ركز فيه على مباحث أصول الدين وأصول الفقه، وأما غيرهما فقد عدها من قبيل الفوائد والاستطرادات.

وهذا يدلنا على أن تفسيري البيضاوي والنسفي كانا أشمل وأعم لمباحث القرآن الكريم ومواضيعه بينما اقتصر كتاب الطوفي على مباحث محدودة.

فكان تفسيراهما عاماً وتفسيره خاصاً وبالتالي فإن اهتمامه بالمواضيع التي هو بصدها يكون عرضة لها أصرح وأوضح وهذا ما نجده من خلال قراءتنا لكتابه. وأما من جهة الاستقلالية والتجديد:

فقد ذكر الدكتور الذهبي أن تفسير البيضاوي قد اختصره من الكشاف للزمخشري غير أنه ترك ما فيه من الاعتزال، وأنه استمد تفسيره أيضاً من التفسير الكبير المسمى مفاتيح الغيب للإمام الرازي^(٣)، وعند الحديث عن تفسير النسفي بين أنه اختصره من تفسير البيضاوي ومن الكشاف للزمخشري مع تركه لما فيه من الاعتزال، وأتى على ذلك بشواهد تثبت ما قال^(٤).

فكانت كتبهم عبارة عن إعادة صياغة وتنقيح لما سبق.

أما كتاب الطوفي هذا فقد تعرض فيه للآيات القرآنية من زاوية خاصة، لم يسبقه فيها أحد لذا كان كتاب الطوفي يمتاز عن غيره بالاستقلالية والتجديد.

(١) الدكتور الذهبي، التفسير والمفسرون.

(٢) المرجع السابق ج١/٣٠٥.

(٣) التفسير والمفسرون ١/٢٩٨.

(٤) المرجع السابق ١/٣٠٨.

المبحث السادس: منهجي في التحقيق والتعليق

أولاً: منهجي في التحقيق:

قمت بعد ان حصلت على نسخ المخطوطة بمساعدة اهل الخير- بالمقارنه بين نسخها الثلاث من حيث، حسن الخط، وجودة التصوير، وعدم وجود الكلمات المطموسة نتيجة الرطوبة وغيرها، وعدم وجود النقص والقرب الى زمن المؤلف فوقع اختياري على صورة النسخة المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم (٦٨٧ تفسير) التي تحلت بالمزايا السابقة جميعها، وجعلتها الاصل ورمزت إليها بالرمز (أ)، ثم جاء بعدها النسخة الاخرى المحفوظة بنفس الدار وتحت رقم (٢٠٥٦١ب) ورمزت لها بالرمز (ب)، ثم النسخة المصورة عن النسخة المحفوظة بمكتبة بريدة العلمية العامة تحت رقم (٣٣) ورمزت لها بالرمز (ج).

ثم قمت بنسخ الاصل (أ) وبعد اتمامه قارنتها مع النسختين (ب)، (ج). فما كان ساقطاً من (أ) وموجوداً في (ب) أو (ج) وكان يتضمن فائدة زائدة أو لا يتم الكلام الا به أثبته في المتن واضعاً اياه بين معقوفتين، وإلا أشرت إليه في الهامش، وما كان ساقطاً من (ب) أو (ج) أو كليهما وضعته بين قوسين وأشرت إليه في الهامش، وإذا اختلفت الألفاظ بين النسخ أثبت ما رأيته صواباً في المتن وما كان خطأ في الهامش وأشرت الى مرجع هذا الخطأ هل كان تصحيحاً أو تحريفاً.

وعند نهاية كل صفحة من صفحات النسخ الثلاث وضعت نجمة هكذا (*) في المتن وبينت أنه قد انتهى هنا الصفحة كذا من النسخة كذا، علماً بأنني قد أعطيت لكل ورقة رقمين رقم للصفحة اليمنى آخر للصفحة اليسرى والسبب في ذلك ورود النسخ مرقمه على هذا النحو.

وقمت بتصحيح الأخطاء الإملائية، ووضعت الآيات القرآنية بين قوسين مزهرين وغايرت بين خط الآية والخطوط الأخرى وكان بخط أكثر وضوحاً أما الآيات المستشهد بها فوضعتها بن قوسين مزهرين وبنفس خط الشرح وأقوال المؤلف.

ثانياً: منهجي في التعليق:

ومن أجل أن يصل ما في هذا الكتاب الى القارئ والباحث بصورة سهلة ميسورة توفر عليه عناء البحث عن معاني مفرداته وتراكيبه قمت بالتعليق عليه وفق المنهاج الآتي:

١- ضبط الفاظ الآيات القرآنية والأشارة الى السورة ورقم الآية في الهامش إذا كانت من الآيات المستشهد بها، أما إذا كانت من آيات السورة التي يبحث فيها فقد ذكرت رقم الآية قبل أول جزء منها.

٢- ذكر نص الآيات التي أشار إليها.

٣- تخريج الأحاديث النبوية الشريفة والآثار والحكم على بعضها عند الضرورة.

٤- ذكر نص الأحاديث التي أشار إليها في المتن .

٥- ولما كان المؤلف يعرض بعض القضايا دون ذكر أدلتها، رأيت من المناسب ذكر دليله على ما ذهب إليه من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

٦- قمت بالتعريف بالمصطلحات العلمية، وتفسير الكلمات الغريبة.

٧- عرفت بالأعلام، التي ليست مشهورة ما أمكن أما المشهور فلم أعرف بها كالخلفاء الأربعة والائمة الأربعة.

٨- عرفت بالفرق الإسلامية وغيرها.

٩- عرفت بالأماكن، والوقائع.

١٠- عرفت بقائلي الأشعار ما أمكن وأشعارهم.

١١- خرجت أقوال العلماء، فقد كان المؤلف يذكر الأقوال أحياناً دون أن ينسبها الى فرقه أو مذهب، فذكرت أصحابها أو من أخذ بها أو ذكرها في كتابه.

١٢- حققت المسائل العلمية المطروحة وذكرت أحياناً أقوال العلماء الآخرين وناقشتها ورجحت بينها، مرجحاً ما ذهب اليه المؤلف أحياناً وراًداً عليه أحياناً آخر.

١٣- شرحت بعض العبارات الصعبة الواردة في هذا الكتاب مبيناً المقصود منها.

القسم التحقيقي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

الحمد لله الذي أنزل القرآن كتاباً جامعاً، وبرهاناً قاطعاً، ودليلاً متيناً، ونوراً مبيناً، لا يأتي على فضله العد، ولا يخلق^(١) على كثرة الرد^(٢)، من تمسك به نجا، ومن أعرض عنه أصبح صدره ضيقاً حرجاً، وفيه لكل شيء تبيان^(٣)، وبين كل حق وباطل فصل^(٤) وقران^(٥)، عرف ذلك من استوى على متن تياره^(٦)، في فلك^(٧) النظر^(٨)، وغاص في لجج^(٩) بحاره فاستخرج يتايم الدرر^(١٠)، فهو مادة^(١١) لعلوم المعقول والمنقول، وينبوع الفنون^(١٢) الفروع والأصول، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة تكشف عن قائلها شبه المطالب، وتوضح له بعين اليقين^(١٣) كل ما هو له طالب، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله المبعوث إلى الأعاجم

(١) خلق الثوب: بضم اللام : إذا بلي: المصباح المنير ص/١٨٠.

(٢) أي التردد، وقوله ولا يخلق على كثرة الرد جزء من حديث رواه الترمذي في سننه في كتاب فضائل القرآن باب ما جاء في فضل القرآن، ٣٤٥/٤.

(٣) في (ج) بيان.

(٤) فصلته عن غيره فصلاً من باب ضرب، نحيته وقطعته: المصباح المنير ص ٤٧٤.

(٥) القرآن هو الحبل الذي يجمع فيه بعيرين ونحوهما، المصباح المنير: ص ٥٠٠، ويكون المعنى أنه يفصل بين الحق والباطل ويذكرهما معاً ليظهر الفرق بينهما.

(٦) التيار: الموج، المصباح: ص/٧٨.

(٧) الفلك على وزن قفل: السفينة، القاموس المحيط ص/٢٢٨.

(٨) المراد النظر بالقلب وهو التدبر، المصباح، ص/٦١٢.

(٩) لجة الماء - بضم اللام - معظمه، المصباح ص/٥٤٩.

(١٠) الدرة اليتيمة هي التي يعز نظيرها، مختار الصحاح ص/٤٨٠.

(١١) المادة: كل ما أعنت به قوماً في حرب أو غيره، النهاية في غريب الحديث والأثر: ٨٤/٤، وفي

الاصطلاح: مادة الشيء هي التي يحصل الشيء معها بالقوة: التعريفات/ص ١٠٤.

(١٢) في (ج) لقول، والفن من الشيء النوع منه والجمع فنون، المصباح ص/٤٨٢.

(١٣) اليقين: العلم الذي لا شك فيه: التعريفات ص/١٣٦، والعلم الحاصل عن نظر واستدلال، المصباح/٦٨١،

وعين اليقين هو ما اعطته المشاهدة والكشف، التعريفات ص/٨٤.

والأعراب، المنعوت في كتب الأولين بأنه الخاتم العاقب^(١)، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه ذوي الأحساب^(٢) والمناقب^(٣)، ما ظهر فلك^(٤)، في المشارق والمغرب أما بعد. (٥)

فهذا ان شاء الله عز وجل إملاء سميناه بـ "الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية" ولا بد قبل الخوض في مقاصده من تقرير مقدمة هي له كالأصول تشتمل على فصول:

الفصل الأول

في شرح اسم هذا الكتاب، ويتم ذلك ببيان معنى الإشارات، والإلهية، والمباحث، والأصولية.

أما الإشارات: فهي جمع إشارة وهي: الإيماء^(١) بفعل^(٢) (أو قول إلي أمر فالإيماء بالفعل)^(٣) كالرمز والغمز بعين وحاجب ومن ذلك (خائنة الأعين)^(٤) والإشارة باليد ونحوه (قال سحيم: (٥))

أشارت بمدراها^(٦) وقالت لتربها أعبد بني الحسحاس يزجي القوافيا^(٧)

(١) هو من يخلف من كان قبله في الخير، انظر: القاموس المحيط، وفي المصباح المنير: "ومنه سمي الرسول صلى الله عليه وسلم العاقب لأنه عقب من كان قبله من الأنبياء أي جاء بعدهم"، وهذا كما في الحديث الذي رواه البخاري في صحيحه، كتاب المناقب باب ما جاء في أسماء الرسول صلى الله عليه وسلم، انظر فتح الباري ٥٥٤/٦.

(٢) جمع حسب والحسب بفتحين ما يعد من المآثر قال ابن السكيت الحسب والكرم يكونان في الإنسان وإن لم يكن لأبائه شرف، المصباح المنير، ص ١٣٤.

(٣) جمع منقبه بفتح الميم وهي الفعل الكريم - المنقبية المفخرة - انظر القاموس المحيط ص ١٧٨، والمصباح المنير ص ٦٢٠.

(٤) الفلك - بفتح اللام - مدار النجوم - والمراد النجوم ذاتها: القاموس المحيط/٢٢٣.

(٥) هذه المقدمة وردت في النسختين (ب) و(ج) واكتفى في (أ) بقوله "حسبي الله أما بعد: أحمد الله عز وجل حمداً يليق بجلاله والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على سيدنا محمد وعلى آله... فأثبت الأكمل.

(٦) في (ب) الإشارة الإيماء: يقال اشار إليه: أوماً، انظر القاموس المحيط ص ٥٤٠.

(٧) في (ب) بالفعل

(٨) ما بين القوسين ساقطة من (ب)

(٩) سورة غافر الآية (١٩) قال الله تعالى "يُعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور"

(١٠) هو سحيم عبد بني الحسحاس الصحابي الشاعر الإسلامي المتوفى مقتولاً في زمن عثمان بن عفان أي قبل

سنة ٣٥هـ وقيل قتل في حدود الأربعين من الهجرة ويكنى أبا عبد الله وقيل اسمه حية وسحيم تصغير ترخيم

الاسم بمعنى الاسود انظر ترجمته في: الأصابة في تمييز الصحابة ترجمة رقم (٣٦٦٤) فوات الوفيات

٣١٢/١ الخزنة ٢٧٢/١ طبقات فحول الشعراء ص ١٥٦.

(١١) ما بين المعقوفتين ساقطة من (أ) وانظر البيت في: ديوان سحيم، ص ٢٥.

(١٢) والمدرى هو المشط، انظر القاموس المحيط/١٦٥٤، والترب: المقارب في العمر، انظر القاموس ص ٧٨.

والإيماء^(١) بالقول هو التنبيه بالقول الوجيز على المعنى البسيط^(٢) كقوله عز وجل ﴿فغشيه من اليم ما غشيه﴾^(٣)، ﴿فأوحى إلى عبده ما أوحى﴾^(٤)، وقول امرئ القيس^(٥) :

على هيكل^(٦) يعطيك قبل سؤاله أفانين جري غير كز ولا وان^(٧)
فقوله أفانين جري إشارة وجيزة إلى معان كثيرة وهي أنواع جري الفرس [العديدة]^(٨) ولا^(٩) شك أن في القرآن العظيم اشارات من هذا الباب هي معجزات كقوله عز وجل ﴿كما بدأكم تعودون﴾^(١٠) ﴿كما بدأنا أول خلق نعيده﴾^(١١) ﴿أنعينا بالخلق الأول﴾^(١٢) فإن هذه الاشارات تضمنت ما أطنب^(١٣) فيه المتكلمون من تقرير دليل البعث والاعادة قياساً على البدء ونحوه كثير مما ستراه^(١٤) إن شاء الله تعالى.

(١) في جـ والاشارة

(٢) البسيط الواسع: انظر مختار الصحاح ص ٢٤٦.

(٣) سورة طه الآية (٧٨).

(٤) سورة النجم الآية (١٠).

(٥) شاعر جاهلي توفي سنة ٥٤٥م، انظر ترجمته في الأغاني ٧٧/٩، وتهذيب ابن عساكر ١٠٤/٣.

(٦) الهيكل الضخم من كل شيء، القاموس المحيط ص ١٣٨٤، والكز: قريب الخطى، يقال كز خطاه تقاربت، القاموس ص ٦٧٢.

(٧) انظر البيت في * ديوانه ط دار بيروت، ودار صادر بيروت ١٩٥٨م ص ١٧٤.

(٨) هذه الكلمة ساقطة من (أ) وهي ليست بالضرورية فقد دل على المعنى قوله (أنواع) ..

(٩) هذه الكلمة ساقطة من (ج) وهي كلمة لا يصح المعنى بدونها.

(١٠) سورة الأعراف الآية (٢٩)، وهي غير موجودة في (ج).

(١١) سورة الانبياء الآية (١٠٤).

(١٢) سورة ق الآية (١٥).

(١٣) في (ج) ما أسهب والاطناب: المبالغة في القول، والأسهاب بمعناه انظر القاموس ص ٦٧٢ وص ١٤٠-١٤١، وأساس البلاغة ص ٤٧٠.

(١٤) في جـ نقره.

وأما الإلهية: فنسبة إلى الإله وهو المعبود (و) (١) الواجب الوجود (٢) (*) وإليه (نسبت) (٣) لأنها منه (٤) صدرت، وعنه وردت، إذ القرآن كلام الله عز وجل.
وأما المباحث (*) : فجمع مبحث، وهو موضوع (٥) البحث ومحلّه، نحو مطلع الفجر والشمس، لموضع طلوعها، وقياسه كسر الحاء (١) فلعله (٢) فتح لأجل حروف الحلق حملاً على مضارعه (وهو) (٨) يبحث، والبحث في الأصل: هو كشف التراب ونحوه عما تحته من دفين وغيره (٩) ثم نقل إلى الكشف عن حقائق المعاني بالنظر، لأن الناظر يكشف عنها الشبه كما يكشف الباحث التراب، فهي في البحث الاصطلاحي حقيقة عرفية مجاز لغوي (١٠).

(١) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٢) واجب الوجود: هو الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج إلى شيء أصلاً، التعريفات ص ١٣٠، وهذا لا يتصف به إلا الله تعالى.

(*) نهاية ص ١ من (أ).

(٣) ما بين القوسين ساقط من (ب) و (ج).

(٤) في ج عنه.

(٥) نهاية ص ١ من (ب).

(٥) في (ب) موضع

(٦) هكذا في (ب) وهي غير واضحة في (أ) و (ج).

(٧) في (ب) و (ج) بعد.

(٨) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٩) كما في قوله تعالى (فبعث الله غراباً يبحث في الأرض ليريه كيف يواري سوءة أخيه) [البقرة: ٢٦]. قال في

القاموس بحث عنه أي فتش. ص ٢١١، ويقال بحث الأمر بحثاً أي استقصى، المصباح المنير ص ٣٦.

(١٠) هو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له بالتحقيق في اصطلاح به للتخاطب مع قرينة مانعة من ارادته أي ارادة معناه في ذلك الاصطلاح، التعريفات ص ١٠٨، وبذا تكون قد أصبحت حقيقية في المكان الجديد المتعارف عليها.

وأما الاصولية: فنسبة الى الأصول (١) لأن الكتاب موضع استخراج (٢) مسائل الاصول من إشارات التنزيل، وإنما نسب (٣) إلى لفظ الجمع وإن كان القياس في هذا الباب رد الجمع على الواحد ثم ينسب إليه، نحو رجلي في النسبة إلى الرجال، وعبدي الى عباد، لأن [في] (٤) الاصول صار علماً أو كالعلم على هذا الفن من العلم فجرى ذلك مجرى النسبة إلى الانصار، والمدائن، والفرائض، ويقال: أنصاري، ومدائني، وفرائضي، ونحوه.

الفصل الثاني

في ذكر السبب الباعث على وضع هذا الكتاب وهو ضربان كلي وجزئي. أما الكلي: فهو أن المسلمين منذ ظهر الاسلام يستفيدون أصول دينهم وفروعه من كتاب ربهم وسنة نبيهم واستباطات علمائهم، حتى نشأ في آخرهم قوم عدلوا في (٥) ذلك عن الكتاب والسنة إلى محض القضايا العقلية، مازجين لها بالشبه الفلسفية (٦)، والمغالطات (٧) السوفسطائية (٨)، واستمر ذلك حتى صار في اصول الدين

(١) جمع أصل، وهو في اللغة اسفل الشيء، أو ما يبني عليه غيره، سواء كان ذلك الابتداء حسياً كالاساس الذي يشيد عليه البناء، فهو أصل له، أم كان الابتداء عقلياً، كابتداء الأحكام الجزئية على القواعد الكلية، المصباح المنير ص ١٦، التعريفات ١٦، القاموس المحيط ص ١٢٤٢ وأما في الاصطلاح فقد استعملت هذه الكلمة في معاني كثيرة منها القاعدة التي تبنى عليها المسائل، وبمعنى الدليل وهو ما تعارف عليه علماء الاصول والفقهاء وهو المعنى المراد هنا، انظر السنن ص ٥/١، شرح الكوكب المنير ٣٨/١ ومنها العلم الباحث عن الأحكام العقلية المحضة كما سيذكر المؤلف.

(٢) في (ب) موضع لاستخراج.

(٣) في (ب) نسب.

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ) و (ب).

(٥) في (ج) عن.

(٦) هي الملابسات الفلسفية من شبه عليه الامر تشبيهاً: ليس عليه: القاموس المحيط ص ١٦١.

(٧) جمع مغالطة وهي القياس الفاسد إما من جهة الصورة أو من جهة المادة وقيل المغالطة مركبة من مقدمات شبيهة بالحق ولا يكون حقاً وتسمى سفسطة، التعريفات ص ١١٧.

(٨) السفسطة: قياس مركب من الوهميات، الغرض منه تغليب الخصم واسكاته: التعريفات ص ٦٣.

كالحقيقة العرفية (١٤) لا يعرف عند الاطلاق (٣) غيره ولا يعد كلاماً في أصول الدين سواه، فجاء ضعفاً (٤) العلم بعدهم فوجدوا كلاماً فلسفياً ليس من الدين في شيء، مع أن أئمة الدين ومشايخه نهوا عن مثله، وشددوا النكير على من تعاطاه، فضاعت أصول الدين عليهم وضلت (٥) (٦) عنهم، إذ لم يعلموا لهم أصول دين غيره، لغلبته عرفاً، وإنما عدل المتأخرون في أصول الدين عن اعتبار الكتاب والسنة إما لجهلهم باستنباطها منهما، أو ظناً أن أدله السمع فرع على العقل، فلا يستدل بالفرع مع وجود الأصل، كشاهد الفرع (٦) مع شاهد الأصل (٧) أو زعماً منهم أن الكتاب غالبه الظواهر (٨) والسنة غالبها الاحاد (٩) ومثل ذلك لا يصلح مستنداً في المطالب القطعية الدينية، أو لأن خصومهم من الفلاسفة (١٠) والزندقة (١١) ونحوهم لا يقولون بالشرائع

(١) في (ج) كالحجة الفرعية.

(٢) هي ما وضعها أهل العرف العام، كالدابة لذوات الاربع كالجمل، وهي لغة لكل ما يدب على الارض، أو خاص كالفاعل للاسم المعروف عند النحاة: المحطى على جمع الجوامع ١/ص ٣٠١.

(٣) في (ج) على.

(٤) في (أ) و(ب) الضعفاء والصواب ما أثبتته من (ج).

(٥) في (ج) وضاعت.

(٦) نهاية ص (٢) من (ج).

(٦) هو الذي يشهد على شهادة الشاهد الاصيل انظر روضة القضاة ١/٦٩.

(٧) هو الذي عابن المشهود عليه، وقد رفض أبو حنيفة قبول شهادة الفرع الا إذا مات شاهد الاصل، وأما الشافعي فقبلها اذا لم يستطع شاهد الاصل أن يرجع الى بيته في يوم وليلة أما إذا استطاع فلا، انظر المرجع السابق، ١/٢٦٩.

(٨) يراد بالظاهر ما يتبادر الى الفهم من عبارته نفسها، من غير حاجة الى قرينة ولكن مفهومه غير مقصود اصالة من سياقه: انظر حاشية البناني على المحطى ١/٢٣٦ وعلم اصول الفقه لخلاف ص ١٨٨.

(٩) هي ما رواه عن الرسول صلى الله عليه وسلم آحاد لم تبلغ جموع التواتر بأن رواها عن الرسول صلى الله عليه وسلم واحد او اثنان او جمع لم يبلغ حد التواتر ورواها عن هذا الراوي مثله وهكذا حتى وصلت اليها بسند طبقاته آحاد لا جموع التواتر، نزهة النظر ص ٢٥، منتهى الوصول ص ٧١، نهاية السؤل ٣/١٠٣، العدة ٣/٨٣٩، وقال الامام الغزالي خير الواحد لا يفيد العلم، والمراد العلم القطعي بل يفيد غلبة الظن ولذا يجب العمل به، المستصفي ص ١٧٠.

(١٠) قال الجرجاني في التعريفات: الفلسفة التشبه بالاله بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الابدية، التعريفات ص ٩٠، وهذا على ما فيه يراد به الفلسفة وفق منهاج الشريعة الاسلامية، اي الفلسفة الاسلامية، والذين عناهم المؤلف لا يقرون بالشرائع فهم يبحثون عن الحقيقة بزعمهم بعقولهم القاصرة، وقد تولى الامام الغزالي وغيره من علماء المسلمين الرد عليهم وكشف أو هامهم واثبتوا أن الحقيقة لاتعرف الا من الوحي المعصوم وهو ماجاء به نبينا محمد صلى الله عليه وسلم.

(١١) للزنديق هو الذي لا يتمسك بشريعة ويقول بدوام الدهر انظر المصباح المنير ص (٢٥٦). قال في القاموس

المحيط: أو من يبطن الكفر ويظهر الإيمان، ويطلق على كل من ظاهر الاسلام لكنه يعتقد عقيدة مكفرة سراً ص (١١٥١).

ولايرون السمعيات حجة، فلا يجدى الاحتجاج عليهم بها، أو لغير ذلك من الخواطر والالوهام^(٥)، وأما السبب الجزئي : فإني رأيت بعض الناس قد كتب مسائل يسأل عنها بعض أهل العلم منها هذا السؤال: (وهو) (١) إن الناس هل لهم أصول دين (أم لا)؟ (٢) فإن لم يكن لهم أصول فكيف يكون دين لا أصل له؟ وإن كان لهم أصول دين فهل هي هذه الموجودة بين الناس ككتاب الامام فخر الدين الخطيب^(٣) وأتباعه ونحوها؟ أم غيرها؟ وكيف ذم أئمة الشرع الاشتغال بأصول الدين مع أنه لا بد للدين من أصول يعتمد عليها؟

ولو علم هؤلاء الملبوس^(٤) عليهم أن أصول الدين الحقيقية التي هي إحدى^(٥) فروض الكفايات^(٦) في طي الكتاب والسنة على أبلغ تقرير وأحسن تحرير بحيث لا يستطيع الزيادة عليها متكلم^(٧) ولا فيلسوف^(٨) وحتى أن المسلمين إنما استفادوا طرقهم الكلامية أو أكثرها منها لما قالوا ذلك.

ونحن نجيب عن هذا السؤال المذكور على جهة الفتيا^(٩) والاختصار لئلا يبقى شبهة^(١٠) في قلب الناظر فنقول: الجواب ومن الله عز وجل استمدد الحق^(١١)

(٥) نهاية ص (٢) من (أ).

(١) مابين القوسين مطموس في (ج)

(٢) ما بين القوسين مطموس في (ج)

(٣) هو محمد بن عمر بن الحسين القرشي البكري الطبرستاني الأصولي المفسر كبير الاذكياء والمصنفين، كان يتوقد ذكاء وكان شافعي المذهب ولد ٥٤٤هـ وتوفي ٦٠٦ نظر سير اعلام النبلاء ٥٠٠/٢١، وطبقات الشافعية ٨١/٨ وهي أجود.

(٤) ليس عليه الامر بلبسه: خلطه، القاموس المحيط ٧٢٨.

(٥) في (ب) أحد.

(٦) الكفايات: مهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات الى فاعله، انظر جمع الجوامع ١٨٣/١ تيسير التحرير ١٨٣/٢.

(٧) علم الكلام: علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الاسلام انظر التعريفات للجرجاني ٩٨.

(٨) تقدم تعريف الفلسفة، ص (٦).

(٩) الفتيا: هو العمل بقول من غير حجة، أو هو قبول الراي ممن لا تقوم به الحجة بلا حجة، ارشاد الفحول ٤٤٢-٤٤٣، منتهى الوصول، ص ٢١٨.

(١٠) في (ب) شبهة.

(١١) في (ج) استمد.

والصواب: للناس أصول دين إذ دين لا أصل له فرع مجرد لا وثوق به، وأصول الدين هو العلم الباحث عن أحكام العقائد الإسلامية وجملتها لا يخرج عن الكلام في الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر، كما صرح به الكتاب (١) والسنة (٢) وهو موجود في كتب السلف مجرداً، وفي كتب الخلف كالكتب (٣) المشار إليها (٤) في السؤال ممزوجاً بما ليس من أصول الدين، أما مزجاً اضطرارياً كجواب عن شبهة فلسفية، أو مزجاً اختيارياً كما ضمنه الإمام فخر الدين وغيره كتبهم من المباحث الفلسفية المستقلة كالكلام في الفلكيات (٥) والعناصر (٦) والنفوس (٧) وغيرها تكثيراً لسواد كتبهم وتبنيهاً على فضائلهم أو غير ذلك مما نووه، والأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى (٨).

وأما ذم أئمة الشرع الاشتغال بأصول الدين فتشكيك (٩) مجمل (١٠) غير محرر إذ كيف يذمون الاشتغال بعلم قد صنّفوه وتكلموا فيه، وهو مستند دينهم وقد افتوا بأنه فرض كفاية في مذاهبهم، هذا مما لا يقبل عليهم، ولا يجوز صدوره منهم، وطريق

-
- (١) وذلك في قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذي نزل على رسوله والكتاب الذي أنزل من قبل ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر فقد ضلّ ضلالاً بعيداً)، [النساء: ١٣٦].
- (٢) وفيها وجوب الإيمان بالقدر وذلك في الحديث الذي روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره) رواه مسلم كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان ج ١/٣٦ وإبو داود في كتاب السنة باب القدر ح ٤٦٩٦، ج ٥/٧٢، والترمذي أبواب الإيمان ح ٢٧٨٣، ج ٤/١٢٠.
- (٣) في (ج) كالكتاب.
- (٤) في (ج) إليها.
- (٥) نسبة إلى فلك وهو جسم كروي يحيط به سطحان ظاهري وباطني وهما متوازيان ومركزهما واحد، التعريفات ص ٩٠، ومن هنا أطلق على العلم الذي يبحث هذا الأجسام فلكيات، وفي القاموس قال الفلك محرّكة مدار النجوم: ص ١٢٢٧.
- (٦) جمع عنصر وهو الأصل الذي تتألف منه الأجسام المختلفة الطبايع وهو أربعة عناصر الأرض والماء والنار والهواء، التعريفات ص ٨٤ والحق أن العناصر على ما اكتشفه العلم الحديث أكثر من هذه الأربعة بل هذه الأربعة مركبات وليست عناصر، وفي القاموس المحيط قال العنصر الأصل ص ٥٦٧.
- (٧) جمع نفس وهي الجوهر البخاري اللطيف الحامل لقوة الحياة والحس والحركة الإرادية، التعريفات/١٢٦ وقال في القاموس المحيط النفس: الروح ص ٧٤٥.
- (٨) هذا لفظ حديث مشهور رواه مسلم، انظر صحيح مسلم كتاب الامارة باب قوله صلى الله عليه وسلم "إنما الأعمال بالنيات" ج ٣/١٥١٥.
- (٩) الشك خلاف اليقين وجمعه شكوك وشك في الأمر وتشكك وشككه غيره: القاموس المحيط ص ١٢٢٠.
- (١٠) من أجمل الشيء أجمالاً أي جمعه من غير تفصيل: المصباح المنير ص ١١٠.

كشفت هذه الشبهة: أن أصول الدين لفظ مشترك (١) أو كالمشترك، فتارة يراد به العلم الباحث عن تقرير احكام العقائد الاسلامية بالحجج الشرعية المؤيدة بالبراهين العقلية، وهذا لم ينفه عنه أحد بل هو فرض كفاية على الموحدين وتارة يراد به العلم الباحث عن الأحكام العقلية المحضة الفلسفية والكلامية، التي هي فضول في الشرع، لا من ضروراته ولا مكملاته، فذلك الذي ذمه الائمة، على أنهم إنما عبروا عنه بالكلام ولم يذم أحد منهم (٥) أصول الدين قط، وإنما ذموا الكلام المذكور لوجوده: أحدها: أنه كما ذكرنا فضول في الدين.

الثاني: أن العقل لمجرده لا يستقل بدرك الحقائق لأنه إنما جعل لإقامة رسم العبودية لا لإدراك حقيقة الربوبية فربما زل فضل كما جرى لأكب (٢) الفلاسفة والمتكلمين في غالب أحكامهم.

الثالث: أن صاحبه كالمزاحم لله عز وجل في الاطلاع على حقائق الموجودات ودقائق المصنوعات، فذموه لذلك كما ذموا النظر في أحكام النجوم. وعلى هذا فعلم الكلام صار محموداً باعتبار، ومذموماً باعتبار، كالجدل (٣) ورد الشرع بمدحه (٤) وذمه باعتبارين فمن حيث يستعمل لتحقيق الحق وابطال الباطل هو محمود (٥) ومن حيث يستعمل لعكس ذلك هو مذموم (٦).

(١) اللفظ المشترك: هو ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير، التعريفات ص ١١٣، وبعبارة أخرى هو ما وضع لمعنيين أو أكثر بأوضاع متعددة يدل على ما وضع له على سبيل البديل، أي يدل هذا المعنى أو ذلك: علم اصول الفقه لخلاف ص ١٧٨.

(٥) نهاية ص ٣ من (أ).

(٢) في ب لأكثر

(٥) نهاية ص ٣ من (ب).

(٣) الجدل: دفع المرء خصمه عن افساد قوله بحجة أو شبهة، أو يقصد به تصحيح كلامه وهو الخصومة في الحقيقة، تعريفات ص ٤١، وفي ضوابط المعرفة: هو حوار كلامي يتفهم كل طرف من الفريقين المتحاورين وجهة نظر الطرف الآخر ويعرض عليه أدلته التي رجحت لديه استمساكه بوجهة نظره ثم يأخذ يتبصر الحقيقة من خلال الانتقادات التي يوجهها الطرف الآخر على أدلته أو من خلال الأدلة التي ينير له بها بعض النقاط التي كانت غامضة عليه، ص ٣٧١.

(٤) في (أ)، (ج) بما بمدحه.

(٥) كجدال سيدنا ابراهيم عليه السلام لقومه وثناء الله تعالى عليه بقوله: (وذلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء ابن ربك حكيم عليم) [الانعام: ٨٣] وذلك بشرط أن يكون الجدال بالتي هي أحسن كما في قول الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم: (وجادلهم بالتي هي احسن) [النحل: ١٢٥]، وقوله تعالى للمؤمنين: (ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي احسن)، [العنكبوت: ١٤٦].

(٦) وأما ما ورد في ذمه فكما في قول تعالى: (وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق فأخذتهم فكيف كان عقاب) [غافر: ٥]، وقوله تعالى: (ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير) [الحج: ٨]، انظر أيضاً التفسير الكبير ١٧٠/٣.

الفصل الثالث

فيما نعتمده في هذا التعليق، وهو انا ان شاء الله عز وجل نستقري(١) القرآن من اوله الى آخره ونقرر منه المطالب الأصولية هي ضربان: أصول الدين، وأصول الفقه. فأصول الدين: علم يبحث فيه عن أحكام العقائد صحة وفساداً ومتعلقاته الكلية هي كما سبق الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر. وأصول الفقه: علم يبحث فيه عن الأدلة السمعية والنظرية من جهة اتصالها(٢) إلى الاحكام الشرعية الفرعية(٣) ومتعلقاته بالاستقراء تسعة عشر عليها مدار الفروع وفيها بحث علماء الأمة اتفاقاً منهم على بعض واختلافاً في بعضها(٤) وهي على ما سرده الفضلاء في كتبهم: الكتاب، والسنة، واجماع الامة، واجماع أهل المدينة، واجماع أهل الكوفة، واجماع الخلفاء الاربعة، واجماع العترة، والقياس، وقول الصحابي، والمصلحة المرسلة، والاستصحاب، والبراءة الاصلية، والعوائد، والاستقراء، وسد الذرائع، والاستدلال، والاستحسان، والاخذ بالأخف، والعصمة. فالكتاب(٥): هو الكلام المنزل للاعجاز(١) بسورة منه، وقيل ما نقل بين دفتي المصحف نقلاً متواتراً، وهو دوري(٧)، والكتاب والقرآن والفرقان واحد.

(١) يقال اسقرت الاشياء تنبعت أفرادها لمعرفة أحوالها وخواصها، المصباح المنير ص ٥٠٢.

(٢) في (ب) و(ج) اتصالها.

(٣) وقد عرفه الحنفية والمالكية والحنابلة بقولهم: (هو العلم بالقواعد الكلية التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية) انظر فواتح الرحموت ٤١/١، التلويح على التوضيح ٨/١، شرح الكوكب المنير ٤٤/١، وعرفه الشافعية بقولهم (معرفة دلالات الفقه اجمالاً وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد) انظر منهاج الوصول ص ٢، نهاية السؤل ١٧/١، غاية الوصول ص ٤.

(٤) سابيين إن شاء الله تعالى عند كل دليل من الذي أخذ به من المذاهب ومن الذي لم يأخذ به.

(٥) وهو من المصادر المتفق عليها عند جميع المسلمين قاطبة اتفقوا على حجيته وجوب العمل بما ورد فيه والرجوع اليه لمعرفة حكم الله تعالى، ولا يجوز العدول عنه الى غيره من مصادر التشريع الا اذا لم يقف العالم على الحكم فيه، وذلك لان القرآن الكريم هو كلام الله الذي جاء بالشرعية السماوية للبشر، انظر الاحكام في اصول الاحكام ٨٦، ٨٥/١، اصول الفقه للبرديسي ص ١٨١، علم اصول الفقه ص ٢٤.

(٦) في (ب)، (ج) الاعجاز.

(٧) من أشهر تعريفات القرآن الكريم قولهم: (كتاب الله تعالى المنزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم باللفظ العربي، المنقول الينا بالتواتر، المكتوب في المصاحف، المتعبد بتلاوته المبدوء بسورة الفاتحة والختم بسورة الناس) انظر المستصفي ١٠١/١، فواتح الرحموت ٧/٢، شرح الكوكب المنير ٧/٢، الاحكام لابن حزم ٨٥/١. ونلاحظ أنه في التعريف الثاني الذي ذكره المؤلف لم يذكر فيه الاعجاز، وهذا سؤال أجاب عنه الامام الغزالي رحمه الله تعالى في المستصفي فقال: (فإن قيل هلا حدثتموه بالمعجز؟ قلنا لا لأن كونه معجزاً يدل على صدق الرسول عليه الصلاة والسلام لا على كونه كتاب الله تعالى لا محالة اذ يتصور الاعجاز بما ليس بكتاب الله عز وجل ولأن بعض الآية ليس بمعجزة وهو من الكتاب، ١٢١/١).

والسنة(١): ما ثبت نقله عن النبي عليه الصلاة والسلام، أو ما في معناه تواتراً أو احاداً من قول أو فعل أو إقرار على أحدهما.

وإجماع الأمة(٢): هو اتفاق مجتهديها(٣) في عصر ما على حكم ديني.

وإجماع أهل المدينة والكوفة(٤): اتفاق مجتهديها كذلك.

وكذا إجماع الخلفاء(٥) والعترة(٦): اتفاقهم على حكم.

والقياس(٧): تعدية حكم المنصوص أو المتفق عليه إلى غيره لجامع مشترك.

(١) اتفق العلماء المسلمون على أن السنة الصحيحة الثابتة التي صدرت عن الرسول صلى الله عليه وسلم بقصد التشريع والافتداء حجة على المسلمين ومصدر تشريع لهم متى ثبتت بطريق القطع أو غلبة الظن انظر علم اصول الفقه عبد الوهاب خلاف ص ٣٧، شرح الكوكب المنير ١٦٧/٢.

والمراد هنا السنة التي تؤخذ منها الأحكام لأن علماء الحديث يعرفونها: بأنها: ما أثر عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خلقية أو خلقية أو سير سواء كان قبل البعث أو بعدها، انظر السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي ص/٥٩.

(٢) وهو من المصادر المتفق عليها عند علماء السنة، فقد اتفقوا على كون الإجماع حجة شرعية ومصدراً من مصادر التشريع الإسلامي في بيان الأحكام الشرعية إذا تحققت شروطه وأنه لا تجوز مخالفته، وخالف في حجية الإجماع فئة من المسلمين كالأخوارج والشيعة والنظام من المعتزلة وانكروا حجته في الأحكام، انظر الأحكام للامدي ١/١٨١، شرح الكوكب المنير ٢/٢١٣، علم اصول الفقه لعبد الوهاب خلاف ص ٤٦.

(٣) المجتهد: هو المستفرد الواسع للتخصيص بحيث احس العجز عن المزيد فيكون بما حصله فقيهاً حقيقة، كشف الاسرار ٤/١٤.

(٤) ذهب الإمام مالك إلى أن إجماع أهل المدينة حجة ملزمة لغيرهم، وذهب الجمهور من الأصوليين والفقهاء إلى أنه ليس بحجة، انظر الأحكام ١/٢٢٠، المستصفي ١/١١٨، اعلام الموقعين ٢/٣٧٣ وما بعدها، كشف الاسرار ٣/٢٤١. وأما إجماع أهل الكوفة فقد أشار إليه ابن حزم ومنعه. انظر الأحكام لابن حزم ج ١/ ص ٥٩٨.

(٥) أخذ به الإمام أحمد بن حنبل فقط ومنعه الباقيون. انظر: الأحكام للامدي ١/٢٢٥.

(٦) العترة: ولد الرجل ونزريته وعقبه، ويقال رهطه الأذنون، ويقال أقرباؤه ومنه قول أبي بكر "نحن عترة رسول الله صلى الله عليه وسلم التي خرج منها وبيضته التي تفقت عنه" وعيله قول ابن السكيت العترة والرهط بمعنى ورهط الرجل قومه وقبيلته الأقربون، والمصباح المنير ٣٩١، وفي القاموس المحيط نسل الرجل ورهطه ص ٥٦٠، والمقصود هنا: قرابة النبي صلى الله عليه وسلم/ انظر كشف الاسرار ٣/٢٤٨، ذهب الزيدية والإمامية من الروافض إلى اعتبار الإجماع منهم وقالوا لا يصح الإجماع إلا من العترة، كشف الاسرار ٣/٢٤١.

(٧) وهو من المصادر المتفق على حجيتها عند علماء الأصول في الأمور الدنيوية واتفقوا على نفي القياس في التوحيد، ووقع الخلاف في القياس الشرعي في الأحكام فأكثر ابن حزم والشيعة غير الزيدية والنظام القياس ورفضوا الاحتجاج به، انظر المستصفي ٢/٢٣٥، ٢٤٦، ٢٥٦، اعلام الموقعين ٢/٣٤، ارشاد الفحول ١٩٩، حاشية العطار ٢/٢٤١، الإحكام لابن حزم ٧/٩٧٥، أصول السرخسي ٢/١٢٤.

وقول الصحابي(١): فتياه عن اجتهاد إذا لم يخالف فيها.
والمصلحة المرسله(٢): اعتبار امر مناسب لم يرد الشرع فيه باعتبار ولا
الغاء(٥).

والاستصحاب(٣) هو الاستمرار في ما عهد من نفي او اثبات أصلي او حكم
شرعي وهو المعبر عنه في السنة الفقهاء بقولهم: "الأصل بقاء ما كان على
[ماكان](٤)، والأصل عدم كذا أو بقاءه(٥).

(١) اتفق العلماء على أن قول الصحابي الذي لا يدرك بالاجتهاد والعقل حجة على المسلمين وكذا قوله الذي
أبداه ولم يخالفه فيه أحد من اصحابه لأن اتفاقهم دليل على وقوفهم على مستند شرعي صحيح، واتفقوا على
أن قول الصحابي باجتهاده ليس حجة على غيره من الصحابة المجتهدين انظر تيسير التحرير
للأمدي ١٣٠/٤، كشف الاسرار ٩٣٨/٣، جمع الجوامع ٣٩٦/٢، الاحكام للأمدي ١٣٠/٤ اصول السرخسي
١٠٩/٢.

ولكن اختلف الائمة عند تعدد اقوال صحابة واختلاف اجتهادهم في حجية اقوالهم على التابعين ومن بعدهم
الى قولين:

١- قول الامام أبي حنيفة والامام مالك بوجوب الالتزام بأحد أقوال الصحابة دون تعيين، التوضيح على التنقيح
٢٧/٢، أصول السرخسي ٣١٨/١ و ١٠٥/٢.

٢- قول الامام الشافعي والامام أحمد بعدم اعتبار قول الصحابي حجة فيحوز اتباعه ومخالفته، انظر المستصفي
٢٦٨/٢، المدخل لمذهب أحمد ص ٢٩٥.

(٢) اختلف في اعتبارها دليلاً شرعياً ومصدراً مستقلاً على قولين:

١- أنها ليست دليلاً مستقلاً وهو مذهب الحنفية والشافعية ولكن الحنفية أنكروا الاحتجاج بالمصلحة المرسله
كدليل مستقل ادخلوها في القسم الثاني من الاستحسان، انظر المستصفي ٣١٠/١، تيسير التحرير ١٧١/٤،
ارشاد الفحول ٢٤٢، المدخل الفقهي العام ٧٦/١، ضوابط المصلحة ص ٣٧٠، ٢٨٠.

٢- أنها دليل شرعي مستقل ومصدر من مصادر التشريع التي يرجع اليها المجتهد وحجه تبنى عليها الأحكام
دون توقف على دليل شرعي آخر وهو مذهب المالكية والحنابلة، انظر ارشاد الفحول ٢٤٢، المدخل لمذهب
احمد ص ٢٩٨، تنقيح الفصول للقرافي ص ١٤٢.

(٥) نهاية ص (٤) من (أ).

(٣) اختلفوا في حجيته على قولين:

١- هو حجة عند عدم الدليل سواء في حالتي الاثبات والنفي وهو قول المالكية والحنابلة وأكثر الشافعية
والظاهرية، انظر ارشاد الفحول ص ٢٣٧، المدخل الى مذهب أحمد ص ٢٩٢، حاشية العطار ٣٧٨/٢،
الأحكام للأمدي ١١١/٤، كشف الاسرار ٣٧٧/٣، إعلام الموقعين ٣٤١/١.

٢- انه ليس حجة شرعية ولا يصح اعتماد الاحكام عليه وهو مذهب الحنفية، انظر تيسير التحرير ١٧٧/٤،
الاحكام للأمدي ١١١/٤، اصول السرخسي ٢٢٣/٢.

(٤) ما بين المعقوفتين ساقطة من (أ).

(٥) وهذه القاعدة مندرجة تحت قاعدة أكبر هي (اليقين لا يزول بالشك) انظر الاشياء والنظائر للسيوطي ص ٥٦،
الاشياء والنظائر لزين العابدين ابن نجيم ص ٥٧.

والبراءة الاصلية^(١): استصحاب خاص وهو الاستمرار على الحكم بفروغ الذمة الثابت^(٢)، قبل وجودها وقبل الدعوى باشتغالها.
والعوائد^(٣): جمع عادة وهي الامر المتكرر المعاود أو هي معاودة الامر وتكرره وفي تخصيص العموم بها خلاف وتفصيل، مثل أن يرد الشرع بحكم عام للناس فيه عادة خاصة فينزل العموم على خصوص العادة فيه.
والاستقراء^(٤): تتبع جزئيات والحكم على كليها بمثل حكمها وإن شئت فقل هو الحكم على كلي بما حكم به جزئياته.
وسد الذرائع^(٥): هو حسم مواد المفاسد بالمنع من يسيرها لئلا يتوصل منه الى كثيرها^(٥) كتحريم يسير الخمر الداعي الى كثيره.

(١) اعتبره العلماء فرع من فروع الاستصحاب ولذا فإنه يأخذ حكمه، انظر اثر الأدلة المختلف فيها ص ١٨٥، وتعتبر من القواعد الفقهية الاصل براءة لادمة" الاشباه والنظائر للسيوطي ص ٥٩، الاشباه والنظائر لابن نجيم ص ٥٩.

(٢) نهاية ص (٤) من (ب).

(٣) عرف الجرجاني العادة بقوله: ما استمر الناس عليه على حكم المعقول وعاودوا اليه المرة بعد الاخرى، تعريفات ص ٧٨، وعرف العرف بقوله: ما استقر النفوس عليه بشهادة المعقول وتلقته الطبائع بالقبول وهو حجة أيضاً لكنه اسرع الى الفهم وكذا العادة، التعريفات ص ٨٠، وهذا الذي دعى الاستاذ عبد الوهاب خلاف في كتاب علم اصول الفقه الى القول: في لسان الشرعيين لا فرق بين العادة والعرف، انظر علوم اصول الفقه له: ص ٨٩. ومن خلال تعريف المؤلف للعادة يظهر لي أنه لا فرق عنده بين العرف والعادة أو أنه قصد العادة العامة وقد اتفق الأصوليون عملياً على اعتبار العرف الصحيح حجة ودليلاً شرعياً ولكنهم اختلفوا في اعتباره مصدراً مستقلاً بذاته على قولين:

١- العرف حجة ودليل مستقل وهو مذهب الحنفية والمالكية والحنابلة.

٢- ان العرف ليس بحجة ولا دليل شرعي إلا اذا ارشد الشارع الى اعتباره وهو مذهب الشافعية، انظر حاشية العطار على جمع الجوامع ٢/٣٩٥، أثر الادلة المختلف فيها ص ٢٥٠.

(٣) هو حجة عند الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة ولكنهم يختلفون في مدى الاعتماد عليه، انظر المحصول ٢/٨١٩، الموافقات ٣/٢٩٨، المستصفي ١/٣٣.

(٤) اختلف فيه على قولين:

١- أنه حجة ويعتبر مصدراً من مصادر التشريع عند المالكية والحنبلية انظر المدخل لمذهب احمد ص ٣٠١، الفروق ٣/٢٦٦.

٢- أنه غير حجة وهو قول الشافعي وبنى الاحكام التي وافق فيها مالك وأحمد على أدلة اخرى، كما ردها الظاهرية انظر حاشية العطار على جمع الجوامع ٢/٣٩٩، الاحكام لابن حزم ٢/٧٤٥.

(٥) في (أ) كبيرها ولعل الصواب ما أثبتته.

والاستدلال(١): هو النظر وهو ترتيب أمرين أو أمور معلومة لاكتساب مجهول [وقيل فيه غير ذلك](٢).

(الاستحسان)(٣): هو العدول بالمسألة عن حكم نظائرها(٤) لمعنى أو مصلحة ارجح وقيل فيه غير ذلك، وقد أجاد(٥) الحنفية تقريره.

والاخذ بالاخف(٦): اي من الأحكام وهو التزام اقلها وايسرها لأنها المتيقن وما زاد منفي بالاستصحاب أو البراءة الأصلية، كقول من قال دية الذمي ثلث دية المسلم دون كمالها ونصفها(٧).

والعصمة(٨): هي كون العين أو المنفعة ممنوعة من تملك الغير واستعمالها لثبوت الحق فيها لمن هو له وهي راجعة الى ضرب من الاستصحاب لأننا نستصحب حكم الملك للمالك فتمتنع مزاحمة غيره له.

والأصول: جمع أصل، وأصل الشيء قيل: ما منه الشيء، وقيل: مادة الشيء، وقيل ما بنى عليه غيره، وقيل ما استند الشيء في تحقيق وجوده إليه(٩) وهو ضربان: عقلي: كالدليل للمدلول، والقياس للنتيجة، وطبيعي كالشجرة للغصن،

(١) هو في الاصطلاح ما يمكن التوصل لصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وهو شامل للدليل الظني والقطعي على الصحيح ويحصل المطلوب منه عقب النظر عادة، وقيل حصول ذلك ضرورة، انظر شرح الكوكب المنير ص ١٥-١٦، حاشية البناني ١/١٢٤-١٢٣، العدة في أصول الفقه ١/١٣١، والمحصول ٦/٢٢٥، وما بعدها وقد منعه الامام الرازي.

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ) و(ب).

(٣) اختلف في حجيته على قولين:

١- ذهب الحنفية - وينسب الى الحنابلة- الى اعتباره حجة شرعية ومصدراً من مصادر التشريع.

٢- ذهب الشافعية والمالكية والحنابلة الى عدم اعتباره مصدراً من مصادر التشريع، انظر المدخل لمذهب احمد ص ٢٩٥، اصول السرخسي ٢/٢٠٤، المسودة ص ٤٥٣ الاحكام للأمدى ١٣٦، ١٣٩، الاحكام لابن حزم ٧٥٧/٢.

(٤) في (ج) نظيرها ولعل الانسب ما اثبتته.

(٥) في (ب) و(ج) اجاز.

(٦) هو حجة عند الشافعية انظر المحصول(٢/٨١٣)، نهاية السؤل ٣/١٣٤، وأما غير الشافعية فقد استأنسوا به ورجحوا اقوالا على غيرها لأنه الاقل والاخف كالحنفية والمالكية والحنابلة، انظر الهداية وشروحها ١/٤٢٥-٤٢٦، انظر المغني لابن قدامة ٨/٣٧٨.

(٧) في (ج) نصفها وكلها

(٨) وهي نوع من الاستصحاب يأخذ حكمه ويسمي في كتب الاصوليين استصحاب مادل العقل والشرع على ثبوته واستمراره، انظر أثر الادلة المختلف فيها ص ١٨٧.

(٩) قال صاحب القاموس الأصل، أسفل الشيء ص ١٢٤٢، وقيل أصل الشيء أسفله واساس الحائظ اصله، ثم كثر حتى قيل اصل كل شيء ما يستند إلي وجود الشيء إليه، المصباح المنير ص ١٦، وفي التعريفات، قال الأصول جمع أصل وهو في الشرع عبارة عما ينبغي عليه غيره ولا ينبغي هو على غيره: ص ١٦.

والوالد للولد، والدين يطلق بالاشتراك على الجزاء نحو ﴿ملك يوم الدين﴾^(١) وعلى العادة نحو: (كدينك^(٢)) من أم الحويرث قبلها^(٣)، وقوله: (أهدا دينه أبداً وديني^(٤)) أي كعادتك، وهذه عادته وعادتي، وعلى الطريقة السياسية نحو (ما كان ليأخذ أخاه في دين الملك)^(٥) والولاية التي تدين لها الرعية نحو قول زهير^(٦):

لئن حلت بحراً من بني أسد
في دين عمرٍ وحالت بيننا فدك^(٧)

وعلى الشريعة^(٨) الإلهية نحو ﴿من يتبع غير الإسلام ديناً﴾^(٩) و﴿ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾^(١٠) ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾^(١١)، وهو المراد هنا، أي أصول الشريعة الإلهية. والفقهاء لغة الفهم، وقيل العلم^(١٢)، وقيل أنواع علمي^(١٣) فهو فقه لغة كالطب والحساب والنحو والشعر^(١٤) وغيرها وإنما^(١٥) اختصت بها الأسماء^(١٥) الخاصة اصطلاحاً، وأما في الاصطلاح، فالفقهاء: علم يبحث فيه عن أحكام أفعال

(١) سورة الفاتحة الآية رقم (٤).

(٢) في (ج) كدائبك، والشطر بهذه الرواية لا يصلح للاستشهاد، لأنه أراد ذكر استعمالات كلمة (الدين) في الشعر لا (الداب).

(٣) هذه شطرة بيت لامرئ القيس وهو موجود في معلقته رقمه ١٢٥.

(٤) هذا عجز بيت للمقبب العبدى يذكر فيه ناقته، وصدره: تقول إذا درأت لهاوضيني/انظر الصحاح مادة (دين)، ٢١١٨/٥.

(٥) سورة يوسف الآية ٧٦، قال الأوسى عن هذه الآية أي في سلطان الملك وحكمه وقضائه، انظر روح المعاني ٢٨٧/٧..

(٦) شاعر جاهلي من مضر لقب بحكيم الشعراء توفي سنة ١٣ ق.هـ، انظر ترجمته في الأغاني ٢٨٨/١٠-٣٢٤.

(٧) فدك: قرية بخيبر: انظر القاموس ص/ ١٢٢٦.

(٨) في (ج) الطريقة.

(٩) (فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين) [آل عمران: ٨٥].

(١٠) سورة المائدة الآية (٣).

(١١) سورة آل عمران الآية (١٦).

(١٢) قال في القاموس المحيط الفقه بالكسر العلم بالشيء والفهم له والفتنة وغلب على علوم الدين لشرفه، ص/ ١٦١٤.

(١٣) في (ب) كل نوع علمي.

(١٤) تنقيح الفصول للقرافي ص ١٦.

(١٥) نهاية ص (٥) من (أ).

(١٥) في (ج) اجتمعت بهذه.

المكلفين وما اشبهها خطاباً أو وضعاً، ويشمل ذلك: الوجوب، والندب والحرام (والكراهة)^(١) والحظر، والإباحة، والصحة، والفساد، ونحوها، وإن شئت قلت: الفقه سياسة شرعية مادتها تعظيم الشرع^(٢)، وغايتها الطاعة والعدل وثمرتها السعادة يوم الفصل^(٣).

أما إنه سياسة، فلأن السياسة هي القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح، وانتظام الأحوال، والفقه كذلك لكن لما كان هذا القانون من جهة الشرع قلنا هو سياسة شرعية، وأما أن مادته تعظيم الشرع، فلأن من لا يعظم الشرع لا يرتبط بأحكام الفقه عبادة ولا عادة، وإنما^(٤) أن غايتها الطاعة والعدل، فلأن خطاب الشرع الواجب تعظيمه بأمثاله الوارد بأحكام الفقه^(٥) يتعلق بالعبادات والعادات فأمثاله في العبادات طاعة، وفي العادات بكف أذى الناس بعضهم عن بعض، والتزام الانصاف بينهم هو طاعة وعدل، وأما^(٦) (أن) ثمرتها السعادة يوم الفصل، فلأن الفقه شرع الله وأمره^(٧) فمن امتثلها كان مطيعاً، ومن كان مطيعاً كان من أهل السعادة إن شاء الله عز وجل.

إذا عرفت هذا فاعلم [أن]^(٨) في أصول الدين قاعدة عظيمة عامة وهي قاعدة القدر وقد كنت قد أفردت فيها تأليفاً^(٩) وفي أصول الفقه قاعدة كذلك وهي قاعدة العموم والخصوص وقد كنت عزمت أن أفردتها بتأليف، لكن رأيت [أن]^(١٠) أدرجها في هذا الإملاء، إذ هي من جزئياته، وهاتان القاعدتان عامتا الوقوع في الكتاب

(١) ما بين القوسين ساقط من (أ) و (ج).

(٢) نهاية ص (٦) من (ج).

(٣) ذكر المؤلف كثيراً من التعريفات وناقشها مناقشة علمية وذلك في شرحه على مختصر الروضة له جـ ١/٢٣، ٢٤، ٢٥ ولمزيد فائدة أنظر: الأحكام للآمدي ١/٨ شرح الكوكب المنير ص ١١، شرح تنقيح الفصول للقرافي ص ١٧.

(٤) في (ب) ، (ج) وإما وهو الصواب.

(٥) في (ب) الفقهية.

(٦) ما بين القوسين ساقطة من (أ) و(ج).

(٧) في (ب) وأمره وهو الصواب.

(٨) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ).

(٩) لم أعر على مصنف له مفرد في القدر.

(١٠) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ) ، (ب).

والسنة، فلنقرر كليتهما هاهنا، ثم نحيل عليه، أو نكتفي به عند ذكر جزئياتهما في أثناء هذا التعليق، إن شاء الله عز وجل.

أما القدر فالنظر في لفظه، وحده، وحكمه، واختلاف الناس فيه، وتردد الأدلة فيه، والكشف عن سره، أما لفظه: فهو مصدر قدر (يقدر بضم الدال وكسرهما قدراً وقدراً بسكونها) (١) وفتحها (٢)، وفي التنزيل ﴿إنا أنزلناه في ليلة القدر﴾ (٣) ﴿ثم جئت على قدر يا موسى﴾ (٤) وأما حدة على رأي الجمهور (٥): فهو خلق الأفعال بالقدرة القديمة، وإجراؤها على محل القدرة الحادثة، وهي جوارح المكتسبين لها، أو (٦) على رأي المعتزلة (٧): هو منع الإلطاف (٨) عن العبد ليقع في معصية المعبود، وإن شئت قلت القدر هو تعلق الإرادة الجازم بوقوع أمر ممكن، أو هو ترجيح أحد طرفي الفعل الممكن بمرجح الإلهي (٩) وأما حكمه فهو تحتم وقوع مقتضاه من الرب سبحانه، ووجوب الرضا والتسليم له من العبد، وأما اختلاف الناس (١٠) فيه فهم على فرق: أحدها: من ذهب إلى أن أفعال المخلوقين مخلوقة لهم خلقاً (١١) محضاً لا يشاركهم فيها أحد (١٢) وهم المعتزلة.

(١) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٢) انظر القاموس المحيط ص ٥٩١.

(٣) سورة القدر الآية (١).

(٤) سورة طه الآية (٤٠).

(٥) انظر: حاشية البيجوري ص ٦٦.

(٦) في (ب) و.

(٧) المعتزلة: هم اصحاب واصل بن عطاء - المعروف بالفزال، من أئمة البلغاء والمتكلمين ولد سنة ٨٠هـ

وتوفي سنة ١٣١هـ ويسمون اصحاب العدل والتوحيد، ويلقبون بالقدريّة والعدليّة لهم أصول خمسة في العقائد

هي، التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين منزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، انظر

الملل والنحل للشهرستاني ٤٣/١-٤٨.

(٨) اللطف هو ما يختار المرء عنده واجباً أو يجتنب عنده قبيحاً على وجه لولاه لما اختار ولما اجتنب أو يكون

أقرب إلى الواجب واجتناب القبيح، انظر شرح الأصول الخمسة ص ٧٧٩.

(٩) هكذا وردت وتكتب اليوم هكذا الهي.

(١٠) نهاية ص ٦ من (أ).

(١١) نهاية ص ٨ من (ج).

(١٢) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٣٢٣، ٣٢٦، النظام الفريد ص ١٤٩.

وثانيهما: من ذهب إلى أنها مخلوقة لله عز وجل خلقاً محضاً لا يشاركه في خلقها وإيقاعها غيره، وأن حركات العبد ظاهرة منه كحركة السعفة بالريح فهو مجبور عليها^(١)، وهم الجبرية، ويقال المجبرة^(٢).

وثالثها: من ذهب إلى أنها خلقاً للرب وكسباً للعبد، وفرقوا بين الخلق والكسب^(٣) بأن الخلق هو الإنشاء والاختراع من العدم إلى الوجود والكسب هو التسبب إلى ظهور ذلك الخلق إلى^(٤) الجوارح، وسموه بأنه ظهور أثر القدرة القديمة في محل القدرة الحادثة، وذلك كالولد هو مخلوق لله عز وجل مكسوب للأبوين بالجماع فالخالق (موجد)^(٥)، والكاسب مسبب^(٦) وهؤلاء هم الكسبية^(٧)، وهم الجمهور والسواد الأعظم من المحدثين والفقهاء.

رابعها: من ذهب إلى أن الفعل مخلوق للرب والعبد اشتركا بناءً على جواز أثر من مؤثرين ومقدور بين قادرين.

خامسها: من ذهب إلى أن الله عز وجل يوجد قدرة للعبد والعبد يوجد بقدرته الفعل.

(١) هذه الفرقة ليس لهم كتب تحدد آرائهم وأقوالهم ولذا سائير إلى أقولهم من خلال الكتب التي تكلمت عليهم، انظر قولهم في مذهب الجهم ص ١١٤، ١١٧، والفرق بين الفرق ص ٢١١، الملل والنحل ١/٨٧، النظام الفريد ١٤٨.

(٢) الجبرية أو المجبرة: طائفة لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على فعل أصلاً وهؤلاء يسمون بالجبرية الخالصة، وهناك جبرية متوسطة: هي التي ثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً، ومنهم الجهمية أصحاب جهم بن صفوان وهو من الجبرية الخالصة ظهرت بدعته بترمذ وقتله مسلم بن حوز المازني بمرو في آخر ملك بني أمية، وافق المعتزلة في الصفات الازلية وزاد عليهم بأشياء، انظر الملل والنحل للشهرستاني ١/٨٥-٨٦.

(٣) نهاية ص ٦ من (ب).

(٤) في (ب) على.

(٥) ما بين القوسين ساقط من (أ) و(ج).

(٦) انظر: حاشية الأمير على شرح جوهرة التوحيد ص ١٠١، وحاشية البيجوري على الجوهرة ص ٦١، والنظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد ص ١٤٩.

(٧) وهم الأشاعرة: أصحاب أبي الحسن علي بن اسماعيل الأشعري ولد سنة ٢٦٠ هـ المنتسب إلى أبي موسى الأشعري وهم من أهل السنة والجماعة انظر، الملل والنحل ١/٩٤.

سادسها: من ذهب إلى أن الفعل له جهة عامة، وهي كونه فعلاً^(١) حركة أو سكوناً، وجهة خاصة وهو كونه طاعة كالصلاة^(٢) أو معصية كالزنا، وهو من الجهة الأولى مخلوق للرب عز وجل، ومن الجهة الثانية مخلوق للعبد^(٣). ولعل فيه مذاهب أخر.

وأما تردد الأدلة فيه: فأما سمعاً فلأن القرآن العزيز تارة يضيف الأفعال إلى العباد نحو ﴿بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾^(٤) ﴿بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(٥) ﴿بِمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾^(٦) ﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^(٧) ﴿مَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا﴾^(٨) ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾^(٩) ونحوه، وتارة يضيفها الله عز وجل نحو ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(١٠) ﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(١١) ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ﴾^(١٢) ﴿وَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾^(١٣) ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾^(١٤) ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ﴾^(١٥) ونحوه.

وأما عقلاً فلأن المعتزلة قالوا: لو خلق الله عز وجل معاصي خلقه ثم عاقبهم عليها لكان عن العدل خارجاً وفي ساحة الجوار والجا، ولأن ما يخلقه الله عز وجل يجب وقوعه فنكليف العبد بعد^(١٦) ذلك بإيجاده تكليف بالواجب أو الممتنع، وتحصيل

(١) في (ج) فيها.

(٢) في (ج) كالصلوات.

(٣) وهو قول الباقلاني انظر الانصاف ٤٣-٤٤، شرح المواقيت ٢٣٩.

(٤) سورة الأنعام الآية (١٥٩).

(٥) سورة الأنعام الآية (١٠٨).

(٦) سورة الأنعام الآية (١٣٨).

(٧) سورة الأنعام الآية (٢٠).

(٨) سورة النساء الآية (٣٩).

(٩) سورة الأعراف الآية (١٢).

(١٠) سورة الرعد الآية (١٦)، الزمر الآية (٦٢).

(١١) سورة الفرقان الآية (٢).

(١٢) سورة فاطر الآية (٣).

(١٣) سورة البصافات الآية (٩٦).

(١٤) سورة الملك الآية (١٤).

(١٥) سورة الرعد الآية (١٦).

(١٦) في (ج) بعمل.

للحاصل هو محال، ولأننا ندرك^(١) بالجس والضرورة وقوع أفعالنا بأدواتنا على وفق دواعينا، وقدرنا، وإرادتنا، ونعلم بالوجدان أننا الموجدون المخترعون لها فلا نقبل^(٢)(*) بعد ذلك الحوالة على غائب لا ندركه وصار النزاع في ذلك من باب التشكيك في البدهيات، والسفسطة فلا يسمع^(٣) وقالت المجبرة: لو كان العبد خالقاً لافعاله(*) لكان مع الله عز وجل خالقون كثيرون، وذلك ضرب من الشرك كالمجوسية، ومن ثم ورد تشبيه القدرية بالمجوس^(٤)، ولأن اخص صفات الله عز وجل كونه قديماً مخترعاً فلو كان معه مخترع غيره لكان ذلك المخترع منازعاً في الإلهية، أو مقاسماً فيها هو باطل ولأن فعل العبد ممكن وكل ممكن فإنه لا يخرج إلا بمرجح، ثم ذلك المرجح أما من العبد فيلزم إما الدور^(٥)، وإما التسلسل^(٦) أو من الرب عز وجل فيكون هو الخالق، وهو المطلوب^(٧).

وأما الكشف عن سره فذلك يظهر(*) بمقدمات:

الاولى: أن الله عز وجل أحب أن يكون له في خلقه المشيئة النافذة.

الثانية: أنه عز وجل أحب أن يكون له عليهم الحجة البالغة.

(١) في (ج) ولأن ندرك

(٢) في (ج) يقبل.

(*) نهاية ص ٨ في (ج)

(٣) انظر أدله المعتزلة على ذلك في شرح الاصول الخمسة ص ٣٣٢، ٣٣٦، ٣٤٤، ٣٤٥، المغني في أبواب العدل والتوحيد ج ٨/ص ١٠٩ وما بعدها.

(*) نهاية ص (٧) في (أ).

(٤) انظر شرح الاصول الخمسة ص ٧٧٢، فقد بين القاضي عبد الجبار سبب هذه التسمية ورد عليها.

(٥) الدور: هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه، التعريفات ص ٥٦، وفي ضوابط المعرفة هو وقف الشيء

على نفسه أي أن يكون هو علة لنفسه بواسطة أو بدون واسطة، الدور مستحيل بالبداية العقلية ص ٣٣٣.

(٦) التسلسل: هو ترتيب أمور غير متناهية، التعريفات، وفي ضوابط المعرفة: هو أن يستند وجود الممكن إلى

علة مؤثرة فيه وتستند هذه العلة إلى علة مؤثرة فيها وهي إلى علة تالفة مؤثرة وهكذا تسلسلاً مع العلة دون

نهاية، وهو مستحيل عقلاً، ص ٣٣٧.

(٧) انظر ادلتهم في كتاب مذهب الجهم ص ١١١، ولم يذكر المؤلف أدلة بقية الأقوال لأنها عبارة عن توفيق

وجمع بين أدلة الطرفين وهذا ما فعله المؤلف في كلامه التالي عن سر القدر.

(*) نهاية ص (٧) في (ب)

الثالثة: أنه عز وجل علم ماسيكون منهم قبل أن يوجد لهم، فعلم مثلاً من أن آدم، وإبراهيم وموسى ومحمد عليهم الصلاة والسلام أنه ستكون منهم الطاعة، وعلم من إبليس، ونمرود، وفرعون، وأبي جهل، وأبي لهب، أنه ستكون منهم المعصية، وعلم أنه لو ترك كلاً واختياره، وفوض إليه أفعاله لم يكن منهم إلا ما تعلق به علمه من طاعة أولئك ومعصية هؤلاء، وحينئذ استوت حالتنا جبرهم على أعمالهم وتفويضها إليهم، فلو فوض إليهم أعمالهم والحالة هذه لضاعت فائدة التفويض ولم يبق فيه إلا مجرد مفسدة مشاركة المخلوق له في الاختراع فرغب سبحانه وتعالى ببالغ حكمته عن هذه المفسدة المجردة وآثر التوحيد في خلقه من غير مشارك صيانة لجانب الإلهية والملك عن وصمة^(١) المنازعة والشرك، ثم أنه عز وجل لما علم في خلقه من يعترض عليه ويقول: أنك إذا أجبرتنا لم تعدل فينا، ولو فوضت أعمالها إلينا لقمنا من طاعتك بما علينا، أخفى عنهم طريق الجبر بلطف حكيمته، ليقيم عليه بالغ حجتة، وذلك بأن خلق فيهم أفعالهم بواسطة مشيئاتهم فظنوا أنهم لها خالقون، وإنما هم بلطف الحكمة، وعظيم القدرة مجبرون غالطون، وذلك اللبس عليهم^(٢) من شؤم^(٣) اعتراضهم، ولو سلموا الأمر لرب الأمر لكشف لهم عن حقيقة الأمر، وتقرير ذلك أنه عز وجل إذا شاء من عبده فعلاً خلق له مشيئة فعل ذلك الشيء ثم خلق ذلك الفعل على أدوات العبد موافقاً لارادته وهذا مستفاد من قوله عز وجل: ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين﴾^(٤) فمشيئة الله عز وجل سبب مؤثر في العبد، ومشيئة العبد سبب مقارن أقرب، فالقدري نظر إلى المقارن لقربه، والجبري نظر إلى المؤثر ولم يمنع من ذلك بعده فكان نظره أسد^(٥).

(١) وصم الشيء: عابه، القاموس المحيط ص ١٥٠٦.

(٢) نهاية ص (١٠) من (ج).

(٣) الشؤم ضد اليمن القاموس المحيط ص ١٤٥٣.

(٤) سورة التكوير الآية (٢٩).

(٥) أسد أصاب السداد، القاموس المحيط ٣٦٧، وسداده هنا نسبي لا مطلق، فالصواب عند المؤلف هو مذهب

الجمهور لا مذهب الجبرية.

وعلى هذا فنسبة فعل العبد إلى الرب عز وجل شبيهه بنسبة التالي إلى المقدم (في الشرطية اللزومية^(١)) نحو إن كانت الشمس طالعة فالعالم هي^(٢)، ونسبته إلى العبد كنسبة التالي إلى المقدم^(٣) في^(٤) الشرطية الاتفاقية^(٥) نحو إن كان الإنسان ناطقاً فالفرس صاهل فالله عز وجل مؤثر في الفعل على جهة العلية، والعبد ليس له منه إلا وقوعه مقارناً له على جهة الاتفاق، ولهذا تراه ربما أراد الفعل وسعى فيه فلا يقع وربما كرهه وتحرز منه فيقع، فدل (ذلك)^(٦) على أن المؤثر فيه غيره، وإنما العبد واسطة^(٧) لإقامة الحجة عليه.

وأما ما احتج به المعتزلة فراجع إما إلى التحسين والتقييح العقلي^(٨) وهو ممنوع، أو إلى دعوى الضرورة في غير موضعها وهو مكابرة، وقد بقي الكلام بين الجبرية والكسبية، فقالت المجبرة: اتفقنا وإياكم على أن الله عز وجل هو خالق فعل العبد وادعيتم أن هناك للعبد (كسباً) ونحن ننكره فعليكم إثباته ولا سبيل لكم إليه لأن الله عز وجل إذا خلق في العبد^(٩) فعلا وقضى عليه بأمر، فأما يكون للعبد قدره على التخلص من ذلك الأمر بأن لا يقع منه، أو لا يكون، فإن كان له قدرة

(١) الشرطية اللزومية هي ما كان وجود الشرط فيها سبباً لوجود المشروط نحو إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، انظر البصائر النصيرية ص ١٧٧، ويكون المعنى أن العبد إذا ما فعل أي فعل يكون ذلك الفعل مترتباً عليه إيجاده من الله سبحانه وتعالى.

(٢) كذا في (أ)، (ب) والذي يذكر المناطقة في كتبهم (فالنهار موجود).

(٣) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٤) نهاية ص ٨ من (أ).

(٥) الشرطية الاتفاقية لا يشترط من وجود الشرط وجود المشروط، وإنما هو من قبيل الاتفاق نحو إذا كان الإنسان ناطقاً فالفرس صاهل انظر البصائر النصيرية ص ١٧٨، ويكون المعنى أن شرط صدور الفعل من العبد ووجوده أن يخلقه الله سبحانه وتعالى ويوجده.

(٦) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٧) نهاية ص (٨) من (ب).

(٨) التحسين والتقييح العقلي: هو أن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان في الأشياء فالحاكم بالحسن والقبح هو العقل والفعل حسن أو قبح لذاته وإما لصفة من صفاته لازمة له وأما لوجوده واعتبارات أخرى وأما الشرع فإنه كاشف ومبين لتلك الصفات فقط، وهذا هو مذهب المعتزلة، انظر قول المعتزلة في التحسين والتقييح في شرح الأصول الخمسة ص ٥٦٢ وما بعدها، والمراد بالحسن استحقاق الثواب من الله تعالى وبالقبح استحقاق العقاب، انظر عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه ص ١١٠.

(٩) ما بين القوسين ساقط من (ب) و(ج).

كانت قدرته أغلب من قدرة الرب عزوجل، ومشيبته أنفذ من مشيبته فيكون أولى بالربوبية، وحينئذ يصير العبد رباً والرب عبداً وأنه محال وإن لم يكن له قدرة على ذلك كان الفعل منه واجباً بمجرد الخلق ولا أثر للكسب فسقط اعتباره، ولأن الكسب الذي تدعونه إما مخلوق للعبد وهو خلاف مذهبهم^(١) إذ العبد لا يخلق باتفاق أو للرب فيحتاج إلى كسب ثم القول فيه كالقول في الكسب الأول ويتسلسل وإنه محال، وهذا مما يصعب موقعه على الكسبية، ويتعذر عليهم التخلص منه.

احتج الكسبية^(٢) بوجهين^(٣) :

أحدهما^(٤): أن القول بالقدر يقتضي الشرك، والقول بالجبر يقتضي الجور، أو سقوط التكليف وانقطاع حجة الله عز وجل على خلقه، والكل محال فسلطنا طريق الكسب تخلصاً من ذلك الوجه.

الثاني: أنا وجدنا القرآن تارة يضيف أفعال الخلق إليهم، وتارة إلى الله عز وجل فقلنا بذلك واضفناها إليه خلقاً، وإليهم كسباً جمعاً بين الأدلة.

والجواب: أن هذا اقناعي اجتهادي، وما ذكرناه قاطع عقلي فلا يعارضه ما ذكرتم، لكنهم قالوا: إنا نرى الإنسان مؤثراً في أفعاله بالجملة عياناً لكن قام الدليل على أن تأثيره ليس بتام بحيث يكون خالقاً^(٥) فبقي أن يكون تأثيراً غير تام، ونحن سمينا ذلك كسباً، والقول أن لا تأثير له في أفعاله بالكلية بهتان ومعاودة للعيان، وهذا من الكسبة قوي لاستنادهم فيه إلى ظاهر العيان.

إلا أن المجبرة أجابوا عن هذا أنه^(٦) إن صح لكم الاستدلال بظاهر العيان على أن تأثير الإنسان على^(٧) فعله غير تام بحيث يكون كسباً صح للمعتزلة الاستدلال بظاهر العيان^(٨) على تمام تأثيره بحيث يكون خلقاً بل العيان معهم أقوى وهم أسعد

(١) في (ب) و(ج) مذهبكم.

(٢) الكسبية هم الأشاعرة، لأنهم قالوا بكسب العباد لأفعالهم، ولولا المداراة لقال ونحتج بوجهين.

(٣) انظر الاعتقاد والهداية للإمام البيهقي ص ١٤٢ وما بعدها.

(٤) نهاية ص (١٠) من (ج).

(٥) في (ب) و(ج) خلقاً.

(٦) في (ج) عن هذه المسألة أن.

(٧) في (ج) في.

(٨) ورد في (ج) قوله على أن تأثير الإنسان في فعله غير تام، بحيث يكون كسباً، وهي لا داعي لها بل هي

بحاجة إلى تصحيح فتصبح (ب) بحيث يكون خلقاً).

(٩) ص (٩) من (أ).

وأحظى، وأيضاً لو كان له فيه نوع تأثير لكان له فيه بقسط ذلك (من الاختراع وصار ذلك قولاً مقدوراً بين قادرين وأنتم لا تقولون بذلك)^(١) وحينئذ يسقط ما استندتم إليه من العيان، ويبقى ما ذكرته الجبرية من واضح البرهان، إذا عرفت ذلك فاعلم أن آيات الجبر في القرآن^(*) العزيز، أكثر من آيات القدر ونحن إذا مررنا بآية من ذلك في أثناء هذا التعليق، فإن كانت صريحة في بابها لا تقبل التأويل فليس لها إلا المعارض وأن وجد لها معارض تطرق إليها التأويل وبيننا كيف تقرير الدليل منهما، وكيف يتطرق التأويل إليها، وأنها في آخر الامر، لأي المذهبين وفي جانب أي الخصمين إن شاء الله عز وجل.

وأما^(٢) العموم والخصوص: فالنظر في لفظ العموم، وحده، وأدواته، وحكمه.

أما لفظه: فهو مصدر عم يعم عموماً نحو شمل يشمل شمولاً وزناً ومعنى إذ معنى العموم هو الشمول^(٣) يقال: اللهم عمنا برحمتك أي اشملنا برحمتك.

وأما حده: فهو استغراق اللفظ لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد^(٤) وأما العام: فهو اللفظ (المستغرق لها يصلح له كذلك، وقد يشتبه العام بالمطلق: وهو اللفظ)^(٥) الدال على الماهية من حيث هي من غير اعتبار قيد زائد نحو رجل^(*)، ورقبة، ودابة بخلاف الرجال والرقاب والدواب فإنه عام، وبخلاف رجل مؤمن ورقبة كافرة أو صحيحة ودابة فارهة ونحوه فإنه مقيد.

(١) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٢) نهاية ص (٩) من (ب).

(٢) في (ج) قلنا.

(٣) العموم لغة الشمول يقال مطر عام أي شمل الامكنة كلها، انظر القاموس ص ١٤٧٣.

(٤) بهذا عرفه الرازي في المحصول ٥١٤/٢، وارتضاه الشوكاني في ارشاد الفحول وزاد عليه قوله (دفعه)

ص ١١٢-١١٣، وأما الغزالي فعرفه في المستصفي بقوله "اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين

فصاعداً" ٣٢/٢، وفي العدة "ما عم شيئين فصاعداً" ١٤٠/١.

(٥) ما بين القوسين ساقطة من (ج)، وهو ضروري لاستقامة المعنى.

(٢) نهاية ص ١١ من (ج).

وأما أدواته أعني الفاظه وما يفيدته^(١): فاعلم أن المفيد للمعلوم إما أن يفيد لغة أو عرفاً أو عقلاً، والذي يفيد لغة: إما أن يفيد على الجمع، أو على البدل، والذي يفيد على الجمع: إما أن يفيد وهو اسم موضوع له، أو يفيد بمقارن أفادة، فالذي يفيد بالوضع: إما أن يكون موضوعاً لذوي العلم فقط، وهو (من) في الشرط، والاستفهام نحو ﴿من يعمل سوءاً يجز به﴾^(٢) ﴿فمن ينصرتي من الله إن عصيته﴾^(٣) ومن عندك، أو لذوي العلم وغيرهم وهو (أي) شرطاً أو استفهاماً، نحو ﴿أياً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى﴾^(٤) ﴿فأي الفريقين أحق بالأمن﴾^(٥) وأي الرجال لقيت، و(كل)، و(جميع) أيضاً نحو ﴿وإن كل لما جمع لدينا محضرون﴾^(٦) وهو للقبيلين ذوي العلم وغيرهم، أو لغير ذوي العلم فقط، وهو إما لجمعهم وهو (ما) غالباً نحو: ماركبت من الدواب وقد يستعمل لذوي العلم قليلاً نحو ﴿والسما وما بناها﴾^(٧)، أو لبعضهم وهو (متى) للزمان، و(أين) و(حيث) للمكان، والذي يفيد العموم بمقارن: أفاده أن يكون في الثبوت وهو: الاضافة، ولام الجنس نحو عبيدي والرجال، وفي النفي: كالنكرة نحو لا رجل في الدار، والمفيد للعموم على البدل^(٨) أسماء النكرات نحو اضرب رجلاً وأعتق رقبة، فأى رجل ضربته^(٩) وأي عبد المتقة اجزاه، حتى زعم بعضهم لذلك أنه عام على الجمع، والمراد بعمومه على البدل أن كل فرد من أفراد مدلوله يصح أن يكون بدلاً عن الآخر كالرقبة المعتقة، هذا كله^(١٠) في المفيد للعموم لغة. أما المفيد له عرفاً:

(١) انظر المحصول ج ٢/ص ٥١٦ وما بعدها، وجمع الجوامع ١/٣٩٨، وما بعدها العدد ٤٨٤/٢، وما بعدها مع اختلاف في التقسيمات.

(٢) سورة النساء الآية (١٢٣).

(٣) سورة هود الآية (٦٣).

(٤) سورة الأنعام الآية (٨١).

(٥) سورة الإسراء الآية (١١٠).

(٦) سورة يس الآية (٣٢).

(٧) سورة الشمس الآية (٥).

(٨) نهاية ص (١٠) من (أ).

(٩) في (ج) ضربه.

(١٠) نهاية ص (١٠) من (ب).

فنفو ﴿حُرمت عليكم أمهاتكم﴾^(١) أي جميع وجوه الاستمتاع بهن، والمفيد له عقلاً له صور^(٢) منها: العلة تفيد عموم الحكم^(٣) في جميع مواردّها، أي حيث وجدت وجد حكمها ومنها ما ورد جواباً لسؤال نحو ما حكم من أفطر فيقال يقضي أو يكفر فيعم كل مفطر، والعموم في التحقيق لمن قدره^(٤) في الجواب، ومنها دليل الخطاب نحو "في السائمة الزكاة"^(٥) يفيد أن لا زكاة في عموم ما عداها.

هذه جوامع أدوات العموم، وإن شذ عنها شيء فربما تعرضنا^(٦) له في مواضعه إن شاء الله تعالى، وأما حكم^(٧) العموم فاعتبار عمومته إلا ما خص منه بدليل ويبقى حجة^(٨) فيما عدا محل التخصيص عند الأكثر، نحو اقتلوا المشركين، أو الكفار ثم خص منه أهل الذمة والعهد والمستأمنون ونحوهم، أوحيث دل الدليل على أن المراد بالعام الخاص نحو ﴿الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم﴾^(٩) يعني عروة بن مسعود الثقفي لأبي^(١٠) سفيان^(١٠)، وباقي أحكام العموم، سنتعرض لما نحتاج إليه^(١١) في مواضعه إن شاء الله تعالى.

وأما الخصوص: فالنظر في لفظه، وحده، وأدواته، وحكمه.

(١) سورة النساء الآية ٣٢.

(٢) في (ج) صورة.

(٣) في (ب) تفيد حكم العموم.

(٤) في (ب) مقدرة.

(٥) في الغنم السائمة الزكاة "أو في سائمة الغنم الزكاة" هذا ليس نص الحديث وإنما معنى لفظ ورد في حديث

أنس وهو "وفي صدقة الغنم في سائمتها أربعين إلى عشرين ومائة". رواه البخاري كتاب الزكاة، باب زكاة

الغنم، انظر: فتح الباري ٣/٣١٧، وسنن أبي داود كتاب الزكاة باب في زكاة السائمة، ٢/٢١٤.

(٦) في (ج) تعرضت.

(٧) انظر العدة ٢/٥٢٦، المسودة ص ١٠٩، روضة الناظر ص ١٢٦.

(٨) نهاية ص (١٢) من (ج).

(٩) سورة آل عمران الآية ١٧٣.

(١٠) والأصح (وَأَبَا) لأن المقول لهم هم المسلمون، انظر الهامش التالي.

(١١) قال القرطبي في تفسيره ٤/٢٧٩ والالوسي ٢/٣٣٧ هو نعيم بن مسعود الأشجعي وليس عروة بن مسعود،

وهو المقصود بالناس الأولى وأبو سفيان المقصود بالناس الثانية.

(١١) في (ج) سنعرض إليه، وفي (ب) سنعرض لما نحتاج منها.

أما لفظه: فهو مصدر خص يخص خصوصاً، وهو مقابل العموم^(١)، وأما حده: (فالتخصص)^(٢): تعيين فرد من أفراد بحكم نحو ﴿محمد رسول الله﴾^(٣) و﴿فلما قضى زيد منها وطراً﴾^(٤) و﴿والسابقون الأولون﴾^(٥) وقد يكون الخاص عاماً بالنسبة إلى جهة أخرى نحو "والذين معه" خصوصاً بالنسبة إلى صحبته ومعيته وعموماً بالنسبة إلى^(٦) جموع أفرادهم، والخاص ماعين بحكم أو أفرد به دون غيره، والتخصيص لغة: هو ذلك التعيين وهو مرادف للتخصص كالتعميم المرادف للعموم فهما مصدران، أو شبيه بهما، واصطلاحاً: هو بيان المراد باللفظ العام^(٧) كما إذا قال أكرم الرجال ثم قال: لا تكرم زيدا تبين أن مراده^(٨) بالرجال من عدا زيدا، وقيل هو اخراج بعض ماتناوله اللفظ، أو بيان ماصح أن يتناوله.

وأما أدوات التخصيص^(٩): أي ما يخص به العام فهو متصل ومنفصل وبناء عام على خاص، فالمتصل: استثناء، وشرط، وغاية، وصفة. فالاستثناء: اخراج بعض الجملة بلفظ إلا أو ما في معناها^(١٠) نحو ﴿فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً﴾^(١١) والشرط^(١٢) نحو ﴿وان كن أولات حمل فأنفقوا﴾^(١٣) أو أنت طالق إن دخلت الدار، والغاية^(١٤): نحو قوله تعالى: ﴿فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره﴾^(١٥) ﴿ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾^(١٦) ﴿وايديكم إلى المرافق﴾^(١٧)، والصفة^(١٨): نحو ﴿التائبون

(١) القاموس المحيط ص ٧٩٦.

(٢) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٣) سورة الفتح الآية (٢٩).

(٤) سورة الأحزاب الآية (٣٧).

(٥) سورة التوبة الآية (١٠٠).

(٦) ما بين القوسين ساقط من (ب) و (ج).

(٧) الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الإنفراد كشف الأسرار ٣٠/١.

(٨) في (ج) المراد.

(٩) انظر المحصول ج ٣/٣٥-٢١٣.

(١٠) في (ب) معناها، والاستثناء هو اخراج بإلا أو بأحد أخواتها، المحصول ١٨/٣. جمع الجوامع ٩/٢-١٠.

(١١) سورة العنكبوت الآية (١٤).

(١٢) هو ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود، ولا عدم لذاته، جمع الجوامع ٢/٢٠، وعرفه

الغزالي: "ملا يوجد المشروط مع عدمه ولكن لا يلزم أن يوجد عند وجوده"، المستصفي، ١٨٠/٢-١٨١.

(١٣) سورة الطلاق الآية (٦).

(١٤) غاية الشيء نهايته وطرفه ومقطعه، المحصول ١٠١/٣، حاشية البناني ٢/٢٣.

(١٥) سورة البقرة الآية (٢٣).

(١٦) سورة البقرة الآية (٢٢٢).

(١٧) سورة المائدة الآية (٦).

(١٨) انظر حاشية البناني ٢/٢٣، المحصول ٣/١٠٥.

العابدون ﴿١٠﴾ (١) الآية، أكرم الرجال العلماء الشرفاء الفضلاء، والمنفصل: (٢) عقل وحس، وسمع، فالعقل: نحو ﴿الله خالق كل شيء﴾ (٣) خص بالعقل ذاته عز وجل وصفاته القائمة بها.

والحس: نحو ﴿تدمر كل شيء باذن ربها﴾ (٤) ﴿وأوتيت من كل شيء﴾ (٥) مع أن هناك أشياء محسوسة لم تدخل في هذا العموم كالسماوات والارضين، وملك سليمان، والسمع (٦) : كتخصيص الكتاب والسنة بمثلهما على تفصيل فيه نحو ﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم﴾ (٧) خص بقوله عليه السلام، "لا تتكح المرأة على عمتها أو خالتها" (٨) وبناء العام على الخاص (٩): هو أن يتعارض دليلان فيعمل بالخاص في خصوصه، وبالعام فيما عدا صورة التخصيص نحو "فيما سقت السماء العشر" (١٠) خص منه ما دون خمسة أوسق بالحديث الآخر، وتجب الزكاة فيما زاد على ذلك لأن الخاص أقوى دلالة فالعمل به وبالعام (١١) فيما عداه استعمال للدليلين، والغاء الخاص ترك لأقوى الدليلين وهو غير جائز فالأول غير متعين، وفي هذا المقام تفصيل هو (١٢) خلاف مذكور في أصول الفقه، نذكر منه إن شاء الله عز وجل ما نحتاج إليه في مواضعه.

(١) سورة التوبة الآية (١١٢).

(٢) نهاية ص (١١) من (ب).

(٣) انظر المحصول ١٠٧/٣-١٦٠، حاشية البناني ٢٤/٢-٢٥-العدة ٥٤٧/٢ وما بعدها.

(٤) سورة الأنعام الآية (١٠٢).

(٥) سورة الأحقاف الآية (٢٧).

(٦) سورة النحل الآية (٢٧).

(٧) انظر تفصيل ذلك في المحصول ١٦١/٣، حاشية البناني ٢٥/٢ وما بعدها.

(٨) سورة النساء الآية (٢٤).

(٩) رواه مسلم كتاب النكاح باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح. ج ١٠٢٨/٢.

(١٠) حاشية البناني/٤١، العدة ٦١٥/٢ وما بعدها، المسودة ١٣٤-١٣٦.

(١١) رواه ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعاً، أخرجه البخاري في كتاب الزكاة باب العشر فيما يسقى من ماء

السماء والماء الجاري، بلفظ "فيما سقت السماء والعيون، أو كان عثريا العشر، وماسقى بالنضج، نصف

العشر"، وأخرجه أبو داود في كتاب الزكاة باب صدقة الزرع ج ٢٥٢/٢، وأخرجه الترمذي في كتاب الزكاة

باب ماجاء في الصدقة فيما يسقى بالانهار وغيره ٧٥/٢.

(١٢) في (أ) والعام.

(١٣) في (ب) ، (ج) و.

وأما حكم الخصوص: فهو ما ذكرناه من العمل به مقدماً على العام (١) (من) (٢) حيث دل الدليل على أن المراد بالخاص العام وقد ذكر بعض العلماء (٣) أن كلام العرب لا يخلو من أربعة أقسام: أما عام يراد به العام نحو (وهو بكل شيء عليم) (٤) أو خاص يراد به الخاص نحو ﴿يَا آدَمُ﴾ (٥) ﴿يَا إِبْرَاهِيمَ﴾ (٦) ﴿فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ﴾ (٧) ونحوه أو عام يراد به الخاص نحو ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ﴾ (٨) أو خاص يراد به العام نحو ﴿فَلَا تَقُلْ لَهَا أُمَّ﴾ (٩) إذ ليس المراد النهي عن خصوص التأنيف لا غير بل وعن جميع أنواع أذاهما، وتعرف هذه الأقسام بالدليل وهي قاعدة نفيسه عامة تجب مراعاتها. وإذ قد فرغنا من قاعدة العموم والخصوص فنحن إن شاء الله عز وجل (كلما مررنا بلفظ عام وجهنا عمومه إن احتاج إلى ذلك ثم بينا أنه باق على عمومه أو خص بشيء ولماذا خص وفيما خص وفي ذلك فوائد جملة كل ذلك حسب الإمكان إن شاء الله تعالى) وهو المستعان، وكذلك كلما مررت بمسألة أصولية (١٠) بينت أنها من أي أقسام ذلك الفن هي إن كانت من أصول الدين بينت أنها من مسائل الإيمان بالله عز وجل (٥) أو ملائكته أو كتبه أو رسله أو اليوم الآخر أو القدر، وإن كانت من أصول الفقه بينت أنها من مسائل الكتاب أو السنة أو الاجماع أو القياس أو غيرها، ومما استوفيت الكلام على مسألة ثم تكررت، أحلت بها على ما مضى إلا أن يتضمن التكرار فائدة زائدة (٥) فأذكرها إن شاء الله عز وجل.

وإنما رتبنا هذا التعليق على ترتيب القرآن لوجوه:

(١) في (ج) لا.

(٢) ما بين القوسين ساقطة من (ب).

(٣) أول من أظهر هذا التقسيم هو الإمام الشافعي في الرسالة انظر: ص ٥٣٠.

(٤) سورة الأنعام الآية (١٠١).

(٥) سورة البقرة الآية (٣٣).

(٦) سورة هود الآية (٧٦).

(٧) سورة الأحزاب الآية (٣٧).

(٨) سورة آل عمران الآية (١٧٣).

(٩) سورة الإسراء الآية (٢٣).

(١٠) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٥) نهاية ص (١٢) من (أ).

(٥) نهاية ص (١٢) من (ب).

أحدها: التبرك بترتيبه، الثاني: أنه أضبط وأجدر بالآتيان على جميع المطالب المذكورة من القرآن، الثالث: أن ذلك انشط للناظر فيه إذ يخرج من فن إلى غيره ومن مسألة إلى غيرها فهو شبيه بما قصد الحريري^(١) (في مقاماته)^(٢) من الإحماض حيث قال: "وما قصدت بالأحماض فيه إلا تنشيط^(٣) قارئه" (٣) وإن كمل هذا التعليق إن شاء الله تعالى رجوت أن يكون دستوراً نافعاً ولجملة صالحة من المطالب النفسية جامعاً - إن شاء الله عز وجل -.

هذا آخر المقدمة

(١) الحريري: هو القاسم بن علي بن محمد بن عثمان أبو محمد الحريري البهري ومقاماته هي مقامات أبي زيد السروجي، وهي شخصية وهمية دارت الأحداث حولها توفي سنة ٥١٦هـ، انظر ترجمته في وفيات الأعيان ٤١٩/١، وطبقات الشافعية للسبكي ٢٦٦/٧.

(٢) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٣) نهاية ص (١٤) من (ج).

(٣) الحريري: كتاب مقامات الحريري، طبعة المعارف سنة ١٨٧٣هـ ص ١٤.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

القول في الفاتحة

[٢] ﴿الحمد لله رب العالمين﴾ الرب قيل: (١) هو المالك، وقيل: (٢) السيد، وقيل: (٣) المربي والمصلح، ويجوز أن يكون الخالق لقوله عز وجل: ﴿وهو رب كل شيء﴾ (٤)، ﴿خالق كل شيء﴾ (٥) ففسر الرب في موضع بالخالق في آخر، (٦) والعالمون جمع عالم، وهو ما سوى الله عز وجل، إن اشتققناه من العلامة إذ هو علامة على وجود صانعه، ومختص بذوي العلم كالملائكة والجن والإنس إن اشتققناه من العلم (٧) ويقال: إن لله عز وجل (٨) تسعين ألف عالم كل عالم كالدينا وما فيها، وقيل ألف عالم اربعمائة منها في البر وستمائة في البحر (٩)، وأضافه رب إلى العالمين (١٠) إشارة إلى أمور:

أحدها: كمال نعمته التي استحق (١١) بها الحمد إذ العالم (١٢) جزء من نعمته كما قال: له أياد إلي سابقة أعد منها ولا أعددها (١٣).

(١) قاله الطبري ١/١٤٢، والزمخشري ١/٥٣، النسفي ١/٦، وابن كثير ١/٢٣.

(٢) قاله الطبري ١/١٤٢، وقال ابن كثير ويطلق على السيد ١/٢٣.

(٣) قاله الطبري ١/١٤٢، والفخر الرازي ١/١٨٠، وابن كثير ١/٢٣.

(٤) سورة الأنعام الآية (١٦٤).

(٥) سورة الأنعام الآية (١٠٢).

(٦) قاله الطبري ١/١٤٢.

(٧) وبالأول قال أكثر المفسرين انظر تفسير الطبري ١/١٤٣ وما بعدها، وصرح بذلك الفخر الرازي فقال لفظ العالمين يتناول كل موجود سوى الله من جملة ماسوى الله المكان والزمان" التفسير الكبير ١/١٨١ والقرطبي ١/١٣٩، ابن كثير ١/٢٤. ورجح الثاني الزمخشري في الكشاف ١/٥٣. والأول أولى لقوله تعالى (قال فرعون وما رب العالمين قال رب السموات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين) [الشعراء: ٢٣، ٢٤] لأنه مقام حمد وكلما كان المحمود عليه أكثر وأكبر كان الحمد أكثر وهذا هو الذي يليق به سبحانه وتعالى.

(٨) في (ج) وقيل لله.

(٩) ذكر ابن كثير هذا القول عن سبيع الحميري، وقال حكى البيهقي عن سعيد بن المسيب مثله. انظر تفسير ابن كثير ١/٢٤، وهذه أقوال نحن غير ملزمين بها مع أن العلم الحديث قد كشف عن طباع الموجودات مما يجعل كل نوع منها عالماً مستقلاً.

(١٠) في (ج) الرب ولعل الأولى أن يقال وأضافه رب للعالمين.

(١١) في (ج) يستحق

(١٢) في (ب) العالمين

(١٣) لم أفق على قائله.

الثاني: إشارة إلى كمال قدرته لأن العالمين خلق عظيم فالقدرة الموجدة لهم أعظم بالضرورة.

الثالث: إشارة إلى أنه خالق العالم وصانعه القديم وهذا هو المقصود من هذه الآية، وهي مسألة وجود الصانع، وهي من مسائل أصول الدين والاستدلال فيها بوجود الأثر على المؤثر (١) وتقريره: أن العالم حقيقة موجودة بالحس فالمؤثر في وجوده أما جملته، أو ما هو داخل فيها، أو ما هو خارج عنها، والأول والثاني باطلان فتعين الثالث.

أما بطلان الأول؛ فلاستحالة إيجاد شيء نفسه (٢) لأنه من حيث هو مؤثر يقتضي أنه موجود إذ المعدوم لا تأثير له، ومن حيث هو أثر يقتضي أنه معدوم إذ الموجود (٣) لا يقبل الوجود لاستحالة تحصيل الحاصل، فلو كان العالم مُوجِّدًا لنفسه لزم أن يكون موجوداً معدوماً في حالة (٤) واحدة وأنه محال.

والثاني: باطل لأن الموجد للعالم لو كان جزؤه الداخل في حقيقته لكان ذلك الجزء موجوداً لنفسه ويلزم المحال بعينه (٥)، وإذا تعين أن الموجد للعالم خارج عن حقيقته، فذلك الخارج: إما قديم (٤) أو حادث (٥)، فإذا كان قديماً فهو المطلوب، وإن كان

(١) قال الفخر الرازي: والعلم النظري لا يمكن تحصيله إلا بالدليل، ولا دليل على وجود الإله إلا أن هذا العالم المحسوس ما فيه... محتاج إلى مدير يديره وموجود بوجده ومرب يربيه وميق يقيه" التفسير الكبير ١/١٧٩، وقال البيضاوي "العالم اسم لما يعلم به الصانع وهو كل ما سواه من الجواهر والاعراض فانها لامكانها وافتقارها إلى مؤثر واجب لذاته تدل على وجوده" أنوار التنزيل ص ٤.

(٢) في (ج) بنفسه.

(٣) في (ج) الوجود.

(٤) نهاية ص ١٣ من (أ).

(٥) نهاية ص ١٣ من (ب).

(٤) يطلق على الموجود الذي لا يكون وجوده من غيره وهو القديم بالذات، ويطلق القديم على الموجود الذي ليس وجوده مسبقاً بالعدم وهو القديم بالزمان، وكل قديم بالذات قديم بالزمان لا العكس. وقيل القديم ما لا ابتدأ لوجوده الحادث. وقيل القديم هو الذي لا أول له ولا آخر. التعريفات، ص ٩١-٩٢. وانظر: النظام الفريد ٧٣-٧٤.

(٥) الحادث ما يكون مسبقاً بالعدم ويسمى حدثاً زمانياً وقد يعبر بالحدوث عن الحاجة إلى الغير ويسمى حدثاً ذاتياً، التعريفات ص ٤٤.

حادثاً فالموجد له إن كان هو العالم لزم الدور (١) لتوقف كل واحد منهما على الآخر، وإن كان غير العالم فإن انتهى إلى قديم فهو المطلوب، وإلا لزم التسلسل (٢) وهو محال. وهذه مسألة انتظمت الدلالة على وجود الصانع وقدمه، ولها مواقع (٣) آخر ربما تذكر فيها إن شاء الله عز وجل.

قوله عز وجل: [٣] ﴿الرحمن الرحيم﴾ أعلم أن الكلام في الله عز وجل (٤) في أصول الدين إما في ذاته، أو صفاته، أو أفعاله، والكلام ههنا من قبيل الكلام في الصفات فالرحمن الرحيم مشتق من الرحمة (٥)، وقد اختلف فيها ف قيل هي صفة فعلية (٥) بمنعى الإحسان إلى الخلق، والإحسان مخلوق لا يقوم بذاته عز وجل لاستحالة قيام الحادث بالقديم، يقال رحم الطبيب المريض إذا عالجته لأن علاجه له إحسان إليه، وقيل: الرحمة صفة ذاتية (٦)، أي معنى قائم بذاته عز وجل كالعلم، وقد اختلف الناس في هذا وأن الله عز وجل هل يجوز أن يقوم به صفات زائدة على مفهوم ذاته؟ وللكلام في ذلك موطن هو أليق به من هذا، والمقصود فيه أصرح ثم اختلف في أيهما (٧) أبلغ، فقيل: (٨) الرحمن، لأن بناء فعلا للمبالغة نحو غضبان للمتلئ غضباً ونحوه، وقيل (٩): الرحيم، لأنه عدل به عن فاعل إلى فعيل، وهو عدول عن صيغة الفاعل إلى بناء المفعول فكان أبلغ كما عدلوا عن عالم وقادر إلى

(١) سبق أن عرفت به وبيئت أنه من المحالات.

(٢) سبق أن عرفت به وبيئت أنه من المحالات.

(٣) في (ج) توابع.

(٤) نهاية ص ١٥ من (ج).

(٥) انظر الكشاف ٤١/١.

(٥) الصفة الفعلية: هي الصفة التي تتفك عن الذات ولا تلازمها، ويجوز ضدها على الله عز وجل مثل المعطى المانع، انظر: شرح الفقه الأكبر لملا على القارئ ص ٢٠.

(٦) صفة الذات: وهي الصفة التي تلازم الذات ولا تتفك عنها ولا يجوز ضدها على الله مثل الحياة، والعلم، انظر: شرح الفقه الأكبر ص ٢٠، والصواب أنها صفة فعلية لجواز وصف الله عز وجل بضدها مثل شديد العقاب.

(٧) في (ج) أيها.

(٨) قال به الزمخشري في الكشاف ٤١/١، والشوكاني في فتح القدير ١٨/١، والبيضاوي ص (٣).

(٩) معاني القرآن للزجاج ج ١/١٤.

وأقول: إن في كلا اللفظين معنى زائد على الآخر فرحمن على وزن فعلا كغضبان وهو الممتلئ كما قال الزجاج (٢٤/١) فتكون رحمان هو الذي رحمته واسعة، ورحيم على وزن فعيل الذي يدل على الدوام فيكون معنى الرحمن الرحيم واسع الرحمة ودانها فتكون كلتا الكلمتين بليغة بلاغة متساوية.

عليه وقدير، وعن خاطب إلى خطيب، وعن قول بالغ إلى بليغ، لأن العرب إذا أرادت المبالغة عدلت بالشيء إلى ضده تنبيهاً على شدة التفاوت^(١) بين المعدول والمعدول عنه كما عدلوا في عالم إلى علامة بلفظ المؤنث^(٢)، وفي امرأة صابرة إلى صبور باسقاط علامة التأنيث، وقالوا للغراب أعور لحدة بصره. ورحيم^(٣) إنما اسم الفاعل منه راحم فالعدول به إلى رحيم على فعيل الذي أصله للمفعول يدل على ما ذكرناه من المبالغة، وهذا أو نحوه وإن كان خارجاً عن الأصول إلا أنها فوائد مستطردة فلا تتكررها.

قوله عز وجل: [٤] ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ هذا من مسائل اليوم الآخر إذ معناه مالك يوم الجزاء وهو يوم القيامة^(٤) وفيه مباحث تؤخر إلى الموضوع الأليق بها إن شاء الله عز وجل.

قوله عز وجل: [٥] ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ البحث في هذا يتعلق بالقدر، وههنا سؤال وهو أن قولهم نعبد يعني^(٥) (*) تمكنهم من فعل العبادة بإضافته^(٦) إياه إلى أنفسهم بصيغة نفع وقولهم إياك نستعين تقتضي عجزهم عنه بدون إعانتهم له وذلك ينافي تمكنهم واستقلالهم به المستفاد من قولهم نعبد وهوتاقض؟ والجواب: أما على رأي الكسبية فالمراد إياك نعبد كسباً، وإياك نستعين على العبادة خلقاً لها منك فينا^(٧)، وأما على رأي المعتزلة فالمراد إياك نعبد بخلقنا لأفعال العبادة وإياك نستعين بأن تمدنا بالطافك من خلق دواعي العبادة ونفسي الصوارف عنها^(٨)، وعلى رأي

(١) في (ج) التقارب.

(٢) هذا من حيث ظاهر اللفظ، وإلا فإن التاء للمبالغة وليست للتأنيث الحقيقي، قال في القاموس: العلامة مشددة العالم جداً ص ١٤٧٢، فدل على أن التاء للمبالغة.

(٣) في (ب)، (ج) رحم.

(٤) قال الأوسى "الدين الجزاء، فيوم الدين هو يوم الجزاء"، روح المعاني ١/٨٦-٨٧.

(٥) في (ب) يقتضي، وهو الأوفق لما بعده.

(٦) نهاية ص (١٤) من (أ) ونهاية ص (١٤) من (ب).

(٧) في (ب)، (ج) لاضافتهم.

(٧) انظر: التسهيل، ١/٣٣.

(٨) انظر الكشاف ١/٦٢، ٦٧.

المجبرة (*) إياك نعبد بظاهر حركاتنا وإياك نستعين بإجبارك لنا عليها وخلقك لها فينا (١).

قوله عز وجل: [٦] ﴿إِهْدِنَا الصِّرَاطَ﴾ ان قيل كانوا مهتدين فسؤالهم الهداية تحصيل الحاصل، وإن كانوا غير مهتدين كان ذلك مناقضاً لقولهم إياك نعبد، والجواب: أنهم لم يسألوا أصل الهداية بل الدوام والاستمرار عليها (٢)، فهو من باب ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ﴾ (٣) أي دم على تقواه، وأنا مؤمن إن شاء الله عز وجل أي ادوام على الإيمان إن شاء الله عز وجل.

ثم قولهم ﴿إِهْدِنَا﴾ يقتضي أن لا (٤) هادي إلا الله عز وجل، ويحتج بها على القدرية وهي قوية عليهم (٥)، وهم يجيبون عنها بأن المراد أعناً على أن نهدي أنفسنا بامدادك لنا باللطف (٦) وهو أمر من [أمر] (٧) الله عز وجل إذا فعله بالعبد كان أقرب إلى الهدى وإذا منعه إياه كان أقرب إلى الضلال (٨)، أما حقيقة الهدى والضلال فالعبد يفعلها لنفسه عندهم، وتأويلهم للآية بعيد (٩)، فهي إذن عليهم لا لهم أما الكلام على اللطف فموضعه غير ههنا إن شاء الله عز وجل.

(*) نهاية ص (١٦) من (ج).

(١) ذكر الأوسى: أقوال الفرق الثلاث، ١/٨٩-٩٠، والذي اراه أن المتكلم لما نسب العبادة إلى نفسه أوهم ذلك تبجاً واعتداداً منه بما يصدر عن نفسه فعقبه بقوله (إياك نستعين) ليبدل على أن العبادة لا تتم ولا تستتب له إلا بالمعونة من الله تعالى وبالتوفيق، وهو مذهب أهل السنة، انظر البيضاوي ص ٤..

(٢) قال ابن كثير في تفسيره وليس ذلك من باب تحصيل الحاصل لأن المراد الثبات والدوام والاستمرار والمداومة على الأعمال المعينة على ذلك. ١/٢٨، وقاله الفخر الرازي في التفسير الكبير في أحد التفسيرين للآية ١/٢٥٧.

(٣) سورة الأحزاب الآية (١).

(٤) في (ج) الآ.

(٥) لأنهم يقولون الإنسان خالق لأفعال نفسه، انظر: القاعدة في المقدمة ص (٧١).

(٦) قال الزمخشري: ومعنى طلب الهداية وهم مهتدون زيادة الهدى بمنح الألفاظ، الكشاف ١/٦٧، وذكره عنهم الفخر الرازي في التفسير الكبير، ٢/١٤٥.

(٧) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ).

(٨) في (ج) الهلاك.

(٩) لأنها ظاهرة في طلب الهداية من الله سبحانه والإنسان لا يطلب إلا ما يعجز عن فعله بنفسه، انظر شرح الفقه الأكبر ص ١١٦.

قوله عز وجل [٧] ﴿أَنعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ مطرد بين الفريقين؛ لأن الجمهور يقولون: أنعمت عليهم بخلق الهداية^(١)، والقدرية يقولون: أنعمت عليهم بامدادهم بالألطف حتى اهتدوا بأنفسهم^(٢)، والمختار أن المعنى أنعمت عليهم برضاك فوفقتهم لهداك^(٣)، بدليل مقابل أنعمت عليهم بالمغضوب عليهم والرضى يقابل الغضب.

قوله عز وجل ﴿وَالضَّالِّينَ﴾ تتمسك به القدرية على أن الكافر والعاصي هو يضل نفسه لأنه نسب الضلال إليهم بصيغة اسم الفاعل الذي تصريفه ضل يضل فهو ضال^(٤)، وجواب الجمهور عنه: إنما ينسب إليهم لأنهم كسبوه، ولأنه ظهر على أدواتهم ظاهراً، وإن جبروا عليه باطناً، أو لأنهم لو فوض إليهم وتركوا واختيارهم لفعلوه^(٥). هذا كله يتعلق بمسائل القدر.

(١) قال الأوسى: ولم يقيد الأنعام ليعم، وقيل: أنعم عليهم بخلقهم للسعادة، وقيل: بأن نجاهم من التهلكة وقيل: بالهداية، انظر روح المعاني ١/٩٦.

(٢) يقول القاضي عبد الجبار: (...أفعال العباد لا يجوز أن توصف بأنها من الله تعالى ومن عنده ومن قبله.. فإذن لا يجوز اضافتها إلى الله تعالى إلى على ضرب من التوسع والمجاز... لا على معنى أعانتنا على ذلك، ولطف بنا، ووفقتنا، وعصمنا عن خلافه، انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٧٧٩، وهو قول غير مقبول لأنه يقتضي تعدد الخالقين، انظر شرح الفقه الأكبر ص ٤٨-٥٠..

(٣) انظر: تفسير الطبري، ١/١٧٩.

(٤) وهذا من أدلتهم على أن الإنسان هو الذي يخلق أفعاله.

(٥) وهذا جواب الجمهور على كل فعل نسب إلى العبد ولم ينسب إلى الله سبحانه وتعالى.

القول في سورة البقرة

قوله عز وجل [٢] ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾^(١) وتتمسك به القدرية على عكس تمسكهم بـ﴿وَالضَّالِّينَ﴾ وهو أنه نسب التقوى والإيمان إليهم نسبة الفعل إلى الفاعل^(٢)، فاقترضى أن لا جبر، ويجاب عنه بنحو ما سبق من أنه أضيف إليهم لأنه كسبهم، أو هم محل ظهوره، أو لأنه لوفوض إليهم لفعلوه، على ما سبق في قاعدته، وهذا سؤال وجواب عامان في كل فعل نسب إلى المخلوقين فاعرفه فتكراره في كل موطنه يصعب^(٣)، وربما حادثناك به المرة تعد المرة تذكره لهذه^(٤) القاعدة.

قوله عز وجل: [٣] ﴿وَمَا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ [وهذه من مسائل الأرزاق والآجال وهو تابع لباب القدر واحتج بها المعتزلة على أن الحرام ليس من رزق الله عز وجل بل العبد يرزقه من نفسه^(٥)]. وتقريره: أن المنفق من رزق الله عز وجل ممدوح بهذه الآية، والمنفق من الحرام ليس بممدوح بالاجماع، ولأن الحرام لا يملك فالمنفق منه فضولي في إنفاقه، والفضول مذموم، ينتج أن المنفق من رزق الله ليس بمنفق من الحرام وينعكس كلياً وجزئياً، المنفق من الحرام ليس بمنفق من رزق الله عز وجل وهو يستلزم المطلوب، ويمكن تقريره بأبين من هذا، وهو أن المنفق من الحرام اما ممدوح وهو خلاف الإجماع، أو مذموم فهو غير منفق من رزق الله عز وجل إذ هذا ممدوح وذلك مذموم فهذا غير ذلك^(٦). والجواب: أن المنفق من الحرام مذموم من جهة اكتساب الحرام ممدوح من جهة الإنفاق والبذل، وحينئذ إن أردتم أنه ليس بممدوح من جهة كسب الحرام سلمنا، ولكن لا ينتج قياسكم لعدم اتحاد الاوسط فيه، وإن أردتم أنه ليس بممدوح من جهة الإنفاق منعنا ذلك فلا يتم دليلكم،

(١) نهاية ص ١٥ (ب).

(٢) نهاية ص ١٥ (أ).

(٣) انظر جواب الجمهور (أهل السنة والجماعة)، هذا في حاشية الأمير على شرح الجوهرة ص ٩٩، النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد ص ١٤١، وحاشية البيجوري على جوهرة التوحيد ص ٥٩. وسأحيل على هذا الجواب عند ورود كل فعل نسب إلى العبد وتمسكت به المعتزلة كحجة لمذهبهم.

(٤) في (ب) بهذه.

(٥) قال الزمخشري: "وأسناد الرزق إلى نفسه للإعلام بأنهم ينفقون الحلال الطلق الذي يستأهل أن يضاف إلى الله عز وجل ويسمى رزقاً منه" الكشاف ١/١٣٢، وانظر شرح الاصول الخمسة ص ٧٨٧-٧٨٨.

(٦) انظر: حاشية الجرجاني على الكشاف، ١/١٣٢.

وأما كونه فضولياً مذموماً فإنما ذلك من جهة تصرفه في ملك الغير بالإنفاق لا من جهة نفس الإنفاق، وحجة الجمهور على أن الحرام من رزق الله عز وجل كالحلال، عموم الآيات ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾ (١) ﴿وكأين من دابة لا تحمل رزقها الله يرزقها وإياكم﴾ (٢) ﴿إن الله هو الرزاق﴾ (٣) ﴿كلوا من رزق ربكم﴾ (٤) مع قضاء العادة بأنهم لم يسلموا من أكل الحرام أعني قوم سبأ مع كثرتهم، وكفرهم ولأن الحلال لو كان شرطاً في رزق الله عز وجل لما كانت البهائم في رزقه إذ لا حلال في حقها، ولا ملكها (٥) (١).

قوله عز وجل: [٤] ﴿والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك﴾ هذه من مسائل الكتب، وهي تقتضي صحة الكتب المنزلة على الأنبياء، لا الكتب المحرفة المبدلة كالتوراة التي بأيدي اليهود، والإنجيل الذي بأيدي النصارى، إذ الإيمان بما ليس بصحيح لا يمدح أهله، ولم يرد الأمر قط، إلا بالمنزل لأنه سالم من التحريف (٧) (٥) ﴿وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم﴾ (٨) ويقتضي أيضاً أن كلام الله تعالى، وكتبه المنزلة متساوية في الإيمان بها، وإن تفاوتت في الأحكام والشرائع ويتعلق بهذا [كلام] (٩) ويبحث يذكر بعد أن شاء الله عز وجل.

(١) سورة هود الآية (٦).

(٢) سورة الذاريات الآية (٥٨).

(٣) سورة العنكبوت الآية (٦٠).

(٤) سورة سبأ الآية (٤).

(٥) قال ابن المنير في الرد على المعتزلة: (فهذه بدعة قدرية فإنهم يرون أن الله تعالى لا يرزق إلا الحلال وأما الحرام فالعبد يرزقه لنفسه حتى يقسمون الأرزاق قسمين هذا لله بزعمهم وهذا لشركائه وإذا أثبتوا خالقاً غير الله فلا ينفون عن إثبات رازق غيره، أما أهل السنة فلا خالق ولا رازق في عقدهم إلا الله سبحانه تصديقاً لقوله - (هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض لا إله إلا هو فأنى تؤفكون) حاشية ابن المنير على الكشاف، ١/١٣٣، انظر: البيضاوي ص ٩، التفسير الكبير، ١/٣٠.

(٦) في (ب) ولا ملك لها.

(٧) الإيمان بالكتب السماوية فيه إجمال وتفصيل، فالإيمان بالتوراة والإنجيل والزيور وصحف إبراهيم وموسى نحن مطالبون به إجمالاً أي الاعتقاد الجازم أنها أنزلت من الله تعالى على رسله، وأما الإيمان التفصيلي بما فيها فلا يلزمنا لأنها الآن أصبحت محرفة، وذلك بإخبار القرآن المعصوم عن ذلك، كما في قوله تعالى: "من الذين هادوا يحرغون الكلم عن مواضعه" [النساء: ٤٦]، وأما القرآن فحن مطالبون بالإيمان به إجمالاً وتفصيلاً، انظر الألويسي ١/١٢٢.

(٨) نهاية ص (١٦) من (ب).

(٩) سورة العنكبوت الآية (٤٦).

(١٠) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ).

قوله عز وجل(*) : ﴿وبالآخرة هم يوقنون﴾ يتعلق بأحكام اليوم الآخر، وهو يقتضي مدح المؤمن به، وله تفاصيل(*) .

قوله عز وجل: [٥] ﴿أولئك على هدى من ربهم﴾ هذه من مسائل القدر يحتج به الجمهور على أن هدى المهتدين من الله أي بفضله وخلقته(١)، وتجب القدرية بأن معنى كون الهدى من ربهم أنه بسبب الطافة بهم، وتوفيقهم لا أنه خلقه فيهم، وهو خلاف (٢) الظاهر (٣).

قوله عز وجل: [٧] ﴿ختم الله على قلوبهم﴾ هو عند الجمهور بخلق الكفر فيها، فيبقى كالوعاء المختوم لا يدخلها الإيمان(٤)، وقيل: القلب جسم مجوف ونور العقل والمعرفة ينزل عليه من الدماغ ما دام مفتوحاً، فإذا طبع عليه بما شاء الله عز وجل امتنع نور المعرفة من الدخول فيه فأظلم وضل(٥)، والختم عند المعتزلة إما بمنع اللطف(٦)، أو بتسمية العبد مختوماً على قلبه(٧)، وهو بعيد جداً لا يعول على مثله، والختم على القلب أن لا يعقل فيؤمن، وعلى السمع أن لا يسمع فيعقل، وعلى البصر أن لا ينظر في آيات الله عز وجل وعجائب الملكوت فيعتبر(٨).

قوله عز وجل: [١٠] ﴿ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون﴾، اختلف في الأعمال: طاعة ومعصية هل هي علة(٩) للجزاء ثواباً وعقاباً أو سبب(١٠) لا علة موجبة؟

(*) نهاية ص (١٨) من (ج).

(*) نهاية ص (١٦) من (أ).

(١) انظر شرح العقائد النسفية ص ٦٥.

(٢) في (ج) بخلاف.

(٣) انظر: ص (٣٦).

(٤) ذكره الطبري ٢٦/١، وابن كثير ٤٦/١.

(٥) قال الآوسي رحمه الله تعالى: (ومن راجع وجدانه أدرك أن بين الدماغ والقلب رابطة معنوية ومراجعة سرية لا ينكرها من كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد، روح المعاني، ١/١٣٧).

(٦) الكشف، ١/١٦٢، التفسير الكبير ٥/٢.

(٧) الكشف: ١/١٥٨، التفسير الكبير ٥/٢-٥١.

(٨) لأن الآية صريحة في ذلك أي الختم - سواء كان حقيقة أم مجازاً، وما ذهبوا إليه يخرج الآية عن ذلك، عدا أنه تأويل قسري لإخضاع الآية لمذهبهم، انظر روح المعاني ١/١٣٥.

(٩) العلة: هي المعنى الجالب للحكم، أو المعنى الذي تعلق به الحكم، أو الصفة المقتضية للحكم، العدة، ١/١٧٦.

(١٠) السبب: ما يضاف الحكم إليه، جمع الجوامع مع حاشية البناني، ١/٩٤، وقال في العدة: ما يتوصل به إلى الحكم ويكون طريقاً لثبوته سواء كان دليلاً أو علة، أو شرطاً، أو سؤلاً، ١/١٨٢.

قالت المعتزلة: بالأول، والجمهور بالثاني^(١)، والآية محتملة لهما؛ لأن قولك عذبت زيداً بكذبه وضربته بسوء أدبه يحتمل العلية والسببية، والفرق بينهما أن العلة موجبة لمعلولها بخلاف السبب لمسيبه فهو كالأمانة عليه^(٢). ومن ههنا اختلف في الحج عن الغير لعذر هل يصح أم لا؟ فمن رأى العمل علة قال: لا يصح^(٣)؛ لأن عمل زيد لا يكون علة لبراءة ذمة عمرو^(٤) ولحصول الثواب له، ومن رآه سبباً قال: يصح؛ لأن عمل زيد جاز أن يكون سبباً لبراءة ذمة عمرو وعلماً على حصول الأجر له^(٥).

قوله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ قيل هذا إشارة إلى حدوث العالم، وقدم الصانع، وتقديره: أن هؤلاء الكفار قد سلموا أنهم مخلوقون؛ لقوله عز وجل: ﴿وَلَمَنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾^(٦)، فالخالق لهم إما أنفسهم وهو محال لما مر، أو غيرهم وذلك الغير إما من قبلهم من الأمم أو غيرهم، والأول باطل لأن الخالق لمن قبلهم إن كان هؤلاء المخاطبين لزم الدور، أو غيرهم من الأمم ذاهباً إلى غير النهاية لزم التسلسل، والثاني: هو أن الخالق لهم غير الأمم قبلهم فذلك الغير^(*) إما قديم وهو المطلوب^(*) أو حادث فإن أثر فيه بعض مخلوقاته لزم الدور، أو مؤثر آخر لزم التسلسل، وحاصله أنكم ومن قبلكم مخلوقون فلا بد لكم من خالق قديم، فالخالق احتراز من التعطيل^(٧) والقديم احتراز من لزوم الدور والتسلسل^(٨).

(١) انظر: حاشية البناني، ٩٤/١-٩٥.

(٢) انظر: شرح أصول البرزدي، ٣٤٧/٢، المحلى على جمع الجوامع، ٩٥/١، انظر: قول العلماء في السبب والعلة في الأحكام للأمدى، ٦٦/١، شرح جمع الجوامع، ٩٥/١، تسهيل الوصول، ص ٢٥٦.

(٣) وهو قول المالكية. انظر: الشرح الكبير وحاشية الدسوقي، ٢١، ١٨/٢، وبداية المجتهد ٢٧٣/١.

(٤) في (ب)، (ج) أو.

(٥) وهو ظاهر مذهب الحنفية والشافعية والحنابلة، انظر: الهداية والعناية وفتح القدير، ١٤٤/٣، المجموع، ٧٣/٧، المغني ٢٢٧/٣.

(٦) سورة الزخرف الآية (٨٧).

(*) نهاية ص (١٧) من (ب).

(*) نهاية ص (١٩) من (ج).

(٧) التعطيل كما قال ابن القيم: "هو نفي دلالة" الأسماء الحسنى، والصفات التي وصف الله سبحانه وتعالى بها نفسه على معاني ثابتة هي حق في نفسها" مختصر الصواعق المرسله على الجهمية والمعطلة" ٢٢/١.

(٨) سبق بيان معنى الدور والتسلسل.

فائدة الدور توقف وجود الشيء على نفسه إما بغير واسطة أو بواسطة متحدة كتوقف أ على ب، وب على آ، أو متعددة على [إما] (١) متناهية كتوقف آ (٥) على ب، وب على ج، وج على د، ود على هـ، وهـ على آ. أو غير متناهية كتوقف هـ على ز، وتوقف ز على ح، وهلم جرا إلى غير النهاية، وهو محال (٢)، والتسلسل: تعلق كل سبب بآخر قبله وتوقفه عليه إلى غير النهاية وهو محال (٣). وعلى حدوث العالم ووجود الصانع اسئلة يأتي منها ما اعترض لنا إن شاء الله عز وجل.

قوله عز وجل [٢٢] ﴿الذي جعل لكم الأرض فراشا﴾ الآية فيها تنبيه على كيفية النظر وكيفيته يستدعي تحققه ووجوبه (٤)، وسيأتي [بيانه] (٥) إن شاء الله تعالى. وقد سبق حد النظر، وهو يفضي في وجود الصانع، وحدث العالم إلى ماسبق من الاستدلال بدليل الدور والتسلسل، وقد احتج النبي عليه السلام بهما، إذ قيل له حين قال: "لا عدوى" يا رسول الله: "ما بال الأبل تكون كالظبا فيخالطها البعير الأجرى فتجرب، قال: "فمن أعدى الأول" (٦) يعني لو كان كل أجرى يستدعي أجرى يعديه لزم تسلسل الجرب لكنه باطل بالعيان إذ البعير الأول لم يستدع أجرى يعديه،

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ)، (ج).

(٥) نهاية ص (١٧) من (أ).

(٢) الدليل على بطلان الدور أنه يلزم عليه كون الشيء الواحد سابقاً على نفسه مسبقاً بها، فإذا فرضنا أن زيدا أوجد عمراً وعمراً أو جد زيدا لزم أن يكون زيد متقدماً على نفسه متأخراً عنها وأن يكون عمرو كذلك، وذلك يؤدي إلى اجتماع النقيضين واجتماع النقيضين باطل فما أدى إليه الدور باطل، النظام الفريد ص ٧٣.

(٣) وأما الدليل على بطلان التسلسل فقد ذكر العلماء له وجوهاً لكن أشهرها وعمدتها الذي يسمونه "دليل القطع والتطبيق" وحاصله أن نفرض سلسلتين تبدأ احدهما من الآن إلى مالا نهاية له في الأزل وتبدأ الأخرى من قبل الآن، وليكن من عهد الطوفان إلى مالا نهاية له في الأزل أيضاً، ثم نطبق السلسلتين احدهما على الأخرى، فلا يخلو حالهما إما أن تتساويا وإما أن تتفاوتا فإن تساوتا لزم مساواة الناقص للزائد وإن تفاوتتا فإن مقدار التفاوت بينهما معلوم وهو ما كان من الطوفان إلى الآن وهو مقدار متناه، والذي يزيد بمقدار متناه يكون متناهياً أيضاً" النظام الفريد ص ٧٤-٧٥.

(٤) انظر التفسير الكبير ١/٨٧.

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ)، (ج).

(٦) رواه البخاري عن أبي هريرة في كتاب الطب، باب لا عدوى، ونصه "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا عدوى ولا صفر ولا هامة، فقال أعرابي: يا رسول الله فما بال إبلي تكون في الرمل كأنها الضياء، فيأتي البعير الأجرى فيدخل بينها فيجر بها؟ فقال: فمن أعدى الأول" انظر فتح الباري ١٠/٨٧، ورواه مسلم في صحيحه كتاب السلام، باب لا عدوى ولا طيرة صحيح مسلم ٤/١٧٤٢.

أو يقال: لو كانت العدوى لازمة لكان البعير الأول إما أن تعديه الإبل التي أدهاها هو فيلزم الدور، أو غيره فيلزم التسلسل، وانظر إلى قوله عليه السلام: "فمن أعدى الأول" مع قول الله عز وجل ﴿أفعمينا بالخلق الأول﴾^(١) كيف كان كل منهما ثلاث كلمات تضمنت دليلاً عقلياً عظيماً، أسهب في تقريره المتكلمون وذلك دليل على تشابه الكلامين^(٢)، وأنه صلى الله عليه وسلم مؤيد من العلي الأعلى ما ينطق عن الهوى.

قوله عز وجل: [٢٣] ﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله﴾ الآية هذه من مسائل النبوات^(٣)، وهي تتضمن إثبات نبوة محمد عليه السلام بتقرير معجزه، وهو القرآن، وتقرير الدليل أن محمداً صلى الله عليه وسلم لو لم يكن صادقاً^(٤) في دعوى النبوة لأمكنهم أن يعارضوا معجزه وهو القرآن ولو بسورة منه^(٥) لكن لا يمكنكم معارضته فيلزم أنه ليس بكاذب فهو إذن صادق.

وقوله عز وجل ﴿سورة من مثله﴾ أي مثل محمد صلى الله عليه وسلم تنبيه على وجه صدقه وهو أن صدور مثل هذا الكلام المعجز للخلق عن أمي لا يقرأ ولا يكتب يدل على صدقه قطعاً^(٥) كما أن قلب^(٥) العصا حيه وأحياء الموتى ممن^(٦) لم

(١) سورة ق الآية (١٥). والدليل العقلي هنا أن الله سبحانه وتعالى أقام الحجة بعدم عجزه عن الخلق الأول على قدرته على البعث وإعادة الخلق تارة أخرى، انظر روح المعاني ١٣/٣٢٨.

(٢) في (أ) الكلام.

(٣) قسم الأشاعرة الكلام في مسائل التوحيد إلى ثلاثة أقسام هي "إلهيات: وهي المسائل التي يبحث فيها عن الله، ونبوات: وهي المسائل التي يبحث فيها عن النبوة وأحوالها، وسمعيات: وهي المسائل التي لا تتلقى أحكامها إلا من السمع ولا تؤخذ إلا من الوحي. انظر شرح جوهرة التوحيد ص ٦٨.

(٤) في (أ) لو كان كاذباً، وقد أثبت الأبيق بالمقام.

(٥) نهاية ص (٢٠) من (ج).

(٥) الذي أراه وهو ما عليه أكثر المفسرين أن المماثلة للمأتي به أي للقرآن لا الرسول صلى الله عليه وسلم، انظر: تفسير الطبري ١/٣٧٣-٣٧٤، حيث ذكر القولين ورجح عود الضمير على الرسول صلى الله عليه وسلم، والقرطبي ١/٢٣٢ وذكر قولاً ثالثاً وهو أنه يعود على التوراة والانجيل وقال الذي عليه الجمهور أن الضمير عائد على القرآن الكريم، وقال مثله الشوكاني فتح القدير ١/٥٢،

(٥) نهاية ص (١٨) من (ب).

(٦) في (ج) كمن.

يشتغل بعلم السحر (١) ولا الطب (٢) يدل على صدقه، وقوله ﴿ولن تفعلوا﴾ معجز معترض في هذا الاستدلال لأنه إخبار عن غيب بأنهم لا يعارضون القرآن وكان كما قال، ولقد كان هذا مما يقوي دواعيهم على تعاطي المعارضة فلو قدروا عليها لفعلوها، ثم لكذبوه في خبره وقالوا: زعمت أنا لن نفعل وهانحن قد فعلنا، فلما لم يعارضوه مع توفر الدواعي على المعارضة دل على العجز، والاعجاز (٣) وقوله عز وجل ﴿فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين﴾ (٤)، مع قوله عز وجل: ﴿وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين﴾ (٥) يحتج بهما (٥) على وجود الجنة والنار في الخارج (٦) خلافاً للمعتزلة إذ قالوا: إنما هما موجودتان في العلم (٧) لا في الخارج (٨) وحجة الجمهور هذا النص إذ المعلوم لا يقال له أعد فهو معد، لأنه قد ثبت أن آدم عليه السلام دخل الجنة ثم أخرج منها (٩) وأن النبي صلى الله عليه وسلم

(١) إشارة إلى سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام.

(٢) إشارة إلى سيدنا عيسى عليه السلام، وهذا يعني أن قوم عيسى عليه السلام كانوا قد برعوا في الطب وهو عليه السلام قد جاءهم بما يعجز أمهر الأطباء في عصره عن الاتيان بمثله وهذا هو المشهور عند العلماء، ولكن من تمعن في ذلك يجد غير هذا يقول الأستاذ الدكتور فضل عباس: وليس الأمر كما قيل من أن القوم قد برعوا في الطب فكانت معجزته عليه السلام مما برعوا فيه ذلك أن القوم لم يثبت أنهم قد برعوا في الطب أولاً وأما ثانياً فلأن معجزته عليه السلام ليست مما للطب فيه حيلة ومعرفة، فإجاء الموتى ليس للطب فيه مجال، كذلك إبراء الأكمه والأبرص، لأن الأكمه من ولد ممسوح مكان العينين وهذا من الأمور التي لا يستطيعها الطب أبداً ولا يزال الطب عاجزاً عن معالجة اليرص وكذلك إخباره عليه السلام عما يأكلونه ويدخرونه في بيوتهم بعيد عن مجال الطب اعجاز القرآن الكريم للدكتور فضل عباس ص ٢٤.

إن هذه المعجزات نجدها جميعها معجزات مادية، في عصر طغت عليه المادة فكانت صفة للماديين وتقويضا للمادة رأساً على عقب.

(٣) انظر: التفسير الكبير ١/١٢٠.

(٤) نهاية ص (١٨) من (أ).

(٥) سورة آل عمران الآية (١٣٣).

(٦) في (أ) و (ج) بها.

(٧) قال شارح الجوهرة "والجنة فوق السموات السبع ولم يصح في محل النار خير" ص ٢٣٩، انظر: القرطبي ١/٢٣٦، التفسير الكبير ٢/١٢٦، ٣٠/٢٤٠، الفتوحات الإلهية ١/٣٠.

(٨) في (ج) العالم.

(٩) أكثر الأقوال التي نقلت عن المعتزلة تقول أنهم ينكرون وجودها الآن وهذا معنى عدم الوجود في الخارج، انظر: شرح الجوهرة ٢٣٩، التفسير الكبير ٣٠/٢٤٠ ابن كثير ١/٦٠.

(١٠) والدليل عليها قوله تعالى: (وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة) [البقرة: ٣٥].

رأى الجنة والنار ليلة الاسراء^(١) وأن ارواح الشهداء في حواصل طير في الجنة^(٢)، احتج الخصم بأن الحاجة إليهما إنما هي في الآخرة فيجادهما قبلها عبث، وأجيب بالمنع، بل في ذلك ترغيب وترهيب كآلات العقوبة، كالصلابة ونحوها يعدها السلطان ترهيباً للأشرار، والآلات الثواب والانعام ترغيباً للأخيار^(٣).

قول الله عز وجل [٢٥] ﴿كَلِمًا رَزَقُوا مِنْهَا﴾ الآية يقتضي أن المعاد جسماني^(٤) فيه أكل ثمار، ونكاح أزواج خلافاً للفلاسفة، والنصارى القائلين بأن المعاد روحاني لا أكل فيه، ولا نكاح، وإنما الثواب والعقاب هناك بالقرب من الله عز وجل والبعد منه أو بالتأذي^(٥) النفس بالعقائد الحقّة، وتجردها عن الهيئات الطبيعية الرذلة وتآلمها بخلاف ذلك^(٦). والجواب: ان هذا بناء منهم على استحالة إعادة الاجسام، وسيأتي الكلام معهم فيه إن شاء الله عز وجل. فإذا ثبت المعاد الجسماني جاز وجود الأكل وغيره من لواحق الطبيعية، وقد أخبر به الشرع فكان واجب الوقوع سمعاً، ولأن أولياء الله عز وجل تعبدوا له بترك الملاذ والشهوات^(*) والحكمة تقتضي تعويضهم عنها بمثلها أو خير منها من جنسها وعلى هذا الكلام ربما ذكرناه بعد إن شاء الله تعالى.

(١) وذلك في الحديث الذي رواه أبو سعيد في قصة الإسراء والمعراج ومشاهدات الرسول صلى الله عليه وسلم. أخرجه الطبري في تفسيره ١١/١٥-١٤، والبيهقي في الدلائل ٣٩٠/٢-٣٩٦، وابن هشام في السيرة النبوية ٥٢/٢.

(٢) وذلك في الحديث الذي رواه مسلم في صحيحه عن مسروق قال: "سألنا عبد الله -يعني ابن مسعود- عن هذه الآية "ولاتحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون" [آل عمران: ١٦٩]، قال أما إنا قد سألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "أرواحهم في جوف طير خضر، لها قناديل معلقة بالعرش تسرح من الجنة حيث شاءت ثم تأوي إلى تلك القناديل" الحديث انظر كتاب الإمارة، باب بيان أن أرواح الشهداء في الجنة ج ٣/١٥٠٢.

(٣) انظر شرح الفقه الأكبر ص ٨٧.

(٤) انظر: شرح جوهرة التوحيد ص ٢٤٤.

(٥) في (ب) بالتأذي.

(٦) وهو قول لليهود أيضاً ذكره صاحب الأجوبة الفاخرة ورده عليهم من خلال نصوص توراتهم وإنجيلهم، انظر: الأجوبة الفاخرة ص (١٠٠، ١٤٢).

(*) نهية ص ٢١ (ج).

قوله تعالى: [٢٦] ﴿مَآذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا﴾ ثم قال ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا﴾ مع قوله عز وجل ﴿مَآذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ﴾ (١) الآية، يقتضي أنه عز وجل يشاء إضلال بعض الخلق ويفعله خلافاً للمعتزلة، ولهم عن هذا ونحوه من كل موضع نسب الله عز وجل فيه الإضلال إلى نفسه جوابان: أحدهما: أن هذه ظواهر سمعية* فلا تعارض القواطع العقلية (العقلية) (٢) كما زعموا عندهم، والثاني: أن ﴿يُضِلُّ مَن يَشَاءُ﴾ يحتمل أنه بمنع اللطاف، ويحتمل أنه بمعنى أصابه (٣) ضالاً، كما يقال: أضللت دابتي أصبتها ضالاً، وأبخلت زيدا وأجبتته أي أصبته بخيلاً جباناً (٤). ويحتمل أن يضلّه بخلق الإضلال فيه كما زعم الجبرية وإذا تطرق إليه التأويل واحتمال الأمرين عاد مجملاً ولا حجة فيه، والصواب أن هذه العبارة ونحوها قواطع في غالب مواقعها فلا يسمع ما ذكره* من التأويل البعيد (٥).

قوله عز وجل [٢٨] ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ﴾ الآية، أي كنتم معدومين عدماً أصلياً فأوجدكم (٦)، وقيل: (٧) كنتم نطفاً فجعلكم أحياء ﴿ثُمَّ يَمِيتُكُمْ﴾ الموت الطبيعي المشهور الذي يترقبه الأحياء ﴿ثُمَّ يَحْيِيكُمْ﴾ بالإعادة في الآخرة، وفي هذا إشارة إلى إثبات إعادة الخلق بعد الموت بالقياس على ابتدائه بعد العدم الأصلي وأولى لأن الإعادة تكون بعد وجود خارجي محقق، والإبداء إنما كان بعد عدم أصلي ليس بوجود محقق، سواء قيل إن المعدوم شيء على رأي المعتزلة، أو ليس بشيء

(١) سورة المدثر الآية (٣١).

(٢) نهاية ص (٢٠) من (ب).

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ)، والجملة تدل على أصل لديهم وهو تقديم ما يروونه ثابتاً بالعقل على ظاهر النص من كتاب وسنة، وقد رد هذا أهل السنة..

(٤) في ج إصابته.

(٥) توضيح هذا أن الإنسان لا يضل دابته عدماً، ولا يجعل غيره بخيلاً أو جباناً، وإذا نسب الفعل إلى نفسه فقال: أضللت وأجبتت فليس الأمر على ظاهره، بل كناية عن قوله وجدت دابتي ضالاً ... الخ.

(٦) نهاية ص (١٩) من (أ).

(٧) قلت: إن ضلال العبد لا يخرج عن الإرادة الكونية لله تعالى وإلا لزم أن يقع في ملك الله تعالى ما لا يريد الله سبحانه وتعالى، وهو عجز يتنزه عنه الله تعالى، قال الألويسي "إسناد الإضلال إليه سبحانه حقيقي ٢١١/١".

(٨) ذكر هذا الوجه الطبري عن مجاهد وأبي العالية، وابن عباس ١/ ص ٤١٨-٤١٩.

(٩) وذكر الطبري هذا الوجه أيضاً عن قتادة ١/ ٤٢٠، البيضاوي ٢٢، الكشاف ١/ ٢٦٩، التفسير الكبير ٢/ ١٥٠.

على رأي الجمهور^(١)، وإلى هذا الأولوية أشار عز وجل بقوله ﴿وهو أهدون عليه﴾^(٢) وهذه من مسائل اليوم الآخر.

قوله عز وجل: [٢٩] ﴿خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾ أي لأجلكم ومصالحكم^(٣)، وهذا إشارة إلى تعليل خلقه ما في الأرض بمصلحتهم وحاجتهم، وفي كون أفعاله عز وجل وأحكامه معلة بحث وخلاف، له موضع أنسب من هذا يذكر فيه أن شاء الله عز وجل.

قوله عز وجل ﴿وهو بكل شيء عليم﴾ هذا عام لم يخص بشيء أصلاً لتعلق علمه عز وجل (بالمواد الثلاثة مادة)^(٤) الواجب والممكن والممتنع^(٥) بخلاف قوله عز وجل ﴿إن الله على كل شيء قدير﴾^(٦) فإنه عام مخصوص بالمحالات والواجبات التي لا تدخل تحت المقدورية كالجمع بين الضدين وكخلق ذاته وصفاته^(*) وأشباه ذلك^(٧).

وأعلم أنني سهوت عن ذكر جزئيات العموم والخصوص^(٨) إلى ههنا، وأنا عائد فمستدركها من أول الفاتحة إن شاء الله عز وجل. فمنها ﴿الحمد لله﴾ [الفاتحة: ٢] هو عام أي جنس الحمد، وكل حمد ممكن وجوده فهو مستحق لله عز وجل، لأن النعم

(١) انظر حاشية الكليني على الجلال ٨٦/٢، انظر: شرح الفقه الأكبر ص ١٣٤، شرح العقائد النسفية ص ١٠٩.

(٢) سورة الروم الآية (٢٧).

(٣) قال مثل هذا الطبري وأن الله سبحانه أخبر بني آدم أنه خلق لهم ما في الأرض جميعاً لأن الأرض وما فيها لبني آدم منافع وأنه أنعم عليهم بها من أجل معاشهم، تفسير الطبري ٤٢٦/١-٤٢٧.

(٤) في (ب) و (ج) بجميع المعلومات من

(٥) قال الفخر الرازي، التفسير الكبير أنه عالم محيط بالجزئيات والكلبيات ١٥٨/٢، وانظر: روح المعاني ٢١٩/١ و ١٨٠/١، والواجب: هو ما لا يتصور في العقل عدمه، والممكن: ما يستوي في العقل وجوده و عدمه، والممتنع ما لا يتصور في العقل وجوده، التعريفات ص ١٢١، ١٣٠.

(٦) سورة البقرة الآية (٢٠).

(*) نهاية ص (٢٢) من (ج).

(٧) انظر: شرح جوهر التوحيد ص ١٢٠-١٢١، وقال الآلوسي: ويعلم المراد منه بالقرائن (أي من الشيء) ويطلق ويراد به من الممكن مطلقاً كما في الآية الكريمة (إن الله على كل شيء قدير) بقريضة القدرة التي لا تتعلق إلا بالممكن ١٨١/١.

(٨) سبقت قاعدة العموم والخصوص في المقدمة.

لما كانت كلها منه كان الحمد كله له، وهذا على عمومته لم يخص (١) ومنها ﴿رب العالمين﴾ أي رب كل شيء كما نص عليه في موضع آخر، وهو على عمومته (٢)، ومنها ﴿مالك يوم الدين﴾ [الفاتحة: ٤]، أي (هو) (٣) المتصرف في جميع ذلك اليوم وما بعده (٤)، ومنها ﴿صراط الذين أنعمت عليهم﴾ [الفاتحة: ٧] هو عام في المنعم عليهم لم يخص (٥)، وكذا ﴿المغضوب عليهم ولا الضالين﴾ [الفاتحة: ٧] (٦) ومنها ﴿مدى للمتقين﴾ [البقرة: ١] وصفاتهم المذكورة بعد (٧)، ومنها ﴿إن الذين كفروا﴾ [البقرة: ٦] عام (٨) في الكفار لكن المراد به خاص، وهم الكفار الذين سبق في علم الله عز وجل أنهم يموتون كفاراً نحو ﴿إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار﴾ (٩) ﴿إن الذين حققت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون﴾ (١٠) (١٠) ونحوه، ودليل هذا التخصيص أنه ليس جميع الكفار الذين نزلت هذه الآية في زمانهم انقضى إيمانهم بل آمن بعد نزول الآية كثير منهم، فلماذا قلنا إنه أريد به التخصيص لئلا يخالف الخبر المخبر، اللهم إلا (١٠) أن يكون الذين

(١) بناء على أن التعريف هنا للجنس الذي يفيد الاستغراق انظر: البيضاوي ص ٣، وأما الزمخشري فقد قال أن اللام هنا للجنس لكنه نفى أن يكون مفيداً للاستغراق ٥٠/١، والصواب أنها للجنس وأنها تفيد الاستغراق وقد بين ابن المنير خطأه فقال: فالزمخشري جعل تعريف الحمد من النوع الثاني من نوع العهد (وهو ما ينصرف فيه إلى الماهية) وإن كان غير عنه بتعريف الجنس لعدم اعتنائه باصطلاح أصول الفقه حاشية ابن المنير على الكشاف ٥٠/١ وانظر: روح المعاني فقد قال الألوسي: عنها ذهب إليه الزمخشري "ولا بعد أن يكون ذلك رعاية لنزعة اعتراضية أو لنكتة عربية لأنه جعل المعنى نحمد الله حمداً وزعم إياك نعبد وإياك نستعين بيان لحمدهم" ٧٥/١، وأما كيفية كون ذلك راجع إلى نزعة اعتراضية فإن أعمال العباد لما كانت مخلوقة لهم عند المعتزلة كانت المحامد عليها راجعة إليهم فلا يصح تخصيص المحامد كلها به تعالى "٧٤/١ تعالى الله عن ذلك.

(٢) هذا إذا جعلنا اشتقاق العالمين من العلامة.

(٣) ما بين القوسين ساقط من (أ) و(ج).

(٤) أفاد العموم هنا العرف.

(٥) أفاد العموم هنا الاسم الموصول.

(٦) أفاد العموم هنا الجمع المعروف بالجنس.

(٧) أفاد العموم في المتقين الجمع المعروف بالجنس، وفي الصفات المذكورة الاسم الموصول.

(٨) أفاد العموم هنا الاسم الموصول.

(٩) سورة البقرة الآية (١٦).

(١٠) سورة يونس الآية (٩٦).

(*) نهاية ص ٢١ من (ب).

(*) نهاية ص ٢٠ من (أ).

كفروا لقوم معهودين فلا نحتاج إلى التخصيص، ومنها ﴿وما هم بمؤمنين﴾ [البقرة: ٨] أي مالمهم إيمان فهو نكرة في سياق النفي فيعم وينفي (١) جميع أفراد الايمان (فإن قيل: الايمان) (٢) حقيقة واحدة بسيطة (٣) لا تعدد فيها حتى يلحقها العموم في النفي بخلاف لا رجل لأجل التعدد في جنسه، قلنا: الإيمان هو التصديق، وهو كلي تتعدد جزئياته (٤) بتعدد متعلقاتها، فمنها تصديق بالله عز وجل، وتصديق بملائكته، وتصديق برسله، وتصديق بكتبه، وتصديق باليوم الآخر فقوله عز وجل ﴿وما هم بمؤمنين﴾ [البقرة: ٨] تضمن نفي كل فرد من هذه التصديقات (٥)، ومنها ﴿يخادعون الله والذين آمنوا﴾ [البقرة: ٩] أي والمؤمنين إن كانوا معهودين فلا إشكال، وإلا فهو عام (٦) في جميع المؤمنين فيحتمل أنه لم يخص لعموم مخادعة الكفار لهم، ويحتمل أنه خص بقوم لم يقصد المناقون خداعهم أما تعظيماً لهم، أو يأسهم منهم، ومنها ﴿وإذا لقوا الذين آمنوا﴾ [البقرة: ١٤] والقول فيها كالتي قبلها، ومنها ﴿وإذا خلوا إلى شياطينهم﴾ [البقرة: ١٤] يحتمل أنهم شياطين معهودة، ويحتمل أنه عام (٧) في جميع شياطينهم من الإنس والجن، أو أحدهما (٨)، ثم يحتمل أنه خص ببعض الشياطين فلم يمكنهم الخلوة به لغيبه (٩) أو مرض (١٠) أو نحوه من الأسباب، ويحتمل أنه لم يخص بأحد منهم، ومنها ﴿اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى﴾ [البقرة: ١٦] يحتمل أن المراد بالضلالة جنس الضلال اشتروه بجنس الهدى عام بعام (١٠)، ويحتمل ضلالة واحدة (١١)

(١) في (ب) وتنفي، وفي (ج) نفي.

(٢) ما بين المؤمنين مقاطع من (ب) و(ج)، وهو ضروري لاستقامة المعنى.

(٣) البسيط: هو مالا جزء له - أي لا يتجزأ - التعريفات ص ٢٥.

(٤) في (ب) و(ج) يتعدد جريانه، وهو تصحيف.

(٥) الذي أفاد عموم النفي هنا (ما).

(٦) أفاد العموم الاسم الموصول.

(٧) أفاد العموم الجمع المعروف بالاضافة.

(٨) في (ج) أولهما.

(٩) في (ب) لغيبته.

(١٠) نهاية ص ٢٣ من (ج).

(١١) الذي أفاد العموم هنا ل الجنس في الضلال وفي الهدى.

(١١) وقد أشار بذلك إلى الخلاف في الاسم المفرد المعروف بال تعريف الجنس هل يفيد العموم أم لا وقد ذكر هذا

الخلاف الفخر الرازي في الموصول ٥٩٩/٢ وما بعدها والذي يظهر لي هنا أن المؤلف يرجح القول بأنه يفيد

العموم، والذين ذهبوا إلى أن الاسم المفرد إذا دخل عليه الالف واللام المنبذة للجنس دل على العموم الامام أحمد،

وابو عبد الله الجرجاني فظن: المسودة ص ١٠٥، روضة الناظر ١١٩-١٢١، وتيسير التحرير ١٩٧/١.

ولما الشافعية فالمشهور من مذهبهم أنه يفيد العموم وفيه مخالفة لبعضهم: -

أي فرد من أفراد جنس الضلالة كالتمررة الواحدة من التمر اشتروها بجنس الهدى، وهو أبلغ في غبنهم وخسارتهم، إذ أخذوا فرداً من أفراد الضلال وأعطوا جميع أفراد الهدى، كمن يأخذ حجراً واحداً من أفراد الحجارة ويعطي جميع أفراد الدنانير، وهو على الأول عام جار على عمومته، ومنها ﴿فما ربحت تجارتهم﴾ [البقرة: ١٦] أي ما حصل فيها ربح فهو عام (١) في نفي الربح، وكذا ﴿وما كانوا مهتدين﴾ [البقرة: ١٦] عام في نفي هدايتهم أي وما كان لهم هدى. ومنها ﴿أضاعت ما حوله﴾ [البقرة: ١٧] عام (٢) في جميع ما حوله ثم احتمال تخصيصه بحسب الواقع خارجاً، أو ذهنياً، إن كان ما حوله مكشوفاً ليس فيه ذو ظل يحجب الضوء عما يحاذيه فلا يخصص وإلا خص منه ما يحاذي ذوات الظلال في ما حوله، مثاله: لو قدر فيما حوله من الأرض شجرة لم يحصل الضوء في ظلها فيكون مخصوصاً من عموم أضاعت ما حوله، (ومنها ﴿ذهب الله بنورهم﴾ [البقرة: ١٧] عام في جميع نورهم لأنه اسم جنس مضاف) (٣) (٥).

ومنها ﴿والله محيط بالكافرين﴾ [البقرة: ١٩] يحتمل العموم لظاهر اللفظ (٤)، ويحتمل العهد لأن أصله والله (٥) محيط بهم لكن وضع الظاهر موضع الضمير ترهيباً، ثم الضمير في (بهم) راجع إلى من في قوله عز وجل (٥) ﴿ومن الناس من يقول﴾ (٦) وهي نكرة موصوفة لا عموم لها أي ومن الناس قوم يقولون آمناً، وإذا لا عموم لها فلا عموم للعائد إليها، وهو الضمير في والله بهم محيط (٧)، ومنها ﴿إن الله على كل شيء

١ - أنه لا يفيد العموم مطلقاً واختاره الرازي.

٢ - أنه لا يفيد العموم إذا لم يكن واحده بالتاء، واختاره إمام الحرمين.

٣ - أنه لا يفيد العموم إذا لم يكن واحده بالتاء، أو تميز واحده بالوحدة وهو اختيار الغزالي.

انظر: حاشية البناني على جمع الجوامع ١/٤١٢، المستصفي ٢/٥٢-٥٤.

(١) إذا النكرة في سياق النفي تعم، انظر جمع الجوامع ١/٤١٣.

(٢) أفاد العموم الاسم الموصول (ما).

(٣) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٤) نهاية ص (٢٢) من (ب).

(٥) جمع معرف بال تعريف الجنس.

(٦) في (ج) وأنه.

(٧) نهاية ص ٢١ من (أ).

(٨) سورة البقرة الآية (٨).

(٩) في (ج) والله محيط بهم، وهذا معنى الآية وإنما الآية (والله محيط بالكافرين) [البقرة: ١٩].

قدير ﴿البقرة: ٢٠﴾ قيل: هو خاص بالممكنات مخصوص بما عداها من الواجب، والمرتفع، والتقدير أن الله على كل شيء ممكن قدير، إذ غير الممكن لا يدخل تحت القدرة (١) ومنها ﴿يا أيها الناس﴾ [البقرة: ٢٢] قيل: هو عام (٢) أريد به خصوص أهل مكة (٣)، وقيل: هو عام فيهم وفي غيرهم ممن شملته دعوة الإسلام، لكن مخصوص بمن لا تلزمه العبادة كغير المكلفين (٤).

وقد عرض ههنا تنبيه حسن: وهو أن العام قد يكون تام الكمية [أي] (٥) لا يلحقه زيادة ولا نقص كقولنا الوجود أو العالم ما كان منه، وما يكون ممكن أو مخلوق، وقد لا يكون كذلك بأن تلحقه الزيادة والنقص نحو ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم﴾ [البقرة: ٢١] فإنه خطاب للمكلفين وعام فيهم ثم أنهم يزيدون بمن ينتقل إلى حال التكليف كالصبي يبلغ والمجنون يفيق، وينقصون (٦) كالعاقل يجن والحي يموت (٦).

ومنها: ﴿الذي خلقكم والذين من قبلكم﴾ [البقرة: ٢١] هو عام في المخلوقين هم والذين قبلهم من الأمم. ومنها ﴿الذي جعل لكم الأرض فراشاً﴾ [البقرة: ٢٢] عام في الأرض خص (٧) بالبحار ونحوها مما لا يفترشه الناس (٨). ومنها ﴿والسمااء بناء﴾ أي سقفاً مبيناً فوقكم مثل: ﴿وجعلنا السماء سقفاً محفوظاً﴾ (٩)، ﴿والسقف المرفوع﴾ (١٠) ثم يحتمل أنه على عمومته في السماء [لأن السماء] (١١) مع العالم كبيت واسع فيه ناس وهو سقف مبني عليهم، ويحتمل أن يخص في السماء بما خرج عن سمت الأرض

(١) وقد سبق بيان ذلك ص () من الكتاب.

(٢) أفاد العموم الجمع المعرف بال تعريف الجنس، انظر العدة ٨٤/٢.

(٣) إذ هم المخاطبون في ذلك الزمان، وهو قول الجمهور، انظر روح المعاني ١٨٦/١.

(٤) كالصبي والمجنون، وهو قول الحنابلة، المرجع السابق ١٨٦/١، وهذا خلاف لفظي لأن القائلين بأن الخطاب للحاضرين في وقت النزول قالوا الأحكام ثبت لغوهم بدليل آخر من نص أو قياس أو إجماع، انظر روح المعاني ١٨٦/١، ولكني أرى أن القول الثاني أولى لأن القرآن رسالة الله إلى الخلق جميعاً يخاطب كل من قرأه أو سمعه.

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ)، (ج).

(٦) نهاية ص ٢٤ من (ج).

(٦) انظر: روح المعاني ١٧٧/١.

(٧) في (أ) و(ج) خاص.

(٨) أفاد العموم اسم الجنس في الأرض وخص بالبحار عقلاً.

(٩) سورة الأنبياء الآية (٣٢).

(١٠) سورة الطور الآية (٥).

(١١) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ)، (ج).

المسكونة منها كالسماة المساماة للربع الخراب من الأرض (لا تعلق له بأهل المعمورة منها بكونه سقفاً لهم ولا بناءً فوقهم، وصار ذلك من السماء كالبحر الذي تعذر كونه فراشاً من الأرض، وصار حقيقة الكلام: ﴿الذي جعل لكم الأرض﴾ التي يمكنكم (١) التصرف عليها والاستقرار فراشاً، والسماء التي تسامتكم وتظلكم بناء، أو جعل الأرض التي تظلكم فراشاً والسماء التي تظلكم بناء، والبحر لا يقلنا وما لا يسامتنا من السماء لا يظلنا، فلا يكون مراداً من لفظهما، أو يكون مخصوصاً منه (٢)، ومنها ﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا﴾ [البقرة: ٢٣] أي من الذي أنزلناه (٣)، فهو عام (٤) في جميع المنزل لم يخص منه شيء؛ لأنهم لم يؤمنوا منه بشيء، ومنها ﴿التي وقودها الناس والحجارة﴾ [البقرة: ٢٤] عام أريد به الخاص وهو الناس العصاة، أو الكفار، وحجارة الكبريت على ما ورد في التفسير (٥). ومنها ﴿أعدت للكافرين﴾ [البقرة: ٢٤] عام أريد به الخاص وهو من مات على كفره وإلا فكثير ممن كان كافراً وقت نزولها أسلم بعد ذلك فخرج (٦) من العموم، ومنها ﴿وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾ [البقرة: ٢٥] هو عام فيهم أريد به (٥) الخاص، وهو من آمن وعمل (٥) جميع الصالحات المأمور بها إلى الموت، ولا يخفى ما فيه من التقييد (٧). ومنها ﴿وأما الذين آمنوا﴾ [البقرة: ٢٦]، ﴿وأما الذين كفروا﴾ [البقرة: ٢٦] عام فيهم إن لم يرد بهم أو

(١) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(٢) قلت والذي أراه أن المقصود بالسماء هنا كلها والأرض كذلك فكل جزء منهما يصلح أن يكون يوماً لنا فراشاً وسقفاً، وأن المقام هنا تذكير بالقوة والعظمة الإلهية فلا داعي لمثل هذا التخصيص، والله تعالى أعلم.

(٣) في (ج) نزلناه.

(٤) أفاد العموم هنا الاسم الموصول (ما).

(٥) ذكره الطبري ورواه بإسناده عن ابن مسعود في قوله (وقودها الناس والحجارة) قال: "هي حجارة من كبريت خلقها الله يوم خلق السموات والأرض في السماء الدنيا يعدها للكافرين"، رواه الحاكم في كتاب التفسير ٢/٢٦١، وقال هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وذكره ابن كثير ١/٦١.

(٦) في (أ) و (ب) عن.

(٥) نهاية ص ٢٢ من (أ).

(٥) نهاية ص ٢٣ من (ب).

(٧) قال البيضاوي واللام في الصالحات للجنس، وقال مثله الزمخشري لكنه قال يصلح أن يراد بالجمع الذي دخل عليه (أل) التعريف بعضه لا إلى واحد منه، الكشاف ١/٢٥٥، وقال به الأوسى ثم قال: (لكن لا من حيث تحققه في الأفراد إذ ليس ذلك في وسع المكلف ولو أريد التوزيع يلزم كفاية عمل واحد بل في البعض الذي يبقى إرادته معناه الأصلي الجنسية وهو الثلاثة والإثنان.... والمؤمن الذي لم يعمل أصلاً أو عمل عملاً واحداً غير داخل ومعرفة كونه مبشراً من مواقع أخرى، روح المعاني، ١/٢٠٣، فدل على أن من عمل أكثر من عمل دخل في عموم المبشرين وأن اللام هنا لا تفيد الاستغراق.

ببعضهم معهود، ومنها ﴿ويفسدون في الأرض﴾ [البقرة: ٢٧] لفظها عام فإن أريد فسادهم في كلها المجموع من حيث هو كل فلا تخصيص، إذ من أفسد في ذراع من الأرض صدق أنه أفسد في الأرض بهذا الاعتبار، وإن أريد فسادهم في كلية أجزائها أي في كل جزء منها، فهو مخصوص بكل جزء منها لم يفسدوا فيه، ومنها ﴿خلق لكم ما في الأرض﴾ [البقرة: ٢٨] هو عام (١) مؤكد بـ(جميعاً) ثم يحتمل أن يكون مخصوصاً بما ليس للمخاطبين مما في الأرض كعلف البهائم ونحوه، ويحتمل اجراؤه على عمومه بأن يقال علف البهائم ونحوه هو للمخاطبين بواسطتها لأن البهائم خلقت لهم، وعلفها خلق لها، والمخلوق للمخلوق للشيء مخلوق لذلك الشيء، والعيان يشهد أن علف البهائم يصير لحماً لها ولبناً ثم يأكله الناس (٢) (٣).

قوله تعالى: [٣٠] ﴿وإذ قال ربك للملائكة﴾ هو عام فيهم لم يخص، ﴿ويسفك الدماء﴾ يحتمل أنه لتعريف الحقيقة، أو هو مجرد جمع لا للعموم، ويحتمل أنه عام خص بالواقع فإن بني آدم لم يسفكوا كل دم، ثم أن الناس اختلفوا في عصمة الملائكة فأثبتها الجمهور، ونفاها المعتزلة (٣) متمسكين بهذه (٤) القصة بوجوه أحدها: قولهم أتجعل فيها؟ وهو استفهام إنكار واعتراض على الله عز وجل، وهو سوء أدب.

الثاني: قولهم من يفسد فيها وهو غيبه لبني آدم وقذف لهم رجماً بالغيب.

الثالث: قولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وهو عجب منهم بأعمالهم، ومن

[منهم] (٥) على الله عز وجل بها، وكل هذه أفعال تنافي العصمة.

الرابع: أن إبليس وهاروت وماروت من رؤسائهم وقد علم ما كان منهم مما

ينافي العصمة (٦) فمن دونهم من الملائكة أولى.

(١) أفاد العموم الاسم الموصول (ما).

(٢) إلى هنا يكون المؤلف قد استذكر ما فاتته من العموم والخصوص ثم يكمل كلامه.

(٣) نهاية ص ٢٥ من (ج).

(٤) هذا القول منقول عن الحشوية لا عن المعتزلة، انظر: التفسير الكبير ١١٦/٢، وروح المعاني ١/٢٢٣، بل إنهم أي المعتزلة يفضلونهم على الأنبياء وشرح الجوهرة، ١٨٧، والحشوية طائفة من الحنابلة، سموا بذلك لأنهم لما أبوا تأويل آيات الصفات واحاديثها اتهموا بالحشو والتجسيم، انظر شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٥٢٧، وفتاوي ابن تيمية ١٤٤/٤ وما بعدها.

(٥) في (ب)، (ج) من هذه.

(٦) ما بين المحفوفتين ساقط من (أ).

(٧) أما إبليس فمعصيته بعدم امتثال أمر الله تعالى له بالسجود (فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين) [البقرة: ٣٤]، وأما هاروت وماروت. فلم يثبت في ملائكتهم شيء على ما سألينه عند ردي أدلة الحشوية.

الخامس: أن البشر أفضل من الملائكة عند كثير من الناس ثم إنهم غير معصومين، فالملائكة الذين هم مفضولون أولى.

واحتج الجمهور بوجوه (١): أحدها أن الملائكة رسل الله لقوله: ﴿جاعل الملائكة رسلاً﴾ (٢) ﴿الله بصطفى من الملائكة رسلاً﴾ (٣) ورسل الله عز وجل معصومون لقوله عز وجل ﴿الله أعلم حيث يجعل رسالته﴾ (٤).

الثاني: قوله عز وجل: في وصفهم ﴿لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون﴾ (٥) وهو معنى العصمة (٥).

الثالث: أن المنافي للعصمة هو المعاصي، وهي إنما تصدر عن الشهوة والغضب وهم مجردون عنهما، فكانوا معصومين (٥) عنها، قالوا: وهذه الوجوه قواطع في عصمتهم، وما ذكره المعتزلة في نفيها ما بين ممنوع أو ظاهر لا يعارض القاطع، وأقول في هذا: إن الله عز وجل متصرف عدل فبتصرفه ابتلى البعض بالبعض، وبعده سلط بعض بني آدم على الملائكة، فتكلموا فيهم انتصافاً منهم، ثم إنه عز وجل بين للملائكة فضل بني آدم حتى صاروا (٦) يستغفرون لهم.

(١) انظر: قول الجمهور بعصمة الملائكة شرح جوهرة التوحيد، ص ١٩٠، حاشية الأمير ص ١١٦، حاشية البيجوري ص ٧٩.

وقد ردوا على أدلة الحشوية بما يلي:

إن قول الملائكة (أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء) ليس غيبة ولا اعتراضاً على الله بل مجرد استقهام، وما نقل من قصة هاروت وماروت مما يذكره المؤرخون لم يصح فيه شيء من الأخبار بل هو من افتراء اليهود وكذبهم وتبعهم غيرهم في ذلك، حاشية البيجوري ص ٨٠، حاشية الأمير، ١١٦-١١٧.

(٢) سورة فاطر الآية (١).

(٣) سورة الحج الآية (٧٥).

(٤) سورة الأنعام الآية (٢٤).

(٥) سورة التحريم الآية (٦).

(٥) نهاية ص ٢٤ من (ب).

(٥) نهاية ص ٢٣ من (أ).

(٦) في (ج) عادوا.

قوله عز وجل [٣١] ﴿عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ (١) قيل (٢): أسماء الملائكة، فهو خاص بهم، وقيل (٣): أسماء الموجودات، فهو عام فيها، ويحتج به من يرى أن اللغات توقيفية (٤) لا اصطلاحية (٥)، وأجيب عنه بأنه يجوز أنه علمه لغة من كان قبله وهي في الأصل اصطلاحية، ويجوز أنه علمه ذلك بأن أقدره على الاصطلاح والهمه اللغات فوضعها، وهذه [المسألة] (٦) من مسائل اللغات (٧) من أصول

- (١) الاسم لغة : اسم الشيء بالكسر والضم وسمة وسماه، ومثنتين علامته واللفظ الموضوع على الجوهر والعرض للتمييز وجمعه أسماء واسماوات، القاموس المحيط ص ١٦٧٢، وقال الأوسى : الاسماء جمع اسم وهو باعتبار الاشتقاق ما يكون علامة للشيء ودليلاً يرفعه الى الذهن من الالفاظ الموضوعه بجميع اللغات والصفات والاقعال واستعمل عرفاً في الموضوع لمعنى مفرداً كان أو مركباً مخبراً عنه أو خبراً أو رابطة بينهما وكلا المعنيين محتمل، روح المعاني ١/٢٢٥، انظر: انوار التنزيل (٢٤).
- (٢) وروى ذلك ابن جرير عن الربيع في تفسيره ١/٤٨٥، وانظر تفسير ابن كثير ١/٧٢.
- (٣) روى ذلك ابن جرير عن ابن عباس ومجاهد وسعيد بن جبير، في تفسيره ١/٤٨٣-٤٨٥، وانظر تفسير ابن كثير ١/٧٢، البيضاوي ص (٢٤).

وذكره ابن جرير الطبري ثم قال: "وأولى هذه الأقوال بالصواب واشبهها بما دل على صحته ظاهر التلاوة قول من قال في قوله "وعلم آدم الأسماء كلها" أنها أسماء ذريته وأسماء الملائكة دون أسماء سائر الخلق لأن العرب لا تكني بالهاء والميم إلا عن أسماء بني آدم والملائكة وأما عن غيرهم من البهائم فإنها تكني عنها بالهاء والنون أو بالهاء والألف وفي الآية كنى بالهاء والميم فدل على ما ذهب إليه، انظر تفسير الطبري ١/٤٨٥-٤٨٦. ولكن تفسير الفاظ القرآن الكريم بالمعاني الاصطلاحية مما لا يصلح لحدوثها بعد نزول القرآن، ولذا يجب تفسيرها اي الاسماء بالمعنى اللغوي وهو أنه علمه جميع أسماء الموجودات، وأما التكنية عنهم بالهاء والميم فهو من باب التغليب أو التشريف لآدم عليه السلام وذريته وللملائكة، وهذا الذي رجحه الأوسى واختاره أكثر المفسرين، انظر روح المعاني ١/٢٢٥.

(٤) التوفيق: جعل الله سبحانه وتعالى فعل عباده موافقاً لما يحبه ويرضاه، التعريفات ص ٣٦، والمقصود هنا أن اللغات هي من عند الله سبحانه وتعليمه لا باصطلاح الناس عليها.

(٥) الاصطلاح: هو اخراج اللفظ من معنى لغوي إلى آخر لمناسبة، وقيل الاصطلاح اتفاق طائفة على وضع اللفظ بازاء المعنى، وقيل: الاصطلاح لفظ معين بين قوم معينين، التعريفات ص ١٦، وهذين الاخرين هما المقصودان هنا.

(٦) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ).

(٧) نهاية ص ٢٦ من (ج).

الفقه و[قد] (١) اختلف فيها فقيهاً: (٢) اللغات توقيف، وقيل: (٣) اصطلاح، وقيل: (٤) القدر المعروف للتخاطب توقيف والباقي اصطلاح، وقيل غير ذلك (٥) وهذه المسألة من رياضيات الفن لا من ضرورياته (٦).

قولهم [٣٢] ﴿سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا﴾ عام (٧) خص بالاستثناء المذكور، وفيه رد على من تأله الملائكة (٨)، إذ لو كانوا آلهة لكان علمهم (كاملاً) (٩) عام التعلق بالاشياء.

قوله عز وجل [٣٣] ﴿يا آدم انبئهم بأسمائهم﴾ ظاهر في أن الأسماء التي علمها أسماء الملائكة، أي أنبيء الملائكة بأسمائهم (ويحتمل أنبيئهم بأسماء المسميات كلها) (١٠)، [ظاهر في أن التي علمها] (١١) (أو ب-) (١٢) أسماء الملائكة من جملة المسميات، وبه يحصل مقصود إعجازهم ﴿إني أعلم غيب السموات والأرض﴾ عام (١٣) في كل ما غاب فيهما عن الخلق، أما الله عز وجل فلا يغيب عنه شيء،

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ) و (ج).

(٢) وهو منقول عن الجمهور، وعزي القول به إلى الأشعري، وإمام الحرمين، انظر: جمع الجوامع مع حاشية البناني ٢٧٠/١، المحصول ٢٤٤/١، التفسير الكبير ١٧٥/٢.

(٣) قاله المعتزلة جمع الجوامع مع حاشية البناني ٢٧٠/١، وخص صاحب المحصول هذا القول بأبي هاشم الجبائي وأتباعه ٢٤٤/١.

(٤) قاله أبو اسحق الأسفرائيني الملقب بالاستاذ المحلي على جمع الجوامع ٢٧١/١، المحصول ٢٤٥/١.

(٥) ومن ذلك أن القدر المحتاج إليه في التعريف اصطلاحى وغيره محتمل له ولغيره، انظر: المحلي على جمع الجوامع ١٧١/١، المحصول ٢٤٥/١.

(٦) ومن هنا توقف بعض العلماء عن القطع بأحد هذه الأقوال لتعارض أدلتها وهو المختار عند الأمام السبكي، انظر: المحلي على جمع الجوامع ٢٧١/١، وقال الفخر الرازي في المحصول "وأما الجمهور فقد اعترفوا بجواز هذه الأقسام وتوقفوا عن الجزم" ٢٤٦/١.

(٧) أفاد العموم النكرة وهي (علم) في سياق النفي.

(٨) وهم الصابئة ودينهم التبعيد للروحانيات أي الملائكة أنظر: الملل والنحل ٥/٢-٤٥.

(٩) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(١٠) ما بين القوسين ساقط من (ب) و (ج).

(١١) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ).

(١٢) ما بين القوسين ساقط من (ب) و(ج).

(١٣) أفاد العموم الجمع المعروف بالاضافة.

ولا تخصيص فيه مثل ﴿وهو بكل شيء عليم﴾ (١)(٢) واعلم أن المصحح لعلم الغيب هو كمال العلم والقدرة والارادة، وهذا الكمال لم يحصل إلا لله عز وجل (٣)، ولذلك اختص بعلم الغيب، وقد شرحت ذلك في موضع آخر.

قوله عز وجل: [٣٤] ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ ﴿هو عام فيهم لم يخص (٤)﴾، ﴿فسجدوا إلا إبليس﴾ احتج به من رأى إبليس من الملائكة إذ لو لم يكن منهم لما تناوله الأمر لهم، وعورض بقوله عز وجل: ﴿إلا إبليس كان من الجن﴾ والاستثناء منقطع (٥)، أي لكن إبليس أبى (٦)، واحتج به أيضاً من رأى الأمر المطلق يقتضي الوجوب والفورية (٧)، لأن الملائكة لما قيل لهم اسجدوا فسجدوا على الفور (٨) سلموا من

(١) سورة البقرة الآية (٢٩).

(٢) قال الفلاسفة إن الله سبحانه وتعالى يعلم الكليات دون الجزئيات، وقد أشار لهم الالوسي ٢٢١/١، انظر:

شرح الجوهرية في بيان مذهب أهل السنة والجماعة في تعلق علمه تعالى بكل شيء جزئياً كان أو كلياً ص ١٢٣.

(٣) في (ب) ، (ج) مختص بالله عز وجل.

(٤) أفاد العموم الجمع المعرف بأل تعريف الجنس في الملائكة.

(٥) الاستثناء المنقطع؛ هو ما كان ما كان قبل أداة الاستثناء فيه ليس من جنس ما بعدها كما نقول: "دخل الرجال إلا دوابهم"، انظر شرح ابن عقيل ٦٠٠/١.

(٦) وقد ذكر الطبري في تفسيره كلا القولين ورجح كون إبليس من الملائكة، وقال إنه غير مستكر أن يكون الله سبحانه وتعالى قد خلق أصنافاً من الملائكة من النار وكان منهم إبليس، وأن يجعل له نسل وذرية لما ركب فيه من الشهوة واللذة التي نزع من سائر الملائكة لما أراد الله به من المعصية، وأما ما أخبر الله عنه أنه من الجن فغير مدفوع أن يسمى ما اجتن من الأشياء عن الأبصار كلها جنأ لاجتنانهم عن أبصار بني آدم، ٥٠٨/١، والراجح فيما يبدو لي أن إبليس ليس من الملائكة بدلالة قوله تعالى: "إلا إبليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه" [الكهف: ١٥]، وقوله تعالى: "والجان خلقناه من قبل من نار من السموم" [الحجر: ٢٧]، فقد بين سبحانه أنه خلق الجن من النار، وأما الملائكة فمخلوقون من نور لما روي عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "خلقت الملائكة من نور، وخلق الجن من نار، وخلق آدم مما وصف لكم" انظر صحيح مسلم حديث رقم (٢٩٩٦) ج٤/ص ٢٢٩٤، وقد بين سبحانه أن إبليس قد خلق من النار وذلك في قوله تعالى حكاية عن إبليس: "قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين" فدل على أنه من الجن، وأما كونه كان مع الملائكة يؤمر بما يؤمرون به فلأن الخطاب جاء على التغليب وهو داخل في الأمر بقرائن أخرى.

(٧) الأمر المطلق يقتضي الوجوب عند الجمهور، وقالت المعتزلة هو محمول على الندب بإطلاقه حتى يدل الدليل على الوجوب، وعند الأشاعرة هو على الوقف حتى يبينه الدليل، انظر: العدة ٢٩٩/١، جمع الجوامع مع حاشية البستاني ٣٧١/١.

وأما الفورية: فقالت به الحنابلة والحنفية إذا كان فيه تكرار أما ما لم يكن فيه تكرار فلا، والأكثر من الشافعية على التراخي وهو قول المعتزلة والأشاعرة، انظر: العدة ٢٨٢/١، جمع الجوامع مع حاشية البستاني، ٣٨١/١. وقال الفخر الرازي في المحصول أن القول بالفور للحنفية وذكر من حججهم هذه الآية. وأما هو فقال: (والحق أنه موضوع لطلب الفعل وهو القدر المشترك بين طلب الفعل على الفور وبين طلبه على التراخي من غير أن يكون في اللفظ إشعار بخصوص كونه فوراً أو تراخياً)، المحصول ١٩٠/٢.

(٨) الذي أفاد مسارعتهم إلى السجود الفاء في (فسجدوا) فدللت على الامتثال وعدم تثبثهم فيه، انظر: روح

اللائمة(*) وإيليس لما ترك السجود لحقته اللائمة، فدل على أنه ترك الواجب الفوري وإلا لما لزمه اللوم، إذ كان له أن يقول: أمرتي ومقتضى الأمر الذنب أو التراخي، فأسجد متى شئت. وقد ناظر بأشد من هذا حيث قال: خلقتني من نار وخلقته من طين(*) فلو كان له حجة من جهة الذنب أو التراخي لما تركها، وأجاب المخالف: بأن الوجوب لعله [لما](١) فهم من قرينة حالية أو مقالية لم يحكها القرآن، ومن خصوصية تلك اللغة التي وقع الأمر بها، إذ العربية لم تكن حينئذ(٢)، وإنما حكى القرآن بها ما وقع بغيرها، والخلاف إنما هو في الأمر المجرد عن(٣) القرائن بلغة العرب، وأما الفور فلم يفهم من مجرد الأمر، وهو اسجدوا بل إما من(٤) قرينه أو مقتضى تلك اللغة كما سبق، أو من قوله عز وجل(*) ﴿فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾(٥) فتعقيب التسوية والنفخ بالأمر بالسجود بفاء التعقيب خصوصاً بلفظ الوقوع -المدال (على)(٦) أبلغ ما يكون من المبادرة- قاطع في الفورية.

[٣٥] ﴿اسكن أنت وزوجك الجنة﴾ عام فيهما ﴿وكلا منها رغداً حيث شئتما﴾ عام

في أمكنتها ﴿ولا تقربا هذه الشجرة﴾ خصت من عموم الجنة.

قوله عز وجل: [٣٦] ﴿فأزلهما الشيطان عنها﴾ زللهما مخلوق لله عند المجبرة، ولآدم وحواء عند المعتزلة، ومكسوب لهما مخلوق لله عز وجل عند الكسبية، وهي من مسائل القدر، وأضيف الإزال إلى الشيطان لتسببه إليه بالوسوسة(٧).

﴿فأخرجهما مما كانا فيه﴾ عام خص بورق الجنة الذي خصفاه عليهما منها، وهو

مما كانا فيه من نعيم الجنة(٨)، وهو كما قيل متاع(٩) قليل من حبيب مفارق.

(*) نهاية ص ٢٥ من (ب).

(*) نهاية ص ٢٤ من (أ).

(١) ما بين المعقوفين ساقط من (أ)، (ب).

(٢) اتفق المؤرخون على أن العرب هم من أبناء سام بن سيدنا نوح عليه الصلاة والسلام، انظر المختصر في أخبار البشر ١/١٠١، ٩٩، وهذا يدل على أن العرب والعربية لم تكن قبل ذلك، والله أعلم.

(٣) في (ج) من.

(٤) في (ج) أقامت.

(*) نهاية ص (٢٧) في (ج).

(٥) سورة الحجر الآية (٢٩).

(٦) ما بين المعقوفين ساقط من (أ)، (ج).

(٧) قال الزمخشري: أي حملها على الزلة بسببها، وتحقيقه فأصدر الشيطان زلتهما عنها، الكشاف ١/٢٧٣، البيضاوي ص ٤، الفخر الرازي ٦/٣.

(٨) إشارة إلى قوله تعالى (وظففا يخصفان عليهما من ورق الجنة) [طه: ١٢١].

(٩) في (ج) امتاع، وهي كلمة قالتها امرأة للحسن بن علي رضي الله عنهما، بعد أن طلقها وأرسل إليها بعشرة آلاف درهم نفقة، انظر سنن البيهقي ٣٣٦/٧.

[٣٨] ﴿وَقُلْنَا اهْبِطُوا﴾ عام في الهابطين المخاطبين وهم آدم، وحواء، وإبليس، والحية، والطاوس، فيما قيل (١)، ﴿فَمَنْ تَبِعْ هُدَايَ فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ﴾ الآية عام (٢) مخصوص بمن مات على الهدى.

﴿فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ﴾ عام سواء بني الخوف مع لا (٣)، أو رفع منوناً، لأنه جنس لا يقبل التثنية وقع عليه النفي، بخلاف (نحو) (٤) لا رجلٌ بالرفع؛ لأنه يقبل التثنية، فيجوز أن يقال فيه: لا رجل في الدار بل رجلان أو رجال، ولا يحسن هنا لا خوف عليهم بل خوفان، وكذا ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا﴾ عام فيهم بشرط أن يموتوا على الكفر.

قوله عز وجل: [٤٠] ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ عام بمن فيهم الموجودون في عصر (٥) النبوة، ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِي﴾ عام (٦) في العهد وهو ما التزموه (٧) (٨) من الإيمان والطاعة.

(١) قال البيضاوي: وجمع الضمير لأنهما أصلا الإنس فكأنهما الإنس كلهم، أو هما وإبليس أخرج ثانية بعد أن كان يدخل للوسوسة، ص ٤-٥. ولم يصحح كون الخطاب للحية والطاوس، قاله الزمخشري، وقال الصحيح أنه لأدم وحواء" الكشاف ١/٢٧٤، وذكر الأوسي ما قيل من قصة الطاوس والحية وعقب بقول لأبي منصور ليس لنا البحث في كيفية ذلك ولا نقطع القول بلا دليل، وهذا من الإنصاف بمكان" روح المعاني ١/٢٣٧.

(٢) أفاد العموم هنا (من) الشرطية.

(٣) أي بني على الفتح باعتبار (لا) النافية للجنس، وهي قراءة يعقوب، انظر النسفي ١/٤٤.

(٤) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج) ولعله الأفضل من بقائها، في لا محل لها.

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ).

(٦) أفاد العموم هنا الإضافة، فعندما أضاف العهد له سبحانه وتعالى دل ذلك على العموم -كما سبق في قواعد

العموم- فيجب الإيفاء بكل عهد له سبحانه وتعالى، انظر: المحصول ٢/٥١٨.

(٧) في (ج) ما التزمه.

(٨) نهاية ص ٢٦ من (ب)

[٤١] ﴿وَأَمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ﴾ أي بجميعة فهو عام فيه، إذ الكفر بحرف منه كالكفر بجميعة، ﴿مصدقاً لما معكم﴾ أي بجميعة، فلا تناقض ولا تكاذب فيما جاء من عند الله عز وجل كلياً (١) ولا جزئياً (٢)، بل كل قضية منه موافقة لباقي قضاياها، لأن كلام الله عز وجل إن كان هو العبارات المسموعة (٣) فهو غني عن الكذب فيه، وإن كان هو المعنى القائم بذاته (٤) فالكذب نقص لا يجوز قيامه بها، فعلى كل حال لا كذب (٥) ولا تناقض في كلامه عز وجل.

[٤٢] ﴿وَلَا تَلْبَسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾ عام أريد به الخاص، أي لا تخلطوا الحق الذي عندكم من صفة محمد صلى الله عليه وسلم بالباطل الذي تخترعونه لتضيعوا أمره على الناس (٥).

قوله عز وجل: [٤٦] ﴿الَّذِينَ يظنون أنهم ملاقوا ربهم﴾ أي يعلمون أو يعتقدون، وإلا فالظن المجرد لا يكفي في العقائد (٦)، والفرق بين الثلاثة: أن العلم جازم لا يقبل

(١) عدم التناقض الكلي مفهوم لدى الأغلب وهو أنه نازل حسبما نعت في الكتب السابقة أو أنه مطابق لها في التوحيد والقصاص والمواعيد والدعاء والأمر بالعبادة والعدل والنهي عن المعاصي والفواحش، انظر: البيضاوي ص ٨، الآلوسي ٢٤٥/١-٢٤٦.

(٢) وأما عدم التناقض في الجزئيات فقد رضحها الآلوسي بقوله: (والمخالفة في بعض جزئيات الأحكام التي هي للأمراض القلبية كالأدوية الطبية للأمراض البدنية المختلفة بحسب الأزمان والأشخاص ليست بمخالفة في الحقيقة بل هي موافقة لها من حيث أن كلا منها حق في عصره متضمن للحكمة التي يدور عليها فلك التشريع، انظر روح المعاني ٢٤٦/١).

(٣) وهذا قول المعتزلة باعتبار أنه مخلوق لله عز وجل، وقول الحنابلة أيضاً لكن باعتبار أنه قديم غير مخلوق، انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٥٢٨.

(٤) وهو قول أهل السنة والجماعة، انظر: شرح جوهرة التوحيد ص ١٠١، لكنهم قالوا: إن كلام الله و"القرآن" يطلق بإطلاقين: فأما كلام الله فيطلق ويراد به الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى التي ليست بصوت، ولا حرف ويطلق ويراد به القرآن الذي نتلوه ونسمعه ونكتبه ومن إطلاقه على القرآن قوله تعالى (وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله) [التوبة: ٦]، وأما القرآن فيطلق بهذين الإطلاقين فتراه يطلق ويراد به الصفة القديمة وتراه يطلق بالمعنى الثاني أي المتلو والمسموع والمكتوب، ولكن الأكثر إطلاق لفظ "القرآن" على المتلو المفوظ به، وإطلاق "كلام الله" على الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى. انظر: النظام الفريد مع شرح الجوهرة ١٣٣.

(٥) نهاية ص ٢٥ من (١).

(٥) انظر: الكشاف ٢٧٧/١، البيضاوي ص ٨، الآلوسي ٢٤٨/١، إلا أنه جعل اللام في -الحق والباطل- للمهد لا للجنس الذي يفيد العموم.

(٦) قال ابن جرير: إن العرب تسمي اليقين ظناً، والشك ظناً نظير تسميتهم المغيث صارخاً، والمستغيث صارخاً، ومما يدل على أنه يسمى به اليقين قول نريد بن الصمة:

فقلت لهم ظنوا بألفي مدجج
سراتهم في الفارسي المسترد

انظر: البيت في الأصمعيات ص ٢٣، وشرح الحماسة ١٥٦/٢، يعني بذلك: تيقنوا ألفي مدجج تأتيمكم، تفسير الطبري ١٧/٢-١٨ وقال الزمخشري: "وفي مصحف عبدالله يعلمون" الكشاف ٢٧٨/١ أي بدل يظنون، وقال الفخر الرازي: الظن هنا للمفسرين فيه قولان الأول أنه بمعنى العلم، لأن الظن وهو الاعتقاد الذي يقارنه تجويز النقيض يقتضي أن يكون صاحبه غير جازم بيوم القيامة وذلك كفر، والله مدح على هذا الظن فوجب أن يكون المراد به هنا العلم، والقول الثاني: أن يحمل اللفظ على ظاهره وهو الظن الحقيقي، التفسير الكبير ٤٧/٣-٤٨.

قال الآلوسي: منع حمل الظن هنا على الحسبان أن عطف جملة (وأنهم إليه راجعون) على التي قبلها لأن الرجوع إليه ما لا يكفي فيه الظن والتوقع بل يجب القطع به ٢٥١/١.

التشكيك (١) (كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين والظن غير جازم ويقبل التشكيك) (٢) (٣)
كظن أن النية شرط في الوضوء و(٤) الاعتقاد جازم (٥) لكنه يقبل التشكيك (٦)، ولهذا
ينتقل أهله منه كالقديري يصير جبرياً، والمعتزلي أشعرياً ونحوه (٧). والظن لغة:
الاعتقاد غير الجازم راجحاً (٨) راجحاً كان أو مرجوحاً (٩) لأنهم قالوا الظن خلاف
العلم وهو يتناول ذلك، وفي الاصطلاح: هو الحكم الراجح في أحد الاحتمالين،
والمرجوح: وَهَمٌّ، والمساوي: شك (١٠)، وقد يستعمل الظن بمعنى العلم (١١)، وفي
القرآن منه مواضع هذا الموضوع و ﴿فظنوا أنهم واقعوها﴾ (١٢) ﴿وظنوا ما لهم من
محيص﴾ (١٣) ﴿وظن داود أنما فتناه﴾ (١٤) وقول الشاعر: فقلت
لهم ظنوا بألفي مدجج سراتهم في الفارسي المسرد (١٥)

-
- (١) العلم: هو اليقين يقال علم يعلم إذا تيقن، المصباح المنير ص ٤٢١.
(٢) الظن: هو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض ويستعمل في اليقين وغيره، وقيل الظن أحد طرفي الشك بصفة
الرجحان، التعريفات/٧٧.
(٣) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).
(٤) في (ج) أو.
(٥) في (أ)، (ج) الجازم، والأنسب ما أثبتته.
(٦) العقيدة ما يدين به الإنسان، ويقال له عقيدة حسنة سالمة من الشك، المصباح المنير ص ٤٢١ فدل بذلك على
أنها تقبل الشك.
(٧) لأنه إذا كان يعتقد شيئاً من أصول مذهبه، وقبل ذلك الشيء الشك أي ترجح اد ما اعتقده خصمه حتى غلب
على اعتقاده فيكون قد انقلب من مذهب لآخر.
(٨) تكملة الجملة في (ج)، كان شرطاً في الوضوء والاعتقاد وهي زيادة مخلة بالمعنى.
(٩) القاموس المحيط ص ١٥٦٦.
(١٠) في (ج) والمساواة شك.
(١١) تفسير الطبري ١٩/٢.
(١٢) سورة الكهف الآية (٥٣).
(١٣) سورة فصلت الآية (٤٨).
(١٤) سورة ص الآية (٢٤).
(١٥) البيت للشاعر دريد بن الصمة، انظر تخريجه: الأصمعيات ٢٣، شرح الحماسة ١٥٦/٢، وقد سبق بيان
معناه قريباً في الهوامش..

وقد يحتج بهذا (١) ونحوه مثل ﴿فمن كان يرجو لقاء ربه﴾ (٢) ﴿تحتهم يوم يلقونه سلام﴾ (٣) وأشباهه من يرى أن الله يرى في الآخرة (٤)، وهو مذهب الجمهور (٥)، وهي من مسائل صفات الله عز وجل وهو كونه مرئياً، ووجهه أن اللقاء لغةً يقتضي باطلاقة الرؤيا (٦)، وفي هذه المسألة بحث يذكر في موضعه إن شاء الله عز وجل. قوله سبحانه وتعالى: [٤٧] ﴿وأنى فضلتم على العالمين﴾ عام أريد به الخاص، وهم عالمو زمانهم، أو عام خص (٧) بأمة محمد عليه الصلاة والسلام فإنها أفضل الأمم بالنص (٨) والإجماع (٩).

[٤٨] ﴿ولا يقبل منها شفاعة﴾ يحتج به المعتزلة وبنحوه مثل (١٠) ﴿فما لنا من شافعين﴾ (١١) ﴿فما تنفعهم شفاعة الشافعين﴾ (١٢) ﴿وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع﴾ (١٣) على أن العصاة مالم يتوبوا في دار التكليف لا تنفعهم الشفاعة (١٤)،

(١) في (ج) بها.

(٢) سورة الكهف الآية (١١٠).

(٣) سورة الأحزاب الآية (٢٤).

(٤) ووجه الدلالة في هذه الآيات يرجع إلى معنى اللقاء، إذ اللقاء لغة تعني الرؤية، القاموس المحيط ص ١٧١٦، وقال في المصباح المنير "كل شيء قد استقبل شيئاً فقد لقيه وصادفه، وزاد الراغب ويقال ذلك في الإدراك والحس والبصر" ص ٥٥٨، وقال الألويسي: واللقاء وصول أحد الجسمين إلى الآخر بحيث يماسه والمراد من ملاقاته الرب سبحانه إما ملاقاته ثوابه أو الرؤية عند من يجوزها ٢٥١/١.

(٥) يعني الأشاعرة والماتريدية ومعهم الحنابلة، انظر: شرح جوهرة التوحيد ص ١٧١، ومنعها المعتزلة، انظر شرح الأصول الخمسة ص ٢٣٢ وما بعدها.

(٦) قال في القاموس: لقيه لقاء، ولقاءة، ولقياناً، رآه، ص ١٧١٦.

(٧) في (أ) أريد به العام وهو عالمو زمانهم أو عام خص بأمة...

(٨) أشار إلى قوله تعالى: (كنتم خير أمة أخرجت للناس) [١١٠: آل عمران]

(٩) قال الفخر الرازي: أي على عالمي زمانهم ٥٢/٣، وقال الألويسي المراد بالعالمين سائر الموجودين في وقت التفضيل... فلا يلزم من الآية تفضيلهم على النبي صلى الله عليه وسلم ولا على أمته ٢٥٢/١.

(١٠) في (ب) ونحوه مثل، وفي (ج) ونحوه.

(١١) سورة الشعراء الآية (١٠٠).

(١٢) سورة المدثر الآية (٤٨).

(*) نهاية ص ٢٧ من (ب).

(١٣) سورة غافر الآية (١٨).

(١٤) انظر الكشاف ٢٧٩/١، شرح الأصول الخمسة ص ٦٨٨.

والجمهور يخالفونهم(١) في ذلك مما سيقع في مواقعه(٢) -إن شاء الله عز وجل- وحملوا هذه الآيات على الكفار(٣) وعلى هذا [يكون] (٤) ﴿لا يقبل منها شفاعة﴾ مخصوص بذوي الشفاعة في الآخرة، حيث تقبل منهم(٥)، وبأهل الكبائر من الموحدين حيث يقبل فيهم، أما ﴿لا يؤخذ منها عدل﴾ أي فدية فعلى عمومهم لم يخص(٦)، إذ لا فدية هناك ولو ملء الأرض ذهباً(٧).

قوله عز وجل [٤٩] ﴿يذبحون أبناءكم ويستحيون نساءكم﴾ عام في [فعل](٨) ذلك(٩) إلا من خص، كموسى عليه السلام، إذ سلم من الذبح، ومن عساه قتل من النساء بسبب خاص.

[٥٠] ﴿وأغرقنا آل فرعون﴾ عام إذ لم ينقل(١٠) أنه سلم منهم أحد، ودل على ذلك قوله عز وجل ﴿فلما آسفونا انتقمنا منهم فأغرقناهم أجمعين﴾(١١) فأكد. فأما قوله عز وجل في فرعون ﴿فاليوم ننجيك بيدنا﴾(١٢) فمعناه نلقيك على نجوة من الأرض -أي موضعاً عالياً- ميتاً ليعتبر بك(١٣)، ويحتمل أنه ننجيك من ابتلاع البحر لك، كما ابتلع قومك فلم يظهر منهم أحد(١٤).

(١) في (ج) يخالفهم.

(٢) في (ب) مواضعه.

(٣) انظر: تفسير الطبري ٣٣/٢، النسفي ٤٧/١، ومن أدلة الجمهور على الشفاعة: قوله تعالى "من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه" [البقرة: ٢٥٥]، وقوله تعالى "ما من شفيع إلا بإذنه" فهذا دل على وقوع الشفاعة ولكنها مشروطة بالإذن الإلهي.

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ).

(٥) انظر: شرح جوهرة التوحيد ص ٢٤٢-٢٤٣.

(٦) للآية (يوم لا ينفع مال ولا بنون) [الشعراء: ٨٨].

(٧) إشارة إلى قوله تعالى: "إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهباً ولو افتدى به" [آل عمران: ٩١].

(٨) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ)، (ب)، أقول والصواب إن يقال عام في جميع الأبناء والنساء لا في الفعل.

(٩) في (ج) ذلك الأمر.

(١٠) نهاية ص ٢٦ من (أ).

(١١) سورة الزخرف الآية (٥٥)، أقول ويصح أن يقال أنه مخصوص بالنساء والأطفال والشيوخ فإنهم من الآل ولم يغرقوا لأن الذين غرقوا هم المقاتلون الذين خرجوا للقضاء على بني إسرائيل.

(١٢) سورة يونس الآية (٩٢).

(١٣) انظر: البيضاوي ص (٢٨٧)، النسفي ١٧٥/٢.

(١٤) قال البيضاوي تبعك مما وقع فيه قومك من قعر البحر ونجعلك طافياً ص ٢٨٧، الآوسي ٢٥٦/٦.

[٥٤] ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ﴾ قومه ههنا عام أريد به الخاص وهو من عبد العجل منهم، وليس جميع قومه عبده وكذلك ﴿فَاتَّقُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ أي بقتل بعضهم بعضاً إن (١) ثبت أن جميع من عبد العجل واتخذوه قتل (٢) فهو (٣) على عمومته وإلا مخصوص بمن سلم منهم كالسامري ونحوه.

[٥٥] ﴿فَأَخَذْتُمْ الصَّاعِقَةَ﴾ عام أريد به الخاص السبعون المختارون (٤)، لكن لما كانوا على رأي الباقيين وهم كالأئمة لهم صار صعقهم كصعق الجميع. [٥٦] ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاكَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكَ﴾ دل على أن الصعق كان موتاً حقيقياً ثم عاشوا بعده، كما عاش الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت (٥)، وهذه من مسائل المعاد، وقد صنف ابن أبي الدنيا (٦) وغيره (٧) كتاباً فيمن عاش بعد الموت، وذكر فيه خلقاً كثيراً، وزعم قوم أن هؤلاء السبعين لم يموتوا وإنما لحقهم صعق كصعقة موسى شبيهاً بالاغماء والخروج عن (٨) عالم الحس، ثم أفاقوا كما أفاق، وسمي موتاً بجامع الخروج عن الإحساس، أو لكونه من مقدمات الموت (٩).

(١) في (ب) إذ.

(٢) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٣) قال البيضاوي كان القتلى سبعون ألفاً، انوار التنزيل ١١، الكشاف ١/٢٨٧، روح المعاني ١/٢٦١، والله أعلم والآية تدل على أن بعضهم سلم من القتل إذ قبلت توبته بسبب تضرع موسى بعد أن قتل من قتل.

(٤) وقيل هم عبدة العجل، وقيل عشرة آلاف من قومه، قاله البيضاوي (١١)، الكشاف ١/٢٨١، الألويسي ١/٢٦٢، وهذه أقوال نحن غير ملزمين بها ما لم يصح فيها خبر عن الرسول صلى الله عليه وسلم.

(٥) إشارة إلى قوله تعالى: (ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم إن الله لذو فضل على الناس ولكن أكثر الناس لا يشكرون) [البقرة: ٢٤٣]

(٦) هو عبد الله بن محمد بن عبيد القرشي المؤدب، صاحب التصانيف السائرة، ولد سنة ٢٠٨، وقد ذكر كتابه هذا في سير أعلام النبلاء باسم من (عاش بعد الموت)، انظر ترجمته في سير أعلام النبلاء ٣/٣٩٧.

(٧) في (ب) أو.

(٨) في (ج) عن.

(٩) ذكره ابن جرير ورجحه بناء على أن أصل الصاعقة كل أمر هائل رآه المرء أو عاينه أو أصابه حتى يصير من هولته وعظيم شأنه إلى هلاك وعطب، وإلى ذهاب عقل وغمور فهم أو فقد بعض آلات الجسم، صوتاً كان ذلك أو ناراً أو زلزلة أو رجفاً واستدل على أنه قد يكون مصعوقاً وهو حي غير ميت بقوله تعالى (وخر موسى صعقاً) [الأعراف: ١٤٣] أي مغشياً عليه، وفي القاموس المحيط: صعفته فهو صعيق: غشي عليه ص ١١٦٣.

فأما قولهم [٥٥] ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾ الآية. فيحتج به المعتزلة على امتناع رؤية الله عز وجل؛ إذ لو كانت جائزة لما قوبلوا على سؤالهم بالموت والصعق، ولا حجة فيه لاحتمال أن صعقتهم لم تكن عقوبة على مجرد سؤالها الرؤية، بل على سؤالها تكذيباً وعناداً^(٥) أو على سؤالها في الدنيا وإنما وقتها الآخرة.

[٥٧] ﴿وَوَلَلْنَا عَلَيْكَ الْغَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوَى﴾ وهو إما غمام^(١) ومن^(٢) وسلوى^(٣) معهود^(٤)، أو عام^(٥) أريد به الخاص إذ ليس كل غمام ظلل عليهم، ولا كل من وسلوى أنزل عليهم، بل القدر الذي احتاجوا إليه من ذلك.

قوله عز وجل: [٥٨] ﴿نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ﴾ عام في جميع الخطايا تمحوها التوبة^(٦) والاستغفار، وهو معنى قولهم ﴿حِطَّةٌ﴾^(٧) وهو مخصوص بالشرك، لا يغفر إلا بالإيمان لقوله عز وجل ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ﴾^(٨) الآية^(٩).

[٥٩] ﴿فَأَنْزَلْنَاهُ عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا﴾ عام في أولئك الظالمين أنهم أهلكوا بالطاعون^(١٠) أو غيره. ﴿فَبِأَن لَّكُمْ مَا سَأَلْتُمْ﴾ عام فيما سأله من البقول ونحوها

(٥) نهاية ص ٢٨ في (ب)

(١) الغمام: السحاب القاموس المحيط ص ١٤٧٦.

(٢) المن: قيل فيه أقوال كثيرة منها أنه صمغة، وقيل: أنه شراب مثل العسل، وقيل: خبز الرقاق، وقيل: الزنجبيل، وقيل غير ذلك، انظر: ابن جرير الطبري ٩٤/٢، البيضاوي ص ١١، الكشاف ٢٨٢/١، ولعل أعرف الناس به أهل بلاده فقد قال الأوسى وهو يشبه الصمغ حلو مع شيء من الحموضة ٢٦٤/١، وهو المشهور اليوم.

(٣) السلوى نوع من الطيور وقيل هي السماني، البيضاوي ص ١١، الكشاف ٢٨٢/١، الأوسى ٢٦٤/١.

(٤) في (ج) معهودين.

(٥) في (ج) وأما.

(٦) في (ج) نمحوها بالتوبة.

(٧) ذكر هذا القول الطبري عن ابن عباس أي أنهم وجهوا إلى قول ما يحط عنهم ذنوبهم وهو الاستغفار وذكر عن عكرمة بمعنى هذا أنهم وجهوا لقول (لا إله إلا الله)، وذكر عن الحسن وقتادة أنها بمعنى أحطط عنا خطايانا تفسير الطبري ١٠٥/٢-١٠٥، وقال البيضاوي معناها مسألتنا حطة أو أمرك حطة ص ١٢، وقال به الكشاف ٢٨٣/١، الأوسى ٢٦٦/١.

(٨) سورة النساء الآية (٤٨).

(٩) نهاية ص ٣٠ من (ج).

(١٠) الرجز في أصل اللغة: العذاب والقدر، القاموس المحيط ص ٦٧٥، والمصباح المنير ص ٢١٩، قال الطبري: وقد دللنا على أن تأويل الرجز العذاب وعذاب الله أصناف قد يكون طاعوناً وقد يكون غيره تفسير الطبري ١١٨/٢، وقال البيضاوي: الرجز في الأصل ما يعاف عنه والمراد به الطاعون ص ١٢، وقال الزمخشري في الكشاف الرجز العذاب ثم ذكر ما يدل على أنه الطاعون ٢٨٣/١.

وتخصيصه موقوف على(*) الدليل ﴿وضربت عليهم الذلة والمسكنة﴾ عام أريد به الخاص، أي الذلة الكافية في خزيمهم، أو هو للعهد أي الذلة المعهودة بهم.

﴿يكفرون بآيات الله﴾ عام سواء [كان] (١) كفروا بجميعها أو ببعضها الذي هو كالكفر بجميعها (٢). ﴿ويقتلون النبيين﴾ عام أريد به الخاص، أو عام مخصوص بمن لم يقتلوه منهم كموسى وهارون وغيرهما.

﴿من آمن منهم بالله﴾ الآية عام لم يخص.

[٦٣] ﴿خذوا ما آتيناكم بقوة﴾ عام فيجب على كل من أوتي تكليفاً من الله عزوجل أن يأخذ بجميعه ويعمل به كله إلا ما خص منه بنسخ [ونحوه].

وكذلك ﴿واذكروا ما فيه﴾ أي من العهد، يجب الوفاء بجميعه إلا ما خص منه بنسخ [٣] أو عجز أو نسيان مسقط(٤)، فالصلاة مثلاً عهد وأمانة عند المكلف يسقط منها القيام ونحوه بالعجز عنه، واجباتها الثمانية عند من يراها(٥) بالنسيان والتضييق(٦) فيها سقط استحبابه بالنسخ.

قوله عز وجل [٦٧] ﴿كونوا قردة﴾ هذا أمر تكوين (٧) واقتدار، وصيغة أفعل تأتي على نحو من عشرين وجهاً(٨)، منها هذا، وسنشير إلى الباقي في مواضعه - إن شاء الله عز وجل - وهذه تذكر في مسائل الأمر من أصول الفقه.

(*) نهاية ص ٢٧ من (أ).

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ)، (ب).

(٢) والآيات هي إما المعجزات كقلق البحر وإظلال الغمام وإنزال المن والسلوى أو الكتب المنزلة: البيضاري ص ١٣.

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ).

(٤) في (ج)، (ب) يسقط.

(٥) هذا مذهب الحنابلة والواجب عندهم الصلاة ما تبطل بتركه عمداً أو يسقط سهواً وجهلاً واجباتها عندهم ثمانية هي: التكبير غير التحريمة، والتسميع والتحميد، وتسبيحات الركوع والسجود، وسؤال المغفرة بين

السجدين والتشهد الأول وجلسته، انظر حاشية الروض المربع للعاصمي ١٢٨/٢.

(٦) في (ج) والتطبيق، والصحيح ما أثبتته لأن المقصود تضييق الوقت.

(٧) أمر التكوين هو الإيجاد من العدم بسرعة نحو كن فيكون شرح الجوامع ٣٧٢/١.

(٨) قال في جمع الجوامع على نحو ستة وعشرين وجهاً منها الوجوب والتدب، والإباحة، والتهديد ٣٧٢/١.

[٦٧] ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً﴾ الآية هي مطلقة لدلالاتها على ماهية (١) البقرة من غير قيد، وفيه جواز التكليف والخطاب المطلق (٢) ثم (قد) (٣) كان في علم الله تقييده بالقيود المذكورة بعد كالصفرة وعدم الشية (٤) ونحوها، فمن (ثم) (٥) أحتج به من رأى جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة إلى العمل (٦) خلافاً لبعض الأصوليين (٧) لأن ذلك يوهم إعتقاد الخطأ، وجوابه: أن ذلك وإن كان مفسدة لكن قد يتعلق به مصلحة نية الطاعة والعزم على الامتثال وهي أرجح، وقد يكون المجلد أجدر بحصول تلك المصلحة فلذلك (٨) جاز (٩). والأكثر أن على أن تأخير البيان عن وقت الخطاب وإلى وقت الحاجة (١٠) جائز، وعن وقت الحاجة ممتنع وهو الأظهر (١١)، وهذا من باب المطلق والمقيد والمجلد والمبين.

[٧٣] ﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بَعْضَهَا كَذَلِكَ﴾ (أي فضربوه ببعضها) (١١) فعاش ﴿كذلك﴾ يحيى الله الموتى ﴿الآية فيها مسائل (٥) الأولى: جواز الاضمار إذا اقتضاه ودل عليه الكلام (١٢) لأن ضرب الميت ببعضها وحياته ليس مذكوراً ههنا، بل هو مقتضى الكلام ومدلوله ومن هذا الباب ﴿فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ﴾ أي فضرب

- (١) ماهية الشيء: ما به هو نسبة إلى (ما هو) جعلت الكلمتان ككلمة واحدة، ولكن المقصود هنا الماهية النوعية وهي التي تكون في أفرادها على السوية فإن الماهية النوعية تقتضي في فرد ما تقتضيه في فرد آخر. كالإنسان فإنه يقتضي في زيد ما يقتضي في عمرو. انظر: التعريفات ص ١٠٤.
- (٢) المطلق هو الدال على الماهية بلا قيد، المحلى على جمع الجوامع ٤٤/٢٠.
- (٣) ما بين القوسين ساقط من (أ)، (ج).
- (٤) قال الطبري "لا شية فيها" أي لون فيها يخالف لون جلدها وأصله من وشي الثوب وهو تحسين عيوبه التي تكون فيه بضروب مختلفة من ألوان، تفسير الطبري ٢١٧/٢، البيضاوي ص ١٥.
- (٥) ما بين القوسين ساقط من (ج).
- (٦) وهو مذهب الشافعية أنظر: المحصول ٢٨٠/٣، وجمع الجوامع ٦٩/٢، المستصفي ٣٦٨/١، والإمام أحمد، انظر: العدة ٧٢٥/٣، والمالكية ارشاد الفحول ص ١٦٣.
- (٧) وذهب الحنفية إلى عدم جوازه وهو قول المعتزلة انظر: التبصرة للشيرازي ١٦١/٢، واللمع ص ٩٠. انظر: المعتمد ٣٤٢/١، والظاهرية الأحكام لابن حزم ٧٥/١.
- (٨) في (ج) ولذلك.
- (٩) انظر: حجج المخالفين والرد عليها في العدة ٧٣٠/٣.
- (١٠) نهاية ص ٢٩ من (ب).
- (١١) انظر: المحصول ٢٧٦/٣، والعدة ٧٢٤/٣، وقد سبق في ص (ج).
- (١٢) ما بين القوسين ساقط من (ج).
- (١٣) نهاية ص ٣١ من (ج).
- (١٤) وهذا ما يسمى عند علماء البلاغة إيجاز الحذف وهو إسقاط كلمة أو أكثر للاجترأ عنها انظر: الرسائل الثلاث ص ٧٤، البلاغة فنونها وأفانها ص ٤٦٧.

﴿فانفجرت﴾ (١) ﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾ (٢)، أي فافطر فعليه صوم عدة ﴿فقلنا اذهبوا إلى القوم الذين كذبوا بآياتنا فدمرناهم﴾ (٣) أي فذهبوا فبلغوا فكذبوهما فحق عليهم القول فدمرناهم وكذلك ﴿فأرسلون يوسف﴾ (٤) أي (٥) فأرسلوه فجاء إليه فقال ﴿يوسف أيها الصديق﴾.

المسألة الثانية: اثبات المعاد بإحياء هذا الميت والإخبار بإحياء الموتى.

المسألة الثالثة: جواز القياس كأنه قال كما أحيينا هذا الميت الخاص كذلك

نحي (٥) غيره لاشتراكها في علة الإحياء ومصححة، أما علته: فالقدرة التامة، وأما مصححة: فكون الإحياء ممكناً، والقياس إما لجمع على جمع (أو لمفرد على مفرد) (٦) أو لمفرد على جمع أو لجمع على مفرد كما في هذه (المسألة) (٧) إذ قاس إحياء الموتى على إحياء هذا الميت الواحد، ﴿ويريكم آياته﴾ عام أريد به الخاص أي الآيات التي أراها بني إسرائيل.

[٧٤] ﴿فهي كالحجارة أو أشد قسوة﴾ قيل: (٨) بل أشد (وهو ضعيف وقيل: (٩) أو

للتخيير أي أنتم مخيرون في أنها كالحجارة أو أشد) (١٠) اختاروا أي الحكمين شنتم،

(١) سورة البقرة الآية (٦٠).

(٢) سورة البقرة الآية (١٨٤).

(٣) سورة يوسف الآية (١٤٥).

(٤) سورة الفرقان الآية (٣٦).

(٥) نهاية ص ٢٨ من (ج).

(٥) في (ج) يحيي

(٦) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٧) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٨) ذكره الطبري عن جماعة وضعفه لإخراجه (أو) عن معناها المعروف، تفسير الطبري ٢/٢٣٧.

(٩) وهو ضعيف لكون أو تأتي بمعنى التخيير إذا كان في الأمر والطلب، انظر: العدة ١/٢٠٠.

(١٠) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

وقيل: هي للشك بالنسبة إلى من يجوز عليه (١)، وقيل: غير ذلك، ونحوه القول في ﴿أو كصيب من السماء﴾ (٢) وهذه مسألة من مسائل حروف المعاني في أصول الفقه. قوله عز وجل [٧٥] ﴿يسمعون كلام الله﴾ وكذلك ﴿حتى يسمع كلام الله﴾ (٣) احتج به من ذهب إلى أن كلام الله عز وجل هو العبارات المسموعة بالحقيقة إذ لا يعلم كلاماً وراء ذلك (٤)، وأجاب الأشعرية بأن المراد يسمعون دليل كلام الله؛ لأن كلام الله عز وجل عندهم معنى قائم بذاته لا يفارقها كالعلم وهذه العبارات المسموعة مخلوقة دليل عليه (٥)، كالعالم حادث وهو دليل على الصانع القديم (٦) واحتجوا هم والمعتزلة على خلق المسموع بأنه مسموع وكل مسموع مخلوق عملاً بالاستقراء في المسموعات، لكنه استقراء غير تام فلا يفيد اليقين (٧)، واحتجوا بأنه مؤلف من الحروف، وكل مؤلف مخلوق، وفيه كلام يأتي بعد إن شاء الله عز وجل، وأصل الخلاف أن الكلام (٨) حقيقة في العبارات المسموعة، أو في المعنى القائم بالنفس، أو مشترك بينهما فيه ثلاثة أقوال (٩) عن الأشعري (١٠) فإن قيل هو حقيقة في

(١) والذي أراه أنها للشك، ذكر هذا القول الطبري وقال أن الشك هنا بمعنى أن لا تخرج عن أحد هذين الصنفين فبعضها كالحجارة وبعضها أشد قسوة لأن الشك في خبر الله غير جائز الطبري ٢٣٥/٢-٢٣٦. انظر: العدة ١٩٩/١ ولذا احتزر المؤلف بقوله بالنسبة إلى ما يجوز عليه الشك.

(٢) سورة البقرة الآية (١٩).

(٣) سورة التوبة الآية (٦).

(٤) وهؤلاء هم المعتزلة انظر: شرح الأصول ص ٥٢٧.

(٥) أي أنه ليس هو نفس الصفة القديمة القائمة به عز وجل، وقد سبق وبينت أنه لا نزاع في إطلاق لفظي "القرآن" و "الكلام" على الصفة القديمة وعلى الألفاظ المسموعة، وسيأتي قريباً.

(٦) انظر: شرح جوهر التوحيد ص ١٣٤-١٣٦.

(٧) الاستقراء هو الحكم على كلي لوجوده في أكثر جزئياته، أو كلها للوصول إلى حكم عام يشملها جميعاً، والاستقراء الناقص هو الذي تدرس فيه بعض جزئيات الشيء الذي هو موضوع البحث وبعده يصدر حكماً ظنياً لا قطعياً فلا يفيد اليقين، انظر ضوابط المعرفة ١٩٦/١٩١.

(٨) أي كلام الله عز وجل.

(٩) نهاية ص ٣٠ من (ب)

(١٠) الأقوال الثلاثة أتية من القول بأن "كلام الله" و "القرآن" يطلق بإطلاقين أما "كلام الله" فيطلق ويراد به الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى أي ليست بصوت ولا حرف، وهو بهذا المعنى: القديم، ويطلق ويراد به القرآن الذي نثله ونسمعه ونكتبه ووجه ذلك قوله تعالى (فأجره حتى يسمع كلام الله) [التوبة: ٦]. والقرآن كذلك يطلق ويراد به المعنيين السابقين. وبالتالي يكون لقولنا "كلام الله" معنى مشترك بين الصفة القديمة والقرآن المسموع، من باب المجاز والحقيقة، انظر الفريد ١٣٢-١٣٣. (*) نهاية ص ٢٢ من (ج).

العبارات نبني(١) على أن الكلام صفة فعل أو ذات فمن رآه صفة فعل قال: هو مخلوق كالمعتزلة(٢)، ومن رآه صفة ذات قال: هو قديم كالحنابلة(٣)، ومن رآه معنى قائم بالنفس قال: العبارات ليست بكلام بل هي دليل على الكلام وهي مخلوقة(٤)، ومن قال: هو مشترك بينهما قال الذاتي قديم والنطقي(٥) مخلوق(٦) وهذه من مسائل الصفات من أصول الدين.

﴿ثم يحرفونه من بعدما عقولوه﴾ هذا ونحوه مثل ﴿يحرفون الكلم عن مواضعه﴾(٧) عام أريد به الخاص، لأنهم لم يحرفوا جميع كلم التوراة، ولا جميع ما سمعوه من كلام الله عز وجل على الطور، وإنما حرفوا بعضه، وهو ما لهم في تحريفه(٨) مصلحة كتخفيف التكليف الثقيل، وتغيير صفات النبي عليه السلام، وهل تحريفهم لذلك تحريف تبديل أو تحريف تأويل، فيه قولان(٩): والأشبه أنهم جمعوا بينهما فبدلوا بعضاً، وتأولوا على غير وجهة بعضاً(١٠).

(١) في (ج) ابنتي.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٥٢٨.

(٣) المرجع السابق ص ٥٢٧.

(٤) على أحد المعنيين لقولنا كلام الله عند الأشاعرة انظر: شرح الجوهرة ص ١٣٥-١٣٦.

(٥) في (ج) والنطق.

(٦) هذا قول الأشاعرة بناء على أن اللفظ له معنيان.

(٧) سورة المائدة الآية (١٣).

(٨) نهاية ص ٢٩ من (أ).

(٩) قال الطبري في معنى يحرفونه أي يبدلون معناه وتأويله ويغيرونه وأصله من انحراف الشيء عن جهته وهو ميله عنها إلى غيرها ٢/٢٤٨.

وبهذا قال ابن كثير ١/١١٥، البيضاوي ١/١٦١، وقال الأوسى: "التحريف بالتأويل مذهب ابن عباس وأما الجمهور على أن تحريفها بتبديل كلام الله من تلقائهم كما فعلوا في نعت النبي صلى الله عليه وسلم، فقد روي أن من صفاته فيها أنه أبيض ربعة فغيروه إلى أسمر طويل، روح المعاني ١/٢٩٨-٢٩٩، وإلى هذا أشار الزمخشري ١/٢٩١، والنسفي ١/٥٧، وفتح القدير ١/١٠٢.

(١٠) ولعل في قوله تعالى: ﴿يحرفون الكلم من بعض مواضعه﴾ [المائدة: ٤١] إشارة إلى التحريف بالتأويل وقوله تعالى ﴿يحرفون الكلم عن مواضعه﴾ [المائدة: ١٣] إشارة إلى التحريف بالتبديل، على ماسياتي إن شاء الله تعالى.

[٧٧] ﴿يعلم ما يسرون وما يعلنون﴾ عام لا تخصيص فيه، لعموم تعلق العلم

الأزلي(١).

[٨١] ﴿بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته﴾ الآية هو عام لم يخص؛ لأن

المراد بالسيئة الكفر(٢) بدليل مقابلته بالإيمان في الآية بعدها(٣)، وإحاطتها به أن يموت عليها(٤)، ومن مات كافراً خلد في النار(٥) بغير تخصيص ولا مثوية(٦).

[٨٢] ﴿أما الذين آمنوا و عملوا الصالحات﴾ فعام مخصوص بمن مات على ذلك

ولم يقطع عليه الكفر طريق النجاة.

قوله عز وجل: [٨٣] ﴿وبالوالدين إحسانا وذي القربى واليتامى والمساكين﴾ الآية.

هو عام في الأصناف المذكورة، مخصوص بمن لم يوجد منه ما يوجب الإساءة إليه كجناية(٧) توجب حداً أو بغي يوجب قتلاً، أو بدعة توجب هجراً(٨)، أو نحوه، على أن هذه الأشياء من باب التأديب له لا من باب الإساءة إليه، فاللفظ إذن على عمومه.

(١) وقد سبق وأن أشار المؤلف إلى أن قوله تعالى (وهو بكل شيء عليم) يحتمل التخصيص وقد أومت العبارة هناك أنها من رأي المؤلف وقد ثبت هنا خلاف ذلك وهو الصواب، والحمد لله، انظر ص ().

(٢) قال ابن جرير المقصود بالسيئة هنا الشرك وروى ذلك عن مجاهد وقتادة انظر: ٢/٢٨١، وابن كثير ١/١١٨، والنسفي ١/٥٩، والبيضاوي ص(١٧).

(٣) ومن هنا قال ابن جرير السيئة المذكورة في هذا الموضع إنما عنى الله بها بعض السيئات دون بعض وإن كان ظاهراً في التلاوة عاماً لأن الله تعالى قضى على أهلها بالخلود في النار وهو لأهل الكفر دون أهل الإيمان ٢/٢٨٢.

(٤) قال الطبري وأحاطت به خطيئته اجتمعت عليه فمات عليها قيل الإنابة والتوبة ٢/٢٨٤.

(٥) في (ج) وبغير.

(٦) المثوية بمعنى الاستثناء يقال حلف يمينا ليس فيه ثنية ولا مثوية أي لا استثناء فيها، القاموس المحيط ص١٦٣٦-١٦٣٧.

(٧) في (ج) بجنايه.

(٨) وهذا إشارة إلى قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين) [النساء: ١٣٥] لأن إقامة الحدود الأصل فيها أنها ليست من باب الإساءة وإنما من باب التأديب فالحدود موانع قبل وقوع الفعل زواجر للفاعل عن العود إليه ومطهرة من الذنب، انظر المجموع ٨/٢٣٩، حاشية ابن عابدين ٤/٣.

﴿قولوا للناس حسناً﴾ عام مخصوص بمن وجد منه ما يقتضي (١) إساءة القول له (٢)، والقول فيه كالذي قبله (٣)، وهذه الآداب قد وردت في خصوص شرعنا وإنما يُحتج بها من خطاب بني إسرائيل ههنا بناءً على أن شرع من قبلنا شرع (٤) لنا كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

﴿ثم توليتم﴾ عام خص بالاستثناء بعده وهو ﴿إلا قليلاً منكم﴾.

[٨٧] ﴿وقفينا من بعده بالرسول﴾ عام أريد به الخاص، وهم الرسل الذين بعده (٥)

إذ (٦) جماعة من الرسل كانوا قبله كآدم ونوح وإبراهيم ونحوه (٧).

﴿وآتينا عيسى بن مريم البينات﴾ يعنى المعهودة التي ظهرت على يديه (٨)، إذ لم

يؤت كل بينة في الوجود.

(١) في (ب) تقتضى.

(٢) في (ج) أو.

(٣) في (ج) كالتقول.

(٤) وقد سبق في المقدمة موقف الأصوليين من الأخذ به.

(٥) الضمير عائد على سيدنا موسى عليه السلام.

(٦) في (ج)، (ب) أو.

(٧) هنا يقع أشكال لوجود الحرف (أو) في بعض النسخ الذي يفيد أن معنى "من بعده" المقصود بها إما الرسل

الذين جازوا بعده على الحقيقة وهو قول عامة المفسرين، أو الذين كانوا قبله وفيه يقع الإشكال.

فالتقول الأول قاله الطبري ٣١٨/٢، ابن كثير ١٢٢/١، البيضاوي ص ١٨، الزمخشري ٢٩٤/١، الشوكاني ١١٠/١،

النسفي ٦٠/١. ولعل توجيه القول الثاني كما في تأويل قوله تعالى: (ويسئرون وراءهم يوماً تقيلاً)

[الإنسان: ٧٦] فقد فسر الورا بمعنى خلفهم وبمعنى أمامهم، فهو من حيث الحقيقة أمامهم وهم ذاهبون إليه

رغم أنوفهم ومن حيث المجاز مشبهون بقوم تركوا شيئاً مهماً وراء ظهورهم وتولوا عنه، انظر: الفتوحات

الإلهية ٤٦٢/٤. وربما يكون هذا هو الذي قصده المؤلف فيكون "قفينا" الذي هو بمعنى أردفنا بالنسبة للرسول

الذين قبله على الحقيقة وأنه تابع لهم وفي قفاهم والذين من بعده في قفاه كما في المعنى الأول، أو على

المجاز الرسل الذين من قبله تابعون له تشبهاً برجل ترك من أكبر منه سناً وذهب عنه فكان قفاه مجازاً،

ويكون المقصود بالرسول في الآية هم الذين ذكرهم وسياق الآية وختمها يرجح الأول لأن الخطاب لبني

إسرائيل والتكذيب والقتل كان منهم لمن جاء بعد موسى عليه السلام لا من قبله.

(٨) وهي دلائل النبوة من إحياء الموتى، وإبراء الأكمه، والأبرص، وخلق من الطين كهيئة الطير بإذن الله فينفخ

فيه فيكون طيراً بإذن الله، والإخبار بالغيوب كما في سورة الفرقان الآية (٤٩).

[٨٨] ﴿بل لعنهم الله بكفرهم﴾ (٥) الباء هل هي للعلية أو السببية؟ وينبغي عليه أن الكفر علة اللعن (١) المؤثرة فيه، أو سبب له وإنما المؤثر فيه إرادة الله عزوجل التي لا يعقل مقتضاها (٢)، وهذا من باب مسائل القدرة (٣).

[٩٣] ﴿وأشربوا في قلوبهم العجل﴾ أي حب العجل وهو مجاز جمع بين الاستعارة والحذف، أما الاستعارة (٤) فلأن حب العجل لما سرى في قلوبهم سريان المشروب في بدن الشارب استعار له لفظ الشرب، وأما الحذف فلأن نفس العجل لم يسر (٥) في قلوبهم فتعين تقدير حبه، ومن المجاز ﴿في قلوبهم مرض﴾ (٦) أي نفاق وشك ﴿وجه النهار﴾ (٧) ﴿جناح الذل﴾ (٨) وهو كثير، والأكثر على وقوع المجاز في القرآن لما ذكر خلافاً للظاهرية (٩) (١٠) ونحوهم (١٠) ممن أنكروه وهو ضعيف (١١)، والمجاز:

(٥) نهاية ص ٣١ من (ب).

(١) في (ج) المعنى، وما اثبتته الصواب.

(٢) ذهب المعتزلة إلى أن العلة مؤثرة بذاتها أي أن العقل يوجب اللعن على الكفر، فالعلة عندهم توجب على الله شرع الحكم، وذهب أهل السنة إلى أن الكفر سبب في اللعن، وأن المؤثر فيه إرادة الله تعالى بقدرته التي هي صفة أزلية قائمة بذاته يتأتى بها إيجاد كل ممكن وإعدامه على وفق الإرادة، فأسند التأثير إلى الذات وإنما القدرة سبب في ذلك، انظر تقرير الشربيني ٢/٢٣٢، النظام الفريد ٨١-٨٨.

(٣) في (أ)، (ب) القدر.

(٤) الاستعارة: تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة على جهة النقل للإبانة، الرسائل الثلاث ص ٨٥.

(٥) في (ب)، (ج) لم يشر.

(٦) سورة البقرة الآية (١٠)، استعار المرض لبعض أعراض القلب كسوء الاعتقاد والغل وغير ذلك مما هو فساد وأفة شبيهة بالمرض، الكشاف ١/١٧٦.

(٧) سورة آل عمران الآية (٧٢)، استعار الوجه لأول النهار لأنه أول ما يواجه به وهو استعارة معروفة، روح المعاني ٢/١٩٢.

(٨) سورة الإسراء الآية (٢٤)، استعار خفض الجناح كناية للين الجانب لبيان غاية التذلل لهما فكانت استعارة مكنية، الفتوحات الإلهية ٢/٦٢٢.

(٩) فقد منعوا المجاز وسبب منعهم أنهم قالوا: إن المجاز كذب بحسب الظاهر كما في قولك الشجاع هذا أسد وكلام الله ورسوله منزّه عن الكذب، انظر: شرح المحطّي على جمع الجوامع ١/٣٠٨.

(١٠) نهاية ص ٣٠ من (أ).

(١١) وهم بعض الحنابلة، انظر: العدة ٢/٦٥٩.

(١٢) وهو الذي أميل إليه لأن القرآن نزل على وفق اللغة العربية التي تستخدم المجاز وغير ذلك من أساليب البلاغة وقد رد على الظاهرية ومن معهم هنا بأنه لا كذب مع اعتبار العلاقة وهي المشابهة في الصفة الظاهرية، أو القرينة، انظر تقرير الشربيني ١/٣٠٨.

هو اللفظ المستعمل في غير موضع أول لغة أو عرفاً أو اصطلاحاً، والحقيقة تقابله (١) وهذه من مسائل المجاز في أصول الفقه.

قوله عز وجل [٩٤] ﴿ولن يتموه أبداً بما قدمت أيديهم﴾ فيه مسألتان:

أحدهما: (٢) أنه تضمن معجزاً نبوياً، وهو أنه عليه السلام أخبر اليهود بأنهم لا يتمنون الموت بعد أن تحداهم، وقد كان يمكنهم أن يبطلوا دعواه بكلمة وهو أن يقولوا: تمنينا الموت فلما لم يفعلوا دل (٣) على علمهم بصدقه، أو صارف صرفهم عن تكذيبه مع سهولته ظاهر (٤) وتوفر الدواعي عليه.

الثانية: أن المعتزلة احتجوا على أن الله عز وجل لا يرى لقوله لموسى ﴿لن تراني﴾ (٥) وهو نفي عام على التأييد (٦)، فينتقض عليهم بهذه الآية فإن نفي تمنى الموت فيها بـ (لن) ولم يقتض التأييد لأنهم في النار سيتمنون الموت (٧) وهذه الآية في معنى المثل المشهور "من أساء استوحش".

قوله عز وجل: [٩٧] ﴿قل من كان عدواً لجبريل﴾ الآيتين فيهما اثبات الملائكة وهم أحد أركان أصول الدين، ومتعلقات الاعتقاد، وهم جواهر روحانية نورية، اعطوا من قوة السراية في العالم والنفوذ في أجزائه والتشكل بالأشكال المختلفة ما لم يعط غيرهم (٨)، وأنكرهم الفلاسفة، أو بعضهم وعبروا عنهم بأنهم قوى الأفلاك، وتارة بأنهم عقول الأفلاك ونفوسها، إذ الأفلاك عندهم حية ناطقة لا بد لها من ذلك (٩).

(١) عرفه في المحصول: هو المستعمل في غير موضعه الأصلي فيكون هذا مسبوقاً بالوضع الأول ٤٧٧/١، وفي المحلي على جمع الجوامع: اللفظ المستعمل فيما وضع له لغة أو عرفاً أو شرعاً بوضع ثانٍ لعلاقة ما بين ما وضع له أولاً وما وضع له ثانياً ٣٠٤/١.

والحقيقة: لفظ مستعمل فيما وضع له ابتداءً وهي لغوية وعرفية وشرعية، جمع الجوامع ٣٠١/١.

(٢) في (ب)، (ج) إحداهما.

(٣) في (ج) أول.

(٤) في (ب)، (ج) أو لأنهم.

(٥) سورة الأعراف الآية (١٤٣).

(٦) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٢٦٤.

(٧) أشار بذلك لقوله عز وجل: (ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك، قال إنكم ماكثون) [الزخرف: ٧٧]

(٨) انظر شرح جوهرة التوحيد، ص ١٨٧.

(٩) ذكره الرازي في التفسير الكبير ١٨٧/٣.

ونصوص الكتب الإلهية وإجماع الأنبياء والرسل على إثبات الملائكة (٥) حجة عليهم وإثباتهم مقدم على نفي الفلاسفة (١) [والبراهين القطعية والحجج السمعية تدل على فساد قول الفلاسفة وبطلانه وسقوطه عن درجة الاعتبار] (٢).

قوله عز وجل [١٠٢] ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مَلِكٍ سُلَيْمَانَ﴾ الآية. هو عام تخصيصه موقوف على الدليل إذ يحتمل أن جميع الشياطين تلووا (٣) ذلك فلا تخصيص ويحتمل أن التالي له بعضهم فيكون مخصوصاً بمن لم يتل، أو عاماً أريد به (٥) الخاص وهو من تلا.

﴿يعلمون الناس السحر﴾ أما الناس فعام أريد به الخاص؛ إذ ليس كل الناس علموا السحر، وأما السحر فيحتمل أنه على عمومته لإنضباط (٤) أبوابه (ويحتمل أنهم لم يعلموا الناس جميع أبوابه) (٥) فيكون مخصوصاً بما لم يعلموه، ﴿إنما نحن فتنة فلا تكفر﴾ يحتج به من رأى (٦) كفر الساحر بنفس تعلمه السحر، وقد اختلف فيه (٧)

(*) نهاية ص ٣٤ من (ج) وعبارة: الكتب الإلهية أولى من عبارة الكتب السموية المستعملة اليوم.

(١) مابين القوسين ساقط من (ج)، (ب)

(٢) مابين المعقوفتين ساقط من (أ).

(٣) في (ج) قالوا.

(٤) نهاية ص ٣٢ من (ب).

(٥) في (ج) تخطط.

(٥) مابين القوسين ساقط من (ج).

(٦) في (ج) يرى.

(٧) ذهب الجمهور إلى حرمة تعلم السحر أو تعليمه، لأن القرآن الكريم ذكره في معرض ذم، وبين أنه كفر فكيف يكون حلالاً، وذهب بعضهم إلى جواز تعلم السحر بدليل تعليم الملائكة السحر كما ذكر في القرآن الكريم، وإليه ذهب الفخر الرازي في تفسيره وحجته في ذلك أن العلم لذاته آلة شريفة، ولو لم يعرف السحر لما أمكن التفريق بينه وبين المعجزة فكيف يكون تعلمه حراماً، انظر التفسير الكبير (٣/١٩٥) والذي أراه هو حرمة تعلمه وذلك لما ورد في الآية نفسها من الأدلة على ذلك ومنها "وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر" ومنها "وما يعلمان من أحد حتى يقولوا إنما نحن فتنة فلا تكفر" ومنها "ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم" ومنها "ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الآخرة من خلاق" ومنها "ولبئس ما شروا به أنفسهم" وهي أدلة تدل على كفر من تعلم السحر وعلمه وذمهم ونفي أن يكون لهم نصيب في الآخرة، وذلك لا يكون إلا للكافر، وأما ما احتج به الإمام الرازي فلقد رده الأوسى فقال: إننا لا ندعي أنه قبيح لذاته، وإنما باعتبار ما يترتب عليه فتحريره من باب سد الذرائع، وأما توقف الفرق بينه وبين المعجزة على العلم به فممنوع لأنه كم من عالم فرق بينهما دون أن يتعلم السحر ولو كان واجباً لكان أعلم الناس به هم الصدر الأول، انظر روح المعاني ١/٣٣٨.

والظاهر أنه إن تعلمه لينفع الناس به بأن يبطل عنهم سحر السحرة، أو ليميز بينه وبين غيره من العلوم المشتبهة به كالسيميا والكيمياء فلا بأس به(١)، وقد ذهب بعضهم إلى وجوب تعلمه (لأنه لما نهى عنه وجب اجتناب استعماله واجتناب ما لا يعرف محال فوجب تعلمه)(٢) لذلك، من باب: "عرفت الشر لا للشر لكن لتوقيه"، ولأن المفتي قد يحتاج إلى أن يفتي في السحر والساحر، فإن لم يعرف حقيقته ربما غلط فضل وأضل، خصوصاً من يكفر بالسحر ويقتل به فيكون(٣) غلظه في إراقة دم أو حكم بكفر وهو شديد(٤).

﴿ما يفرقون به بين المرء وزوجه﴾ التفريق بينهما مخلوق لله عز وجل مكتسب للسحرة بدليل ﴿وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الآخرة من خلاق ولبئس ما شروا به أنفسهم﴾ احتج به من رأى أن الساحر يقتل(٥)؛ لأن الآية دلت على أنه شرى نفسه أي باعها بالسحر وجعله ثمناً لها وقد استوفى الثمن فوجب أن يستوفى منه الثمن وهو نفسه، وقد يجاب عنه: بأن المراد شروا به أنفسهم للنار في الآخرة، فلا يتعين القتل في الدنيا ويحتمل غير ذلك. والسحر: قيل: هو تمزيج قوى أرضية بقوى سماوية بحيث يحصل بينهما قوة مؤثرة في الأجسام والأحوال(٥).

وإنما تكلمنا في السحر وإن كان أكثر أحكامه إنما تذكر في الفروع لتعلق الكفر والقتل به عند بعض أهل العلم والكفر والإيمان من باب الأسماء والأحكام في أصول

(١) وهذا القول للفخر الرازي، وقال: "اتفق المحققون على ذلك" التفسير الكبير ١٩٤/٣.

(٢) ما بين القوسين ساقط من (ج)، (ب).

(٣) نهاية ص ٣١ من (أ).

(٤) ذكره الأوسى في تفسيره ٢٣٨/١.

(٥) اختلفت المذاهب في حكم الساحر فذهب أبو حنيفة إلى قتل الساحر إذا علم أنه ساحر ولا يقبل توبته ولا يستتاب، وذهب مالك بن أنس إلى مثل ذلك وعلل قتله بارتداده باطناً وفي هذه الحالة لا تعرف توبته بإظهاره الإسلام، وأما ساحر أهل الكتاب فلا يقتل إلا إذا أضر بالمسلمين، وذهب الشافعي إلى أنه لا يكفر بسحره فإن قتل السحرة قتل، وأما أحمد فقال يكفر بسحره ويقتل، انظر القرطبي ٤٧/٢-٤٩، روح المعاني ٢٣٨/١-٢٣٩.

(٥) السحر لغة: عبارة عما لطف وخفي سببه وقد ذكر أنواعه الفخر الرازي في تفسيره، انظر: التفسير الكبير

الدين(١)، والصواب إن شاء الله تعالى أن الكفر [لما قالوا](١) إنما هو إنكار ما علم(٢) كونه من الدين ضرورة، فما لا يدخل تحت هذا الحد لا يكون كفراً، وقد يقال أن الكفر لما كان ضد الإيمان (ثم)(٣) كان الإيمان هو التصديق بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر(٣) وجب أن يكون الكفر هو التكذيب بذلك، أو بعضه اعتبار للشيء(٤) بضده.

قوله عز وجل: [١٠٤] ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا﴾ قيل: كان المسلمون يقولون يارسول الله راعنا من المراعاة، فاتخذه اليهود دخلاً(٥)، وجعلوا يقولون يا محمد راعنا من الرعونة إلغازاً عليه، فنهى الله المسلمين عن ذلك(٦)(٧) واحتج (به)(٧) على سد الذرائع، وهو مذهب مالك وأحمد(٨) حسماً لمواد الفساد الباطنية(٩)، وأجاز ذلك بعض الأئمة(١٠)، وصنفوا كتباً في الحيل والذرائع اعتباراً للصور الظاهرة، ويحتمل أن يقال إذا رأينا صورة ظاهرة يحتمل أن تحتها ذريعة باطنة فإن علمنا أو ظننا وجود الذريعة (الفاصلة منعنا تلك الصورة وإن علمنا أو ظننا انتفاء الذريعة)(١١) أجزنا، وإن(١٢) ترددنا على السواء احتمل المنع احتياطاً، واحتمل أن يخرج فيه الخلاف كسائر الوسائط المترددة بين الأطراف.

(١) المقصود: من باب تعلق الأحكام بالأسماء والمصطلحات الشرعية وترتيبها عليها.

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ)، (ب).

(٢) نهاية ص ٣٥ من (ج).

(٣) ما بين القوسين ساقط من (أ).

(٤) انظر شرح جوهرة التوحيد مع النظام الفريد، ص ٥٧، ٥٩.

(٥) في (ج) الشيء.

(٦) في (ب)، (ج) ودغلاً، وكلا اللفظتين يدل على المعنى المقصود، وهو الإفساد، انظر مادة: (دخل) القاموس المحيط ص ١٢٩٠، ومادة (دغل) القاموس المحيط ص ١٢٩١.

(٦) ذكره البيضاوي ص (٢٢).

(٧) نهاية ص ٣٣ من (ب).

(٧) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٨) وقد سبق بيان ذلك في مقدمة المؤلف.

(٩) في (ب) الباطنة.

(١٠) سيأتي الكلام على الحيل فيما بعد.

(١١) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(١٢) في (ج) وإلا.

[١٠٦] ﴿ما نسخ من آية أو نسخها نأت بخير منها﴾ الآية، فيه مسألتان:

أحدهما: اثبات النسخ، وقد أنكره اليهود، بعضهم عقلاً وبعضهم سمعاً^(١). لنا أن النسخ: إما بيان انتهاء مدة الحكم، أو رفع الحكم الشرعي بطريق شرعي^(٢)، وكلاهما لا يلزم منه محال فوجب القول بجوازه، ولأن الشارع للأديان كالطبيب للأبدان فجاز أن ينهي اليوم عما أمر به أمس، كما يصف الطبيب اليوم للمريض ما نهى عنه أمس، وذلك بحسب المصالح، أو إرادة المكلف وهو الشارع، ولأنه قد وقع في التوراة في عدة صور فالقول بجوازه لازم^(٣) لهم احتجوا بوجوه^(٤): أحدها أن النسخ^(٥)؛ إما حسن فالنهي عنه قبيح، أو قبيح فابتداء شرعه أقبح، وجوابه: أنه مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقلي، وهي ممنوعة^(٥).

الثاني: أن النسخ يلزم منه البداء^(٦) وذلك يقتضي الجهل بعواقب الأمور وهو على الله عز وجل محال، وجوابه: بمنع لزوم البداء من النسخ، وإنما هو بحسب اختلاف مصالح الخلق متعلقاً بذلك كله بالعلم الأزلي^(٧)، (ثم إن في توراة اليهود أن الله عز وجل لما أرسل الطوفان أسف وندم وقال ما عدت أهلك الخلق به مرة أخرى أو كما قال^(٨)) فمن يندم ويأسف كيف يمتنع عليه البداء على قولهم^(٩)(١٠)، الثالث: أن موسى نص على دوام شريعته وتأييدها ما دامت السموات والأرض وهو يقتضي أن

(١) وبعضهم أجازته عقلاً وسمعاً، ولكن لا يؤمن بما جاء به نبينا صلى الله عليه وسلم، ولا يقر بمعجزاته، ولا يقبل شريعته، انظر: العدة ٣/٧٧١، وقال في شرح المحلى على جمع الجوامع أقر بالنسخ العيسوية وهم أصحاب أبي عيسى الإصفهاني المعترفون ببعث النبي صلى الله عليه وسلم إلى بني اسماعيل خاصة. انظر: ٢/٨٨.

(٢) وهما تعريفان ذكرهما المحلى على جمع الجوامع، واختار أنه رفع للحكم الشرعي لشموله النسخ قبل التمكن ٢/٧٤، وكذا قول الرازي في المحصول ٣/٤٢٣، ولنظر: العدة ٣/٧٦٨، روضة الناظر مع شرحها ١/١٨٩.

(٣) نهاية ص ٣٢ من (أ).

(٤) في (ب)، (ج) بوجهين.

(٥) في (ب)، (ج) أن الحكم المنسوخ، وهو الصواب.

(٥) انظر: المحصول ٣/٤٤٦، العدة ٣/٧٧٥.

(٦) البداء: هو الظهور بعد الخفاء، وظهور الرأي بعد أن لم يكن، وهو محال على الله عز وجل، لاستلزامه الجهل المحال عليه سبحانه وتعالى، التعريفات ص ٢٤، تقرير الشرييني ١/٨٨.

(٧) العدة ٣/٧٧٤.

(٨) انظر العهد القديم (التوراة) الإصحاح الثامن من سفر التكوين فقرة ١٢-١٤.

(٩) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(١٠) انظر العدة ٣/٧٧٧.

لا ناسخ لها فأحد الأمرين لازم إما كذب خبر موسى أو بطلان شرع من بعده. وأجاب المسلمون عن(*) هذين بجوابين: أحدهما أن هذا من موضوعات ابن الراوندي(١) وضعه لليهود فتمسكوا به، وهو ضعيف لأن النص(٢) (عندهم موجود)(٣) في التوراة فلا حاجة لهم إلى وضع ابن الراوندي.

الثاني: القدح في تواتر هذا الخبر بأن بخت نصر(٤) لما فتح بيت المقدس حرق التوراة، وقتل اليهود حتى أفنهم إلا يسيراً منهم لا يحصل التواتر بخبره، فصار هذا الخبر آحاداً لا يقبل في العلميات، وهذا قريب(٥) غير أنه ليس بشاف لأنهم يدعون تواتره، وتواتر التوراة جميعها ويمنعون ما ذكر من سبب انقطاع التواتر بأن بخت نصر أسر نحو عشرة آلاف من بني اسرائيل منهم أربعة آلاف من أولاد الأنبياء، مثل دانيال ونحوه وكلهم يحفظ(*) التوراة عن ظهر قلب(٦)، والمختار في الجواب(٧): إن في التوراة نصوصاً كثيرة وردت مؤيدة ثم تبين أن المراد بها التوقيت بمدة مقدرة كقوله: "إذا خربت صور لا تعمر أبداً"(٨) ثم أنها عمرت بعد خمسين سنة، ومنها "إذا خدم العبد سبع سنين اعتق فإن لم يقبل العتق استخدم أبداً"(٩) ثم أمر بعنقه

(*) نهاية ص (٣٦) من (ج).

(١) هو أحمد بن يحيى الراوندي، كان ملحقاً ملازماً للزنادقة والرافضة، وكان من المعتزلة ثم خرج عنهم وصنف الكتب في الرد عليهم وله كتب كثيرة منها (الدافع) يريد به دفع القرآن، والزمرد، ونصيحة المعتزلة مات سنة ٣٠٠هـ أو ٣٠١هـ، انظر ترجمة شذرات الذهب ٢/٢٣٥، وطبقات المعتزلة ص ٢٩٩.

(٢) أي نص موسى على دوام شريعته ما دامت السموات والأرض.

(٣) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٤) هو أشهر ملوك الكلدانيين ويقال له (نبوخذ نصر) حكم ما بين سنة (٦٠٤-٥٦١) ق.م وهو الذي قام ببناء الجنائن المعلقة التي اعتبرت إحدى عجائب الدنيا السبع، انظر: العصور القديمة ترجمة داوود قريان، والعرب واليهود في التاريخ للدكتور أحمد سوسة ص(٩٣) و ص(٥٠).

(٥) في (ب)، (ج) أقرب.

(٥) نهاية ص ٣٤ من (ب).

(٦) هذه الحادثة المذكورة في التوراة، ولكن لم يذكر فيه عدد من أسر ولا أنهم كانوا يحفظون التوراة عن ظهر قلب، انظر العهد القديم، سفر دانيال الإصحاح الأول ص ١٢٦٠.

(٧) انظر: المحصول ٣/٤٥٧.

(٨) لم أف عليه في كتبه.

(٩) انظر العهد القديم سفر التثنية، الإصحاح الخامس عشر، ص ٣٠٤، وسفر الخروج، الإصحاح الحادي

والعشرون ص ١٢٠.

بعد مدة معينة لسبعين (١) سنة أو غيرها. وإذا جاز في هذه النصوص المؤيدة أن يراد بها التوقيف فلم لا يجوز في نص موسى على تأييد شريعته، وإلا فما الفرق؟ فإن قيل إذا جاز أن يكون نص موسى المؤيد مؤقتاً حتى جاز نسخ شريعته جاز أن يكون نص محمد صلى الله عليه وسلم على تأييد شريعته مؤقتاً فيجوز نسخها بعده بغيره والمسلمون يأبون ذلك. قلنا: لا يلزم ذلك، والفرق بين النصين أن موسى ورد كتابه التوراة بنصوص بلفظ التأييد والمراد بها (٥) التوقيف، بخلاف محمد صلى الله عليه وسلم فإن كتابه لم يرد بذلك فلا يرد مثله في نصه وقد استقصيت هذه المسألة بأبلغ من هذا في "مختصر الجدل".

المسألة الثانية: احتج بالآية من يرى أن النسخ يجب أن يكون إلى بدل (٢) لقوله عز وجل ﴿نات بخير منها أو مثلها﴾ وأجيب: بأن الذي هو خير منها لا يتعين أن يكون بدلاً عنها. أو يكون المعنى نات منها بخير أو بخير منها غالباً لا لزوماً، وقد ورد نسخ الصدقة أمام النجوى لا إلى بدل (٣) فانتقضت به (٤) دعوى هذا القائل، ويجوز نسخ الحكم الشرعي إلى مثله، وأخف منه، وأثقل عند الأكثرين كنسخ التخيير بين الصوم والفدية إلى تعيين صومه، ومنعه قوم (٥) محتجين بهذه الآية ﴿نات بخير منها أو مثلها﴾ والأثقل ليس بخير ولا مماثل، وأجيب بأنه قد يكون خيراً أو مثلاً في المصلحة والاجر والثواب (٦).

(١) في (ج) بسبعين.

(٢) نهاية ص (٣٣) من (أ).

(٣) هم بعض المعتزلة ذكره المحلى على جمع الجوامع ٨٧/٢، والمعتمد ٤١٥/١. كما نقل عن الشافعي انظر: شرح الاسنوي ٥٧٢/٢، المحلى على جمع الجوامع ٨٧/٢.

(٤) الآية التي فيها وجوب الصدقة قبل النجوى هي (يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة) من سورة المجادلة، ونسخها كان في قوله تعالى (أشفتكم أن تقدموا بين يدي نجواكم صدقات فإذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم) الآية ١٣ من سورة المجادلة.

(٥) في (ج) برد.

(٦) هم بعض أهل الظاهر وبعض المعتزلة منعوا النسخ إلى الأثقل انظر: المحصول ٤٨٠/٣، المحلى على جمع الجوامع ٨٧/٢، العدة ٧٨٧/٢.

(٦) انظر: المحصول ٤٨١/٣-٤٨٢.

[١٠٧] قوله عز وجل: ﴿ألم تعلم أن الله له ملك السموات والأرض﴾ عام لم يخص بشيء، وكذا تمامها ﴿وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير﴾ وكذا ﴿ومن يتبدل الكفر بالإيمان﴾ الآية.

[١١٠] ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ يحتج بها أبو حنيفة على أن الزكاة لا تجب في مال الصبي والمجنون بدلالة الاقتران وهو أنه تعالى قرن الزكاة بالصلاة ثم الصلاة عباده فكذا الزكاة ولا عبادة على غير مكلف (١) ولهذا قال أبو بكر رضي الله عنه: "لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة" (٢) فمن ألزم الصبي الزكاة دون الصلاة فقد فرق بينهما، ودلالة الاقتران شبيهة بأنها من أصول الفقه، من باب كيفية الاستدلال على الأحكام واستثمارها منها (٣).

﴿وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه﴾ عام مطرد أي لم يخص.

[١١١] ﴿قل هاتوا برهانكم﴾ يحتج به من يرى أن على المدعي النافي دليلاً؛ لأن دعوى هؤلاء نافية وهي قولهم: ﴿لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى﴾ (٤) وقد طولبوا بالدليل عليها، وفي المسألة أقوال.

ثالثها (٥): إن ذلك يجب في العقليات لسهولة بيان لزوم المحال من الإثبات (٥)، بخلاف النقليات إذ لا يمكن فيها ذلك فيكتفي مدعي النفي فيها بالاستصحاب (٦).

(١) قال ابن عابدين قرنها (أي الزكاة) بالصلاة في اثنين وثمانين موضعاً في التنزيل دليل على حال الاتصال بينهما، ومن هنا شرط الحنفية لافتراض الزكاة البلوغ، انظر: حاشية ابن عابدين ٢/٢٥٨، بدائع الصنائع ٥/٢.

(٢) رواه البخاري في كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، انظر فتح الباري ٣/٢٦. ومسلم في كتاب الإيمان باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لإله إلا الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، ١/٥١.

(٣) قاله جماعة من أهل العلم كابي يوسف من الحنفية والمزني من الشافعية وبعض المالكية، انظر إرشاد الفحول ص ٢١٨.

(٤) نهاية ص ٣٥ من (أ).

(٥) هذا نوع من الاختصار فيكتفي المؤلف بنباهة القارئ حيث يدل الكلام على أن القول الأول عدم المطالبة بالدليل والقول الثاني المطالبة بالدليل والثالث ما ذكره المؤلف وفيه تفصيل لا بد من ذكره، انظر المسألة في جمع الجوامع وشروحه ٢/٣٥١-٣٥٢.

(٥) وذلك مثل أن يقال الجسم الواحد لا يوجد مكانين بأن واحد، وهنا إذا طولب هذا المدعي بدليل سهل عليه الإتيان به وهو أن يقول: من المحال أن يوجد جسم واحد في مكانين وإلا لم يتميز عن جسمين كائنين في أن واحد في مكانين، انظر تقرير الشريبي ٢/٣٥١.

(٦) وهذا كما إذا نفى شخص وجوب صوم شهر رجب، فهو ههنا يكتفي بالاستصحاب، فإذا أراد شخص أن يثبت صحة صومه فعليه أن يأتي بالدليل على ذلك، انظر جمع الجوامع ٢/٣٢٨، إرشاد الفحول ص ٢٣٧.

[١١٥] ﴿فثم وجه الله﴾ قيل: جهة التقرب إليه لا يحتملها هنا إلا ذلك (١)، بخلاف

﴿ويبقى وجه ربك﴾ (٢) على ما سيأتي إن شاء الله عز وجل.

[١١٦] ﴿وقالوا اتخذ الله ولدا﴾ يعني اليهود، والنصارى، والكفار (٣) ﴿سبحانه﴾

أي تنزهه عن ذلك ﴿بل له ما في السموات والأرض﴾ يعني أن الولدية تنافي الملكية، وما في السموات والأرض بأسره مملوك له عز وجل فيمتنع أن يكون شيء منها ولداً له (٤). ويستفاد من هذا أن من ملك ولده عتق عليه بنفس الشرى (٥). وهو ملك مجاز إذ قد بينا أن (٥) الولدية تنافي الملكية، ثم بعضهم قاس باقي ذوي الرحم المحرم على الولد وهو مذهب أحمد (٦).

[١١٧] ﴿بديع السموات والأرض﴾ الآية فيها مسألتان: أحدهما (٧): الرد على

القائلين بقدوم العالم من الفلاسفة وغيرهم لأن بديع السموات والأرض مخترعها بعد عدمها (وذلك ينافي قدمها) (٨) والخلاف معهم مبني على أصليين: أحدهما أن الصانع عندهم فاعل بالطبع والایجاب فلا يتأخر عنه معلوله كالنار لا يتأخر عنها الإحراق،

(١) هنا يريد المؤلف أن يقول أن الوجه هنا ليس على الحقيقة وإنما المقصود بها وجه التقرب والمكان الذي يصح منكم التوجه إليه، قال الشوكاني: "أي أي جهة تستقبلونها فهناك المكان الذي يرضى لكم استقباله" فتح القدير ١/١٣١.

(٢) سورة الرحمن الآية (٢٧).

(٣) قال الطبري هم النصارى ٢/٥٣٧، وقال ابن كثير تضمنت الرد على النصارى وكذا من أشبههم من اليهود ومشركي العرب ١/١٦٠، البيضاوي ٢٤، والكشاف ١/٣٠٧، القرطبي ٢/٨٥.

(٤) قال القرطبي "البنوة تنافي الرق فكيف يكون ولداً عبداً، وما أدى إلى محال محال"، انظر تفسيره ٢/٨٥، والبيضاوي ص ٢٤.

(٥) انظر المجموع ١٥/١٦٥.

(٦) نهاية ص ٣٤ من (أ).

(٧) انظر الكافي في فقه الإمام أحمد ٢/٥٨٠.

(٨) في (ب)، (ج) أحدهما.

(٩) ما بين الفوسين ساقط من (أ).

والشمس لا يتأخر عنها الإشراق وإضاءة العالم (١)، وعندنا هو فاعل بالقدرة والاختيار (٢). فيفعل ما يشاء (٣) متى شاء.

الأصل الثاني: أن القديم عندنا يمتنع استناده وافتقاره إلى المؤثر (٤) (٥) (٦) وعندهم لا يمتنع ذلك إلا في القديم لذاته لا في القديم لغيره كالعالم (٧).

المسألة الثانية: ﴿وإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون﴾ احتج به من قال بخلق القرآن المسموع وقدمه، أما الأول فتقديره: أن (كن) مركبة من حرفين سابق ومسبق وكل ما يتضمن سابقاً ومسبقاً فهو حادث، وإذا ثبت حدوث (كن) أو النون منها ثبت حدوث باقي عبارات القرآن لاستواء الجميع (٧).

وأما الثاني فتقريره: أن العالم مخلوق بكن فلو كانت كن مخلوقة لزم الدور إن خلقت بالعالم، أو التسلسل إن خلقت بغيره، وهما محالان، فوجب أنها غير مخلوقة ثم باقي العبارات مثلها لاستوائهما (٨).

(١) انظر: فصل المقال لابن رشد ص ٤٠.

(٢) انظر: شرح جوهره التوحيد ص: ٨٧، وقال القاضي عبد الجبار: "إنه تعالى قد صح منه الفعل وصحة الفعل تدل على كونه قادراً.... لأنه لو وقع لا على طريق الصحة بل على طريق الوجوب لم يدل على كونه قادراً" شرح الأصول الخمسة ص ١٥١.

(٣) في (ج) وقيل بفعل ما شاء وهو تصحيف.

(٤) في (أ)، (ج) المؤخر وهو خطأ.

(٥) قال شارح الجوهره: "وواجب له القدم.... وإلا لزم افتقاره إلى محدث ثم محدثه ومحدث محدثه... وذلك يفضي إلى الدور والتسلسل"، ص ٧٧، وانظر شرح الأصول الخمسة ص ١٨١.

(٦) نهاية ص ٣٨ من (ج).

(٧) انظر: فصل المقال لابن رشد ص ٤٠.

(٨) وهذا القول للمعتزلة، انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٥٦٠-٥٦٢.

(٨) وهذا من ردود أهل السنة على قول المعتزلة، وهو يقتضي أن كلمة "كن" أو المعنى الذي تقتضيه قديمة، وهو الذي أراه لأن الله سبحانه وتعالى عالم بما سيكون قبل أن يكون وقد ذهب القرطبي إلى هذا فقال: "وتلخيص المعتقد في الآية: أن الله عز وجل لم يزل أمراً للمعدومات بشرط وجودها، قادراً مع تأخر المقدورات، عالماً مع تأخر المعلومات، فكل ما في الآية يقتضي الاستقبال بحسب الأمور، إذا المحدثات تجيء بعد أن لم تكن، وكل ما يسند إلى الله تعالى من قدرة، وعلم فهو قديم لم يزل، والمعنى الذي تقتضيه عبارة "كن" هو قديم قائم بالذات... وأن هذه الأشياء علم الله سبحانه وتعالى بأنها كائنة قبل أن تكون فكانت الأشياء التي لم تكن وهي كائنة بعلمه قبل كونها مشابهة للتي هي موجودة، وهذا يدل على أن "كن" قديمة، وأن وقت إظهارها الأشياء للوجود معلوم لله سبحانه في القديم أيضاً، القرطبي ٩٠/٢-٩١.

وهذا لا يمنع من أن نقول أن المقصود من الآية بيان كمال قدرة الله عز وجل وعظيم سلطانه، بسرعة التكوين، وإيجاد الشيء من العدم إلى الوجود، انظر ابن كثير ١/١٦١، روح المعاني ١/٣٦٧.

[١٢١] ﴿ومن يكفر بها فأولئك هم الخاسرون﴾ عام مطرد (١)

[١٢٤] ﴿قال لا ينال عهدي الظالمين﴾ يحتج به من لا يرى إمامة الفاسق؛ لأن

الإمامة عهد الله (٢)، وعهد الله عز وجل لا يناله الفاسق، فالإمامة لا ينالها في الحكم فاسق فإن نالها فاسق (٣) فإنما هي بالحكم القدري لا بالإذن الحكمي، وهذا هو الذي حمل جماعة من خيار السلف على الخروج (٤) على أئمة عصرهم لاعتقادهم فسقهم فخرج الحسين (٥)، وابن الزبير (٥)، والشعبي (٦) وجماعة من نظرائه كسعید بن جبیر (٧) متاولين هذه الآية (٨).

[١٣١] ﴿إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين﴾ يحتج به من رأى الدخول

في الإسلام يحصل بدون الشهادتين (٩)، ولا يتوقف عليهما (١٠)؛ لأن إبراهيم عليه

(١) أفاده العموم من الشرطية.

(٢) روى الطبري ذلك عن مجاهد وعكرمة وعطاء، انظر: ج-٢٠/٣-٢٢، وابن كثير ١/١٦٧، والبيضاوي ص (٢٦)، والكشاف ١/٣٠٩، أقول: أن الذي طلبه إبراهيم عليه السلام من ربه هو الإمامة في الدين لا في الحكم فقد قال الله تعالى له (إني جاعلك للناس إماماً) وقال هو (ربي اجعلني مقيم الصلاة ومن ذريتي) ومعروف من سيرته عليه السلام أنه لم يكن حاكماً إذا فالآية حجة واضحة على أن الفاسق لا يكون إماماً في الدين وعلوم الشريعة والذين اشتروا عدم الفسق لإمامة الحكم لاحظ أن الخليفة إمام في شؤون الدين قبل شؤون الدنيا ولذا اشتروا فيه الاجتهاد إلى جانب شروط أخرى تناسب خطورة منصبه.

(٣) الفسوق: أصله خروج الشيء من الشيء على وجه الفساد، يقال فسق فسوقاً إذا خرج عن الطاعة، المصباح المنير ٤٧٣، وفي التعريفات هو من شهد ولم يعمل واعتقد، ص ٨٨.

(٤) نهاية ص ٣٦ من (ب).

(٥) هو الحسين بن علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم الهاشمي سبط رسول الله صلى الله عليه وسلم وريحانته، انظر الإصابة في تمييز الصحابة، ترجمة قم (١٧٢٤).

(٥) هو عبدالله بن الزبير بن العوام، أمه أسماء بنت أبي بكر ولي الخلافة عقب موت يزيد بن معاوية سنة أربع وستين ولم يتخلف عنه إلا بعض أهل الشام، انظر: الإصابة ترجمة رقم ٤٦٨٢.

(٦) هو عامر بن شراحيل بن عبد عامر بن شراحيل بن عبد بن ذكبار، ولد سنة ٢٨هـ، خرج على الحجاج، انظر: سير أعلام النبلاء ٤/٣٠٣ وما بعدها، وانظر ترجمته طبقات ابن سعد ٦/٢٤٦، تاريخ البخاري ٤٥٠/٦، سير أعلام النبلاء ٤/٢٩٤.

(٧) ابن هشام، الإمام الحافظ المقرئ المفسر الشهيد خرج على الحجاج، انظر: سير أعلام النبلاء ٤/٣٢٨، وانظر ترجمته في طبقات ابن سعد ٦/٢٥٦، وسير أعلام النبلاء ٤/٣٢١.

(٨) انظر: تفسير القرطبي ٢/١٠٩.

(٩) أي النطق بهما.

(١٠) ذهب جمهور العلماء إلى أن الإيمان والإسلام لفظان معناهما واحد وإن لم يكونا مترادفين بالمعنى المفهوم من الترادف، ولذا يصيران معنى واحد، ولهم على ذلك أدلة - وليس ها هنا موضع بيانها - وهذا هو الذي قصده المؤلف، ومن هنا نستطيع أن نقول أن مذهب أهل السنة والجماعة أن الدخول في (الإيمان) الإسلام يحصل بدون النطق بالشهادتين لأن الإيمان هو التصديق بما علم مجيء النبي صلى الله عليه وسلم به

السلام عرض الله عز وجل عليه الإسلام فقال: أسلمت، فكفاه وقد جعله الله عز وجل إماماً يقتدى به فقال ﴿ملة أيكم إبراهيم﴾ (١) ﴿ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم﴾ (٢)، وربما ذهب زاهب إلى أنه لا يدخل في الإسلام بدونهما (٣) لقوله عليه السلام: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله" (٤) الحديث.

[١٣٦] ﴿قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا﴾ الآية، "ما" في (٥) جميعها بمعنى الذي عام مطرد؛ إذ الكفر بحرف من المنزل كالكفر بجميعة.

قوله عز وجل: [١٤٢] ﴿سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها﴾ الآية. هي من صور النسخ، ودليل على وقوعه (٥)، إذ حولت القبلة من جهة بيت المقدس إلى جهة الكعبة.

[١٤٣] ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً﴾ الآية. (يحتج بها على أن الاجماع حجة (٦)، وتقرير الحجة منها: أن الله عز وجل وصفهم بكونهم وسطاً) (٧) أي عدولاً خياراً (٨)، والعدول الخيار لا يقولون (٩) إلا حقاً ولا يجمعون إلا على حق (١٠)، ولا حجة في ذلك لأن العدل قصاراه أن لا يتعمد الكذب أما كونه (لا) (١١) يخطئ فلا، وإنما ذلك

ضرورة تفصيلاً فيما علم تفصيلاً وإجمالاً فيما علم إجمالاً، وهي مناط اجراء أحكام الآخرة عليه، أما في الدنيا فيشترط لإجراء أحكامها عليه النطق بهما، انظر: النظام الفريد ٥٨.

(١) الحج الآية (٧٨).

(٢) سورة النحل الآية (١٢٣).

(٣) وهذا مذهب الكرامية وجماعة من أهل السنة وجماعة من المعتزلة، النظام الفريد ٥٨.

(٤) رواه البخاري عن ابن عمر في كتاب الإيمان باب (فإن تابوا وأقاموا الصلاة فخلوا سبيلهم) انظر فتح الباري ٧٥/١، ورواه مسلم عن أبي هريرة في كتاب الإيمان باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، ٥١/١.

(٥) نهاية ص ٣٥ من (أ).

(٥) وهي نسخ السنة بالقرآن إذ التوجه إلى بيت المقدس لم يكن فيه قرآن ولم يكن الحكم فيه إلا من جهة السنة، القرطبي ١٥١/٢، أحكام القرآن للهراسي ٢٠/١.

(٦) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٧) الطبري ١٤٢/٣، ابن كثير ١٩٠/١.

(٨) انظر: الأحكام للأمدى ١٨٣/١، ارشاد الفحول ٧٤، كشف الاسرار ٩٧٣/٣، أصول السرخسي ٢٩٦/١.

(٩) في (ج)، (ب) لا يكون.

(١٠) تفسير القرطبي ١٥٦/٣.

(١١) ما بين القوسين ساقط من (ج).

شأن (١) المعصوم (٢)، وإنما يصح الاستدلال (٥) بهذه الطريقة أن لو قال: وكذلك جعلناكم أمة معصومين.

﴿وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول﴾ الآية. يستدل بها على تعليل أحكام الله عز وجل؛ لأنه أخبر أنه إنما حوّل القبلة لعله أن يعلم المتبع من المنقلب (٣) وفي هذا بحث يأتي في موضع آخر إن شاء الله عز وجل.

﴿وما كان الله ليضيع إيمانكم﴾ أي صلواتكم، سماها إيماناً بلسان الشرع (٤)، ويستدل به من أثبت الحقائق الشرعية (٥)، ومعنى ذلك أن الشرع هل وضع لنفسه أسماء هي في مدلولاتها حقائق بوضعه الأول أم لا؟ بل أخذ الحقائق اللغوية فضم إليها شروطاً شرعية، وذلك كالصلاة، والزكاة، والصيام، والحج. هل هي حقائق في الشرع بوضعه؟ أم متلقاة من اللغة على ما هي فيها مزيد عليها أمور شرعية كالأفعال الخاصة في الصلاة والإمساك الخاص في الصيام؟ منهم من قال بالأول لأنه عز وجل سمى الصلاة إيماناً وهو في اللغة التصديق وذلك (وضع) (٦) شرعي،

(١) في (أ) ببيان وهو تصحيف.

(٢) كما في النسخة (أ) المعتمدة يكون اسم الإشارة هنا راجع إلى كون الأمة لا تخطئ، ويكون معنى المعصوم هو قول الرسول صلى الله عليه وسلم "إن الله أجركم من ثلاثة... أن لا تجتمعوا على ضلالة" رواه أبو داود عن أبي مالك في كتاب الفتن ج ٢٥٣. والحديث الذي رواه ابن ماجة عن أنس بن مالك "إن أمتي لا تجتمع على ضلالة فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم" كتاب الفتن باب السواد الأعظم. فإن ذلك الذي دل على عدم خطأ الأمة لا هذه الآية، وأقول: إن أحداً لم يقل بكون العدل الواحد لا يخطئ وإنما قصدوا به اجتماع العدول من أمة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم. وأما على ماورد من النسختين (ب) ، (ج) من قول شأن المعصوم فالمعنى يكون واضحاً وقد بينت أنه لا يراد به المفرد بل اجتماع العدول، والخلاصة: أن المؤلف لا ينكر حجية الإجماع لكنه يرى الدليل عليها في غير هذه الآية.

(*) نهاية ص ٣٩ من (ج).

(٢) وقد ذكر الآوسي عدة أجوبة على هذا الإستشكال المشعر بحدوث العلم "الأول: أن ذلك على سبيل التمثيل، أي فعلنا ذلك وفعل من يريد أن يعلم، الثاني: أن المراد العلم الحالي الذي يدور عليه فك الجزاء، الثالث: أن المراد ليعلم الرسول والمؤمنون، الرابع: أنه ضمن العلم معنى التمييز أو أريد به التمييز في الخارج، وذكر غير ذلك، انظر: روح المعاني ٤٠٥/١.

(٤) انظر ابن كثير ١٩٢/١.

(٥) الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له ابتداءً وهي لغوية وعرفية وشرعية وفي الأخير وقع الخلاف، ومعنى الحقائق الشرعية هو ما لم يستفد اسمه إلا من الشرع، انظر: جمع الجوامع ٣٠٠/١-٣٠٤.

(٦) ما بين القوسين ساقط من (ج)، (ب).

ولأن الشرع جهة مستقلة فلا بد له من حقائق يفهم بها عنه كاللغة^(١)، ومنهم من قال بالثاني^(٢) لأن هذه الألفاظ في القرآن وهو عربي إنما خاطبنا بلغة العرب فوجب القول بأنها مبقة على وضعها لغة وإنما زيد عليها أمور شرعية لحق الشرع، ولأن القول بذلك أسهل من القول بوضع مستأنف^(٣) وأما تسمية الصلاة إيماناً فلاشتمالها^(٤) أو دلالتها عليه^(٥) وهذه من مسائل أصول الفقه.

[١٤٤] ﴿قد نرى تلقب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها﴾ يحتج به من يرى أن الله عز وجل (في)^(٥) جهة السماء من وجهين: أحدهما أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يتوقع تحويل القبلة ويترقب ذلك من جهة السماء، والأحكام إنما تأتي من عند الله عز وجل فدل ذلك على أنه عليه السلام كان يعتقد أنه عز وجل في جهة السماء.

(١) وهم جمهور الفقهاء والمتكلمين والمعتزلة، واختلفوا في كيفية وقوعها فقالت المعتزلة إنها حقائق وضعها الشارع مبتكرة لم يلاحظ فيها المعنى اللغوي أصلاً ولا العرف وقال غيره: هي مأخوذة من الحقائق اللغوية فهي على هذا مجاز لغوي، انظر جمع الجوامع مع حاشية البناني ٣٠٢/١.

(٢) وهما القاضي أبو بكر الباقلاني، وابن القشيري فقد قالوا لفظ الصلاة مثلاً مستعمل في الشرع في معناه اللغوي أي الدعاء بخير لكن اعتبر الشارع في الاعتداد به أموراً كالركوع وغيره، انظر شرح المحلي على جمع الجوامع ٣٠٢/١.

(٣) وهناك قول ثالث وهو لأبي إسحاق الشيرازي وإمام الحرمين والرازي وابن الحاجب والسبكي وهو: وقوع الحقيقة الشرعية في الفرعية كالصلاة لا الدينية كالإيمان فإنها في الشرع مستعملة في معناه اللغوي، انظر: جمع الجوامع ٣٠٣/١.

(٤) نهاية ص ٣٧ من (أ).

(٥) والذي اراه هو القول الثاني: حيث أن تسمية الصلاة إيماناً أمر مبني على بلاغة القرآن من استتمار الالفاظ، قال ابن جرير فمعنى قوله (وما كان الله ليضيع إيمانكم) على ما تظاهرت به الروايات من أنه الصلاة، وما كان الله ليضيع تصديق رسوله عليه السلام بصلاتكم التي صليتموها نحو بيت المقدس عن أمره لأن ذلك منكم كان تصديقاً لرسولي واتباعاً لأمري وطاعة منكم لي، تفسير الطبري ١٦٩/٣، ابن كثير ١٩٢/١. البيضاوي ٢٩، الكشاف ٣٩١/١، لأن الصلاة دليل على الثبات عليه، فعبّر عن هذه المعاني بكلمات موجزة وليس هذا مطرداً في الأمور الشرعية.

(٥) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(الوجه الثاني: أنه عز وجل رأى النبي صلى الله عليه وسلم يقلب نظره إلى(*) (السماء) (١) ينتظر الوحي من عند الله ثم لم ينكره عليه ولم يقل له لست في السماء فماذا تطلب في جهتها بل أقره على ذلك فصار في المسألة اعتقاد النبي صلى الله عليه وسلم وإقرار الله عز وجل له على ذلك وناهيك به حجة (٢).
 وأجاب الخصم: بأننا لا نسلم أنه عليه السلام كان في تقلب وجهه إلى السماء يعتقد أن الله عز وجل فيها، وإنما كان ينتظر الوحي من جهتها على لسان جبريل عليه السلام لا اعتياده ذلك منه ولا يلزم من نزول جبريل بالوحي من جهة السماء أن يكون الله عز وجل فيها وإلا للزم من صعود الملائكة بالأمر من الأرض أن يكون الله عز وجل فيها وأنه باطل (٣).

(*) نهاية ص ٣١ من (أ).

(١) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(٢) وهذا هو مذهب الحنابلة ويطلق عليهم أيضاً المشبهة، انظر شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ٣٧٢/٢ وما بعدها، والكرامية انظر الفرق بين الفرق ص ٣٣٢، وكتاب أصول الدين لأبي منصور أيضاً ص ٣٣٧. وهو قول لابن تيمية اعتمده عنه تلميذه ابن القيم في بدائع الفوائد ٤/٣٩-٤٠.

(٣) وهذا هو مذهب أهل السنة والجماعة، انظر: جوهرة التوحيد ١٣١-١٣٢، وتحفة المرید ص ٥٤. وذلك بناءً على أدلة من القرآن كقوله تعالى: (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) وقوله (ولم يكن له كفواً أحد) ومن السنة ما جاء في صحيح مسلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول: "اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء وأنت الظاهر فليس فوقك شيء وأنت الباطن فليس دونك شيء". وأما الإجماع فقد قال أبو منصور البغدادي في الفرق بين الفرق، وقالوا- أي أهل السنة والجماعة- بنفي النهاية والحد عن صانع العالم، انظر ص ٣٣٢. ولذا فهم يؤلون العلو في القرآن بمعنى العلو المعنوي قال الحافظ ابن حجر العسقلاني (ولا يلزم من كون جهتي العلو والسفل محال على الله أن لا يوصف بالعلو لأن وصفه بالعلو من جهة المعنى والمستحيل كون ذلك من جهة الحس" فتح الباري ٦/١٣٦.

وقال الإمام أبو حنيفة في الفقه الأكبر: "ولا حد له ولا ضد له ص ٥٧، وكذا الإمام البيهقي في كتابه الأسماء والصفات ص ٤١٠-٤١١.

[١٤٤] ﴿وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره﴾ (*) عام مطرد. ﴿وإن الذين أتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم﴾ فيه أنهم (١) إنما أتوا من قبل (العناد لا من قبل) (٢) الخطأ في الاجتهاد فلذلك لم يعذروا بخلاف المخطئ في الأصول مع الاجتهاد حيث كان معذوراً (٣) على رأي الجاحظ (٤) والعنبري (٥)، (٦) ولا يلزمهما إقامة عذر اليهود والنصارى لما ذكرنا من عنادهم (٧).

[١٤٦] ﴿وإن الذين أتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق﴾ عام أريد به الخاص وهم يهود المدينة وما والاها، ونصارى نجران وتحوهم (٨) ممن بلغت الدعوة الإسلامية، وعلم برهان النبوة، وإلا ففي أقطار المعمورة من لم تبلغه دعوة الإسلام بل لم يعلمه أصلاً، كالنصارى المتوغلين (٩) في البحار وراء القطب الشمالي ونحوهم، وقد دل على هذا التخصيص قوله عز وجل: ﴿وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون﴾.

(*) نهاية ص ٤٠ من (ج).

(١) أي أحبار اليهود وعلماء النصارى، الطبري ١٨٣/٣.

(٢) مابين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(٣) انظر: رأي الجاحظ والعنبري هذا في جمع الجوامع مع حاشية البناني حيث قالوا هو مخطئ غير أثم ٢٨٨/٢.

(٤) هو أبو عثمان عمر بن بحر بن محبوب البصري المعتزلي العلامة المتبحر، ذو الفنون، صاحب التصانيف، أخذ عن النظام، انظر: ترجمته في سير أعلام النبلاء ٥٢٦/١١، وفيات الأعيان ٤٧٥، ٤٧٠/٣ البداية والنهاية ٢٠-١٩/١١.

(٥) هو

(٦) وقد كان الإجماع قبل ظهورهما على خلاف قولهما في جميع الأعصار لإجماع الصحابة فمن بعدهم عسراً أبعد عصر على قتال الكفار وأنهم في النار لا فرق بين مجتهد ومعاند، تقرير الشربيني ٣٨٩/٢. وأما ما ذهب إليه الجاحظ والعنبري فيحمل على أنهما ما أرادا به المنتسبين إلى الإسلام لا على الكافر لأنه لا خلاف بين المسلمين في أن المجتهد في الأصول من الكفار مخطئ أثم كما سبق بيانه في إجماع الأمة على ذلك انظر جمع الجوامع ٣٨٨/٢.

(٧) حيث كانوا يعلمون أن التوجه نحو المسجد الحرام هو الحق الذي فرضه الله عز وجل على إبراهيم وذريته بعده وأنه صلى الله عليه وسلم يصلي إلى القبلتين، انظر: البيضاوي ص (٣١)، ابن كثير ١٩٣/١.

(٨) قال الطبري أي اليهود والنصارى انظر: تفسيره ١٨٤/٣.

(٩) في (ج) المتوحدين.

قوله عز وجل: [١٤٨] ﴿أينما تكونوا يأت بكم الله جميعاً﴾ عام في المكان مطرد^(١)، وهو إخبار بالبعث بعد تفرق الأجسام والأجزاء في الأماكن^(٢)، وأحال به على مجرد القدرة.^(٣) قوله عز وجل: ﴿ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات بل أحياء﴾ الآية فيه مسألتان إحداهما: أنه عام في كل مقتول في سبيل الله أنه حي يرزق وهو مطرد إلا من دل دليل خاص على أنه ليس بحي، لكن لم يعلم ذلك، ولم يبلغنا عن أحد.

الثانية: مفهوم الآية^(٤) أن غير المقتول في سبيل الله لا يقال له حي بل ميت، وهذا كله متجه على ما تبين في السنة من أن الشهداء تجعل أرواحهم في أجواف طيور خضر ترعى في الجنة^(٥) بخلاف غيرهم إذ لم يرد فيهم ذلك، والحياة: هي تعلق النفس ببدن طبيعي يستوكره^(٦) والموت انقطاع تعلقها عن بدن طبيعي^(٧). وهاتان من قبيل مسائل المعاد واليوم الآخر؛ إذ أول اليوم الآخر من حين الموت ولهذا ورد: ^(٨) "أن من مات فقد قامت قيامته"^(٨).

(١) تفسير الطبري ١٩٧/٣.

(٢) قال البيضاوي: "في أي موضع تكونوا من موافق أو مخالف مجتمع الأجزاء ومفترقها يحشركم إلى المحشر". ص ٣١.

(٣) لقوله سبحانه وتعالى بعدها، "إن الله على كل شيء قدير" [البقرة: ١٤٨].

(٤) المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق وهو قسمان مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة. انظر: الاتقان في علوم القرآن ١٠٦/٣، وهذا من القسم الثاني وهو ما يخالف حكمه المنطوق وله أنواع مفهوم صفة وشرط وغاية وحصر وهذا من النوع الأول فالصفة هنا القتل في سبيل الله.

(٥) وذلك لما جاء في الحديث الذي رواه مسلم عن ابن مسعود: "...أرواحهم -أي الشهداء- في جوف طيور خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرح من الجنة حيث تشاء ثم تأتي إلى تلك القناديل" كتاب الإمارة باب بيان أن أرواح الشهداء في الجنة.

(٦) نهاية ص ٣٨ من (ب).

(٧) أي أن الروح والنفس إذا كانت داخل الجسد وجدت الحياة، والحياة صفة توجب للموصوف بها أن يعلم ويقدر التعريفات ٥، أقول لا كن هذا لا يعني أن أرواحهم تصير أرواح لتلك الطيور فإن هذا هو التناسخ وهو ضلال، بل المراد أن الطيور تحملها كما يركب الإنسان في الطائرة، انظر شرح جوهرة التوحيد ص ().

(٨) أي خروج النفس من ذلك الجسد يعني الموت، والموت صفة وجودية خلقت ضد الحياة، التعريفات ١٢٣.

(٩) نهاية ص ٣٧ من (أ).

(٨) أخرجه ابن أبي الدنيا في كتاب الموت من حديث أسد بسند ضعيف، انظر تخريج أحاديث أحياء علوم الدين للعراقي في هامش الأحياء، ٦٤/٤.

[١٦٣] ﴿وَالهكّم إله واحد لا إله إلا هو﴾ هذه دعوى وجود الصانع والوحدانية وبرهانها يليها، وهو ﴿إِن فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ الآية (١)، ذكر سبع آيات من نظر فيها علم وجود الصانع الأولي، ﴿إِن فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (٢)، الثانية: اختلاف الليل والنهار، يأخذ أحدهما من الآخر طولاً وقصراً (٣)، وحرّاً وبرداً، بحسب اختلاف الفصول التابع لانتقالات (٤) الشمس في فلكها قريباً وبعداً وتوسطاً.

الثالثة: الفلك التي تجري في البحر، وهي المراكب والسفن، وهي إبل البحر كما ان الإبل سفن البر.

الرابعة: المطر المنزل من السماء لإحياء الأرض كيف ينزل عليها (٥) وهي قفر موحشة، فإذا هي عن قريب تهتز خضراً أنيسة (٥).

الخامسة: الدواب المبيثثة في الأرض على اختلاف أجناسها، وأنواعها، وأصنافها، وأشخاصها.

السادسة: تصريف الرياح: وهي تنقلها في الجهات، من الجنوب إلى الشمال، ومن الصبا إلى الدبور، وعكس ذلك (٦)؛ لتطيب ما بين السماء والأرض، ولولاها لأنتن وأوبأ، ولتسير الفلك في البحر، ولولاها لظلت رواكداً على ظهره (٧)، ولتحصيل الروح (٨) للحيوان ورفع الوخم (٩) عنه وغير ذلك من فوائدها.

(١) وتَمَامُ الآية: "واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيى به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب مسخر بين السماء والأرض آيات لقوم يعقلون".

(٢) أي في إنشاء السموات والأرض وابتداعهما، الطبري ٢٧١/٣.

(٣) انظر: ابن كثير ٢٠١/١.

(٤) في (ج) لانتقال.

(٥) نهاية ص ٤١ من (ج).

(٥) إشارة إلى قوله تعالى: (وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج [الحج: ٥].

(٦) انظر: ابن كثير ٢٠١/١.

(٧) انظر: تفسير الطبري ٢٧٦/٣.

(٨) في (ب) الروح وفي (ج) الزواج. وهذا الذي أشار إليه القرطبي ١٩٩/٢.

(٩) في (ب) الوخم، وهو: داء، القاموس ص ١٥٠٥.

السابعة: السحاب المسخر بين السماء والأرض تحمله الرياح إلى البلاد ليمطر فيها، فمن نظر في هذه الآيات الظاهرة والقدرة الباهرة علم قطعاً أن لها صانعاً^(١) قديماً لما مر من دليل الدور والتسلسل،^(٢) وهو أن هذه الآيات موجودة حساً فإما أنها أوجدت نفسها وهو محال، أو أوجدها غيرها وهو إما حادث فيلزم الدور أو التسلسل، أو قديم وهو المطلوب، ثم إذا ثبت^(٣) أن لها صانعاً قديماً ثبت أنه واحد بما سيأتي في سورة سبحان^(٤)، والأنبياء^(٥)، والمؤمنون^(٦)، وغيرها - إن شاء الله تعالى - فإن قيل: الدعوى وقعت خاصة بإثبات إله واحد، والاستدلال إنما وقع عاماً على وجود الصانع فقط فهلا طابق بينهما، بأن جعل الدعوى عامة كالاستدلال، أو الاستدلال خاصاً كالدعوى. فالجواب: أن العرب كانوا على قسمين: معطلة ينكرون الصانع^(٧) ومثبتة للصانع لكنهم يشركون به، وهذه الآية وردت جواباً للمعطلة بإثبات الصانع، واستطرد فيها ذكر الوجدانية رداً على المشركين بمجرد الدعوى، وآخر الاستدلال عليهم إلى موضع آخر، لأنهم لم يسألوا ههنا شيئاً بخلاف المعطلة فإنهم سألوا: من إلهنا؟ ومن صانع العالم؟ فقال: إلهكم إله واحد، واستدلوا عليه بهذه الآيات المذكورة^(٧)، تعلموا وجوده.

(١) انظر: الطبري ٢٧٦/٣.

(٢) وقد سبق وأن أشرت إليه ص ().

(٣) في (ج) ثبت.

(٤) نهاية ص ٣٩ من (ب).

(٥) انظر سورة الإسراء الآية (٤٢).

(٦) الآية (٢٢).

(٧) الآية (٩١).

(٧) وإن كان الظاهر من هذه الآيات الكريمات ما ذكره المؤلف من أنه تدليل على وجود الصانع، إلا أن غيره من المفسرين كالطبري ٢٧٨/٣، وابن كثير ٢٠١/١ والزمخشري ٣٢٥/١، والقرطبي ١٩٢/٢، قالوا إن الله سبحانه وتعالى دلل بهذه الآية على وحدانيته، وقال ابن جرير: فأخبرهم بأن الإلهم هو الذي أنعم عليهم بهذه النعم، وتقرروا لهم بها، ثم قال: هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء فتشركوه في عبادتكم إياي وتجعلوه لي نداً أو عدلاً؟ فإن لم يكن من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء ففي الذي أغدقت عليكم من نعمتي، وتقررت لكم بأيادي دلالات لكم أن كنتم تعقلون مواقع الحق والباطل... وأنتم تجعلون لي في عبادتكم إياي أندادا، والذين ذكروا بهذه الآية واحتج عليهم بها هم القوم الذين وصفت صفتهم - وهم المشركون - دون المعطلة والدهرية وإن كان في أصغر ما عد الله في هذه الآية من الحجج البالغة المقنع لجميع الأنام، الطبري ٢٧٨/٣، والذي أراه أن في هذه الآيات رداً على جميع فرق الكفر من مشركين ومعطلة بأن الإلهم إله واحد وبأن الله سبحانه خالق هذا الكون ولعل هذا ما أشار إليه ابن جرير في نهاية كلامه حيث قال وإن كان في أصغر ما عد الله في هذه الآية من الحجج البالغة، المقنع لجميع الأنام، وانظر: روح المعاني ٤٣١/١.

وفي قوله عز وجل: ﴿لآيات لقوم يعقلون﴾ إشارة إلى مشروعية النظر العقلي وأنه طريق إلى (٢) العلم (١)، وإلى أن العقل آلة شريفة؛ لشرف ما يتوصل بها إليه، وإلى شرف علم الأصول (٢) والنظر فيها بصحيح المعقول لأنه عز وجل إنما نبه على الاستدلال بهذه الآيات من يعقل لشرف العقل، وأثره وتصرفه، ولم يقل لآيات لقوم ينقلون لما لم يكن النقل المجرد وافياً بالغرض في هذا المقام.

[١٦٧] ﴿وكذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم﴾ عام مطرد إذ لا ينفع الكافر

من عمله شيء (٢) بشهادة ﴿وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباءً منثوراً﴾ (٤) (٥).

﴿يا أيها الناس﴾ عام مطرد (٥)، ﴿كلوا مما في الأرض﴾ عام فجميع ما فيها يجوز

الأكل منه، وهو مخصوص بالحرام لا يجوز الأكل منه بدليل قوله عز وجل: ﴿حلالاً طيباً﴾ قيد المأكول بالحلال فكان تخصيصاً له (٦) ﴿ولا تتبعوا خطوات الشيطان﴾ عام مطرد إذ لا خير في شيء من خطواته (٧)، ولا بركة في شيء من متابعتة.

[١٦٩] ﴿إنما يأمركم بالسوء والفحشاء﴾ اختلف في (إنما) هل تقتضي الحصر؟

وهو إثبات الحكم لما بعدها ونفيه عما عداه أم لا؟ فيه أقوال ثالثها: أنها تقتضيه بعرف الاستعمال لا بوضع اللغة، حجة الحصر من وجهين (٨) : أحدهما أنها وردت له في بعض الاستعمال فلو كانت لغيره لزم إما الاشتراك أو المجاز، وكلاهما خلاف الأصل، الثاني: أن (إنما) مركبة من أن المثبتة وما النافية فأفادت اثباتاً ونفياً كما قبل

(٥) نهاية ص ٣٨ من (أ).

(١) انظر: البيضاوي ٣٣، الزمخشري ١/٣٢٥، النسفي ١/٨٦.

(٢) انظر: التفسير الكبير ١/١٧.

(٣) انظر: ابن كثير ١/٢٠٣.

(٤) سورة الفرقان الآية (٢٣).

(٥) نهاية ص (٤٢) من (ج).

(٥) انظر تفسير القرطبي ٢/٢٠٧.

(٦) الطبري ٣/٣٠٠، القرطبي ٢/٢١٨.

(٧) أي عمله وطريقة وأثره فيما دعا إليه وهو عام فيما عدا السنن والشرائع من البدع والمعاصي الطبري

٣/٣٠١، القرطبي ٢/٢٠٩.

(٨) انظر: المحصول ١/٥٣٧، إذ قال الرازي بالحصر، ومثله أبو اسحق الشيرازي والغزالي، انظر جمع

الجوامع ١/٢٥٨، العدة ١/٢٠٥.

التركيب وهو إثبات المذكور ونفي ما عداه إذ عكسه باطل باتفاق، واعترض عليه: أما (على) (١) الوجه الأول: فبأنها (وردت لغير الحصر فلو) (٢) وردت له أيضاً لزم الاشتراك، أو المجاز، وأما على الثاني: فلا نسلم أنها مركبة بل موضوعة وضعاً أولاً كذلك، سلمنا لكن لا نسلم أن (ما) فيها نافية لجواز أنها زائدة أو غيرها من أقسام ما سلمناه لكن لا نسلم أنها (٣) تفيد بعد التركيب ما أفادته قبله، إذ (٣) ذلك منقوض بـ(لولا) أفادت بعد التركيب خلاف مما أفادته قبله.

حجة عدم الحصر (٤) أنها وردت للحصر وغيره، والاشتراك والمجاز خلاف الأصل فوجب جعلها للقدر المشترك وهو الإثبات المذكور، حجة الثالث (٥): أنها لما كانت للإثبات المذكور تجوزوا بها إلى استعمالها في الحصر عرفاً فصارت للحصر بعرف الاستعمال لا بوضع اللغة؛ إذ لم ينقل وضعها له، ولا دل عليه القياس، فإن معنى ﴿إنما يأمركم بالسوء﴾ على الأول: أنه لا يأمركم إلا به وعلى الثاني: إثبات أمره لهم به إثباتاً مؤكداً يدل على قوة داعية منه إلى ذلك لا على معنى الحصر، لكن قد دل الدليل (٦) المنفصل على أن الشيطان لا يأمرهم إلا بالسوء فالحصر في هذه القضية (٦) لازم، إما بمقتضى (إنما) وضعاً أو عرفاً، أو بالدليل الخارج، وهذه الأقوال في (إنما) إنما هي إذا تجردت أما إن اقترن بها ما يفيد (٧) حصراً أو عدمه وجب اعتبار مقتضى القرينة وقد يكون الحصر مطلقاً، وقد يكون (ذلك) (٨) من وجه

(١) مابين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(٢) مابين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(٣) نهاية ص (٤٠) من (ب).

(٤) في (ج) و.

(٥) وهو قول الأمدي وأبو حيان انظر: جمع الجوامع مع حاشية البناني ٢٥٨/١.

(٦) وهو قول ابن عقيل والخلواني الحنبليين وأبو يعلى الحنبلي صاحب العدة، انظر: انظر العدة ٢٠٥/١، وشرح

الكوكب المنير ص ٢٥٠-٢٥١، وهو رأي جمهور العلماء.

(٧) نهاية ص ٣٩ من (أ).

(٨) في (ج) الآية.

(٩) في (ج) دليل.

(١٠) مابين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

دون وجه، وسيأتي القول في ذلك وفي أدوات الحصر في مواضعه إن شاء الله تعالى. وهذه المسألة^(١) من باب حروف المعاني في أصول الفقه.

قوله عز وجل [١٧٠] ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا آفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾ فيه ذم التقليد^(٢): وهو اعتقاد الحكم بناء على حسن الظن بمن أخذ عنه لا عن نظر^(٣)، وهو كذلك، لأنه استناد إلى جهالة محضة وعدم علم، وعدم العلم لا يفيد علماً لا بالعدم ولا بالوجود؛ ولأن المقلد إما أن يعلم خطأ من قلده أو إصابته، فإن علم خطئه لم تجز متابعتة، وإن علم إصابته فاما بتقليد آخر فيعود الكلام فيه ويتسلسل^(٤)، أو ينظر فليس حينئذ مقلداً لاستناد اعتقاده إلى نظر واستدلال، لكن قد فرضناه مقلداً هذا خلف^(٥). وأعلم أن هذه الآية وغيرها من الآيات الدائمة للتقليد إنما دلت على امتناع التقليد في أحكام الأصول والمعتقدات كالتوحيد ونحوه^(٦) أما الفروع فلا، بل قد دل قوله عز وجل ﴿فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٧) على جواز التقليد فيها^(٨) والأقوال الممكنة في التقليد: أنه يجوز في الأصول وفي الفروع، ولا يجوز فيهما، ويجوز في الفروع ولا يجوز في الأصول مطلقاً^(٩)، ويجوز في الفروع وفي الأصول لمن لا يمكنه استعمال النظر فيها على وجهه، أما لضعف فهمه، أو لانقطاعه بذلك عن مصالح معاشه الضرورية، كالعامة ونحوهم^(١٠).

(١) نهاية ص ٤٣ من (ج).

(٢) انظر الطبري ٣/٣٠٨، بيضاوي ٣٥.

(٣) انظر التعريفات ص ٣٤.

(٤) في (ب) متسلسل.

(٥) الخلف: الردئ من القول. انظر: القاموس المحيط ص ١٠٤٢، وفي (أ) أخف.

(٦) انظر: المحصول ٦/١٢٥، والمحلّى على جمع الجوامع ٢/٤٠٢، وهذا قول الرازي والآمدّي.

(٧) سورة الأنبياء، الآية (٧).

(٨) القرطبي ٢/٢١١-٢١٢، المحصول ٦/١٠١.

(٩) نهاية ص ٤١ من (ب).

(١٠) وهذا قول العنبري انظر: المحلّى على جمع الجوامع ٢/٤٠٢، وقال الرازي هو قول كثيرين من الفقهاء

المحصول ٦/١٢٥.

﴿أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون﴾ إشارة إلى دليل بطلان التقليد، وتقريره: أن آباءهم يجوز أن يصيبوا ويخطئوا (فتقدير أن يخطئوا)^(١) لا يجوز متابعتهم افتتبعونهم على ذلك، وأما إصابتهم فليست متعينة فإن علمتموها بتقليد آخر لزم تسلسل التقليدات أو بنظر فلستم إذن مقلدين وخرجنا عن المسألة... هذه المسألة من باب صفة المفتي والمستفتي من أصول الفقه.

[١٧٢] ﴿كلوا من طيبات ما رزقناكم﴾ [وهو يقتضي الحلال]^(٢) أي من حلال رزقنا، ومفهومه^(٣): لا نأكلوا من حرام ما رزقناكم، وهو يقتضي أن الحلال والحرام من رزق الله عز وجل هو يرزقه خلافاً للمعتزلة إذ قالوا لا يرزق الحرام، وقد سبق القول عليهم.

﴿إن كنتم إياه تعبدون﴾ هذا من أدوات^(٤) الحصر وهو تقديم المفعول نحو (إياك نعبد)^(٥)، والله أحمد، بل الله أعبد، و(إنما) وقد سبق ذكرها قريباً، والنفي المنقضى بـ(إلا) نحو ما قام إلا زيد ﴿ما فعلوه إلا قليلاً﴾^(٦) وحصر المبتدأ في الخبر الأعم أو المساوي إذ يستحيل أن يكون الخبر أخص، فإذا قلت: كل إنسان حيوان صح لأن الخبر أعم، أو الإنسان ناطق صح^(٧) لأنه مساوٍ والشيء ينحصر في الأعم منه والمساوي له، ولو قلت: الحيوان إنسان، أو كل حيوان إنسان لم يصح لأن الخبر أخص ومطابقة الأقل للأكثر محال^(٨).

[١٧٣] ﴿إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير﴾ الآية، هذا تخصيص لعموم ﴿كلوا مما رزقناكم﴾^(٩) خص بهذه الأشياء، وبقي ما عداها من الأرزاق حلالاً بناءً^(١٠)

(١) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ)، (ب).

(٣) أي مفهوم المخالفة في الصفة أي أنه سبحانه وتعالى قيد المأكولات بالطيب منها فدل مفهوم المخالفة على حرمة الخبيث أو الحرام منها، انظر بحث مفهوم المخالفة في جمع الجوامع ٢٤٠/١.

(٤) نهاية ص ٤٠ من (أ).

(٥) سورة الفاتحة الآية (٥).

(٦) سورة النساء الآية (٦).

(٧) نهاية ص ٤٤ من (ج).

(٨) انظر مسألة الحصر ضمن مبحث المفهوم في المحلى على جمع الجوامع ٢٥١/١-٢٥٢، والاتقان ١٠٧/٣.

(٩) الآية (كلوا من طيبات ما رزقناكم) والمؤلف أراد معنى الآية.

(١٠) انظر الطبري ٣١٧/٣، القرطبي ٢١٦/٢.

على أن العام بعد التخصيص حجة في الباقي (١) إلى أن ورد نهيه عليه السلام عن كل ذي ناب من السباع، وذي مخلب من الطير، فحرم ذلك أيضاً (٢)، كذلك كل ما قام الدليل على تخصيصه بالتحريم من عموم الارزاق الحلال كالجلالة (٣) والهوام (٤) والمستخبثات (٥) بقوله عز وجل ﴿ويحرم عليهم الخبائث﴾ (٦) ونحو ذلك، ثم الميته عام في التحريم خص منها: السمك، والجراد، بقوله عليه السلام: "أحلت لنا ميتتان ودمان: السمك والجراد، والكبد والطحال" (٧) وكذلك ما صيد بسهم أو جارح فلم ندرك ذكاته (٨)، أو ند (٩) بعير ونحوه، أو تردي في بئر فرمي، أو جرح فمات بشرط (١٠) (١٠) والميته في المخصصة (١١)، كل ذلك حلال خص من عموم تحريم الميته، والدم خص منه الكبد والطحال بالحديث، وما اضطر إليه في المخصصة بما سيأتي في سياق هذه الآية، وكذلك الخنزير خص منه ما اضطر إليه في مخصصة لم يجد غيره. ﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه﴾ أي إذا أكل من هذه المحرمات مضطراً لا إثم عليه، والمضطر: من خشى على نفسه الهلاك، أو مرضاً، أو ضعفاً فاحشاً يخشى منه الهلاك، أو لزمانه، ونحو ذلك من الضرر الفظيع (١٢)، فله أن يأكل

- (١) وهو قول السبكي، والفقهاء الحنابلة وكثير من الحنفية، وأكثر الشافعية، لأن تناول اللفظ للبعض الباقي بعد التخصيص كتناوله له بلا تخصيص وذلك التناول حقيقي إتفاقاً، انظر: المحلى على جمع الجوامع ٦-٥/٢.
- (٢) روى مسلم عن ابن عباس قال: تهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل ذي ناب من السباع وعن ذي مخلب من الطير" في كتاب الصيد والذبائح باب تحريم أكل كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير حديث رقم ١٩٣٤، ج ٣/ ص ١٥٣٣.
- (٣) البقرة تتبع النجاسات. القاموس المحيط ١٢٦٤.
- (٤) الهوام: صغار دواب الأرض من الحشرات كالحيات والعقارب والفأر، انظر مجموع شرح المهذب، ١٣/٩.
- (٥) جمع مستخبث والخبث ضد الطيب القاموس المحيط ص ٢١٥.
- (٦) سورة الاعراف الآية ١٥٧.
- (٧) رواه ابن ماجة عن ابن عمر في كتاب الاطعمة باب الكبد والطحال ح ٣٣١٤.
- (٨) التذكية: الذبح، القاموس ص ١٦٥٨.
- (٩) ند البعير أي شرد وهرب، القاموس ٤١١.
- (١٠) انظر: المغني ٥٤٨/٨ و ٥٥٥/٨، ومغني المحتاج ٢٦٨/٤-٢٦٩.
- (١٠) نهاية ص ٤٢ من (ب).
- (١١) أي المجاعة. القاموس ص ٧٩٧.
- (١٢) انظر القرطبي ٢٢٥/٢.

ما يسد الرمق، وفي تمام الشبع قولان للعلماء^(١)، ويحتمل ثالث: وهو جوازه من الميتة والدم دون لحم الخنزير؛ لأنه منصوص على تحريمه مثلهما^(٢) واختص بأنه نهي عنه تعبداً بمخالفة النصارى، وبأن من خاصيته التخبيث وتقليل الغيرة وكونه ممسوخاً أو على صفة الممسوخ، وكذلك ما أهل به أي ذبح لغير الله كالذي ذبح على النصب للأصنام^(٣) ونحوها حرام لا يباح منه إلا في المخصصة سد الرمق على ظاهر الآية إذ الإباحة في المخصصة راجع إلى المحرمات الأربعة يباح ذلك منها^(٤).

[١٧٤] ﴿ما يأكلون في بطونهم إلا النار﴾ إما معهود أي النار الوافية بعذابهم التي تسعها بطونهم، أو عام أريد به الخاص وهو ذلك^(٥).

قوله عز وجل: [١٧٧] ﴿ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبين﴾ الآية هذه (هي)^(٦) أركان أصول الدين^(*) الخمسة، تارة تذكر هكذا طرفين وواسطة فالله عز وجل هو المبدأ واليوم الآخر هو المعاد، وهما الطرفان، والثلاثة

(١) قال أبو حنيفة: لا يباح الشبع، وفيه قولان عند المالكية والشافعية والحنابلة، انظر: القرطبي ٢/٢٢٥-٢٢٨، المجموع ٣٧/٩، قلت قد فرق العلماء بين المخصصة الدائمة وغيرها وبين المقيم وغير المقيم، ولذا فإن المضطر الذي يرجو زوال اضطراره ليس له الشبع ويأكل ما يسد الرمق أما الذي لا يرجو زوال المخصصة له الأكل والشبع لأنه إذا اقتصر على سد الرمق عادت إليه الضرورة وهذا للحديث الذي رواه أبو داود في سننه عن جابر أن رجلاً نزل الحرة فنفتت عنده ناقة فقالت له امرأته: اسلخها حتى نقد شحمها ولحمها ونأكل، قال: حتى أسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم، فسأله فقال: "هل عند غنأ يغنيك؟ قال: لا" قال: فكلوها" انظر: سنن أبي داود كتاب الأطعمة باب في المضطر إلى الميتة ج٤/١٦٦، انظر المغني لابن قدامة ٥٩٥/٨.

(٢) ما بين القوسين ساقط من (أ)، (ج).

(٣) النسفي ٨٩/١.

(٤) لم أجد قائلاً بالفرق بين المحرمات في حال الاضطرار.

(٥) قال ابن جرير (معناه ما يأكلون في بطونهم إلا ما يوردهم النار بأكلهم، فاستغنى بذكر (النار) وفهم السامعين الكلام. تفسير الطبري ٣/٣٢٩، وقال البيضاوي "إما في الحال فلأنهم أكلوا ما يتلبس بالنار لكونها عقوبة عليه فكأنه أكل النار أو في المال أي لا يأكلون في بطونهم إلا النار". ص ٥٣، انظر: النسفي ٨٩/١. قال ابن كثير: ذكر ما يدل على كون ذلك حقيقة في أكل النار ١/٢٠٦. وأقول وإن كان الكلام يحتمل الأمرين المجاز والحقيقة إلا أن الحقيقة غير ممتعة فالله سبحانه وتعالى على كل شيء قدير وجعله على الحقيقة أبلغ في زجر غيرهم عن مثله، والله أعلم.

(٦) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(*) نهاية ص ٤١ من (أ).

الآخر واسطة، وتارة تذكر على الترتيب الوجودي: الله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، فالإيمان بالله عز وجل^(١): هو التصديق بوجوده، وصفاته وأفعاله، فمن صفاته: أنه قديم، باق، حي، عالم، قادر (مريد)^(٢)، متكلم، سميع، بصير، غني، وبالجملة متصف بصفات الكمال، منوعت بنوعت الجلال، منزه عن لحوق كل نقص وعن فوات كل كمال^(٣)، ومن أفعاله: العالم وأفعاله، ففي الحقيقة لا موجود إلا الله عز وجل وصفاته الذاتية^(٤) وأفعاله. والإيمان بالملائكة^(٥): التصديق بوجودهم، وأنهم من حيث المادة نورانيون، ومن حيث المرتبة عباد مكرمون، ومن حيث الوظيفة ﴿عباد﴾^(٥) يسبحون الليل والنهار لا يفترون، ومن حيث الطاعة والعصمة ﴿لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون﴾^(٦) إلى غير ذلك من أوصافهم وأحكامهم. والإيمان بالكتب^(٧): كالتوراة، والانجيل، وصحف آدم، وإبراهيم، ونحوها المنزلات، والقرآن، هو التصديق بأنها حق من حق موافق بعضها لبعض لا تناقض ولا اختلاف، التكليف بها حق، والعمل بها صواب. فأما القول في أنها حادثة أو قديمة، أو أنها معنى نفساني أو قول لساني، فقد سبق وسيأتي إن شاء الله عز وجل (شيء)^(٨) منه، والإيمان بالنبیین^(٩): هو التصديق بأنهم صادقون فيما بلغوه من الرسالات، مؤيدون من الله عز وجل بالحجج والبيانات، سفراء بين الله عز وجل وخلقه قائمون في خدمة بواجب حقه، معصومون فيما بلغوه من الكذب منزهون عن إتيان الفواحش والريب فأما كونهم أفضل أم الملائكة فسيأتي - إن شاء الله عز وجل -^(١٠) والإيمان

(١) انظر شرح جوهرة التوحيد ص ٦٩ وما بعدها.

(٢) مابين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(٣) في (ب)، (ج) منزه عن صفات الحدوث والإمكان ولوازمها (ليس كمثل شيء وهو السميع البصير) [الشورى: ١١].

(*) نهاية ص ٤٣ من (ب)، وأقول: هذا غير وحدة الوجود والتي يتوصل بها إلى إسقاط التكليف فقد قال الله تعالى: (الحمد لله رب العالمين) فأثبت وجود الرب وجود العوالم مع اختلاف حقيقة الوجوديين.

(٤) انظر: شرح جوهرة التوحيد ص ١٨٧-١٨٨.

(٥) مابين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(٦) سورة التحريم الآية (٦).

(٧) انظر: ابن كثير ٢/٢٠٧-٢٠٨.

(٨) مابين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(٩) انظر حاشية البيجوري ص ٧٠ وما بعدها، وشرح جوهرة التوحيد ص ١٧٨ وما بعدها.

(١٠) انظر: حاشية البيجوري ص ١٧٩، وشرح جوهرة التوحيد ص ١٨٨.

باليوم الآخر^(١): هو التصديق بوقوعه، وبما سيقع فيه من الأمور الواردة في السمع كالجنة والنار، والصراط، والميزان، ووزن الأعمال، وأخذ الصحف باليمين والشمال وغير ذلك، مما ذكر في دواوين السنة وكتاب البعث والنشور^(٢). وكتاب العاقبة^(٣). فهذه جمل أصول الدين وتفصيلها في الكتب، وسنذكر منها في هذا التعليق ما تيسر مما تضمنه القرآن العزيز إن شاء الله عز وجل، واعلم أن الدين مشتمل على الإيمان والإسلام، والإحسان كما في حديث جبريل^(٤) وهذه الآية تضمنت ذلك وهو التصديق^(٥)، والتقوى لقوله عز وجل في آخرها^(٦)، ﴿أولئك الذي صدقوا وأولئك هم المتقون﴾ وهو خصال الولاية لقوله عز وجل في صفة الأولياء ﴿الذين آمنوا وكانوا يتقون﴾^(٧)، فالنقوى مساوية للولاية فكل متق على الحقيقة ولي، وكل ولي على الحقيقة متق. [١٧٨] ﴿كتب عليكم القصاص في القتلى﴾ هذا عام خص منه القتل خطأ^(٨)، أو حداً كالزاني والمرتكب والباغي، ومن مات في جلد أو قطع، والقتلى الحربيون^(٩)

(١) انظر: حاشية البيجوري ص ١٠٤، وشرح جوهرة التوحيد ص ٢٣١.

(٢) كتاب البعث والنشور لابن أبي الدنيا، وآخر للبيهقي، وآخر للضياء المقدسي ذكره الكتاني في الرسالة المستطرفة، ص ٤٩.

(٣) كتاب العاقبة للحافظ عبد الحق المعروف بابن الخراط ذكره الذهبي في سير أعلام النبلاء ١٩٩/٢١.

(٤) ونص الحديث: عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: "كان النبي صلى الله عليه وسلم بارزاً يوماً للناس فأتاه رجل فقال: ما الإيمان، قال: الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وبلغائه ورسله وتؤمن بالبعث، قال: ما الإسلام؟ قال: أن تعبد الله ولا تشرك به وتقيم الصلاة وتؤدي الزكاة المفروضة وتصوم رمضان. قال: ما الإحسان؟ قال: أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك. قال متى الساعة؟ قال: ما المسؤول عنها بأعلم من السائل. وسأخبرك عن أشراطها، إذا ولدت الأمة ربها، وإذا تطاول رعاة الإبل والبهيم في البنيان في خمس لا يعلمهن إلا الله، ثم تلا النبي صلى الله عليه وسلم: "إن الله عنده علم الساعة" [لقمان: ٣٤] ثم أدير فقال رده فلم يروا شيئاً، فقال هذا جبريل جاء يعلم الناس دينهم" رواه البخاري في كتاب الإيمان باب سؤال جبريل، ورواه مسلم عن ابن عمر كتاب الإيمان باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان ٣٦/١. وقد أحببت أن أورد النص لهذا الحديث لأنني سأحيل عليه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

(٥) في (ب)، (ج) الصدق.

(٦) نهاية ص ٤٦ من (ج).

(٧) سورة يونس الآية ٦٢.

(٨) هذا لأنه لم يقصد القتل، فلا يقتص منه، انظر: بدائع الصنائع ٢٣٤/٧، البيهجة شرح التحفة ٣٦٤/٢،

الروضة ١٢٣/٩، المعنى ٢٧١/٨.

(٩) نهاية ص ٤٤ من (ب).

وغيرهم من الكفار، وغير ذلك مما انتفي فيه القصاص بأدلة تخصيصه المشهورة^(١). ﴿الحر بالحر والعبد بالعبد﴾^(٢) مفهومه^(٣) أن لا يقتل حر بعبد، وهو خاص فيخص به عموم النفس بالنفس خلافاً لأبي حنيفة^(٤). وأصل الخلاف أن المفهوم حجة عندنا فيخص به العموم لا عنده^(٥)، والائثى بالائثى مفهومه لا يقتل ذكر بأنثى لكنه متروك لضعفه، ولزوم المفسدة العامة منه، وللإجماع فيقتل الذكر بالأنثى ولا شيء لورثته^(٥)، وذهب بعض العلماء إلى أنه يقتل بها ويعطى ورثته نصف دية^(٦)، لأن المرأة تؤدي بنصف دية الرجل^(٧)، وهو رواية بعيدة عند أحمد^(٨)، ولعل مأخذها هذا المفهوم وهو أن الآية أقتضت أن لا يقتل بها فلما تركناه في القتل اعتبرنا المساواة بينهما بحسب الدية حتى كأننا أخذنا بنفس المرأة نصف نفس رجل كنسبة ديتها من ديته^(٩).

﴿فمن عفى له من أخيه في شيء﴾ أي من قتل فعفى له الولي عن القصاص أو عن بعض الدية فعلى الولي اتباع الجاني بالدية أو ما بقي منها بالمعروف، وعلى الجاني أداء ذلك باحسان هذا ظاهر الكلام، وهو عام مطرد وفي تفسيره خلاف^(١٠).

(١) وهذا معنى قول الفقهاء أن يكون القتل عدواناً فهذه الأنواع التي ذكرها ليست بعدوان انظر: حاشية ابن عابدين ٥٢٧/٢، البهجة شرح التحفة ٣٦٤/٢، تحفة المحتاج ٣٩٧/٨، حاشية الروض المربع ١٦٤/٧-١٧٤.

(٢) سورة البقرة الآية (١٧٨).

(٣) نهاية ص ٤٢ من (أ).

(٤) الذي ذهب إلى قتل الحر بعبد غيره لا بعبد نفسه، انظر: بدائع الصنائع ٢٣٧/٧، مجمع الأنهر ٦١٨/٢، حاشية ابن عابدين ٥٢٢/٦، وذهب المالكية والشافعية والحنابلة إلى أن الحر لا يقتل بالعبد انظر: البهجة شرح التحفة ٣٧٠/٢، الام ٢٥٠/٦، مغني المحتاج ١٧/٤، المغني ٦٧٥/٧، والذي أراه هو ما ذهب إليه الحنفية لعدم وجود النص الصريح عند الجمهور ووجود الأحاديث الصريحة في ذلك عند الحنفية.

انظر: أدلة كل فريق والترجيح بين ذلك في "إبراء الذمة من حقوق العباد" للدكتور نوح القضاة ص ٣٥٣-٣٦٩.

(٥) انظر: تيسير التحرير ١١٣/١، في رد الحنفية على القائلين بمفهوم المخالفة.

(٦) انظر: القرطبي ٢٤٨/٢، بدائع الصنائع ٢٣٤/٧، مجمع الأنهر ٦١٩/٢، الأم ٢١/٦، المغني ٦٧٩/٧.

(٧) في (ج) دية.

(٨) ذكره القرطبي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه والحسن بن أبي الحسن البصري ٢٤٧/٢.

(٩) انظر المغني ٦٧٩/٧.

(١٠) وهو توجيه جيد إلا أن الإجماع -الذي قاله- على خلافه كما سبق قبل قليل، انظر هامش رقم ٥.

(١٠) انظر ذلك في الطبري ٣٦٦/٣، القرطبي ٢٥٣/٢-٢٥٥، وأولى هذه الأقوال ما ذكره المؤلف، وهو الذي ذهب إليه الطبري ٣٧١/٣.

﴿فمن اعتدى بعد ذلك﴾ أي فمن عفا عن القصاص ثم قتل الجاني بعد العفو عنه، أو اقتص منه في طرف ﴿فله عذاب أليم﴾ أي بالقصاص (١) منه، لأنه جنى عمداً (عدواناً) (٢) وأنه أشبه الجاني ابتداء (٣)، وهذا عام خص منه ما إذا قتل الجاني بعد العفو عنه خطأ أو جهلاً بالتحريم، ونحوه من صور العذر المسقطه للقصاص لقوله تعالى: ﴿ولا جناح عليكم فيما أخطأتم به﴾ (٤) ونحوه وقوله عليه السلام: "عفي لأمتي الخطأ، النسيان، وما استكرهوا عليه" (٥).

[١٧٩] ﴿ولكم في القصاص حياة﴾ هذا خبر عام وهو بحسب السياسة الكلية الظاهرة، وجاري العادة، مطرد لأن الإنسان إذا علم أن إذا قتل قتل كف عن القتل فكان في كفه حياتهما جميعاً وحياة من يتبعهما ممن يدخل في نصرتهما (٦). أما بحسب أمور جزئية باطنة (٧) فقد يكون في القصاص موت كثير (٨) مثل أن يقتص من شخص فتأخذ العزة (٨) قوم المقتص منه فيقتلون (٩) بعض أولياء القصاص، فيظهر ذلك عليهم فتلتحم الفتنة فيقتل في ذلك خلق كثير، أو يقاد (١٠) المقتلون (١١) فهذا القصاص المفروض (١٢) (١٠) أفضى إلى موت أكثر كان يفضي إليه عدم القصاص لكن مثل هذا لا يعد تخصيصاً (١٣) إذ هو مفروض على خلاف جهة عموم القرآن إذ هو

(١) في (ج) بالعقاب.

(٢) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(٣) انظر الطبري ٣/٣٨٠، القرطبي ٢/٢٥٥.

(٤) سورة الأحزاب، الآية (٥).

(٥) أخرجه ابن ماجه ١/٦٥٩، والحاكم في المستدرک ٢/١٩٨.

(٦) انظر: الطبري ٣/٣٨١، قرطبي ٢/٢٥٦، البيضاوي ص ٣٧، للكشاف ١/٣٣٣.

(٧) نهاية ص ٤٧ من (ج).

(٨) أي النظر المنحصر إلى أن في القتل زيادة القتل لا الحد منه.

(٩) في (ج) المعرفة، وهي: الإثم، والاذى، والغرم، وتلون الوجه غضباً، القاموس ص ٥٦٢.

(١٠) في (ب)، (ج) فيقتلون.

(١١) القود: القصاص، يقال قاد القاتل بالقتيل: قتله به القاموس ص ٣٩٩.

(١٢) جمع مغتال: وهو الذي يقتل خديعة، والغيلة: الخديعة يقال قتله غيلة: خدعه فذهب به إلى موضع فقتله،

القاموس ١٣٤٤.

(١٣) أي المفترض المقدر.

(١٤) نهاية ص ٤٥ من (ب)

(١٥) في (ب)، (ج) مخصوصاً.

وارد على جهة السياسة الكلية الظاهرة لا على (جهة) (١) صورة الفرضية الجزئية النادرة، أما قول العرب "القتل أنفى للقتل" فلا يرد عليه مثل هذا التخصيص إذ معناه القتل أقرب إلى نفي القتل، ولا يلزم منه أن ينفيه مطلقاً في كل صورة حتى يرد للصورة المفروضة ونحوها عليه (٢).

[١٨٠] ﴿كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت﴾ الآية (٣) هو عام في كل من حضره الموت ممن له مال وأقارب يوصي لهم، ثم قيل: إنه نسخ بآية الميراث (٣)، وقوله عليه السلام "إن الله قد أعطى لكل ذي حق حقه فلا وصية لوارث" (٤) (فارتفع حكمه بالكلية، وقيل: لم ينسخ وإنما خص بمن له ميراث فلا وصية له) (٥) وبقي على أصل عمومته فيمن لا ميراث له من الأقارب، فتجب (٦) له الوصية، وهو أشبه، لأن التخصيص أيسر من النسخ فكان التزامه أولى (٧).

(١) ما بين المعقوفين ساقط من (أ)، (ج).

(٢) هذه العبارة قد يفهم منها تقديم كلام العرب على كلام الله تعالى وهو فهم خاطئ وقد ذكر الأوسمي رحمه الله تعالى: وجوهاً عدة في تفصيل قوله تعالى "ولكم في القصاص حياة" على قول العرب "القتل أنفى للقتل" أذكرها بإيجاز: قلة الحروف، الاطراد، إذ في كل قصاص حياة وليس كل قتل أنفى للقتل، فإن القتل ظلماً ادعى للقتل، وما في تنوين حياة من والتعظيم وصفة الطباق بين القصاص والحياة، والنص على المطلوب بالذات هو الحياة فإن نفي القتل إنما يطلب لها لذاته، والغرابية من حيث جعل الشيء جاصلاً في ضده. روح المعاني ١/٨٤٤، والمؤلف رحمه الله تصور عبارة العرب كالتالي: القصاص أنفى للقتل وهو متناقض الظاهر يحتاج إلى بيان ﴿ومن أصدق من الله حديثاً﴾ [النساء: ٨٧].

(٣) نهاية ص (٤٣) من أ.

(٤) وهي الآيات التالية: الآية (١١)، والآية (١٢)، والآية (١٧٦) من سورة النساء.

(٥) أخرجه أبو داود كتاب الوصايا، باب ما جاء في الوصية للوارث برقم ٢٨٧٠، ورواه الترمذي في كتاب الوصايا باب لا وصية لوارث برقم ٢١٢١، وابن ماجه باب الوصايا باب لا وصية لوارث برقم ٢٧١٣.

(٦) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(٧) والذي أراه أن الوصية لبعض الورثة لا تجوز إلا برضا بقيتهم للحديث "لا تجوز وصية لوارث، إلا أن يشاء الورثة" رواه الدارقطني ٩٨/٤، وأما لغير الورثة فهي مستحبة وغير واجبة لحديث سعد بن أبي وقاص عندما أراد أن يوصي بشرط ماله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الثلث، والثلث كثير، إنك إن تذر ورتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكفون الناس" وقال الشافعية والحنفية والمالكية والحنابلة بنسخها بآية الميراث واستحبابها فيما عدا الورثة انظر: حاشية ابن عابدين ٦/٦٤٨، المغني ٦/٢٠١، ومغني المحتاج ٣/٣٩، والقرطبي ٢/٢٦٣.

(٧) هذا مستند من قال بالوصية الواجبة لابن الابن الذي مات أبوه في حياة جده وله أعمام انظر: الطبري ٣/٣٨٤، القرطبي ٢/٢٦٢.

[١٨١] ﴿فمن بدله بعدما سمعه﴾ الآية معناها: فهو آثم وهو عام مخصوص بمن يدل حكم الوصية للأقارب جاهلاً بتحريم التبديل أو متأولاً له (*) على أنه مندوب لا واجب، أو واجب منسوخ ونحوها فلا إثم عليهم (١).

[١٨٢] ﴿فمن خاف من موص جنفاً أو إثماً فأصلح بينهم فلا إثم عليه﴾ (٢) الآية، هو عام مخصوص بمن أصلح بينهم متهما لجر نفع إلى نفسه، أو خادعاً لبعض الورثة، أو للميت عن بعض المصالح، أو مائلاً مع بعضهم لهوى ونحوه، فإن هذا آثم من الجهة التي خرج فيها عن موجب الصلح العدلي (٣).

قوله عز وجل: [١٨٣] ﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام﴾ أما الصيام فهو معهود خاص برمضان من سائر الصيام وهو عام بالنسبة إلى أيامه الثلاثين، أو التسع والعشرين.

أما ﴿الذين آمنوا﴾ فعام أريد به الخاص وهم أهل التكليف والخطاب، فيخرج من ليس كذلك كالصبي والمجنون، وفي تناوله العبيد خلاف، ثم هو بعد ذلك مخصوص إما مطلقاً (كالعاقل يجن في أثناء رمضان فلا يلزمه صومه ولا قضاؤه إذا أفاق أو لا مطلقاً) (٤) كالمرضى (٥)، والمسافر (٦)، والكبير، والحائض (٧)، والحامل، والمرضع (٨)، فيسقط عنهم أداؤه لا قضاؤه (٩).

(١) أي غير ما أوصى به الموصي بعد ما سمع الوصية، فإنما آثم التبديل على من يدل وصيته، وانظر: الطبري ٣٩٦/٣، النسفي ٩٣/١.

(٢) الجنف: مصدر جنف كفرح مطلق الميل والجور، والمراد به في الوصية من غير قصد بقربنة مقابلة بالإثم فإنه إنما يكون بقصد "روح المعاني" ٤٥٣/١.

(٣) إذ المطلوب منه الإصلاح وتبديل الباطل إلى الحق، انظر: الطبري ٤٠٣/٣، والنسفي ٩٣/١، القرطبي ٢٧٠/٢-٢٧١.

(٤) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٥) وهو كل محل اتفاق انظر: بداية المجتهد ٢٥٠/١، وفتح القدير ٣٥٠/٢.

(٦) انظر: فتح القدير ٣٥١/٢، المجموع ٢٨٦/٦، المغني ٩٩/٣.

(٧) ويدخل فيه النفساء، انظر: فتح القدير ١٦٥/١، كشاف القناع ١٩٧/١، حاشية الدسوقي ١٧٢/١، شرح المحلى على المنهاج ١٠٠/١.

(٨) وهو مذهب الحنفية انظر: فتح القدير ٣٥٥/٢، وقول للمالكية انظر: حاشية الدسوقي ٥٣٦/١، وقال الشافعية والحنابلة والمالكية في القول الآخر أن عليها القضاء والفدية انظر: المجموع ٢٩٣/٦، الروضة ٣٨٣/٢، والمغني ١٣٩/٣. حاشية الدسوقي ٥٣٦/١.

(٩) انظر المراجع السابقة.

﴿كما كتب على الذين من قبلكم﴾ (هذا يقتضي وجوب الصوم على عموم من كان قبلنا) (١) من الأمم المنتشرة والظاهر أن الصيام المكتوب (٢) عليهم هو كان رمضان، ويحتمل أنه صوم (٣) غيره (٤)، ثم الظاهر أن التخصيص في حقهم كان كما كان في حقنا كسقوط الصوم عن ذوي الأعذار منهم مطلقاً، أولاً مطلقاً كما سبق، ويحتمل خلاف ذلك بالتغليب عليهم ما لم يغلظ علينا لأن الأصار والأغلال كانت عليهم أشد.

[١٨٤] ﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾ هذا عام أريد به الخاص، وهو المريض الذي يخاف ضرراً بالصوم (٥)، والمسافر سفرأ يقصر في مثله الصلاة (٦) لا مطلق المريض والمسافر، دل على هذا التخصيص النظر والإجماع المعبر (٧).

﴿وعلى الذين يطيقونه فدية﴾ قيل: معناه على الذين لا يطيقونه، وإنما حذف لا كما حذف في (تالله تفتاً) (٨) (أي لا تفتاً) (٩) وهو ضعيف؛ إذ الحذف لا بد عليه من دليل ولا دليل عليه هنا، بخلاف (تالله تفتاً) فإن دليل حذفها فيه واضح (١٠)، وقيل: - وهو الصحيح- أنهم كانوا في صدر الصوم -أعني أول ما فرص- يخير من (١١) أطاقه بين أن يصوم أو يفطر، ثم نسخ هذا التخيير بتعيين الصوم على من أطاقه،

(١) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(٢) نهاية ص ٤٨ من (ج).

(٣) نهاية ص ٤٦ من (ب).

(٤) انظر القرطبي ٢/٢٧٥.

(٥) انظر فتح القدير ٢/٣٥٠، الشرح الكبير وحاشية الدسوقي ١/٥٣٥ المجموع ٦/٢٨١-٢٨٣، المغني ٣/١٤٧.

(٦) وهذا قول الشافعية والمالكية والحنابلة، انظر: شرح المنهاج للمحلي ١/٢٥٩، حاشية الدسوقي ١/٣٥٩،

المغني ٢/٢٥٦. وقال الحنفية تقدر المسافة بالزمن وهو ثلاثة أيام بلياليها من أقصر أيام السنة، فتح القدير

٢/٢٩.

(٧) انظر المراجع السابقة.

(٨) سورة يوسف الآية (٨٥).

(٩) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(١٠) ودليل الحذف عدم وجود اللام والنون الدالان على الإثبات في القسم لأن لو كان المراد الإثبات لقل (تالله

لتفتان)، انظر الكشاف ٢/٣٣٩، روح المعاني ٧/٤٠.

(١١) نهاية ص (٤٤) من (أ).

وبقيت رخصة فيمن لا يطيقه، أو يشق عليه فالتقدير -إذن- وعلى الذين يطيقونه ويختارون الفطر دون فدية^(١).

﴿فمن تطوع خيراً فهو خير له﴾ أي فمن تطوع بزيادة على إطعام مسكين عن إفطار كل يوم -مثل أن يطعم عن كل يوم مسكينين أو مساكين^(٢)- فهو خير له كقوله عليه الصلاة والسلام لرجل جاء بناقة فنتيه -وإنما عليه إينة مخاض^(٣) أو لبون^(٤)- فقال "ذلك الذي عليك وإن زدت شيئاً فهو خير لك"^(٥) وهذا عام في كل من أفطر فزاد في الفدية عن إطعام مسكين، [وربما خص بمن تعلقت ضرورته، أو ضرورة عياله بالزيادة على طعام مسكين]^(٦) فيجب صرفها إلى جهة تلك الضرورة حتى لو خالف فأضر بعياله أو بنفسه أثم.

﴿وأن تصوموا خيراً لكم﴾ الآية. هذا عام؛ إذ تقديره: وصومكم خير لكم وهو اسم جنس مضاف وهو يتناول من خيّر بين الصوم والفطر بأصل الشرع كالصحابا قبل نسخ ذلك في حقهم، ومن خير على جهة الرخصة لعذر كالمسافر ونحوه، كل هؤلاء الصوم خير لهم من الإفطار^(٧)، وهو مخصوص بمن خشي بالصوم التلف، أو بلغ به الجهد كقيس بن صرمة الأنصاري^(٨) حين أصبح طليحاً^(٩) من الصوم أي مجهوداً منقطعاً إذ أدخل الصوم عليه ببعض مصالح الجهاد، كما روي^(١٠) أنه عليه الصلاة

(١) وهذا هو القول الذي أميل إليه وذلك للحديث الذي رواه البخاري في صحيحه "نزل رمضان فشق عليهم فكان من أطمع كل يوم مسكيناً ترك الصوم ممن يطيقه ورخص لهم في ذلك فنسختها الآية "وأن تصوموا خيراً لكم فأمروا بالصوم" كتاب الصوم باب قوله وعلى الذين يطيقونه، فتح الباري ٤/١٨٧، انظر: الطبري ٣/٤١٨، القرطبي ٢/٢٨٧-٢٨٨.

(٢) انظر: الطبري ٣/٤٤٣، القرطبي ٢/٢٨٩، النسفي ١/٩٤.

(٣) ابنة مخاض: الناقة التي استكملت السنة الأولى، ودخلت في الثانية، مغني المحتاج ١/٣٧٠.

(٤) ابنة لبون: هي الناقة التي إذا استكملت الثانية ودخلت في الثالثة، مختار الصحاح ص ٥/٣.

(٥) رواه أبو داود، كتاب الزكاة، باب زكاة السائمة برقم ١٥٨٣، والبيهقي في السنن ٤/٩٧.

(٦) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ)، (ج).

(٧) انظر: الطبري ٣/٤٤٣، القرطبي ٢/٢٩٠.

(٨) اختلفوا في اسمه فقالوا هو قيس بن صرمة، وقيل أبو صرمة، وقيل أبو قيس بن صرمة، وقيل صرمة بن أنس، انظر: الإصابة ٢/١٧٧، والتفسير الكبير ٥/٨٩.

(٩) الطلح: الإعياء، يقال طلح البعيد: أعيا، وناقة طليح أسفار إذ جهدها السير وهزلها الصحاح ١/٣٨٨.

(١٠) نهاية ص (٤٧) من (ب)

والسلام كان في سفر فوق الصائمون، وقام المفطرون فنصبوا، واستقوا، واستقوا، وطبخوا، فقال صلى الله عليه وسلم: "ذهب المفطرون اليوم بالأجر" (١) وقال في الصائمين: في موضع آخر "أولئك من العصاة ليس من البر الصيام في السفر" (٢) ففي هذه الصورة ونحوها الفطر خير وأفضل تخصيصاً لها من عموم ﴿وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرَ لَكُمْ﴾ بالدليل.

[١٨٥] ﴿شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن﴾ يقتضي أن جميع القرآن أنزل في رمضان وهو كذلك أنزل جميعه من اللوح المحفوظ إلى بيت العزة في السماء الدنيا في شهر رمضان، أما نزوله إلى الأرض فنزل في رمضان وغيره (٣). ﴿هدى للناس﴾ هو عام مطرد باعتبار القوة والصلاحية، أي في قوته وصلاحيته أن يهدي جميع الناس، وعام مخصوص بمن لم يهتد باعتبار الفعل إذ كثير من الناس لم يهتد به، وإن أريد بالناس مسماهم أو ناس معهودين خرج عن قبيل العام.

﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ عام فيمن شهد الشهر، أي كان فيه شاهد أهله حاضراً غير مسافر، فخص منه المسافر بمفهومه، وبما سبق والمريض بما بعده وقبله، وباقي أهل الأعدار بالدليل إما القياس على المخصوص من العموم، أو غيره (٤).

(١) رواه مسلم عن أنس رضي الله عنه في كتاب الصوم باب أجر المفطر في السفر إذا تولى العمل ٧٨٨/٢
(٢) هذا مأخوذ من حديثين رواهما مسلم في كتاب الصوم، باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر في غير معصية. ٧٨٤/٢

(٣) وهذا قول من ثلاثة أقوال، فالقول الثاني أنه نزل إلى السماء الدنيا في عشرين ليلة قدر أو ثلاثة وعشرين أو خمس وعشرين في كل ليلة ما يقدر الله تعالى إنزاله في السنة، والقول الثالث أنه ابتدئ في ليلة القدر ثم نزل بعد ذلك منجماً في أوقات مختلفة.

والقول الأول هو أصحها لوجود الروايات الكثيرة عن ابن عباس تؤيد ذلك، فقد روي عنه أنه قال: أنزل القرآن في ليلة القدر جملة واحدة إلى السماء الدنيا، وكان بمواقع النجوم في إثر بعض رواه الحاكم ٢٢٢/٢، والبيهقي في سننه ٣٠٦/٤، وإلى هذا القول ذهب أكثر العلماء انظر الإتيان علوم القرآن ١٤٦/١-١٤٩،

انظر أيضاً الطبري ٤٤٥/٣، القرطبي ٢٩٧/٢، ٦٠/١، ابن كثير ٢١٦/١.

(٤) انظر: القرطبي ٢٩٩/٢، النسفي ٩٤/١.

﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ يحتج به القدرية على أن الله عز وجل لا يريد الكفر والمعاصي من خلقه وإنما هم يريدونها ويخلقونها^(١)، وتقريره أن المعاصي شر، ولا شيء من الشر يبسر، ينتج لا شيء من المعاصي يبسر، فالمعاصي عسر والله عز وجل لا يريد بخلقها العسر، فيلزم أن المعاصي لا يريدتها الله بخلقها، وهو المطلوب ويجاب عنه بوجوه:

أحدها: أن هذه الآية في سياق الصوم فهي خاصة به بدلالة السياق ولا تعلق لها بالعقائد، والمعنى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر في أحكام الصوم والفطر لا مطلقاً.

الثاني: أنه عز وجل قال ﴿يريد الله بكم﴾، والنزاع في أنه يريد منهم المعاصي، وفرق بين أردت به وأردت منه، إذ أحدهما غير الآخر.

الثالث: يحتمل أنه لا يريد بهم العسر عبادةً وتكليفاً، وإن أراده منهم خلقاً وتقديراً.

الرابع: أن اللام في العسر يحتمل أن لا تكون للعموم فلا تكون كبرى قياسكم كلية فلا تنتج، إذ يبقى هكذا المعاصي عسر، وبعض العسر^(٢) ليس بمراد الله عز وجل.

[١٨٦] ﴿أجيب دعوة الداعي إذا دعان﴾ هو عام مخصوص بمالم يشأ الله عز وجل إجابته، بدليل ﴿بل إياه تدعون فيكشف ما تدعون إليه إن شاء﴾^(٣) ويحتمل أن يقال: هو عام مطرد، غير أن كل داع لا يخلو من الإجابة إما بنفس مطلوبة، أو بدفع شر

(١) وهذا يرجع إلى الخلاف في خلق أفعال العباد إذ تقول المعتزلة أنهم هم الذين يخلقونها، انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٣٢٣/٣٤٥، ويقول أهل السنة: إن الله سبحانه وتعالى هو خالق أفعال العباد وهم كاسبون لها انظر: شرح جوهرة التوحيد ص: ١٤٢. شرح العقائد النسفية ص ٥٤، وقد سبق أن بينت موقفي من هذه القضية.

(*) نهاية ص ٤٥ من (أ)

(*) نهاية ص ٤٨ من (ب).

(٢) سورة الأنعام الآية (٤١).

عنه عوض ذلك، أو بأن يدخر له في الآخرة مثل ذلك، كما صح في الحديث (١)، والإجابة أعم من كل واحد من هذه الثلاثة فأياً حصل كان إجابة لدعائه.

[١٨٧] ﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث﴾ هو عام مطرد في جميع الليلة، وفي أنواع الرفث من الجماع ومقدماته وما يتصل به، ﴿إلى نسائكم﴾ عام خص منه الحائض والنفساء، والمحرمة، والمعتكفة، ونحوهن ممن بها مانع من الوطء حكماً. ﴿وكلوا واشربوا حتى يتبين﴾ الآية. عام في ما بين غروب الشمس وطلوع الفجر، ويخص منه بعض ذلك لأسباب خاصة بمنع الأكل والشرب كالصلاة لا يجوز ذلك فيها.

﴿ولا تباشروهن وأنتم عاكفون﴾ عام مطرد في تحريم المباشرة في حال الاعتكاف (٢).

[١٨٨] ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾ عام مطرد، فلا يجوز أكل مال أحد إلا بحق (٣).

[١٨٩] ﴿وأتوا البيوت من أبوابها﴾ هذا عام على جهة التآدب في (حال) (٤) الاحرام وغيره (٥)، خص منه إتيان البيوت من غير أبوابها كتسور الحيطان ونحوه

(١) والحديث هو: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "ما من مسلم يدعو الله بدعوة ليس فيها مآثم ولا قطيعة رحم إلا أعطاه إحدى ثلاث: إما أن يستجيب له دعوته، أو يصرف عنه السوء مثلها، أو يدخر من الاجر مثلها" قالوا: يا رسول الله: إذا نكث. قال: "الله أكثر". رواه الحاكم في المستدرک وقال: "هذا حديث صحيح الاسناد إلا أن الشيخين لم يخرجاه"، ٤٩٣/١.

(٢) الاعتكاف لغة: الملازمة يقال عكف الشيء إذا لازمه مقبلاً عليه القاموس ١٠٤٨، وفي عرف الشرع: ملازمة طاعة مخصوصة في وقت مخصوص على شرط مخصوص في موضع مخصوص، وهو ليس بواجب إجماعاً، القرطبي ٣٣٣، ٣٣٢/٢.

(٣) كما في الحديث "لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفس". رواه البيهقي في سننه ١٠٠/٦، الدارقطني في سننه ٢٦/٣.

(٤) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٥) سبب نزول هذه الآية أن ناساً من الإنصار كانوا إذا أحرموا لم يدخل أحد منهم حائطاً ولا داراً ولا فسطاطاً من بابيه، فإن كان من أهل المدن نقب نقباً في ظهر بيته يدخل ويخرج منه، وإن كان من أهل الدير خرج من خلف الخباء فنزلت هذه الآية تأمرهم بأن لا يعكسوا أمورهم وتعلمهم أن لا يبر في ذلك وأن البر في التقوى، انظر النسفي ٩٧-٩٨.

للضرورات والحاجات، والمصالح الراجحة ولا يكون ذلك والحالة هذه منافياً لحسن (١) الأدب.

قوله عز وجل: [١٩٠] ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يقاتلونكم﴾ هو عام يخص بما إذا اقتضت المصلحة ترك قتال المقاتل مداراة عند الضعف عنه كما في الهدنة والصلح أو خديعة له إذ الحرب خدعة أو نحو ذلك (٢).

﴿ولا تعتدوا﴾ عام مطرد في ترك العدوان الحقيقي (٣) ﴿والحرمان قصاص﴾ أي من انتهك لكم حرمة فانتهكوا له مثلها لتقتصوا منه بدليل ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾ (٤) إذ هذا بيان لـ ﴿الحرمان قصاص﴾ عام، وهو عام في جواز القصاص (٤) (٥)، وخص منه في القصاص في الأطراف ما إذا خيف الحيف (٦) كالجانفة (٧) لا قصاص فيها لتعذر المماثلة (٨)، وفيما إذا قتلته بمحرم في نفسه، كتجريب الخمر واللواط لا يقتص منه بمثله؛ لئلا يكون دفعا للظلم الحرام بمثله، ومحواً للأثر القبيح بأقبح منه (٩)، وكذا لو قتل (٩) رجل قريب رجل أو عبده أو دابته

(١) في (ب) لجنس.

(٢) ذكر القرطبي أن نسخها بقوله تعالى "وقاتلوا المشركين كافة" [التوبة: ٣٦] فأمر بقتال جميع الكفار، انظر: القرطبي ٣٤٧/٢ - ٣٤٨، وقيل غير منسوخة بل هو أمر بقتال المقاتلين وترك ما عداهم وهو قول ابن عباس، المرجع السابق ٣٤٧/٢ - ٣٤٨. والذي أراه أنها منسوخة بالأمر بقتال المشركين كافة، انظر النسفي ٩٨/١، روح المعاني ٤٧٠/١.

(٣) إذا كانت الآية منسوخة فهي على ما تقدم بعدم قتال الذين لم يقاتلونا وإن كانت محكمة فهو في قتال من لا يقاتل من النساء والصبيان والرهبان والزمنى والشيوخ، القرطبي ٣٥٠/٢ والقول الثاني هو الأولى وقد ذهب إليه النسفي ٩٨/١، روح المعاني ٤٧٠/١.

(٤) نهاية ص ٤٦ من (أ).

(٤) في (ب) الاقتصاص.

(٥) انظر: القرطبي ٣٥٥/٢ - ٣٥٦.

(٦) الحيف: الجور والظلم القاموس ١٠٣٧.

(٧) الجانفة: الجراحة التي تصل إلى الجوف، المصباح المنير ص ١١٥.

(٨) اتفق الفقهاء على عدم جريان القصاص فيما فوق الموضحة وهي التي توضح العظم وذلك لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم "لا قود في المأمومة، ولا في الجانفة ولا المنقلة" رواه ابن ماجة برقم ٢٦٣٧، ٨٨١/٢، أنظر ذلك في: حاشية ابن عابدين ٨٥٢/٦، البيهجة ٢٨٢/٢، المهذب ١٧٨/٢، الروضة ١٨٠/٩، المغني ٢٢٣/٨، حاشية الروض المربع ٢٢١/٧.

(٩) انظر: مغني المحتاج ٤٤٤-٤٥، تفسير القرطبي ٣٨٥/٢.

(٥) نهاية ص ٤٩ من (ب).

أو زنا بإمراته أو أمته لم يجز للمجني عليه أي يفعل بالجاني مثل ذلك، بل يقتص منه ويغرمه ويرفعه إلى من يحده ونحو ذلك^(١).

[١٩٥] ﴿وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ عام مثل ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾^(٢) وهو

مخصوص بما إذا تضمن الإلقاء إلى التهلكة أجراً أو مصلحة^(٣)، كمن يحمل في صف العدو وحده لإعزاز الدين ونكاية الفاسقين، أو يلقي النار في مركبه ويظن السلامة في إلقاء نفسه في البحر، أو يخاطر في صعود حصن أو النزول منه لفتحه للمسلمين، أو نحو ذلك^(٤).

﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ عام خص منه من ترجحت إساءته على إحسانه،

فالظاهر أنه لا يحبه فيما إذا استويا نظر.

[١٩٦] ﴿وَلَا تَخْلُقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾ عام في بلوغ الهدى^(٥)

محله^(٦)، فلو كان مع المحرم هدي متعدد فبلغ بعضه المحل دون بعض لم يحل ولم يجز له الحلق حتى يبلغ جميعه المحل عملاً بمقتضى عموم الآية.

(١) لأن لهذه الأمور حدود مشروعة والقصاص لا يكون إلا من الجاني، الأم ٤/٦.

(٢) سورة النساء الآية (٢٩).

(٣) وهذا ما أخبر به أبو أيوب الأنصاري أن الإلقاء باليد إلى التهلكة هو ترك الجهاد في سبيل الله تعالى، انظر: القرطبي ٣٦١/٢، النسفي ٩٩/١.

(٤) وهذا للحديث الذي رواه أبو داود من طريق أسلم بن عمران قال: "كنا بالقسطنطينية فخرج صف عظيم من الروم فحمل رجل من المسلمين على صف الروم حتى دخل فيهم ثم رجع مقبلاً فصاح الناس سبحان الله! ألقى بنفسه إلى التهلكة"، فقال أبو أيوب: "أيها الناس انكم تؤولون هذه الآية على هذا التأويل وإنما أنزلت فينا معشر الأنصار إنا لما عز الله دينه وكثر ناصروه قلنا بيننا سرأ أموالنا ضاعت فلو أقمنا فيها فأصلحنا ما ضاع منها فأنزل الله تعالى هذه الآية، فكانت التهلكة إقامة التي أردناها"، كتاب الجهاد، باب في قوله تعالى "وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ" ٢٧/٣.

وقال ابن حجر في فتح الباري: وأما مسألة حمل الواحد على العدد الكثير من العدو فصرح الجمهور بأنه: إذا كان لفرط شجاعته وظنه بأنه يرهب العدو بذلك، أو يجرتى المسلمين عليهم ونحوه من المقاصد الصحيحة فهو حسن، ومتى كان مجرد تهور فممنوع، ١٨٥/٨-١٨٦.

(٥) الهدى: جمع هدية وهو ما يهدى لبیت الله من بدنه وغيرها، القرطبي ٣٧١/٢، البيضاوي ص ٤٢.

(٦) ومحل الهدى: هو الموضع الذي يذبح فيه وهو في حال الاحصار موضع الحجر عند الشافعي ومالك وعند أبي حنيفة في كلا الحالين الحرم كما هو عند غيره في حال عدم الاحصار، انظر: القرطبي ٣٧٩/٢، النسفي

﴿فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية﴾ أي فحلق فعلية فدية، وهو عام في جواز حلق المحرم رأسه للمرض والأذى^(١)، ويقاس عليه استباحة سائر محظورات الاحرام للأعدار كاللبس وتغطية الرأس وقص الظفر والتطيب ونحوه^(٢).
 ﴿فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدي﴾ هذا عام في كل تمتع^(٣) في الحج يلزمه دم؛ لما أخذ به من الإحرام بالحج من ميقاته وذلك بشروط التمتع^(٤).
 ﴿فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعت﴾ عام في كل تمتع عديم الدم، أن يصوم عنه عشرة أيام، ويخص بمن عديمه ثم وجده قبل الشروع في الصوم فإنه يرجع إليه في أظهر القولين^(٥)، وفي الآخر لا يرجع ويشرع في الصوم لدخوله تحت عموم الآية، أما إن وجد الهدى بعد الشروع في الصوم فلا يلزمه الرجوع إليه قولاً واحداً^(٦)، وكذا صيام ثلاثة أيام في الحج عام [في] ^(٧) جواز إيقاعها في جميع أيامه مابين الإحرام به إلى التحلل منه^(٨).

(١) انظر: القرطبي ٣٨٢/٢، البيضاوي ٤٢.

(٢) انظر: أحكام القرآن لابن العربي ١٢٤/١، مغني المحتاج ٥١٨/٢.

(٣) التمتع هو أن يهل بعمرة مفردة من الميقات في أشهر الحج فإذا فرغ منها أحرم بالحج من عامه ويجب عليه الدم بالإجماع وهو شاة عن شخص واحد، انظر المغني ٣٧٦/٣، ٤٦٩.

(٤) انظر: القرطبي ٣٩١/٢، البيضاوي ص ٤٢.

(٥) انظر: القرطبي ٣٩٩/٢-٤٠١.

(٦) قال مالك: له أن يرجع إذا أحب، وقال الشافعي يمضي في صومه، وقال أبو حنيفة: إذا وجد في اليوم الثالث بطل الصوم ووجب الهدي، القرطبي ٤٠١/٢.

(٧) مابين المعقوفتين ساقط من (أ)، (ج).

(٨) انظر: القرطبي ٣٩٩/٢-٤٠١.

﴿ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام﴾ (١) هو عام (٢) في كل مكى أو من في حكمه - من مجاور أو من هو منها على دون مسافة القصر (٣) - أن لا متعة لهم إذ لا خروج عليهم إلى ميقات الحج للإحرام منه حتى يجب الدم للإخلال به (٤).

[١٩٧] ﴿فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج﴾ (٥) عام في النهي عن هذه الأشياء مطرد إلا في الجدال فإنه مخصوص بما إذا (٥) كان لإقامة حجة، أو كشف شبهة فإنه يستحب، وربما وجب خصوصاً إن كان الجدال في بعض أحكام الإحرام والحج للعمل به معجلاً فإن هذا يبقى فرض كفاية على العلماء الحاضرين، وكثيراً ما يقع هذا هناك (٥).

﴿وما تفعلوا من خير يعلمه الله﴾ أي فيجازيكم عليه، وهو عام في الأمرين علمه والجزاء عليه بدليل ﴿وهو بكل شيء عليم﴾ (٦) ﴿وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها﴾ (٧) ﴿فمن يعمل مثقال ذرة﴾ (٨) ونحوه.

﴿فإن خير الزاد التقوى﴾ عام مطرد إذ لا أفضل منها زاداً.

(١) ذلك أي التمتع بالعمرة إلى الحج الذي يوجب الدم إنما هو على الغريب الذي ليس من حاضري المسجد الحرام، انظر: الطبري ١٠٩/٤ القرطبي ٤٠٣/٢.

(٢) أي عدم وجوب المتعة على حاضري المسجد الحرام، المغني ٤٧٢/٣.

(٥) نهاية ص ٥٠ من (ب).

(٥) نهاية ص ٤٧ من (أ).

(٣) وهو قول الإمام أحمد في تعريف الحاضر المغني ٤٧٣/٣، وقال الإمام مالك هم أهل مكة وما اتصل بها القرطبي ٤٠٤/٢ وقال الحنفية هم أهل مكة ومن داخل المواقيت حاشية ابن عابدين ٥٣٩/٢، وقال الشافعية: هم أهل الحرم، ومن بينه وبينه مسافة لا تقصر فيها الصلاة لأن الحاضر في اللغة القريب، ولا يكون قريباً إلا في مسافة لا تقصر فيها الصلاة، المهذب ٢٠١/١.

(٤) انظر المغني في بيان ميقات أهل مكة وبيان أنه من داخل مكة نفسها ٢٥٩/٣.

(٥) هذا مروى عن ابن مسعود وابن عباس وعطاء أن ما كان من الجدال في مذاكرة العلم فلا نهي عنه، القرطبي ٤١٠/٢، والذي لراه أن العنهي عنه ما يسبب الخصام وذهاب الخشوع في الحج ولهذا خصه أكثر المفسرين بالجدال مع الخدم وغيرهم مما لا طائل تحته فدل على أن مذاكرة العلم غير داخلة في ذلك، انظر: الكشاف ٣٤٦/١، النسفي ١٠١/١.

(٦) سورة الأنعام الآية (١٠١).

(٧) سورة الأنبياء الآية (٤٧).

(٨) سورة الزلزلة الآية (٧).

[١٩٨] ﴿ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم﴾ عام في نفي الجناح (١) في التجارة في أيام الحج، والأفضل أن لا يفعل لتجرد قصده للعبادة (٢) ولا تنافي بين نفي الجناح وترك الأفضل، ولا بين المباح (٣) وترك المندوب (٤).

[٢٠٠] ﴿فمن الناس من يقول ربنا آتنا في الدنيا وما له في الآخرة من خلاق﴾ عام مطرد في نفي الخلاق (٥) نحو ﴿من كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وما له في الآخرة من نصيب﴾ (٦)

[٢٠٣] ﴿فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه﴾ عام في نفي الإثم في التعجيل والتأخير ولا يقتضي ذلك التسوية بينهما، فالتأخر واستكمال أيام منى الثلاثة أفضل، لأن نفي الإثم أعم من الأفضل والمساوي، فلا دلالة له عليهما وجوداً ولا عدماً (٧).

[٢٠٥] ﴿سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل﴾ المراد أما المعهود من الأرض والحرث (٨) والنسل (٩)، أو مسمى ذلك، وما صدق عليهما، أما العموم فمتعذر عادة؛ إذ لا يقدر على السعي في كل جزء من الأرض ولا إهلاك كل حرث ونسل (١٠) ﴿والله لا يحب الفساد﴾ عام مطرد في نفي محبته الفساد (١١)، وهو كل قبيح لا نفع فيه، أو كل فعل محض الضرر، أو كل فعل لم يؤذن فيه شرعاً، ويحتج

(١) الجناح: الإثم والحرج، الطبري ٣/٤٠٢٣١/١٦٠، القرطبي ٢/٤١٣.

(٢) انظر: القرطبي ٢/٤١٤، أحكام القرآن لابن العربي ١/١٣٦، المجموع ٧/٥٨.

(٣) هو ما انتفى الحرج فيه في الفعل والترك، انظر: التوضيح على التلويح ٢/١٢٤، المستصفي ١/٦٦.

(٤) هو ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه، انظر: كشف الاسرار ٢/٣٠٣، نهاية السؤل ١/٤٦.

(٥) أي نصيب ولاحظ لأن همه مقصور على الدنيا، والمعنى أنه لا يطلب من الآخرة نصيباً كما طلبه من خير الدنيا، القرطبي ٢/٤٣٢، البيضاوي ٤٤، النسفي ١/١٠٣.

(٦) سورة الشورى الآية (٢٠).

(٧) قال البيضاوي: "معنى نفي الإثم بالتعجيل والتأخير التخيير بينهما" ص ٤٤، وقال الأوسى بذلك وزاد "لا يقدح في ذلك افضلية الثاني" روح المعاني ١/٤٨٩، وقال النسفي "وإن كان التأخير أفضل فقد يقع التخيير بين الفاضل والأفضل" ١/١٠٣.

(٨) الحرث: في اللغة الشق ومنه المحراث لما يشق به الأرض وجمع المال والزرع، انظر القاموس ص ٢١٤، والطبري ٤/٢٤٠، والقرطبي ٣/١٧-١٨.

(٩) النسل: الخلف والولد، القاموس ص ١٣٧٢، والعقب، الطبري ٤/٢٤٠، وكل ما خرج من انثى، القرطبي ٣/١٨، وقال النسفي: النسل: الحيوان ١/١٠٤.

(١٠) ولهذا قال الأوسى: أي ما أمكنه من الأرض، انظر روح المعاني ١/٤٩١.

(١١) وهذا ما صرح به الطبري، انظر تفسيره ٤/٢٤٣.

(المعتزلة)(١) بهذا على أن معاصي العباد ليست خلقاً له إذ لو خلقها لأحبها، أو لأنه لا يخلق ما لا يحب، أو لأن ما لا يحبه لا يخلقه.

والجواب: أن جميع هذه العبارات منقوضة بالكفار والشياطين(٢) ونحوهم فقد خلقهم مع أن الله لا يحبهم(٣).

[٢٠٧] ﴿وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾ عام في كل عبد أنه لا بد له من شيء من رافة الله عز وجل، ولا ينافي ذلك تعذيب بعضهم في الدنيا بالبلايا والمحن وفي الآخرة بالنار، لأن العموم هنا في لفظ العباد لا في لفظ رؤوف إذ هو مطلق بصدق بالمسمى كما بيناه وبشيء من الرافة لكل عبد(٣).

[٢٠٨] ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً﴾(٤) عام خص منه من لا خطاب معه ولا تكليف عليه، وقد سبق أن مثل هذا العام يزيد وينقص.

[٢٠٩] ﴿فَإِنْ زَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمْ الْبَيِّنَاتُ﴾ أي الإسلامية المعهودة، والأفكل بينة(٥) في الامكان والقدرة لم تأت.

[٢١٠] ﴿وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَع الْأُمُورُ﴾ عام مطرد في الملائكة(٥) يأتي جميعهم يوم القيامة، وفي الأمور يرجع جميعها إلى الله عز وجل(٥) فلا أمر لأحد معه(٦).

(١) مابين القوسين ساقط من (ب)،(ج).

(٢) نهاية ص ٥١ من (ب).

(٣) وهو الصواب والدليل عليه قوله تعالى: (ويسعون في الأرض فساداً والله لا يحب المفسدين)[المائدة:٦٤] والمفسدون بشر من خلق الله.

(٤) حيث أن المطلق هو الدال على الماهية بلا اعتبار قيد من وحدة وكثرة. انظر الاتقان ١٠١/٢، المحلى ٤٤/٢، فيكون المعنى أن كل من أصابه شيء من الرافة صدق عليه الدخول تحت عموم العباد واطلاق الرافة التي لا يشترط فيها أن تكون عامة لكل عبد يتحقق ذلك بالجزاء البسيط منها.

(٥) السلم: الإسلام كما قال الطبري ٢٥٣/٤ أو الاستسلام والطاعة كما قال النسفي ١٠٤/١، والبيضاوي ص ٤٤، والمعنى واحد.

(٥) هي الحجج والبراهين القاطعة لأعدائكم الموضحة لصحة أمر الإسلام، انظر: الطبري ٢٥٩/٤، البيضاوي ص ٤٥.

(٥) نهاية ص ٤٨ من (أ).

(٥) نهاية ص ٥٣ من (ج).

(٦) أي أنه ملك العباد وبعض الأمور فترجع إليه يوم النشور حيث كانت، النسفي ١٠٥/١.

[٢١١] ﴿سَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ أي أهل العلم منهم، إذ هم أهل السؤال فهو عام أريد به الخاص.

[٢١٢] ﴿زِينٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ يحتمل اختصاصه بمن له دنيا وزينة، ويحتمل عمومه بخلق زينة مطلق الحياة الدنيا في قلب كل كافر^(١)؛ ولهذا كانت الدنيا جنة الكافر لزينتها عنده، وسجن المؤمن لتبغيضها إليه^(٢)، كما زين الإيمان في قلب المؤمن وكره إليه الكفر^(٣).

﴿وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ يحتمل أنه [من المؤمنين المعهودين، ويحتمل أنه^(٤)] من المؤمنين الذين شاهدوهم^(٥) حتى سخروا منهم فيكون عاماً أريد به الخاص^(٦).

﴿وَالَّذِينَ اتَّقَوْا﴾ عام في المتقين هم فوق الكفار يوم القيامة.

[٢١٣] ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ عام فيهم كانوا بعد نوح عليه السلام ملة واحدة على الكفر ثم جاءتهم الرسل (فاختلفوا)^(٧) فأمن بعضهم وكفر بعضهم^(٨).

(١) وتزيين الدنيا في أعينهم بتحسينها في عيونهم وإشراق حباها في قلوبهم حتى تهالكوا عليها والمزين لذلك هو الله سبحانه وتعالى انظر: الطبري ٢٧٣/٤، البيضاوي ص ٤٥، وقيل هو الشيطان وتزيينه بالوسوسة حتى لا يروا شيئاً أولى منها وأجدر بالأهتمام، النسفي ١٠٥/١.

والجمع بينهما أن الله سبحانه هو المزين بخلق دواعي محبة الدنيا في القلوب والشيطان سبب في ذلك، والله أعلم.

(٢) هذا معنى حديث: "الدنيا جنة الكافر وسجن المؤمن" رواه الحاكم في المستدرک ٦٠٤/٣.

(٣) كما في قوله تعالى: (ولكن الله حبيب إليكم الإيمان وزينة في قلوبكم وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان أولئك هم الراشدون) [الحجرات: ٧]

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ).

(٥) يعني فقراء المؤمنين كابين مسعود وبلال وعمار وصهيب رضي الله عنهم وأرضاهم، والبيضاوي ص ٤٥، النسفي ١٠٦/١.

(٦) وحمله على العموم أولى لأن كل مؤمن همه الآخرة وهذا سبب سخرية الكافرين منهم.

(٧) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٨) وقع خلاف في معنى هذه الآية والدين الذي كانوا مجمعين عليه. فمن قدر أنهم كانوا مؤمنين قدر في الكلام "فاختلفوا فبعث" ودل عليه" وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه" ومن قدرهم كفاراً جعل بعث النبيين إليهم. القائلين بالأول القرطبي ٣١/٣، النسفي ١٠٦/١، والبيضاوي ص ٤٥ والآوسي ٤٩٥/١، والثاني لم يشتهر عن أحد والذي اراه أن الناس كانوا في عصر من العصور على دين الحق فلما اختلفوا بسبب بغى بعضهم على بعض بعث الله النبيين، فثبت بعضهم على الحق وكفر الآخرون، وهذا ماجزم به الطبري ٢٧٩/٤-٢٨٠ وقاله الزمخشري في الكشاف ٣٥٥/١.

﴿فبعث الله النبيين﴾ عام فيهم أو لأنبياء معهودين وهم أصحاب الشرائع والكتب بدليل ﴿وانزل معهم الكتاب بالحق﴾ وأصحاب الكتب معدودون (١) إذ ليس كل نبي جاء بكتاب (٢).

﴿ليحكم بين الناس﴾ عام فيهم خص بمن لا تكليف عليه؛ إذ لا حكم يتعلق به من حيث هو غير مكلف ومن لا اختلاف بينهم إذ لا حاجة لهم إلى الحكم بينهم. ﴿فهدي الله الذين آمنوا﴾ عام مطرد ﴿ومن يؤمن بالله يهد قلبه﴾ (٣).

[٢١٤] ﴿ولما يأتيكم مثل الذين خلوا من قبلكم﴾ (٤) يحتمل أنه عام مطرد وأن الصحابة امتحنوا بما امتحن به جميع من قبلهم، ويحتمل أنه أريد به المعهود أو الخاص، أي قوم ممن كان قبلكم امتحنوا بما امتحنوا (٥) (٦).

﴿مستهم البأساء والضراء﴾ أي المعهود منهما، أو مسماها وإلا فجنس البأساء والضراء لم يمس قوم بعينهم أو شخصاً بعينه اللهم إلا أن يكون هذا من باب مقابلة الجمع بالجمع، فيكون (معناه أن جنس من قبلكم مسهم جنس البأساء والضراء فيجوز

(١) في (ج) معهودين.

(٢) المراد بالكتاب الجنس، إذ ليس كل نبي جاء معه كتاب، البيضاوي ص ٤٥، الكشاف ١/٣٥٥.

(٣) سورة التغابن الآية (١١).

(٤) معنى الآية: "أم حسبتم أنكم أيها المؤمنون بالله ورسوله تدخلون الجنة ولما يصيبكم مثل ما أصاب من قبلكم من اتباع الأنبياء والرسل من الشدائد والمحن والاختبار، فتبتلوا بما ابتلوا به واختبروا من البأساء- وهو شدة الحاجة والفاقة- والضراء- وهي العطل والأوصاب- ولم تزلوا زلزالهم- يعني: ولم يصيبهم من أعدائهم من الخوف والرعب والشدّة حتى يستبطنى القوم نصر الله أيهم" الطبري ٤/٢٨٨، وقال النسفي: "وفي لما معنى التوقع بعني أن إثبات مثل ذلك متوقع منتظر" ١/١٠٧.

(٥) وإرادة المعنى الأول منفية بالحديث الذي رواه البخاري عن خباب قال أتيت النبي صلى الله عليه وسلم وهو متوسد بردة وهو في ظل الكعبة وقد لقينا من المشركين شدة فقللت ألا تدعوا الله فقعده وهو محمر الوجه فقال: "لقد كان من قبلكم ليمشط بأمشاط الحديد ما دون عظامه من لحم وعصب ما يصرفه ذلك عن دينه، ويوضع المنشار على مفروق رأسه فيشق بإثنين ما يصرفه ذلك عن دينه وليتمن الله هذا الأمر حتى يسير الراكب من صنعاء إلى حضرموت ما يخاف إلا الله" رواه البخاري في كتاب المناقب باب علامات النبوة في الإسلام، فتح الباري ٦/٦١٩، وهذا يدل على أنهم لم يدركوا ذلك ولم يقع لهم مثله.

أن(١) يكون اسم جنس فيكون عاماً في الرسل، ويجوز أن يكون معناه حتى يقول الرسول منهم فيكون واحداً(٢).

[٢١٧] ﴿ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار﴾ (٣) عام مطرد.

قوله عز وجل: [٢٢١] ﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن﴾ عام خص بالكتائبيات يجوز نكاحهن مع شركهن،(٤) وإن قلنا أن المشركين في حكم(٥) الشرع لمن عدا أهل الكتاب من الكفار(٦) فهو عام مطرد لا تخصيص فيه.

﴿ولا تُنكحوا المشركين حتى يؤمنوا﴾ (٦) عام مطرد(٧)

[٢٢٢] ﴿فاعتزلوا النساء في الحيض﴾ أي زمن الحيض وهو عام في اعتزالهن

فيما تحت الإزار وجواز الاستمتاع بهن بما وراء ذلك، ثبت ببيان السنة(٨).

﴿إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين﴾ عام مطرد، ويحتمل تخصيصه بمن

تكررت(٩) توبته(١٠) استهزاءً أو لعباً أو (عن)(١٠) غير عزم وبمن أكثر الطهارة إسرافاً

(١) ما بين القوسين ساقط من (ب)،(ج).

(٢) المراد الجنس لا واحد بعينه وهو الأولى للعموم الوارد في قوله تعالى: (الذين من قبلكم) وأشار إلى ذلك الزمخشري في الكشاف ٣٥٦/١ وقاله الآوسي ٤٩٩/١.

(٣) أي من يرجع عن الإسلام إلى الكفر بطل وفسد جميع عمله، والآية تهديد للمسلمين ليثبتوا على دينهم ٤٦/٣.

(٤) وذلك بآية المائدة "اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم" [المائدة:٥] انظر القرطبي ٦٧/٣، البيضاوي ص ٤٨.

(٥) في (ب) في عرف.

(٦) وهذا هو الذي أراه وذلك لورود عدة آيات في القرآن الكريم تذكر أهل الكتاب والمشركين في آية واحدة معطوفين على بعضهما البعض والعطف يدل على التغاير فدل على أن المشركين هم غير أهل الكتاب في الشرع وعرفه، ومن هذه الآيات قوله تعالى: "ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزل عليكم من خير من ربيكم" [البقرة: ١٠٥]. وقوله تعالى "لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة" [البينة: ١]، وأما من حيث الحقيقة فأهل الكتاب مشركون بالله تعالى لقوله تعالى " اتخذوا أجبازهم ورهبانهم أرباباً من دون الله" [التوبة: ٣١].

(٧) نهاية ص ٥٤ من (ج).

(٨) انظر: القرطبي ٧٢/٣، بيضاوي ٤٨.

(٩) وذلك لقول الرسول صلى الله عليه وسلم للسائل حين سأله: "ما يحل لي من امرأتي وهي حائض؟ فقال: لتشد عليها إزارها ثم شأنك بأعلاها" أو لك ما فوق الإزار" رواه أبو داود كتاب الطهارة ١٤٥/١، انظر: القرطبي ٨٧/٣، والنسفي ١١١/١.

(١٠) في (ج) تكون.

(*) نهاية ص ٤٩ من (أ).

(١٠) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

وسواساً ونحو ذلك، فالظاهر أنه لا يجبهما مع دخولهما تحت عموم التوايين والمتطهرين.

[٢٢٢] ﴿نَسَائِكُمْ حَرِّثَ لَكُمْ﴾ عام مطرد في الأزواج وهن المراد من النساء.

﴿فَأَتُوا حَرِّثَكُمْ أَيْ شَتَّمْتُمْ﴾ إعلم أن (أَيْ) تستعمل بمنعى (أين) وبمعنى (من أين)

وبمعنى (كيف) (١)، فمن حملها ههنا على معنى (أين) وهي عامة في المكان قال: المعنى فأتوا حرثكم أين شتتم من قبل أو دبر، وهؤلاء هم الشيعة وطائفة من أهل الحجاز، ويعزى إلى مالك وقد شاهدناه عنه في كتاب السر (٢) من نسخة صحيحة متصلة الإسناد إليه، وأصحابه تارة يسلمون صحته عنه ويدعون رجوعه، وتارة ينكرونه عنه أصلاً وينكرون صحة كتاب السر عنه بالأصالة، ثم ينقلون من كتاب السر مسائل في غير هذا الباب، والدليل على صحته عنه أن عظم مادته عن نافع عن ابن عمر، وقد نقل ذلك عنهما أما نافع فقد روى في مسند أبي حنيفة - رحمه الله - أنه قيل له: مالك لم تأخذ عن نافع؟ فقال: قد قصدته لأخذ عنه فوجدته بين أصحابه وهو يفتي بجوار وطء المرأة في الدبر فتركته فلم آخذ عنه شيئاً (٣).

وأما ابن عمر فقد روى عبدالرازق في تفسيره (٤) بإسناده إلى ابن عمر أنه تلا

﴿أَتَاتُونَ الذِّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ﴾ (٥) قال يعني مثله من الذكر، قال ابن عمر: "ولا ينبغي أن يقال هذا للعوام أو كما قال" (٦).

ومن حملها على معنى كيف أو من أين قال: يأتيها كيف شاء مقبلة ومدبرة

وقائمة ومضجعة، ومن أين شاء ولكن في صمام واحد وهو القبل (٧).

(١) انظر: القرطبي ٩٣/٣، أحكام القرآن للهراسي، ١٤١/١.

(٢) قال القرطبي: "وحدائق أصحاب مالك ومشايخهم ينكرون ذلك الكتاب، ومالك أجل من أن يكون له كتاب سر"، ٩٣/٣.

(٣) قد روي عن نافع أنه كذب من روى عنه ذلك وذكره في النسائي كما قال القرطبي، ٩٥/٣ ولم أعثر على مكانه.

(٤) تفسير عبد الرزاق

(٥) سورة الشعراء الآية (١٦٦).

(٦) وهذا مردود بما نقل عن ابن عمر من تكفيره من قاله ونقل ذلك الحافظ في فتح الباري ١٤٢/٨، وانظر:

الأحاديث المخالفة لذلك في تفسير الطبري ٤/٤٠٤-٤٠٥ وقال الطبري: وهذا اللائق به رضي الله عنه ٩٥/٣.

(٧) وهو قول الجمهور، القرطبي ٩٤/٣، إلكيا الهراسي ١٤٠/١، أحكام القرآن لابن العربي، ١٧٣/١.

واحتج الأولون بقوله عز وجل: ﴿أَنى شئتم﴾ على تفسيرهم لها بمعنى أين، وبما روي أن رجلاً في عصر النبي صلى الله عليه وسلم أتى امرأته في دبرها، فرفع ذلك إلى النبي صلى الله عليه وسلم فوجد لذلك موجدة شديدة فنزلت ﴿نساؤكم حرث لكم﴾ الآية، قالوا: وهذا ظاهر في إقامة عذر الوطء وإزالة موجدة النبي صلى الله عليه وسلم^(١)، ولأن هذا المكان المتنازع فيه إما أن يتأوله عقد النكاح أولاً، فإن تناوله وجب القول بإباحة الوطء فيه^(٢) كالقيل، وإن لم يتناوله وجب أنه إذا أضاف الطلاق إليه أن لا تطلق، كما لو أضافه إلى فرج جارتها وهو باطل، ولأن تفضيل الرجل على المرأة قد ظهر في الإرث والشهادة حتى كان ارثه ضعف ارثها وشهادته ضعف شهادتها. فجاز أن يظهر ذلك في استمتاعه بها بأن يستمتع منها بجهتين وهي تستمتع منه بجهة واحدة على نسبة النصف له والضعف لها كالشهادة والإرث^(٢).

واحتج الآخرون بالآية على تفسيرهم لها بمعنى كيف أو من أين، وبما روى عن النبي عليه السلام أنه سمي ذلك اللوطية الصغرى^(٣)، ولعن من فعلها وبأن الله عز وجل سماهن حرثاً والحرث إنما^(٤) يكون حيث يظهر الزرع، وهو هنا القبل الذي هو محل الولد لا الدبر الذي ليس محلاً لإلخروج النجاسة، ولأن الوطء فيه مؤذ أو منجس فكان حراماً كالوطء في الحيض^(٤).

وفي المسألة من البحث أكثر من هذا اقتصرنا منه على ما ذكرنا.

(١) وإكمال الحديث فيه رد عليهم وهو قوله عليه الصلاة والسلام: "أقبل وأدبر واتق الدبر والحيض"، رواه الترمذي كتاب التفسير، حديث (٤٠٦٤)، البيهقي ١٩٨/٧.

(٢) نهاية ص ٥٥ من (ج).

(٣) وهذه ترجيحات عقلية باطلة بالنص على تحريم ذلك، انظر: الترمذي كتاب التفسير حديث (٤٠٦٤) وقد مر في الهامش السابق. وانظر الأحاديث المروية في ذلك تفسير الطبري، ٤٠٨/٤-٤١٣.

(٤) انظر: القرطبي ٩٥/٣.

(٥) نهاية ص ٥٠ من (أ).

(٤) انظر النسفي ١١١/١-١١٢، البيضاوي ص ٤٨.

﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في إيمانكم﴾ عام مطرد، ولغو اليمين قيل هو ما يجري على اللسان عن غيره قصد نحو لا والله، بلى والله^(١)، وقيل: هو أن يحلف على شيء يظن أنه بار صادق فيه ويكون في نفس الأمر على خلاف ظنه عن غير قصد منه للكذب^(٢).

﴿ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم﴾ أي بالنيات والعزائم، وهو عام مطرد، وحديث النفس^(٣) ويعفو عنه لا يدخل تحت كسب القلب حتى يخص به، لأن كسب القلب يراد به أمر قار، وهو العزيمة والنية الجازمة بخلاف حديث النفس فإنه ليس كذلك بل هو من باب الخطرات السيالة التي لا ثبات لها^(٤).

﴿للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر﴾^(٥)^(٥) عام خص منه الصبي والمجنون ونحوهما ممن لا يصح إيلاءه^(٦).

﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ هذا عام إريد به الخاص، وهن المطلقات (الحوائل)^(٧) ذوات الأقراء^(٨) أو نقول هو عام مخصوص بالمطلقات بوضع الحمل بدليل ﴿وأولات الأحمال﴾^(٩)^(١٠).

(١) روى عن عائشة أنها قالت "لا يؤاخذكم الله باللغو في إيمانكم" انزلت في قوله: (لا والله، بلى والله) رواه البخاري كتاب الإيمان والنذور، باب لا يؤاخذكم الله باللغو في إيمانكم، فتح الباري ١١/٥١٦، وهو قول ابن عباس، انظر: الطبري ٤/٤٢٧، القرطبي ٣/٩٩.

(٢) وهو مروى عن أبي هريرة وأخذ به الإمام مالك انظر: الطبري ٤/٤٣٢، القرطبي ٣/٩٩-١٠٠.

(٣) في (ج) القلب.

(٤) انظر شرح السنة للبغوي ١/١٠٧.

(٥) الإيلاء: هو اليمين على ترك وطء المنكوحة مدة، التعريفات ٢٢.

(٥) نهاية ص ٥٤ من (ب).

(٦) انظر: القرطبي ٣/١٠٣، المغني ٧/٣١٤.

(٧) ما بين القوسين ساقط من (ج)، وفي (ب) غير الحوامل وهو نفس المعنى انظر: القاموس ص ١٢٧٩.

(٨) انظر: المغني ٣/١١٢، المغني ٧/٤٤٧.

(٩) سورة الطلاق الآية (٤).

(١٠) انظر: المغني ٧/٤٧٣.

﴿وبعولتهن أحق بردهن في ذلك﴾^(١) أي بارتجاعهن في العدة^(٢)، وهو عام مخصوص بمن راجع لا لإرادة الإصلاح فلا يشرع المراجعة على ظاهر الآية^(٣).
 ﴿إن أرادوا إصلاحاً﴾ لكن هل هذا شرط لجواز الرجعة، أو هو شرط تأديب؟ فيه احتمال،^(٤) إذ قد ثبت أن الضمير في (وبعولتهن) للرجعيات فهل يقتضي ذلك تخصيص المطلقات في أول الآية بالرجعيات^(٥) أم لا؟ فيه قولان للاصوليين أظهرهما لا يقتضيه وتكون كل جملة مستقلة بنفسها لا ارتباط لها بالآخرى حتى كأنه قال: وبعولة الرجعيات أحق بردهن^(٥)، والثاني: أنه يقتضيه لأن الضمير في بعولتهن لا يستقل بنفسه دون ظاهر يرجع إليه، وليس جعله ما يصلح مرجعاً له إلا المطلقات في أو الآية ثم الضمير خاص بالرجعيات فمرجعه - وهو المطلقات - يجب اختصاصه بالرجعيات لأن الراجع والمرجوع إليه - أعني الضمير وظاهره - متحدان في المعنى، فلو اختلف في الضمير وعم الظاهر لزم أن يكون الواحد في المعنى (عاماً)^(٦) خاصاً من جهة واحدة وأنه محال، ويجب عن هذا: بأن الضمير في (بعولتهن) إما راجع للنساء لأنهن مذكوراً في الكلام بالقوة - وقد سبق ﴿نساؤكم حرث لكم﴾^(٧) ﴿الذين يؤلون من نسائهم﴾^(٨)، أو إن الضمير المذكور وضع موضع الظاهر: اختصاصاً^(٩) كما يوضع الظاهر موضع الضمير تعظيماً، فكان التقدير وبعولة

(١) البعل الزوج، القرطبي ١١٩/٣، القاموس ١٢٤٩.

(٢) انظر: القرطبي ١٢٠/٣.

(٣) وذلك لقوله تعالى في الآية نفسها "إن أرادوا إصلاحاً" [البقرة: ٢٢٨] والذي أراه أن هذا الشرط لا يؤخذ على ظاهره فقد ثبت أن الرجعة مع عدم وجود هذا الشرط صحيحة مطلقاً وأن المراد من الشرط تحريضهم على قصد الإصلاح من الرجعة حتى أصبح كأنه منوط به ينتقي بانتقائه، انظر روح المعاني ٥٢٩/١.

(٤) وقال القرطبي مثله واستدل بقوله تعالى: (ولا تمسكوهن ضرراً لتعتدوا) [البقرة: ٢٣١] وجعله محرماً، ١٢٣/٣٠، وقال البيضاوي: "وليس المراد منه شريطة قصد الإصلاح للرجعة بل التعريض عليه ومنع قصد الضرر" ص ٤٩، أي أنه لا يجوز أعيدها إلى عصمته من أجل أضرارها وقد بينت موقفي منه في الهامش السابق.

(٥) نهاية ص ٥٦ من (ج).

(٥) انظر العدة في أصول الفقه ٦١٤/٢.

(٦) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٧) سورة البقرة الآية (٢٢٣).

(٨) سورة البقرة الآية (٢٢٦).

(٩) نهاية ص ٥١ من (أ).

النساء (أو وبعولة) (١) الرجعيات أحق بردهن، وحينئذ يستقل بنفسه ولا يرتبط بالمطلقات قبله حتى يخصصهن (٢).

وهذا بحث جيد من الطرفين فتأمله - إن شاء الله عز وجل - وهذه من مشهورات مسائل العموم والخصوص في أصول الفقه، ويتزجمونها بما إذا تعقب العام ضمير خاص هل يخصص أم لا؟ ويوردون لها هذا المثال بعينه.

﴿وللرجال عليهن درجة﴾ أي من حيث هم رجال، (٣) فهو عام مطرد نظيره ﴿الرجال قوامون على النساء﴾ (٤) الآية، أما بالنظر إلى اشخاص الرجال والنساء فرب امرأة لها على الرجال درجات.

﴿ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيموهن شيئاً﴾ أي إذا طلق الرجل امرأته لا يحل له أن يرجع عليها بشيء من مهرها لأنها استحقته بما استحل منها (٥)، وهذا عام خص بما بعده وهو ﴿إلا أن يخاف﴾ الآية فيخص العموم المتقدم بما اذ خاف الزوجان في المقام على الزوجية الإثم، لسوء العشرة بينهما، وتمانعهما حق الزوجية، والا يقيما حدود الله بينهما ويأبى الزوج طلاقها بلا عوض فحينئذ يجوز لها ان يصطلحا على شيء تبذله الزوجة له، إما المهر الذي ساق إليها، أو بعضه، أو غير ذلك من

(١) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(٢) وهناك رأي آخر للامام الرازي وهو التوقف في ذلك واستدل على ذلك: أن ظاهر العموم المتقدم يقتضي الاستفراق، وظاهر الكناية يقتضي الرجوع إلى كل مانع، لأن الكناية يجب رجوعها إلى المذكور المتقدم والمذكور المتقدم في الآية الأولى: وهو المطلقات لا بعضهن... وإذا ثبت هذا فليس رعاية ظاهر العموم أولى من رعاية ظاهر الكناية فوجب التوقف والله أعلم، المحصول، ٣/٢١٠-٢١١. قلت الذي أراده أنه لا يخصصه لأن في تخصيصه حجب الحكم عن باقي المطلقات أي البائنات كما قال الرازي أن المطلقات في أول الآية كلهن لا بعضهن، وبقاء دلالة الآية على حكمهن أولى، وإلى هذا أشار البيضاوي بقوله وبعولة المطلقات إذا كن رجعيات انظر: ص ٤٩ فدل على أن الحكم المراد في أول الآية العموم وبالتالي لا يكون قوله تعالى (وبعولتهن) تخصيصاً للمطلقات أول الآية.

(٣) أي سبب هذه الدرجة أنهم رجال يزيدون بالعقل والقوة على الانفاق والدية والميراث والجهاد، القرطبي ١٢٥/٣، الطبري ٥٣٣/٤.

(٤) سورة النساء الآية (٣٤).

(٥) انظر أحكام القرآن لابن العربي ١/١٩٣، الطبري ٤/٥٤٩، النسفي ١/١١٥.

(٥) نهاية ص ٥٥ من (ب).

المال، ويطلقها افتداءً لنفسها منه بذلك، ومن الاثم بالمقام (١) وهذا كما قالت المرأة الأنصارية وقد تشعث الحال بينها وبين زوجها: يا رسول الله إني لا أنقم من فلان شيئاً غير أنني أكرهه (٢) الكفر في الاسلام تعني انها تخشى الا تقوم بينهما حدود الله فتأثم أو نحو هذا فقال صلى الله عليه وسلم: "أتريدن عليه حديقته يعني الذي كان قد ساقها إليها مهراً- قالت: نعم، فقال للزوج: "يا فلان خذ الحديقة وطلقها تطليقة" ففعل، (٣) وهذه القصة إما أنها سبب نزول الآية أو أنها محكوم بالآية فيها (٣).

﴿فإن طلقها﴾ يعني بعد المرتين السابقتين ﴿فلا تحل له من بعد﴾ هذا عام خص بالغاية بعده وهي ﴿حتى تنكح زوجاً غيره﴾ فإن طلقها يعني الزوج الثاني المطل لعودها إلى الأول ﴿فلا جناح عليهما﴾ أي على المرأة ومطلقها الأول ثلاثاً ﴿إن يترجعا﴾ أي يرجعا إلى النكاح بعقد وعدد جديد، وهذا عام بما بعده وهو الشرط.

﴿إن ظنا أن يقيما حدود الله﴾ أمره ونهيه في حقوق الزوجية فالعموم المذكور مخصوص بما إذا لم يظنا إقامة الحدود فلا يجوز لهما، وحاصله أنهما إن ظنا إقامة الحدود بعد التراجع جاز وإلا فلا (٤). فإن قيل: ما الحكمة في أنها لا تحل لمطلقها ثلاثاً إلا بعد نكاح زوج ثان؟ قلنا: زجر الرجال عن الطلاق لأن من علم أن زوجته إذا طلقها ثلاثاً لا يقدر يعقد عليها إلا بعد أن ينكحها غيره - وذلك مما تأنف منه الطباع والنفوس الأبية - احتملها على ما كان منها واستبقاها فلم يطلقها خشية ما يآباه طبعه من نكاح الزوج الثاني، فكان في اشتراط النكاح الثاني استبقاء النكاح الأول

(١) وتسمى هذه العملية المخالعة انظر: المغني ٥١/٧.

(٢) نهاية ص ٥٧ من ج

(٣) رواه البخاري كتاب الطلاق باب الخلع وكيف الطلاق فيه انظر: فتح الباري ٣٩٥/٩، ورواه ابن ماجه برقم ٢٠٥٦، ج ١/ ص ٦٦٣.

(٤) والذي أراه أن القصة هي سبب نزول هذه الآية فكلام ابن جرير الطبري يدل على أنها نزلت في شأنهما لما رواه عن ابن جريج انظر: ٥٥٦-٥٥٧.

(٥) انظر: القرطبي ١٥٣/٣.

(٦) نهاية ص ٥٢ من (١).

على نحو ﴿ولكم في القصاص حياة﴾ (١) إذ في القتل استبقاء للحياة أو نقول في النكاح نفي الطلاق كما في القصاص نفي الجنابة (٢).

قوله عز وجل ﴿ولا تمسكوهن ضراراً تعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه﴾ عام مطرد، لأن من طلق المرأة طلاقاً رجعيّاً ثم كلما قارب انقضاء عدتها راجعها إضراراً بها وعدواناً فقد ظلم نفسه بالاثم فيها لتعويقها عن مصلحتها (٣) وحبسها على ما تكره وكذلك من راجعها وأمسكها بغير المعروف ضراراً وعدواناً (٤)، والآية تحتمل (٥) الوجهين والأشبه بالمراد الثاني (٥).

﴿ولا تتخذوا آيات الله هزواً﴾ عام مطرد في تحريم الاستهزاء بآيات الله عز وجل (٦) ﴿قل أبا الله وآياته ورسوله كنتم تستهزئون﴾ (٧) الآيتين ﴿لا تكلف نفس إلا وسعها﴾ (٨) هو ونظائره (٩) حجة في تكليف ما لا يطاق، وآخر السورة (١٠) (١٠) أليق من ههنا إن شاء الله عز وجل.

(١) سورة البقرة الآية (١٧٩).

(٢) قال الأكوبي: والحكمة في هذا الحكم ردع الزوج عن التسرع في الطلاق لأنه إذا علم أنه إذا بت الطلاق لا تحل له حتى يجامعها رجل آخر ولعله عدوة ارتدع عن أن يطلقها البتة لأنه إن كان جائزاً شرعاً لكن تنفر عنه الطباع وتلباه غيرة الرجال "روح المعاني ١/٥٣٥".
(٣) نهاية ص ٥٦ من (ب).

(٤) هذا ما ذهب إليه القرطبي ٣/١٥٦، والبيضاوي ٥١، والنسفي ١١٦/١ والتسهيل ٨٢/١، وابن كثير ١/٣٨١.
(٥) في (ب)، (ج) لأنه يحتمل

(٥) والقول الأول هو الذي عليه أكثر المفسرين كما رأيت لوجود الروايات في ذلك، وأما القول الثاني الذي ذكره المؤلف له وجه وهو أحد الأقوال التي ذكرها ابن جرير ٨/٥، إلا أن الأمر بعدم الإمساك ضرراً ذكر ضمناً في قول الله تعالى: "فأمسكوهن بمعروف" [البقرة: ٢٢١] الذي يدل مفهومه على منع إمساكهن ظلماً فكان صرف معنى الآية إلى الوجه الأول أولى منعاً للتكرار في المعاني.

(٦) والاستهزاء يكون بالأعراض عنها والتهاون في العمل بما فيها، من قولهم لمن لم يجد في الأمر إنما أنت هازئ، انظر: البيضاوي ص ٥١، والنسفي ١١٦.

(٧) سورة التوبة الآية (٦٥).

(٨) قال الطبري في معنى هذه الآية: لا تحمل نفس من الأمور إلا ما لا يضيّق عليها، ولا يتعذر عليها وجوده إذا أرادت، وإنما عنى الله تعالى ذكره بذلك: لا يوجب على الرجال من نفقة من أروض أولادهم من نساءهم البائنات منهم، إلا ما أطاقوه ووجدوا إليه سبيلاً ٥/٤٥.

(٩) نظائر هذه الآية "لا يكلف الله نفساً إلا وسعها" [البقرة: ١٨٦] "لا تكلف نفساً إلا وسعها" [الأنعام: ١٥٢]، "والذين آمنوا وعملوا الصالحات لا تكلف نفساً إلا وسعها" [الأعراف: ٤٢]، "ولا تكلف نفساً إلا وسعها ولدينا كتاب ينطق بالحق" [المؤمنون: ٦٢].

(١٠) وهو عند قوله تعالى، لا يكلف الله نفساً إلا وسعها" [البقرة: ١٨٦].

(*) نهاية ص (٥٨) من (ج).

﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً﴾ هذا عام خص منه المتوفى عنها الحامل عدتها بوضع الحمل، بدليل ﴿وأولات الأحمال﴾ (١)(٢)، ولحديث سبيعة الأسلمية (٣)، وذهب قوم إلى أن الحامل المتوفى عنها تعتد بأطول الأجلين من وضع الحمل وعدة الوفاة روى ذلك عن علي وابن عباس (٤) وأبي بن كعب وغيرهم، لأن دليل العدتين صادق عليها إذ هي متوفى عنها، ومن ذوات الأحمال، والنسب مما يحتاط له والاحتياط في اعتدادها بأطول الاجلين (٥) فكان واجباً، ولعل هؤلاء لم يبلغهم حديث سبيعة أو لم يصح عندهم أو نحو ذلك مما رواه من وجوه الاجتهاد (١).

﴿فلا جناح عليكم فيما فعلن﴾ ﴿ولا جناح عليكم فيما عرضتم به﴾ عام مطرد.
 ﴿ولا تعزموا عقدة النكاح﴾ أي لا تعتدوا على المعتدة (٧)، هو عام خص بالغاية بعده ﴿حتى يبلغ الكتاب أجله﴾ (٨) أي تنقضي عدتها فحينئذ يجوز عقد النكاح عليها.
 ﴿يعلم ما في أنفسكم﴾ عام مطرد ﴿وهو بكل شيء عليم﴾.

(١) سورة الطلاق الآية (٤).

(٢) انظر: الطبري ٧٩/٥، القرطبي ١٧٤/٣، البيضاوي ٥٣.

(٣) والحديث طويل موضع الشاهد فيه: قالت سبيعة: فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فسألته عن ذلك أي عند ارادتها للزواج بعد وضع الحمل من أحد أقربياتها لها- فأفتاني بأني قد حللت حين وضعت حملي، وأمرني بالتزويج إن بدا لي" رواه البخاري كتاب الطلاق، باب وأولات الاحمال أجهلن أن يضعن حملهن، فتح الباري ٤٦٩/٩، ومسلم في كتاب الطلاق باب انقضاء عدة المتوفى عنها زوجها ١١٢٢/٢، وأبو داود كتاب الطلاق باب في عدة الحامل ٧٢٨/٢.

(٤) انظر المغني ٤٧٤/٧، القرطبي ١٧٤/٣، وروي عن ابن عباس أنه رجع عن ذلك قاله القرطبي ١٧٥/٣، الكياالهراسي ١٩٤/١.

(٥) للحكمة من العدة التأكد من خلو الرحم احتياطاً للنسب؛ وذلك يكون أكيداً بوضع الحمل، فأى احتياط بالانتظار بعد ذلك، انظر: أحكام القرآن لابن العربي ٢٠٨/١.

(٦) ومن وجوه الاجتهاد العمل بكلا الدليلين لأن الجمع أولى من الترجيح باتفاق أهل الأصول، القرطبي ١٧٥/٥.

(٧) انظر: أحكام القرآن لابن العربي ٢١٥/١، القرطبي ١٩٢/٣، البيضاوي ص ٥٣.

(٨) والكتاب هنا هو الحد الذي جعل والقدر الذي رسم من المدة، سماها كتاباً إذ قد حده وقرره كتاب الله كما في قوله (كتاب الله عليكم) [النساء: ٢٤]، انظر: القرطبي ١٩٢/٣، البيضاوي ص ٥٣.

﴿حافظوا على الصلوات﴾ عام مطرد في المكتوبات، ﴿والصلاة الوسطى﴾ عطف خاص على عام وهي العصر (في) (١) الاصح (٢) من سبعة عشر قولاً (٣).
 ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول غير إخراج..﴾ الآية المشهور أنها نسخت بعدة أربعة أشهر وعشراً (٤)، وحكى عن مجاهد وغيره من أهل العلم أنها (٥) نسخت في الاعتداد بالحول أما الوصية لها فلم تنسخ فتعتد بأربعة أشهر وعشراً بالآية السابقة، ويصرف لها من تركه الزوج نفقة سبعة أشهر وتلثي شهر تمام نفقة الحول بهذه الآية (٥).
 ﴿فإن خرجن فلا جناح عليكم﴾ (٦) الآية عام مطرد كتنظيرها السابق.

﴿وللمطلقات متاع بالمعروف﴾ (٧) الآية اختلف الناس فيها فمنهم (٨) من طرد عمومها، وأوجب المتعة لكل مطلقة هو ما تعطاه من مال على الموسر قدره وعلى

(١) في (ب) على.

(٢) قاله البيضاوي ص ٥٤ وهذا الذي عليه الجمهور كما قال النسفي ١٢١/١ ومستند هذا حديث مسلم، شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر، ملأ الله قبورهم وبيوتهم ناراً كتاب المساجد ومواضع الصلاة باب الدليل لمن قال الصلاة الوسطى هي صلاة العصر، ٤٣٦/١.

(٣) قيل هي الظهر وقيل المغرب وقيل الصبح وقيل العشاء، انظر بقية الأقوال في ذلك في أحكام القرآن الكريم لابن عربي ٢٤٤/١-٢٢٥، القرطبي ٢١٠/٣-٢١٢.

(٤) قال القرطبي: نسخت هذه الآية بالأربعة اشهر وعشر ونسخت النفقة بالربع والثلث في سورة النساء ٢٢٦/٣، المغني ٤٧٠/٧، والبيضاوي ص ٥٤، والنسفي ١٢٢/١.

(٥) نهاية ص ٥٣ من (أ).

(٥) وهذا قول ذكره الطبري عن مجاهد ٢٥٨/٥، وعلق عليه القرطبي أن هذا اختيار من الرسول صلى الله عليه وسلم قيل ورود الشرع وان النسخ متفق عليه، انظر: القرطبي ٢٢٧/٣.

(٦) نفي الجناح عنها من قطع النفقة أو التزين، والتعرض للخطاب، وترك الحداد، انظر: القرطبي ٢٢٨/٣، النسفي ١٢٢/١، البيضاوي ص ٥٤.

(٧) المتاع مال يدفعه الزوج لامرأته المفارقة له في الحياة بطلاق، وهي نوعان: واجبة ومستحبة، الواجبة هي ما تعطى للمرأة إذا طلقت قبل تسمية المهر والمس، وهو قول الشافعي وأبو حنيفة واحمد وخالف ذلك مالك فقال هي مستحبة لقوله تعالى: (حقاً على المحسنين)، انظر: ذلك في المغني ٧١٣/٦، حاشية ابن عابدين ١١٠/٣، ففي المحتاج ٢٤١/٣. وأما المستحبة فهي لكل مطلقة، انظر: المغني ٧١٣/٦-٧١٤، وحاشية ابن عابدين ١١٢/٣، هذه خلاصة المذاهب في المتعة.

(٨) روي ذلك عن علي بن أبي طالب والحسن وسعيد بن جبير، وأبي قلابة والزهري والامام أحمد -رضي الله عنهم أجمعين- وذلك للآية السابقة واقوله تعالى (فتعالين أمتعنن) التي تدل على أن لكل مطلقة متاع، انظر: المغني ٧١٤/٦.

المقتر قدره، ويتولى تقديرها الحاكم، ومنهم^(١) من لم يجعل المتعة إلا لمن طلقت قبل الدخول بها^(٢) وفرض المهر لها، فيكون لفظ المطلقات إما مخصوصاً عنده بمن سوى هذه المذكورة أو عاماً أريد به الخاص وهو هذه المذكورة، ودليل التخصيص قوله عز وجل ﴿لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ومتعهن﴾ الآية ويقول عز وجل ﴿إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن﴾ إلى قوله ﴿فتمتعوهن﴾ الآية، ومنهم^(٣) من قال تجب المتعة لكل مطلقة إلا من دخل بها وسمى مهرها فلا تجب لها المتعة لمفهوم قوله عز وجل ﴿ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ومتعهن﴾ فإن مفهوم هذا أن الممسوسة المفروض لها صداق لا متعة لها ويخص بهذا المفهوم عموم ﴿وللمطلقات متاع﴾، ولأن المتعة كالعوض عن المهر فلو جمع بينهما كان جمعاً بين العوض والمعوض منه، وهذا أشبه في النظر لأنه يتضمن العمل بالأدلة جميعاً منطوقاً ومفهوماً، وهذه الأقوال الثلاثة روايات عن أحمد رحمه الله ووجهها ما ذكرناه^(٤).

أما قوله عز وجل: [٢٤٣] ﴿فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم﴾ فعام في جميعهم إماتة وإحياء، وكانوا ثمانية آلاف، وقيل: إثنا عشر ألفاً، وقيل: ثلاثون ألفاً^(٥) وهو حجة على إمكان المعاد، وبعث الأجساد خلافاً للفلاسفة والنصارى إذ قصروا المعاد على الروحاني دون الجسماني^(٥).

﴿إن الله لذو فضل على الناس﴾ عام مطرد.

[٢٤٥] ﴿وال إليه ترجعون﴾ عام مطرد لا يتخلف أحد عن الرجوع إليه عز وجل.

(١) وهو قول لأحمد وأبي حنيفة والشافعي، انظر: المغني ٧١٤/٦، حاشية ابن عابدين ١١٠/٣، مغني المحتاج ٢٤١/٣.

(٥) نهاية ص ٥٧ من (ب).

(٥) نهاية ص ٥٩ من (ب).

(٢) وهو قول ابن عمر وابن عباس والحسن وعطاء وجابر والشعبي والزهري والمعتمد من مذهب أحمد، وقول الحنفية والشافعية، انظر: المغني ٧١٥/٦.

(٣) انظر: مظانها في الهوامش السابقة.

(٤) انظر: البيضاوي ص ٥٤ وهذه أقوال نحن غير ملزمين بها ما لم يرد فيها نص صريح عن المعصوم عليه الصلاة والسلام.

(٥) وقد سبق الكلام عليه . وبيان بطلانه.

[٢٤٦] ﴿ثم تولوا إلا قليلاً منهم﴾ عام خص بالاستثناء المذكور وزعمت الشيعة أن هذه الآية مثل ضربيه الله عز وجل لأصحاب محمد صلى الله عليه وسلم، وأن بني إسرائيل كما تولوا عن ملكهم الذي هو منصوب بينهم إلا قليلاً منهم كذلك أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم، تولوا عن امامهم الذي هو منصوب بينهم وهو علي إلا قليلاً منهم وليس ما ذكروه بنص فيما ادعوه ولا ظاهر.

[٢٤٧] ﴿قال إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم﴾ احتجت الشيعة به على أن علياً هو الإمام بعد النبي صلى الله عليه وسلم وتقريره^(*)، إن بني إسرائيل لما عين لهم طالوت ملكاً امتنعوا عن تملكه عليهم معللين بفقره وخمول نسبه فقالوا ﴿أنى يكون له الملك علينا ونحن أحق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال﴾ فأجابهم نبيهم بقوله ﴿إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم﴾ وجعل هذه الصفات سبباً لاستحقاق التقدم عليهم، وقالوا وهذه الصفات الثلاث كانت^(*) لعلي دون أبي بكر - رضي الله عنهما -. أما الاصطفاء فلأن النبي صلى الله عليه وسلم اصطفى علياً بالنص عليه يوم الغدير^(١)، حيث قال للناس "أست أولى بالمؤمنين من أنفسهم"، قالوا: بلى قال: "فمن كنت مولاه فعلي مولاه"^(٢) قالوا: وهذه بعد كل اعتراض وبعد كل سؤال وجواب قاطع في استخلاف علي عليهم، ويدل عليه حديث عمران بن حصين أن النبي صلى الله عليه وسلم قال "إن علياً مني وأنا منه وهو ولي^(*) كل مؤمن من بعدي" رواه أحمد في مسنده باسناد صحيح^(٣)، وروى أحمد أيضاً في كتاب فضائل علي من حديث بريدة بن الخصيب أن النبي صلى الله عليه

(*) نهاية ص (٥٤) من (أ).

(*) نهاية ص (٥٨) من (ب).

(١) غدير خم نسبة إلى مكان اسمه خم واد بين مكة والمدينة عند الجحفة به غدير عنده خطب النبي صلى الله عليه وسلم. معجم البلدان ٢/٣٨٩.

(٢) الحديث اسناده صحيح ذكره الامام أحمد في كتاب فضائل الصحابة، فضائل علي بن أبي طالب وهو في مسنده ٥/٤١٩. وله عدة روايات في المسند انظر: ١/٤٨٤، ٤/٣٨٨، ٥٢/١٠٧. وذكره في مجمع الزوائد ٩/١٠٧، وأخرج مثله ابن ماجه ١/٤٢، والحاكم في المستدرک ٣/١١٠.

(*) نهاية ص ٦٠ من (ج).

(٢) ج٤/ص٤٣٧، وأخرجه أيضاً في كتاب فضائل الصحابة باسناد حسن رقم (١٠٣٥).

وسلم قال: "إن علياً مني وأنا منه وهو وليكم بعدي" (١) هكذا بكاف الخطاب وقالوا المفهوم من الولي هو الرئيس المطاع وهو معنى الإمام وهذا هو المفهوم من قولنا ولي المرأة وولي اليتيم هو الرئيس المطاع عليهما النافذ تصرفه فيهما، قالوا: وهذه أخبار الآحاد وإن كنا لا نقول بها لكنها تلزمكم لأنها حجة عندكم فنحن نردها الزاماً لكم لا استدلالاً عليكم، وأما أبو بكر -رضي الله عنه- فليس منصوصاً عليه باتفاق لأن مستند بيعته عندكم الاختيار، والاجماع ولو كان منصوصاً عليه لما احتج إلى ذلك، قالوا: فهذا الاصطفاء -وهو معنى النص- قد ثبت (٢) لعلي دون أبي بكر، وأما البسطة في العلم فلقولته عليه السلام "أفضاكم علي" (٣) وإنما يكون أقضاهم إذا كان أعلمهم، ولأن من المشهور أنه كان له من الخوض (٤) في طلب العلم ما لم يكن لأبي بكر، بدليل أن الصدقة بين يدي نجوى رسول الله عليه الصلاة والسلام لم يعمل بها أحد سوى علي، حتى كان معه عشرة دراهم هو محتاج إليها فأثر تحصيل العلم على ضرورته، وتصدق بها حتى استفاد من النبي صلى الله عليه وسلم عشر مسائل، ولم يعرف مثل ذلك لغيره (٥)، وكذلك نفوذه في الفقه، وسرعة أجوبته في المشكلات، كالمسألة المنبرية (٦) والدينارية (٧) وغيرهما، مما لم يكن لغيره، يدل على أنه كان أبسط في العلم من أبي بكر وغيره، وأما البسطة في الجسم يعني القوة والشجاعة

(١) لم أجده بهذا اللفظ وما وجدته هو فقط لفظ الحديث السابق "إن علياً مني وأنا منه وهو ولي كل مؤمن بعدي".

(٢) في (ب) قد.

(٣) روى البخاري في كتاب التفسير باب ما ننسخ من آية أو ننسها، عن ابن عباس قال، قال عمر: أقرؤنا أبي، وأفضانا علي" الحديث، وروى ابن ماجه، عن الرسول صلى الله عليه وسلم "... وأفضاهم علي" في المقدمة باب فضائل الصحابة برقم (١٥٤).

(٤) في (ب) (ج) الحرص.

(٥) ذكره ابن كثير في تفسير ٣٢٦/٤.

(٦) وهي مسألة المواريث سئل عنها علي كرم الله وجهه أثناء خطبته على منبر الكوفة، فأجاب صاحبها بما يتفق مع خطبته حيث قال: الحمد لله الذي يحكم قطعاً، ويجزي كل نفس بما تسعى، وإليه المآب والرجعى" فقطع عليه بالسؤال، فبدره بالجواب بما يتفق وسجع الخطبة قائلاً "والمرأة صار ثمنها تسعا" انظر: الرحيبة ص ٢٨٨ وكشاف القناع ٤/٤٣٢، والمنتقى للباجي ٦/٢٧٧.

(٧) المسألة الدينارية: مسألة في المواريث كان حظ السائلة عنها ديناراً من تركة بلغت (٦٠٠) دينار، والمذكور أن داود تلميذ أبي حنيفة رضي الله عنهما هو الذي قسمها وأجازها أبو حنيفة ولم أر أحداً قال بنسبتها إلى علي ابن أبي طالب رضي الله عنه، انظر البحر الرائق ٨/٥٧٦.

فلا يشك منصف أنه كان أشجع الصحابة أبي بكر وغيره، أما أولاً: فلأن أبا بكر على ما ذكر في صفته كان شيخاً ضئيلاً نحيفاً^(*) ولو لم يكن إلا أخبار النبي صلى الله عليه وسلم بأنه ضعيف^(*) في بدنه - حيث قال: رأيتُه ينزع بذنوب وفي نزعه ضعف والله يغفر له^(١) وقوله "إن تولوها أبا بكر تجدوه ضعيفاً في بدنه قوياً في أمر الله"^(٢) لكان كافياً في (ضعف)^(٣) بدنه، وأما علي فبالتواتر أنه كان عظيم الجسم شديد القوة عظيم المشاش^(٤) ما صارع أحداً إلا صرعه، ولا أمسك بعضد أحد إلا أخذ بنفسه، وإنما سمي حيدرة^(٥) تشبيهاً له بالأسد في الخلق والقوة وكان مع ذلك شاباً في عنفوان شبابه^(٦)، ولا يشك أحد أن الشاب القوي الجلد أشد وأشجع من الشيخ الضعيف النحيف، وأما ثانياً: فلأن خالد بن الوليد كان هو العلم المشهور في الصحابة في الشجاعة، ثم لما بعثه النبي صلى الله عليه وسلم^(*) وعلياً إلى اليمن أمر علياً (عليه)^(٧) وإنما كان النبي صلى الله عليه وسلم يقدم في كل أمر أقوم الناس به فلولا أن علياً أشجع من خالد وإلا لما قدمه، والأشجع من الأشجع أشجع بالضرورة، فإن قال قائل: إن الشجاعة ليست بقوة البدن الظاهر وإنما هي قوة القلب الباطنة فرب شيخ ضعيف نحيف أشجع من شاب قوي، [جلد]^(٨) قلنا: فدعونا من هذا فقد اجتمعت العرب وأهل الأدب على أن أشجع بيت قيل قول العباس بن مرداس:

(*) نهاية ص (٥٥) من (أ).

(*) نهاية ص (٥٩) من (ب).

(١) رواه البخاري كتاب فضائل الصحابة باب فضائل ابو بكر الصديق.

(٢) روى الحاكم المستدرک عن حذيفة: إن وليتموها أبا بكر فزاهد في الدنيا راغب في الآخرة وفي جسمه ضعف

وقال حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه ١٤٢/٣.

(٣) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(٤) في (ب) و (ج) المسابير، ولم أجد لها أصل، أما المشاش فقد ورد في صفته عليه الصلاة والسلام أنه عظيم

المشاش، أي عظيم رؤوس العظام كالمرفقين والكتفين والركبتين، انظر النهاية في غريب الحديث والأثر ٩٦/٤.

(٥) الحيدرة: اسم للأسد، والغلام السمين، القاموس ص ٤٧٦.

(٦) في (ج) الشباب.

(*) نهاية ص ٦١ من (ج).

(٧) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(٨) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ)، (ج).

أكر على الكتبية لا أبالي أحتفي كان فيها أم سواها. (١)
 ولا خلاف أن علياً كان أقوم بهذه الصفة، وأقدم على الحروب من أبي بكر،
 قالوا: ولو أبطلتم لنا كل حجة على ذلك، قلنا حجة تضطرون إلى تسليمها ولا
 تستطيعون إبطالها وهي أن الأصوليين إذا أرادوا إثبات الإجماع بقوله عليه السلام
 "أمّتي لا تجتمع على ضلالة" (٢) وحاولوا إثبات هذا الخبر قالوا تواتر تواتراً معنوياً
 حتى صار كشجاعة علي (٣)، وسخاء حاتم، فلا تراهم يضربون المثل إلا بشجاعة
 علي، ولو كان أبو بكر أشجع لكان أولى (٤) بضرب المثل (٥) لشجاعته، وأيضاً فإنهم
 قرنوا شجاعة علي بسخاء حاتم، ثم لما كان حاتم أجود العرب، وجب أن يكون قرينه
 في ضرب المثل أشجع العرب، فهذا مما لا جواب عنه ولا خلاص منه، قالوا: فثبت
 أن الصفات التي احتج بها نبي بني إسرائيل عليهم في تقديم طالوت مختصه بعلي
 دون أبي بكر، فوجب (٦) أن يكون علي أولى بالتقديم من أبي بكر، كما كان طالوت
 أولى بالتقديم على بني إسرائيل، وقد ورد الأثر بأن علياً طالوت هذه الأمة، وهو
 إشارة إلى ما قررناه من كونه واجب التقديم عليها، كما وجب تقديم طالوت، هذا
 ماقررت به الشيعة إمامة علي من هذه الآية (٧) ومناقضته على التفصيل يطول وربما
 تعذر في البعض.

وإنما (٨) أجاب الجمهور عنه بانعقاد الإجماع بموافقة علي على إمامة أبي بكر
 رضي الله عنه فإذا سلم صاحب الحق فكلام الشيعة بعد ذلك فضول محض.

[٢٤٩] ﴿كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله﴾ الآية، استروح الشيعة إلى
 هذه الآية ونحوها بأن قالوا: قلنا بالنسبة إلى الجمهور لا تدل على أنا مغلوبون في

(١) العباس بن مرداس: شاعر جاهلي مخضرم من فرسان الجاهلية وشعرائها المذكورين، انظر ترجمته في
 جمهرة الأنساب ص ٢٦٣، معجم الشعراء ص ٢٦٢ ورد ذكره بيته هذا في ديوانه بلفظ "أشد على الكتبية لا
 أبالي... انظر ديوانه، طبعة ديوان المؤسسة العالمية، بغداد، ص ١١٠.

(٢) رواه الترمذي كتاب الفتن، باب لزوم الجماعة برقم (٢٢٥٥)، والحاكم المستدرک عن ابن عمر ١١٦/١.

(٣) في (ب) و(ج) حيدرة.

(٤) في (ب)، (ج) لا يضرب المثل.

(٥) في (ب)، (ج) إلا بشجاعته، أقول: يلاحظ هنا إسهاب المؤلف في أدلة إمامة علي رضي الله عنه مع عدم
 ذكر ردود أهل السنة مفصلة، وهذا ما يشتم منه رائحة التشيع.

(٦) نهاية ص ٦٠ من (ب).

(٧) في (ج) على هذه الأمة.

(٨) نهاية ص ٥٦ من (أ).

الحجة، ولا على أنهم مستأثرون بالحق إذ كم من قليل غلب كثيراً. وأجاب الجمهور بأن قالوا: نحن السواد الأعظم فمن شذ عنا [فهو] (١) في النار (٢).

وهذه المسألة وكل مسألة نذكر الخلاف فيها بين الجمهور والشيعية فهي من مسائل (٣) الإمامة وتوابعها (٤) وهي من قسم أصول الدين.

[٢٥١] ﴿وَاتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ﴾ عام أريد به الخاص أي الملك على بني إسرائيل (٥)، وحكمة مخصوصة إذ من المعلوم أن داود لم يرث جنس الملك ولا جنس الحكمة؛ إذ ذلك ليس إلا لله عز وجل الذي عم ملكه وحكمته.

﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض﴾ هو عام مطرد في الناس وفي المسكون من الأرض؛ إذ المعنى لفسد حال أهل الأرض (٥) وأرض لا ساكن بها لا يتأتى ذلك فيها.

﴿ولكن الله ذو فضل على العالمين﴾ عام مطرد إذ لا أحد من العالمين إلا ولله - عز وجل - عليه فضل.

قوله عز وجل: [٢٥٣] ﴿تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض﴾ أعلم أن للرسل (٦) مراتب ولهم درجات عند الله، وإنما ورد النهي عن التفضيل بينهم لئلا يوهم ذلك الغرض من المفضول منهم وبنقصه، وجانبهم (٧) مصون عن مثل ذلك (٨). وهذه من مسائل الرسل من أصول الدين نحن ذكرناها وقليلاً ما تذكر.

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ)، (ب).

(٢) وهذا للحديث: الذي رواه الحاكم في المستدرک أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا تجتمع أمتي على ضلالة أبداً، ويد الله مع الجماعة هكذا ماتبعوا السواد الأعظم فإنه من شذ شذ في النار" ١١٦/١ وله شواهد أخرى.

(٣) نهاية ص ٦٢ من (ج).

(٤) في (ج) وابوابها.

(٥) انظر: البيضاوي ص ٥٧.

(٥) وفساد حال أهل الأرض بغلبة المفسدين وبطلان منافع الأرض وتعطل مصالح الحرث والنسل وغلبة الكافرين على المسلمين وغيثهم في الأرض فساداً، انظر: البيضاوي ص ٥٧، الكشاف ١/٣٨٢.

(٦) في (أ)، (ج) الرسل ولعل الأنسب ما أثبتته ليوافق ما بعده.

(٧) في (ج) ونقص جانبهم

(٨) ومما حمل عليه نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن ذلك أنه من باب التواضع وإلا فقد ثبت عنه أنه قال "أنا سيد ولد آدم ولا فخر" رواه ابن ماجه في سننه كتاب الزهد ٢/١٤٤٠، ومثله روى مسلم في صحيحه كتاب الفضائل ٤/١٧٨٢، وأبو داود في سننه ٥/٥٤، وانظر: حاشية البيجوري ص (٧٧).

﴿منهم من كلم الله﴾ يحتج به من يرى القرآن وكلام الله عز وجل هو العبارات المسموعة وأنه عز وجل يتكلم بحرف وصوت (١)، وقالوا: والإشارة إلى موسى الكليم، ولولا أنه كلمه كلاماً مسموعاً (٢) عرفاً لما كانت له خصيصة على غيره إذ (قد) (٣) كلم الله عز وجل غيره وحيأ وإلهاماً وغير ذلك، فدل على أن لكلامه موسى خصيصة على الجميع، وليس إلا لما ذكرنا من أنه كلمه بكلام مسموع. وأجابت الأشعرية وسائر أهل الحق بأن الله عز وجل كما ترى ذاته وليست (٣) جوهر (٤) ولا عرضاً كذلك يفهم كلامه وليس بصوت ولا حرف، وأكثر ما فيه خلاف العادة والمألوف في الشاهد (٥)، وهو مشترك بين المسلمين، وهذا النائم يفهم الكلام في النوم من غير صوت ولا حرف في الخارج، ومعتمد (٦) هؤلاء أن الصوت والحرف لا يعقل إلا من جسم، والله عز وجل ليس بجسم، ومعتمد الآخرين أن الكلام المفهوم لا يعقل إلا بصوت وحرف، وربما أجاب الأولون بأن الكتابة والإشارة يفهم المراد ولا صوت ولا حرف، وأيضاً كما أن تأثيره عز وجل في إيجاد خلقه بلا علاج كذلك تأثيره في إسماعهم وإفهامهم بلا صوت ولا حرف ولا حركة فكما أنه يرى بلا جارحة ولا انطباع ولا خروج شعاع كذلك يتكلم بلا حركة ولا حرف ولا صوت.

والمسألة طويلة بين الفريقين وهي متعلقة بالصفات والكتب.

(١) وهم المعتزلة انظر: شرح الاصول الخمسة ص ٥٨٢ وما بعدها وبعض الصوفية مثل الحارث المحاسبي وابن سالم، انظر: التعرف على مذهب أهل التصوف، لأبي بكر محمد الكلابادي (٢٨٠هـ) طبعة دار إحياء الكتب العربية ص (٤٠).

(٢) نهاية ص ٦١ من (ب)

(٣) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(٤) أي بنظر: القلب والعقل لا العين.

(٥) في (ب) جوهر

(٦) في (ج) الشهادة.

(٦) والذي أراه هو ما قاله أهل السنة: أن الكلام لفظ يطلق على شيئين: الأول حديث النفس، والثاني الاصوات أو الحروف المرتبة، ولا سبيل إلى إنكار المعنى الأول في حق الإنسان مع أنه بلا حرف ولا صوت ومن هنا فليكن كلام الله سبحانه وتعالى كلاماً بلا حرف ولا صوت، وليس المراد تشبيه كلامه عز وجل بكلام البشر النفسي وإنما المراد إبطال حجة المعتزلة في كون الكلام منحصرأ فيما كان بحرف وصوت، أنظر: النظام الفريد بهامش كتاب جوهر التوحيد ص ١٠٢-١٠٣.

[٢٥٣] ﴿ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد﴾ يحتج به الجمهور على أن الله عز وجل مرید لجميع الكائنات خيراً وشرها، لأن اقتتالاً (*) هؤلاء المشار إليهم شر وقد (أخبر أنه) (١) بإرادته، وأنه لو شاء الا يكون لما كان (٢). والمعتزلة هنا يضطربون ويتلجلجون و(إلى) (٣) التأويلات البعيدة جداً (يلجأون) (٤) كقولهم: لو شاء الله إجبارهم على ترك الاقتتال لأجبرهم عليه، فلم يقتتلوا ولكنه تركهم واختيارهم فلذلك اقتتلوا، وهو كما تراه، وهذا هو جوابهم في كل موضع ذكرت فيه المشيئة وظاهرها عليهم يتأولون الاجبار (٥).

[٢٥٤] ﴿أنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه﴾ عام مطرد، ليس هناك بيع بعقد (١)، ولا فدية تقبل. ﴿ولا خلة﴾ أي ولا صداقة، وهو يحتمل أنه عام مطرد إذ لا صداقة ولا غيرها ينفع يومئذ من أمر الله حتى أن ابراهيم خليل الله لا يملك لأبيه نفعاً فيؤخذ برجليه ويديه في صورة ضبعان فيلقى في النار (٢)، ويحتمل أنه مخصوص بخلة المتقين فإنها نافعة من بعضهم لبعض بالشفاعة والإيثار بالحسنات

(*) نهاية ص ٦٣ من (ج).

(١) في (ب) أخبر.

(٢) انظر: شرح جوهرة التوحيد ص ٩٢-٩٣، والنظام الفريد ص ٩٢-٩٣.

(٣) في (ب) وفي .

(٤) في (ب) يلجون.

(٥) وذلك منهم هروب من أن يكون الله سبحانه وتعالى مریداً للمعاصي والقبائح ثم يعاقب على ذلك فيكون ظلماً، انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٤٣١ وما بعدها. ويرد أهل السنة على ذلك: بأن إرادة القبيح ليست بقبيحة بل هو حسن، غاية الأمر أنه قد يخفى علينا وجه حسنة، ورد قولهم: أن العقاب على ما أريد ظلم، بأننا لا نسلم كونه ظلماً لأن الظالم هو المتصرف في ملك الغير بغير إذنه، والله تعالى إنما يتصرف في ملكه، انظر: النظام الفريد ص ٩٢.

(٦) في (ب) بيع عقد.

(*) نهاية ص ٦٢ من (ب).

(٧) هذا إشارة إلى حديث مذكور في صحيح البخاري، كتاب الأنبياء، باب "واتخذ الله ابراهيم خليلاً" وفي كتاب التفسير، باب ولا تخزني يوم يبعثون، ونص الحديث، "يلقى ابراهيم أباه أزر يوم القيامة وعلى وجه أزر فترة وغيره، فيقول له ابراهيم: ألم أقل لك لا تعصني؟ فيقول أبوه: اليوم لا أعصيك، فيقول ابراهيم: ربي أنك وعدتني أن لا تخزني يوم يبعثون، فأني خزيتني من أبي الأبعد؟ فيقول الله تعالى: إني حرمت الجنة على الكافرين، ثم يقال يا ابراهيم ما تحت رجلك فينظر فإذا هو بذيخ ملتطخ فيؤخذ بقوائمه فيلقى في النار" وفي رواية فيمسح الله أباه ضبعاً" وفي أخرى فيقول في صورة قبيحة، وريح منتنة في صورة ضبعان" قال ابن حجر: اللذخ ذكر الضباع، والضبعان لغة في الضبع، انظر فتح الباري ٦/٣٨٧، ٨/٥٠٠.

ونحو ذلك لقوله عز وجل ﴿الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو إلا المتقين﴾ (١) أي فلاعداوة بينهم فهم أصدقاء وأخلاء.

﴿ولا شفاعة﴾ يحتج بها المعتزلة في نفي الشفاعة لمن مات غير تائب، وقد سبق واحتجاجهم بعمومه، وعند الجمهور هو خاص بالكفار لا شفاعة لهم ولا فيهم بخلاف المؤمنين فإنهم يشفعون ويشفع فيهم (٢).

﴿والكافرون هم الظالمون﴾ عام مطرد، وليس المراد أن مطلق الظلم محصور فيهم بل إن أعظم الظلم وهو الكفر محصور فيهم (٣).

[٢٥٥] ﴿الله لا إله إلا هو﴾ عام مطرد، فما من إله إلا الله.

﴿لا تأخذه سنة ولا نوم﴾ عام مطرد.

﴿له ما في السموات وما في الأرض﴾ عام مطرد وكذا الجمل الأربع بعدها عامة مطردة (٤) إلا ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه﴾ فإنه خص بالاستثناء بعده.

[٢٥٦] ﴿لا إكراه في الدين﴾ عام خص بالمرتد يجبر على الإسلام ونحوه من صور الإكراه بأدلتها (٥).

﴿قد تبين الرشد من الغي﴾ أي في الإيمان والكفر تبين الحق من الباطل، والرشد

(١) سورة الزخرف الآية (٦٧).

(٢) وقد سبق الكلام على الشفاعة،

(٣) قال ابن كثير: "مبتدأ محصور في خير، أي ولا ظالم أظلم ممن وافى الله يومئذ كافراً" ٣٠٤/١٠.

(٤) وهي: (وما في الأرض) أفاد العموم الاسم المرصول ما، (من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه) أفاد العموم (من) الشرطية، (يعلم ما بين أيديهم)، (وما خلفهم) أي: "عموم الاسم الموصول (ما) فيهما.

(٥) اختلف المفسرون في هذه الآية، والمختار أن هذه الآية نزلت في الانتصار كانت المرأة تكون مقلدة -أي لا يولد لها- فتجعل على نفسها إن عاش ولد لها أن تهوده، فلما أجليت بشو النضير، كان فيهم من أبناء الانتصار، فقالوا: لا ندع أبناءنا فنأزل الله تعالى: "لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي".

رواه أبو داود في سننه برقم (٢٦٨٢)، والبيهقي: ١٨٦/٩، والطبري في تفسيره ٤٠/٧٥، وقال أبو جعفر النحاس قول ابن عباس في هذه الآية أولى إذ مثله لا يأخذ بالرأي، انظر: القرطبي ٢٨٠/٣، وإذا فلا أحد يجبر على الإسلام، وقيل أنها منسوخة بقول الله تعالى: "يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين" [التوبة: ٧٣] انظر: أحكام القرآن لابن عربي ٢٣٣/١، والقرطبي ٢٨٠/٣ والذي أراه هو ما ذهب إليه ابن عباس من أن الآيات محكمة، وأنها خاصة في أهل الكتاب والمجوس إذا بذلوا الجزية، وهذا ما رآه الطبري وقال ابن كثير: إليه ذهب طائفة كبيرة من العلماء، ويؤيد هذا قوله تعالى "قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون" [التوبة: ٢٩] فيبقى الإكراه على المرتدين، ومشركي العرب ومن لم يعط الجزية، انظر التناسخ والمنسوخ لأبي منصور البغدادي ص ٢٤٢، والطبري ٤١٤/٥، وابن كثير ٣١٣/١.

من الضلال فالحق هو الاسلام، والباطل ما عداه^(١)، فهو عام مخصوص إذ ليس الرشد من الغي واضحاً في كل شيء بل الامور كلها إما أمر تبين رشده، أو أمر تبين غيّه فهذان طرفان واضحان^(٢)، أو أمر اشتبه رشده بغيه وهو واسطة بينهما فحكمها أن يستعمل فيها النظر والاستدلال، ولا بد معه من مساعدة التوفيق والهداية الربانية^(٣).

﴿فمن يكفر بالطاغوت﴾^(٤) هذه الجملة عامة مطردة^(٥).

[٢٥٧] ﴿الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور﴾ اعلم أن ولاية الله

عز وجل لخلق على أقسام: عامة وخاصة وأخص.

فالعامة: ولايته للمؤمنين باعتبار الإيمان، يدخل فيها العدل، والفاسق (والمبتع)^(٦) والمبتدع، وغيرهم، إذ لولا توليه إياهم وعنايته بهم لما وفقهم للإيمان وأخرجهم من ظلمات الكفر والطغيان، والخاصة: وهي ولاية الصالحين، والأخص: ولاية المقربين، فالآية المذكورة عامة مطردة باعتبار^(٧) الأول لا غير.

﴿اولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾ عام بشرط الموافاة على الكفر.

﴿الم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه﴾ الآية تضمنت مناظرة بين إبراهيم ونمرود، فلنقررها وهي (في)^(٨) إثبات إلهية الله عز وجل^(٩) دون نمرود. ﴿قال إبراهيم ربي الذي يحيي ويميت﴾ هذا استدلال منه عليه السلام، معناه: أنك يا نمرود لست ربي ولا رب غيري؛ لأنك لا تحيي ولا تميت، والرب حقيقة هو من يحيي ويميت، فأنت

(١) انظر: البيضاوي ص ٥٨، الكشاف ٣٨٧/١، التنقيح ١٢٨/١.

(٢) نهاية ص ٥٨ من (أ).

(٣) لقوله تعالى: ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام﴾، [الأنعام: ١٢٥]

(٤) قال الطبري: اختلفوا في تأويل معنى الطاغوت، فقالوا: هو الشيطان، وقيل: الساحر، وقيل الكاهن، ثم قال والصواب من القول عندي أنه كل ذي طغيان على الله، فيعبد من دونه، إما بقهر منه لمن عبده، وإما بطاعة ممن عبده له، إنساناً أو شيطاناً أو وثناً أو كائناً من كان من شيء، انظر: الطبري ٤١٦/٥-٤١٩، قلت وهذا أولى لأنه يشتمل على كل الأنواع السابقة.

(٥) نهاية ص ٦٤ من (ج).

(٦) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(٧) نهاية ص (٥٨) من (أ).

(٨) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(٩) في (ب)، (ج) اثبات الآية الله عز وجل. وهي تصحيف.

لست برب، وهذا قياس (١) من الشكل الثاني (٢)، قال نمرود: أنا أحيي وأميت، وهو اعترض على دليل ابراهيم، وتقريره لا اسلم مقدمتك الأولى (٣) بل أنا أحيي وأميت ﴿قال ابراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب﴾ بعض الناس زعم أن هذا انتقال من ابراهيم عليه الصلاة والسلام عن تمشية الدليل الأول، واستدل به على جواز الانتقال في الجدال (٤). واعلم أن هذا الكلام غير محرر بل الانتقال في المناظرة على ضربين:

أحدهما: يكون للعجز عن تمشية الدليل الأول (وهو انقطاع، والثاني مع مقدرة على تمشية الدليل الأول) (٥) وهذا يسمى تنزيلاً على تقدير التسليم، وهذا هو الذي استعمله ابراهيم عليه السلام لأن نمرود لما قال: أنا أحيي وأميت كان هذا دعوى منه تضمنت منع دليل ابراهيم (٦)، ثم يقال إن نمرود بين مستند منعه بأن أحضر شخصين من السجن وقد وجب عليهما القتل فأطلق أحدهما وقال: قد أحييته، وقتل الآخر وقال: قد أمتته (٧)، فرأى ابراهيم أن خصمه يغالطه بالمجاز عن

(١) القياس هو قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر، انظر ضوابط المعرفة ص ٢٣٤.

(٢) وهو ما كان الحد الأوسط فيه محمولاً أو تالياً في المقدمة الصغرى والكبرى، وتوضيح ذلك في الشكل التالي:

المقدمة الكبرى	المقدمة الصغرى
<u>الرب حقيقة هو من يحي ويميت</u>	<u>أنت النمرود لست تحيي وتميت</u>
موضوع محمول	موضوع محمول

الحد الاوسط المتكرر في الطرفين

النتيجة

(أنت النمرود لست الرب حقيقة)

راجع: ضوابط المعرفة ص ٢٥٦، البصائر النصيرية ص ١٥٦، المبادئ المنطقية ص ٤٣.

(٣) وهي قول "أنت النمرود) لا تحيي ولا تميت"

(٤) انظر: الزمخشري ٣٨٨/١.

(٥) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٦) قال ابن المنير: "هذا ليس انتقالاً من حجة إلى حجة، بل هو من مثال إلى مثال، لأن الحجة في كلا المثالين واحدة، وهي استدلاله على ألوهية الله تعالى بتعلق قدرته بما لا يجوز تعلق قدرة الحادث به" حاشية ابن المنير على تفسير الكشاف ٣٨٨/١.

(٧) رواه الطبري في تفسيره عن الربيع ٤٣٦/٥-٤٣٧، وذكره ابن كثير ٣١٣/١.

الحقيقة^(١)، فانتقل إلى ما لا يقدر فيه على المغالطة، فقال: على تقدير أنك تحيي وتميت، فإن لربي فعلاً آخر به وبأمثاله استحق الألوهية^(٢)، وهو أن يصرف الشمس، وأنت لا تصرف الشمس فأنت لست برب، ثم إن إبراهيم عليه السلام إنما طالبه بتصريف الشمس من المغرب على خلاف العادة لأنه رأى من نمرود^(٣) الشغب، والمكابرة والمغالطة، وقلة الحياء والانصاف في المناظرة، فخشي إن قال له: فأنت بها من المشرق أيضاً^(٤) أن يقول له: نعم، أنا أتى بها من المشرق، ثم يصبر حتى تطلع منه ثم يقول ما قد اطلعتها من المشرق، ويدعي ذلك بوقاحته فيحتاج إبراهيم إلى ما يبطل به تلك الدعوى^(٥) وفي ذلك تطويل البحث وانتشاره فاستراح من ذلك بأن طلب منه ما يعجزه، وهو أن يأتي بها من المغرب **﴿نهبت الذي كفر﴾** أي انقطع^(٦) لأنه **﴿إن﴾**^(٧) ادعى أنه يأتي بها كذلك عجز عن تحقيق دعواه^(٨)، (وإن اعترف بالعجز عن ذلك ظهر نقصه وبطلان دعواه الإلهية).^(٩)

وإنما قلنا: إنه في الدليل الأول غلط بالمجاز عن الحقيقة، لأن إبراهيم عليه الصلاة والسلام إنما ادعى لربه الإمامة الحقيقية: وهي نزع الروح الحيوانية عن الجسد بغير علاج محسوس، والاحياء الحقيقي: وهو إعادة الروح إليه بعد نزعها منه، والنمرود إنما أثبت لنفسه مجاز ذلك، وهو استبقاء الحياة في الأحياء، وتفويتها بالعلاج المحسوس في الإمامة، وذلك مما يقدر عيه اللصوص والشلوح^(١٠)، وقطاع

(١) وذلك أن حقيقة الموت والحياة هي خلق الحياة والموت في الأجساد إلا أن النمرود غلطه بالمجاز عن الحقيقة، فعنى بالحياة استبقاء الروح بالجسد بالعفر عن القتل وبالموت قطع الحياة، انظر الكشاف ١/٣٨٨، والفتوحات الإلهية ١/٢١١.

(٢) في (ب)، (ج) الألهية.

(٣) نهاية ص ٥٩ من (أ).

(٤) نهاية ص ٦٥ من (ج).

(٥) نهاية ص ٦٤ من (ب).

(٦) يعني وقعت عليه حجة فأخرس فلم يتكلم، انظر الطبري ٥/٢٢٧.

(٧) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ)، (ج).

(٨) في (ج) دعوى الإلهية.

(٩) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(١٠) الشلوح: لعلها مأخوذة من التشلح بمعنى التعرية، وهم اللصوص الذين يأخذون ما مع الناس من أموال

وملابس، فيعرونهم عنها، انظر القاموس المحيط ٦٢٣.

الطرق فلا مزية للنمرود فيها. وقد تضمنت هذه الآية جواز المناظرة^(١) في طلب الحق، وتقرير الأدلة، وحذف بعض مقدماتها للعلم بها، وهو المسمى بقياس الإضمار^(٢)، والتنزل^(٣) مع الخصم على تقدير التسليم، وإبطال الشبه والشكوك، والزام الخصم ما يفهمه، وجواز مناظرة السفوسطانية^(٤) ونحوهم، من منكسري الحقائق بما يقيم الحجة عقلاً أو حساً، وقيام الحجة بانقطاع الخصم، وانقطاعه بالعجز عن تمشيه الدليل إذا لم يكن خائفاً^(٥). وتضمن شرف علم الجدل^(٦) والأصول والنظر في المعقول، والكلام في التوحيد به، وإمام الناس فيه إبراهيم عليه السلام، فلا جرم قيل: ﴿مِلة ابراهيم﴾^(٧)، ﴿بل ملة ابراهيم﴾^(٨)، ﴿ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة ابراهيم﴾^(٩) ولا جرم لما أمر نبينا صلى الله عليه وسلم باتباع ملة إبراهيم. ورد كتابه القرآن مملوءاً من المباحث الجدلية مشحوناً بالحقائق النظرية، وفي هذا منقبة عظيمة للمتكلمين والأصوليين، وأهل النظر، ولكن أكثر الناس لا يعقلون^(١٠)، ولأجل هذا وضعنا هذا الكتاب.

[٢٥٩] ﴿فأما لله الله مائة عام ثم بعثه﴾ الآية، هذا من حجج البعث والمعاد كما في إحياء البقرة والألوف.

(١) المناظرة: لغة من النظر، أو من النظر بالبصيرة، قاموس ٦٣٢، واصطلاحاً: هي النظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الأشياء اظهاراً للصواب، تعريفات ص ١٢١.

(٢) لما كان القياس: هو قول مؤلف من قضايا إذا اسلمت لزم عنها لذاتها قول آخر، جاز حذف بعض هذه القضايا (إضمارها) إذا كانت معلومة ومسلماً بها، انظر ضوابط المعرفة، ص ٢٣٤.

(٣) التنزل: النزول في مهلة، القاموس ١٣٧٢، ويعني به هنا أن ينزل المناظر من دليل إلى دليل آخر بمهل وتدرج من الأوضح إلى الأكثر وضوحاً، ومن الملزم إلى الأكثر إلزاماً، انظر روح المعاني ١٩/٢، الفتوحات الإلهية ٢١١/١.

(٤) السفسطة: قياس مركب من الوهميات والفروض منه تغليب الخصم وإسكاته، انظر التعريفات ص ٦٣.

(٥) في (ج) خائفاً، والصواب ما أثبتته لأن الخوف عذر في السكوت.

(٦) وهذا مأخوذ من قوله تعالى: "وذلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء" [الانعام: ٨٣].

(٧) سورة الحج الآية (٧٨).

(٨) سورة البقرة الآية (١٣٥).

(٩) سورة النحل الآية (١٢٣).

(١٠) انظر: كتاب القسطاس المستقيم للغزالي ص ١٤-٣٠.

[٢٦٠] ﴿قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي﴾ الآية. أعلم أن من الناس من زعم أن ابراهيم شك في القدرة على إحياء الموتى (*) حكاة القرطبي (١) عن الطبري (٢) واحتج بقوله عليه الصلاة والسلام "نحن أحق بالشك من ابراهيم" (٣) وليس هذا بشيء، إذ برهان القدرة (*) واضح فكيف يخفى مثله على ابراهيم عليه السلام مع استخراجة حدوث العالم وقدم الصانع (*) بلطف النظر من أفول (٤) الكوكب والشمس والقمر، وإذا كنا لا نظن ذلك بذي النون حيث ﴿ظن أن لن نقدر عليه﴾ (٥) حتى تأولناه على خلاف ظاهره مما يدفع ذلك عنه (٦) مع أن رتبة ابراهيم أعلى منه فكيف نظنه بابراهيم، وأما قوله صلى الله عليه وسلم "نحن أحق بالشك من ابراهيم" فليس معناه إثبات الشك من ابراهيم وإنما هو نفي للشك عنه (٧) بطريق أولى، ومعناه لو شك ابراهيم لكنا أولى بالشك (٨) (منه لقصورنا في المعرفة عنه، لكنا نحن لم نشك فابراهيم أولى) (٩) أن لا يشك، وهذا تأويل جيد للحديث (١٠)، ثم أورد بعضهم ههنا سؤالاً وهو أن قول ابراهيم: (بلى) يقتضي أنه آمن أي بلى آمنت وقوله ﴿ولكن ليطمئن قلبي﴾ يقتضي أن قلبه لم يطمئن إلى الآن، لكن الإيمان يلزمه الطمأنينة وحينئذ يصير كأنه قال: آمنت، ما آمنت أو اطمأن قلبي ولم يطمئن وهو تناقض والجواب:

(٥) نهاية ص (٦٥) من (ب).

(١) في تفسيره ٢٩٨/٣.

(٢) وهو مروى عن ابن عباس وعطاء بن رباح ورجحه الطبري ٤٩٠/٥-٤٩١.

(٣) رواه البخاري عن أبي هريرة في كتاب التفسير باب قوله تعالى (وإذ قال ابراهيم رب أرني كيف تحي الموتى)، انظر فتح الباري ٢٠١/٨.

(٤) نهاية ص ٦٦ من (ج).

(٥) نهاية ص ٦٠ من (أ).

(٦) في (ج) تحول، وكلاهما بمعنى واحد.

(٧) تمام الآية "وذا النون إذ ذهب مغاضباً فظن أن لن نقدر عليه" [الأنبياء: ٨٧].

(٨) وذلك أن من قال: (أنا نقدر من القدرة قالوا هو مجاز عن أعمالها أي فظن أن لن نقدر عليه) فظن أن لن نقدر عليه أو يكون له من باب التمثيل أي فعل فعل من ظن أن لن نقدر عليه، روح المعاني ٨٠/٩.

(٩) في (ج) الشك.

(١٠) في (ج) بالشك أولى.

(١١) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(١٢) وهذا ما ذهب إليه ابن حجر العسقلاني في تفسير هذا الحديث، انظر فتح الباري ٤١٢/٦، وهو ما أخذ به القرطبي ٢٩٨/٣، والأوسى في روح المعاني ٢٦/٢.

أنه قد قيل معناه: بلى آمنت بالقدرة ولكن ليطمئن قلبي بالخلّة، وكان قد جعل إظهاره على إحياء الموتى علامة على اتخاذه خليلاً (١)، وعلى هذا فلا تناقض، وهذا وإن كان قريباً ممكناً غير أن المختار غيره، وهو أن الإيمان يستند إلى العلم والعلم له مراتب: علم اليقين: وهو ما حصل عن النظر (٢) والاستدلال (٣).

وعين اليقين (٤): وهو ما حصل عن شهادة وعيان.

وحق اليقين: وهو ما حصل عن العيان مع المباشرة.

فالأول كمن علم بالعادة أن في البحر ماء، والثاني كمن مشى حتى وقف على ساحله وعابنه، والثالث كمن خاض فيه واغتسل منه، وإذا عرفت هذا (٥) فإن إيمان (١) إبراهيم بالقدرة على إحياء الموتى قبل أن يراه كان عن علم يقين نظري، فأراد أن يطمئن قلبه بالإيمان بذلك عن عين اليقين وحق اليقين (٦)، فلذلك قيل له ﴿خذ أربعة من الطير﴾ إلى آخره، أي باشر هذا الأمر ليحصل لك عين اليقين عياناً، وحق اليقين مباشرة (٨)، وفي الحديث "ليس الخبر كالعيان (٩) إن موسى بلغه أن قومه قد فتنوا فلم يتغير فلما رآهم عاكفين على العجل أخذ برأس أخيه يجره إليه" (١٠) وفي هذا المعنى قيل:

ولكن للعيان لطيف معنى له سأل المعاينة الكلیم (١١)

(١) ذكره القرطبي عن السدي وابن جبير ٣٠٠/٣ وانظر روح المعاني ٢٦/٢.

(٢) في (ج) النقل.

(٣) وقد جوز الزمخشري التشكيك على علم الاستدلال بخلاف العلم الضروري الكشاف ٣٩٢/١، وكذلك النسفي ١٣٢/١.

(٤) في (ج) علم وهو خطأ لأنه يصبح تكراراً لما سبق.

(٥) في (ب)، (ج) عُرِفَ.

(٦) في (ب)، (ج) فأيمان.

(٧) ومثل هذا الذي رآه الأوسي ٢٦/٢.

(٨) انظر ابن كثير ٣١٥/١.

(٩) رواه الحاكم في المستدرک، مثله عن ابن عباس: ٢٢١/٢.

(١٠) ويزيد استشهاد المؤلف وضوحاً أن الذي بلغه هو الله وكلامه تعالى حق وموسى عليه السلام مؤمن به ولكن المعاينة كان لها وقع أشد.

(١١) لم أف أف عليه.

وحينئذ يكون معنى الكلام بل آمنت عن نظر(*) واستدلال، ولكن أريد طمأنينة القلب بنظر العيان(١) وهذا أيضاً دليل على إمكان البعث(٢).

[٢٦١] ﴿مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة﴾ الآية. هذا عام مطرد(*)، أما المرآني فليس منفقاً في سبيل الله(٣) فلذلك لم يكن ينتفع بإنفاقه، غير أن في هذه الآية إطلاقاً قيّد في الآية بعدها بقول الله عز وجل ﴿لا يتبعون ما أنفقوا مناً ولا أذى﴾ فصارت(*) مضاعفة الصدقة إلى سبع مائة ضعف مشروطة بعدم المن والأذى(٤)، وصار تقدير الآية مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله ثم لا يتبعون ما أنفقوا مناً ولا أذى كمثل حبة أنبتت سبع سنابل ... الآية.

[٢٦٤] ﴿لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى﴾ عام في بطلان الصدقات بذلك، والمن: تذكير النعمة، والأذى: إلحاق ضرر بالسائل دون أخذها كإنتهاره وزجره وتقريعه ونحو ذلك(٥).

﴿لا يقدرّون على شيء مما كسبوا﴾ عام مطرد إذ أعمال الكفار والمرائين "هباءً منثوراً"(٦).

[٢٦٧] ﴿أنفقوا من طيبات ما كسبتم وما أخرجنا لكم من الأرض﴾ يستدل به على تعلق الزكاة بكل ما يخرج من الأرض من معدن ونبات وثمر، لكن خص منه العلماء أشياء بأدلة وجدوها، وبقيت الزكاة في الباقي كالركاز(٧)، والمعدن والرطب، والعنب، والمكيل المدخر، على تفاصيل فيه(٨).

(*) نهاية ص (٦٦) من (ب).

(١) أي أن إحياءه هذه الطيور وبعد موتها دليل على أن الله قادر على بعث الناس بعد الموت.

(٢) انظر روح المعاني ٢/٢٦٦.

(*) نهاية ص (٦٧) من (ج).

(٣) لأنه لا يريد بذلك رضا الله ولا ثواب الآخرة بل الشكر في الدنيا والسمعة، الكشاف ١/٣٩٤، البيضاوي ٦١.

(٤) نهاية ص (٦١) من (أ).

(٥) لأنها تفعل فعل الرياء انظر: الكشاف ١/٣٩٤، البيضاوي ص ٦١.

(٦) المن: هو أن يمن على من أحسن إليه بإحسانه ويريد أنه واجب عليه حقاً، والأذى: هو أن يتناول عليه بسبب ما أعطاه. انظر: البيضاوي ص ٦٠، النسفي ١/١٣٣.

(٧) انظر: الكشاف ١/٣٤٩، النسفي ١/١٣٤.

(٨) الركاز في اللغة ما ارتكز في الأرض من الذهب والفضة والجواهر، وهو عند سائر الفقهاء كذلك، انظر

التعريفات ص ٥٩، والقرطبي ٣/٧٢٢.

(٩) انظر: ذلك في القرطبي ٣/٣٢١-٣٢٥.

[٢٦٩] ﴿ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً﴾ عام مطرد، لكن ما هذه الحكمة؟ (١) فالأشبه أنه العلم الموصل إلى معرفة وجود الله عز وجل وما يجوز عليه وما لا يجوز، وإلى معرفة معاملته (٢) فالأول: علم أصول الدين، والثاني: علم الفقه لأدب الظاهر، وعلم الأخلاق وأعمال القلوب لأدب الباطن، وذلك لأن المكلف لا بد له من اعتقاد يلقي الله عز وجل به، وعمل ظاهر يقيم به رسوم التكليف وأدب يقيم به رسم العبودية، فهذه العلوم الثلاثة أركان الحكمة، والقيم بالأول المتكلمون، وبالثاني الفقهاء، وبالثالث محققو الصوفية كشيخ الإسلام في مقاماته (٣) ونحوه، فأما الحكمة التي هي عبارة عن: المنطق (٤)، والإلهي (٥)، والطبيعي (٦)، والرياضي (٧)، فهي حكمة فلسفية باصطلاحهم، والخطر في الإلهي منها عظيم على رأيهم فلا يليق النظر فيه إلا لمتضلع من الحكمة الأولى وعلوم الشرع، وبالحري أن يأمن من الجرب

(١) قال الطبري: "حدثني يونس قال أخبرنا ابن وهب قال قلت لمالك وما الحكمة؟ قال: المعرفة بالدين والفقه فيه والاتباع له." ٥٧٨/٥.

(٢) اختلف العلماء في معنى الحكمة هنا:

فقال ابن عباس: هي المعرفة بالقرآن ففقه ونسخه ومحكمه ومتشابهه وغريبه ومقدمه ومؤخره، وقال قتادة: الحكمة هي الفقه في القرآن، وقال مجاهد: الإصالة في القول والفعل، وقال ابن زيد: الحكمة العقل في الدين، وقال مالك بن أنس: الحكمة المعرفة بدين الله والفقه فيه والاتباع له، قال صاحب البحر: إن في الحكمة تسعة وعشرين قولاً لأهل العلم بعضها من بعض (/) وكذا قال القرطبي ثم قال: "والحكمة هي مصدر من الإحكام هو الإتقان في قول أو فعل فكل ما ذكر فهو نوع من الحكمة التي هي الجنس، فكتاب الله حكمه وسنة نبيه حكمة وكذا كل ما ذكر من التفاصيل فهو حكمة، وأصل الحكمة هي ما يمتنع به من السفه وهو كل فعل قبيح" تفسير القرطبي ٣/٣٢٠، وهو يزيد ما ذهب إليه المؤلف.

(٣) المقصود بشيخ الإسلام هنا هو ابواسماعيل عبد الله بن محمد بن علي بن محمد الانتصاري الهروي، من ذرية صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم أبي ايوب الانتصاري، حافظ مصنف حنبلي صوفي، ولد سنة ٣٩٦هـ وتوفي سنة ٤٨١هـ من انظر: ترجمته في طبقات الحنابلة ٢/٢٤٧-٢٤٨، العبر ٣/٢٩٧-٢٩٨، طبقات المفسرين للسيوطي: ٢٥، شذرات الذهب ١٣/٣٦٥-٣٦٦، سير أعلام النبلاء ١٨/٥٠٣. وأما كتابه الذي وصفه هنا بالمقامات أسماه "منزل السائر بين أياك نعبد وأياك نستعين" الذي قسم فيه طريق سير المؤمنين إلى الله تعالى إلى مائة منزلة، وجعل لكل منزلة مفهوماً واحداً يليق بعامة المسلمين، وآخر لخاصة المؤمنين، ثم لخاصة الخاصة، انظر: تهذيب مدارج السالكين ٧/١.

(٤) المنطق: آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر، التعريفات: ص ١٢١.

(٥) وهو العلم الذي يبحث فيه عن الذات الإلهية.

(٦) وهو العلم الذي يبحث فيه أحوال الطبيعة التي هي: القوة السارية في الاجسام بها يصل إلى كماله الطبيعي.

(٧) الرياضة هي: تهذيب الاخلاق النفسية، فإن تهذيبها تحيئها عن خلطات الطبع ونزعاته، التعريفات ص ٦٠.

وقد(*) يحتج الفلاسفة على أن الحكمة في الآية هي حكمتهم المذكورة لقوله عز وجل عقب ذلك ﴿وما يتذكر إلا أولوا الألباب﴾ والتذكر: النظر، والألباب: العقول، فهو إذن إشارة(*) إلى أن الحكمة المذكورة إنما هي طريق أدركها نظر العقل، وحكمتنا أحق بذلك لأنها مؤسسة على النظر والاستدلال العقلي(١).

[٢٧٠] ﴿وما أنفقتم من نفقة أو ندرتم من نذر فإن الله يعلمه﴾ أي فيجازي عليه(٢)،

وهو عام مطرد.

[٢٧٢] ﴿ليس عليك هدام ولكن الله يهدي من يشاء﴾ اعلم أن الهدى تارة يراد

به الارشاد (وهذا على النبي صلى الله عليه وسلم إذ معناه التبليغ والدعاء إلى الحق)(٣) وتارة يراد به ميل القلب إلى الحق مستنداً إلى ظهور الحجة(*) وانكشاف الشبهة وقيام الداعي وانتقاء الصارف، وهذا لا يقدر عليه إلا الله عز وجل(٤) وهو المراد ههنا(٥) وقد أخبر الله عز وجل أنه مستبد به يهدي من يشاء(٦)، ويحتج به الجمهور على أن الإنسان لا يملك هدى نفسه، والحجة معهم خلافاً للمعتزلة إذ

(*) نهاية ص (٦٧) من (ب).

(*) نهاية ص (٦٨) من (ج).

(١) قلت: الفرق بين الحكمة المذكورة في القرآن وحكمة الفلاسفة، أن الأولى مبنية على أساس شرعي معصوم وهو الوحي من كتاب وسنة، أما حكم الفلاسفة فهي كما عرفها الجرجاني علم يبحث عن حقائق الأشياء على ماهي عليه في الوجود بقدر الطاقة البشرية، فهي علم نظري غير إلهي، انظر: ص ٤٨ ولذا فإن النظر غير معصوم عن الخطأ.

(٢) انظر: النسفي ١/١٣٦، البيضاوي ص ٦٢.

(٣) ما بين القوسين ساقط من (أ).

(*) نهاية ص ٦٢ من (أ).

(٤) قال ابن جزى الهدى له معنيان: الأول الإرشاد والبيان ومن البيان "أما ثمود فهديناهم" والإرشاد قد يكون إلى الطريق وإلى الدين، والمعنى الثاني: التوفيق والإلهام، التسهيل ١/٢٨.

(٥) ومن هنا قال النسفي في معنى الآية: لا يجب عليك أن تجعلهم مهتدين إلى الانتهاء عما نهوا عنه ... وما عليك إلا أن تبليغهم النواهي فحسب، أو ليس عليك التوفيق إلى الهدى أو خلق الهدى وإنما ذلك إلى الله سبحانه وتعالى" النسفي ١/١٣٦، وانظر روح المعاني ٢/٤٤.

(٦) انظر: البيضاوي ص ٦٢، النسفي ١/١٣٦.

عندهم أن العقل كاف في المعرفة والنظر مخلوق للناظر والعلم متولد عنه والهدى تابع للعلم بتحقيق الحجة وكشف الشبهة وذلك يقتضي أن هداهم مخلوق لهم^(١).

[٢٧٤] ﴿الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سراً وعلانية﴾ الآية، قالت الشيعة:

نزلت هذه في علي رضي الله عنه، كان معه أربعة دراهم أنفق منها درهماً ليلاً، ودرهماً نهاراً، ودرهماً سراً، ودرهماً علانية، فنزلت هذه الآية، ذكره عبد الرزاق في تفسيره^(٢)، قالوا: وليس مثل هذا لأبي بكر ولا غيره، فيكون أفضل، وعارضه الجمهور بنحو ﴿وسيجنيها الاتقى﴾^(٣) ﴿لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل﴾^(٤) ﴿والذي جاء بالصدق وصدق به﴾^(٥) ﴿ثاني اثنين إذ هما في الغار﴾^(٦) ونحوه^(٧) وليس لغير أبي بكر رضي الله عنه مثل ذلك.

[٢٧٥] ﴿ذلك بأنهم قالوا إننا البيع مثل الربا﴾ استشكل بعضهم هذا وقال النظم

الواضح يقتضي أن يقال إنما الربا مثل البيع فالعدول إلى عكسه غير متضح،

(١) وهذا ما عبر عنه الزمخشري بقوله: "يلطف بمن علم أن اللطف ينفع فيه" ٣٩٧/١، أي فيحمله لطف الله تعالى على خلق هداه بنفسه.

وهذا مبني عندهم على قاعدتهم التحسين والتفبيح العقلين وقاعدتهم في خلق الأفعال، وعلى قولهم بأن الله سبحانه وتعالى لا يريد المعاصي من عباده وأنه شاء من الجميع الإيمان. وقد سبق أن بينت بطلانه.

(٢) انظر: تفسير عبد الرزاق: ١٠٨/١.

وقد ذكر ابن كثير عن ابن عباس أنها نزلت في علي رضي الله عنه في تفسيره ٣٢٦/١، إلا أن الزمخشري قال: "إن الأقوال تعددت فهيا فقيل نزلت في أبي بكر الصديق رضي الله عنه وقيل نزلت في علي، وقيل نزلت في الخيل المربوطة، انظر: الكشاف ٣٩٨/١، قلت: هي عامة في كل من تخلق بهذا الخلق وعمل بهذا العمل من الصحابة وغيرهم من المسلمين.

(٣) سورة الليل الآية (١٧) وقال ابن كثير: "وقد ذكر غير واحد من المفسرين أنها نزلت في أبي بكر رضي الله عنه حتى أن بعضهم حكى الإجماع عليه" تفسير ابن كثير، ٥٢١/٤.

(٤) سورة الحديد الآية (١٠) وقال عنه ابن كثير ولا شك عند أهل الإيمان أن الصديق له الحظ الأوفر من هذه الآية فقد أنفق ماله كله في سبيل الله وابتغاء وجهه، ٧٠٣/٤.

(٥) سورة الزمر الآية (٣٣) الذي جاء بالصدق هو الرسول صلى الله عليه وسلم والذي صدق هو أبو بكر الصديق رضي الله عنه، التسهيل، ١٩٥/٢.

(٦) سورة التوبة الآية (٤٠) والمقصود بالاثنتين هنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر رضي الله عنه، انظر ابن كثير ٣٥٨/١.

(٧) قلت: والحق أن آية الزمر كما قال المفسرون عامة فالذي جاء بالصدق هم الأنبياء والذي صدق به هم المؤمنون، انظر روح المعاني ٢٥٨/٢، والتسهيل ١٩٥/٣.

والجواب: أن الكفار إنما أرادوا بقولهم ﴿إنما البيع مثل الربا﴾ المناقضة والإلزام كأنهم قالوا يعاب علينا الربا والبيع مثله^(١)، فمن أنكر علينا الربا لحصول التغابن فيه^(٢) لزم إنكار البيع بحصول التغابن فيه، ولو قالوا إنما الربا مثل البيع لكان ذلك قياساً، كأنه^(٣) قيل: الربا صفقة^(٤) تضمنت تفاضلاً وتغابناً فكان حلالاً كالبيع، لكن هؤلاء إنما قصدوا^(٥) الإلزام والمناقضة لا القياس ولا المماثلة، وإنما ذكرنا هذا لكونه سؤالاً كثر إيراده واستشكاله، ولتعلقه بالقياس والنقض والإلزام، وذلك من مسائل أصول الفقه.

﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ هذا فيه حجة قوية للظاهرية^(٥) في اعتبارهم الظواهر السمعية دون العلل القياسية، وتقرير ذلك: أن أكلة الربا لما أرادوا مناقضتهم المذكورة أجابهم الله عز وجل بالحكم الإلهي فقال: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ فيجب عليكم متابعة هذا الحكم المنصوص، ولم يحتج عليهم بحكمة تحريم الربا المناسبة مع أنها ظاهرة مؤثرة، وهي أن الربا إنما يكون مع اتحاد الجنس أو العلة^(٦) فالغبن فيه لازم لا يستدرك، بخلاف البيع فإنه يكون مع اختلاف الجنس فالغبن فيه يمكن^(٧) استدراكه، مثاله: لو اشترى ثوباً بعشرين غبناً وهو^(٨) يسوي عشرة أمكن أن يبيعه بعشرين أو أكثر للرغبة^(٨) فيه) وارتفاع سوق ونحوه، أما لو

(١) أي شبهوا الربا بالبيع وذلك على طريق المبالغة إذ قد بلغ في اعتقادهم حل الربا أن جعلوه أصلاً وقانوناً في

الحل حتى شبهوا البيع به، انظر الكشاف ١/٣٩٩، النسفي ١/١٣٨، البيضاوي ص ٦٣.

(٥) نهاية ص ٦٨ من (ب)

(٢) في (ج) كان.

(٣) في (ج) منفعة.

(٤) في (ب)، (ج) لكان ذلك قياساً، والمقصود.

(٥) الظاهرية: هو مذهب فقهي يقرر أن المصدر الفقهي الوحيد هو النص، فلا رأي بكل أنواعه، فلم يأخذوا

بالقياس، ولا بالاستحسان، ولا بالمصالح المرسلة، ولا الذرائع، بل أخذوا بالنصوص وحدها، وإذا لم يكن

هناك نص أخذوا بحكم الاستصحاب الذي هو الإباحة الأصلية، انظر: تاريخ المذاهب الإسلامية لمحمد أبي

زهرة ٢/٣٤٥.

(٦) في (ب)، (ج) القلة ولعل الصواب ما أثبتته.

(٧) في (ب)، (ج) ممكن.

(٨) نهاية ص ٦٣ من (أ).

(٨) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

اشترى مد قمح^(١) بمدين فبعيد أن يرد له المد الواحد مدين (إلا ويرد)^(٢) المدان للبائع أربعة أمداد^(٣) اللهم إلا أن يختلفا بالجودة والرداءة بحيث يساوي المد الجيد مدين رديئاً لكن الجودة والرداءة ههنا غير معتبرة طرداً للباب في المنع، فلو كانت هذه الحكمة القياسية حجة لاحتج بها عليهم، لأنها أشبه بالإزامهم المذكور، وأقرب إلى عقولهم، فلما لم يحتج عليهم بها بل بالنص القاطع للحجة دل على أن لاجحة في العلل والمناسبات، [وصار]^(٤) هذا كما قال لإبليس: ﴿ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك﴾^(٥) احتج عليه بالأمر ولم يسمع منه علته الفلسفية المزخرفة، وهي قوله ﴿أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين﴾^(٦) وقد كان يمكنه أن يعارضه بأحسن منها وأنسب في العقل، وهو أن الطين ثابت رزين متواضع لين رطب، والنار مضطربة خفيفة مستعلية يابسة شريرة محرقة، ومن ثم رجع إبليس إلى أصله في الخفة والطيش، ورجع آدم لأصله في الثبات والرزانة، فقال ﴿ربنا ظلمنا أنفسنا﴾^(٧) الآية، فاعترف فعُرف له واستغفر فغفر له، فلما لم يفعل ذلك دل على أن لا ارتباط للأحكام إلا بالنصوص والظواهر^(٨).

(١) المد: هو من الكمايل الإسلامية، والمد الشرعي يساوي رطل وثلاث وبالأوزان في أيامنا هذه يساوي ٨١٢,٥١ غرام قمح، انظر: الكمايل والأوزان الإسلامية وما يعادلها في النظام المتري لفالتر هنتس. ص ٧٤.

(٢) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(٣) وهذا ما ذكره المفسرون من علل تحريم الربا، البيضاوي ص ٦٣.

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ)، (ج).

(٥) سورة الاعراف الآية ١٢.

(٦) سورة الاعراف الآية ١٢.

(٧) سورة الاعراف ٢٣.

(٨) نهاية ص ٦٩ من (ب).

(٨) ذكر علماء الأصول عند كل أصل من أصول الفقه الإسلامي معارضة الظاهرية لهم وردوا آرائهم، وبيّنوا مستنداتهم في حجة هذه الأصول التي أخذوا بها ولم يأخذوا بها الظاهرية، وقد بينت عند كل أصل من الأصول التي ذكرها المؤلف في المقدمة ما خالف فيه الظاهرية وغيرهم للجمهور، وبيّنت المراجع، فلترجع هذه المسألة في مظانها التي اشترت إليها في مقدمة الكتاب.

[٢٧٧] ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ الآية. قد تكرر هذا في القرآن كثيراً^(١) ويحتج به من يرى الإيمان مجرد التصديق^(٢)، وأن الأعمال ليست ركناً للإيمان بل أثر من آثاره خلافاً للجمهور من المحدثين^(٣) وغيرهم، حجة الأول أنه عطف العمل الصالح على الإيمان والعطف^(٤) يقتضي التغاير فالإيمان غير الأعمال، وأجاب الآخرون بأن هذا من باب عطف الخاص على العام كالصلاة الوسطى على الصلوات^(٥) وجبريل وميكائيل على الملائكة^(٦) (ولا ينافي ذلك كون الخاص من العام، وهذا ضعيف لأننا لو اقتصرنا على الملائكة^(٦) فهنا جبريل وميكائيل وههنا لو [اقتصرنا]^(٧) على الإيمان لم يفهم العمل الصالح إلا على دعوى الخصم ويعود النزاع.

(١) حيث وردت في السور الأتية: (البقرة الآية ٢٧٧) وهي المذكورة هنا، يونس الآية (٩)، هود الآية (٢٣)، الكهف الآية (٣٠) والآية (١٠٧)، مريم الآية (٩٦)، لقمان الآية (٨)، فصلت الآية (٨)، البروج الآية (١١)، البينة الآية (٧٠)، وغير ذلك كثير مما اقترن فيه لفظ الإيمان مع عمل الصالحات.

(٢) وهذا ما ذهب إليه محققو الأشاعرة والماتريدية، ويؤيد هذا المذهب وجوه:

أولها: استعمال القرآن الكريم في عدة آيات واستعمال الحديث أيضاً، جرياً على أن محل الإيمان هو القلب: قال تعالى: (أولئك كتب في قلوبهم الإيمان) [المجادلة: ٢٢] وقوله (لما يدخل الإيمان في قلوبكم) [الحجرات: ١٤]، وقول الرسول صلى الله عليه وسلم (اللهم ثبت قلبي على دينك) فدللت هذه النصوص على أن الإيمان فعل القلب.

ثانيها: أنه سبحانه وتعالى جعل الإيمان شرط لصحة الأعمال نحو قوله (ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن) [طه: ١١٢]، ونحن نقطع أن الشرط غير المشروط.

ثالثها: أنه سبحانه وتعالى أثبت الإيمان لمن ترك بعض الأعمال في قوله سبحانه "وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا... الآية" ولو كانت جزءاً من حقيقة الإيمان لانفتحت الحقيقة بانتفاء جزء منها" انظر: شرح جوهرة التوحيد مع النظام الفريد ص ٤٧-٥٣، والفقه الأكبر لأبي حنيفة وشرحه ص ٧٥-٧٦.

(٣) ومع المحدثين في هذا جماعة من أهل السنة وجماعة من المعتزلة الذين قالوا الإيمان هو التصديق بالجنان، والاقرار باللسان، والعمل بالاركان، والجنان هو القلب، والاركان هي الجوارح، النظام الفريد ص ٤٩.

(*) نهاية ص ٧٠ من (ج).

(٤) إشارة إلى قوله تعالى: "حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى" [البقرة: ٢٣٨].

(٥) إشارة إلى قوله تعالى: "من كان عدواً لله وملائكته ورسوله وجبريل وميكائيل فإن الله عدو للكافرين" [البقرة: ٩٨].

(٦) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٧) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ)، (ج).

[٢٨١] ﴿ثم توفي كل نفس ما كسبت﴾ أي كل نفس مكلفة، أو كل نفس منكم، ليخرج (١) من العموم من ليس بمكلف كالصبيان والمجانين والبهائم ونحوهم، فالعموم مخصوص بهم.

[٢٨٢] ﴿ولا يبغض منه شيئاً﴾ (٢) عام مطرد.

﴿ولا ياب الشهداء إذا ما دعوا﴾ عام خص [منه ما] (٣) إذا أبى لمرض، أو خوف، أو كونه كان مكرهاً على تحملها بالباطل، أو كان عبداً تحملها بلا إذن سيده ومنعه من السعي للأداء (٤) وذهب بعض الأئمة إلى عدم أهلية العبد للشهادة (٥) (٦) بهذه الآية لأنه مأمور بالسعي للأداء وذلك يبطل حق السيد من خدمته (٦)، ومقتضى هذا أنه إن تحملها بإذن السيد جاز أن يسعى للأداء و دخل في عموم ﴿ولا ياب الشهداء﴾. ﴿واشهدوا إذا تبايعتم﴾ أمر إرشاد (٧) وذهب بعض الظاهرية إلى أنه أمر وجوب قطعاً للتنازع (٨)، وصيغة (إفعل) ترد بمعان منها: الارشاد، والاباحة، والتكوين، والتعجيز، والوجوب، والتسوية، والتهديد، والاهانة، وغير ذلك، وهذه من مسائل الاوامر في أصول الفقه (٩).

(١) في (ب)، (ج) لنخرج.

(٢) البغض: النقص، الكشاف ٤٠٢/١، البيضاوي ٦٤، والمعنى لا ينقص من الحق الذي عليه شيئاً في الاملاء فيكون جحوداً لبعض حقه، النسفي ١٤٠/١.

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ)، (ج).

(٤) وذلك أنه بهذه الأمور يكون قد أضر بنفسه لمنفعة غيره، المغني ١٤٧/٩، مغني المحتاج ٤٥١/٤-٤٥٢.

(٥) ذهب الحنابلة إلى قبول شهادة العبد فيما عدا الحدود والقصاص وذهب الحنفية والمالكية وفي قول والشافعية إلى عدم قبولها، وفي قول عن مالك أنه كان يجيز شهادة العبد، انظر المغني ١٩٥/٦، روضة القضاة ٢٠١/١، مغني المحتاج ٤٢٧/٤، حاشية ابن عابدين ٤٦٢/٥، الشرح الصغير ٢٣٩/٤.

(٦) نهاية ص ٦٤ من (أ).

(٦) هذا ما ذهب إليه الحنفية، انظر بدائع الصنائع ٢٦٨/٦، وعلمه الشافعية بأن الشهادة نوع من الولاية وهو مسلوب من العبد مغني المحتاج ٤٢٧/٤.

(٧) وقال الطبري اختلفوا في ذلك ورجح الطبري أنه للوجوب (٨٤/٦)، والذي أراه أنه أمر إرشاد لأن الإشهاد على كل بيع صغير وكبير فيه مشقة وعسر وقد يستحيى من الرجل الكبير، والعالم الموقر، فلا يستشهد عليه فيدخل ذلك كله من باب الائتمان، ولم يعلم أن أحداً من الفقهاء أقام النكير على من لم يشهد على بيع، انظر: أحكام القرآن لابن عربي ٢٥٩/١، والقرطبي ٤٠٣/٣، وقد نص على اتفاق العلماء انه للإرشاد.

(٨) المحلى لابن حزم، ٢٨٦/٩.

(٩) ويرد الأمر على ستة وعشرين معنى، انظر: المحلى على جمع الجوامع ٣٧٢/٢، وما بعدها.

[٢٨٣] ﴿وَأَنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانَ مِقْبُوضَةً﴾ احتج به الظاهرية على أن الرهن لا يجوز في الحضر لمفهوم قوله عز وجل ﴿وَأَنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾، والجمهور على خلافه، وحملوا هذا المفهوم على أنه خرج مخرج الغالب إذ الغالب في السفر عدم الكاتب، والمفهوم إذا خرج مخرج الغالب لا يحتج به (١)، ومنه ﴿وَرِبَائِكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ (٢)، ﴿وَأِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا﴾ (٣) ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ﴾ (٤) وهذه من مسائل دليل الخطاب (٥).

[٢٨٥] ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمِنٌ بِاللَّهِ وَمَلَأَتْهُ وَكْتَبَهُ وَرَسُولَهُ﴾ هذه غالب (٦)، أركان الإيمان، وقد سبق الكلام عليها عند ﴿لَيْسَ الرِّبِّيُّ﴾ (٦).

﴿لَا نَفَرُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾ تعريض باليهود والنصارى حين كفروا بمحمد صلى الله عليه وسلم، وكفرت اليهود بالمسيح عليه السلام، والكل رسل الله صلوات الله عليهم أجمعين، كما سيأتي تقريره إن شاء الله عز وجل.

[٢٨٦] ﴿لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ احتج به المعتزلة على امتناع تكليف ما لا يطاق لأنه لا يدخل تحت (٦) الوسع وما لا يدخل تحت الوسع لا يكلف به فما لا يطاق لا يكلف به، والأولى قاطعه والثانية سمعية بهذه الآية، ولأن التكليف شرطه الإمكان لئتين المطيع من العاصي فما ليس بممكن لا يكلف به وإلا كان جوراً (٧).

(١) انظر: القرطبي ٤٠٧/٣، البيضاوي ص ٦٧، الكشاف ٤٠٤، النسفي ١١/١٤٢، وهذا يعني أن الرهن يجوز في الحضر كما هو في السفر والدليل على ذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رهن درعه وهو بالمدينة، فقد روي البخاري عن أنس رضي الله عنه أنه قال: "ولقد رهن رسول الله صلى الله عليه وسلم درعه بشعير" في كتاب الرهن باب في الرهن في الحضر.

(٢) سورة النساء الآية (٢٣).

(٣) سورة النساء الآية (٣٥).

(٤) سورة الإسراء (٣١).

(٥) أي مفهوم المخالفة، انظر: المحلى على جمع الجوامع ٢/٣٠، وقد سبق أن بينت أن من شروط الأخذ بمفهوم المخالفة أن لا يكون قد خرج مخرج الغالب، انظر: جمع الجوامع ١/٢٤٦.

(٦) نهاية ص ٧٠ من (ب).

(٦) سورة البقرة الآية (١٧٨).

(٦) نهاية ص ٧١ من (ج).

(٧) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٣٩٠.

﴿ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا﴾ هذا رفع للتكليف عن الناسي والمخطيء كقوله عليه السلام: "عفى لأمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"^(١).
ولأن التكليف شرطه الفهم^(٢) وإلا لكلف الجماد والحيوان الأعجم وهو باطل ثم الناسي والساهي لا يفهم فلا يكلف^(٣). وأما المخطيء فلم ينتهك حرمة ولا قصد له^(٤) حتى ينتظمه^(٥) دليل التكليف فإن ترتب حكم التكليف على أحد منهم كالصائم يفطر أو تلزمه الكفارة بالنسيان والمخطيء بالقتل يلزمه الدية^(٦) ونحو ذلك^(٧).

فهو من باب ربط الأحكام بالأسباب أو مخصوص من عموم القاعدة بدليل.
﴿ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به﴾ احتج به من أجاز تكليف ما لا يطاق (وإلا لم يكن لهذا*) السؤال فائدة، وأعلم أن بعض الأصوليين يترجم هذه المسألة بتكليف ما لا يطاق^(٨)^(٩)، وبعضهم بتكليف المحال^(١٠) وما لا يطاق يطلق^(١١) تنارة على ما يشق فعله وإن أمكن لذاته، وتنارة على ما لا يمكن وقوعه، والمحال إما لذاته كالجمع بين الضدين، وإما لغيره كإيمان من تعلق علم الله عز وجل بأنه لا يؤمن، وقد قال قوم

(١) رواه ابن ماجه ٦٥٩/١، والحاكم في المستدرک ١٩٨/٢.

(٢) وهو المعبر به عن الفقهاء بالعقل.

(٣) النسيان: هو عدم استحضار الشيء وقت الحاجة إلى استحضاره فهو لا يزيل العقل ولا يمنع من الإدراك كلياً بل يمنع جزئياً، كأن ينسى أنه صائم فيأكل. انظر: التعريفات ص ١٢٦، تيسير التحرير ٢٦٣/٢.

(٤) والخطأ: هو ما ليس للإنسان قصد فيه يقال أخطأ إذا أراد الصواب فصار إلى غيره، تعريفات ص ٥٣، المصباح المنير ص ١٧٤.

(٥) في ج ينظمه.

(٦) لأن الذي سقط عنه حالة النسيان والخطأ والإثم لا الضمان. انظر: تيسير التحرير ٢٦٤/٢، الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٢٠٧.

(٧) وهناك أعداء أخرى مسقطه للواجب ما دامت قائمة مثل الجنون والعتة والنوم والإغماء والسكر والجهل، انظر بيان هذه الأعداء: تيسير التحرير ٢٥٨/٢ وما بعدها، كشف الأسرار ٢٦٢/٤، وما بعدها، التلويح على التوضيح ١٦١/٣ وما بعدها.

(٨) نهاية ص ٦٥ من (أ).

(٩) كإمام الحرمين في البرهان ١٠٠/١.

(١٠) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(١١) كالسبكي في جمع الجوامع ٢٠٦/١.

(١٢) في (ج) يحمل.

بجواز التكليف بالقسمين^(١)، وقوم بامتناعه فيهما^(٢)، وآخرون بجوازه في المحال لغيره دون المحال لذاته^(٣)، والأشبه الأول، وإذا اشترك القسمان في استحالة الوقوع فلا أثر للفرق بالإمكان الذاتي وعدمه^(٤)، ومأخذ الخلاف في هذه المسألة أن المقصود من التكليف الامتثال وامتحان الطائع من العاصي - عند المعتزلة فلذلك اشترطوا كون الفعل المكلف به ممكناً، وعند الجماعة ليس المقصود منه ذلك بل المقصود جعل وجود الفعل أو عدمه علماً^(٥) أو اشارة على الثواب أو العقاب وعلى السعادة أو الشقاوة^(٥). وذلك حاصل من التكليف بالممكن وغيره، أما وقوع التكليف بما لا يطاق فقد اختلف فيه أيضاً والأشبه أنه وقع في مسألة خلق الأفعال على رأي الجبرية والكسبية إذ الإنسان مكلف بكسب ما خلقه الله عز وجل وهو تحصيل الحاصل وفي مسألة تكليف الكافر بالإيمان مع العلم بأنه سيموت كافراً وإذا تعلق علم الله عز وجل بوجود شيء أو عدمه فهل يبقى خلاف معلوم الله عز وجل مقدوراً أم لا فيه قولان، والحق أنه مقدور لذاته لا لغيره^{(٦)(٧)}.

(١) وهم جمهور الأشاعرة: جمع الجوامع ٢٠٦/١، البرهان لإمام الحرمين ١٠٢/١، إرشاد الفحول ص ٨.

(٢) وهو قول الجمهور ومعهم المعتزلة: انظر: تيسير التحرير ١٣٥/٢-١٣٧، إرشاد الفحول ص ٨.

(٣) وهو قول معتزلة بغداد وبعض الأشاعرة، والأمدي، انظر: جمع الجوامع ٢٠٧/١، إرشاد الفحول ص ٨.

(٤) قلت: النظر لهذه المسألة يكون من جهتين الأولى الجواز، والثانية الوقوع. فأما الجواز فالذي أراه أن التكليف بالمحال جائز من الله سبحانه وتعالى سواء كان لذاته أم لغيره لأن الأحكام لا تستدعي أن تكون للإمتثال بالإيقاع بل لمجرد اعتقاد حقيقتها والإذعان علامة على الطاعة ولذا جاز النسخ قبل التمكن، انظر تقرير الشريبي على جمع الجوامع ص ٢٠٦/١، وأما وقوع ذلك: فقد اتفقوا على وقوع التكليف بالمحال لغيره ووقوعه شرعاً، وأما المحال لذاته فلم يقل أحد بوقوعه، فيعود الكلام في هذا الشق نظرياً، انظر: شرح العقائد النسفية ص ٦٢-٦٣، الفقه الأكبر لأبي حنيفة وشرحه ص ١٣٠-١٣١، جمع الجوامع مع شروحه ٢٠٦/١-٢٠٨.

(٥) نهاية ص ٧١ من (ب).

(٥) وهذا الخلاف يرجع إلى القول في تعليل أفعال الله عز وجل.

(٦) في (ج) فيستحيل خلاف ذلك.

(٧) انظر: كشف الأسرار ١٩١/١، البرهان ٢٠٢/١.

وأعلم أن مواد الأفعال ثلاث واجب (١) وممتنع (٢) وممكن (٣) خاص.
فالممكن يجوز التكليف (*) به إجماعاً والواجب والممتنع يخرج التكليف بهما
على تكليف المحال والله عز وجل أعلم بالصواب.

(١) هو ما لا يتصور في العقل عدمه، انظر: التعريفات ص (١٣٠).
(٢) هو ما لا يتصور في العقل وجوده، انظر: التعريفات ص (١٢١).
(٣) هو ما لا يتصور في العقل وجوده أو عدمه، انظر التعريفات ص (١٢١).
(*) نهاية ص ٧٢ من (ج).

القول في سورة آل عمران

[٣] ﴿مصدقاً لما بين يديه﴾ عام مطرد، كما سبق في ﴿وهو الحق مصدقاً لما معهم﴾ (١).

﴿وأنزل التوراة والإنجيل من قبل هدى للناس﴾ عام بحسب القوة كما سبق في

﴿هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان﴾ (٢) ﴿إن الذين كفروا بآيات الله لهم عذاب شديد﴾ (٣)

أي بشرط الموافاة على الكفر فهو مخصوص بمن ختم له منهم بالإيمان (٤).

[٥] ﴿لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء﴾ عام مطرد (٥) نحو ﴿وهو بكل

شيء عليم﴾ (٦).

[٦] ﴿يصوركم في الأرحام﴾ عام أريد به الخاص، وهي الأرحام القابلة للحمل، أو

مخصوص بالأرحام العواقر (٧)، ﴿كيف يشاء﴾ عام مطرد في جميع الكيفيات التي

تتعلق بها مشيئة الله عز وجل من طويل وقصير وأسود وأبيض وغير ذلك (٨)، ﴿في

أي صورة ما شاء ركبك﴾ (٩).

[٧] ﴿منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات﴾ (١٠) اختلف الناس في

المحكم والمتشابهة على نحو اثني عشر قولاً (١٠)، أجودها أن المحكم: هو المتضح

المعنى، والمتشابهة: هو ما أشكل معناه لا شترارك أو إيهام تشبيهه ونحوه، ويجب رده

إلى المحكم لأن الله عز وجل سمى المحكمات أم الكتاب أي أصله، والأشياء يجب

ردها عند الأشكال إلى أصولها فيجب رد المتشابهات في الذات والصفات إلى محكم

(١) سورة البقرة الآية (٩١).

(٢) سورة البقرة الآية (١٨٥)

(٣) سورة آل عمران الآية (٤)

(٤) إذ سبب التعذيب هو الكفر، البيضاوي ص ٦٦.

(٥) في الكليات والجزئيات فلا يخفى عليه سبحانه شيء منها، البيضاوي ص ٦٧.

(٦) سورة البقرة الآية (٢٩).

(٧) خص بالعقل، كما سبق في المقدمة أنه من أدوات التخصيص.

(٨) انظر: الكشف ٤١١/١، البيضاوي ص ٦٧.

(٩) سورة الانفطار الآية (٨).

(١٠) نهاية ص ٦٦ من (أ).

(١٠) ذكرها الإمام السيوطي في الإتقان ج ٤/٣، والطبري في تفسيره ١٧٤/٦-١٨٢.

﴿ليس كمثل شيء﴾^(١)، ورد المتشابهات في الأفعال إلى محكم ﴿فله الحجة البالغة﴾^(٢) الآيتين على ما سنوضحه في مواضعها إن شاء الله عز وجل^(٣)، وهذه الآية نفسها من المتشابه حيث تردد الوقف فيها بين أن يكون على ﴿إلا الله﴾ وبين أن يكون على ﴿والراسخون﴾ بين الاستئناف والعطف^(٤)، والأشبه بها الاستئناف، وأن الوقف على ﴿إلا الله﴾ وأن الله عز وجل تعبد عباده من كتابه بما لا يعلمون وهو المتشابه، كما تعبدهم من دينه بما لا يعقلون وهو التعبدات، ولأن العبادات فرع القرآن إذ به ثبتت، والقرآن فرع الذات إذ هو صفتها وعنها صدر، وكما أن من الذات ما يعقل وهو وجودها وما لا يعقل

(١) سورة الشورى الآية (١١).

(٢) سورة الأنعام الآية (١٤٩).

(٣) والذي أراه أن الذي يرجع إلى كتب المعاجم والمفردات ويقف على معنى المحكم والمتشابه يسهل عليه معرفة المقصود بهما في هذه الآية الكريمة، فالمحكم: أصله حكم، ومعناه منع ومنه سمي اللجام حكمة الدابة فقيل حكمته وحكمت الدابة منعتها، وأحكمت الشيء فاستحكم صار محكماً، واحتكم الأمر واستحكم وثق، انظر الراغب، المفردات ص ١٢٦، ابن منظور لسان العرب ١٢/١٤٣، والمتشابه من شبه ومعناه المماثلة، والمماثلة بين أمرين يعني أن لا يتميز أحدهما عن الآخر لما بينهما من التشابه، والمتشابهات من الأمور المشكلات، انظر المفردات ص ٢٥٤، لسان العرب ١٣/٤٠٥.

ومن خلال التعريفين نخرج بنتيجة واضحة وهي:

أن المحكم هو ما منع من الالتباس والاختلاط بغيره فكان منضبطاً، والمتشابه هو ما التبس بغيره واختلط فاحتمل أكثر من وجه وعليه تكون الآيات المحكمات من الآيات الواضحات المعنى، والآيات المتشابهات من ما التبتت معانيها واشكلت وكانت بحاجة إلى نظر دقيق وفكر عميق لاستخراج معانيها، وهذا ما رجحه السيوطي في الإتقان ٣/١٥، وذكر أن المتشابه نوعان فواتح السور وآيات الصفات، وإلى هذا المعنى ذهب ابن عطية في المحرر الوجيز ٣/١٦-١٧، وهذا ما ذهب إليه المؤلف هنا إلا أنه عاد فقال إن المتشابه لا يمكن معرفة معناه كما سيأتي.

(*) نهاية ص (٧٢) من (ب).

(٤) قال ابن عاشور: أن القول بأن (الراسخون) معطوف على اسم الجلالة وأن الواو للعطف مذهب ابن عباس، ومجاهد، والربيع، والشافعية، وابن عطية، وأن القول بأن الواو للاستئناف مروى عن جمهور السلف وهو قول ابن عمر وعائشة وابن مسعود وأبي والأخفش والحنفية والفخر الرازي، التحرير والتنوير ٣/١٦٤، وانظر أيضاً: المحرر الوجيز ٣/١٦-١٧، والتفسير الكبير للرازي ٧/١٧٦-١٧٧.

قلت والذي أميل إليه هو الأول وأن الواو للعطف ويؤيده وصفهم بالرسوخ في العلم، ولولا ذلك لما كان لتخصيصهم هنا فائدة، ولذا كان تسميتهم راسخين يدل على أنهم يعلمون أكثر ما يعلمه غيرهم ممن يفهم كلام العرب، انظر المحرر الوجيز ٣/١٧.

وهو ماهيتها التي هي بها هي فلذا جاز أن يكون في فرعها وفروع فرعها ما يفهم وما لا يفهم، ولأن قوله عز وجل ﴿يقولون آمنا به﴾ تردد بين كونه حالاً فضلة (١) وخبراً عمده (٢)، وهذا الثاني أولى، وهو يقوي ما ذكرنا والبحث هنا (٣) طويل وهذا منه كاف (٤) إن شاء الله تعالى.

﴿كل من عند ربنا﴾ عام مطرد في المتشابه وغيره (٥)، وهو تسليم يقتضي ما قررناه (٦) [في التي قبلها] (٧) (٨).

[٨] ﴿ربنا لا ترغ قلوبنا بعد إذ هديتنا﴾ هذا يقتضي أن ازاعة القلوب وهدايتها من فعله عز وجل، ومنسوب إليه (٩)، خلافاً للمعتزلة وحملوا (٨) الآية على منع الألفاظ (٩) وقد عرف ما فيه.

[٩] ﴿إنك جامع الناس ليوم لا ريب فيه﴾ عام مطرد.

﴿لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئاً﴾ عام مطرد، ﴿كذبوا بآياتنا﴾ عام أريد به الخاص، وهي الآيات الظاهرة على يد موسى، ويحتمل أنه عام مطرد، لأن آيات الأنبياء متفقة الدلالة على التوحيد والإيمان، فتكذيب بعضها كتكذيب جميعها، فلما كذبوا آيات موسى صاروا كأنهم كذبوا آيات جميع الأنبياء، بل وآيات

(١) أي يجوز الاستغناء عنه وتتم الجملة بدونه، انظر ابن عقيل، شرح ابن عقيل ٦٢٥/١.

(٢) أي لا يجوز الاستغناء عنه، المرجع السابق ٢٠١/١.

(٣) في (ج) هذا.

(٤) في (ج) أمن.

(٥) أي في المحكم والمتشابه، النسفي ١٧٤/١، البيضاوي ص ٦٧.

(٦) في (ج) ما ذكرناه.

(٧) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ).

(٨) نهاية ص ٧٣ من (ج).

(٩) انظر: النسفي ١٧٤/١.

(٨) في (ج) رجعوا، وهو تصحيف.

(٩) وهذا ما عبر عنه الزمخشري بقوله: "سناه: ربنا لا تبلىنا ببلايا ترغ قلوبنا" الكشاف ٤١٣/١، وهذا راجع إلى

باب خلق الاعمال وإلى القول بأن الله سبحانه لا يخلق المعاصي ولا يريد ما وقد سبق بيان بطلانه فلا داعي للإعادة.

الله عز وجل جميعها لو ظهرت إلى الوجود، وشبيه بهذا قوله عز وجل ﴿وتلك عاد جحدوا بآيات ربهم وعصوا رسله﴾ (١).

[١١] ﴿فأخذهم بذنوبهم﴾ الذنوب سبب الأخذ عند الجمهور، وعمله له عند المعتزلة (٢) وقد سبق أصل هذا وتقريره.

[١٢] ﴿قل للذين كفروا﴾ هو إما المعهودين (٣)، أو عام أريد به الخاص، وهو من علم أنه سيموت كافراً، إذ قد أسلم (٣) بعد نزول هذه الآية كفار كثيرون فصاروا غالبين ووجبت لهم الجنة.

[١٣] ﴿يرونها مثلهم رأي العين﴾ إن قيل ما وجه هذا وكيف يتصور؟ قلنا: يتجه ذلك بأن يخلق في المرئي كثرة (٤) إما حقيقة، أو غيرها، حتى يرى مثلي ما هو عليه في نفس الأمر كما يغمز الانسان إحدى عينيه فيرى الشيء الواحد اثنين وإلى هذا أشير برأي العين أي لا في نفس الامر (٤)، ويجوز أن يكون بأن يخلق في شعاع العين اضطراباً أو تفرقاً بحيث يصير الخط الواحد منه خطين فيتصل بموضعين من الشخص الواحد فيظن اثنين (٥)، ويجوز أن يكون بأن امر جماعة من الملائكة على هيئتهم أن يدخلوا بينهم فحصلت فيهم كثرة حقيقية فصاروا مثلي ما كانوا، ولولا أن

(١) سورة هود الآية ٥٩، فجمع الآيات، والرسل مع أنهم لم يكذبوا إلا بآية واحدة ويرسل واحد، وهو يدل على الوجه الثاني وهو الأرجح عندي.

(٢) نهاية ص ٦٧ من (أ).

(٣) قيل هم مشركوا مكة، وقيل هم اليهود، انظر: البيضاوي ص ٦٨، الكشاف ٤١٤/١، التنقيح ١٤٧/١، والأرجح عندي أنهم اليهود لما رواه ابن جرير ٢٢٧/٦-٢٢٨، وابن كثير ٣٥٠/١.

(٤) في (ح) يسلم.

(٥) نهاية ص ٧٣ من (ب).

(٤) انظر الواحدي الوجيز في تفسير الكتاب العزيز بهامش مراجع لبيد ٩٠/١.

(٥) هذا تعليل حسب النظرية القديمة القائلة بأن الإبصار يتكون بخروج شعاع من العين بسقط على الجسم فيحصل بذلك الرؤية، وهو منقوض بعدم رؤية الإنسان في الظلام والصحيح أن الأجسام هي مصدر إشعاع إما بالذات أو بالواسطة فإذا سقط شعاعها على العين رآته وإلا فلا.

قوله عز وجل ﴿رأى العين﴾ يأبى هذا الوجه أو ينبوا عنه لكان أقوى الوجوه (١).
 ﴿إن في ذلك لعبرة لأولي الأبصار﴾ ربما استدل بها على إثبات أن القياس حجة
 كما استدل بقوله عز وجل ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ (٢) وسيأتي إن شاء الله عز وجل
 القول فيه.

[١٤] ﴿زين للناس حب الشهوات﴾ الآية، الفاعل ههنا محذوف فيحتمل أن الذي
 زين هو الله عز وجل نحو ﴿كذلك زيننا لكل أمة عملهم﴾ (٣) ﴿وزينه في قلوبكم﴾ (٤)
 ويحتمل أنه الشيطان نحو ﴿وزين لهم الشيطان ما كانوا يعملون﴾ (٥) ويحتمل أنه النفوس
 تزين لأهلها حب هذه الأشياء نحو ﴿فطوعت له نفسه قتل أخيه﴾ (٦)، والأشبه الأول لأنه
 عز وجل هو خلق الشهوات بهيئة الزينة فكان هو المزين (٧) لها (٨) وهذه من جنس
 مسائل القدر.

﴿ذلك متاع الحياة الدنيا﴾ (أشار (٨) إلى حصر متاع الدنيا في الأشياء الستة
 المذكورة لأنها معظم الشهوات) (٩) كقوله عليه الصلاة والسلام "الحج عرفة" (١٠) وإلا
 فرب شهوة زينت لبعض الناس ليست من هذه الأشياء كالسياحة في الأرض،
 والفرجة فيها حتى يؤثرها بعض الناس على الأشياء المذكورة.

(١) هذا لأن القولين الأولين مبنيان على كون هذه الكثرة حصلت بسبب تغير في العين لا بسبب تغير في عدد
 المؤمنين حقيقة الذي يأباه قوله تعالى (رأى العين)، وإذا كان القول الثاني قد بطل علمياً اليوم يبقى الوجه
 الأول، وليس شرطاً أن يكون كما قال المؤلف، بل قد يكون ضربه المؤلف مثلاً تقريباً، وإلا فإن الله تعالى
 على كل شيء قدير، انظر تعليقات ذلك في الكشاف ١/٤١٥، روح المعاني ٢/٩٥.

(٢) سورة الحشر الآية (٢).

(٣) سورة الأنعام الآية (١٠٨).

(٤) سورة الحجرات الآية (٧).

(٥) سورة النمل الآية (٢٤).

(٦) سورة المائدة الآية (٣٠).

(٧) نهاية ص ٧٤ من (ج).

(٨) قاله البيضاوي ص ٦٨، الكشاف ١/٤١٦، النسفي ١/١٤٨، وقد أضيف التزيين في القرآن الكريم تارة لله
 سبحانه وتعالى، وتارة للشيطان، وتارة بحذف الفاعل، فإذا كان المراد به خلق حب الشهوات والأعمال في
 القلوب فهو من فعل الله سبحانه وتعالى وهو مضاف إلى الله حقيقة، وإذا أريد بالتزيين الحض على بعض
 الشهوات والأمر بها فهو من فعل الشيطان بالوسوسة انظر: حاشية ابن المنير على الكشاف ١/٤١٦.

(٩) في (ب) إشارة.

(١٠) مابين القوسين ساقط من (ج).

(١١) رواه الحاكم في المستدرک ٢/٢٧٨.

[١٧] ﴿والمستغفرين بالأسحار﴾ عام ثم يحتمل أنه مطرد، بحيث لا يدخل تحت هذا المدح إلا من استغفر في جميع أسحار عمره، ويحتمل أنه عام أريد به الخاص وهو غالب اسحار العمر مع أن الأسحار جمع قلة وأكثره عشرة^(١) فمن استغفر عشرة أسحار في عمره دخل تحت هذا الوعد، لكن هذا يقدر فيه كون الأسحار لفظاً عاماً فيما أرى^(٢).

[١٨] ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو﴾ الآية، تضمنت ثلاثة شهود^(*) وهم: الله عز وجل، والملائكة، وأولو العلم، على أمرين مشهود عليهما، وهما: التوحيد في أولها، وصحة لدين الإسلام بل أنحصار الدين الحق فيه في آخرها^(*)، أما الملائكة فعام مطرد، وأما ألو العلم فعام أريد به الخاص، وهم علماء الأصول لأنهم هم الذين يعرفون التوحيد ويثبتونه بالبرهان، وكذلك هم الذين يعرفون حقيقة دين الإسلام بين الأديان بالدليل، وغيرهم إنما يعرفون^(٣) ذلك تقليداً لهم، ولأن الشهادة (إنما)^(٤) تعتبر وتصح ممن تحقق المشهود^(٥) عليه، والمحقق لهذين المطلوبين أعنى التوحيد وحقيقة الإسلام هم علماء أصول الدين، فكانوا هم المراد بأولي العلم ههنا، وهذه منقبة شريفة لهؤلاء القوم وعلمهم^(٦) فليعلم ذلك إن شاء الله عز وجل.

(١) انظر شرح ابن عقيل ٤٥٢/٢.

(٢) والذي أراه أن من استغفر في عشر أسحار -على الأقل- من عمره وجرت عادته بالاستغفار في ذلك الوقت دخل تحت هذا الوعد، لأن من كانت حاله كذلك جاز أن يقال عنه إنه استغفر بالأسحار، وصدق عليه هذا الإطلاق، كما لو قلنا: فلان بائع أسلحة لا يصدق عليه هذا القول إلا إذا باع أكثر من عشرة منها وكانت هذه مهنته، والله أعلم.

(*) نهاية ص ٦٨ من (أ).

(*) نهاية ص ٧٤ من (ب).

(٣) في (ج) يعرف.

(٤) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٥) في (ب)، (ج) يحقق الشهود ولعل الصواب ما أثبتته.

(٦) ذكره البيضاوي ص ٦٩، والقرطبي ٤١/٤، ولكنه لم يصرح بعلماء أصول الدين كما فعل البيضاوي.

[٢٠] ﴿فإن حاجوك فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعن﴾ ليس في هذا حجة لمن قال بالتقليد حيث قابل المحاجة بالتسليم، لأنه إنما أمر بذلك وفعله حيث علم أنه على حق من أمره، وإياس من إجابة خصمه، وأن محاجته عناد محض، ومدافعه عن الحق صرف^(١)، وكيف يُؤمر بالتقليد وينهى عن المناظرة^(٢) في الحق من كتابه المنزل عليه مشحون بالحجج والبراهين والأدلة النظرية، ومن قيل له في كتابه ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾^(٣) نعم، يستدل بالآية، على أن من علم الحقائق في جانبه وأنس المعاندة من خصمه، وأيس منه أن يترك مناظرته ويعرض عنه ﴿فأعرض عنهم وعظيهم﴾^(٤).

﴿وقل للذين أتوا الكتاب والأمين ءأسلمتم﴾ هذه قسمة^(٥) حاصرة مساوية لقوله عزوجل ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾^(٦) ﴿ليكون للعالمين نذيراً﴾^(٧) ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس﴾^(٨) ﴿ياأيها الناس إني رسول الله إليكم﴾^(٩) ونحوه، وقوله عليه الصلاة والسلام: "بعثت إلى الأحمر والأسود"^(١٠) (*) وذلك أنه^(١١) ليس في العالم إلا أمي: هو من لم يؤت كتاباً ولا كتابة^(١٢) كالعرب، أو غير أمي: وهو من أوتي الكتاب أو الكتابة كاليهود، والنصارى، والمجوس، والهند، واليونان، والروم، والفرس، وغيرهم فعموم

(١) لأن الجدل معهم ليس في موقعه لأنه إنما يكون في أمر خفي وما جادلوا فيه أمر مكشوف وحكم حاله معروف، وهو الدين القويم وكلمة التوحيد، انظر: روح المعاني ١٠٤/٢.

(٢) في (ج) المفخرة.

(٣) سورة النحل الآية ١٢٥.

(٤) سورة النساء الآية (٦٣)، وهذا كما في قوله "إذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً" [الفرقان: ٦٣].

(٥) في (ج) تسمية وهو الصواب.

(٦) سورة الأنبياء الآية (١٠٧).

(٧) سورة الفرقان الآية (١).

(٨) سورة سبأ الآية (٢٨).

(٩) سورة الأعراف الآية (١٥٨).

(١٠) رواه ابن سعد عن أبي جعفر مرسلًا، انظر كنز العمال ٣٢٠٩٤/١١.

(١١) نهاية ص ٧٥ من (ج).

(١٢) في (ب) لأنه

(١٢) انظر: القاموس المحيط ص ١٣٩٢.

الدعوة يستفاد (من ههنا، كما) (١) يستفاد من المواضع الصريحة فيه (٢)، وهذه من مسائل النبوات.

[٢١] ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ﴾ الآية تضمنت جملاً عامة لا يقف الوعيد فيها على عمومها بل الفرد منها يكفي في تحقيق ذلك، فالكفر بأية واحدة من آيات الله عز وجل يوجب العذاب الأليم، وكذلك قتل نبي واحد وقتل أمر واحد بالقسط، وإنما (٣) ذكره هذه الجمل بلفظ العموم حكاية لحال هؤلاء الكفار، حيث كفروا بآيات كثيرة، وقتلوا نبيين وأمريين بالقسط كثيراً، وتشنيعاً عليه بكثرة جرائمهم (٣) (٤).

[٢٢] ﴿حَبِطتْ أَعْمَاهُمْ﴾ عام مطرد، وكذلك ﴿وَمَا هُمْ مِنْ نَاصِرِينَ﴾.

[٢٤] ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَنْ نَسْأَلَ النَّارَ إِلَّا أَيَّاماً مَعْدُودَاتٍ﴾ الآية زعمت اليهود أن النار كالبحر يخوضون فيها أربعين يوماً قاطعين لها ثم يتخلصون منها إلى الجنة ويبقى المسلمون فيها والنصارى ابداً (٤)، وهو من ترهات (٥) اليهود وأمانتهم فلذلك قيل لهم: ﴿أَتُحَدِّثُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْداً فَلَنْ يَخْلَفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (٦) وهذا القسم الثاني هو الحق، قالوا بغير علم فضلوا وأضلوا (٧)، وهذه من مسائل اليوم الآخر.

(١) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٢) وقال ابن كثير: هي من أصرح الدلائل على عموم بعثته إلى جميع الخلق، ٣٥٥/١-٣٥٤.

(٣) نهاية ص ٧٥ من (ب).

(٤) انظر: ابن كثير ٣٥٥/١.

(٥) نهاية ص ٦٩ من (أ).

(٦) ذكره الطبري ٣٧٥/٢، وابن كثير ١١٨/١.

(٧) الترهات: جمع ترهة وهي الباطل، والقاموس ص ١٦٠٥.

(٨) سورة البقرة الآية (٨١).

(٩) وذلك أن الاستفهام في هذه الآية استفهام توكيد وتوبيخ لهم، و(أم) تحتمل معنيين: أما التسوية والمعادلة بين ما قبلها وما بعدها، بمعنى أي هذين الشينيين واقع لكم اتخاذكم العهد عند الله، أم قولكم على الله ما لا تعلمون، وخرج ذلك مخرج التردد في تعيينه على سبيل التقرير لأولئك المخاطبين لعلم المستفهم وهو النبي صلى الله عليه وسلم بوقوع الثاني، فلا يكون الاستفهام على حقيقته والاول منفي وقوعه، بما ذكره القرآن من الوعيد للكفرة من أهل الكتاب على كفرهم، وأما الثاني: أن تكون أم بمعنى بل التي تفيد الاضراب والانتقال بأبطال الاول وثبات الثاني مع الانتقال من توبيخ الانكار إلى مايفيد همزتها المقدره توبيخ القول، انظر: روح المعاني ٣٠٤/١-٣٠٥.

[٢٥] ﴿إِذَا جَعَلْتُمْ﴾ عام مطرد، وكذا الجملة بعدها.

[٢٦] ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾ أي والشر كما قال الله عز وجل ﴿وَنَبَلُوكُمْ بِالْأَشْرِ وَالْخَيْرِ فَتَنَّاكُمْ﴾ (١)، ﴿بَلُونَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ﴾ (٢) وإنما اقتصر على ذكر الخير إما اكتفاءً بأحد الضدين عن الآخر اختصاراً (٣) نحو ﴿وَلَهُ مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ﴾ (٤) أي وتحرك ﴿سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ﴾ (٥) أي والبرد، أو تعليماً لخلق الأدم (٦) ﴿وَإِذَا مَرَضْتُمْ﴾ (٧) ﴿وَإِنَّا لَا نَدْرِي أَشَرٌّ أُرِيدُ بِمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾ (٨) بحيث لا يضيفون إليه إلا الحسن الجميل وغيره يعدلون به عنه إلى أنفسهم نحو ﴿وَإِذَا مَرَضْتُمْ﴾ ولم يقل امرضني أو لا يسمعون (٩) فاعله نحو ﴿أَشْرٌ أُرِيدُ بِمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾ ولم يقل أراد بهم ربهم (١٠)، فأما قوله عليه السلام في بعض دعائه "والشر ليس إليك" (١١) فاحتج به المعتزلة على مذهبهم في أنه عز وجل لا يخلق المعاصي الشرعية ولا الشرور العصيانية (١٢)، وتأوله الجمهور على معنى أن طلب الشر ليس إليك، ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾، أو على أن الشر لا يتقرب به

(١) سورة الأنبياء الآية (٣٥).

(٢) سورة الاعراف الآية (١٦٨).

(٣) النسفي ١٥٢/١.

(٤) سورة الأنعام الآية (١٣).

(٥) سورة النحل الآية (١٦).

(٦) البيضاوي ص ٧٠.

(٧) سورة الشعراء الآية (٨٥).

(٨) سورة الجن الآية (١٠).

(٩) في (أ) (ج) يسمعون، والصواب ما أثبتته.

(١٠) والذي أراه أن كل هذه الأمور محتملة وجائزة، وأولها أنها تعليم للخلق مراعاة الأدب مع الخالق وإلا فذكر الإعزاز والإذلال يدل على أن الخير والشر كلاهما بيده سبحانه، انظر روح المعاني ١٢/٢.

(١١) رواه مسلم كتاب صلاة المسافرين، باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه رقم ٧٧١

(١٢) راجع شرح الأصول الخمسة ص ٣٤٤-٣٤٥، لأنه لو خلقها لكان مريداً لها ولكان راضياً بها وهو لا يرضاهما وقد بينت أن أهل السنة قالوا لا تسلزم الرضا.

إليك، أو على أنه لا يصعد إليك لمفهوم ﴿إليه يصعد الكلم الطيب﴾^(١) الآية، وهو تأويل^(٢) قريب جيد^(٣).

[٢٨] ﴿إلا أن تتقوا منهم تقاة﴾ احتج به الشيعة على جواز التقية خلافاً للجمهور، واعلم أن مسألة التقية (مسألة^(٤)) مشهورة ينبغي فصل الخطاب فيها فنقول: احتج الجمهور على بطلانها وتحريم استعمالها بأن قالوا: التقية نفاق والنفاق حرام فالتقية حرام، أما ان التقية نفاق فلانفاقهما في الحد^(٥) والحقيقة^(٦) إذ كل واحد منهما إبطان أمر وإظهار خلافه خشية الضرر، وأما أن النفاق حرام فلورود الشرع بدم المنافقين عليه وتوعدهم بالدرك^(٧) الأسفل من النار^(٨) ولولا تحريمه لما كان كذلك، فثبت أن التقية حرام ولأنها لو جازت لجاز إظهار الكفر من الأنبياء تقية وأنه باطل. احتج الشيعة على جواز التقية بالكتاب والسنة وفتاوى الأئمة والنظر.^(٩) أما الكتاب: فمنه آيات، الأولى هذه الآية ﴿إلا أن تتقوا منهم تقاه﴾^(١٠) وقرأت^(١١) تقيه^(١٢) بنفس اللفظ المتنازع فيه، ووجه دلالتها أن الله عز وجل حرم مولاة الكفار حريماً مغلظاً حتى حكم بأن من يتولاها من يتولاها فإنه منهم ثم [إنه]^(١٣) إباح موالاتهم على سبيل التقية فدل على تأكيد جوازها، حيث أباحها فيما هو مكفر بدونها^(١٤).

(١) سورة فاطر الآية (١٠).

(٢) نهاية ص ٧٦ من (ج).

(٣) في (ب)، (ج) جداً.

(٤) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(٥) نهاية ص ٧٦ من (ب).

(٦) في (ج) إن، وهي على تقدير أن الجملة تبدأ من "والحقيقة أن".

(٧) في (ج) ويوحدهم في الدرك، وهو تصحيف.

(٨) وهو إشارة إلى قوله تعالى: "إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار إن تجد لهم نصيراً" [النساء: ١٤٥].

(٩) نهاية ص ٧٠ من (أ).

(١٠) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(١١) وهي قراءة يعقوب (تقية) بفتح التاء وكسر القف وتشديد الياء مفتوحة بعدها، وهكذا رسمت في المصاحف،

انظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر ٢/٢٣٩.

(١٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ)، (ج).

(١٣) أي بدون المولاة الصداقة في الظاهر والباطن.

الآية الثانية: قوله عز وجل ﴿إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان﴾^(١)، فأباح اظهار الكفر تقية مع إبطان^(٢) الإيمان.

الآية الثالثة: قوله عز وجل ﴿إن الذين تتوفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم﴾^(٣) الآية، احتج بها البخاري في باب الإكراه^(٤)، ووجه الحجة منها أن الملائكة عذروا هؤلاء في قولهم كنا مستضعفين في الأرض، وإنما لاموهم بتركهم الهجرة في الأرض مع القدرة عليها، فدل أن المستضعف يكون معذوراً فيما أظهره على خلاف ما يعتقد، وهو المراد بالتقية.

الآية الرابعة: قول لوط عليه السلام ﴿هؤلاء بناتي إن كنتم فاعلين﴾^(٥) مع قوله ﴿لا تخزون في ضيفي﴾^(٦) وقوله ﴿لو أن لي بكم قوة أو آوي إلى ركن شديد﴾^(٧) هو ظاهر إن لم يكن قاطعاً في أنه إنما بذل^(٨) لهم نكاح بناته تقية لعجزه عن مدافعتهم^(٩).
وأما السنة فأحاديث: أحدها حديث [قصة] (١٠) حاطب بن أبي بلتعة^(١١) حيث كاتب^(١٢) الكفار ليحفظوه في خاصته بمكة مع كونه محارباً لهم مسراً لعداوتهم، وقد صدقه النبي عليه الصلاة والسلام في ذلك^(١٣).

(١) سورة النحل الآية (١٠٦).

(٢) في (ج) إبطال وهو تصحيف.

(٣) سورة النساء الآية (٩٧).

(٤) انظر فتح الباري ج١٢/٣١١.

(٥) سورة الحجر الآية (٧١).

(٦) سورة هود الآية (٧٨).

(٧) سورة هود الآية (٨٠).

(٨) في (ج) يبلي.

(٩) ذكر هذه الأقوال الألويسي في روح المعاني ٣٠٢/٦.

(١٠) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ)، (ج).

(١١) صحابي، انظر ترجمته في سير أعلام النبلاء ٤٣/٢.

(١٢) في (ج) كان.

(١٣) رواه البخاري كتاب المغازي باب غزوة الفتح وما بعث حاطب بن أبي بلتعة إلى أهل مكة يخبرهم بغزو النبي صلى الله عليه وسلم، انظر فتح الباري ٥١٩/٧.

الحديث الثاني: حديث عائشة أن رجلاً استأذن على النبي عليه الصلاة والسلام فقال: "بئس أخو العشيرة- أو بئس ابن العشيرة- فلما دخل انبسط إليه وألان له القول، فلما سئل عن ذلك قال (*) "إن شر الناس من أكرمه الناس اتقاء فحشه" (١) وهذا صريح في التقية أو كالصريح.

الثالث: قوله صلى الله عليه وسلم لعمار حين كان يعذب على أن يكفر "يا عمار إن عادوا فعد" (٢).

الرابع: حديث الزهري (٣) عن هشام بن عروة (٤) عن أبيه عن عائشة: "أن فاطمة جاءت تطلب إرثها من رسول الله صلى الله عليه وسلم"، وساق الحديث إلى أن قالت: "وكان لعلي وجه من الناس حياة فاطمة فلما توفيت فاطمة انصرفت (٥) وجوه الناس عن علي فلما رأى علي انصراف وجه الناس عنه ضرع لمصالحة أبي بكر، فقال له: "موعدك البيعة العشية" الحديث متفق عليه (٦)، وهذا نص من عائشة على (*) أن علياً بايع أبا بكر تقية.

الخامس: أنه عليه السلام يوم الحديبية محى "بسم الله الرحمن الرحيم" وكتب "باسمك اللهم" ومحى "محمد رسول الله" وكتب اسمه واسم أبيه، واعطاهم يومئذ أموراً في الظاهر هو محارب عليها في الباطن، وذلك عين التقية (٧) إذ خاف استئصال المسلمين ذلك اليوم.

(*) نهاية ص ٧٧ من (ج)

(١) رواه البخاري كتاب الأدب باب (٤٨) انظر فتح الباري ٤٧١/١٠، وأبو داود كتاب الأدب ج ١٤٥/٥.

(٢) ذكره ابن حجر في فتح الباري ٢/٢١٣، وذكره غيره وقال هي مراسيل تتقوى ببعضها البعض.

(٣) هو محمد بن مسلم بن عبيد الله القرشي الزهري، وكنيته أبو بكر، فقيه حافظ متفق على جلاله وإتقانه، توفي سنة ١٢٥هـ، أو قيل ذلك بسنة أو سنتين انظر: ترجمته في وفيات الأعيان ٤/١٧٧-١٧٩، شذرات الذهب ١/١٦٢، تقريب التهذيب ٢/٢٠٧.

(٤) هو هشام بن عروة بن الزبير بن العوام الأسدي، ثقة فقيه، توفي سنة ١٤٦هـ، انظر: ترجمته في وفيات الأعيان ٦/٥٨٠، وتقرير التهذيب ٢/٣١٩.

(٥) في (ب)، (ج) تصرفت.

(٦) رواه البخاري في كتاب المغازي باب (٣١) انظر فتح الباري ٧/٤٩٣، ومسلم في كتاب الجهاد برقم ١٧٥٨، ج ٣/ص ١٣٧٩.

(*) نهاية ص ٧٧ من (ب).

(٧) رواه البخاري في كتاب الصلح باب (٦)، انظر فتح الباري ج ٥/ص ٣٠٣.

السادس: قول الحسن البصري(١): "التقية إلى يوم القيامة" ذكره البخاري في باب الإكراه(٢)، يعني أنها باقية أو جائزة(*) إلى يوم القيامة، ونقلوا عن جعفر الصادق(٣) أنه قال: "التقية ديني ودين آبائي"(٤).

وأما فتاوى الأئمة: فهؤلاء الأربعة الذين هم أئمة الجمهور سوى أبي حنيفة يفتون بأن طلاق المكره(٥) لا يقع وكذلك(٦) يمينه(٧)، وضرب مالك سبعين سوطاً على أن يفتي بأن بيعة المكره تتعقد فلم يفعل(٨)، وقالوا: من أكره على شرب الخمر والزنا وغيره فلا إثم ولا حد، وإنما وجب القصاص على من أكره على القتل فقتل عند بعضهم(٩) لأنه بافتدائه نفسه بنفس المقتول خرج عن حد الإكراه إلى حد الاختيار، على أن بعض أهل العراق(١٠)، قال: لا قصاص عليهما أعني المكره، والمكره وأما إيقاع أبي حنيفة طلاق المكره فلأنه جعله من باب ربط الحكم بالسبب، وبالجملة فالمكره عند أكثر الأصوليين غير مكلف لصيرورة الفعل واجباً منه بالإكراه(١١)، وإذا ثبت هذا في الإكراه فهو من مادة التقية، ولهذا استطرد البخاري

(١) تابعي كبير سيد أهل زمانه علماً وعملاً، شيخ أهل البصرة توفي سنة ١١٠هـ، وكان عمره نحو ٨٨ عاماً، انظر ترجمته في تهذيب التهذيب ٢/٢٦٣، وفيات الأعيان ٢/٦٩، سير أعلام النبلاء ٤/٥٦٣.

(٢) صحيح البخاري كتاب الإكراه، انظر فتح الباري ١٢/٣١٥.

(*) نهاية ص ٧١ من (أ).

(٣) هو بن محمد بن علي بن الحسين سبط رسول الله صلى الله عليه وسلم بن علي أمير المؤمنين من التابعين، انظر ترجمته في: شذرات الذهب ١/٢٠، تهذيب التهذيب ٢/١٠٣-١٠٥، وسير أعلام النبلاء ٦/٢٥٥.

(٤) قال صاحب منهاج السنة أن هذا لم يجز عنه وقال "هو من دعاويهم" أي الشيعة ١/٢١٣.

(٥) في (ج) المكره.

(٦) في (ب)، (ج) وكذا.

(٧) قال الحنفية يقع طلاق المكره، انظر: حاشية ابن عابدين ٣/٢٣٥، وقال الشافعية لا يقع بشروط، انظر: مغني المحتاج ٣/٢٨٩-٢٩٠، وقال الحنابلة لا يقع بشروط المغني ٧/١١٨-١١٩، وكذلك المالكية للشرح الصغير ٢/٥٤٤.

(٨) ذكره الذهبي في سير أعلام النبلاء ٨/٨٠.

(٩) وهم المالكية، انظر حاشية الدسوقي ٤/٢٤٤-٢٤٦، والشافعية انظر المهذب ٢/١٧٧، والحنابلة انظر الكافي ٣/١٧، وابن حزم الظاهري، انظر المحلى ١٢/٢٩٧.

(١٠) وهم أبو حنيفة وتلميذه محمد بن الحسن، انظر بدائع الصنائع ٧/١٧٩، وتكملة فتح القدير ٩/٢٤٤، وحاشية ابن عابدين ٦/١٣٦.

(١١) انظر: تيسير التحرير ٢/٣٠٧، وكشف الأسرار ٤/٣٨٢.

دلائل التقية في باب الإكراه، ولأن حاصل حال المكروه^(١) أنه فعل ما لولا الإكراه لم يفعله خشية الضرر، وهو عين التقية.

وأما النظر فمن^(٢) وجهين:

أحدهما: أن التقية ضرب من الرخصة لاستواء أحدهما، إذ الرخصة: هي استباحة المحظور مع قيام المانع^(٣)، وكذلك التقية من غير فرق إذ المتقي يستباح مثلاً إظهار الكفر (حفظاً لنفسه مع قيام)^(٤)(*) المانع من الكفر، كما يستباح المضطر أكل الميتة حفظاً على نفسه مع قيام المانع منه.

الوجه الثاني: أن في التقية جمعاً بين مصلحتين دفع الضرر مع استبقاء المعتقد وهو أولى من تضييع أحدهما.

هذا أقصى ما علمناه للشيعة من دليل التقية ثم أجابوا عن حجة الجمهور بأن قالوا: (قولكم)^(٥) نفاق قلنا لا نسلم بل هي رخصة كما سبق بيانه، سلمنا أنها نفاق لكن قولكم^(٦) النفاق حرام قضية مهملة^(٧)، فإن أخذتموها على أهمالها^(٨) كانت جزئية، وقياسكم المذكور شرط انتاجه كلية كبراه فلا تنتج^(٩) إذن^(١٠)، وإن أخذتموها كلية

(١) في (ب) الإكراه.

(٢) في (ج) "في".

(٣) انظر: التعريفات ص(٥٨).

(٤) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٥) نهاية ص ٧٨ من (ج).

(٦) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٧) في (ج) قولهم .

(٨) أي أنها بقوة جزئية غير كلية، انظر: ضوابط المعرفة ص(٢٤٣)، أي لا ينطبق على جميع -أو كل- مسميات النفاق.

(٩) في (ج) أعمالها.

(١٠) في (ب)، (ج) يصح.

(١٠) حيث أن الجمهور قالوا التقية حرام، وهي المقدمة الكبرى وهذا النوع من القياس لا يعطي النتيجة المطلوبة إلا إذا كانت المقدمة الكبرى هذه كلية أي مصدرية بلفظ كل -فلو قالوا: كل نفاق حرام صحبت النتيجة، ويكون هذا قياس من الشكل الأول الذي لا بد فيه من ضابطان: الأول، أن تكون المقدمة الصغرى فيه موجبة، والثاني أن تكون المقدمة الكبرى فيه كلية، انظر: ضوابط المعرفة ٢٤٥.

هكذا: التقية نفاق وكل نفاق حرام، منعنا كليتها، ومستند المنع أن النفاق له مسميان^(*) لغوي: وهو ابطان أمر وإظهار خلافه خشية الضرر، وشرعي: هو ابطان الكفر والبدعة وإظهار الإيمان والسنة خشية الضرر^(١)، والأول أعم من الثاني والذي نسلم^(٢) تحريمه إنما هو الثاني وهو النفاق بحسب مسماه الشرعي، أما اللغوي فلا نسلم تحريمه فتعود كبرى قياسكم جزئية فلا تنتج، والتقية التي ندعي جوازها إن سلمنا كونها نفاقاً فإنما هي نفاق لغوي لا شرعي، إذ دعوى كونها نفاقاً شرعياً مسألة أخرى تخرجنا عن الكلام في مسألة التقية بالكلية، إذ يبقى النزاع في أن ما أخفاه المتقي هو بدعة أو لا وذلك بلا^(*) شك مسألة أخرى، وأما قولكم: لو جازت التقية لجاز إظهار الكفر من الأنبياء تقية وهو باطل، قلنا: لا نسلم بطلان الجواز - أعني جواز إظهار الكفر منهم تقية - وإنما الباطل هو وقوع الكفر منهم، وهو غير لازم لأن^(٣) الله عز وجل يعصمهم منه مع جوازه عليهم كسائر المعاصي التي عصموا منها ولولا جواز ذلك عليهم لم تظهر فائدة عصمتهم منه.

قالت الشيعة: فقد تبين بطلان شبهتكم في إبطال التقية ووضح برهاننا على صحتها وجوازها وأنها من دين الله عز وجل ورسله وأولي العلم، وإنما نارعتونا في أصل التقية لأجل فرع من فروعها وجزئي من جزئياتها وهو أن بيعة علي لأبي بكر كانت تقية فطردهم المنع بالأصل الكلي لأجل المعنى الجزئي، كما منعت اليهود أصل النسخ لئلا تلزمهم نبوة محمد صلى الله عليه وسلم والمسيح^(٤)، ونحن نقيلكم من ذلك ولا نبني بيعة علي تقية على جواز التقية بل نحن نثبتها عليكم بحديث الزهري عن هشام بن عروة^(*) عن أبيه عن عائشة وقد سبق ذكره فإنه نص في أنه إنما بايع ضارعاً - أي مقهوراً مغلوباً - لانصراف وجوه الناس عنه عند موت فاطمة

(*) نهاية ص ٨٧ من (ب).

(١) انظر: المصباح المنير ٦١٨.

(٢) في (ب)، (ج) يسلم.

(*) نهاية ص ٧٢ من (أ).

(٣) في (ج) فإن، وهو تصحيف.

(٤) انظر المحلى على جمع الجوامع ٧٤/٢.

(*) نهاية ص ٧٩ من (ج).

وحينئذ لا يبقى لمنعكم جواز التقية من حيث هي تقية معنى مع وضوح برهانها والله عزوجل أعلم بالصواب (١).

[٣٠] ﴿يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً﴾ الآية عام مطرد في الخير والشر يلقي كل أحد ما عمل منهما (٢).

﴿ويحذركم الله نفسه﴾ اختلف فيه فذهب قوم (٣) إلى إثبات النفس لله عز وجل على ما يليق (٤) به، وجعلوه من آيات الصفات، وتأوله آخرون على الذات أي يحذركم الله ذاته (٥) وكذا القول في ﴿تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك﴾ (٦).

(١) قلت لفصل الكلام في التقية لا بد من معرفة أمرين وهما تعريفها، وبيان شروطها. أما تعريفها: فهي الحذر من إظهار ما في النفس من معتقد وغيره، فتح الباري ١٢/٣١٤، وقال الألوسي: هي المحافظة النفس أو العرض أو المال من شر الأعداء، روح المعاني ١١٧/٢. والأعداء على قسمين: عدو دين، وعدو دنيا، أما عدو الدين: فكل مؤمن وقع في أرض لا يتمكن من إظهار دينه أو أكره على اعتقاد غيره لا بد له من الخروج من تلك الأرض فإن لم يستطع لعذر شرعي كالتنساء والمعيمان، والمحبوسين، وأكره كان له المكث مع الموافقة بقدر الضرورة ويجب عليه السعي للحاق بأرض المسلمين.

وأما عدو الدنيا: فلا تصح التقية منه إلا بشرط الإكراه، هو الأمر الثاني الذي لا بد من معرفته وهي:

١- القدرة من الفاعل على إيقاع ما يهدد به من إتلاف نفس أو مال أو عضو للمكروه أو أحد محارمه.

٢- أن يغلب على ظنه أنه لو امتنع أوقع به ذلك.

٣- أن يكون ما يهدد به فورياً.

٤- أن لا يظهر من الأمور ما يدل على اختياره، وله شروط أخرى لا محل لذكرها، وما ذكرته هي الشروط المتفق عليها، انظر: مغني المحتاج ٣/٢٨٥، المغني ٧/١١٩ أن تيسير التحرير ٢/٣٠٧، فتح الباري ٢/٣١١. وستنتهي من ذلك الإكراه على القتل لأنه بذلك ينتقل من الإكراه إلى التخيير.

ومن هنا فإذا أكره مسلم على قول ينافي العقيدة الصحيحة -وغالبا ما يكون من عدو الدين- وتوفرت شروط الإكراه، كما يجب عليه أن لا يقرر بقلبه ما قاله بلسانه، وإذا والى الكافرين ظاهراً بخوف وجب أن يعاديهم باطناً، وبعد هذا فكلام المؤلف الجمهور قالوا ببطانها كلام يعوزه التحقيق إذ هم حرموا ما كان منها نفاقاً ولم تتوفر فيه شروط الإكراه.

راجع المسألة في: فتح القدير ٢/٣١١ وما بعدها، منهاج السنة ١/٢١٣ وما بعدها، روح المعاني ١١٧/٢ وما بعدها، مختصر التحفة الاثنا عشرية ٢٨٧ وما بعدها، وما ذهبت إليه هو الذي قرره الطبري ٦/٣١٣، والنسفي ١/١٥٣، والبيضاوي ٧-١٧١، وتقرير حجة الشيعة في هذه المسألة على هذا الوجه له دلالاته.

(٢) أفاد العموم هنا (كل) والاسم الموصول (ما)، انظر اصول الفقه لخلاف ص ١٨٢.

(٣) وهم أبو حنيفة ومن تبعه، انظر شرح الفقه الأكبر ص ٣٥.

(٤) في (١) على ما لا يليق به وهو سهو من الناسخ.

(٥) قاله النسفي ١/١٥٣، وقال البيجوري: والحق أنه يجوز إطلاق النفس على ذات الله تعالى من غير مشاكلة، وتأول

تعضهم قوله تعالى "ويحذركم الله نفسه" أي عقوبته، حاشية البيجوري ص ٣٥.

(٦) سورة المائدة الآية (١١٦).

[٣١] ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ يحتج به على وجوب متابعة النبي عليه الصلاة والسلام قولاً وفعلاً، وانهما منه (١) للوجوب لأنه جعل متابعته لازماً لمحبة الله عزوجل لأننا (٢) نفرضها مقدمة إستثنائية (٣) هكذا: لو أحب زيد الله لأتبع رسوله، فقد وقع أتباع الرسول صلى الله عليه وسلم فيها تالياً وهو اللازم، ومحبة الله عز وجل لازمة واجبة ولازم الواجب واجب فاتباع النبي عليه الصلاة والسلام واجب، ثم أتباعه تارة يكون بامثال أمره واجتتاب نهيه، وتارة بموافقته في فعل مثل فعله وترك مثل ما ترك لأجل أنه فعل وترك، وذلك يقتضي أن أمره وفعله يقتضيان الوجوب وفيها خلاف وتفصيل (٣).

[٣٢] ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ هو أمر بطاعة الرسول والأمر للوجوب (٤)، ونظم الدليل هكذا: طاعة الرسول مأمور بها وكل مأمور واجب فطاعة (٥) الرسول واجبة (٥) ثم طاعته تكون بامثال أمره، فأمره واجب الامتثال لكن

(١) في (ج) وانهما للوجوب.

(٢) نهاية ص ٧٩ من (ب).

(٣) المقدمة الاستثنائية: هي المقدمة الكبرى الشرطية المولفة من قضيتين حمليتين (فرضيتين)، والتي تكون في القياس الاستثنائي وتكون مكونة من مقدم وثالي، وتطبيقاتها هنا يكون قول المؤلف (لو أحب زيد الله) مقدم، وقوله (لا تتبع رسوله) تالياً، والمقدمة الاستثنائية هي المجموع المقدم مع التالي، انظر ضوابط المعرفة ص ٢٨١.

(٤) جعل الله سبحانه وتعالى علامة محبته لتباعد رسوله، وجعل الجزاء على ذلك أن يحب الله تعالى من يتبع رسوله، حيث أن المحب الصادق يسعى أن يكون حبه لغيره متبادلاً لا من جانب واحد، ولما كانت محبة الله تعالى واجبة كان الشرط والعلامة الموصلة إلى تمامها وكمالها واجبة لأن عدمه يدل على عدم صدق المحبة، وإلى مثل هذا أشار ابن كثير في تفسيره ٣٥٨/٢، وابن جزوي في التسهيل ١٠٤/١-١٠٦، والقرطبي ٦١/٤-٦٢.

(٥) اختلفوا في أن كل أمر من الله تعالى ورسوله أو فعل من الرسول صلى الله عليه وسلم، هل يقتضي الوجوب؟ ذهب فريق إلى هذا ولذا رأوا أن الحكم التكليفي ينحصر في الإيجاب والتحرير، وقال آخرون وهم الجمهور بغير ذلك، وعرفوا الحكم التكليفي بأنه خطاب الله عز وجل المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير ففرعوا الحكم التكليفي إلى عدة فروع، فقالوا: أن الطلب الوارد في (الاقتضاء) أما أن يكون طلب فعل أو طلب ترك، فإن كان طلب فعل فإما أن يكون جازماً أو غير جازم والأول هو الإيجاب، والثاني هو الندب، وإن كان الطلب للترك فإن كان جازماً فهو التحريم وإن كان غير جازم فهو الكراهة، هذا من حيث الاقتضاء. أما من حيث التخيير والتسوية بين الفعل والترك فهو الإباحة، انظر المستصفي ٦٥/١-٧٤، المحلي على جمع الجوامع ٨٠/١، روضة الناظر ص ١٦، الأحكام للأمدى ٦٢/١-٦٥.

(٦) نهاية ص ٧٣ من (أ).

(٥) هذا قياس اقتراني من الشكل الأول الذي يكون فيه الحد الأوسط محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى، انظر ضوابط المعرفة ص (٤٤).

في هذا دور إذ هو بناء لكون الأمر للوجوب على نفسه، إذ صار تقديره امتثال أمره واجب لأن الأمر للوجوب.

﴿فإن الله لا يحب الكافرين﴾ دليل خطابه (١) أنه يحب المؤمنين (٢)، ويؤكد هذا قوله عز وجل ﴿والله ولي المؤمنين﴾ (٣) و﴿والله ولي الذين آمنوا﴾ (٤) ولا يتولى إلا من يحبه، وحينئذ يستفاد من الآية أن عاقبة المؤمنين الرحمة والسلامة من الخلود في النار، لأن كل مؤمن محبوب لله عز وجل وكل محبوب لله عز وجل مرحوم، فكل محبوب لله عز وجل مرحوم (٥) سواء سلم (٦) من العذاب بالكلية أو عذب مدة ثم يرحم.

﴿إن الله اصطفى آدم ونوحاً﴾ الآية، يحتج به من يقول أن آدم كان رسولاً (٧) أخذاً من لفظ (٨) اصطفى واقتترانه بجماعة من المرسلين وليس بنص فيه (٨) وفي المسألة خلاف وهي من مسائل النبوات (٩). ﴿على العالمين﴾ أي عالمي زمانهم (١٠) أو على من عدا محمد صلى الله عليه وسلم (١١).

[٣٦] ﴿وإني أعيدنها بك وذريتها من الشيطان الرجيم﴾ (١٢) عام في ذرية مريم وهو المسيح وإخوته من يوسف النجار فيما قيل (١٣)، وقد صح في البخاري أن عمار بن

(١) دليل الخطاب: هو مفهوم المخالفة، المطبوع على جمع الجوامع ٣٠/٢.

(٢) قال البيضاوي: التولي كفر وهو من هذه الحيثية ينفي محبة الله وأن محبته مخصوصة بالمؤمنين، ص ٧١.

(٣) سورة آل عمران الآية ٦٨.

(٤) سورة البقرة الآية ٢٥٧.

(٥) هكذا وردت في (أ)، (ب) والأولى أن يقال فكل مؤمن مرحوم كنتيجة للمقدمتين السابقتين، فهذا قياس اقتتراني من الشكل الأول، وعند إسقاط الحد الأوسط فيهما وهو (محبوب) في الصغرى (وكل محبوب) في الكبرى ينتج كل مؤمن مرحوم، وهذا ما يؤيده معنى الكلام وقواعد المنطق، انظر ضوابط المعرفة ٢٤٢-٢٤٤.

(٦) في (ب) أسلم.

(٧) انظر: البيضاوي ص ٧١.

(٨) نهاية ص (٨٠) من (ج).

(٩) والنص يكون كقوله تعالى: "ولقد أرسلنا نوحاً إلى قومه" [المؤمنون: ٢٣]

(١٠) سيأتي الكلام على هذه المسألة لاحقاً بتفصيل إن شاء الله.

(١١) قاله النسفي ١٥٤/١.

(١٢) لقوله: "أنا سيد ولد آدم ولا فخر" وقد سبق الكلام عليه.

(١٣) في القاموس العوذ: الالتجاء ص ٤٤٨، وقال الطبري المعاذ المونل والمجا والمعقل ٣٣٦/٦ وقال النسفي المعنى أجبرها ١٥٥/١، وكذا البيضاوي ص ٧٣.

(١٤) لم أر أحداً قال بأن للمسيح عليه السلام أخوة من يوسف النجار وفي اتجيل متى أنه كان خطيباً لها ثم تزوجها ثم سافر إلى مصر حتى مات هيرودس.

ياسر كان محفوظاً من الشياطين على لسان محمد صلى الله عليه وسلم (١) فلعله كان (ينزع) (٢) إلى هذه الذرية من جهة بعض أمهاته، أو بسبب ما كالرضاع ونحوه (٣).

[٣٧] ﴿كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقاً﴾ الآية يحتج بها الجمهور على ثبوت كرامات الأولياء (٤) خلافاً للمعتزلة في إنكارها (٥)، وإنما يصح الاستدلال المذكور على القول بأن مريم لم تكن نبية، أما إن قيل أنها كانت نبية فلا حجة فيه، إذ يكون ذلك من قبيل المعجزات لا الكرامات.

وقد اختلف في مريم وأم موسى وسارة زوجة إبراهيم (٦) وأسية امرأة فرعون هل كن نبيات أم لا؟ على قولين للعلماء أصحهما لا (٦)، واختلف من الرجال في طالوت، والاسكندر، والخضر، ولقمان، هل كانوا أنبياء أم لا؟ على قولين أصحهما لا، ذكر ذلك ابن حزم في كتاب الإجماع له (٧).

[٤٠] ﴿قال رب أنى يكون لي غلام وقد بلغني الكبر وامرأتي عاقر قال كذلك الله يفعل ما يشاء﴾ الآية، هذه من خوارق العادات أعني ولادة العاقر فهو معجزة لذكرها عليه السلام (٨).

(١) رواه البخاري كتاب الفضائل الصحابة باب فضائل عمار وحذيفة رضي الله عنهما، انظر فتح الباري ٩٠/٧.

(٢) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(٣) هذا من تعليل المؤلف ولم أجد أحداً قاله وهو غير مقبول لأن الله تعالى يحفظ من يشاء.

(٤) ذكر الإجماع على ذلك البيجوري في حاشيته على الجوهر ص ٩٠.

(٥) انظر: أيضاً المرجع السابق ص ٩١.

(٦) نهاية ص ٨٠ من (ب).

(٦) نقل البيضاوي الإجماع على عدم نبوة امرأة لقوله تعالى: "وما أرسلنا من قبلاً إلا رجالاً نوحى إليهم" [يوسف: ٧]، انظر البيضاوي ص ٧٢، ص ٣٢٥.

(٧) أما طالوت فظاهر الآية يدل على أنه ملك، وأما الاسكندر وهو ذو القرنين فقد سئل النبي صلى الله عليه وسلم أنبي كان أم لا، فقال: "لا أدري"، وأما الخضر فرجح القاضي عياض كونه نبياً وعليه أكثر العلماء وأما لقمان فالجمهور على أنه كان حكيماً لا نبياً، انظر فتح الباري ٦/٤٣٢، ٤٦٥، البيضاوي ص ٥٤٤، شرح الشفا ٥٤٧/٢.

(٨) انظر: البيضاوي ص ٧٢، النسفي ١/١٥٧، والمعجزة: أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي (أي دعوى الرسالة) سالم من المعارضة، وشروطها سبعة: أن تكون فعلاً لله سبحانه وتعالى، وأن تكون خارقة للعادة، وأن تكون معارضتها غير ممكنة، وأن تكون ظهرت على يد من ادعى النبوة، وأن تكون موافقة ومصدقة لما ادعاه النبي، وأن لا يكون مكذباً لصاحبه، وأن تكون بعد ادعاء النبوة لا قبلها.

ومن هنا نستطيع أن نقول بأن ولادة يحيى عليه السلام كانت معجزة لسيدنا زكرياً عليه الصلاة والسلام، وما يشتهه على البعض بأن هذا الأمر لم يطلبه زكريا عليه السلام كتصديق لدعواه النبوة أجاب عنه العلماء بأن مقارنة المعجزة للدعوى لا يشترط فيها أن تكون مقارنة حقيقة بل ويجوز أن تكون حكمية لأنها شهادة على صدقه ويتحقق شروط المعجزة فيها وثانياً أن العلماء قد عدوا نبع الماء من بين اصابع رسول الله صلى الله عليه وسلم، وحينئذ الجذع إليه معجزة مع أنه لم يكن في ذلك الوقت من يطلبها من الناس، انظر شرح جوهرة التوحيد ص ١٨٩، حاشية البيجوري ص ٧٩، الإتيان في علوم القرآن ٣/٤.

[٤١] ﴿قال آيتك ألا تكلم الناس ثلاثة ايام إلا رمزاً﴾ فيه مسائل:

الأولى: جواز جعل العلة الشرعية أمراً سلبياً عدمياً^(١) نحو ليس بمكيل فلا يجري فيه الربا ونحوه، لأن علل الشرع الفرعية إمارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات لأن الله عز وجل جعل الإمارة على ولادة امرأة زكريا عدم كلامه ثلاثة أيام وإذا جاز ذلك في معجز نبوي فهو في حكم فرعي أجوز.

الثانية: أن قوله عز وجل: ﴿إلا رمزاً﴾ إستثناء متصل أو منقطع فيه خلاف واحتمال^(٢).

الثالثة: لو حلف لا يكلم زيدا فرمز إليه وغمزه بما يفهم به عنه، عند انبنى على الخلاف إن قلنا الاستثناء المذكور متصل فالرمز كلام يحث به وإلا فلا^(٣).

[٤٢] ﴿يامريم إن الله اصطفاك﴾ يحتج به من يرى نبوتها كما مر نحو ﴿إن الله اصطفى آدم﴾^(٤) و﴿ياموسى إني اصطفيتك على الناس برسالاتي﴾^(٥) وليس بنص في ذلك كما سبق.

﴿واصطفاك على نساء العالمين﴾ إن قلنا إن مريم وصواحباتها نبيات^(٦) فهن أفضل من فاطمة وخديجة وعائشة^(*)، وإن قلنا لسن بنبيات إحتمل أنهن أيضاً أفضل

(١) هذا موجب مذهب الحنفية، فإن علة الربا عندهم، الكيل والوزن مع اتحاد الجنس، فإذا وجد حرم التفاضل والنساء، وإذا عدما حلا وإذا وجد أحدهما خاصة حل التفاضل وحرم النساء/انظر: المختار لتعليق المختار ٣٠/٢.

(*) نهاية ص ٧٤ من (أ).

(٢) والذي أراه أن الاستثناء منقطع، وإلى هذا ذهب العكبري فقال: الاستثناء ليس من جنس المستثنى، وانظر: إملاء ما من به الرحمان ١/١٣٣، وقال الأوسى: هو استثناء منقطع، بناءً على أن الرمز: الإشارة والإفهام دون كلام، وأما تجويز أن يكون متصلاً فباعتبار الاشتراك بين الرمز والكلام في فهم المراد فيكون من جنسه وهو بعيد كما قال الأوسى لأنه يلزم منه أن لا يكون استثناء إلا ويمكن تأويله وهذا لا يقول به أحد، روح المعاني ١٤٦/٢.

(٣) وهذا الخلاف موجود عند الحنفية والمالكية والحنابلة، انظر حاشية ابن عبادين ٣/٧٩٢، والشرح الصغير ٢/٢٣٧، والمغني ٨/٨١٨. وذهب الشافعية إلى أنه لا يحث على القول الجديد، انظر السراج الوهاج بشرح المنهاج ص ٥٨٠.

والذي أراه هو ما ذهب إليه الشافعية وذلك لما قاله الأوسى من أن الاستثناء منقطع ولما ذهب إليه العلماء من أن الإيمان ميناها العرف والعرف يقول بأن الكلام غير الرمز، انظر عبد المعطي السملواي الشافعي، ترغيب المشتاق في أحكام الطلاق ص ٢٤، ص ٥٣.

(٤) سورة آل عمران الآية ٣٣.

(٥) سورة الأعراف الآية ٤٤.

(٦) نقل البيضاوي الاجماع على عدم نبوة امرأة لقوله تعالى: ﴿وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحى إليهم﴾

[يوسف: ١٠٩]، [النحل: ٤٣]، [الأنبياء: ٧].

(*) نهاية ص ٨١ من (ج).

للخلاف في نبوتهم، واحتمل التسوية بين الجميع تخصيصاً لهم بادلتهم الخاصة من بين النساء، واحتمل تفضيل فاطمة على الجميع لقوله عليه السلام "فاطمة سيدة نساء أهل الجنة فاطمة بضعة مني" (١) وبضعة النبي لا يعدل بها شيء وهو أظهر الاحتمالات إن شاء الله عز وجل (٢).

[٤٣] ﴿يا مريم اقنتي لربك واسجدي واركعي﴾ يحتج به من يرى أن الواو لا تقتضي الترتيب (٣) لتقديمه السجود على الركوع، وأجيب بأن في شرعهم كان ترتيب الصلاة هكذا، فقد أفادت الترتيب في ذلك (٤) الشرع، والأظهر أنها للجمع المطلق لا للترتيب، فإذا قلنا قام زيد وعمرو احتمل قيامهما معاً ومتعاقبين ومع التراخي وكون زيد قام قبل عمرو وبالعكس (٥)، وسنذكر المسألة غير هنا إن شاء الله عز وجل.

[٤٤] ﴿ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم﴾ (٦) الآية هي احتجاج على صحة نبوة النبي صلى الله عليه وسلم، وتقديرها أن محمداً صلى الله عليه وسلم قد أخبر بغيب لم يحضره ولم يخبره به مخبر سوى الله عز وجل، وكل من أخبر بغيب كذلك فهو نبي صادق، فمحمد صلى الله عليه وسلم نبي صادق، أما الأولى (٦) فلأنه أخبرهم بما كان من أمر زكريا عليه السلام ومريم ولم يحضره قطعاً ولم يخبره به سوى الله عز وجل إذ لم يكن كاتباً ولا مؤرخاً ولا خالط أحداً ممن هو كذلك حتى يخبره (٧)، وأما الثانية (٨) فلأن من كان

(١) رواه مسلم في كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب فاطمة برقم (٣٧٦٧).

(٢) انظر: بيان ذلك في فتح الباري ٦/٤٤٦، ٤٧٠، ١٠٥/٧، وهذه من المسائل التي عدم المعرفة بها لا يضر بالدين ولا بصحة الاعتقاد فالكل مكرمون محترمون بين المسلمين لأن الخوض فيها مع عدم الدليل الصريح قد يوقع في الزلل واجتنابه أولى، انظر حاشية البيجوري ص ٧٧.

(٣) وهو قول الحنابلة والحنفية، واختلف أصحاب الشافعي بين قائل بالترتيب والجمع المطلق، انظر: العدة ١/١٩٤، جمع الجوامع ١/٣٦٥، والذي أراه أنها لا تفيد الترتيب إلا بقرينة، مثل قولنا جاء زيد وعمرو بعده، انظر حاشية البناني ٢/٣٦٦، وسيأتي الكلام على الواو عند الآية (١٦١) من سورة الأعراف.

(٤) قاله البيضاوي ص ٧٣، ولا يوجد في ذلك دليل صريح.

(٥) انظر المحصول ١/٥٠٧ وما بعدها.

(٦) نهاية ص ٨١ من (ب).

(٧) وهي: الأخبار بغيب لم يحضره.

(٨) وفي هذه الآية نفى الله سبحانه وتعالى عن رسوله صلى الله عليه وسلم المشاهدة مع أنها معلومة قطعاً عندهم زيادة في التهكم عليهم إذ أن انتفاء السماع والتلقي كان ثابتاً عندهم، انظر: الكشاف ١/٤٢٩.

(٨) وهي: كل من أخبر بغيب فهو نبي صادق.

كذلك يعلم قطعاً أنه علم ذلك الغيب بوحى (١) وكل من أوحى إليه الوحي الحقيقي فهو نبي.

ويستفاد من هذا أن واصف اللقطة (٢) إذا أصاب صفتها يجب دفعها إليه؛ لأنه إذ وصفها والتقدير أنه لم يحضر عند التقاطها ولا أخبره بها الملتقط ولا غيره دل على أنه صاحبها لانحصار القسمة في ذلك (٣).

قول الله عز وجل في صفة عيسى عليه السلام [٤٥] ﴿اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيهاً في الدنيا والآخرة ومن المقربين﴾ أعلم أنا قد نهينا على التفضيل بين الأنبياء لكن (٤) قد بلغنا عن بعض الناس (٥) أنه يفضل موسى على عيسى فخالف النص وأخطأ الصواب وغرضنا الرد عليه لا غير. وبيانه أن الله عز وجل لما أثنى على موسى عليه السلام قال ﴿وكان عند الله وجيهاً﴾ (٥) وقال في عيسى عليه السلام ﴿وجيهاً في الدنيا والآخرة ومن المقربين﴾ (٦) وهذا الثناء أبلغ فالمثني عليه به أفضل (٧)، ولأن موسى ذو آية وعيسى في نفسه آية وموسى كليم (٨) وعيسى روح (٩) (١٠)، وقد علم أن ذلك إنما هو (١٠) بمجرد الإضافة، ولأن موسى حين يستشفع الناس به في الموقف يذكر شيئاً يمتنع به من الشفاعة، وعيسى لا يذكر ذنباً (١١)، ولأن محمداً

(١) انظر: الكشاف ٤٢٩/١، البيضاوي ص ٧٣.

(٢) اللقطة: هي المال الضائع من صاحبه يلتقطه غيره، المغني ٦٩٣/٥.

(٣) مذهب مالك وأحمد إذا جاء من بصفها دفعت إليه سواء غلب على ظنه صدقه أو لم يغلب، وأما أبو حنيفة والشافعي فقالوا: لا يجوز إلا ببينة ولا يجوز دفعها إليه إلا إذا غلب على ظنه صدقه. انظر: المغني ٧٠٥/٥، مغني المحتاج ٤١٦/٢.

(٤) نهاية ص ٧٥ من (أ).

(٥) هو قول الأشاعرة، انظر: حاشية البيجوري ص ٧٧.

(٦) سورة الأحزاب، الآية (٦٩).

(٧) سورة آل عمران الآية (٤٥).

(٨) هذا مردود لأن الله سبحانه وتعالى قال في حق موسى عليه السلام: (وقربناه نجياً) [مريم: ٥٢] فالأثنين من المقربين.

(٩) قال تعالى: (وكلم الله موسى تكليماً) [النساء: ١٦٤].

(١٠) قال تعالى: (وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه) [النساء: ١٧١].

(١١) نهاية ص ٨٢ من (ج).

(١٠) في (أ) وعيسى روح ولو بمجرد الإضافة. وهو تصحيف.

(١١) في (ب)، (ج) شيئاً.

وهذا إشارة إلى حديث الشفاعة الذي رواه البخاري في كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة)، عن أنس رضي الله عنه، انظر فتح الباري ٤١٩/١٣..

صلى الله عليه وسلم أفضل الأنبياء وعيسى أقرب إليه والأقرب من الأفضل أفضل، وقد يعارض هذا كله بأن مكان موسى من السماء أرفع من مكان عيسى (كما صح في حديث المعراج^(١)) وليس بقاطع في كونه أفضل لإحتمال أن ذلك لكون عيسى^(٢) على عزم النزول إلى الأرض كما يكون الجالس في التشهد الأول غير متورك^(٣) بل كأنه على الرضف^(٤) مستوفزاً^(٥)، لكونه على عزم النهوض، أو لغير ذلك من الأسرار، ولأن الإجماع على أن جبريل أفضل الملائكة^(٦) مع أن فوقه من الملائكة^(٧) خلقاً كثيراً منهم، وبالجملة^(٨) فارتفاع المكان لا يدل على ارتفاع مكانه^(٩).

[٤٦] ﴿ويكلم الناس في المهد﴾ هذه من آيات عيسى^(٩) والكلام على أصل أهل السنة مخلوق لله عز وجل كسائر الأفعال فجاز أن يخلقه على لسان الطفل وغيره. والذين تكلموا في المهد عيسى، وصاحب جريج، وابن صاحبة الأخدود، وابن المرأة

(١) وهذا إشارة إلى حديث رواه البخاري في كتاب التوحيد باب (وكلم الله موسى تكليماً) حيث ذكر أن موسى عليه السلام في السماء السابعة، انظر فتح الباري ١٣/٤٧٧، ورواه مسلم في كتاب الإيمان باب الإسراء برسول الله صلى الله عليه وسلم إلى السموات برقم ٢٥٩ حيث ذكر أن عيسى في السماء الثانية وموسى في السماء السادسة، ج١/١٤٥.

(٢) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٣) الجلوس في التشهد الأول يسمى الافتراش وهو أن يجلس على كعب يسراه وينصب يمينه ويضع أطراف أصابعه باتجاه القبلة، وأما التورك فهو الافتراش لكن يخرج يسراه من جهة يمينه ويلصق وركه بالأرض، انظر السراج الوهاج ص ٤٨.

(٤) الرضف: الحجارة المحممة يوغر بها اللبن، قاموس ١٠٥١.

(٥) استوفز في قعدته: انتصب غير مطمئن، أوضع ركبتيه ورفع اليدين أو استقل على رجليه، ولما يستو قائماً، وقد تهيأ للوثوب، قاموس ٦٨٠.

(٦) انظر شرح جوهرة التوحيد ص ١٧٨، وحاشية البيجوري ص ٧٨.

(٧) في (ب) مع أن فوقه في المكان خلقاً.

(٨) نهاية ص ٨٢ من (ب).

(٩) قلت: لقد قرب موسى كما قرب عيسى (وناديه من جانب الطور الأيمن وقربناه نجياً) وبحديث الشفاعة عندما يقول إبراهيم عليه السلام: "ولكن اتوا موسى عبداً أتاه الله التوراة وكلمه وقربه نجياً) فتح الباري بشرح البخاري ٨/١٨٣، (وقد سبق تخريجه قريباً)، وأما رفعه المكان الدالة على رفعة المكانة فقد روى البخاري في كتاب التوحيد باب "وكلم الله موسى تكليماً"، (وموسى في السابعة بتفضيل كلام الله فقال موسى رب لم أظن أن يرفع علي أحد" انظر فتح الباري ٣/٤٣٣، وأما قوله فالأقرب إلى الأفضل أفضل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "لا تخيروني على موسى" رواه البخاري كتاب الخصومات باب ما يذكر في الأشخاص، فتح الباري ٥/٧٠، والأفضل في المسألة الالتزام بالنهي عن التفضيل بين الأنبياء، انظر حاشية البيجوري ص ٧٧.

(٩) انظر: ابن كثير ١/٣٦٤.

الذي رأى امرأة تضرب فقال اللهم اجعلني مثلها ورأى رجلاً ذا شارة فقال اللهم لا تجعلني مثله، وشاهد يوسف عليه السلام على خلاف فيه(١).
وهذه من مسائل النبوات من المعجزات.

[٤٧] ﴿قالت رب أنى يكون لي ولد ولم يمسنى بشر قال كذلك الله يخلق ما يشاء﴾
إن قلنا إن مريم نبية فهذا معجز لها ولابنها، وإن قلنا ليست نبية فهو معجزة لابنها
وكرامة لها(٢)، كما كان رد الشمس على القول بإثباته معجزاً للنبي عليه السلام،
وكرامة لعلي رضي الله عنه(٣) وخلق بشر لا من أب ولا من أم أيضاً ممكن لذاته
وإنما اطردت العادة بخلافه فصار وجوده غريباً خارقاً وقد أحال الله عز وجل به
على القدرة فقال عز وجل ﴿إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون﴾(٤).
[٤٩] ﴿أني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله﴾ هذا
من معجزاته عليه السلام جعل الله عز وجل في روحه قوة تتعدى إلى الطين فيصير
طيراً وهو روح القدس على أحد الأقوال فيه وهو كالنار توقد غيرها ولا
تنقص(٥)(*).

(١) أما عيسى عليه الصلاة والسلام وصاحب جريج وابن المرأة فيحديث رواه البخاري عن أبي هريرة رضي
الله عنه في كتاب أحاديث الأنبياء باب قول الله تعالى: (واذكر في الكتاب مريم) انظر فتح الباري ٤٧٦/٦،
وأما ابن صاحبه الأخدود ففي صحيح مسلم كتاب الزهد باب قصة أصحاب الأخدود برقم (٣٠٠٥) ٢٢٩٩/٤
وأما شاهد يوسف فالحديث الذي رواه الحاكم في المستدرک ٥٩٥/٢ عن أبي هريرة رضي الله عنه، وفي
صغره خلاف راجع فتح الباري ٤٨٠/٦.

(٢) القول بأنه معجزة لعيسى عليه السلام فيه نظر لأن من شروط المعجزة أن تكون من مدعى النبوة لا قبلها،
وإنما يسمى هذا إرهاباً، انظر حاشية البيهقوري ص ٧٩.

(٣) ذكره القاضي عياض في كتابه الشفا، نقلاً عن الطحاوي وصححه - ولكني لم أجده في كتابه - انظر شرح
الشفا ٥٨٩/١.

(٤) سورة البقرة الآية ١١٧، سورة آل عمران الآية ٤٧.

(٥) حكى هذا القول الإمام الرازي عن بعض المتكلمين، انظر التفسير الكبير ٥٠/٨ ولكن أكثر المفسرين على أن
احياء الموتى من الله سبحانه وتعالى ولكن بسبب النفخ، وليس ذلك لخصوصية في عيسى عليه السلام، وهي
تكون من نفخ جبريل عليه السلام وهو روح محض بل لو شاء الله الإحياء بنفخ أي شخص كان لكان من
غير تخلف واستعصاء. انظر: ابن كثير ٣٦٤/١، البيضاوي ص ٧٤، الكشاف ٤٣١/١، الألويسي ١٦٢/٢.

(*) نهاية ص ٧٦ من (أ).

﴿وأبرئ الأكمه والأبرص وأحيي الموتى بإذن الله وأنبئكم بما تآكلون وما تدخرون في بيوتكم﴾ هذه كلها من معجزاته عليه السلام والمعجز أمر ممكن خارق للعادة مقرون بالتحدي خال عن المعارض^(١)(٢)، ومعجزات عليهم السلام، الأنبياء كلها داخلة تحت هذا الحد.

[٥٠] ﴿ولأحل لكم بعض الذي حرم عليكم﴾ يعني في شرع موسى عليه السلام أحل لهم [السبت]^(٣) ولأجله حاولت اليهود قتله بناءً^(٤) على أن أحكام التوراة مؤبدة عندهم وقد بينا بطلان ذلك في مسألة النسخ وتغيير المسيح له مع صحة نبوته ووضوح برهانه ومعجزته دليل على جواز النسخ وكذب اليهود في دعوى التأييد أو تأويله على ما سبق بيانه، وعند المسلمين في بقاء تحريم السبت عليهم قولان^(٥).

قوله عز وجل: [٥٢] ﴿قال من أنصاري إلى الله﴾ قيل معناه مع الله^(٦) والصواب أنها على أصلها في انتهاء الغاية أي من أنصاري لأصل إلى إقامة أمر الله^(٧) أو أنه ضمن أنصاري معنى أصحابي لأن الناصر صاحب^(٨) والصحبة لا بد لها من غاية ومقصد وهي ههنا الوصول إلى الله عز وجل، وكذا القول في ﴿ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم﴾^(٩) ﴿وأرجلكم إلى الكعبين﴾^(١٠) فيهما خلاف.

[٥٥] ﴿يا عيسى إني متوفيك ورافعك إلي﴾ اختلف فيه: فقيل مات ثلاث ساعات^(١١) وصلى عليه في السماء ثم عاش، وقيل لم يمّت إلى الآن^(١٢) ولا يموت

(١) في (ج) من المعترض.

(٢) قال مثله السيوطي في الاتقان ٣/٤.

(٣) في (ب) الصيد كلاهما غير موجودة في (ج) وما أثبتته الصواب لما سيأتي.

(٤) نهاية ٨٣ من (ج).

(٥) انظر: ابن كثير ٣٦٥/١، والكشاف ٤٣١/١، والأولى أنه أحل لهم السبت بشريعة عيسى عليه السلام ووضع بدلاً منه الأحد، انظر التفسير الكبير ٥٣/٨.

(٦) اختاره الطبري ٤٤٣/٦، وذكره البيضاوي وضعفه ص ٧٥، وقال ابن كثير هو مروى عن سفیان الثوري وغيره ولم يره. ٣٦٥/١.

(٧) اختاره ابن كثير ٣٦٥/١، والقرطبي ٩٧/٤. وهو الأولى لما ذكره المؤلف من بقائها على بابها ولمطابقة الجواب قال الحواريون نحن أنصار الله الذي معناه أنصار دين الله.

(٨) قاله ابن كثير ٣٦٥/١.

(٩) سورة النساء الآية (٢).

(١٠) نهاية ص ٨٣ من (ب).

(١١) سورة المائدة الآية (٦).

(١٢) رواه الحاكم في المستدرک ٥٩٦/٢.

(١٣) أي أن الله قد قبضه ورفع من غير وفاة وهذا ما ذهب إليه الطبري ٤٥٨/٦، والقرطبي ٩٩/٤.

حتى يقتل الدجال ثم يموت بعد مدة ويدفن في حجرة النبي صلى الله عليه وسلم^(١) وذلك بسؤاله أن يكون له نصيب من جهاد أمة محمد صلى الله عليه وسلم، فأجيب ورزق أفضل جهادها جهاد الدجال^(٢)، ومعنى الآية على هذا: إني رافعك ومتوفيك بعد الرفع بناءً على أن الواو لا تقتضي الترتيب^(٣).

﴿وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة﴾ احتج به النصارى على طريق الالتزام على أنهم أفضل الأمم، قالوا: لأننا نحن الذين اتبعوه، وقد حكم القرآن بأننا فوق الذين كفروا به فكل من خالفنا في مقالتنا في المسيح فنحن فوقه وأفضل منه بنص القرآن.

والجواب لا نسلم أنكم اتبعتموه بل أنتم أول من خالفه وكفر به إذ هو يقول: أنا عبد الله ورسوله^(٤) وأنتم تقولون أنه إله^(٥) وقد ورد القرآن بأنه يتبرأ منكم واعتذر إلى الله عز وجل مما قلتم^(٦)، وإنما الذين اتبعوه هم المسلمون الذين اعتدلوا فيه فقالوا عبد الله ورسوله، لم يفرطوا فيه إفراط النصارى فاتخذوه إلهاً،

(١) نقله ابن كثير عن ابن عساکر أنه ذكره في ترجمته عيسى ابن مريم في تاريخ عن بعض السلف وقال ابن كثير فالله أعلم، تفسير ابن كثير ٥٨٤/١، وذكره ابن الجوزي في المنتظم ٣٩/٢.

(٢) ذكر ابن حجر العسقلاني في فتح الباري أنه قيل: "أن عيسى عليه السلام دعا لما رأى صفة محمد وأمه أن يجعله منهم فاستجاب الله دعاءه وأبقاه حتى ينزل في آخر الزمان موافقاً لخروج الدجال فيقتله" فتح الباري ٤٩٣/٦، وقد روى مسلم في كتاب الفتن باب ذكر الدجال ح(٢١٣٧) والترمذي في كتاب الفتن باب ما جاء في قتل عيسى ابن مريم الدجال عن مجمع بن جارية الانصاري قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "يقتل ابن مريم الدجال بباب لد"، قال الترمذي هذا حديث صحيح ٣٥٠/٣، وأما كون جهاد الدجال أفضل جهاد هذه الأمة فلم أقف عليه.

(٣) هذا ما ذهب إليه قتادة في معنى الآية، إلا أن الذي أراه هو أن معنى الوفاة هو النوم كما في قوله تعالى: (وهو الذي يتوفاكم بالليل) [الانعام: ٦٠] وعليه الاكثرون ورجحه ابن كثير ٣٦٦/١.

(٤) وذلك في قوله تعالى على لسان عيسى عليه السلام: قال اني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبياً [مريم: ٣٠] وقوله: "وإذ قال عيسى ابن مريم يا بني إسرائيل اني رسول الله اليكم" [الصف: ٦].

(٥) وذلك ما جاء في قوله تعالى عن النصارى: "لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم" [المائدة: ١٧].

(٦) وهذا إشارة إلى قوله تعالى: "وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم أنت قلت للناس اتخذوني وأمي الهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق إن كنت قلته فقد علمته تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت علام الغيوب، ما قلت لهم إلا ما أمرتني به أن اعبدوا الله ربي وربكم وكنت عليهم شهيداً ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شيء شهيد إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم" [المائدة: ١١٦-١١٨]، انظر الاجوبة الفاخرة على هامش الفارق، ص ٢٠.

ولا فرطوا تفريط اليهود فقذفوه وعلى زعمكم قتلوه، يدل (على هذا أنه) (١) جعل العلامة أن يجعل الذين اتبعوه فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة والمسلمون بحمد الله عز وجل الظاهرون على غيرهم إلى يوم القيامة إن شاء الله عز وجل (٢) (٣).

[٥٦-٥٧] ﴿فأما الذين كفروا... وأما الذين آمنوا﴾ الآيتين عام مطرد بشرط الموافاة على الكفر والإيمان.

[٥٩] ﴿إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون﴾ هذا جواب عن شبه احتج بها النصارى (٤) على إلهية المسيح، وصورة الشبهة أن المسيح آية في نفسه لوجوده على خلاف مطرد العادة من غير أب، وكل من كان كذلك فهو اله، وتقرير الجواب لا نسلم المقدمة الثانية (٥) إذ هي باطلة بآدم، قيل له كن فكان، لا من أب ولا من أم ثم هو ليس إلهاً، ولو كان ما زعمتهم يقتضي الإلهية لكان آدم أحق بها لأنه أغرب وأعجب وأقعد في خرق العادة (٦) ثم إن بعض النصارى يفرق بين آدم وعيسى بأنه مولود وخرج من الرحم (٧) بخلاف آدم والجواب: أن هذا الفرق لا أثر له بل هو مقرر لضعف دعواكم لأن كونه مولوداً يقرر له حكم البشرية والإنسانية وذلك ينافي الإلهية (٨).

[٦١] ﴿فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم﴾ الآية فيها بحثان مع النصارى والشيعية، فإن نصارى نجران وفدوا على النبي صلى الله عليه وسلم ليجادلوه في إلهية المسيح ورئيسهم يومئذ العاقب، والسيد، وعبد المسيح، فقالوا: يا محمد هل تعلم بشراً يولد من غير أب، فإن لم يكن المسيح إلهاً فمن أبوه، فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم:

(١) في (أ) (هذا على أنه) والأنسب ما أثبتته.

(٢) انظر الأجوبة الفاخرة على هامش الفارق ص ٢٠.

(٣) نهاية ص ٧٧ من (أ).

(٤) سورة الصف الآية (٩).

(٥) نهاية ص ٨٤ من (ج).

(٦) وهي أن كل من كان من غير أب فهو إله.

(٧) انظر: ابن كثير ١/٣٦٧، والقرطبي، ٤/١٠٣، والبيضاوي، ص ٧٥.

(٨) نهاية ص ٨٤ من (ب).

(٩) انظر: الجواب الصحيح، ٢/٢٩٤.

هل تعلمون ولدا لا من جنس أبيه، قالوا: لا، قال: فإن كان المسيح ابن الله كما زعمتم وجب أن يكون أبوه مثله، وهو مثل أبيه فأفحمهم^(١).

ثم أنهم عاندوا وطلبوا المحاجة^(٢) بعد هذا الانقطاع^(٣) فأمر النبي صلى الله عليه وسلم أن يدعوهم إلى المباهلة فدعاهم وتواعدوا لوقت معلوم، فأخذ النبي عليه الصلاة والسلام علياً والحسن والحسين وفاطمة خلفهم حتى جاء الموعد، فلما رآه النصارى ومن معه عرفوا الحق، وقال بعضهم لبعض: انا لنرى وجوهاً إن دعوا علينا أضرم علينا الوادي ناراً فاحترقنا فوادعوا محمداً وأعطوه ما أراد من الجزية، أو أسلموا معه ولا تباهلوا. فقالوا: أما الإسلام فلا، وأما الجزية فنعم، ففعلوا ذلك، وصالحوه على شيء كثير من سلاح، وكراع، ومال وغيره، ثم انصرفوا بعد ذلك، وبعد مدة عاد السيد فأسلم في آخرين معه أو كما قيل^(٤). هذا ما يتعلق بالآية مع النصارى.

وأما البحث فيها مع الشيعة فإنهم احتجوا بهذه القصة على أن أهل البيت هؤلاء الأربعة أفضل الناس بعد النبي صلى الله عليه وسلم من الصحابة والقرابة^(*)، وعلى أن علياً أفضل من أبي بكر، وفاطمة أفضل من عائشة، وقرروا هذه الدعاوى من حيث الجملة بوجوه: أحدها: أنه عليه السلام عول على هؤلاء الأربعة في أهم الأمور وهي إثبات التوحيد على منكريه دون غيرهم وكل من عول عليه في أهم الأمور دون^(*) غيره فهو أفضل.

الوجه الثاني: أنه منصوص عليهم للمباهلة في القرآن من السماء وكل من كان منصوصاً عليه من السماء^(*) فهو أفضل.

(١) في (ب) و (ج) فألجمهم وكلاهما بمعنى واحد.

(٢) في (ج) اللجاجة.

(٣) في (ب)، (ج) الإقناع.

(٤) حديث المباهلة هذا مذكور في صحيح البخاري كتاب المغازي باب قصة أهل نجران، ولم يذكر القصة كما ذكرت هنا كاملة انظر: فتح الباري ٩٤/٨، ورواه مسلم كتاب فضائل الصحابة باب فضائل أبي عبيدة مختصراً ١٨٨/٤، ورواه أحمد في مسنده ٤١٤/١، ورواه ابن ماجة في مقدمة سننه باب فصل أبي عبيدة مختصراً ٨٤/١، ورواه الحاكم في المستدرک ٢٦٥/٣، ورواه النسائي في فضائل الصحابة، والقصة مسرودة بالكامل ومفصلة في سيرة ابن هشام ٢٥٤/٢-٢٦٦.

(*) نهاية ص ٧٨ من (أ).

(*) نهاية ص ٨٥ من (ب).

(*) نهاية ص ٨٥ من (ج).

الوجه الثالث: أن الجهاد ضربان: روحاني وجسماني، والروحاني أفضل، ثم أنه عليه الصلاة والسلام جعل هؤلاء (القوم) (١) جنده في أفضل الجهادين وهو الروحاني فكانوا أفضل من جنده في الجهاد الجسماني، ثم كان علي أفضل أهل البيت لاجتماع الجهادين له، أما الروحاني ففي هذا المقام وأما الجسماني فكم له فيه من مقام.

الوجه الرابع: أن نساءه في هذا المقام المشهود كانت فاطمة ونفسه كان هو علياً فوجب أن يكون أفضل من عائشة وأبي بكر.

الوجه الخامس: لو كان أبو بكر وعمر وعائشة أو حفصة في طبقة أهل البيت في الفضيلة لأخرجهم معهم للمباهلة لأن أهل الفضل إنما يدخرون لأوقات الكروب كما أن الشجعان إنما يدخرون للحروب.

وقصة المباهلة على معنى ما ذكرناه في صحيح مسلم (٢) وهي بيان الآية (٣).

(١) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٢) كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل أبي عبيدة رضي الله عنه. ٤ / ١٨٨١.

(٣) ويجاب عن هذه الوجوه بما يلي:

أما الوجه الأول: كون رسول الله صلى الله عليه وسلم عول عليهم دون غيرهم، فهذا أمر لا دخل للرسول صلى الله عليه وسلم فيه وإنما كان تحديدهم بالآية الكريمة.

وأما الوجه الثاني: وهو كونه منصوصاً عليهم من السماء، فالحكمة فيها ظاهرة وذلك لأن مباهلة الرسول صلى الله عليه وسلم بنفسه وبأعز الناس إليه من أهله في نظر من يباهله مدعاة لارتداد خصمه من ذلك لأنه يترتب عليها هلاك الكاذب وهو ما حدث، والإنسان إنما يمز عليه هلاك نفسه وأقاربه ومكانة علي وفاطمة من رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تتكر لكن هي شيء والأفضلية العامة شيء آخر.

وأما الوجه الثالث: فكم كان لأبي بكر في الجهاد الروحاني من مواقف وحسبنا منه إيمانه وتصديقه بالإسراء والمعراج حيث كذب الناس رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى سماه الرسول صلى الله عليه وسلم الصديق، وتفضيل الجهاد الروحاني على الجسماني إشارة إلى حديث: "رجعنا من الجهاد الأكبر إلى الجهاد الأصغر"، وهذا حديث ضعفه العلماء وقد قال ابن حجر هو من كلام إبراهيم بن عليه، انظر: كشف الخفاء ج ١/ ٤٢٤، فإن الجهاد بالنفس لا يقوى عليه إلا من غلب نفسه حتى امتثلت لأمر الله وهو الجهاد الروحاني.

وأما الوجه الرابع: لا شك أن فاطمة من جملة النساء المنسوبات إلى النبي صلى الله عليه وسلم وإن اختلفت وجه النسبة فهي بنته وصفيه عمته وعائشة وحفصة من زوجاته وإنما أنتدبها في هذه المهمة لما علم أنها أعز عليه من غيرها وقد بينت أن المباهلة فيها مخاطرة بالأجزاء، وأما علي فهو من جملة نفوس الصحابة وانتدابه لما ذكرت أنفاً، من كونه ذا منزلة رفيعة عند النبي صلى الله عليه وسلم وقد قيل: "المزية لا تقتضي الأفضلية" فالحسن والحسين يمتازان على علي رضي الله عنه بأنهما من ذرية النبي صلى الله عليه وسلم ومع ذلك فالشيمة لا يفضلونهما على علي رضي الله عنه، وأما الوجه الخامس: فيرده النص على من سيخرجون معه ومع كل هذا، فإن القصة وإن كانت تدل على أفضلية أهل البيت لما علم من كونهم أهلاً للمباهلة إلا أنها لا تدل على فضل علي على أبي بكر وذلك

لأمرين:

الأول: أن علياً نفسه كان ينص على أن أبا بكر وعمر رضي الله عنهما أفضل منه.

والثاني: لإجماع الأمة على ذلك.

فلا داعي لتعرض أحد للمفاضلة بعد النص والإجماع، راجع الصواعق المحرقة، ص ٥٥.

[٦٢] ﴿وما من إله إلا الله﴾ إثبات التوحيد على النصارى في التثليث، وهذه كلمات معناها التوحيد مجموعة من القرآن يقال من حافظ على تلاوتها وجد بركتها وهي ﴿لا إله إلا الله﴾ (١) ﴿إله مع الله﴾ (٢) ﴿كلا بل هو الله﴾ (٣) ﴿من إله غير الله﴾ (٤) ﴿وما من إله إلا الله العزيز الحكيم﴾ (٥).

[٦٤] ﴿يا أهل الكتاب لم تحاجون في إبراهيم وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده﴾ الآية، هذا أصل في استدلال أصحاب الحديث على كذب الكذابين فيه بالتاريخ، بأن يروي أحدهم عمّن مات قبل ولادته، أو يؤرخ سماعه منه بوقت قد مات قبله، مثل أن يقول حدثني فلان سنة ست عشرة ووفاة فلان سنة خمس عشرة وهو أصل في استخراج كذبهم، ومرجعه إلى هذه الآية، لأن اليهود والنصارى جادلوا في إبراهيم، وادعت كل طائفة أنه كان على دينها، فقيل لهم أديانكم وكتبكم وهي التوراة والإنجيل إنما ظهرت بعد إبراهيم بزمن طويل، فكيف يكون عليها مع أنه كان قبلها (٦) وهو نظير قول المحدث للراوي الكاذب فلان مات قبل أن تولد فكيف سمعت منه هذا محال (٧).

[٦٦] ﴿ها أنتم هؤلاء حاجتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم﴾، هذه حجة (٨) على أن شرط صحة المناظرة أن تكون في علم يعلمه المناظران، أما أن يناظر (٩) في علم لا يعلمه أحدهما، فلا، إذ مقصودهما تحقيق الحق وإبطال الباطل بالدليل (١٠) (٨)، ومن لا يعرف ذلك العلم لا يمكنه ذلك، وإنما هو كالأعمى

(١) سورة محمد الآية (١٩).

(٢) سورة النمل الآية (٦٠).

(٣) سورة () الآية ().

(٤) سورة الأنعام الآية (٤٦).

(٥) سورة آل عمران الآية (٦٢).

(٦) انظر تفسير الطبري ٦/٤٩٠، وابن كثير ١/٣٢٧.

(٧) ولهذا فقد اهتم المحدثون بالتواريخ لمواليد الرواة والسماع والقدوم للبلد الفلاني والوفيات لهم فهو فن مهم يعرف به اتصال السند وانقطاعه ومن هنا قال سفيان الثوري: 'لما استعمل الرواة الكذب استعملنا لهم التاريخ'، وقال آخر: 'إذا اتهمتم الشيخ فحاسبوه بالسنين' يعني سنه وسن من روى عنه، انظر تدريب الراوي

في تقريب النواوي للسيوطي ٢/٣٤٩-٣٥٠.

(٨) نهاية ص ٧٩ من (أ).

(٩) نهاية ص ٨٦ من (ب).

(١٠) نهاية ص ٨٦ من (ج).

(٨) انظر ذلك في حاشية البناني على جمع الجوامع ٢/٢٤١، تيسير التحرير ٤/٢١٨.

يريد الكتابة (١).

وهذه تتعلق بأصول الفقه لأن الجدل المذكور في أواخره في كثير من الكتب.

[٦٨] ﴿إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه﴾ أي في عصره (٢)، ﴿وهذا النبي والذين

آمنوا﴾ يعني محمداً وأمته (٣)، لا اليهود والنصارى.

[٦٩] ﴿وما يضلون إلا أنفسهم﴾ يحتج به القدرية في أن الإنسان يضل نفسه لا

أن غيره يضلّه، وأجاب الجمهور بأن الله عز وجل يضلّه خلقاً وهو يضل نفسه

اختياراً أو كسباً، أو يضلّه بالسبب الأبعد ويضل هو نفسه بالسبب الأقرب (٤) كما

سبق في موضعه.

[٧٠] ﴿يا أهل الكتاب تكفرون بآيات الله وأنتم تشهدون﴾ (٥) أي بصحتها (٦) وهو

انكار شديد عليهم في ذلك وفيه دليل على عظيم قبح شهادة الزور، وأنه جدير بأن

يكون إحدى الموبقات (٧) لأن شاهد الزور يشهد بالشيء وهو يعلم (صحة) (٨) بطلانه

وينفي الشيء، وهو يعلم ثبوته، فأشبه اليهود في كفرهم بما علموا صحته، وقد نهى

عن التشبه بهم نهياً مغلظاً، وكذلك ﴿وتكتمون الحق وأنتم تعلمون﴾.

[٧٢] ﴿وجه النهار﴾ أوله ووقت اقباله (٩) بدليل مقابلته بآخره تشبيهاً له بوجه

الحيوان لأنه أول جسده وهو مجاز محل الكلام فيه أصول الفقه (١٠).

(١) ومن الشروط أيضاً في المناظرة: أولاً: أن يكون المتناظران على معرفة بما يحتاج إليه من قوانين المناظرة

وقواعدها حول الموضوع الذي يريدان المناظرة فيه، ثانياً: أن يكون الموضوع مما تجوز المناظرة فيه ضمن

قواعد هذا الفن وضوابطه فلا تجري المناظرة في البدهيات الجلية، ثالثاً: أن يجري المتناظران مناظرتهم

على عرف واحد كعرف الفقهاء أو النحاة وغيرهم، انظر: ضوابط المعرفة ص ٣٨٥.

(٢) قال البيضاوي أي من أمته، ص ٧٧، وكذا الزمخشري ٤٣٦/١، النسفي ١٦٣/١.

(٣) قاله النسفي ١٦٣/١.

(٤) وهذا راجع إلى باب الإرادة وخلق الأفعال وقد سبق بيانه.

(٥) المقصود (بآيات الله) التوراة والإنجيل، انظر النسفي ١٦٣/١، والكشاف ٤٣٦/١.

(٦) انظر: القرطبي ١١٠/٤.

(٧) وهذا كما في الحديث الذي رواه البخاري في كتاب الاستتابة باب قول الله تعالى: "إن الشرك لظلم عظيم" عن

عبدالرحمن ابن أبي بكر عن أبيه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: "أكبر الكبائر الإشراك بالله، وعقوق

الوالدين، وشهادة الزور، وشهادة الزور، ثلاثاً - أو قول الزور - فما زال يكررها حتى قلنا ليته سكت". ورواه

مسلم كتاب الإيمان باب بيان الكبائر وأكبرها.

(٨) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(٩) قال الزمخشري أي أوله انظر الكشاف ٤٦٣/١، قاله الطبري ٧٢/٦، والنسفي ١٦٣/١.

(١٠) انظر جمع الجوامع وشروحه ٢٧٦/١، ٣٠٤، ٣٩٨.

[٧٣] ﴿قُلْ إِنْ الْفَضْلُ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مِنْ يَشَاءُ﴾ الآية ﴿يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ وهو حجة على أن مناط الفضل، والرحمة، والخير، والبركة إنما هو مشيئة الله عز وجل لا استعداد المستعد ولا سعي الساعي ولا حزم الحازم ولا عجز العاجز ونحوه، وإنما تلك الأسباب إذا تعلقت المشيئة بشيء قدرت أسبابه اختياراً وإلا اضطراراً^(١).

[٧٥] ﴿وَمَنْ أَهْلُ الْكِتَابِ مِنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقَنْطَارٍ يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ﴾ الآية يستشهد بها على مفهوم الموافقة^(٢) وهي ما يكون المفهوم فيه أولى بالحكم من المنطوق لأن من يؤدي قنطاراً أولى بأداء الدينار ومن يمنع ديناراً أولى بمنع القنطار وهو من باب ﴿وَلَا تَقُلْ لِهَذَا أَمْرٌ﴾^(٣) واعلم أن الحكم إما أن يستفاد من منظوم الكلام وهو المنطوق^(٤) أو من مفهومه^(٥) وهو إما أن يكون أولى بالحكم من المنطوق وهو مفهوم الموافقة^(٦) أو لا يكون أولى بالحكم وهو مفهوم المخالفة^(٧) نحو ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾^(٨)، "وفي سائمة الغنم الزكاة"^(٩).

وإلى هذه القسمة ترجع الألقاب الكبيرة نحو مفهوم الخطاب ودليله^(١٠) وفحواه^(١١) ولحنه^(١٢) وما كان من ذلك.

(١) قال ابن كثير: "أي الأمور كلها تحت تصرفه، والمعطي المانع يمن على من يشاء بالإيمان والعلم والتصرف التام، ويضل من يشاء فيعمي بصره وبصيرته ويختم على قلبه وسمعته ويجعل على بصره غشاوة، وله الحجة التامة والحكمة البالغة"، ٣٧٣/١. وفي هذا رد على المعتزلة القائلين بأن الإنسان يضل نفسه لأن الله سبحانه وتعالى لا يريد المعاصي ولا يخلقها وقد بينت بطلانه.

(٢) ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق، ووافق حكمه المنطوق، انظر: جمع الجوامع ٢٤٠/١، الاتقان ١٠٦/٣.

(٣) سورة الإسراء، الآية (٢٣).

(٤) نهاية ص ٨٧ من (ب).

(٥) المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق، وهو نص إن أفاد معنى لا يجتمل غيره، وظاهر إن احتمل مرجوحاً، انظر: جمع الجوامع ٢٣٥-٢٣٦/١، الاتقان ١٠٤/٣.

(٦) وهو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق، جمع الجوامع ٢٤٠/١، ويسمى مفهوم الموافقة.

(٧) ويسمى فحوى الخطاب المحلى على جمع الجوامع ٢٤٠/١-٢٤١.

(٨) هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق وخالف الحكم المفهوم المنطوق، انظر: جمع الجوامع ٢٤٥/١.

(٩) يعني أن المؤمنين غير محجوبين، سورة المطففين الآية ١٥.

(١٠) يعني أنه ليس في الغنم السائمة الزكاة- وإلا لما كان لتخصيص الوصف بالسائمة فائدة، الحديث سبق تخريجه

(١١) نهاية ص ٨٠ من (أ).

(١٢) وهو مفهوم المخالفة، انظر: المحلى على جمع الجوامع ٣٠/٢.

(١٣) وهو مفهوم الموافقة، انظر: المرجع السابق ٣٠/٢.

(١٤) وهو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق وكان حكمه مساوياً لحكم المنطوق، مثاله: تحريم إحراق مال

اليتيم نظراً لمعنى الآية (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم نارا) [النساء: ١٠]، فهو

مساوٍ لتحريم الأكل لمساواة الإحراق للأكل في الإلتلاف، انظر: المرجع السابق ٢٤١/١.

[٧٧] ﴿ولا يكلمهم الله يوم القيامة﴾ دليل خطابه (أنه) (١) يكلم ويزكى (٢) من ليس كذلك ممن وفى بعهده (٣) ولم يشتر بعهد الله عز وجل وبيمينه ثمناً قليلاً.

﴿ولكن كونوا ربانيين﴾ الآية تدل على أن من علم الكتاب وعمله ودرس كان ربانياً وهو مشاهد ودل صدر الآية وهو ﴿ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عباداً لي من دون الله﴾ الآية، على أنه لا أحد من البشر ينبغي أن يكون إلهاً حقيقياً وهي قضية سالبة دائمة إن لم تكن ضرورية وهي تتعكس كنفسها هكذا لا واحد من الهة الحقيقية (٤) ينبغي أن يكون بشراً وهو مبطل لمذهب النصارى في اعتقادهم الإلهية للمسيح والكلام معهم طويل (٥).

[٧٩] ﴿ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أرباباً﴾ فيه رد على اليهود والنصارى حيث تألهوا عزيزاً والمسيح وعلى الصابئة حيث عبدوا الملائكة والكواكب، ومستند الرد أن هؤلاء كلهم حادثون لما سبق في بيان حدوث العالم ولا شيء من الحادث بإله فلا شيء من هؤلاء بإله وهو واضح.

[٨١] ﴿وإذ أخذ الله ميثاق النبيين﴾ الآية فيها مسألتان:

أحدهما: جواز التكليف بالمعدوم بشرط وجوده لأن الله عز وجل أخذ ميثاق النبيين على نصرته محمد صلى الله عليه وسلم والإيمان به في الزمن القديم وليس حينئذ موجوداً ولكن بشرط وجوده في عصره (٦).

الثانية: ﴿قال أقرتم وأخذتم على ذلكم اصري﴾ (فيه مستند لمن اشترط في صحة الرواية إقرار الشيخ بأن يقال له حدثكم فلان أو سمعتم فتقول سمعت أو نعم، وهو

(١) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٢) يقال زكى الرجل: أي صلح وتنعم، القاموس ١٦٦٧، وعدم تزكية الله تعالى لهم عدم الثناء عليهم، الكشاف ٤٣٩/١، وعدم التطهير من دنس الذنوب، الطبري ٥٢٨/٦.

(٣) نهاية ص ٨٧ من (ج).

(٤) الإله الحقيقي هو المعبود بحق والذي له مطلق التصرف في الخلق ويقابله الإله غير الحقيقي كما في قوله تعالى: "اتخذوا أبحارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله" [التوبة: ٣]، أمرهم ونهوهم فأطاعوهم فكان ذلك لهم عبادة فأصبح الأبحار آلهة ولكن ليس بالمعنى الحقيقي.

(٥) وينتظم الدليل هكذا، إذا كان لا ينبغي لأحد من البشر آتاه الله الكتاب والحكم والنبوة أن يقول للناس اعبدوني من دون الله، فإذا كان هذا لا يصح ولا يصلح لنبي ولا لمرسل فلأن لا يصلح لأحد من الناس غيرهم بطريق الأولى والأخرى، كما فعل الرهبان بتحليلهم الحرام وتحريم الحلال، انظر: ابن كثير ٣٧٧/١.

(٦) أي أن الأمر يتعلق بالمعدوم تعلقاً معنوياً، يعني أن وجد المأمور به بشروط التكليف يكون مأموراً بذلك الأمر النفسي الأزلي تعلقاً تنجزياً، انظر: المحلى على جمع الجوامع ٧٧/١.

مذهب من شدد في الرواية (١) والصحيح أنه متى علم إقراره بالسماع ونحوه بنص منه أو قرينة جازت الرواية (٢).

[٨٥] ﴿ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه﴾ (٥) عام مطرد.

[٩٠] ﴿إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهباً ولو

افتدى به وأولئك لهم عذاب أليم﴾ الآية عام مطرد في قبول الفدية منهم، ولحوق العذاب الأليم بهم، وعدم الناصر لهم (٦).

[٩٣] ﴿كل الطعام كان حلاً لبني إسرائيل﴾ عام خص بالاستثناء بعده (٤).

[١٠٢] ﴿اتقوا الله حق تقاته﴾ قيل عام خص بقوله عز وجل ﴿فاتقوا الله ما

استطعتم﴾ (٥).

وقيل: عام أريد به ذلك الخاص، وقيل منسوخ به في البعض، وهو ما لا

يستطاع (٦) ولعلك تطلب الفرق بين العام المخصوص والعام الذي أريد به الخاص وهو فرق مهم (٧) وهو أن المتكلم (٨) إذا اطلق اللفظ العام فإن أراد (٩) به بعضاً معيناً

(١) وهم بعض الشافعية والظاهرية، انظر تدريب الراوي ٢/٢٠.

(٢) صورة هذه المسألة: هو أن يقرأ على الشيخ من حفظه أو كتاب قائلاً أخبرك فلان والشيخ مصغ إليه فاهم غير منكر، أي تكون الرواية بطريق السمع فهنا يكفي سكوته وإقراره وإن لم ينطق، ، تدريب الراوي ٢/٢٠ انظر الباحث الحديث ص ١٠٨.

(٥) نهاية ص ٨٨ من (ب).

(٣) وذلك أن الله عز وجل عقب بقوله "وأولئك لهم عذاب أليم" مبالغة في التحذير والإقنات لأن من لا يقبل منه الفداء ربما يعفي عنه تكراً، ووجود (من) بعد النفي تدل على الاستغراق، انظر روح المعاني ٢/٢١١.

(٤) وهو قوله تعالى: ﴿إلا ما حرّم إسرائيل على نفسه﴾.

(٥) سورة التّغابن الآية (١٦).

(٦) ذكر المؤلف هنا أقوال مختلفة وهي بحاجة إلى بيان قبل الترجيح.

أما القول الأول: فيعني به أن الأمر في الآية الأولى بالتقوى عام فيما يستطاع وما لا يستطاع، ثم جاءت الآية الثانية فخصت منه ما لا يستطاع وبقي الأمر بالمستطاع من التقوى، القول الثاني: يعني أن الله سبحانه وتعالى عندما أمر بالتقوى في الآية الأولى لم يرد به فيما يستطاع وما لا يستطاع، بل أراد به التقوى فيما يستطاع، وأما القول الثالث: فالمراد به أن الله سبحانه وتعالى أمرنا بالتقوى فيما يستطاع وما لا يستطاع ثم بعد ذلك نسخ الأمر بالتقوى فيما لا يستطاع وبقي الأمر بالتقوى فيما يستطاع، وينتج من ذلك قولان: الأول: هو أن الآية الأولى مخصوصة أو منسوخ بعض ما فيها بالثانية، القول الثاني: أن الآية الثانية بيان للأولى وأنها هي المراد منها. وقد ذهب إلى القول الأول: قتادة والربيع بن أنس وابن زيد، انظر: الطبري ٧/٦٨-٦٩، وذهب إلى الثاني: البيضاوي ص ٨٤، والقرطبي ٤/١٥٧، والزمخشري ١/٤٥٠. والذي أراه هو القول الثاني: لأن النسخ إنما يكون عند عدم إمكان الجمع فإذا أمكن الجمع فهو الأولى، وهذا الذي ذهب إليه القرطبي ٤/١٥٧، وأبو جعفر النحاس في الناسخ والمنسوخ ص ٩٠.

(٧) في (ج) مفهم.

(٨) في (أ)، (ج) إن.

(٩) في (ج) المراد.

منه فهو (*) العام يراد به الخاص، وإن أراد سلب الحكم عن بعض منه فهو العام المخصوص (١) مثاله: قام الناس، فإن أردت إثبات القيام لزيد مثلاً لا غير فهو عام (أريد به الخاص، وإن أردت سلب القيام عن زيد فهو عام مخصص) (٢) وأيضاً العام يراد به الخاص إنما يحتاج إلى دليل معنوي يمنع من (*) إرادة الجميع فيتعين له البعض، والعام المخصوص يحتاج إلى مخصص لفظي غالباً كالشرط، والاستثناء، والغاية، والصفة، والمنفصل نحو قام القوم ثم يقول ما قام زيد (٣).

[١٠٣] ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا﴾ يحتج به وبأمثاله من ذم الفرقة والنهي عنها من ينكر الخلاف في الفروع، وتقريره إن الخلاف مطلقاً مذموم ولا شيء من المذموم بمشروع فالخلاف مطلقاً ليس بمشروع فإن اضطر إليه لتعارض الإمارات والمآخذ فليجتهد في تقليبه ما أمكن (٤) على ما تقرر في كتاب "عمدة الاخلاق في تقليد الخلاف".

﴿وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها﴾ يحتج بظاهره من يرى أن من قارب الشيء يعطى حكم ذلك لأن هؤلاء المخاطبين كانوا قد قاربوا الوقوع في النار فأعطوا حكم من وقع فيها ثم أخرج منها، أما أن تأولناه على معنى فأنقذكم من الوقوع فيها على تقدير حذف (٥) المضاف لم ينهض حجة على ذلك (٦).

(*) نهاية ص ٨١ من (أ).

(١) العام المخصوص هو الذي يكون عمومه مراداً تتارلاً باللفظ لا بالحكم لأن بعض أفراده لا يتناوله الحكم نتيجة لوجود المخصص، وأما العام المراد به المخصوص فعمومه ليس مراداً حكماً ولا تتارلاً بل هو كلي من حيث أن له أفراداً بحسب الأصل استعمل في فرد منها، انظر: جمع الجوامع ٤/٢-٥.

(٢) في (ج) بدل من هذه العبارة لفظ (مخصص) وهو خطأ، لا يستقيم المعنى معه.

(*) نهاية ص ٨٨ من (ج).

(٣) وقد سبق هذا في مقدمة المؤلف.

(٤) قال القرطبي: "وليس فيه دليل على تحريم الخلاف في الفروع؛ فإن ذلك ليس اختلافاً إذ الاختلاف ما يتعذر معه الائتلاف والجمع، وأما حكم مسائل الاجتهاد فإن الاختلاف فيها بسبب استخراج الفرائض ودقائق معان الشرع، وما زالت الصحابة يختلفون وهم مع ذلك متألفون" انظر: القرطبي ٤/١٥٩.

(٥) في (ب)، (ج) حكم.

(٦) قلت الأولى أخذ الكلام دون تقدير مضاف وأن الضمير في (منها) يعود على الشفاء، لأن العنة بالإنقاذ من الوقوع فيها أبلغ وأوقع من العنة من الإنقاذ منها لأن في الأول الحفظ من المس بأي سوء. والله أعلم، انظر: الطبري ٧/٨٦، الزمخشري ١/٤٥١.

[١٠٤] ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾
 الآية، فيها أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية لأن (*) المأمور به
 بعض الناس (١) ويلزم منه جواز الإيجاب على الكفاية (٢) خلافاً لمن منعه (٣) لأنه
 إيجاب على مبهم مجهول وذلك غير معقول، والجواب يمنع أنه غير معقول إذ لا
 يأبى العقل أن يوجب للسيد على جماعة عبيده إن تركوه عاقبهم وأن فعلوه سلموا من
 العقاب سواء فعله جميعهم أو بعضهم ولا يعين لفعله أحد منهم وقياساً على الواجب
 المخير إذ هو تكليف ببعض غير معين (٤) وعلى الواجب الموسع (٥) إذ هو تكليف في
 زمن غير زمن معين (٦).

والمسائل الثلاث من مادة واحدة إذ هي مشتركة في تعلق الحكم بالقدر
 المشترك.

(*) نهاية ص ٨٩ من (ب).

(١) هذا قول المعتزلة والرازي وابن السبكي انظر: جمع الجوامع ١/١٨٤، شرح الكوكب المنير ١/٣٧٥.
 (٢) فرض الكفاية: هو مهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله، جمع الجوامع ١/١٨٢-١٨٣.
 (٣) وهم الجمهور القائلين واجب على الكل يسقط الإثم عنهم بفعل البعض، جمع الجوامع ١/١٨٤، تيسير التحرير
 ٢/٢١٤، وهذا لا يعني أنهم منعوا فرض الكفاية بالكلية بل منعوا قول المعتزلة ومن معهم بأن يتعلق
 بالبعض.

(٤) انظر: المستصفي ١/٦٧، شرح الكوكب المنير ١/٣٨٠، تيسير التحرير ١/٢١١، وقد عرفوه بأنه ما تعلق
 بأمر مبهم من أمور معلومة عينها الشارع على سبيل التخيير.

(٥) هو ما كان وقته زائداً على قدر الفعل، كشف الأسرار ١/٢١٠، المحلى على جمع الجوامع ١/١٨٧.

(٦) وقد رد الجمهور قولهم بالوجوب على الجميع بفعل الطائفة من الفرقة، أي أنه لما كان قيام البعض ذلك
 مسقطاً عن الكل نسب اللوم إلى البعض جمعاً بين هذا الدليل والدليل والرد على الوجوب على الجميع وهو
 قوله تعالى ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ [آل عمران: ١٠٤]،
 فالمراد بالأمة هنا الجماعة فخاطب الله سبحانه وتعالى الجميع بالأمر على وجه الاكتفاء بفعل البعض، انظر
 الموافقات ١/١٧٦، جمع الجوامع وشروحه ١/١٨٤-١٨٥ على وجه يرتفع التناهي الظاهر بينهما، هذا في
 رد استدلالهم: بأنه لو أن الفرض وجب على الكل، لما سقط إلا بفعل الجميع ولم يكتفي بفعل البعض،
 واستدلواهم بقوله تعالى: ﴿فلولا نفر من كل فرقة طائفة﴾ [التوبة: ١٢٢] التي صرح فيها -على قولهم- الله
 سبحانه وتعالى بوجوبه على طائفة غير معينة" انظر: تيسير التحرير ٢/٢١٤.

[١٠٨] ﴿وما الله يريد ظلماً للعالمين﴾ يحتج به المعتزلة على أن الظلم الواقع في العالم ليس من الله عز وجل بخلق ولا إرادة^(١)، وتقريره أن الله عز وجل نفي أن يريد وأن يظلم هو أحداً ولو كان الظلم الواقع منهم مخلوقاً أو مراداً له ثم عاقبهم عليه لكان ظالماً لهم وذلك مع كونه لا يظلم مما لا يجتمع، وجواب الجمهور بمنع هذه الملازمة فلا نسلم أنه لو خلق الظلم فيهم ثم عاقبهم عليه كان ظالماً ومستند^(*) المنع ما قررناه في سر القدر.

[١١٠] ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ ربما تعلق به بعض الجهال في الطعن على الأمة بأن قال معنى الآية كنتم خير أمة ثم أنتقلتم عن الخيرية كما يقال كانت دولة فلان وانقضت وكان الناس كراماً ثم حادوا عن الكرم. والجواب: أن هذا جهل بالكلام واقسامه فإن هذا إنما يصح^(*) أن لو كانت (كان) ههنا ناقصة^(١) وليست كذلك بل هي تامة^(٢)، تقديره وجدتم خير أمة نحو إذا كان الشتاء أي إذا وقع ﴿وإن كان ذو عسرة﴾^(٤) أي وجد. ﴿تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾ فيه أن هذه الخصال الثلاثة^(٥) هي جماع الخير وملاكه لأنه عز وجل فسر خيرية الأمة بها.

(١) قال الزمخشري: "ما يريد شيئاً من الظلم لأحد من خلقه فسبحان من حلم عن يصفه بإرادة القبائح والرضا بها" الكشاف ٤٥٤/١.

وذلك لأن المعتزلة يقولون بأن الإرادة تستلزم الرضا انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٤٣١، وجواب أهل السنة عن هذا بأن الإرادة تغاير الرضا ولا تستلزمه فالرضا هو قبول الشيء والإثابة عليه ويعنون بذلك أن الإرادة ليست عين الرضا ولا تستلزمه، انظر: شرح جوهرة التوحيد ص ٩٣، وقد سبق الكلام عليه.

(*) نهاية ص (٨٢) من (أ).

(*) نهاية ص (٨٩) من (ج).

(٢) سميت ناقصة، لأنها لا يتم بها مع مرفوعها كلام تام، بل لا بد من ذكر المنصوب ليتم الكلام، فمنصوبها ليس فضله، بل هو عمدة، لأنه في الأصل خبر مبتدأ، وإنما نصب تشبيهاً له بالفضلة بخلاف غيرها من الأفعال التامة، فإن الكلام يتعقد معها بذكر المرفوع، ومنصوبها فضلة خارجة عن نفس التركيب، وتكون كان تامة إذ كانت بمعنى حدث وحصل ووجد فترفع فاعلاً، انظر: جامع الدروس العربية ٢/٢٧٦.

(٣) ارتضاه الطبري ١/١٠٦، وقاله الزمخشري ١/٤٥٤، والقرطبي ٤/١٧٠.

(٤) سورة البقرة الآية (٢٨٠).

(٥) أصل المعروف: كل ما كان معروفاً فعله جميلاً مستحسناً غير مستقبح في أهل الإيمان بالله وإنما سميت الطاعة معروفاً لأنه مما يعرفه أهل الإيمان ولا يستكفون فعله، والمراد به اتباع دين الإسلام، انظر الطبري ٧/١٠٥، ٧/٩١، وأصل المنكر ما أنكره الله ورآه قبيحاً فعله ولذلك سميت معصية الله منكراً لأن أهل الإيمان يستكفون فعلها ويستعظمون ركوبها، والمراد به النهي عن الكفر بالله والتكذيب بالإسلام ونبيه، الطبري ٧/٩١، وانظر: النسفي ١/١٧٤.

[١١٩] ﴿وتؤمنون بالكتاب كله﴾ عام مطرد. ﴿قل موتوا بغيظكم﴾ هذا أمر تعجيز وتحسير أي أنكم عاجزون عن كيدنا وبحسرتة تموتون^(١).
﴿عليم بذات الصدور﴾ عام مطرد.

[١٢٦] ﴿وما النصر إلا من عند الله﴾ هذا عموم وخصوص تضمن عمومياً^(٢) مطرداً وكذلك كل جملة تضمنت نفيًا (بما) أو إثباتاً بـ(إلا) فقولته ﴿وما النصر﴾ عام أي ما النصر موجود ثم خص بالاستثناء بعده وهو إلا من عند الله فحصل منهما عام مطرد تقديره النصر كله من عند الله^(٣).

[١٢٨] ﴿ليس لك من الأمر شيء﴾ عام مطرد وهونكره في سياق نفي وهو شبيه بقوله عز وجل ﴿إنك لا تهدي من أحببت﴾^(٤) في الدلالة على استبداد^(٥) الله عز وجل بالتصرف في خلقه من غير مشارك^(٥).

[١٣٠] ﴿ولا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة﴾ هذا خرج مخرج الغالب أو حكاية حالهم في أكل الربا أو التعريض به بالتشنيع على أكلته كذلك فلا مفهوم^(٦)، حتى لو أكله أكلاً لا أضعافاً مضاعفة لكان حراماً أيضاً.

[١٤٤] ﴿وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل﴾ فيه إثبات رسالته صلى الله عليه وسلم وسيأتي البرهان عليها في سورة الفتح إن شاء الله عز وجل.

(١) قال القرطبي: والمعنى أنهم لا يدركون ما يأملون، فإن الموت دون ذلك، وفيه معنى التقرير والإعاضة: ١٨٣/٤.

(٢) نهاية ص ٩٠ من (ب).

(٣) هذا راجع لقول الأصوليين الاستثناء من النفي إثبات، انظر: جمع الجوامع ١٥/٢.

وهنا نفي الله سبحانه وتعالى النصر بشكل عام وأثبتته لنفسه جل وعلا فأفاد حصر كل النصر بأنه من عند الله، ولا نصر إلا من عنده.

(٤) سورة القصص الآية (٥٦).

(٥) يقال استبد به: أي تفرد به، القاموس ص ٢٣٤١.

(٥) روى البخاري في كتاب التفسير، باب ليس لك من الأمر شيء، عن سالم عن أبيه أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا رفع رأسه من الركوع في الركعة الأخيرة من صلاة الفجر يقول "اللهم العن فلاناً وفلاناً وفلاناً" بعدما يقول: "سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد" فأنزل الله ليس لك من الأمر شيء إلى قوله فإنهم ظالمون"، انظر فتح الباري ٢٢٥/٨، وهذا يؤيد ما ذهب إليه المؤلف.

(٦) أي فلا يؤخذ بمفهوم المخالفة فيه وهو أنه إذ لم يكن الربا أضعافاً مضاعفةً جاز أكله، لعدم توفر إحدى شروط الأخذ بمفهوم المخالفة وهو أن لا يكون قد خرج مخرج الغالب كما هو الحال هاهنا، راجع جمع الجوامع ٢٤٦/١.

﴿إفان مات أو قلت انقلبتم على أعقابكم﴾ (زعمت الشيعة أن هذا تعريض من الله سبحانه وتعالى بارتداد الصحابة وانقلابهم على أعقابهم)^(١) بعد موت النبي عليه الصلاة والسلام قالوا والنبي عليه الصلاة والسلام علم ذلك فأكد في نهيهم عنه بقوله "لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض، لا ترجعوا بعدي ضللاً" الحديث^(٢) ثم لم يكفه ذلك حتى أخبرهم أنه سيؤخذ بهم يوم القيامة عن الحوض ذات الشمال إلى النار حتى لا يخلص منهم إلا مثل همل النعم^(٣) قالوا وقد كان ذلك منهم بانحرافهم عن امامهم المنصوص عليه وهو علي إلى غيره.

وأجاب الجمهور بأننا لا نسلم أن في الآية تعريض بما ذكرتم وإنما هو جملة شرطية دخل عليها حرف استفهام فأفادت تشجيعهم على القيام بالأمر معه^(٤) ومن بعده وقد فعلوا، وأما قوله عليه الصلاة والسلام "لا ترجعوا بعدي كفاراً" فهو نهي لهم عن مثل ما خلفت به^(٥) الأمم السالفة انبياءها من الكفر وقد امتثلوا^(٦) فلم يكفروا وما كان بينهم من الحروب والدماء فعن تأويل واجتهاد هم فيه معذورون بل مأجورون، وأما المأخوذ بهم ذات الشمال إلى النار فمحمول على أهل الردة الذين ماتوا عليها^(٧).

[١٤٥] ﴿ومن يرد ثواب الدنيا نؤته منها ومن يرد ثواب الآخرة نؤته منها﴾ عام مخصوص^(٨) بمن شاء الله عز وجل أن ينال ذلك ووفق لأسبابه بدليل ﴿ومن كان

(١) مابين القوسين ساقط من (ج).

(٢) روى البخاري في كتاب الفتن باب قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ترجعوا بعدي كفاراً، مثله، انظر فتح الباري ٢٦/١٣، وروى مسلم أيضاً مثله في كتاب الإيمان برقم (١١٨) ج١/١١٠.

(٣) روى البخاري في كتاب الرقاق باب في الحوض، عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: بينا أنا قائم فإذا زمرة حتى إذا عرفتهم خرج رجل من بيني وبينهم فقال: هلم، فقلت: أين؟ قال: إلى النار والله، قلت: وما شأنهم؟ قال: إنهم ارتدوا بعدك على أديبارهم القهقري-وزمرة أخرى يحدث لهم مثلهم فلا أراه يخلص منهم إلا مثل همل النعم، انظر فتح الباري ٤٦٣/١١.

(٤) نهاية ص ٨٣ من (أ).

(٥) نهاية ص ٩٠ من (ج).

(٦) في (ب)، (ج) أمسكوا.

(٧) كما في الحديث عندما سأل الرسول صلى الله عليه وسلم عن سبب أخذهم إلى النار فأجيب بأنهم ارتدوا بعده، انظر فتح الباري ٤٦٣/١١.

(٨) في (ب)، (ج) مختص.

يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ﴿١﴾ (١)، ﴿سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب﴾
أي بما يخلق (٢) فيها من أسباب الضعف والجبين، ونقررره فيها من (٣) مقدمات خذلناهم
ونصر المؤمنين عليهم وهو من مادة ﴿يرونهم عليهم رأي العين﴾ (٤) ونحوه (٥).

﴿قل إن الأمر كله لله﴾ أي التصرف في الوجود له عز وجل يتصرف في
لطيفه وكثيفة وعلويه وسفليه في العقول والنفوس والأفلاك والرواح والطبائع
وغيرها من العوالم لا تصرف في شيء من ذلك في الدنيا والآخرة لغيره عز وجل
﴿واليه يرجع الأمر كله﴾ (٦) ﴿والإلى الله ترجع الأمور﴾ (٧) ﴿إن إلى ربك المنتهى﴾ (٨) (٩).

[١٥٤] ﴿لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتلى إلى مضاجعهم﴾ يعني بقدرة
الله عز وجل وقضائه وقدرة الغالب النافذ (١٠)، ومستند ذلك وسببه ما يلقيه ويخلقه
في النفوس من دواعي البروز إلى القتال والصوارف عن القرار في البيوت بما
تسول للإنسان نفسه من لذة الظفر بخصمه أو الغنيمة ونحوه، فإذا خرج ضعفت
أسبابه وانعكس حسابه وأخذت أسلابه كما جرى للكافرين ببدر إذ زين لهم الشيطان
أعمالهم وقال لا غالب لكم (١١) ونحو ذلك، وكشف السر عن خلق الدواعي

(١) سورة الإسراء الآية (١٨).

(٢) قال ابن كثير في تفسير الآية "من كان عمله للدنيا فقط ناله منها ما قدره الله تعالى، ولم يكن له في الآخرة نصيب، ومن قصد بعمله الدار الآخرة أعطاه الله منها وما قسم له في الدنيا، ووجه الاستدلال بالآية المذكورة إنما هو ببقيتها وهو قوله "... ثم جعلنا له جهنم يصلاها مذموماً مدحوراً، ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكوراً" ولهذا قال هنا "وسنجزي الشاكرين" أي سنعطيه من فضلنا ورحمتنا في الدنيا والآخرة بحسب شكرهم وعملهم" انظر: ابن كثير ٤١٠/١.

(٣) في (أ) نخلق.

(٤) نهاية ص ٩١ من (ب).

(٥) سورة آل عمران الآية (١٣).

(٥) وذلك أن الله سبحانه وتعالى ألهم رسوله صلى الله عليه وسلم أن يسير في طلب قريش الذين أرادوا العودة للإجهاد على المسلمين بعد أحد وكان ذلك سبباً لنصر المسلمين وخذلان الكافرين، انظر الطبري ٢٧٠/٧.

(٦) سورة هود الآية (١٢٣).

(٧) سورة الحديد الآية (٥).

(٨) سورة النجم الآية (٤٢).

(٩) وهذا العموم من لفظ (كل) الذي يدل عليه كما سبق تقريره في مقدمة المؤلف.

(١٠) انظر ابن كثير ٤١٨/١.

(١١) إشارة إلى قوله تعالى: "وإذ زين لهم الشيطان أعماله وقال لا غالب لكم اليوم من الناس وأن جار لكم، فلما تراءت الفئتان نكص على عقبيه" الآية [الأنفال: ٤٨]

والصوارف وتحقيق كفيته مما لا يليق مع كل أحد، وهو إذا حقق انتقضت به قوى القدر وانعزل الصواب عن أهل الاعتزال وهذه كقوله عز وجل ﴿أينما تكرونوا يدركم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة﴾ (١) وقول الشاعر:

فإن المنية من يخشها فسوف يصادفها أينما (٢)
أي أينما ذهب، وقول علي رضي الله عنه:
[في أي يومي من الموت أفر أيوم لم يقدر أو يوم قدر] (٣).
ونظائره كثيرة.

[١٥٥] ﴿إن الذين تولوا منكم يوم النقي الجمعان إنما استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا﴾ الآية فيها مسائل للشيعة:

الأولى: إن هذا كان يوم أحد (٤) ففر عثمان رضي الله عنه وثبت علي رضي الله عنه، فدل على أن علياً أفضل لأنه سلم من هذه اللائمة (٥) (٥).
الثانية (٥): أن الفرار من الزحف كبيره خصوصاً عن النبي عليه الصلاة والسلام في تلك الضائقة وقد أتاه عثمان.

الثالثة: دلت الآية على أن فرار عثمان كان عقوبة على ذنب آخر أتاه لقوله عز وجل ﴿إنما استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا﴾ فكان عقوبة الذنب ذنباً مثله.
وأجابت السنة بتمام الآية وهو قوله (٥) عز وجل ﴿ولقد عفا الله عنهم﴾ والذنب المغفور كغير المعمول، ولو ساعد الدليل على أن يحمل تولى عثمان وأصحابه تولى مباحاً إما تحرفاً لقتال أو تحيزاً إلى فئة لكان أولى ولكنه لا يساعد إذ لو كان كذلك لما لحقتهم اللائمة ولا احتاجوا إلى العفو وبما أجبنا أولاً، أجاب ابن عمر عن عثمان مع معرفة ابن عمر بحقيقة الواقعة (٦).

(١) سورة النساء الآية (٧٨).

(٢) لم أقف على قائله.

(٣) لم أقف على مصدره.

(٤) في (ج) بأحد.

(٥) في (ج) الآية.

(٥) نهاية ص ٨٤ من (أ).

(٥) نهاية ص ٩١ من (ج).

(٥) نهاية ص ٩٢ من (ب).

(٦) روى البخاري في كتاب فضائل الصحابة باب مناقب عثمان رضي الله عنه، قال: رجل من أهل مصر لعبد الله بن عمر، يا ابن عمر، إني سألتك عن شيء فحدثني عنه هل تعلم أن عثمان فر يوم أحد؟ قال: نعم، فقال: تعلم أنه تغيب عن بدر ولم يشهد؟ قال: نعم، قال هل تعلم أنه تغيب عن بيعة الرضوان ولم يشهد؟ قال: نعم، قال الله أكبر، قال ابن عمر: تعال ابين لك، أما فراره يوم أحد فأشهد أن الله عفا عنه وغفر له، وأما تغيبه عن بدر، فإنه كانت تحته بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكانت مريضة، فقال له رسول الله: إن لك أجر رجل ممن شهد بدرًا وسهمه، وأما تغيبه عن بيعة الرضوان فلأنها كانت بعد ما بعث رسول الله إلى أهل مكة فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده اليمنى وقال: هذه يد عثمان فضرب بها على يده فقال هذه لعثمان، انظر فتح الباري ٥٢/٧.

[١٥٦] ﴿لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا﴾ هذا قول القدرية المعتقدين لكون الانسان يخلق الموت والقتل وأسبابه (١) فلو لم يخلقه لم يقع، فردّ الله عز وجل ذلك عليهم بأنه هو الذي يحي ويميت بما يخلقه من الموت والحياة على أيدي خلقه ويجبرهم على اكتساب اسبابه وإنما خذل القدرية حتى اعتقدوا معتقدهم ليجعل ذلك حسرة في قلوبهم يندمون على فعلها كلما ذكروها تعجباً لجزء من العذاب القدر في الدنيا قبل الآخرة (٢).

[١٦٥] ﴿قلتم انى هذا قل هو من عند أنفسكم﴾ أي بذنوبكم فعله الله عز وجل بكم (٣) وليس المراد أنكم خلقتموه كما زعم القدرية بدليل قوله عز وجل ﴿وما أصابكم يوم التقى الجمعان فياذن الله وليعلم المؤمنين﴾ (٤) إشارة إلى تعليل هذا الفعل بهذه الحكمة ويحتج به المعتزلة على أن أفعاله عز وجل معلة بالعلل الحكمية (٥).

[١٦٧] ﴿هم للكفر يومئذ أقرب منهم للإيمان﴾ يحتج به المعتزلة في إثبات المنزلة بين المنزلتين (٦)، وعلى أن المنافقين لا كفار ولا مؤمنون كالأخنة بين الذكر

(١) وذلك بما جاء في آخر الآية "والله يحي ويميت والله بما تعملون بصير" [آل عمران: ١٥٦]، وهذا يرجع إلى الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة في خلق أفعال العباد وقد سبق الكلام عليه.

(٢) وهذا إشارة إلى ما جاء في الآية (ليجعل الله ذلك حسرة في قلوبهم)، وقد قال الطبري في تفسيرها: "يعني أنهم يقولون ذلك كي يجعل الله قولهم حزناً في قلوبهم وغماً ويجهلون أن ذلك إلى الله عز وجل ويبيده" الطبري ٣٣١/٧.

(٣) انظر: ابن كثير ٤٢٥/١، البيضاوي ص ٩٥.

(٤) سورة آل عمران الآية (١٦٦).

(٥) انظر الكشاف ٤٤٦/١، وقد ذهب الماتريدية والمعتزلة والحنابلة إلى أن أفعال الله سبحانه تتعلل بالأغراض والغايات.

ورد الأشاعرة بأن أفعال الله سبحانه وتعالى لا تتعلل بذلك مستدلين بقوله تعالى: "لا يسأل عما يفعل وهم يسألون" [الانبيا: ٢٣]، فلا يقال فعل كذا لكذا إذ لو كانت معلة لكان للعبد أن يسأل فيقول لما فعل كذا، وهذا لا يعني أن أفعاله ليس لها حكمة، بل لها حكمة منها ما كان ظاهراً ومنها ما أخفي عنا إذ لا يلزم الحكيم اطلاع من دونه على وجه الحكمة، وأولوا ما ظاهره التعليل بالجمال على المجاز أو جعل الأداة فيه للعاقبة، وهذا الذي اراه. انظر البيضاوي ص ٩٥، روح المعاني ٢٨/٩، حاشية البناني ٢٠٧/١، ويكون معنى الآية هنا أي ليظهر للناس ويثبت لديهم إيمان المؤمن، روح المعاني ٢٣٠/٢.

(٦) وبيان المقصود بالمنزلة بين المنزلتين عند المعتزلة هو: "أن الاصل في هذه العبارة أن تسعمل في شيء بين شيئين ينجذب إلى كل واحد منهما بشبه، هذا في أصل اللغة، وأما في اصطلاح المتكلمين فهو العلم بأن لصاحب الكبيرة اسم بين الاسمين -مسلم وكافر- وحكم بين الحكمين، فلا يكون اسمه اسم الكافر ولا يكون اسمه اسم المؤمن وإنما يسمى فاسقاً" انظر: شرح الأصول الخمسة ص ١٣٧، ص ٦٩٧.

والأنثى، لأن الكلام هنا في المنافقين ولم يقطع لهم أحد بأحد الطرفين بل جعلهم إلى الكفر أقرب منهم للإيمان وهو يدل على ما ذكرنا، وكذلك المعتزلة قالوا المؤمن إذا أتى كبيرة خرج من الإيمان لفسقه، ولم يدخل الكفر لبقاء اسلامه وتوحيده، فهو إذن في منزلة بين منزلتين لا كافر ولا مؤمن (١).

[١٦٨] ﴿لَوْ اطاعونا ما قتلوا﴾ كقولهم ﴿لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا﴾ (٢) وقد سبق، ثم أحببوا على جهة التعجيز والتكذيب فقبل لهم ﴿فادروا﴾ أي ادفعوا ﴿عن أنفسكم الموت إن كنتم صادقين﴾ لأن من يدفع عن غيره أولى (٣) بأن يدفع عن نفسه (٤) وهم لا يستطيعون الدفع عن أنفسهم كما تبين في الواقع فكذا عن غيرهم (٥).

[١٦٩] ﴿بل أحياء عند ربهم يرزقون﴾ يعني الشهداء، يحتج بها على أن الأرواح أجسام لأنهم وصفوا بعد القتل بالحياة والرزق والفرح والاستبشار وتلك صفات الأجسام، ثم إن تلك ليست هي الأجسام الطبيعية التي كانت قبل القتل لأن تلك مشاهدة عندنا (٦) ليس لها شيء من الصفات المذكورة فدل ذلك على أنها صفات أجسام الأرواح، ولقائل أن يقول: لعل الصفات المذكورة للطير الخضر التي تتعلق بها أرواح الشهداء وتعلق من شجر الجنة وحينئذ لا يدل على أن الأرواح أجسام (٧).

[١٧٣] ﴿الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم﴾ هذا عام إريد به الخاص كما مر في المقدمة.

(١) وقد قال أهل السنة والجماعة أن المؤمن إذا ارتكب الكبيرة التي هي غير الكفر لا يخرج من الإيمان لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الإيمان، انظر: شرح العقائد النسفية ص ٧١.

(٢) سورة آل عمران الآية (١٥٦).

(٣) نهاية ص ٨٥ من (أ).

(٤) نهاية ص ٩٢ من (ج).

(٥) انظر: ابن كثير ٤٢٥/١، البيضاوي ص ٩٥.

(٦) نهاية ص ٩٣ من (ب).

(٧) ومما يرجح القول الثاني: الوقوف على معنى الجسم وهو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة، وقيل المركب المؤلف من الجوهر، للتعريفات ص ٤١، ومعنى الروح الإنساني هو اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان الراكبة على الجسم الحيواني نازل من عالم الأمر يعجز العقول عن أدرك كنهه وتلك الروح قد تكون مجردة وقد تكون منطبقة في البدن، للتعريفات ص ٥٩.

وإذا كان بين الجسم والروح ما رأينا من التضاد رجحنا بأن الأرواح ليست بأجسام وترجح لدينا القول الثاني وأن النعيم الذي هم فيه لا يعلم كنهه إلا الله ولا ينقطع بأنه معنوي ولا مادي ويكفي القول من الله بأنهم "أحياء عند ربهم يرزقون" [آل عمران: ١٦٩].

[١٧٥] ﴿إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ﴾ اي يخوفكم أوليائه (١) وفيه إثبات الشيطان والجن خلافاً للفلاسفة.

[١٧٦] ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ لَا يَجْعَلَ لَهُمْ حِزْبًا فِي الْآخِرَةِ﴾ هو يشوش مذهب المعتزلة من وجهين أحدهما أن هذا شر وقد أرادوه وهم زعموا أنه لا يريد الشر، الثاني: أنهم زعموا أنه يجب عليه اللطف ورعاية المصالح (٢) وهذا ينافي ذلك إذ لا مصلحة لهم في حرمان حظهم من الآخرة وفي لزوم هذا لهم نظر (٣).

[١٧٨] ﴿وَإِنَّمَا عَلَيَّ لَهْمٌ لِيُزَادُوا إِثْمًا﴾ هذا أيضاً ينافي رعاية المصلحة لهم، إذ مصلحتهم إذن في يعالجهم ليكون أقل لاثمهم بل في أن لا كان يبتليهم بل في أن لا كان يخلقهم (٤).

[١٨٢] ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيكُمْ﴾ يحتج به القدرية في أن فعلهم مخلوق لهم، ويحمله الآخرون على الكسب أو مقتضى الجبر على ما عرف (٥).

[١٨٣] ﴿الَّذِينَ قَالُوا أَنْ اللَّهُ عَهْدٌ إِلَيْنَا أَنْ لَا نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّىٰ يَأْتِينَا بَقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِي﴾ الآية، ظاهرة أنه سلم لهم هذه الدعوى ثم ألزمهم المناقضة وهو قتلهم من جاءهم بذلك فإن كان صادقاً فلم قتلتموه، وإن كان كاذباً فقد بطل كون القربان المذكور علامة على صدقه، والتحقيق أنه إنما سلم لهم ذلك على

(١) قاله البيضاوي ص ٩٧، والزمخشري ٤٨١/١.

(٢) سبق القول فيه.

(٣) اللطف والمصلحة معنى واحد عند المعتزلة، ومعناها ما يختار المرء عنده واجباً أو يجتنب عنده قبيحاً على وجه لولاه لما اختار ولما اجتنب، أو يكون أقرب إلى أداء الواجب واجتناب القبيح ولا بد - عندهم - أن يفعله الله عز وجل ليكون مزيجاً لعة المكلف" انظر: شرح الاصول الخمسة ص ٧٧٩.

وقد ورد أهل السنة على ذلك بأن الإصلاح للعبد ليس بواجب على الله سبحانه وتعالى وإلا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة فإن عدم أصلح له من الوجود في عالم الشهود، ولما كان له منة على العباد واستحقاق شكر في الهداية لكونها أداء للواجب، ثم أن معنى وجوب الشيء على الله سبحانه إذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر البطلان لأن الإلهية تنافي الوجوب في مقام الربوبية فإن الوجوب حكم من الأحكام والحكم لا يثبت إلا بالشرع ولا شارع على الشارع، انظر: شرح العقائد النسفية ص ٦٦، وشرعاً، الفقه الأكبر ص ١١٦-١١٧.

(٤) وهذا جواب أهل السنة عليهم، أنظر شرح العقائد النسفية ص ٦٦.

(٥) هذا راجع إلى الاختلاف بينهم في خلق أفعال العباد، وقد سبق مراراً.

سبيل التنزل كأنه قال لا أسلم أن الله عز وجل عهد إليكم بذلك سلمناه لكن قد قتلتكم من هذه صفته فلزمكم ما ذكرناه(١).

[١٨٥] ﴿كل نفس ذائقة الموت﴾ عام مخصوص(٢) بنفس الله عز وجل أن وصف بأن له نفساً(٣)، أو عالم الجنة إن قلنا لا يموتون(٤)، وحينئذ تقديره كل نفس حادثة لم تخلق للبقاء ذائقة الموت فيختص بالقيود الأول نفس الله عز وجل وبالثاني عالم الجنة ونحوه ممن خلق للبقاء(٥).

﴿وإنما توفون أجوركم يوم القيامة﴾ عام مطرد، في توفية الأجور والحصر هو للتوفية في ذلك اليوم(٦).

﴿فمن زحزح عن النار﴾ إلى آخره، عام مطرد وكذا ﴿وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور﴾ هو مثل ﴿وما النصر إلا من عند الله﴾(٧)(٨)، في أنه جمع عموماً وخصوصاً حصل منه عموم مطرد(٨).

(١) انظر: البيضاوي ص ٩٨، النسفي ١/١٩٨.

(٢) العموم في هذه الآية دل عليه لفظ (كل) ولكنه لم يبق على عمومه فقد خصصه ما اشار إليه المؤلف، لأن ليست كل النفوس تذوق الموت فالله سبحانه وتعالى لا يموت لقوله: "الله لا إله إلا هو الحي القيوم" [البقرة: ٢٥٥]

(٣) هذه إشارة من المؤلف إلى الخلاف في إطلاق النفس على الله سبحانه وتعالى، قال الأوسمي: عند قوله تعالى: "ويحذركم الله نفسه" [آل عمران: ٢٨]، وإطلاق النفس عليه جائز بالمعنى الذي أراده من غير مشكلة على الصحيح، وقيل: النفس بمعنى الذات وجواز إطلاقه حينئذ بلا مشكلة مما لا كلام فيه عند المتقدمين وقد صرح بعض المتأخرين بعدم الجواز وإن أريد به الذات إلا مشكلة، روح المعاني ٢/١٢٢، والذي أراه جواز إطلاق النفس عليه سبحانه وتعالى من غير مشكلة، وهي نفس كما يليق بذاته وصفاته سبحانه أو أن النفس هي الذات، انظر شرح الفقه الأكبر ص ٣٥، النسفي ١/١٥٣، الفتوحات الإلهية ٢/٢٥٩.

(٤) وقد نص على أنهم لا يموتون لقوله عنهم (إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلاً، خالدون فيها لا يبغون عنها حولا) [الكهف: ١٠٨].

(٥) ولعل ما يؤيد هذا قوله تعالى "فصعق من في السموات والارض إلا من شاء ربك" [الزمر: ٦٨]، فتكون هذه القضية كلية لا يمكن إجراؤها على عمومها، انظر روح المعاني ٢/٣٥٧.

(٦) هذا يدل على أن التوفية فقط تكون في يوم القيامة ولذا حصرت بإنما الدالة على ذلك وإشارة إلى أن بعض أجورهم من خير وشر تصل إليهم قبل ذلك، ويؤيد هذا الحديث الذي أخرجه الترمذي عن أبي سعيد الخدري القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران، سنن الترمذي كتاب صفة القيامة باب (١٤) ج ٤/٥٥.

(٧) سورة آل عمران الآية (٢٦).

(٨) نهاية ص ٨٦ من (١).

(٩) بيان ذلك أن قوله تعالى: (وما الحياة) عام ثم خص بالاستثناء بعده وهو (إلا متاع الغرور) فحصل منهما عام مطرد تقديره الحياة الدنيا كلها متاع الغرور وهذا راجع إلى قول الأصوليين الاستثناء من النفي اثبات، راجع جمع الجوامع ١/١٥.

[١٩٠] ﴿إِن فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ الْآيَتَيْنِ فِيهِمَا إِشَارَةٌ إِلَى كَيْفِيَةِ النَّظَرِ فِي شَوَاهِدِ الْوُجُودِ الدَّالَّةِ عَلَى الصَّانِعِ الْمَوْجُودِ كَمَا نَظَرْتَهَا فِي الْبَقْرَةِ (١) غَيْرَ أَنَّ هَذِهِ أَحْصَى مِنْ تِلْكَ وَأَحَقَّ بِهَذَا الْمَعْنَى إِذْ فِيهَا التَّصْرِيحُ (٢) بِالتَّفَكُّرِ فِي خَلْقِهِمَا، وَلِهَذَا كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْرُؤُهَا وَمَا بَعْدَهَا حِينَ يَقُومُ مِنْ مَنَامِهِ وَرَوَى أَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قَالَ: "وَيْلٌ لِمَنْ قَرَأَهَا ثُمَّ لَمْ يَتَدَبَّرْهَا" (٣)

[١٩١] ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا﴾ إِشَارَةٌ إِلَى وَجْهِ الِاسْتِدْلَالِ بِهَا وَهُوَ هَكَذَا رَبَّنَا أَنْتَ خَلَقْتَ هَذَا، وَمَنْ خَلَقَ هَذَا لَمْ يَخْلُقْهُ بَاطِلًا، فَأَنْتَ لَمْ تَخْلُقْ هَذَا بَاطِلًا وَلَا عَبَثًا، نَحْوُ ﴿أَحْسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ (٤) فَفِيهِ إِشَارَةٌ إِلَى الِاسْتِدْلَالِ عَلَى الْمَبْدِءِ وَهُوَ الصَّانِعُ (٥) وَعَلَى الْمَعَادِ وَهُوَ الْمَرْجِعُ (٥).

[١٩٢] ﴿رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا لِإِيمَانٍ أَنِ آمَنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا﴾ رَبِّمَا اسْتَشْعَرَ مِنْهُ وَجُوبُ إِجَابَةِ الدَّاعِي بِمَجْرَدِ دَعْوَاهُ مِنْ غَيْرِ مَعْجَزَةٍ، وَلَيْسَ هُوَ كَذَلِكَ بَلْ لَا بَدَّ مِنَ الْمَعْجَزِ وَالنَّظَرِ فِيهِ وَإِلَّا ادَّعَى النَّبِيُّ كُلَّ أَحَدٍ، وَإِذَا كَانَ مَعَ اشْتِرَاطِ الْمَعْجَزِ ظَهَرَ كَذَابُونَ وَدَجَالُونَ يَدْعُونَ النَّبِيَّةَ فَكَيْفَ لَوْ لَمْ يَشْتَرَطْ، وَهَذِهِ الْآيَةُ مُطْلَقَةٌ أَوْ مُجْمَلَةٌ فِي اشْتِرَاطِ الْمَعْجَزِ قِيدَتْ أَوْ بَيَّنَّتْ بِالْإِجْمَاعِ وَالنَّظَرِ (٦) عَلَى مَا قَدْ يَأْتِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ.

(١) الْآيَةُ (١٦٤).

(٢) نِهَآيَةُ ص ٩٤ مِنْ (ب).

(٣) رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ فِي كِتَابِ التَّفْسِيرِ بَابِ قَوْلِهِ تَعَالَى: (إِن فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَةً)، انْظُرْ فَتْحَ الْبَارِيِّ ٢٣٥/٨.

(٤) سُورَةُ الْمُؤْمِنُونَ الْآيَةُ (١١٥).

(٥) وَأَنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ حِكْمَةً عَظِيمَةً لِأَنَّ فِيهَا دَلِيلًا يَدُلُّ الْإِنْسَانَ عَلَى مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَيُحْتَمُّ عَلَى طَاعَتِهِ، انْظُرْ: الْبَيْضَاوِيُّ ص ١٠٠.

(٥) وَذَلِكَ أَنَّهُ عِنْدَمَا لَمْ يَكُنْ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ عَبَثًا دَلَّ عَلَى أَنَّ لِهَآمَا مَقْصُودًا، وَهُوَ إِقَامَةُ الْحُجَّةِ عَلَى الْخَلْقِ بِوُجُودِ الصَّانِعِ، وَوُجُوبِ الطَّاعَةِ وَاجْتِنَابِ الْمَعْصِيَةِ وَالْحُجَّةُ إِذَا تَكُونُ عِنْدَ الْمَحَاسِبَةِ وَهُوَ فِي يَوْمِ الْمَعَادِ فَكَانَ ذَلِكَ إِشَارَةً لِيَوْمِ الْمَعَادِ، وَوَصَلَ بِهَا مَا بَعْدَهَا وَهُوَ قَوْلُهُ "فَتَقْنَا عَذَابَ النَّارِ" لِأَنَّهُ جَزَاءُ لِمَنْ عَصَى، فَدَلَّ ذَلِكَ عَلَى أَنَّ فِي خَلْقِهِمْ حِكْمَةً لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَكَانَ كَالدَّلِيلِ عَلَى الْبَعْثِ، انْظُرْ آيْنَ كَثِيرٌ ٢٥٩/٣، الْبَيْضَاوِيُّ ص ٤٦٢.

(٦) انْظُرْ حَاشِيَةَ الْأَمِيرِ عَلَى شَرْحِ جَوْهَرَةِ التَّوْحِيدِ ص ١١٦، حَيْثُ قَالَ: "وَلَوْلَا ذَلِكَ -أَيُّ التَّأْيِيدِ بِالْمَعْجَزَةِ- لَمَا وَجِبَ قَبُولُ أَقْوَالِهِمْ، وَلَا الْاِهْتِدَاءُ بِأَفْعَالِهِمْ وَأَحْوَالِهِمْ، وَلَمَّا بَانَ الصَّادِقُ فِي دَعْوَى النَّبِيَّةِ وَالرَّسَالَةِ مِنَ الْكَذِبِ".

[١٩٥] ﴿ثواباً من عند الله﴾ يحتج به المعتزلة على مذهبهم في الاعمال، لأن الثواب هو العوض، فلولا أن أعمالهم التي استحق عليها الثواب من خلقهم لكان العوض والمعوّض من جهة واحدة وأنه محال، والكسبية، قالوا: هو ثواب على اكتسابهم، والجبرية قالوا: سمى ثواباً مجازاً والإفكلاهما العمل والجزاء عليه من الله عز وجل.

القول في سورة النساء

[١] ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ عام مطرد. ﴿خَلَقَكُمْ﴾ الضمير عام إذ جميع الناس خلقوا من تلك النفس (١).

[٢] ﴿وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ﴾ عام مطرد في اليتامى تدفع إليهم أموالهم بشرطه المذكور (٢) بعده ﴿إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ﴾ أي مضمومة إليها فمعنى الغاية موجود ولا ضرورة إلى حملها على معنى مع (٣).

[٣] ﴿فَانكحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ (٤) الآية. عام مطرد في الصفة (٥) خاص في لكم، أي انكحوا هذا العدد المخصوص على أي صفة كن من الصفات الطبيعية ونحوها.

﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ عام خص بذوات محارمه من نسب (٦) أو رضاع إذا ملكهن لا يباح له وطؤهن ونحو ذلك مما قام الدليل على تخصيصه (٦).
[٤] ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ مَحَلَّةً﴾ عام خص بما وهبته المرأة له أو أبرأته منه أو سقط بأمر من جهتها فلا يجب إيتاء شيء (٧) من ذلك (٧).

(١) إذ أن الضمير يعود على الناس وهو لفظ عام دل على عمومته أنه جمع معرف بأل تعريف الجنس، انظر: أصول الفقه لخلاف ص ١٨٢.

(٢) إيتاء اليتامى أموالهم إما أن يكون بالاتفاق عليهم من طعام أو كسوة ومسكن وغيرها، وإما بإسلام المال إليهم، ويرجع ذلك إلى المراد من (اليتامى) فإذا كان المقصود به اليتيم حقيقة كان إيتاءهم بالمعنى الأول، وأما إذا كان المراد به المجاز المرسل باعتبار ما كان فيكون ذلك بإسلام الأموال إليهم بشرط البلوغ، انظر: تفسير القرطبي ٨/٥-٩.

(٣) لأن الأخذ بظاهر معاني الألفاظ إذا أمكن أولى من تأويلها، وهذا ما ذهب إليه القرطبي ١٠/٥، والبيضاوي ص ١٠٢، والنسفي ١/٢٠٥.

(٤) بدلالة (ما) التي تفيد العموم. كما سبق في المقدمة فدل على عدم التقييد بنوع خاص من النساء.

(٥) قال المفسرون (طاب) بمعنى حلّ، القرطبي ١٥/٥، البيضاوي ١٠٢، النسفي ١/٢٠٥.

(٦) نهاية ص ٩٤ من (ج).

(٧) كقوله تعالى: (حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف إن الله كان غفورا رحيمًا). [النساء: ٢٣] وقول الرسول صلى الله عليه وسلم: يحرم من الرضاع ما يحرم من الولادة رواه مسلم كتاب الرضاع برقم (١٤٤٤).

(٨) نهاية ص ٨٨ من (أ).

(٩) وذلك بما ذكر بعدها: فإن طين لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً [النساء: ٤] وشرطه أن يكون بطيب نفس لا عن مضايقة، انظر: النسفي ١/٢٠٧، الكشاف ١/٤٩٨.

[٥] ﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم﴾ عام مطرد لا يعطى السفية^(*)(١) شيئاً من ماله ولا يتصرف^(٢) فيه، وإنما أضاف مال السفية إلى الوصي لكونه تحت يده كما له وقيل فيه غير ذلك^(٣).

[٦] ﴿وابتلوا اليتامى﴾ عام مطرد أي اختبروهم^(٤) فإن صلحوا لتسليم المال إليهم سلم بشرط البلوغ والرشد^(٥).

﴿ومن كان غنياً فليستعفف﴾ عام ﴿ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف﴾ وهو الأقل من كفاية وأجرة مثله فلو كانت كفايته درهماً كل يوم وأجرة مثله درهمين أو بالعكس أخذ درهماً لأنه المعروف المتيقن استحقاقه^(٦).

[٧] ﴿للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون﴾ الظاهر أن هذا النصيب بالإرث فيكون عاماً مخصوصاً بالعبد^(٧) والكافر^(٨) والقائل^(٩) من المسلم وبالعكس، وبمن حجب فلم يرث، وكذا ﴿للنساء نصيب﴾ أما ما ترك فعام أيضاً يخص بالوصايا^(١٠) ونحوها وبالديون لا نصيب للورثة في شيء من ذلك^(١١)، ولقائل أن يقول: مقدار الدين لم يتركه الميت فلا يتأوله العموم فلا يحتاج إلى أن يخص، وجوابه: بالمنع بل

(*) نهاية ص ٩٥ من (ب).

(١) السفية: هو المبدّر لماله والمنفق لماله فيما لا ينبغي ولا يعرف كيف يصلحها ويثمرها ولا كيف يتصرف بها، انظر: القرطبي ٢٠٥/١، الكشاف ٥٠٠/١، النسفي ٢٠٧/١.

(٢) في (أ) يصرف.

(٣) ومن ذلك أنه بإضافته المال له في مقام الحفظ يجعله أشد حرصاً عليه مما لو أضافه لهم فيكون كمال غيره في يده، انظر: البيضاوي ص ١٠٣، النسفي ٢٠٧/١.

(٤) انظر: النسفي ٢٠٧/١، والكشاف ٥٠٠/١.

(٥) الرشد: الهداية في التصرفات والصالح في المعاملات، النسفي ٢٠٨/١، والكشاف ٥٠٠/١، واسقط أبو حنيفة هذا الشرط إذا بلغ خمساً وعشرين سنة انظر: القرطبي ٣٨، ٩/٥.

(٦) وهذا ما أشار إليه النسفي فقال المعروف: ما سد الجوع ووارى العورة ٢٠٨/١، ولعل هذا من باب الورع، فلقد أجاز الفقهاء أن يأخذ بقدر أجرة عمله، انظر: القرطبي ٤٢/١.

(٧) بقوله صلى الله عليه وسلم: "لا يملك العبد والمكاتب إلا بالطلاق، انظر: "الفتح الكبير للسيوطي ٧٥/٣.

(٨) انظر: بداية المجتهد ٣٢٢/٢، واستدل على ذلك بقوله تعالى: (ومن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً) [النساء: ١٤١] ولقوله صلى الله عليه وسلم "لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم"، رواه مسلم في كتاب الفرائض برقم (١٦١٤) ج ٣/ ١٢٣٣.

(٩) وذلك للحديث: ليس لقائل ميراث" رواه البيهقي ٢٢٠/٦، وأحمد في الفتح الرباني ١٩١/١٥، وابن ماجه ٨٤٤/٢.

(١٠) الوصية شرعاً: التبرع بالمال بعد الموت، المغني ١٣٧/٦.

(١١) لقوله تعالى: "من بعد وصية يوصي بها أو دين" [النساء: ١١].

هو تركه يتناوله العموم بدليل ما لو أبرأ الميت من الدين تناول العموم مقداره بلا خلاف، نعم ذلك المقدار تعلق به حق الغير وذلك لا يمنع من دخوله تحت عموم التركة (١).

[٨] ﴿وإذا حضر القسمة﴾ أي قسمة الميراث ﴿أولي القربى﴾ يعني قرابة الميت الذين لا إرث لهم (٢) ﴿واليتامى والمساكين فارزقوهم منه﴾ عام في هذه الأصناف إلا من خص بدليل، وإعطائهم من الميراث على جهة الصدقة والتبرع (٣) (٤)، والأمر به ظاهر في الوجوب (٥) ويحتمل النذب (٦).

[١٠] ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً﴾ الآية. عام مطرد في أموال اليتامى ومن فرط فيها، وخاص في الأكل (أريد به العام) (٧) إذ ليس المراد خصوصه بل عموم تفويت أموالهم عليهم، وإنما خص الأكل لأنه غالب ما يغصب لأجله المال (٨).

(١) التركة في اللغة: الشيء المتروك، ويقال تركه الرجل، ميراثه، وتركت الشيء إذا خليت، انظر: الصحاح ١٥٧٧/٤، وهذا الخلاف الذي ذكره المؤلف فيما يتناوله لفظ التركة إنما هو من حيث الاصطلاح فقد ذهب المالكية والشافعية والحنابلة إلى أن التركة هي كل ما يتركه الشخص بعد وفاته من أموال وحقوق مالية بقطع النظر عن المستحق لها وارثاً كان أو غيره فتشمل الديون وغيرها وهذا ما ذهب إليه المؤلف الحنبلي وذهب الحنفية والظاهرية إلى أن التركة هي ما يتركه الميت من الأموال خالصاً عن تعلق حق الغير بها أي أنها صافي أمواله بعد سداد الديون وتجهيزه وغير ذلك مما كان لغيره في ذمته، وبإمعان النظر في التعريفين نجد أن الخلاف لفظي حيث ذهب الجمهور إلى جعل التعريف الاصطلاحي مساوٍ للتعريف اللغوي وأما الأحناف فذهبوا إلى تخصيصه بنوع معين من التركات وهو المقصود من هذه الآية إذ ذكر بعده الورثة ونصيب كل واحد منهم دون ذكر غيره من أصحاب الحقوق في مال المتوفى، انظر: كشاف القناع ٥٤٠/٢، حاشية الدسوقي ٤٥٧/٤، المهذب ٣٨٣/١، المحلى ٣٥٢/٩.

(٢) انظر: البيضاوي ص ١٠٤، النسفي ٢٠٩/١.

(٣) في (ج) والبر.

(٤) قاله البيضاوي ص ١٠٤.

(٥) قاله ابن عطية في المحرر (،) .

(٦) وهو الذي أراه لما روي عن ابن عباس من أن الآية منسوخة فيبقى الأمر تطبيقياً لنفوس الفقراء الحاضرين لأنه أمر بأن يقال لهم معروفاً، وقاله النسفي ٢٠٩/١، والكشاف ٥٠٣/١، والبيضاوي ص ١٠٤، والقرطبي ٤٩/٥، الألويسي ٤٢٢/٢.

(٧) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(٨) انظر: القرطبي ٥٣/٥.

[١١] ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ أو في توريثهم (١) ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَى﴾
 خص منهم من سبق من عبد وكافر وقاتل ومحجوب (٢) كابن الأبن يحجبه الابن
 وبنات الإبن يحجبه بنات الصلب (٣).

﴿آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا﴾ عام مطرد فيهم، إذ لا يعلم
 عاقبة النفع والضرر فيهم إلا الله عزوجل، وفيه إشارة إلى أن تفاوت أنصباء
 الورثة بالقلة والكثرة والإرث والحجب (*) لتفاوت نفعهم للموروث في علم الله عز
 وجل دنياً وأخرى (٤).

[١٢] ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ﴾ وكذلك ﴿وَلَهُنَّ الرِّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ﴾ عام في
 الأزواج والزوجات خص بمن لا يرث كالرقيق (*) والذمي والقاتل، فلو ترك زوجة
 أمة أو ذمية أو قاتلة لم يرثه، وكذا لو تركت زوجاً عبداً أو قاتلاً لم يرثها (٥).

[١٣] ﴿وَمَنْ يَطْعَمْهُ اللَّهُ يَغْفِرْ لَهُ﴾ (*) ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ (٦) عام فيهما بشرط
 الموافاة على ذلك (٧).

[١٥] ﴿وَاللَّامِي يَأْتِيَنِ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ﴾ الآية. عام في إتيان الفواحش غير أن
 الآية منسوخة في إمساكهن في البيوت بما شرع فيهن من الجلد والرجم والتغريب (٨).

(١) انظر: البيضاوي ص ١٠٤، الكشاف ١/٥٠٥.

(٢) الحجب: لغة المنع وشرع المنع من الإرث بالكلية أو من بعضه.

(٣) انظر: شرح الرحيبية في علم الفرائض شرح مصطفى البغا ص ٨٩، ص ٩١.

(٤) نهاية ص ٩٥ من (ج).

(٥) قال النسفي: والمعنى فرض الله الفرائض على ما هو عنده وفي حكمه ولو وكل إليكم ذلك لم تعلموا أيهم
 أنفع لكم فوضعتم أنتم الأموال على غير حكمة، والتفاوت في السهام بالتفاوت في المنافع وأنتم لا تدرُونَ
 تفاوتها فتولى الله ذلك فضلاً منه ولم يكلها إلى اجتهدكم لعجزكم عن معرفة المقادير النسفي ١/٢١٢.

(٦) نهاية ص ٩٦ من (ب).

(٧) وقد سبق ذكر مواع الإرث قريباً.

(٨) نهاية ص ٨٩ من (أ).

(٩) أي بالكفر، النسفي ١/٢١٤، وقال القرطبي: العصيان إن أريد به الكفر فالخلود على بابيه وإن أريد به الكبائر
 وتجاوز أمر الله سبحانه وتعالى فالخلود مستعار لمدة وارد من باب التهيب، وإذا كان العصيان بسبب تعديه
 الحدود مستحلاً لذلك فهو كافر بلا خلاف، انظر: القرطبي ٥/٨٢.

(٧) إذ قد ثبت الحديث الصحيح أن الله سبحانه وتعالى يقبل توبة العبد ما لم يغرغر، انظر: صحيح مسلم كتاب
 الإيمان باب الدليل على صحة إسلام من حضره الموت ما لم يشرع في النزاع وهو الغرغرة، ١/٥٤.

(٨) قال القرطبي هذه أول عقوبات الزناة وكان هذا في ابتداء الإسلام حتى نسخ بالأذى الذي بعده ثم نسخ بالجلد
 في قوله تعالى (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) [النور: ٢] والرجم في الحديث الذي
 أخرجه البخاري عن علي رضي الله عنه حيث رجم المرأة يوم الجمعة وقال: "رجمتها بسنة رسول الله
 صلى الله عليه وسلم" وحديث جابر أن رجلاً أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فحدثه أنه قد زنى فشهد
 على نفسه أربع شهادات فأمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم فرجم وكان قد أحصن" انظر البخاري
 بشرح فتح الباري كتاب الحدود وباب رجم المحصن ١٢/١١٧، انظر: القرطبي ٥/٨٤، البيضاوي
 ص ١٠٦.

[١٧] ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾ الآية. هذا عام في هؤلاء، وعلى الله أي واجب منه بمقتضى صدق وعده لا إنه واجب عليه^(١)، خلافاً للمعتزلة^(٢) إذ أوجبوا عليه قبول التوبة ورعاية المصالح وفعل اللطف وإزاحة العلل في التكاليف، لأنه لو لم يجب عليه لجاز له تركه ولو (لكان ذلك قدحاً في الحكمة والعدل وإنه محال، وقال الجمهور: لو وجب عليه شيء من ذلك كان فوقه)^(٣) موجب أعلى منه من شرع أو عقل وإنه محال إذ الله عز وجل هو العلي المطلق فلا أعلى منه ولا نسلم أنه لو ترك ما ذكرتم لكان قد جار في حكمه أو عدل. فلم قلتم ذلك؟ فإن الله يتصرف في خلقه بحق ملكه التام واستعلائه العام وإنما هذا من الخصم بناء على التحسين والتقييح العقلي وهو ممنوع^(٤).

[١٨] ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ﴾ الآية. إلى ﴿وَالَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارًا﴾ هو عام مطرد في سلب قبول التوبة عن هذين الفريقين، لكنها إنما تنقطع عن عامل السيئات عند حضور الموت ومعابنه الملك ونحوه^(٥)، وهي مقبولة ما لم ييأس من الحياة إن شاء الله عز وجل.

[١٩] ﴿لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا﴾ عام في الوارث والمورث وجه الإرث^(٦).

[٢٠] ﴿وَأَتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا﴾ عام خص بما تراضيا عليه كتواهب أو التخالع كما سبق في قوله عز وجل ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾^(٧).

(١) انظر: القرطبي ٩١/٥، البيضاوي ص ١٠٦، النسفي ٢١٤/١.

(٢) انظر: الكشاف ٥١٢/١.

(٣) مابين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(٤) انظر: دفع أهل السنة لهذا القول في شرح الفقه الأكبر ص ١١٦-١١٧، وشرح العقائد النسفية ص ٦٦، وقد سبق أن ذكرته.

(٥) لزوال حال التكليف عنهم فلا تصلح فيها الأعمال ولأنها حال اضطرار لا حالة اختيار، ولحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم (إن الله يغفر لعبده أو يقبل توبة العبد ما لم يغرغر) رواه الحاكم في المستدرک، وقال صحيح، ولم يخرجاه ٢٥٧/٤، انظر: القرطبي ٩٣/٥، النسفي ٢١٥/١.

(٦) أي لا يجوز لأي إنسان أن يرث امرأة بغير رضاها كما كانت عادة العرب، والعموم جاء من لفظ النساء فهو جمع معرف بال تعريف الجنس، انظر القرطبي ٩٤/٥، أصول الفقه لخلاف ص ١٨١.

(٧) سور البقرة الآية (٢٢).

[٢٢] ﴿ولا تنكحوا مانكح آبؤكم من النساء﴾ عام والاستثناء بعده منقطع (١) فليس بمخصوص، نعم من يرى أن النكاح حقيقة الوطاء وأن الزنا لا يوجب تحرمة المصاهرة يخص منه موطؤه الأب بالزنا فيتجنبها الابن (٢).

واختلف في النكاح فقيل هو حقيقة في العقد وقيل في الوطاء وقيل فيهما والأشبه أنه في الوطاء حقيقة وضعية وفي العقد حقيقة عرفية (٣) مجاز لغوي (٤)، ثم من يرى استعمال اللفظ الواحد في حقيقته ومجازه معاً (٥) فقياس قوله التحريم بهما، ومن لم ير ذلك غلب إحدى الحقيقتين فحرم بها دون الأخرى، والأشبه الأول (٥).

[٢٣] ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾ عام فيهن من الطرفين كأمه وأمهها وأم أبيه وأم جده ومن ولدتهن وإن علون (٦).

(١) قال القرطبي: وهذا استثناء منقطع والمعنى لكن ما سلف فاجتنبوه ودعوه، وقيل: إلا ما سلف لا تؤاخذون عليه. انظر: ١٠٤/٥ ويكون الحكم إن ما سلف ومضى لا يؤاخذون عليه ولا يجوز ابتداء ذلك بعد نزول الحكم وما كان موجوداً في حالة نزوله يفرق بينهم لمعنى سلف: أي مضى وتقدم المرجع السابق ١٠٤/٥.

(٢) وقد أجمعوا على ذلك دون تفرقة، انظر القرطبي ١٠٣/٥.

(٣) الحقيقة الوضعية هي أن يستعمل اللفظ لمعنى مجازي غير الذي وضع له حقيقة لوجود علاقة بين المعنيين فيشتهر استعماله في المجازي وينسب أنه مجازي فيصير فيه حقيقة عرفية، انظر أصول الفقه للبرديسي ص ٣٩٦.

(٤) هذه الأقوال الثلاثة في الكاح مروية عن الشافعية والحنابلة وقال الحنفية النكاح في الوطاء مجاز في العقد، وقال المالكية هو حقيقة في الوطاء مجاز في العقد لغة، وعلى العكس شرعاً، انظر مفتي المحتاج ١٢٣/٣، المغني ٤٤٥/٦، الشرح الصغير ٣٣٢/٢.

والذي أراه أن النكاح حقيقة في العقد، لأن الأشهر استعمال لفظ النكاح بإزاء العقد في الكتاب والسنة ولسان أهل العرف، وقيل ليس كتاب الله تعالى نكاح بمعنى الوطاء إلا قوله تعالى (حتى تنكح زوجاً غيره) [البقرة: ٢٢٠]، انظر المغني ٤٤٥/٦، والمفردات للراغب.

(٥) نهاية ص ٩٧ من (ب)، ونهاية ص ٩٦ من (ج).

(٥) ذهب الإمام الشافعي ووافقته المعتزلة إلى جواز استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه معاً، ومنعه الباقون، انظر: المحلى على جمع الجوامع ٢٩٨/١، المحصول ٤٨٧/١، إرشاد الفحول ص ٢٥.

والذي أراه هو ما ذهب إليه الإمام الشافعي وذلك لأنه لا يستلزم من ذلك الجمع بين متنافيين لأن التنافي لا يكون إلا إذا كان الوصفان الموضوع له وغير الموضوع له موصوف واحد من جهة واحدة وليس الأمر كذلك، فالموضوع له وصف للمعنى الحقيقي وغير الموضوع له وصف للمعنى المجازي كما في حمل الشافعي الملامسة على الجسد باليد والجماع، وكذا في قوله تعالى (وافعلوا الخير) [الحج: ٧٧] حملاً لصيغة افعل على الحقيقة والمجاز من الوجوب والندب بقربنه كون الخبر شاملاً للواجب والمندود.

(٥) نهاية ص ٩٧ من (ب)، ونهاية ص ٩٦ من (ج).

(٦) قال القرطبي الأم كل أنثى لها عليك ولادة فيدخل فيها ما ذكره المؤلف انظر القرطبي ١٠٨/٥.

﴿وأخواتكم﴾ من الطرفين أو أحدهما (١) ﴿وعماتكم وخالاتكم﴾ كذلك إذ العمّة أخت الأب من الجهات (٢) الثلاث والخالة أخت الأم منهن (٣).

﴿وبنات الأخ﴾ الذي هو من الجهات الثلاث ﴿وبنات الأخت﴾ التي هي كذلك (٣).
﴿وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة وأمهات نسائكم﴾ عام فيهن من النسب والرضاع (٤).

﴿وربائبكم﴾ الواحدة ربيبة وهي: بنت زوجته المدخول بها دون غير المدخول بها، فلو كان دخل بامرأة حرمت عليه أمها وبناتها (٥) ولو عقد عليها ولم يدخل بها حرمت عليه أمها لعموم ﴿وأمهات نسائكم﴾ دون ابنتها لخصوص من نسائكم اللاتي دخلتم بهن (٦)، ولا أثر لتخصيصهن بالحجور لأنه دليل خطاب خرج مخرج الغالب، وليس بحجة (٧) خلافاً لداود (٨) حيث أباح للرجل ربيبته التي ليست في حجره بظاهر دليل الخطاب (٩).

﴿وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم﴾ خص به عموم مسمى الأبناء فخرج منه أبناء التبني لا النسب، كزيد بن حارثة بالنسبة للنبي صلى الله عليه وسلم، وسالم بالنسبة إلى مولاه أبي حذيفة فلا يحرم عليه زوجته، وهو عام في تحريم زوجة

(١) قال القرطبي: الأخت اسم لكل أنثى جاررتك في أصلبك أو أحدهما القرطبي/ ١٠٨ ويعني لأب وأم أو لأب أو أم، النسفي ٢١٧/١.

(٢) نهاية ص ٩٠ من (أ).

(٣) العمّة اسم لكل أنثى شاركت أبك أو جدك في أصلبه أو أحدهما، والخالة: اسم لكل أنثى شاركت أمك في أصلبها أو أحدهما والجهات الثلاث الأب والأم جهة والأب جهة ثانية ولأم جهة ثالثة النسفي ٢١٧/١.

(٤) بنت الأخ اسم لكل أنثى لأخيلك عليها ولادة بواسطة أو مباشرة، وكذا بنت الأخت على ما سبق تعريف الأخ، القرطبي ١٨/٥.

(٥) للحديث لا يحرم من الرضاع ما يحرم من الولادة رواه مسلم كتاب الرضاع رقم ١٤٤٤ ج ٢/ص ١٠٨٦، وأما لم الزوجة فهي محرمة لمجرد العقد، انظر: القرطبي ١١٢/٥، النسفي ٢١٧/١..

(٦) انظر: القرطبي ١١٢/٥، النسفي ٩٨/١.

(٧) انظر القرطبي ١١٢/٥.

(٨) انظر: المحلى على جمع الجوامع ٢٤٦/١.

(٩) هو داود بن خلف أبو سليمان المعزوف بالأصبهاني رئيس أهل الظاهر، انظر ترجمته: طبقات السبكي: ٢٨٤-٢٩٣، وفيات الأعيان: ٢٥٥-٢٥٧.

(١٠) قال ابن حزم الظاهري في ذلك: وأما من تزوج امرأة ولها ابنة أو ملكها ولها ابنة فإن كانت الابنة في حجره ودخل بالأم مع ذلك -وطء أو لم يطأ لكن خلا بها بالتلذذ- لم تحل له ابنتها ابداً، فإن دخل بالأم فلم تكن الابنة في حجره، أو كانت الابنة في حجره ولم يدخل بالأم، فزواج الابنة له حلال، انظر: المحلى لابن حزم ١٥٥/١١.

الإبن وابن الابن وابن البنت لأنه من الصلب، بواسطة أمه البنت وإن سفلوا في هذه البنية^(١).

﴿وأن تجمعوا بين الأختين﴾ أي والجمع بين الأختين حرام عليكم، فاقتضى عمومته تحريم الجمع بينهما، بالنكاح والملك^(٢)، وقوله عز وجل ﴿أو ما ملكت إيمانكم﴾^(٣) أو ﴿ما ملكت إيمانهم﴾^(٤) جوازه بملك اليمين، ومن ثم قيل: أحلتها آية وحرمتها آية، فمن ثم حرم الجمع بينهما بالنكاح إجماعاً، وخرج فيه بالملك قولان للعلماء: أحدهما: تحريم لعموم ﴿وأن تجمعوا﴾.

(الثاني: تباح لعموم أو ما ملكت إيمانهم ثم من حاول ترجيح الإباحة قال: وإن تجمعوا بين الأختين)^(٥) خاص بتحريم النكاح فيبقى إباحة الجمع بينهما بالملك على عمومته، من غير معارض، ومن حاول ترجيح التحريم قال: ﴿أو ما ملكت إيمانكم﴾ عام خص بأتمته المشتركة والمجوسية لا تحل له ﴿وأن تجمعوا﴾ عام لم يخص وما لم يخص أولى بالاعتبار مما خص فيكون العمل بمقتضاه أولى، والأشبه الأول^(٦).

ثم قوله^(٧) ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾ و﴿حرمت عليكم الميثة﴾^(٨) ذهب الكرخي^(٩) إلى أنه مجمل لأن عين الميثة والأم لا تحرم وإنما المحرم هو فعل متعلق بها، وذلك الفعل غير متعين؛ لاحتمال أنه من الأم وطؤها أو استخدامها أو إجارتها وغيره من الأفعال، ومن الميثة أكلها^(١٠) أو بيعها أو إتلافها ونحوه، فكان النص مجملاً فيها^(١١).

(١) انظر: القرطبي ١١٦/٥، النسفي ٢١٨/١.

(٢) أي لا يجوز له أن يكون زوجاً لأختين في أي حال فإذا نكح إحداهما حرمت عليه الأخرى سواء أكانتا حرتين أم مملوكتين له وهو الذي عليه الإجماع قرطبي ١١٧/٥، وشذ عن ذلك أهل الظاهر وذكر الإجماع كذلك في بداية المجتهد ٣٥/٢.

(٣) سورة النساء الآية (٣).

(٤) سورة المؤمنون الآية (٦).

(٥) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(٦) قلت: والأول أولى فلا يجوز أن يجمع بين الأختين، لعموم قوله تعالى ﴿وإن تجمعوا بين الأختين﴾ ولأن هذا أمر مما يحتاط له والفرق بينه وبين الفاحشة صحة العقد ولذا كان أولى بالمسلم الابتعاد عن الشبه. انظر: القرطبي ١١٧/٥، بداية المجتهد ٣٥/٢.

(٧) نهاية ص ٩٨ من (ب).

(٨) سورة المائدة الآية (٣).

(٩)

(١٠) نهاية ص ٩٧ من (ج).

(١١) ذكره المحلي في شرح جمع الجوامع ٥٩/٢.

والجمهور على أنه ليس بمجمل والتحرير ينصرف إلى الفعل المعهود وهو الاستمتاع بالأم وأكل الميئة^(٥) وصار ذلك كالحقيقة العرفية لمبادرة الذهن إليه^(١) خصوصاً والآية مكتتفة بذكر النكاح قبلها وبعدها نحو ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم﴾^(٢) ﴿ومن لم يستطع منكم طويلاً أن ينكح المحصنات﴾^(٣) فصار ذلك كالقاطع في البيان^(٤). وهذه من مسائل المجمل والمبين^(٥).

[٢٤] ﴿والمحصنات من النساء﴾ أي المزوجات، يعني: نوات الأزواج^(٦)، حرام عليكم، هو عام خص بالاستثناء بعده ﴿إلا ما ملكت أيانكم﴾ بالسببي، لأن سبيهن يقطع عصمة نكاحهن^(٧)، فإذا اعترض الملك بابتداء الرق على النكاح قطعه وأباح وإذا اعترض النكاح على الملك كالأمة يزوجه السيد لم يبيح له وطؤها^(٨). ﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم﴾ أي نكاح ماسوى المحرمات المذكورة وهو عام خص بالسنة في تحريم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها ونكاحهما عليها^(٩). ﴿أن تبتغوا بأموالكم﴾ عام في جنس المال وقدره فيستدل به على جواز كون المهر نقداً وعرضاً من جماد وثياب وحيوان وجواهر، أو عرضاً كالمنافع إذ هي كالمال في مقابلتها بالعوض وعلى جواز كونه قليلاً وكثيراً كخاتم حديد وقنطار ذهب^(١٠).

(٥) نهاية ص ٩١ من (١).

(١) العرف هو الذي رجح هذه الاحتمالات السابقة. انظر: المحلى على جمع الجوامع ٥٩/٢، والإتقان ٦٣/٣.

(٢) سورة النساء الآية (٢٢).

(٣) سورة النساء الآية (٢٥).

(٤) أي ليس بحاجة إلى مبين له.

(٥) المجمل: هو ما لم تتضح دلالتة، وهو واقع في القرآن خلافاً لداود الظاهري "وعليه يكون المبين ما اتضحت دلالتة، انظر الإتقان للسيوطي ٥٩/٣.

(٦) التحصن: التمتع ومنه الحصن لأنه يمتنع فيه، وأمرأة محصنة أي متزوجة، انظر: القرطبي ١٢٠/٥.

(٧) وهو قول الفقهاء الأربعة وهذا إذا سببت النساء وأزواجهن بقوا في دار الحرب أما إذا سببت مع أزواجهن فقد خالف أبو حنيفة بإقرارهما على نكاحهما والصحيح الأول لتعليل التحليل بملك اليمين انظر: القرطبي ١٢١/٥-١٢٢، النسفي ١/١٢٨، البيضاوي ص ١٠٨.

(٨) لأنه زواج امرأة واحدة على إثنين في حال واحدة لا يجوز بإجماع المسلمين. القرطبي ١٢٢/٥.

(٩) والحديث هو قول الرسول صلى الله عليه وسلم "لا يجمع بين المرأة وعمتها ولا بين المرأة وخالتها" رواه مسلم في كتاب النكاح باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح. ج/١٠٢٨.

(١٠) وهذا شرح الفقهاء في المهر، "كل ما جاز أن يملك وأن يكون عوضاً" بداية المجتهد ١٨/٢.

﴿فما استمتعتم به منهن فاتوهن أجورهن فريضة﴾ احتجت الشيعة بها على جواز نكاح المتعة وهو عقد النكاح إلى مدة معلومة مع باقي شروطه عند الجمهور من خلوها من زوج وعدة وغير ذلك ولحوق النسب فيها ونحوه من آثار النكاح، وخالفهم الجمهور.

حجة الشيعة من وجوه:

أحدها: هذه الآية، وجه استدلالهم بها: قوله عز وجل ﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم﴾ وهو بعمومه يتناول المتعة، ثم قال ﴿فما استمتعتم به منهن فاتوهن أجورهن فريضة﴾، وهو عام أيضاً يتناولها مع أنه صرح بلفظ مشتق منها وهو ﴿ما استمتعتم﴾ تنبيهه على أن مراده من العموم لئلا يطمع طامع في تخصيصها أو في عدم تناول (*) العموم لها.

الوجه الثاني: ما روى جابر بن عبد الله قال "كنا نتمتع -أو قال تمتعنا- على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وصدراً من خلافة عمر بالرغيف والقبضة من الشعير حتى حرّمها عمر في شأن عمرو ابن حريث أو كما قال، رواه مسلم^(١)، قالوا: وهذا يدل على أنه عليه الصلاة والسلام أباحها ثم لم ينسخها حتى مات بحيث عمل بها في خلافة الشيخين عملاً مشهوراً وإيضاً فتحريم عمر لها يقتضي إباحتها^(٢) إلى خلافته^(٣).

الوجه الثالث: ما روى عن علي أنه قال لولا أن عمر حرم المتعة لما زنى إلا شقي، رواه ابن شاهين في كتاب الناسخ والمنسوخ له، ويدل على (*) ذلك ما روى عن قول عمر: "متعتان كانتا على عهد النبي صلى الله عليه وسلم وأنا أحرمهما"^(٤) يعني متعة الحج ومتعة النكاح، فدل على أن إباحتها استمرت إلى بعد موت الرسول عليه السلام.

(*) نهاية ص (٩٩) من (ب).

(١) انظر: كتاب النكاح، باب ما جاء في نكاح المتعة ج/٢ ص ١٠٢٢.

(٢) في (أ) يقتضي بها إباحتها.

(٣) في (ب)، (ج) ثم لم ينسخها.

(*) نهاية ص ٩٢ من (أ).

(٤) رواه مسام في صحيحه كتاب النكاح باب ما جاء في المتعة، بمعناه ١٠٢٣/٢.

الوجه الرابع: ثبت أن المتعة أبيحت قبل خبير أو في أيامها ثم حرمت بحديث على الصحيح عند الخصم في ذلك، وهو قوله "نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم خبير عن المتعة وعن لحوم الحمر الانسية" رواه البخاري (١) وغيره (٢)، ثم ثبت إباحتها يوم الفتح بإحاطة تواترت لأنه عليه الصلاة والسلام أشاع إباحتها في جميع الجيش، وهو يومئذ اثنا عشر ألفاً (٣) ثم ادعى الخصم نسخها بخبر واحد، وهو حديث سبرة بن معبد الجهني، ونحوه (٤).

والقاعدة: ان الأحاد لا تنسخ التواتر (٥) فلننتمسك بالتواتر في إباحتها حتى يرد لها ناسخ يساويه في القوة.

الوجه الخامس: حديث ابن مسعود حين تذكروا المتعة عنده فتلا ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم﴾ (٦) وذلك يقتضي بقاء إباحتها وأنها من الطيبات وإلا لما خفي ذلك على ابن مسعود عادة.

الوجه السادس: إجماع أهل البيت على إباحتها وهو عند الشيعة معصوم.

الوجه السابع: أن المتعة غايتها أنها نكاح مؤقت، فكان جائزاً كالمؤقت في الدوام فيما إذا علق طلاقها بما يجب وقوعه كطلوع الشمس ومجيء الليل، ومن ثم أوقع مالك (٧) الطلاق في الحال إلحاقاً لتوقيت الدوام بتوقيت الابتداء عنده. الوجه الثامن: إذا تعارضت الأدلة في المتعة فلنرجع فيها إلى الأصل فيما قبل الشرع وهو الحل في الأفعال (٨).

الوجه التاسع: أن المتعة مذهب ابن عباس (٩) وهو حبر القرآن وبحر العلم وقول (١٠) الصحابي حجة عند كثير من علماء الجمهور (١١).

(١) انظر: كتاب النكاح باب النهي عن المتعة آخراً "انظر فتح الباري ١٦٦/٩.

(٢) ورواه مسلم كتاب النكاح باب ما جاء في نكاح المتعة. ١٠٢٢/٢.

(٣) جـ صحيح مسلم ١٠٢٢/٢.

(٤) المرجع السابق. ١٠٢٢/٢.

(٥) هذه القاعدة مستمدة من شروط النسخ والتي منها: أن يكون الناسخ مثل المنسوخ في القوة أو أقوى، وقال الشوكاني نقلاً عن الهراس: وهذا -أي الشرط- قضى به العقل بل دل الإجماع عليه فإن الصحابة لم ينسخوا نص القرآن بخبر واحد. انظر: إرشاد الفحول ص ١٦٣.

(٦) رواه مسلم، كتاب النكاح، باب ما جاء في نكاح المتعة. ١٠٢٢/٢.

(٧) انظر: مذهب الإمام مالك في الكافي في مذهب أهل المدينة المالكي لابن عبد البر ص ٢٦٦، وهو كما قال المؤلف.

(٨) وهذا إشارة إلى الاستصحاب وهو بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت دليل يغيره، إرشاد الفحول ص ٢٠٨.

(٩) كما روى ذلك في صحيح مسلم كتاب النكاح باب ما جاء في المتعة. ١٠٢٢/٢.

(١٠) نهاية ص ١٠٠ من (ب).

(١١) وهم أكثر الحنفية ونقل عن مالك وقديم قول الشافعي، وذهب الجمهور أنه ليس بحجة مطلقاً، انظر: إرشاد الفحول ص ٢١٣.

الوجه العاشر: أن المتعة فيها توسعة على الناس بمسند شرعي وكل ما كان كذلك كان جائزاً فالمتعة جائزة، والمسند الشرعي ما سردناه من الأدلة على جوازها، ولا يلزم عليه الزنا، إذ هو توسعة لأنه لا مستند له من الشرع، بل الشرع صرح بتحريمه والإجماع منعقد عليه.

هذا ما استحضرتة لهم على إباحة المتعة، وقد رأيت لبعضهم على ذلك خمسة عشر وجهاً لم أستحضر جميعها، وأكثر هذه الوجوه إلزامي للخصم إذ الشيعة لا يحتج بأخبار الأحاد(١).

احتج الجمهور بوجوه:

أحدها: قوله عز وجل(٢) ﴿فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف﴾(٣) والمتعة ليست من المعروف فيتضمن الجناح فتكون حراماً.

الثاني: حديث علي(٤) نهى رسول صلى الله عليه وسلم عن المتعة يوم خيبر(٥)، والأصل بقاء ما كان على ما كان.

الثالث: أن أئمة الحديث كمسلم(٦) وغيره نقلوا حديث سبرة بن معبد نقلاً مستفيضاً عن النبي صلى الله عليه وسلم بتحريم المتعة والتغليظ فيها وتأبيد تحريمها إلى يوم القيامة بألفاظ كثيرة مختلفة ومثل ذلك ينسخ به غيره.

الرابع: إجماع الجمهور من الصحابة ومن بعدهم على تحريمها، وهو قاطع فلا يعارضه غيره.

الخامس: أن ذات المتعة لا زوجة وإلا لورثت منه إذا مات ولا ملك يمين وإلا لما جاز له نكاحها، وحينئذ يكون حراماً وهو بنكاحها عادٍ لقوله عز وجل: ﴿ولا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم﴾ الآيتين(٧).

(١) وذلك خلافاً للجمهور من أهل السنة، إرشاد الفحول ص ٤٣.
(٢) نهاية ص ٩٩ من (ج).

(٣) سورة البقرة الآية (٢٣٤).

(٤) نهاية ص ٩٣ من (أ).

(٥) رواه البخاري، كتاب النكاح. باب نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم، عن نكاح المتعة آخراً. انظر: فتح الباري ١٦٦/٩.

(٦) صحيح مسلم ١٠٢٢/٢ وما بعدها.

(٧) قال ابن رشد في بداية المجتهد، وأكثر الصحابة وعلماء الأمصار على تحريمها واشتهر عن ابن عباس تحليلها، انظر: ٤٩/٢، وقد رد النووي على القول بأن عمر هو الذي حرمها بقوله أن عمر لم يبلغه التحريم فلما بلغه حرمها. انظر: شرح مسلم ١٨٣/٩، وأما قول ابن عباس فلقد روي أن علياً انكر عليه ذلك فلم يعترض-

هذه حجج الفرقين في المسألة ما حضرني الآن ولكل على حجة صاحبه
اعتراض وجواب يطول ذكره.

[٢٥] ﴿فإذا أحسن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب﴾

يعني إذا تزوجت الأمة ثم زنت فعليها نصف حد الحرة المحصنة، وهو عام في
تتصيف الحد خص بالتغريب فلا تغرب ولا ترجم لعدم الاحصان الشرعي وإنما
تجد خمسين جلدة^(١)، فكأنه قال: نصف ما على المحصنات مما يقبل التتصيف،
والجلد يقبله دون التغريب لأنه معنى بسيط لا يقبل التجزئة بخلاف الضرب، فإنه
مجموع حركات تقبل التجزئة من حيث هي مجموع، فإن قيل: تغريب العام نصفه
تغريب نصف عام فقد قبل التجزئة قلنا: إنما قبلها هنا باعتبار ظرفه الزماني لا
بحسب ذاته إذ حقيقة التغريب أنه التفريق بينه وبين وطنه^(٢) ومفهوم التفريق من
حيث هو هو لا يعقل فيه التجزئة كضده^(٣) الذي هو الجمع بينهما^(٤).

-عليه فدل على عدم علمه بالتحريم فلما علم امتنع، كما روى البخاري ومسلم في كتاب النكاح وما جاء في
المعلقة وقد روى البخاري عن علي رضي الله عنه نسخ المتعة، وما يقطع الخلاف في ذلك حديث سيره ابن
معبد الذي رواه عنه ابنه الربيع قال: "شهد على أبي أنه حدث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى
عنهما في حجة الوداع، ورواه مسلم في كتاب النكاح باب نكاح المتعة ١٠٢٢/٢، وأبو داود كتاب النكاح باب
في نكاح المتعة ٥٥٨/٢، والنسائي في كتاب النكاح باب تحريم المتعة، وابن ماجه في كتاب النكاح باب النهي
عن نكاح المتعة، وعقب على ذلك أبو عيسى الترمذي بأن تحريم المتعة كالإجماع بين المسلمين وكان مباحاً
في صدر الإسلام، وحرّم في حجة الوداع وليس فيه خلاف اليوم إلا من بعض الروافض وكان ابن عباس
يتأول في إباحته للمضطر إليه بطول العزبة وقلة اليسار والجدة ثم ترقف عن ذلك وأمسك، ولما بلغه أن
الناس يتحدثون بفتواه بالمتعة قال: إنا لله وإنا إليه راجعون والله ما بهذا أفئيت ولا هذا أردت ولا حطت إلا
مثل ما أحل الله من الميتة والدم ولحم الخنزير - ولا تحل إلا للمضطر - وعقب أبو عيسى الترمذي بقوله:
فهذا بين لك أنه إنما سلك فيه مذهب القياس وشبهة بالمضطر إلى الطعام وهو قياس غير صحيح لأن الضرور
في هذا الباب لا تتحقق كهي في باب الطعام الذي به قوام الأنفس وبعدم تلفها وإنما هذا من باب الشهوة
ومصايرتها ممكنة، انظر: سنن أبي داود ٥٥٨/٢-٥٥٩. وانظر: أقوال الفقهاء في تحريم المتعة في: المغني
٦٤٤/٦، الروضة ٤٢/٧، فتح القدير ٢٤٨/٣ الكافي في مذهب أهل المدينة المالكي ص ٢٣٨.

(١) قاله الأئمة الأربعة، انظر: المغني ١٧٤/٨.

(٢) في (ب) موطنه.

(٣) نهاية ص ١٠١ من (ب).

(٤) الذين قالوا بتغريب نصف عام هم الشافعية في الأصح انظر: المجموع ٢٤٦/١٨، وقال الحنابلة والمالكية

بأنه لا يغرب، انظر: المغني ١٧٥/٨، وأما الحنفية فلا تغريب عندهم أصلاً بدائع الصنائع ٣٩/٧. والذي
أراه هو ما ذهب إليه الحنابلة والمالكية لأن تغريب العبد فيه نفويت مصلحة سيده، وعون للعبد على الاستمرار
على فعله القبيح.

﴿وأن تصيروا خير لكم﴾ أي وصبركم عن النكاح أو عن نكاح الإمام خير لكم (١)، هو عام يخص بمن خشى بتركه العنت (٢) وإنه يشرع في حقه وجوباً أو ندباً (٣).
 [٢٦] ﴿ويهديكم سنن الذين من قبلكم﴾ قد يستشعر منه أن من قبل هذه الأمة أفضل منها إذ جعلوا كالقدوة لها وهو مناقض لما سبق من كونها خير أمة أخرجت للناس. والجواب: أنه لا نسلم أنه يشعر بذلك ولو أشعر به لكنه محتمل وغيره قاطع فلا يعارضه (٤).

[٢٩] ﴿لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾ عام مطرد، والاستثناء بعده وهو ﴿إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم﴾ منقطع فلا يكون مخصصاً (٥) (٦).
 ﴿ولا تقتلوا أنفسكم﴾ الآية، أي لا تقتلوا ما مباشرة (٧) ولا تسبياً (٨)، فهو عام يخص في المباشرة بما إذا قال الجاني للولي: أنا أقتص لك من نفسي فرضي جاز ويقتل الجاني نفسه في ذلك لأن ذلك حق عليه يؤديه، أو لأن يده كيد الولي (٩) وفي التسبب بكل ما تضمن مصلحة مطلوبة شرعاً كالجهاد ونحوه مما سبق في ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾ (١٠).

-
- (١) لأن في نكاح الأمة إرقاق للولد والغض من النفس والعزة من صفات المؤمنين، انظر: القرطبي ١٤٧/٥، البيضاوي ص ١٠٩، النسفي ٢٢٠/١.
 (٢) العنت: لغةً انكسار العظم بعد جبر، ثم استعير بك مشقة وضرر، الكشاف ٥٢١/١.
 (٣) الوجوب يكون عندما يخاف على نفسه الوقوع في المحذور، إن ترك النكاح وهو قول عامة الفقهاء وفي غير ذلك مستحب ومندوب إليه، انظر: المغني ٤٤٦/٦.
 (٤) أقول هذا يصح إن أريد بالذين من قبلنا الأمم السابقة، ولكن المفسرين قالوا المراد به أهل الرشد من الأنبياء والصالحين انظر: البيضاوي ١٠٩، النسفي ٢٢٠/١.
 (٥) إذ أنه لو كان متصلاً لجاز أكل الأموال بالباطل عن طريق التجارة وهذا لا يقول به أحد، انظر: القرطبي والبيضاوي ص ١٠٩، النسفي ٢٢٠/١.
 (٦) نهاية ص ١٠٠ من (ج).
 (٧) القصد يكون في حالة الضجر والغضب فيقتل نفسه بيده (انتحاراً)، وأما التسبب فيقتل الغير يقتل قوداً أو بالحرص على الدنيا وطلب المال فيكون فيه تجشم المخاطر والهلاك، القرطبي ١٦٥/٥.
 (٨) نهاية ص ٩٤ من (أ).
 (٩) منعه الإمام أحمد، انظر: المغني ٦٩٢/٧، وقال الشافعي إن طلب الجاني ذلك لا يجاب وإن فعل ذلك جاز، مغني المحتاج ٤٢/٤.
 (١٠) سورة البقرة الآية (١٩٥).

[٣٠] ﴿ومن يفعل ذلك عدواناً وظلماً﴾ الآية عام مطرد، وفي تقييده بالعدوان إشارة إلى تخصيص ما قبله إذ يدل على أن قتل الإنسان نفسه قد لا يكون عدواناً وظلماً فيجوز إلا أن يحمل هذا التقييد على عادة كانت أو أن ذلك هو مقتضى قتله نفسه (١).

[٣١] ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم﴾ الآية. فيها انقسام السيئات إلى كبائر وصغار، وأن اجتناب جميع الكبائر مكفر لجميع الصغائر، واختلف في الكبائر فقيل: السبع المنصوص عليها وهي: الشرك والقتل والسحر والقتل وأكل مال اليتيم والزنا وشهادة الزور، وزيد فيها في حديث آخر التولي عن الزحف وأكل الربا (٢)، وقيل: هي سبعون موزعة على الجوارح، وقيل: هي ما ترتب عليه حد في الدنيا أو وعيد في الآخرة (٣). وقيل: هي المنصوص عليه وكل معصية ساوى قبحها ومفسدتها واحدة من المنصوص عليه، وهو أجود الأقوال (٤) ما ذكرنا منها وما لم يذكر، وقيل: لا صغيرة في الذنوب بل كلها كبائر نظراً إلى عظم المعصية كما قيل: "لا تنظر إلى صغر الذنوب ولكن انظروا على من اجترأتم" وهو خلاف مقتضى هذه الآية، وقوله عز وجل: ﴿الذي يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلا اللغم﴾ (٥) وتكفير الصغائر باجتناب الكبائر، مناسب عرفاً وشرعاً، أما عرفاً فلأن

(١) ومن ذلك القتل خطأ والقصاص، النسفي ٢٢١/١، الكشاف ٥٢٢/١.

(٢) وذلك في الحديث المروي عن أبي هريرة: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "اجتنبوا السبع موبقات" قيل يارسول الله، وما هن؟ قال: "الشرك بالله والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا وأكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات" رواه البخاري كتاب الوصايا، باب قوله تعالى (الذين يأكلون أموال اليتامى) انظر فتح الباري ٣٩٣/٥، وأما شهادة الزور والزنا ففي الحديثين الذين رواهما مسلم في كتاب الإيمان باب كون الشرك أقيح الذنوب.

عندما سأل عبد الله رسول الله صلى الله عليه وسلم: أي الذنب أعظم؟

قال: "إن تجعل لله نداً وهو خلقك" فقال عبد الله إن ذلك لعظيم، قال قلت ثم أي؟ قال: أن تقتل ولدك مخافة أن يطعم معك" قال: قلت ثم أي؟ قال "إن تزاني حليلة جارك" وفي باب بيان الكبائر وأكبرها عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم في الكبائر قال والشرك بالله، وعقوق الوالدين، وقتل النفس، وقول الزور" انظر صحيح مسلم ٩٠/١-٩١.

(٣) انظر شرح الفقه الأكبر لملاعي القاري ص ٥٤.

(٤) وهذا هو الذي أميل إليه وذلك لما رأينا من الأحاديث السابقة من عدم حصرها في أنواع معينة بل زيد في حديث ماليس في الآخر، وقد أسنده الألبوسي في روح المعاني للشافعية ١٨/٣ وانظر شرح العقائد النسفية ص ٧١، ولقد ألف الحافظ أبي عبد الله الذهبي المتوفى سنة ٧٤٨هـ، كتاباً أسماه الكبائر ذكر فيه ما يزيد على سبعين كبيرة مستشهداً عليها بأحاديث كثيرة على وفق التعريف السابق.

(٥) سورة النجم الآية (٣٢).

الملك إذا أطاعته الرعية ولم تنازعه ملكه وكان حليماً صفح لها عن سائر ما يصدر عنها من الجرائم، وأما شرعاً فلأن الشخص إذا اجتنب النجاسة المغلظة كالبول (*) والغائط عفي له عن النجاسة الخفيفة المختلف فيها، وإذا اجتنب ما يمكنه التحرز منه عفي له عما يشق تحرزه كطين الشوارع ونحوه (١)، ولو أتى كبيرة واحدة اختل شرط تكفير الصغائر (٢).

[٢٣] ﴿والذين عقدت أيمانكم فآتوهم نصيهم﴾ هذا عام في إرث المولى بالمولاة،

ثم نسخ بإرث الأقارب وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض (٣).

[٢٤] ﴿الرجال قوامون على النساء﴾ هو عام (*) وهو شبيه بقوله عز وجل

﴿وللرجال عليهن درجة﴾ (٤) أي يقومون بأمر النساء ويكفلونهن (٥).

﴿واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن﴾ الآية عامة وذلك حكم كل ناشز (٦).

[٢٦] ﴿إن الله لا يحب من كان مختالاً فخوراً﴾ عام في تحريم الفخر والخيلاء (٧) (*)

وبغض فاعلهما (٨)، خص من ذلك الخيلاء حال الحرب لقوله عليه الصلاة والسلام:

"هذه مشية يبغضها الله إلا في هذا المكان" (٩) أو في حال الضرورة.

(*) نهاية ص ١٠٢ من (ب).

(١) وذلك أن النجاسة المغلظة يعفى عنها لأجل محلها في ثلاثة مواضع: محل الاستجاء وأسفل الخف والحذاء، وكذا إذا جبر عظمه بعظم نجس، ثم يلزمه قلعه إذا خاف الضرر وكذا العفو عن بسير نجاسة الدم والقيح والصديد وكذا طين الشوارع المتكون عند نزول المطر والمياه، انظر المغني ٢/٧٩-٨٥، ٩٦.

(٢) وذلك للحديث الذي رواه مسلم في كتاب الإيمان برقم (٢٣٣). "الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة ورمضان إلى رمضان، مكفرات لما بينهن، ما اجتنبت الكبائر"، ٢٠٩/١.

(٣) انظر القرطبي: ١٦٥/٥، البيضاوي ص ١١٠.

(٤) نهاية ص ١٠١ من (ج).

(٥) سورة البقرة الآية (٢٢٨).

(٦) انظر البيضاوي ص ١١١، النسفي ١/٢٢٣، الكشاف ١/٥٢٢.

(٧) النشوز لغة الارتفاع فالمرأة الناشز هي المترفعة على زوجها التاركة لأمره المعرضة عنه المبغضة له، انظر: ابن كثير ١/٤٩٢، القرطبي ٥/١٧٠.

(٨) الخيلاء: الكبر ورجل مختال أي متكبر، القاموس ١٢٨٨.

(٩) نهاية ص ٩٥ من (أ).

(١٠) وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم "ما من رجل يختال في مشيته ويتعاطم في نفسه إلا لقي الله وهو عليه غضبان". رواه الحاكم في المستدرک ١/٦٠.

(١١) وهذا مروى في أبي دجاجة حيث كان يتبختر بين الصفوف في معركة أحد فقال فيه الرسول: "إنها المشية التي يبغضها الله ورسوله إلا في مثل هذا الموطن" ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد وقال فيه من لم أعرفه

الملك إذا أطاعته الرعية ولم تتازعه ملكه وكان حليماً صفح لها عن سائر ما يصدر عنها من الجرائم، وأما شرعاً فلأن الشخص إذا اجتنب النجاسة المغلظة كالبول(*) والغائط عفي له عن النجاسة الخفيفة المختلف فيها، وإذا اجتنب ما يمكنه التحرز منه عفي له عما يشق تحرزه كطين الشوارع ونحوه(١)، ولو أتى كبيرةً واحدةً اختل شرط تكفير الصغائر(٢).

[٣٣] ﴿والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصيهم﴾ هذا عام في إرث المولى بالمولاة،

ثم نسخ بإرث الأقارب وألوا الأرحام بعضهم أولى ببعض(٣).

[٣٤] ﴿والرجال قوامون على النساء﴾ هو عام(*) وهو شبيهه بقوله عز وجل

﴿والرجال عليهن درجة﴾(٤) أي يقومون بأمر النساء ويكفلونهن(٥).

﴿واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن﴾ الآية عامة وذلك حكم كل ناشز(٦).

[٣٦] ﴿إن الله لا يحب من كان مختالاً فخوراً﴾ عام في تحريم الفخر والخيلاء(٧)(*)

وبغض فاعلهما(٨)، خص من ذلك الخيلاء حال الحرب لقوله عليه الصلاة والسلام:

"هذه مشية يبغضها الله إلا في هذا المكان"(٩) أو في حال الضرورة.

(*) نهاية ص ١٠٢ من (ب).

(١) وذلك أن النجاسة المغلظة يعفى عنها لأجل محلها في ثلاثة مواضع: محل الاستجاء واسفل الخف والحذاء، وكذا إذا جبر عظمه بعظم نجس، ثم يلزمه قلعه إذا خاف الضرر وكذا العفو عن يسير نجاسة الدم والقريح والصديد وكذا طين الشوارع المتكون عند نزول المطر والمياه، انظر المغني ٧٩/٢-٨٥، ٩٦.

(٢) وذلك للحديث الذي رواه مسلم في كتاب الإيمان برقم (٢٣٣). "الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة ورمضان إلى رمضان، مكفرات لما بينهن، ما اجتنبت الكبائر"، ٢٠٩/١.

(٣) انظر القرطبي: ١٦٥/٥، البيضاوي ص ١١٠.

(٤) نهاية ص ١٠١ من (ج).

(٥) سورة البقرة الآية (٢٢٨).

(٦) انظر البيضاوي ص ١١١، النسفي ٢٢٣/١، الكشاف ٥٢٢/١.

(٧) النشوز لغة الارتفاع فالمرأة الناشز هي المترفعة على زوجها التاركة لأمره المعرضة عنه المبغضة له، انظر: ابن كثير ٤٩٢/١، القرطبي ١٧٠/٥.

(٨) الخيلاء: الكبر ورجل مختال أي متكبر، القاموس ١٢٨٨.

(٩) نهاية ص ٩٥ من (أ).

(٨) وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم "ما من رجل يختال في مشيته ويتعاطم في نفسه إلا لقي الله وهو عليه غضبان". رواه الحاكم في المستدرک ٦٠/١.

(٩) وهذا مروى في أبي دجانة حيث كان يتبختر بين الصفوف في معركة أحد فقال فيه الرسول: "إنها المشية التي يبغضها الله ورسوله إلا في مثل هذا الموطن" ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد وقال فيه من لم أعرفه

[٣٨] ﴿ومن يكن الشيطان له قريناً فساء قريناً﴾ هو عام بضم الشيطان وخص بقرين النبي صلى الله عليه وسلم حيث أخبر أنه أعين عليه فأسلم^(١) إذ قيل أنه صار مسلماً فإنه لا يذم حينئذ.

[٣٩] ﴿وماذا عليهم لو آمنوا بالله﴾ الآية. يحتج بها القدرية وتقريره: لو كان الكفر وانتفاء الإيمان مخلوقاً له لما لامهم عليه فدلّ على أنه مخلوق لهم، وجواب الكسبية: أنه لامهم على كسبهم للكفر على وفق إرادتهم، وجواب الجبرية: أنه لامهم على ما ظهر على جوارحهم أو على ما لو فوض إليهم كان معصية وكفراً^(٢).

[٤٠] ﴿أن الله لا يظلم مثقال ذرة﴾ عام مطرد ومفهوم الموافقة دلّ على نفي الظلم في أكبر من ذلك^(٣).

[٤٣] ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى﴾ يستدل به على صحة تكليف من لا يفهم كالناسي والسكران، إذ كان هذا خطاباً تكليفاً للسكارى^(٤)، ولاحجة فيه إنما هو خطاب للصحة أن لا يقربوا الصلاة حال سكرهم، أو خطاب لهم بأن يسكروا ثم يقربوا الصلاة^(٥).

(١) وهذا ورد في الحديث الذي رواه مسلم في كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، باب تحريش الشيطان، وبعثه سراياه لفتنة الناس، وأن مع كل أنسان قرين.

عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما منكم من نأحد إلا وقد وكل به قرينه من الجن"، قالوا: وإياك يا رسول الله؟ قال: وإياي، إلا أن الله أعانني عليه فأسلم، فلا يأمرني إلا بخير" ٢١٦٦/٤.

(٢) وقد سبق بيان مثله والكلام عليه.

(٣) هذا إذا اعتبرنا مثقال الذرة أصغر شيء يمكن تصوره، وإلا فإن معنى الآية إن الله تعالى لا يظلم قليلاً ولا كثيراً، القرطبي ١٩٥/٥.

(٤) وهذا مذهب الحنفية القائلين بأن الخطاب يتوجه للسكران، انظر: كشف الأسرار ٣٥٣/٢.

(٥) انظر تفسير القرطبي ٢٠١/٥-٢٠٢.

ولا بد من شيء من التفصيل: اختلف الأصوليون: هل كان الخطاب لهم في حالة الصحو أم في حالة السكر؟ ذهب الحنفية إلى أنه كان في حالة السكر، وحجتهم أن خطاب الصاحي بأن لا يقرب الصلاة إضافة خطاب إلى حالة منافية للمخاطب فتعين أن يكون الخطاب في حالة السكر.

وذهب الشافعية إلى أن الخطاب لهم في حالة الصحو، وهذا هو الذي أميل إليه وذلك لأن قوله تعالى "وأنتم سكارى" قيد للخطاب أي لقوله تعالى "لا تقربوا" حتى يلزم أن يكون خطاباً لهم في حالة السكر، بل هو قيد لما تعلق به خطاب المنع أي الصلاة، والمعنى لا تصل وأنت سكران وبمعنى آخر أطلب منك صلاة مقرونة بالصحو وكف النفس عن صلاة مقرونة بالسكر، لأن العامل في الحال فعل المذكور الصلاة إلا فعل الطلب فالمعنى أنهم طولبوا في حال الصحو أن لا يقربوا الصلاة في حالة السكر.

[٤٨] ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ الآية فيها مسألتان:

أحدهما: أن الشرك لا يغفر لمن مات عليه، ومدركه سمعي كهذه الآية ونحوها

لا عقلي، إذ العقل لا يمنع العفو عن كل كافر (١).

المسألة الثانية: أن ما سوى الشرك من المعاصي يغفره الله عز وجل لمن

يشاء بلا عوض، ومن لا يشاء ذلك في حقه لا يغفره بل يعاقبه عليه عوضاً عنه (٢) (٣)

ثم يخلصه بإيمانه هذا مذهب الجمهور (٣).

وأما المعتزلة فقالوا: من مات على كبيرة ولم يتب عنها استحق الخلود في

العذاب ولا يجوز العفو عنه في الحكمة الشرعية لنلا يصير العفو عنه مطعماً للناس

في الكبائر، والحكمة تقتضي الزجر لا الإطعام، وأكدوا ذلك بعمومات شرعية نحو

﴿ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبداً﴾ (٤). ﴿إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابٍ جَهَنَّمَ

خَالِدِينَ﴾ (٥) واشباه ذلك مما يتناول الكافر والفاسق الموحد (٦). وأجيب بأن هذه

عمومات والعموم ليس نصاً في جميع أفرادهم وإلا لما جاز (٥) تخصيص بعضها وما

ذكرناه من دليل العفو أظهر دلالة فيجب تقديمه، وتحمل هذه العمومات على أنها

خاصة بالكفار جمعاً بين الأدلة أما ما ذكروه من الحكمة العقلية فلا شك أن على

= إلا أن النتيجة واحدة فقد أجمعوا على أن السكران أهل للخطاب تلزمه التكاليف لتحقق العقل وإن كان لا يقدر على الأداء ولا يصح منه لأنه فوت عقله بأنه من جهة العبد فعاد وكأنه قائماً زجراً له، انظر: شرح التلويح على التوضيح ١٨٦/٢، كشف الأسرار ٣٥٤/٤، المحصول ٤٤٣/٢، روح المعاني ٣٨/٣.

(١) اختلفوا في هذه المسألة فقال بعضهم يجوز العفو عنه عقلاً، وبعضهم قالوا يمتنع عنه عقلاً، حجة المانعين:

أن قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن والكفر نهاية الجناية لا يحتمل الإباحة ورفع الحرمة أصلاً فلا

يحتمل العفو والكفر اعتقاد الأبد فيوجب جزاء الأبد وهذا خلاف سائر الذنوب، وحجة المجيزين: أن من

تصرف في ملكه فما ظلم ولأنه لا يدخل تحت باب المستحيلات كجمع الضدين ووجود شخص في مكانين في

آن واحد وهو الذي أراه، انظر العقائد النسفية ص ٧٣-٧٥.

(٢) في (ب) عنه وهو الصواب.

(٣) نهاية ص ١٠٣ من (ب).

(٤) انظر: حاشية البيجوري ص ١١١، شرح جوهرة التوحيد ص ٢٤٤.

(٥) سورة الأحزاب الآية (٦٥).

(٥) سورة الزخرف الآية (٧٤).

(٦) انظر شرح الأصول الخمسة ص ٦٥٠-٦٦٥.

(٥) نهاية ص ١٠٢ من (ج).

قولهم يكون المكلف أشد خوفاً وتوقياً للمعاصي، لكن ذلك غير لازم، لأن العاقل إذا اعتقد أن العاصي متردد بحسب المشيئة بين أن يعاقب (*) وأن يعفى عنه ترجح عنده جانب التقوى خوف العقاب (١).

وأعلم أن التوجيه ههنا من حيث السمع مع الجمهور، ومن حيث النظر مع المعتزلة، لأن الإنسان كلما كان أشد خوفاً كان أعظم تقوى فكان أقرب إلى السلامة (٢).

[٥٦] ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نَصْلِيهِمْ نَارًا كَلِمًا نَضَجَتْ جُلُودَهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ الآية. فيه مسألتان:

أحدهما: أنه أورد ههنا سؤال على العدل وهو: أن تبديل جلود غير جلودهم يقتضي تعذيب جلود لم تعص وعقاب البريء جور قبيح. وجوابه: من وجهين:

أحدهما: أن المغايرة (٣) بين الجلدين في التركيب دون الحقيقة كما يهدم جدار ثم يبني بآلاته بعينها فيقال: هذا غير ذلك أي في تأليفه، وعلى هذا لا يلزم تعذيب البريء (٤).

الثاني: على تقدير المغايرة في الحقيقة لا يلزم الجور لأن المقصود بالعذاب هو الروح والنفس، والجلد آلة في إيصال العذاب إليها، كما يحبس الحيوان في عدة حبوس ويجلد بعدة سياط (٥).

المسألة الثانية: ليدوقوا العذاب، يقتضي أن أفعاله عز وجل وأحكامه معللة بالأمور الحكمية، وقد اختلف في تعليل أحكامه عز وجل على قولين: أحدهما لا تعلل

(*) نهاية ص ٩٦ من (أ).

(١) انظر: شرح العقائد النسفية ص ٧٤-٧٦.

(٢) قلت: والسمع الذي يفيد اليقين مقدم على العقل، وترك أمر العفو إلى الله تعالى وعدم القطع بالمغفرة لمرتكب الكبير مكافئ في رد العاقل فيترجح بذلك مذهب أهل السنة والجماعة، انظر: شرح العقائد النسفية ص ٧٤-٧٦.

(٣) في (ب)، (ج) التباير.

(٤) ذكره القرطبي ٢٤٥/٥-٢٥٥، والنسفي ٢٣١/١.

(٥) ذكر هذا القرطبي وزاد في الاستدلال على عدم كون ذلك تعذيباً للبريء بقوله ليس الجلد بمعذب ولا معاقب، وإنما الألم واقع على النفوس لأنها هي التي تحس وتعرف، ولو أراد الجلود لقال ليدققن العذاب، انظر ٢٥٣/٥-٢٥٤، وكذا الكشاف ٥٣٤/١، والبيضاوي ص ١١٥.

لأن كل من فعل فعلاً لعله كان مستكماً بتلك العلة ما لم يكن له قبلها (*) من الكمال فيكون ناقصاً بذاته مستكماً بغيره، وذلك على الله عز وجل محال (١). والثاني: أنها تعلق لأن كل فعل لا علة له ولا غاية فهو عبث والعبث على الله عز وجل محال (٢). والتحقيق في هذا: أن العلة تارة يراد بها موجب الفعل وموجده (٣)، وتارة غايته الحكمة الباعثة على فعله (٤). فإن أريد بالعلة ههنا الأولى: فالله عز وجل هو علة أفعاله لا علة لها سواه (٥)، وإن أريد بها الثانية: فلا بد منها تحرزاً عن لزوم العبث إذ من لا غاية لفعله يقصدها به إما عبث أو فاعل بالطبع، وكلاهما على الله عز وجل محال، ولا يلزم استكماله بغيره وإنما يلزم ذلك أن لو كانت مصالح أفعاله ونفعها عائد إليه وليس كذلك إنما هي عائدة إلى خلقه، فالكمال المستفاد بتلك العلل الغائية (٦) (*) لهم لا له سبحانه وتعالى (٧)، فإن قيل: أي نفع لخلقه في تجديد جلود أهل النار ليذوقوا العذاب؟ قلنا: زجر السامعين بذلك ليرتدعوا عن مثل أفعال أولئك المعذبين (٨).

(*) نهاية ص ١٠٤ من (ب).

(١) وهذا هو قول ابن حزم الظاهري، فقد خصص باباً كاملاً من كتابه "الأحكام" لهذه الغاية وعنوانه "الباب التاسع والثلاثون في إبطال القول بالعلل في جميع أحكام الدين"، انظر: الأحكام ٧٧/٨.

(٢) وهذا قول عامة الفقهاء إذ يرون أن أحكام الشرع من حيث الجملة معللة بعلة تعود إلى الخلق لا إلى الله تعالى، انظر تفصيل هذه المسألة في كتاب "نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي"، لأحمد الريسوني، الفصل الأول ص ١٦٩.

(٣) وهو تعريف المعتزلة لها، انظر: المحلى على جمع الجوامع ٩٤/١.

(٤) وقول تعريف الأمدي، حاشية اللبناني ٩٥/١.

(٥) هذا رد على المعتزلة الذين يقولون بأن العلة مؤثرة بذاتها لا بخلق الله سبحانه وتعالى، وقد رد الشربيني قولهم هذا وذلك أن كون الوقت موجداً لوجوب الصلاة والقتل لوجوب الفصاص مما لا يذهب إليه عاقل لأن هذا إعراض وأفعال لا يتصور منها إيجاد وتأثير فيلزم أن الله تعالى هو المؤثر وحده والموجد لها، انظر: تقرير الشربيني على حاشية اللبناني ٩٤/١.

(٦) في (ب) الغائية نسبة إلى الغاية وهو الصواب.

(*) نهاية ص ١٠٣ من (ج).

(٧) انظر كتاب نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي للريسوني ص ١٦٩، وما بعدها، وانظر: تقرير الشربيني ٩٥/١.

(٨) والسر في تجديد الجلود أن النفس ربما تتوهم زوال الإدراك بالاحتراق فكان النص على تجديدها نوعاً أساس لهم وتجديد حزن على حزن وزيادة ردع للسامعين، انظر روح المعاني ٥٨/٣.

[٥٨] ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ عام خاص ربما خص بما إذا تعلق برد الأمانة مفسدة راجحة، مثل مال المحجور عليه بيد الولي إذا خاف من رده إليه تضييعه^(١)، وسلاح أهل الحرب والبلغاة ونحوه إذا كان أمانة وعلم أو ظن أنه إن رد إليهم استعانوا به على الفساد فيجب تعويقه^(٢) حتى تؤمن غائلته^(٣) وأشباه ذلك. ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ عام مطرد.

[٥٩] ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ عام مخصوص بما إذا دعوا إلى بدعة أو معصية الخالق (لا تجوز طاعتهم لقوله صلى الله عليه وسلم "إنما الطاعة في المعروف لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق")^(٤)، وقد امتنع كثير من أئمة السلف من اجابة الخلفاء إلى المناكر والمفاسد والبدع وهم في ذلك قدوة، والآية المذكورة لهم حجة^(٥).

﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ يحتج به الظاهرية^(٦) على إنكار القياس لأن الحكم إما مجمع عليه فلا حاجة إلى القياس، أو مختلف فيه فيجب رده إلى الله أو الرسول، والمراد كتاب الله عز وجل وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم واستفادته منهما، وهذا موضع بيان فلو كان القياس مدركاً للحكم لوجب ذكره ههنا وإلا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وأنه باطل^(٧).

(١) وذلك كما في الآية (ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً). الآية [النساء: ٥].

(٢) نهاية ص ٩٧ من (أ).

(٣) الغائلة: الشر والحقد الباطن، قاموس ص ١٣٤٥. وهذا يندرج تحت القاعدة الفقهية "يحتمل الضرر الخاص لأجل دفع الضرر العام" وذلك لأن عدم رد الأمانة في هذه الحالة فيه ضرر خاص وهو منع الحق إلا أنه يحتمل لأجل دفع الضرر العام وهو الإفساد في الأرض، انظر: الأشباه والنظائر لابن تيمية ص ٨٧، وفي الأشباه والنظائر للسيوطي قال: "إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما" انظر: ص ٩٦.

(٤) رواه مسلم في كتاب الإمارة باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية برقم ١٨٤٠ مثله. ١٤٧١/٣

(٥) ما بين القوسين ساقط من (ج-).

(٦) انظر القرطبي ٢٦٠/٥ وروح المعاني ٦٤٣-٦٥.

(٧) انظر: الإحكام لابن حزم ٩٧٥/٧.

(٨) انظر: جمع الجوامع وشروحه في بيان عدم وقوع تأخير البيان عن وقت الحاجة وعدم جوازه ٦٩/٢.

وأجاب القياسيون(*) : بأن القياس (مستفاد من الكتاب والسنة فرد الحكم إليهما يتضمن اعتبار القياس لأننا نقول القياس) (١) يقتضي أن الحكم المتنازع فيه كذا وكذا والكتاب والسنة دلا على القياس دليل معتبر (٢).

[٦٤] ﴿وما أرسلنا من رسولٍ إلا ليطاع بإذن الله﴾ هذه اللام تفيد تعليلاً تكليفاً لا تكويناً قدرياً (٣)، ومعناه إنا أرسلنا الرسل لقصد تكليف الناس طاعتهم، وليس المراد أنا أرسلناهم وقدرنا طاعة الخلق لهم، إذ لو قدرت طاعتهم من جميع الخلق لكانت، لكن الواقع بخلافه بدليل معصية الأكثر لهم، وهذا هو القول في نحو ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ (٤) وأشباهه (٥)، وأما قوله عز وجل ﴿بإذن الله﴾ فأفاد أن

(*) نهاية ص ١٠٥ من (ب).

(١) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٢) وفيما يلي أدلة الجمهور التي استدلوا بها على جواز القياس بإيجاز:

أولاً: نصوص الكتاب الكريم: قوله تعالى: (فاعتبروا يا أولي الأبصار) [الحشر: ٢]، والاعتبار هو القياس، والآية أمرت به، والأمر يفيد الوجوب فيكون القياس واجباً على المجتهد، وإذا كان واجباً عليه وجب عليه الالتزام بالحكم الصادر عنه، انظر: إرشاد الفحول ص ٢٠٠، أصول السرخسي ١٢٥/٢.

ثانياً من السنة: ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث معاذ إلى اليمن قاله له: كيف تقضي إن عرض لك قضاء؟ قال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو" والاجتهاد هو القياس، رواه أبو داود في كتاب الأفضية باب اجتهاد الرأي في القضاء برقم (٣٥٩٢) ١٨/٤٠، والترمذي في الاحكام باب القاضي كيف يقضي برقم (١٣٤٢) ٣٩٤/٢، وغير ذلك من الأحاديث التي فيها قياس رسول الله صلى الله عليه وسلم على بعض الأمور على بعض تعليماً للمسلمين.

ثالثاً: الإجماع: ثبت عن الصحابة أنهم اجتهدوا رأيهم وقاسوا الأمور على أمثالها وتكرر ذلك وشاع ولم ينكره أحد، انظر: المستصفى ٢٤٢/٢ وفيه أمثلة كثيرة، وأصول السرخسي ١١٨/٢، وهي كافية في الاستدلال على حجية القياس.

(٣) أي أن المقصود من إرسال الرسل وابتعائهم تكليف الناس بطاعتهم وفرضها عليهم، لا أنهم مؤثر بنفسه في طاعة كل من أرسلوا إليهم إذ منهم من لم يؤمن وذلك وشاهد بالعيان وظاهر في قوله تعالى عن سيدنا نوح عليه السلام (وما آمن عمه إلا قليل) [هود: ٤٠] فلو كان إرسال الرسل علة تكوينية أي سبب مؤثر في إيمان كل من أرسل إليهم رسول كما أن النار سبب في الإحراق والشمس بالإضاءة بإذن الله أي بتقديره وتكوينه لكان ولكن الأمر ليس كذلك، أنظر الطبري ٥١٥/٨، الكشاف ٥٣٧/١، روح المعاني ٦٨/٣، الفتوحات الإلهية ٣٩٧/١.

(٤) سورة الذاريات الآية ٥٦. والكلام فيه نحو الكلام في (وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع).

(٥) وذلك كقوله تعالى: "وما أمروا إلا ليعبدوا إلهاً واحداً" [التوبة: ٣١]، وقوله (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) [البينة: ١].

طاعة المطيع مشروطة بإذن الله عز وجل فيها وتقديره لها، بحيث أنها بدون ذلك لا توجد^(١)، وهذا متردد بين المعتزلة والجمهور، لأن المعتزلة يقولون: أشار بإذن الله إلى الامداد بالأطاف^(٢)، والأفعال مخلوقة للمكلفين، والجمهور يقولون: أشار به^(٣) إلى أنه يخلق أفعالهم على وفق إرادتهم واكتسابهم. أما باقي الآية وهو ﴿ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاؤك فاستغفروا الله﴾ فيقوي به المعتزلة دعواهم إذ هم لا يكونون ظالمين بما (هو)^(٤) فعل لله عز وجل ولا مستغفرين منه، ولو كان كذلك لكان الله عز وجل غافراً لفعل نفسه، والجواب على رأي الكسبية والمجبرة معروف وقد تكرر في عدة مواضع وقد سبقت قاعدته .

قوله عز وجل: [٦٥] ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم﴾ الآية. هذه عظمة في الاعتصام بالسنة والتسليم لأمر النبي صلى الله عليه وسلم. وقد^(٥) تنازعتها فرق الأمة في المسائل التي كفر بها بعضهم بعضاً، إذ كل فرقة تقول للأخرى: لو امتثلتم^(٦) لسلمتم ما جاء عن الرسول لكنكم لم تسلموا فأنتم كفار أو ضلال وخصوصاً الشيعة والسنة.

فإن الشيعة زعموا أن الصحابة لم يحكموا النبي صلى الله عليه وسلم في أمر الإمامة، ولم يسلموا له حكمه إذا خالفوا نصح عليّ عليّ يوم الغدير^(٧)، فخرجوا عن الإيمان بذلك، والسنة قالوا لهم: أنتم لم تحكموا النبي صلى الله عليه وسلم ولم

(١) انظر: البيضاوي ص ١٦٦، والنسفي ٢٣٣/١.

(٢) انظر: الكشاف ٥٣٨/١ والأطاف هي ما يختار المرء عنده واجباً أو يجتنب قبيحاً على وجه لولاه لما اختاره ولما اجتنب أو يكون أقرب إلى أداء الواجب واجتناب القبيح، انظر شرح الأصول الخمسة ص ٧٧٩.

(٣) نهاية ص ١٠٤ من (ج).

(٤) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٥) نهاية ص ٩٧ من (أ).

(٦) في (ج) لو أمتتم.

(٧) وذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال في ذلك اليوم عن عليّ: "من كنت مولاه فهذا مولاه" انظر مسند أحمد ٤١٩/٥، وكتاب فضائل الصحابة ٥٩٦/٢، ٦١٠، والغدير هو غدير خم واد بين مكة والمدينة عند الجحفة، انظر معجم البلدان ٣٨٩/٢.

تسَلَّموا له إذ نص على فضل الصحابة وقطع لهم بالجنة معيناً منهم وغير معين، ثم أنتم تكفرونها فخرجتم من الإيمان بذلك (١).

[٦٩] ﴿مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين﴾ (٢) (*)

الآية. هكذا ترتيبهم في الحقيقة، فقد يحتج به من يرى الواو للترتيب ولا حجة (٣) فيه، لأن هذا ترتيب اتفاقي لا اقتضائي (٤).

(١) قلت: أما ما كفر به الشيعة من السنة فغير صحيح فلو علم الصحابة من الرسول صلى الله عليه وسلم النص على إمامة علي رضي الله عنه لما حادوا عن غير ذلك إلى غيره وسكوت علي رضي الله عنه يدل على عدم النص على ذلك فما فعلوه إذا لم يكن فيه مخالفة شرعية يكفروا بها فلا يجوز لأحد تكبيرهم بما لم يحصل.

وأما ما وقع من الشيعة بطعنهم في الصحابة فذلك أيضاً أمر عظيم مذموم ملام ملعون صاحبه، روي القاضي عياض بإسناده في الشفا عند عبد الله بن مغفل أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "الله الله في أصحابي الله الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضاً بعدي فمن أحبهم فبحبي أحبهم ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم، ومن أذاهم فقد أذاني ومن أذاني فقد أذى الله ومن أذى الله يوشك أن يأخذه" شرح الشفاء ٥٥٥/٢، قال السيوطي عنه حسن، الجامع الصغير ١/١٨٤. وحاصل ما قاله العلماء فيمن سب الصحابة أن من سب صحابي ما لم يكن عن تأويل ولو خطأ لأنه ظني فله شبهة تمنع الكفر، ونصوا على عدم كفر الخوارج والشيعة بسبب ذلك ولوجود حجة لديهم وإن كانت غير قطعية في ذلك ولكن هذا لا يعني جواز سبهم فهم عندنا عدول وأدنى ما يقال فيمن سبهم هو ما ذهب إليه القاضي عياض رحمه الله تعالى في الشفاء وقد سبق، انظر: شرح الشفاء للملا علي القارئ ٥٥٥/٢، الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة لابن حجر الهيتمي ص ٢٥٤، الاعلام بقواطع الإسلام للهيتمي ص ٣٨٦.

(٢) الصديق: هو المصدق قوله فعله، الطبري ٥٣٢/٨، وقال النسفي: "الصديق" المبالغ في صدق ظاهره بالمعاملة وباطنه بالمراقبة، ٢٣٥/١، والشهداء: الذين استشهدوا في سبيل الله وسمي بذلك لقيامه بشهادة الحق بجانب الله حتى قتل، والصالحين: من صلحت أحوالهم وحسنت أعمالهم في السر والعلن. الطبري ٥٣٢/٨.

(*) نهاية ص ١٠٦ من (ب).

(٣) وقد سبق الكلام على الواو.

(٤) القائلين بأن الواو تقتضي الترتيب يعنون أن ما تقدم لفظه مقدم في الرتبة على ما بعده، وربما كان من ضمن ما استدلوا به هذه الآية، فرد المؤلف عليهم احتجاجهم بها وذلك أن الترتيب الموجود في هذه الآية ليس اقتضائياً أي بسبب اقتضاء الواو ذلك الترتيب بل هو اتفاقي، أي أن أفضلية هذه المنازل بعضها على بعض لم يقتضيه نص الآية الكريمة لم يستدل عليه من نص الآية الكريمة ووجود الواو فيها التي تزعمون أنها للترتيب وإنما الذي أفهم أن ترتيبهم على هذا النحو دليل من خارج الآية، وهو ما انتفتت عليه الأمة الإسلامية من أن أعلى المنازل منازل الأنبياء ثم الصديقين ... الخ، فوافق ترتيبهم في الآية، ما انتفتت عليه الأمة فكان ترتيباً اتفاقياً لا اقتضائياً، انظر أقوال القائلين بأن الواو للترتيب في المحصول ٥١٦/١، وما بعدها وجمع الجوامع ٣٦٥/١، انظر اتفاق الأمة على ترتيب المنازل الأربعة في الفتوحات الإلهية ٣٩٨/١، وروح المعاني ٧٣/٣.

[٧٨] ﴿إِنَّمَا تَكُونُوا يَدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ﴾ هو من باب ﴿لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ﴾^(١) الآية. وقد سبق القول فيها، وإدراك الموت لهم إما بدخوله عليهم من غير مانع، أو بخروجهم إليه بما يخلق في نفوسهم من دواعي الخروج والصوارف عن القعود^(٢).

﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ يعني السيئة والحسنة وهما المكروه والمحبوب والجذب والخصب ويتناول بعمومه الطاعة والمعصية لأنهما حسنة وسيئة^(٣)، ويحتج به الجمهور على أن الله عز وجل خالق المعاصي والشُرور حتى جعل من خالف ذلك لا يكاد يفقه بما ذكر في تمام الآية^(٤)، وعارضت المعتزلة بقوله عز وجل ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾^(٥) بأن معناه فبكسبك جزاءً على فعلك^(٦) نحو ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ التَّقْيِ الْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ اللَّهِ﴾^(٨) مع قوله عز وجل ﴿قُلْتُمْ أَنِّي هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ﴾^(٩) وقيل: معناه فمن نفسك على جهة الإنكار، أي ليست السيئة التي تصيبك من نفسك فتتفق مع التي قبلها، وحذف همزة الاستفهام^(١٠) إذا^(٥) دلّ عليه دليل جائز نحو ﴿أَفَأَنْ مَت فَمَنْ الْخَالِدُونَ﴾^(١١) أي أفهم الخالدون بعدك؟

(١) سورة آل عمران الآية (١٥٤).

(٢) قال الأوسى: وفي التعبير بالإدراك إشعار بأن القوم لشدة تباعدهم عن أسباب الموت وقرب وقت حلوله إليهم بمعر الأنفاس والأنات كأنهم في الهرب منه وهو مجد في طلبهم لا يفتر نفساً واحداً في التوجه إليهم، ٨٤/٣.

(٣) انظر الفتوحات الإلهية ٤٠٣/١، والقرطبي ٣٨٤/٥.

(٤) إلا أنهم قالوا لا يجوز نسبة خلق الشرور والمعاصي والقبائح إلا في مقام التعليم لا في غيره، انظر: حاشية البيجوري ص ٤٠، وانظر الطبري ٥٥٦/٨-٥٥٧.

(٥) سورة النساء الآية (٧٩).

(٦) وهذا راجع إلى قولهم بأن العبد يخلق أفعاله لأن أفعاله فيها ظلم وجور فلو كان الله خالقاً لها لكان ظالماً جائراً - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً - انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٣٤٥.

وقد سبق الرد عليه، ويجد هنا أنه لو كان لهم في هذه الآية حجة لكانت الآية هكذا ما أصبت من حسنة وسيئة فيفعل نفسك لا بفعل غيرك لأنهم يقولون الإنسان يخلق جميع أفعاله. انظر: القرطبي ٢٨٧/٥.

(٧) انظر: تفسير الجلالين لهامش الفتوحات الإلهية ٤٠٣/١.

(٨) سورة آل عمران الآية (١٦٦).

(٩) سورة آل عمران الآية (١٦٥) ففي الآية الأولى أضاف أن ما أصابهم إلى الله تعالى وفي الآية الثانية جعله بسببهم، انظر روح المعاني ٣٢٨/٢.

(١٠) التي محلها على هذا التقدير "وما أصابك من سيئة فمن نفسك" كما قال القرطبي ٢٨٥/٥.

(*) نهاية ص ١٠٥ من (ج).

(١١) سورة الأنبياء الآية (٣٤)، وانظر الفتوحات الإلهية ١٢٧/٣-١٢٨.

[٧٩] ﴿وَأرسلناك للناس رسولا﴾ فيه عموم الدعوة إلى عموم الناس نحو ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس﴾ (١) ﴿يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً﴾ (٢).

﴿وكفى بالله شهيداً﴾ أي على رسالتك (٣) يشهد لك بإظهار المعجزات على صدقك إذ المعجزة في قوة قول الله عز وجل صدق عبدي في أنه رسولي (٤).

وهاتان من مسائل النبوات، والثانية مقررة للأولى، لأنه (إنما بنيت عموم دعوته بأخباره وما ورد على لسانه، وخبره إنما يقبل إذا ثبت صدقه وصدقته) (٥) إنما ثبت بالمعجز فإن نظم الدليل هكذا: محمد صلى الله عليه وسلم أتى بالمعجز وكل من يأتي بالمعجز فهو صادق (وكل (٥) صادق) (٦) يحب قبول خبره (فمحمد صلى الله عليه وسلم يجب قبول خبره) (٧) وقد أخبر بعموم دعوته فيجب قبول خبره بعموم دعوته وهو المطلوب.

[٨٠] ﴿ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظاً﴾ هذه وأمثالها نحو ﴿فتول عنهم﴾ (٨) وأشباهه، يحتمل أنه إشارة إلى الوعيد لهم فيكون محكماً، ويحتمل أنه على ظاهره في التولي والاعراض عن قتالهم فيكون منسوخاً بآية السيف. وهذه كالقاعدة الكلية في هذا الضرب (٩) والأشبه أنها وعيد فلا نسخ، وأيضاً الأصل عدمه ﴿فأعرض عنهم﴾ (٩) من هذا الباب (١٠).

(١) سورة سبا الآية (٢٨).

(٢) سورة الأعراف الآية (١٥٨).

(٣) انظر: النسفي ٢٣٨/١، الكشاف ٥٤٦/١.

(٤) انظر: القرطبي ٢٨٧/٥.

(٥) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(*) نهاية ص ٩٨ من (أ).

(٦) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(٧) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(٨) سورة الذاريات الآية (٥٤).

(*) نهاية ص ١٠٧ من (ب).

(٩) سورة السجدة الآية (٣٠).

(١٠) ولم أجد أحداً قال بنسخ هذه الآية - فيما أعلم - سوى قول القتيبي الذي نقله عنه القرطبي ٢٨٨/٥، وعند قوله تعالى: ﴿فأعرض عنهم﴾ قال القرطبي: قيل أنه منسوخ ٢٩٠/٥، بصيغة التعمير، وكذا الطبري ٥٦٢/٨، فنل على عدم جزمهم بالنسخ بل على ترجيح القول بأنها محكمة إذ لا يوجد ما يدل على تعارضها مع آية السيف، انظر تعليق الدكتور حلمي كامل على كتاب الناسخ والمنسوخ لأبي منصور البغدادي ص ١٦١.

[٨٢] ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾ هذا قياس استثنائي (١)، يستثني منه نقيض التالي فينتج عين المقدم، هكذا: لكن لا يجدون فيه اختلافاً فليس هو من عند غير الله عز وجل فهو إذن من عند الله، وهذا القياس يلزمه لو لم يكن من عند الله لما اتفق، لكنه اتفق فهو من عند الله، والمراد بالاختلاف التناقض المحض بشروطه (٢)، وهو ليس موجوداً في القرآن كما بيناه في كتاب "دفع التعارض عما يوهم التناقض" (٣)، لا مطلق الاختلاف، لأنه موجود كثيراً في القرآن لكن ذلك لا يقدر، فإن قيل: لم قلتُ أنه لو كان من عند غير الله لزمه الاختلاف، والظاهر أنه ليس كذلك فإن كثيراً من الكتب المصنفة هي من عند غير الله عز وجل ولا اختلاف فيها لإتقان مصنفها لها وتدبرهم إياها. وجوابه من وجهين: أحدهما: أن مثل القرآن في نظمه وطريقة إعجازه لو قدر أن بشراً تكلفه في مثل حجمه للزمه الاختلاف لوعورة طريقه على السلاك غير المعصوم (٤).

الثاني: أنه لو تكلفه بشر بغير إذن إلهي لأعجزه الله فيه بوقوع الاختلاف فيه الدال على كذبه لما (٥) عرف من أنه عز وجل (لا) (١) يؤيد بالمعجزة كذاباً تمييزاً للصادق من غيره.

[٧٨] ﴿الله لا إله إلا هو ليجمعنكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه﴾ ههنا مسألتان: أحدهما: التوحيد الذي هو مقتضى لا إله إلا الله، الثانية: المعاد والحشر (٥) ليوم القيامة وسيأتي برهانها في موضعه إن شاء الله عز وجل.

(١) القياس الاستثنائي هو قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر ويقوم على مقدمة شرطية توضع ثم يأخذ قضية محلية من أحد طرفيها، أو يؤخذ نقيضها، وتوضع في القياس مقرونة بلفظ لكن ونحوها وتكون هذه مقدمة ثانية ثم تستق منها نتيجة، انظر ضوابط المعرفة ص ٢٣٤، ص ٢٨١.

(٢) انظر مؤلفات المصنف في المقدمة.

(٣) المقصود بالاختلاف الاضطراب والتضاد وتكذيب بعضه بعضاً وذلك بأن يكون متناقضاً من حيث المعاني من توحيد وشرك وتحليل وتحريم أو من حيث البلاغة فيكون بعضه بالغاً حد الإعجاز وبعضه قاصراً عن ذلك، أو من حيث الصدق فيكون بعضه موافقاً لما أخبر عنه وبعضه ليس كذلك، ولا يدخل في ذلك اختلاف الفاظ القراءات والفاظ الأمثال والدلالات والقصص فهي غير مختلفة عند المتدبرين لمعانيه، انظر: الطبري ٥٦٧/٨، القرطبي ٢٩٠/٥، النسفي ٢٣٩/١، الكشاف ٥٤٧/١، ابن كثير ٥٢٩/١.

(٤) انظر الكشاف ١٤٧/١.

(٥) في (ب) و(ج) كما.

(٦) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(٥) نهاية ص ١٠٦ من (ج).

﴿ومن أصدق من الله حديثاً﴾ عام مطرد، أي لا أحد أصدق منه حديثاً، وفيه

تقرير لدعوى التوحيد والمعاد المذكورين في سياقه (١).

[٨٨] ﴿أتريدون أن تهدوا من أضل الله﴾ الآية هي من قواصم الظهر على

المعتزلة لتصريحها باسناد الاضلال إلى الله عز وجل (٢)، وتأويلهم المشهور وهو أن معنى: ﴿أضل الله﴾ أصابه ضالاً من باب أبخلت زيداً وأجبتته إذا أصبته كذلك، لا يتجه ههنا لأن معنى الآية أتريدون (٣) أن تتأقضوا حكم الله عز وجل فتجعلون مهتدياً من جعله الله عز وجل ضالاً (٤)، ليس لها معنى إلا هذا وهو يأبى تأويلهم (٥).

﴿ومن يضل الله فلن تجد له سبيلاً﴾ يعني إلى الرشد، لأن من يضل الله عز

وجل يسد عليه طريق الاهتداء بما يخلق في نفسه من الصوارف عنه والدواعي إلى الضلال ويطبغ على قلبه (٦)، ومن يفعل الله عز وجل ذلك به لا يجد إلى الرشد سبيلاً وهو عام مطرد (٧) (٨).

[٩٢] ﴿وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً﴾ عام خص منه القتل قوداً (٩) أوحداً، وقتل

العادي الباغي ونحوه مما دل الدليل على تخصيصه (١٠)، أما قوله عز وجل: ﴿إلا خطأ﴾ فاستثناء منقطع (١١) لا تخصيص، إذ لا يصح أن يقال للمؤمن قتل المؤمن خطأ

(١) قال النسفي ٢٤١/١ أي لا أحد يصدق من الله سبحانه وتعالى في أخباره، ووعده ووعيدته، وقد أخبر أنه لا إله إلا هو، وأخبر بوجود اليوم الآخر فبمقتضى صدقه يجب أن يكون الأمر كما قال سبحانه وتعالى.

(٢) انظر القرطبي ٣٠٧/٥.

(٣) نهاية ص (٩٩) من (أ).

(٤) انظر: البيضاوي ص ١٢١، والنسفي ٢٤١/١.

(٥) لأن العدول عن الحقيقة إلى المجاز لا بد له من قرينة وباعث على ذلك، وهو غير موجود هنا سوى ما ادعته المعتزلة من خلق العبد فعل نفسه وهو باطل، انظر حاشية ابن المنير على الكشاف ٥٥١/١.

(٦) انظر روح المعاني ١٠٥/٣.

(٧) وهو حجة أخرى على المعتزلة القائلين بخلق هدام، القرطبي ٣٠٧/٥، إذ فيها بيان أن من أضله الله لا يستطيع أن يهدي نفسه. انظر القرطبي ٣٠٧/٥.

(٨) نهاية ص ١٠٨ من (ب).

(٩) القود: القصاص يقال: قاد القتيل بالقتيل أي قتله به، القاموس ص ٣٩٩.

(١٠) ومن ذلك ما جاء في الحديث: لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة، رواه مسلم كتاب القسامة، باب ما يباح به دم المسلم ١٣٠٢/٣.

(١١) انظر: القرطبي ٣١٢/٥، البيضاوي ١٢٢، النسفي ٢٤٣/١.

وانما التقدير لكن إن قتله خطأ فالإثم ساقط^(١)، ويحتمل كونه متصلًا^(٢) على تقدير ما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إذ قتله حرام يأتيه به إلا قتله خطأ فلا يأتيه به^(٣).

﴿ومن يقتل مؤمناً خطئاً فثوابه رقية مؤمنة ودية﴾ هو عام في الرقبة^(٤) لأنها حق الله عز وجل، ومخصوص في الدية بما إذا تصدق بها الأولياء على القاتل سقطت لأنها حقهم^(٥).

﴿فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين﴾ هو عام مطرد فيمن لم يقدر على عتق رقبة أن يصوم شهرين^(٦).

[٩٣] ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها﴾ الآية. احتج بها المعتزلة على تخليد قاتل المؤمن عمداً عدواناً^(٧)، ونقل عن ابن عباس القول بتخليده، وقال: "تكاثف الوعيد فيها ولم ينزل بعدها ما ينسخها"^(٨) ثم طرد المعتزلة حكمها في كل ذي كبيرة لم يتب عنها^(٩).

وأجاب الجمهور بوجوه أحدها: أنها محمولة على القاتل مستحلاً لأنه حينئذ يكفر باستحلال القتل وحكمه التخليد، أما غير المستحل فلا، فهي عندهم عام

(١) سبق وأن ذكرت عند قوله تعالى: (وما النصر إلا من عند الله) [آل عمران: ١٢٦] أن الأصوليين قالوا: الاستثناء من النفي إثبات، راجع المحلى على جمع الجوامع ١٥/٢، وعليه يكون المعنى هنا كان للمؤمن قتل المؤمن خطأ، حسب القاعدة الأصولية السابقة، وهنا يقع المحذور كما قال المؤلف، إذ معنى الخطأ: هو ما ليس للإنسان قصد فيه، التعريفات ص ٥٢، وذلك لأنه مسلوب الإرادة وكل من كان كذلك فليس في حقه ما يجوز وما لا يجوز لرفع التكليف عنه فلو قلنا كان له أي أبيض له أو جاز له لوقع النافي بين كونه مريداً ومخطئاً فوجب اعتبار الانقطاع لكنه يضمن وهذا ما ذكر في آخر الآية، ألا ترى أن الدية في هذه الحالة تكون على العاقلة، انظر: الأحكام لابن العربي ٤٧٤/١، القرطبي ٣١٥/٥.

(٢) الاستثناء: هو اخراج الاسم بعد إلا أو أحد أخواتها من حكم ما قبلها فإذا كان ما بعدها من جنس ما قبلها سمي استثناء متصلًا وإن لم يكن كذلك سمي استثناءً منقطعاً، انظر معجم قواعد اللغة العربية ص ١٢.

(٣) وهنا يكون الاستثناء من الإثم لا من القتل.

(٤) يعني المؤمنة لا يجوز تخصيصها بفعو عاف وتصدق ولي لأنها حق لله تعالى، انظر: أحكام القرآن لابن العربي ٤٧٤/١.

(٥) لقوله تعالى: (إلا أن يصدقوا) [النساء: ٩٢]، وهو استثناء من الثانية أي من الدية وليس من الرقبة انظر القرطبي ٣٢٣/٥.

(٦) القرطبي ٣٢٧/٥.

(٧) انظر الكشاف ٥٥٤/١.

(٨) نقل القرطبي بسنده ذلك عن ابن عباس بروايات عديدة، انظر تفسير القرطبي ٦٢/٩.

(٩) انظر شرح الأصول-الخمسة ص ٦٦٦/٦٥٩.

مخصوص. وقد أجمعنا على تخصيص عمومها (١) بالقتل العدوان إذ ظاهره أن المعتمد كيف ما قتل وجب تخليده، وبالإجماع لو قتله عمداً في حد أو قصاص لما كان عليه حرج، والعام إذا خص ضعف ومن ثم اختلف في كونه حجة بعد التخصيص وحينئذ يتسلط عليها تخصيصنا المذكور (٢).

والثاني: أنها نسخت بأية الفرقان ﴿إلا من تاب﴾ (٣) الآية، ولقائل أن يقول: دعوى نسخها ضعيفة لأنها خبر والخبر لا ينسخ لأن ذلك يستلزم الكذب (٤). ويجاب عنه بأنها وإن كانت خبراً لكنها تضمنت حكماً وشرعياً والخبر إذا تضمن حكماً شرعياً جاز نسخه من جهة كونه حكماً شرعياً، لا من جهة كونه خبراً (٥).

الثالث: أنها معارضة بقوله عز وجل: ﴿ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ (٦) وهو يتناول القتل عمداً، وهو يقتضي أن القاتل عمداً في المشيئة لا مجزوم له بالتخليد، ولقائل أن يقول: ﴿ومن يقتل مؤمناً﴾ أخص من ﴿ويغفر ما دون ذلك﴾ (٧) والخاص مقدم. ومما يجاب به عنها الأحاديث (الصحيحة) (٨) المستفيضة (٩) في أنه يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وهو يتناول القاتل عمداً وغيره (١٠)، ولقائل أن يقول: الآية أخص من مقتضى الحديث والخاص مقدم (١١).

(١) في (ب) عمومها.

(٢) قال ابن السبكي وأكثر العلماء على أن العام بعد تخصيصه يبقى حجة، جمع الجوامع ٦/٢.

(٣) الآية [٧٠].

(٤) انظر عدم جواز نسخ الخبر في مناهل العرفان ٢٠٢/٢.

(٥) وقد نبه السيوطي إلى هذا فقال: "لا يقع النسخ إلا في الأمر والنهي ولو بلفظ الخبر أما الخبر الذي ليس بمعنى الطلب فلا يدخله النسخ" الإتيان ٦٨/٣.

(٦) سورة النساء الآية (٤٨).

(٧) نهاية ص ١٠٠ من (أ).

(٨) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٩) نهاية ص ١٠٩ من (ب).

(١٠) هذا إشارة إلى حديث رواه مسلم عن أنس في كتاب صحيح الإيمان ١٨٢/١.

(١١) والذي أراه هو قول الجمهور وذلك لما يلي:

أولاً: أن لهذه الآية سبب خاص وهو نزولها في قيس بن ضبابة عندما قتل مؤمناً متعمداً ثم ارتد كافراً (انظر: الطبري ٦١/٩-٦٢ وقد قال القرطبي ما يصححه انظر ٣٣٣/٥)، وإذ كان الأمر كذلك فلا ينبغي حملها على المسلمين.

ثانياً: للأحاديث تبايعونني على أن لا تشركوا بالله شيئاً ولا تزنوا ولا تسرقوا ولا تقتلوا النفس التي حرام الله إلا بالحق فمن وفي منكم فأجره على الله ومن أصاب شيئاً من ذلك فعوقب به فهو كافراً له، ومن أصاب شيئاً فستره الله عليه فأمره إلى الله إن شاء عفا عنه وإن شاء عذبه) رواه مسلم في كتاب الحدود، باب الحدود كفارات لأهلها، برقم (١٧٠٩) ٣/١٣٣٣ ورواه غيره وهذا يدل على أن القاتل إذا قتل قصاصاً كان ذلك كفارة فعله وإن لم يقتص منه فأمره متروك إلى الله إن شاء عفا وإن عذب.

ثالثاً: إن القول بأن هذا خبر لا يقبل النسخ فليس كذلك فالآية موضع عموم وخصوص لا موضع نسخ، انظر: القرطبي ٣٣٥/٥، ابن كثير ٥٣٩/١، الألويسي ١١١/٣.

[٩٥] ﴿لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر﴾ أول ما أنزلت هكذا عامة ثم خصت بغير أولي الضرر^(١)، وهي تقتضي التسوية بين المجاهد بماله ونفسه والقاعد عن الجهاد لضرر (أو زمانة بنيه الجهاد)^(٢) لو قدر وزائلة الضرر، وهو موافق لأحاديث السنة نحو حديث مسلم من رواية سهل بن حنيف عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال "من سأل الشهادة خالصاً من قلبه بلغه الله منازل الشهداء وإن مات على فراشه"^(٣) وقوله صلى الله عليه وسلم في بعض مغازيه: "إن بالمدينة قوماً ما قطعتم وادياً ولا نزلتهم منزلاً إلا كانوا معكم"، قالوا: وهم بالمدينة، قال: وهم بالمدينة حبسهم العذر"^(٤)، ومن ههنا أخذ علي رضي الله عنه قوله فيما روي عنه أنه قال في حروبه في الجمل^(٥) وصفين^(٦) والنهروان^(٧): "لقد حضر حروبنا هذه قوم هم الآن في أصلاب الآباء وأرحام الأمهات سيلفظهم الدهر"^(٨) "أي حضروا معنا بالنيات على تقدير وجودهم، ولعلك تستبعد هذا وهو قريب جداً، إذ ليس مقصود بالجهاد نصرة الله عز وجل من ذل ولا تكثيره من قل، لأن الله عز وجل قادر على الانتصار"^(٩) من كل عدو له أو يجمعهم على الإيمان به والطاعة له فلا يبقى له عدو،

(١) هم أهل الأعداء إذ قد أضرت بهم فمنعتهم من الجهاد فقد بينت سورة الفتح هذه الأعداء وذلك في قوله تعالى: (ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج) [الفتح: ١٧]، أي في ترك الجهاد والتخلف عنه وإن هذه أعداء ظاهرة وأصحابها لا يقدرين على أعمال الجهاد. الفتوحات الإلهية ١٦٤/٤.

(٢) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٣) رواه مسلم كتاب الأمانة باب استحباب طلب الشهادة في سبيل الله تعالى، ١٥١٧/٣.

(٤) رواه مسلم، كتاب الأمانة باب ثواب من حبسه عن الغزو مرض أو عذر آخر، ١٥١٨/٣.

(٥) الجمل: هي معركة كانت بين علي رضي الله عنه من جهة، وبين عائشة وطلحة والزبير رضي الله عنهم من جهة أخرى انتصر فيها علي رضي الله عنه، وكان ذلك سنة ٣٦هـ، انظر المختصر في أخبار البشر ١٧٣/١.

(٦) صفين: معركة وقعت بين علي رضي الله عنه من جهة ومعاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه من جهة أخرى، تبع الأول أهل العراق والجزيرة العربية وتبع الثاني أهل الشام انتهت بينهما إلى التحكيم وذلك سنة ٣٧هـ، انظر المختصر ١٧٥/١، وتاريخ الطبري ٢٣٥/٥.

(٧) النهروان: معركة بين علي رضي الله عنه وأتباعه من جهة والخوارج من جهة انتصر فيها علي كرم الله وجهه عليهم، سنة ٣٧هـ، انظر تاريخ الطبري ٤٠/٦.

(٨) لم أفق عليه.

(٩) في (ج) الانتقام.

وإنما مقصود الجهاد امتحان النفوس ببذلها^(*) في حبه وتعريضها للهلاك في سبيله، ولا فرق في ذلك بين من بذل نفسه بالفعل ومن بذلها بالقوة بالنية الصادقة^(١)، وشواهد هذا كثيرة ومرجع الجميع إلى أن الأعمال بالنيات، ولا يقدح فيما ذكرناه قوله عز وجل ﴿وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾^(٢) لأن المراد القاعدين بغير نية الجهاد أو أنه فضلهم^(٣) من جهة دون جهة مثل أن يسوي بين الفريقين في كمية الأجر ويفضل المجاهدين في كفيته ونحو ذلك^(٤).

[٩٧] ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ﴾ الآية. يحتج بها الشيعة على

التقية، كما فعل البخاري في كتابه، وقد سبق وجه الاستدلال بها في آل عمران .

[١٠٠] ﴿فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾ يحتج بها المعتزلة على أن ثواب الطاعة واجب

على الله، ويتبع ذلك أن أفعال المكلفين مخلوقة لهم وقد سبق الجواب عن ذلك .

[١٠١] ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتَكِمَ الَّذِينَ

كَفَرُوا﴾ يحتج بهذا مع قول يعلي بن أمية^(٥) "ما بالنا نقصر وقد أمنّا"^(٦) على أن

(*) نهاية ص ١٠٨ من (ج).

(١) قال القرطبي: وقد يثيب على النية الصادقة ما لا يثيب على الفعل، القرطبي ٣٤٢/٥، ويؤيد هذا قوله تعالى في سورة التوبة (ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج إذا ما نصحوا لله ورسوله) [الآية: ٩] فدل على أن لهم أجر على نياتهم الحسنة. ابن كثير ٣٨٢/٢.

(٢) سورة النساء الآية (٩٥).

(٣) في (ب) بفضلهم.

(٤) وفي الآيات السابقة ذكر ثلاثة أصناف: الأول المجاهدون، الثاني: القاعدون بسبب الضرر وبنية الجهاد، والثالث القاعدون بغير نية، وقد فضل الله سبحانه هذه الأصناف على حسب الترتيب السابق وكان التفضيل بين الصنف الأول والثاني بدرجة وبين الأول والثالث بدرجات، ويستلزم التفضيل الثاني على الثالث بدرجات أيضاً وإلى مثل هذا ذهب الطبري ٩٥/٩-٩٧، القرطبي ٣٤٤/٥.

(٥) صحابي انظر: الإصابة ٦٣٠/٣.

(*) نهاية ص ١٠١ من (أ).

(٦) رواه مسلم كتاب صلاة المسافرين، باب صلاة المسافرين وقصره، ٤٠٧٨/١.

مفهوم الشرط^(١) حجة، ووجهه: أن هذا الرجل العربي فهم من تعليق جواز قصر الصلوات على الخوف انتفاؤه عند انتفاء الخوف وكذلك^(*) عمر بن الخطاب فهم ذلك فأقرهما النبي صلى الله عليه وسلم على فهمهما، ثم بين لهما أن بقاء الجواز عند انتفاء مانع الخوف إنما هو من جهة أخرى وهي الصدقة عليهم والتخفيف عنهم^(٢)، ولولا أن المفهوم المذكور حجة لما فهمهما، ولما أقرهما النبي صلى الله عليه وسلم على فهمهما إياه، وبعضهم يترجم مفهوم الشرط بأن يقول: المعلق على شيء بحرف إن عدم عنه عدم ذلك الشيء، نحو إن دخلت الدار فأنت طالق علق طلاقها على الدخول فينتفي عند انتفاء الدخول. والمفهوم على ضرب: مفهوم الشرط، والحصر، والصفة، والعدد، واللقب وغير ذلك مما سيقع في مواضعه إن شاء الله عز وجل^(٣).

﴿إن الكافرين كانوا لكم عدواً مبيناً﴾ هو لكفار معهودين، أو عام أريد به الخاص، أو عام خص بمن أسلم منهم بعد ذلك إذ صار أخاً وصديقاً لا عدواً والمراد كان لكم عدواً حال كفرهم^(٤).

﴿ولا جناح عليكم إن كان بكم أذى من مطر أو كنتم مرضى أن تضعوا أسلحتكم﴾ فيه دليل على جواز فرض مسائل لم تقع بعد واعداد حكمها لوقت وقوعها، لأن الله عز وجل بين لهم حكم المطر والمرض قبل وقوعه^(*) على تقدير وقوعه^(٥).

[١٠٤] ﴿فإنهم يألمون كما تألمون وترجون من الله ما لا يرجون﴾ فيه ترجيح^(٦) أحد الدليلين^(٧) المتعارضين بما يختص به من أسباب القوة^(٨)، لأن الله عز وجل قال

(١) مفهوم الشرط هو أحد أنواع مفهوم المخالفة ومعناه: دلالة الحكم المعلق على شرط على نقيض ذلك الحكم عند انتفاء الشرط، وقد قال بحجيته جمهور الفقهاء وخالف في ذلك الحنفية، انظر: جمع الجوامع ١/٢٤٠، وسيأتي تعريف المصنف له.

(*) نهاية ص ١١٠ من (ب).

(٢) انظر: صحيح مسلم كتاب صلاة المسافرين وباب صلاة المسافرين وقصره ٤٧٨/١.

(٣) قد سبق الكلام عليه، وانظر مبحثه في المحلي على جمع الجوامع ١/٢٤٥ وما بعدها.

(٤) قلت: الأولى أن يقال عام فقط؛ لأن من أسلم لا يبقى حاملاً لإسم كافر فيخرج بذلك عن المسألة.

(*) نهاية ص ١٠٩ من (ج).

(٥) هذا إن قلنا أن الآية نزلت قبل وقوع السبب، فلقد روى البخاري في كتاب التفسير باب ﴿ولا جناح عليكم إن كان بكم أذى من مطر أو كنتم مرضى﴾ الآية، أنها نزلت في عبد الرحمن بن عوف وكان جريحاً، انظر أيضاً فتح الباري ٩/٢٦٤.

(٦) الترجيح تقوية أحد الطرفين، انظر: جمع الجوامع ٢/٣٦٠.

(٧) في (ب)، (ج) المثلين.

(٨) إذا وجد دليلين متساويين ومتعارضين رجح أحدهما على الآخر بما يحوزه من أسباب قوة زائدة على الآخر، مثل علو الإسناد، فقه الراوي ولغته ويقظته وعدم بدعته .. الخ، انظر جمع الجوامع ٢/٣٦٣.

للمؤمنين: جدوا في جهاد الكفار ولا يصدنكم عنهم ألم الجهاد، فإن الألم مشترك بينكم وبينهم وتترجون عليهم برجاء الثواب الآخرة دونهم، وذلك مما يناسب جدكم في جهادكم^(١).

[١٠٥] ﴿لتحكم بين الناس بما أراك الله﴾ يحتمل أن المراد بما نصه لك في الكتاب^(٢)، ويحتمل أن المراد بما أراكه بواسطة نظرك واجتهادك في أحكام الكتاب وأدلتها^(٣)، وفيه على هذا دليل على أنه عليه السلام كان يجتهد فيما لا نص فيه من الحوادث، وهي مسألة خلاف في أصول الفقه، حجة من أجاز^(٤) هذه الآية، وأن الاجتهاد في الأحكام منصب كمال فلا ينبغي أن يفوته عليه الصلاة والسلام، وقد دل على وقوعه منه صلى الله عليه وسلم: "لو قلت نعم لوجب"^(٥)، "ولو سمعت شعره قبل قتله لم أقنله"^(٦) في قضيتين مشهورتين.

حجة المانع ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾، ولأنه قادر على يقين الوحي، والاجتهاد لا يفيد اليقين^(٧) فجوازه في حقه والحالة هذه كالتييم مع القدرة^(٨) على الماء^(٩).

ثم على القول الأول- وهو أن الاجتهاد جائز له- هل يقع منه الخطأ فيه أم لا؟ فيه قولان للأصوليين: أحدهما: لا لعصمته صلى الله عليه وسلم^(٨)، والثاني: نعم

(١) انظر القرطبي ٣٧٤/٥.

(٢) انظر: النسفي ٢٤٩/١.

(٣) انظر: النسفي ٢٤٩/١، الكشاف ٥٦١/١.

(٤) وهم الجمهور، وادعى القرافي أن محل الخلاف في الفتاوى وأن الأقضية يجوز فيها من غير نزاع، انظر حاشية البناني ٣٨٦/٢.

(٥) رواه الترمذي كتاب الحج، باب ما جاء في فرض الحج، رقم ١٥٦/٨١٤، رواه ابن ماجه، كتاب المناسك باب فرض الحج، رقم ٢٨٨٥، ٩٦٣/٢.

(٦) لم أقف عليه،

(*) نهاية ص ١١١ من (ب).

(*) نهاية ص ١٠٢ من (أ).

(٧) رد هذا بأن انزال الوحي ليس في قدرته، المحلى على جمع الجوامع ٣٨٧/٢.

(٨) وصوبه ابن السبكي رحمه الله تعالى، انظر: جمع الجوامع ٣٨٧/٢.

بشرط أن لا يقر عليه (١) ، إستدلالاً بنحو ﴿عفى الله عنك لم أذنت لهم﴾ (٢) ، ﴿وما كان لبي أن يكون له أسرى﴾ (٣) ونحو ذلك.

ويتعلق بهذا مسألة التفويض وهي: أنه هل يجوز أن يفوض الله عز وجل إلى نبي حكم الأمة، بأن يقول احكم بينهم باجتهدك وما حكمت به فهو حق، أو وأنت لا تحكم إلا بالحق، فيه قولان: أقربهما الجواز (٤)، وهو قول موسى بن عمران من الأصوليين، لأنه مضمون له اصابة الحق وكل مضمون له ذلك جاز له الحكم، أو يقال هذا التفويض لا محذور فيه وكلما كان كذلك كان جائزاً (٥).

[١٠٨] ﴿ولا يستخفون من الله وهو معهم﴾ هذه المعية عند الجمهور بالعلم (٦)، وعند بعض الفرق من المتكلمين والصوفية بالذات، كالهواء مع الناس بذاته ولا يرونه (٧). والأول قول الأئمة، والخلاف مطرد في ﴿إني معكما أسمع وأرى﴾ (٨)، ﴿إنا معكم مستمعون﴾ (٩).

﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ (١٠) ﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم﴾ (١١) ونحوه. ﴿وكان الله بما تعملون محيطاً﴾ عام مطرد (١٢) أي بالعلم وهو يدل على قول الأئمة في أن المعية بالعلم أيضاً (١٣).

[١٠٩] ﴿فمن يجادل الله عنهم يوم القيامة﴾ ظاهرة استعمال الجدل يوم القيامة عند الحساب، يحتج الله عز وجل على خلقه ويحتج كل منهم لنفسه، ويحتج بعض الناس

(١) انظر المحلى على جمع الجوامع ٣٨٧/٢.

(٢) سورة التوبة الآية ٤٣.

(٣) سورة الأنفال الآية ٦٧.

(٤) وهو قول الجمهور المحلى على جمع الجوامع ٣٩٢/٢.

(٥) وإذا كان الجمهور قد أجاز ذلك فما معنى تخصيص موسى بن عمران الأصولي المعتزلي؟ قلت لأنه هو الذي جزم بالوقوع بعد قول الجمهور بالجواز، لا أنه هو الذي قال بالجواز وحده دون غيره، انظر: المحلى على جمع الجوامع ٣٩٢/٢.

(٦) انظر: البيضاوي ص ١٢٦، والنسفي ٢٤٩/١، ووافقهم الزمخشري في الكشاف ٥٦٢/١.

(٧) قال القرطبي: وهو قول الجهمية والمعتزلة وقال أيضاً، وقولهم أنه بكل مكان كالهواء فيه تشبيهه له بالأجسام، وهو تعالى ليس كمثلته شيء، ٣٧٩/٥.

(٨) سورة طه الآية ٤٦.

(٩) سورة الشعراء الآية ١٥.

(١٠) سورة الحديد الآية ٤.

(١١) سورة المجادلة الآية ٧.

(١٢) نهاية ص ١١٠ من (ج).

(١٣) انظر روح المعاني ٣٦/٣.

على بعض بدليل ﴿ليحاجوكم به عند ربكم﴾^(١) وهو يدل على شرف علم الجدل إذا كان طريقاً إلى لزوم الحق ونفي الباطل في الدنيا والآخرة^(٢).

[١١٠] ﴿ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفوراً رحيماً﴾ عام لكن بشرط الاخلاص في التوبة والاستغفار ومسابقة القبول^(٣).

[١١١] ﴿ومن يكسب إثماً فإنما يكسبه على نفسه﴾ عام مطرد.

[١١٢] ﴿ومن يكسب خطيئة أو إثماً ثم يرم به بريئاً﴾ الآية. عام خص منه من دخل دار الحرب بغير أمان ولا عهد بل مُغيراً أو متلصصاً، جاز أن يقتل ما يشاء ويحيل به على بعضهم لأنه له اذاهم ويحل مباشرته فالتسبب أولى.

[١١٣] ﴿وما يضررونك من شيء﴾ عام أريد به الخاص وهو الضرر في الدين^(٤) بدليل ﴿لممت طائفة منهم أن يضلوك﴾^(٥) وإن حمل على أنه عام مطلق كان مخصوصاً بما لحقه من أذى الكفار وضررهم كيوم أحد ونحوه^(٦).

(١) سورة البقرة الآية ٧٦.

(٢) وقد سبق مثله.

(٣) وشروط التوبة هذه مذكورة في الأحاديث الصحيحة:

أما بالاستغفار ففي قوله صلى الله عليه وسلم: "والذي نفسي بيده لو لم تذبوا لذهب الله بكم ولجاء بقوم يذبون فيستغفرون الله فيغفر لهم" رواه مسلم في صحيحه كتاب التوبة باب الحض على التوبة ٤/٢١٠٦.

والإخلاص وهو الندم فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الندم توبة" رواه ابن ماجة في سننه كتاب الزهد باب ذكر التوبة ٢/١٤٢٠.

وأما مسابقة القبول أي أن تقع في وقت تقبل فيه فلقوله صلى الله عليه وسلم "إن الله عز وجل يقبل توبة العبد ما لم يغرغر" رواه الحاكم في المستدرک ٤/٢٥٧، ولما رواه الترمذي عن صفوان بن عسال المرادي أن الله عز وجل جعل بالمغرب باباً عرضه مسيرة سبعين عاماً للتوبة لا يفلق حتى تطلع الشمس من قبله" وذلك قول الله تعالى "يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفس إيمانها لم تكن آمنت من قبل" [الأنعام: ١٥٨] انظر سنن الترمذي ٥/٢٠٦.

(٤) وكذا الاخلاص بالعصمة مراد هنا، انظر: القرطبي ٥/٣٨٢، الأوسى ٣/٨٣.

(*) نهاية ص ١١٣ من (ب).

(٥) سورة النساء الآية (١١٣) والمعنى قيل عن القضاء بالحق، أو عن اتباع ما جاءك في أمر الاصنام، أو بأن يهلكوك في ثلاثة قصص مختلفة، انظر الأوسى ٣/١٣٨.

(٦) والقول الأول أولى لأن الله سبحانه لما نفى أن يضره بشيء مطلقاً وكان قد لحقه صلى الله عليه وسلم بعض الأذى المعنوي والمادي، وترجح المعنى الأول حيث أنه صلى الله عليه وسلم لم يزغ حكم من الأحكام، انظر الأوسى ٨/١٣٨.

(*) نهاية ص ١١٣ من (ب).

﴿وأُنزل الله عليك الكتاب والحكمة﴾ ان اريد بالحكمة السنة (١) دل على أنها منزلة كالكتاب وكان (*) هذا شاهداً وموافقاً لقوله عليه الصلاة والسلام: "الا أنني اوتيت الكتاب ومثله معه وان جبريل يأتيني بالسنة كما يأتيني بالقرآن" (٢).

﴿وعلمك ما لم تكن تعلم﴾ ان جعلنا نكرة موصوفة أي علمك شيئاً لم تكن تعلمه فلا عموم (٣)، وإن كانت خبرية عامة فالمراد بها خصوص ما علمه أو كانت مخصوصة بما استبد الله عز وجل به مما لم تكن تعلمه، بدليل ﴿وقل رب زدني علماً﴾ (٤)، ولو كان قد علم كل ما لم يعلم لم يبق شيئاً يسأل زيادة علمه (٥).
[١١٤] ﴿لا خير في كثير من نجواهم﴾ عام في نفسي الخبر خص بالاستثناء المذكور.

﴿ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضاة الله﴾ عام مطرد.

قوله عز وجل: [١١٥] ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً﴾ هذه عمده الجمهور في أن الإجماع حجة (٦)، وتقريره: أن الله عز وجل توعد على اتباع غير سبيل المؤمنين فدل على تحريمه، ويلزم منه وجوب اتباع سبيل المؤمنين وهو الإجماع، أو يقول اتباع غير سبيل المؤمنين موعود (٧) عليه وكل متوعد عليه حرام فاتباع غير سبيل

(١) وهو ما قاله ابن كثير ٥٥٤/١، والنسفي ٢٥٠/١.

(*) نهاية ١٠٤ من (أ).

(٢) الشق الأول من الحديث رواه الترمذي في كتاب العلم، باب ما نهى عنه أن يقال عند حديث النبي صلى الله عليه وسلم برقم ٢٦٦٦ ورواه أبو داود كتاب السنة باب لزوم السنة برقم ٤٦٠٢، وابن ماجه في المقدمة باب رقم ١٢، وأما الشق الآخر من الحديث وأن جبريل... فلم أف على من أخرجه.

(٣) والمراد به الشرائع والأحكام، القرطبي ٣٨٢/٥.

(٤) سورة طه الآية (١١٤).

(٥) يريد المؤلف هنا أن يقول أن (ما) التي في الآية ليست على عمومها في تعليمه كل شيء لم يكن يعلمه الإنسان قبل تعليم الله عز وجل له كما هو الحال في قوله تعالى: "علم الإنسان ما لم يعلم" [العلق: ٥] وإنما هي خاصة في معنى معين وهو ما كان سبباً في إنزال القرآن والحكمة كالشرائع والأحكام وخبر ما كان وما يكون، وهذا الذي ذهب إليه القرطبي ٣٨٢/٥، والزمخشري في الكشاف ٥٦٣/١، والأوسى ١٣٩/٣.

(٦) انظر: القرطبي ٣٨٦/٥.

(٧) الأفضل أن يقال متوعد من الوعيد لا من الوعد.

المؤمنين حرام^(٥) (وسبيل المؤمنين هو الإجماع فاتباع غير الإجماع حرام)^(١) فاتباع الإجماع واجب، واعترض عليه بوجوه^(٢):

الأول: أن قولكم تواعد على اتباع غير سبيل المؤمنين تريدون أنه تواعد عليه وحده أو مع غيره، الأول: ممنوع والثاني: مسلم، لكنه حينئذ لا يدل على تحريمه لجواز أن يكون التحريم إنما هو للمجموع المركب من اتباع غير سبيل المؤمنين وذلك الغير وهو مشاققة الرسول وهنا فلا يكون اتباع غير سبيل المؤمنين بمفرده حرام^(٣).

الوجه الثاني: سلمنا أن التواعد عليه بمفرده وأن ذلك يدل على تحريمه لكن لم قلتم أنه يلزم^(٤) منه حينئذ وجوب اتباع سبيل المؤمنين وظاهره أنه ليس كذلك لاحتمال الوساطة بين سبيل المؤمنين وسبيل غيرهم وهو الوقف بين الطرفين لا طريق هؤلاء ولا طريق هؤلاء بل بينهما وسطاً، إما على جهة الجواز^(٥) والإباحة التي لا رجحان لأحد طرفيها، أو على جهة الوقف والتردد في مهلة النظر، وبتقدير هذه الوساطة (لا يلزم اتباع سبيل المؤمنين هنا وفي هذا الوجه نظر لأن هذه الوساطة)^(٦) إنما يتصور لو قيل ويتبع سبيل غير المؤمنين، أما إذا قيل ويتبع غير سبيل المؤمنين فتندرج الوساطة المذكورة تحت هذا القسم الممنوع فلا يبقى متعيناً إلا اتباع سبيل المؤمنين^(٧).

(٥) نهاية ص ١١١ من (ج).

(١) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٢) في (ج) قال: "اعترض عليه بالإجماع بوجوه" وهو خطأ لما سيأتي من أنه لم يقل بهذا الاعتراض إلا عدد قليل.

(٣) وأجيب عنه "أن الله سبحانه وتعالى رتب الوعيد الشديد على المشاققة واتباع غير سبيل المؤمنين وذلك لحرمة كل واحد منهما، أو أحدهما، أو الجمع بينهما، والثاني: باطل إذ يقبح أن يقال: من شرب الخمر وأكل الخبز استوجب الحد، وكذا الثالث: لأن المشاققة محرمة ضم إليها غيرها أو لم يضم، وإذا كان اتباع غير سبيلهم محرماً كان اتباع سبيلهم واجبا، الأوسى ١٤١/٣، والمحصل ٤٦/٤-٤٧.

(٤) في (ب) يلزم.

(٥) في (ب)، (ج) على وجهة الزواج.

(٦) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(٧) وأجيب عليه أيضاً: إن ترك اتباع سبيل المؤمنين اتباع غير سبيل المؤمنين لأن المكلف لا يخلو من اتباع سبيل البتة، الأوسى ١٤١/٣. وقال الفخر الرازي مجيباً عليه: لأنه يفهم في العرف - من قول القائل: "لا تتبع غير سبيل الصالحين" الأمر بمتابعة سبيل الصالحين حتى لو قال: "لا تتبع غير سبيل الصالحين ولا تتبع سبيلهم أيضاً" لكان ذلك ركيكاً، بل لو قال "لا تتبع سبيل غير الصالحين فإنه لا يفهم منه الأمر بمتابعة سبيلهم ولذلك لا يستقبح أن يقال: "لا تتبع سبيل غير الصالحين، ولا سبيلهم" وبالجملة فالفرق معلوم بالضرورة - في العرف - بين قولنا: "لا تتبع غير سبيل الصالحين" وبين قولنا "لا تتبع سبيل غير الصالحين". انظر: المحصول ٧٩/٤.

الوجه الثالث: لم قلتُم أن (*) سبيل المؤمنين (*) هو الإجماع ولا بد؟ بل جاز (١) أن يكون سبيل المؤمنين هو اتباع الرسول وترك مشاقته المتوعد عليها، حتى كأنه قيل: ومن يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين في متابعتِه وترك شقاقه، وحينئذٍ يكون الوعيد على الكفر وترك الإيمان لا على ترك الإجماع، وجاز أن يكون سبيل المؤمنين هو ما صاروا به مؤمنين وهو الإيمان حتى كأنه قيل ويتبع غير سبيل المؤمنين وهو الإيمان وهذا متجه جداً لأنه يصير من باب اقتران الحكم بالوصف المناسب لا شتقاق (٢) المؤمنين من الإيمان وجاز أن يكون سبيل المؤمنين هو ما سبق في الآية قبلها وهو الأمر بالصدقة والمعروف والإصلاح حتى كأنه قيل ويتبع غير سبيل المؤمنين في الأمر بهذه الخصال، وإذا احتل سبيل المؤمنين هذه المعاني امتنع تعيينه للإجماع (٣)، أو نقول حينئذ: تبقى الآية فيه ظاهراً لا قاطعاً، ثم يلزم المحال من وجهين:

أحدهما: إثبات القاعدة القاطعة بالظاهر المحتمل (٤) وهو إثبات الأقوى بالأضعف وهو باطل (٥) (*).

(*) نهاية ص ١٠٥ من (أ).

(*) نهاية ص ١١٤ من (ب).

(١) في (ج) أجاز.

(٢) في (ج) لإشفاق.

(٣) أصاب الرازي عن الأول: قلنا لا نسلم، بل الأصل إجراء الكلام على عمومه، وإيضاً فلأنه لا معنى لمشاققة الرسول إلا اتباع سبيل المؤمنين فيما صاروا فيه مؤمنين فلو حملنا قوله "ويتبع غير سبيل المؤمنين" على ذلك لزم التكرار" المحصول ٧٧/٤، وأما الجواب عن الثاني: "فهو أنا لا نسلم، لأن سبيل المؤمن شيء مضاف إلى المؤمن والمضاف إلى الشيء خارج عنه، والإيمان جزء من ماهية المؤمن وداخل فيها والخارج عن الشيء لا يكون نفس الشيء الداخل فيه، ولو كان كما ذكرتم من أن المقصود واتبعوا سبيلهم فيما صاروا فيه مؤمنين لم يصح لأن الإيمان لا يحصل بالتقليد وقد عرفنا أن الاتباع هو الإتيان بمثل فعل الغير لأجل أن ذلك الغير فعله فلما لم يجز حمله على ما قلتُم وجب حمله على ما قلناه" المحصول ٨١/٤-٨٢.

(٤) الظاهر هو ما احتمل بدل المعنى الذي أفاده معنى مرجوحاً، المحلي على جمع الجوامع ٢٣٦/١.

(٥) قلت هذا يصح لو لم يكن على الإجماع أدلة أخرى ولكن الأمر ليس كذلك، انظر المحصول في بيان الأدلة على الإجماع ٤٤/٤ وما بعدها.

(*) نهاية ص ١١٢ من (ج).

الثاني: أن الظاهر إنما عمل به بالإجماع، فلو أثبت الأجماع بالظاهر لزم الدور وأنه محال لاستناد (١) الإجماع إلى نفسه بواسطة العمل بالظاهر (٢).

الوجه الرابع: قوله في الطريقة الثانية: اتباع غير سبيل المؤمنين متوعداً عليه، يتوجه عليه أسئلة: أحدها: الوجه الأول: على الطريقة الأولى، الثاني: أن غير لا يتعرف بالإضافة، وحينئذ يبقى تقدير الكلام ويتبع غير سبيل المؤمنين أي ويتبع سببلاً مغايراً لسبيل المؤمنين، وحينئذ يكون هذا مطلقاً في غير سبيل المؤمنين لا عاماً في كل ما غير سبيل المؤمنين وإذا كان الأمر كذلك (٣) احتل أن يكون السبيل المتوعد عليه المغاير لسبيل المؤمنين سببلاً معهوداً، وهو سبيل الكفر ويحصل بذلك الوفاء بوظيفة اللفظ المطلق فلا يبقى اللفظ واجب التناول للإجماع، ويجاب عن هذا بأن غير إذا تعين ما أضيفت إليه تعرفت نحو هذا الحق غير الباطل وههنا قد تعين ما أضيفت إليه وهو سبيل المؤمنين [فتعرفت به] (٤).

الثالث: إن اللام في المؤمنين يحتمل أنها للعموم فيقرب ما قلتم ويحتمل أنها لبعض معهود منهم، فيبقى تقديره: ويتبع غير سبيل قوم مخصوصين (٥) من المؤمنين، فلا يكون المراد (٦) به الإجماع (٦)، ثم يقول: ما ذكرتم من الدليل لو دل على أن الاجماع حجة لكان عندنا ما يعارضه (٧). وذلك من وجوه:

(١) في (ج) لإقضاء.

(٢) واجيب: لأنه يلزم الدور لو لم ولكن يقع عليه دليل آخر، وهو أنه مظهر يلزم العمل به لأننا إن لم نعمل به وحده فإما أن نعمل به وبمقابلة أو لا نعمل بهما، وعلى الأول يلزم الجمع بين التناقضين، وعلى الثاني ارتفاعهما وعلى الثالث العمل بالمرجوح مع وجود الراجح والكل باطل فيلزم العمل به قطعاً، انظر الأگوسي ١٤٢/٣.

(٣) في (ج) وإذا كان الأمر كله كذلك.

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ).

(٥) في (ب)، (ج) مخصوص.

(٦) نهاية ص ١١٤ من (ج).

(٧) قلت وهذا يكون صحيحاً إذا قيل بأن الاجماع هو اتفاق جميع المسلمين ولكن الامر ليس كذلك فمن خلال تعريف الاجماع الذي هو "اتفاق مجتهدى عصر من أمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر شرعى" تيسير التحرير ٢٢٤/٣، إرشاد الفحول ص ١٧، يتبين أن المراد اتفاق المجتهدين لا جميع المسلمين، والمجتهدون قوم مخصوصون.

(٨) نهاية ص ١٠٥ من (أ).

أحدهما: ان ابن عباس خالف عثمان في حجب الأم بائتين من الأخوة والأخوات وقال: "ليس الإخوان إخوة في لسان قومك" فاحتج عليه عثمان بالإجماع قبله وفي عصره على ذلك فلم يرجع ابن عباس إليه^(١)، واستمر ابن عباس على خلافه، ولم ينكر عليه عثمان ولا أخذ على يده ورده إلى إجماع الناس ولو كان الإجماع حجة لما استمر ابن عباس على خلافه ولا أقره عثمان على ذلك، وأيضاً فأحد الأمرين لازم: إما أن ما احتج به عثمان ليس بإجماع مع أنه إجماع الشيخين في عصرهما فغيره في الأعصار بعد ذلك أولى أن لا يكون إجماعاً، أو أن ابن عباس خالف الإجماع وأقره عثمان على ذلك^(٢).

الوجه الثاني: أن ابن مسعود كان لا يجوز لمن عدم الماء أن يتيمم كما ثبت في البخاري، في مناظرته أبا موسى على ذلك^(٣)، وهذا منه مخالف للنص، والإجماع فإن كان ابن مسعود مصيباً في ذلك كان الإجماع على جواز التيمم لعدم الماء خطأ فلا يكون الإجماع حجة لجواز الخطأ فيه، وإن كان مخطئاً فالصحابة لم ينكروا عليه مخالفته للإجماع^(٤) فيكون إجماعهم على ترك الإنكار خطأ فلا يكون الإجماع حجة لما ذكرنا^(٤).

(١) ذكر هذه القصة أخرجه الطبري في تفسيره ٤٠/٨، والبيهقي في السنن الكبرى ٢٢٧/٦.

(٢) قد ذكر ابن كثير هذا الحديث في تفسيره وعقب عليه بأن في صحة هذا الأثر نظر لضعف شعبة مولى ابن عباس - الذي روى الحديث عنه - وذلك لأن مالك بن أنس قد تكلم فيه، ولو كان هذا صحيحاً عن ابن عباس لذهب إليه أصحابه الأخصاء به والمنقول عنهم خلافه وقد روى عبد الرحمن بن أبي الزناد عن خارجة بن زيد عن أبيه أنه قال: "الإخوان تسمى إخوة وقد أفردت لهذه المسألة جزءاً على حدة" انظر: تفسير ابن كثير ٤٩٥/١.

قلت: وإذا كان الأمر كذلك سقط الاحتجاج به على ما أراد، هذا أولاً، وأما ثانياً: لو صح هذا الأمر عن ابن عباس رضي الله عنه فمخالفته وهي من المجتهدين لمجتهدي عصره أو رجوعه عن موافقة مجتهدي عصره منع من حصول الإجماع فلا يقال أنه خالف الإجماع لعدم تحققه أصلاً لأن الإجماع هو اتفاق مجتهدي عصر من العصور على أمر ما انظر كشف الأسرار ٩٤٦/٣.

(٣) رواه البخاري في كتاب التيمم باب التيمم، إذا خاف الجنب على نفسه المرض أو الموت أو العطش يتيمم. انظر فتح الباري ٤٥٤/١.

(٤) نهاية ص ١١٣ من (ج).

(٤) هذا القول من ابن مسعود رضي الله عنه لا يعد مخالفة للإجماع لأنه لم يرد بقوله هذا عدم مشروعية التيمم ومخالفة النص وإنما أراد أن يزجر الناس عن استعمال التيمم في غير محله، ومن غير توفر الشروط المجيزة له، ولذا قال عندما ذكر أبو موسى بأية التيمم ولم يرد ابن مسعود ماذا يقول: "إننا لو رخصنا لهم في هذا لأوشك إذا برد على أحدهم الماء أن يدعه ويتيمم" فدل على أنه موافق للأية والإجماع ولكنه خشى من سوء التصرف، انظر فتح الباري ٤٥٥/١، ولو فرضنا أنه خالف غيره من مجتهدي عصره في ذلك فلا يعد ذلك مخالفة للإجماع لأن الإجماع بخروجه لم ينعد هذا إن جوزنا الاجتهاد فيما ورد فيه نص صريح.

الثالث: أن الإجماع هو اتفاق مجتهدي المؤمنين على أمر ديني^(١)، والمؤمن المتصف بالإيمان، والإيمان هو التصديق بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبذلك فسرهُ النبي صلى الله عليه وسلم، في حديث جبريل^(٢) المتفق عليه، ثم أن المؤمنين المتصفين بهذا الإيمان المصدقين بهذه الأركان قد اشتهر انقسامهم إلى نيف وسبعين فرقة، منهم من يرى الإجماع حجة، ومنهم من لا يراه كالشيعية والخوارج والنظام ومن تابعهم^(٣). فإن أريد بالإجماع سبيل المجتهدين من طوائف الأمة كلها النيف والسبعين لم يمكن وجوده، لأن بعضهم ينكر كونه حجة فلا يمكن به اعتبار موافقته في الإجماع، لأن اعتباره في الإجماع فرع على كونه يرى الأجماع حجة، والأصل منتقي فالفرع أولى، وإن أريد بالإجماع سبيل المجتهدين من بعض طوائف الأمة* فهو لبعض المؤمنين، والآية إنما دلت على وجوب إتباع سبيل مجتهدي [جميع]^(٤) المؤمنين لا سبيل مجتهدي بعضهم^(٥).

واعلم أن هذه إشكالات صعبة على الإجماع عند من هو فاضل يدري ما يقول ويقال له، ولا تظنن هذا غريباً مني فقد وقفت " على شرح وريقات أمام الحرمين"^(٦) للشيخ الإمام الفاضل تاج الدين عبد الرحمن بن ابراهيم بن سباع الفزاري، المعروف بالفركاح الدمشقي^(٧) وقد زيف فيها أدلة الإجماع بأسرها^(٨) ولم يعتمد منها إلا على ما هو تحلة القسم، والذي يقتضيه النظر أن الإجماع أحد أدلة الشرع^(٩) كالنص والقياس^(١٠)، وربما قدم عليه الظاهر كما قدمه ابن عباس عليه، إذ

(١) وقال آخرون على أمر ما أو أمر من الأمور ليشمل الإجماع على الأمر الشرعي مثل البيوع والإجماع الأمر العقلي كحدوث العالم، واللفوي كالفاء للتعقيب، والذنبوي كالحروب والعمران، انظر التعريف في تيسير التحرير ٢٢٤/٣، والأحكام للأمدى ١/١٠١، إرشاد الفحول ص ٧١، كشف الأسرار ٣/٩٤٦، المستصفي ١/١٧٣.

(٢) سبق تخريجه، انظر: أحكام الأمدى ١/١٨١، شرح الكوكب المنير ٢/٢١٣.
(*) نهاية ص ١١٥ من (ب).
(٤) قلت الذي يهنا إجماعهم هم مجتهدي الطائفة الكبرى الذين يرون الإجماع حجة، انظر الأحكام للأمدى ١/١٨١..
(٥) ساقط من (أ).

(٦) الورقات في أصول الفقه هي للإمام الحرمي الجويني انظر طبقات الشافعية ٥/١٧٢.
(٧) فقيه أهل الشام إمام مدقق، توفي سنة ٦٩٠هـ، انظر ترجمته في طبقات الشافعية ٨/١٦٣، وفوات الوفيات ٢/٥٢٢٥٢٤.

(*) نهاية ص ١٠٧ من (أ).

(٨) في (ب)، (ج) كالتقص وهو تصحيف.

(٩) انظر تعليقي على الإجماع في مقدمة الكتاب، ص ١٠١.

قدم ظاهر ﴿فإن كان له أخوة﴾ (١) على الإجماع الذي احتج به عثمان مع أنه أقوى الإجماعات إذ هو إجماع الصحابة الذي خالفت الظاهرية فيما سواه من الإجماعات، وكما قدم ابن مسعود القياس المصلحي على الإجماع على جواز التيمم لعدم الماء، حيث قال: "لو أجزنا لهم التيمم لأوشك إذا برد الماء على أحدهم أن يتيمم والماء حاضر" (٢).

قوله عز وجل: [١١٧] ﴿إن يدعون من دونه إلا إناثاً﴾ (يعني الكفار العابدين للأوثان ما يدعون منها إلا إناثاً) كالكالات والعزى ومناة ونحوها (٣) ﴿وما يدعون إلا شيطاناً مريداً﴾ وهو الذي سول لهم عبادتها وكلمهم من أجوافها (٤).
أما غير الوثنيين من العرب فقد دعوا من دون الله عز وجل (٥) الملائكة والكواكب وغيرها فهذا العام مخصوص بهؤلاء، أو عام أريد به الخاص وهم الوثنيون العرب (٥).

[١١٩] ﴿ولأمرنهم فليبتكن آذان الأنعام ولأمرنهم فليغيرن خلق الله﴾ (٦) عام أريد به الخاص، إذ لم يبتكوا جميع آذان (٧) الأنعام ولا غيروا جميع خلق الله عز وجل (٨).
[١٢٠] ﴿وما يعدهم الشيطان إلا غروراً﴾ عام مطرد.

(١) سورة النساء الآية (١١).

(٢) قلت: إذا كان الأمر كما قال المؤلف والقاعدة الأصولية تقول: "إن الدليل إذا تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال"، فإني أقول أن حجية الإجماع لا تنف على هذا بل هناك أدلة أخرى تقوي هذا من الكتاب والسنة والمعقول، وقد تصدي للرد على القائلين بمثل هذا القول، الإمام الفخر الرازي في المحصول. انظر: ٤٤/٤ وما بعدها.

(٣) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(٤) انظر: البيضاوي ١٢٧، النسفي ٢٥١/١.

(٥) نهاية ص ١١٤ من (ج).

(٥) أقول والذي دعى المؤلف للجزم بأن المقصود هم الوثنيون العرب أن الآية السابقة كان سبب نزولها مجيء شيخ من العرب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "إني شيخ منكم في الذنوب إلا إنني لم أشرك بالله شيئاً منذ عرفته ... إلى أن قال فما ترى حالي عند الله" فنزل قوله تعالى: "إن الله لا يغير أن يشرك به ويغير ما دون ذلك لمن يشاء" [النساء: ١١٦]، وهذا مروى عن ابن عباس فيكون عندئذ الكلام متوجه للعرب وعبادتهم انظر الكشاف ٥٦٤/١، البيضاوي ص ١٢٧، الأوسى ١٤٢/٣.

(٦) البتة: القطع، القاموس ص ١٢٠٤،

(٧) في (ج) آذان جميع.

(٨) والدليل عليه أنهم وكانوا يقطعون آذان الناقة إذا ولدت خمسة أبطن، وجاء الخامس ذكراً، انظر: الكشاف ٥٦٤/١، النسفي ٢٥٢/١.

[١٢١] ﴿أولئك ما أوامهم جهنم﴾ عام أريد به من مات على هذه الأوصاف منهم وهي عبادة الأوثان وما بعدها.

﴿ولا يجدون عنها محيصاً﴾ عام مطرد.

[١٢٢] ﴿والذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾ عام مطرد.

[١٢٣] ﴿من يعمل سوءً يجزيه﴾ عام خص بما عفا الله عز وجل عنهم إما تفضلاً أو بشفاعة أو سقط مقاصدة^(١).

[١٢٤] ﴿ومن يعمل من الصالحات﴾ الآية. عام مطرد بشرط الموت على ذلك.

[١٢٨] ﴿والصلح خير﴾ عام خص بما إذا أفضى إلى مفسدة راجحة أو فساد لا يتدارك فتركه خير^(٢).

﴿وأحضرت الأنفس الشح﴾^(٣) هذا عام مطرد، باعتبار الفطرة المطبوع عليها الإنسان أنه يشح ويبخل^(٤) فلا تتناقض قول عز وجل ﴿ومن يوق شح نفسه﴾^(٥) كما أن الإنسان طبع على الشهوة ولا ينافيه وجود معصوم من آثارها^(٦).

(١) هذا إذا قلنا أنه في المؤمنين والكافرين، ولكن النسفي ٢٥٢/١، والبيضاوي ص ١٢٨، قالوا هذا في المشركين وأهل الكتاب بدليل (ولا يجدوا له من دون الله ولياً ولا نصيراً). والقول الذي عليه المؤلف أولى للحديث الذي رواه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة أنه لما نزلت (من يعمل سوءاً يجزي به) بلغت من المسلمين مبلغاً شديداً فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "قاربوا وسددوا ففي كل ما يصاب به المسلم كفارة حتى النكبة ينكبها والشوكة يشاكها" انظر: صحيح مسلم كتاب البر والاداب، باب ثواب المؤمن فيما يصيبه من مرض. ١٩٩٣/٤ ودليل تخصيصه بما عفى عنه تفضلاً قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً ويكفر عنكم سيئاتكم ويغفر لكم والله ذو الفضل العظيم" [الأفعال: ٢٩] وقوله تعالى: "ويعفو عن كثير" [الشورى: ٣٠] وأما الشفاعة فلقوله تعالى: "من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه" [البقرة: ٢٥٥] وأما المقاصدة فلحديث "ومن أصاب شيئاً من ذلك فعوقب به فهو كفارة له" أي أصاب محظوراً انظر الحديث في صحيح مسلم باب الحدود كفارة لأهلها ١٣٣٣/٣.

(٢) قلت: وما ذهب إليه المؤلف من تخصيص عموم الآيات لا يتصور إلا إذا كان الصلح في نفسه جائزاً على أحد الطرفين وعلى المرأة خاصة بأن يجعلها كالمعلقة وعندئذ يخرج الصلح عن كونه صلحاً حقيقياً الذي تسكن إليه النفوس ويزول به الخلاف فيكون لفظ الصلح في الآية لفظاً عاماً مطلقاً. انظر: القرطبي ٦٠٤/٥.

(٣) الشح: البخل والحرص، القاموس ٢٨٩.

(٤) انظر: البيضاوي ص ١٣٠، النسفي ٢٥٤/١.

(٥) نهاية ص ١١٦ من (ب).

(٦) سورة الحشر الآية (٩). سورة التغابن الآية (١٦).

(٦) قال القرطبي والشح الضبط على المعتقدات والإرادة وفي الهمم والأموال ونحو ذلك، ما أفرط منه على الدين فهو محمود، وما أفرط منه في غيره ففيه بعض العذمة وهذا هو الذي قال الله تعالى فيه: (ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون) - أي على جهة التمدح - انظر: القرطبي ٤٠٦/٥. فدللت الآية على وجود أنفس غير شحيحة فلا منافاة إذا بين الآيتين فالأولى صفة عامة للبشر والثانية خاصة في البعض فكانت الأولى من باب التغليب.

[١٣١] ﴿وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَنْ اتَّقُوا اللَّهَ﴾ عام مطرد
شاهدة ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ﴾ (١) ﴿فَإِنَّ اللَّهَ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ تكرر في
القرآن وهو عام مطرد (٢).

[١٣٤] ﴿فَعِنْدَ اللَّهِ ثَوَابُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ عام مطرد ﴿كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ﴾ (٣)
عام في أمر المؤمنين بذلك وكذلك ﴿يَا أَيُّهَا آمَنُوا﴾ (٤).

[١٣٦] ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ الآية عام مطرد (٥)
فيمن كفر بهذه الأركان أو بعضها وهي أركان (٦) الإيمان كما سبق (١).

[١٣٨] ﴿بَشُرِ الْمُنَافِقِينَ﴾ الآية عام [مطرد] (٧) فيمن مات منافقاً.

[١٣٩] ﴿فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً﴾ عام مطرد.

[١٤٠] ﴿إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ﴾ الآية عام مطرد.

[١٤٣] ﴿وَمَنْ يَضِلَّ اللَّهُ فَلَنْ نَجِدَ لَهُ سَبِيلاً﴾ عام مطرد وهو حجة على المعتزلة
وقد سبق مثله (٨).

[١٤٥] ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾ عام فيمن مات منافقاً.

[١٤٨] ﴿لَا يَحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ﴾ (٩) يحتج بدليل خطابه

على استحباب الجهر بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم (١٠) خلافاً لبعض

(١) سورة النساء الآية (١).

(٢) أفاد العموم (ما) الموصولة، انظر أصول الفقه لخلاف ص ١٨٢.

(٣) القسط بالكسر العدل، القاموس ٨٨١، وقد أمرهم الله سبحانه بأن يكونوا مواظبين على العدل مجتهدين في
إقامته، البيضاوي ١٣١، التنسي ٢٥٦/١. وهذا المعنى يأتي من كلمة قوامين.

(٤) هو أمر إثبات على الإيمان، انظر: البيضاوي ١٣١، التنسي ٢٥٦/١. الكشاف ٥٧١/١.

(٥) أفاد العموم من الشرطية، انظر أصول الفقه لخلاف ص ١٨٣.

(٦) نهاية ص ١٠٨ من (أ).

(٧) انظر المقدمة.

(٨) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ)، (ب).

(٩) في أن الهدى والضلال بيد الله سبحانه لا بيد أنفسهم. انظر (ب).

(١٠) والمراد بالسوء هنا بيان عيوب الناس من عدم قيامهم بالحقوق والواجبات التي عليهم لغيرهم انظر: القرطبي
٢-١/٦.

(١٠) لا يتوقف الأمر على ذلك بل به وبغيره من الأذكار إذ كل ذلك ذكر لله سبحانه وتعالى.

متكلفي^(١) العصر حيث قال فيما بلغنا عنه ولا يستحب. وبيانه أن مفهوم لا يحب الجهر بالسوء من القول أنه يحب الجهر بالحسن من القول والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وغيرها من الأذكار من حسن القول، فيحب الله عز وجل الجهر بها لكن بشرط أمن الرياء والعجب ونحوه من المحبطات، فإن خاف شيئاً من ذلك فالإسرار أفضل وربما وجب، وتحقيق القسمة أن الذاكر وكل طائع إن قصد التأسى به وأمن المحبط استحب له الجهر وإن خاف المحبط أو لم يقصد التأسى أو قصده وليس أهلاً له وجب الإسرار وإن قصد التأسى وخاف المحبط فالأحوط الإسرار وإن لم يقصد^(٢) التأسى ولا خاف المحبط جاز الأمران وفي أيهما أفضل إجمالان أصحهما الإسرار للحديث "من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي"^(٣)(*) واختصاص ذكره بالذات القديمة أفضل من ذكره في ملاء الملائكة^(٤).

[١٥٠، ١٥١] ﴿ويريدون أن يتخذوا بين ذلك سبيلاً، أولئك هم الكافرون حقاً﴾ اعلم أن هذا توسط في الصورة وهو انحراف في الحقيقة فلذلك ذم بخلاف باقي التوسطات نحو ﴿ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك... وابتغ بين ذلك سبيلاً﴾^(٥) ﴿والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا﴾^(٦) الآيات، ونحوها فإن التوسط فيها محمود وتحقيق ذلك أن الحق لما كان تابعاً للبرهان فتارة يكون في الوسط^(٧) وتارة يكون في الطرف، فإذا كان في الوسط كان التطرف انحرافاً^(٨) مذموماً كما في قوله عز وجل ﴿ولا تجعل يدك مغلولة﴾

(١) في (أ) متكلمي. وهو تصحيف.

(٢) في (ج) وإن قصد التأسى.

(٣) رواه البخاري في كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى (وبحذرکم الله نفسه) انظر فتح الباري ١٣/٥٠٠.

(٤) نهاية ص ١١٧ من (ب).

(٥) وقد نقل الإمام النووي عن الفضيل بن عياض رحمهما الله تعالى، قوله: ترك العمل لأجل الناس رياء، والعمل لأجل الناس شرك، والإخلاص أن يعافيك الله منهما" ثم قال النووي: "ولو فتح الإنسان عليه باب ملاحظة الناس والاحتراز من تطرق ظنونهم الباطلة، لانسد عليه أكثر أبواب الخير وضيع على نفسه شيئاً عظيماً وليس هذا طريق العارفين"، ثم ذكر حديث عائشة الذي رواه البخاري في كتاب التوحيد باب (وأسروا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور) نزلت هذه الآية (ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها) في الدعاء. انظر فتح الباري ١٣/٣٨٣. انظر: كتاب الأذكار المنتخبة من كلام سيد الأبرار صلى الله عليه وسلم، للإمام الحافظ محي الدين النووي الشافعي ص ٨-٩.

(٥) سورة الإسراء الآية (٢٩).

(٦) سورة الفرقان الآية (٦٧).

(٧) في (ب) الوسط.

(٨) في (ب)، (ج) انحراف الطرف.

إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط) فهذان طرفان مذمومان والحق في الوسطة وهو القصد بين الإسراف والتقتير، وإذا كان الحق في الطرف كان التوسط انحرافاً مذموماً كما في هذه (١) الآية، فإن الإنسان إما أن يؤمن بالله عز وجل وبرسوله أو يكفر بها جميعاً أو يؤمن بالبعض ويكفر بالبعض فالحق في الطرف الأول فالثاني مع الوسطة انحراف باطل، والغالب هو في الأول وهو كون الصواب في الوسطة، فمن ثم ورد "خير الأمور أوساطها" (٢) (٣)، وقال الشاعر ("كلا طرفي قصد الأمور ذميم") (٤)، بناء على الغالب والتحقيق ما قلناه، وهذه القاعدة شبيهة بقياس الشبه، إذا كان معناه تردد الوسطة بين طرفين فيلحق بأشبههما بها (٥).

[١٥٣] ﴿فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة

بظلمهم﴾ يحتج بها المعتزلة على عدم جواز الرؤية وقد سبق ذلك في البقرة (٥).

﴿بل طبع الله عليها بكفرهم﴾ يحتج بها المعتزلة والجمهور أما المعتزلة فقالوا:

الطبع على قلوبهم كان عقوبة على كفر صدر عنهم، بخلقهم وإلا استحال أن يعاقبهم

(١) في (ب)، (ج) قدم.

(٢) قال صاحب كشف الخفاء: قيل عنه ضعيف ثم ذكر أنه مروى عن علي وابن عباس مرفوعاً "٣٩١/١".

(٣) نهاية ص ١٠٩ من (أ).

(٤) لم أعر على قائله.

(٥) قياس الشبه: هو إلحاق فرع مردد بين أصليين بأحدهما الغالب شبيهة به في الحكم والصفة على شبيهة بالآخر

فيهما، مثاله: إلحاق العبد بالمال في إيجاب القيمة يقتله بالغة ما بلغت لأن شبيهة بالمال في الحكم والصفة أكثر

من شبيهة بالحر فيهما أنظر حاشية البناي ٢/٢٨٧، ٢٨٨.

(٥) انظر: الصفحة السابقة.

على فعله^(١)، والجمهور قالوا: كما طبع عليها آخراً عقوبة طبع عليها أولاً إيعاداً وبغضاً بحسب سابق العلم^(٢).

[١٥٧] ﴿وقولهم أنا قتلنا المسيح عيسى بن مريم رسول الله﴾ هذا - أعني رسول الله - تخصيص من الله عز وجل لعيسى وتنويهاً بذكره بإثبات رسالته، وليس من قول اليهود إذ لو كان من قولهم لكان ذلك اعترافاً منهم برسالته^(٣) وذلك^(٤) مع اعترافهم بقتله على زعمهم وافتخارهم به محال^(٥).

﴿وما قتلوه وما صلبوه﴾ اختلف أهل الملل في قتل المسيح وصلبه، فادعاه اليهود والنصارى وأنكره المسلمون، أما اليهود فادعوه على جهة التشفي بالمسيح حيث بدل دين التوراه وأحل السبب ونحو ذلك^(٦)، أما النصارى فادعوه على جهة المرتبة

(١) وهذا مثل قولهم لا يجوز أن نحمد ولا أن نذم أحداً على حسن الوجه أو قبحه ولا على طول القامة أو قصرها لأنه ليس له دخل فيه وهو ليس من فعلهم ويجوز المدح والذم على العدل والظلم لأنه من فعل الإنسان، يخلق فعل نفسه لأنه في اعتقادهم لو كان الله تعالى خالقاً لأفعالهم فيهم لما جاز أن يعاقبهم على أفعالهم ولذا قالوا الطبع سبب كفر صدر عنهم أي هم خلقوه فجاز أن يعاقبهم الله تعالى على فعلهم، ومن هنا ذهب الزمخشري إلى أن قوله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم إنه رد على قوله قلوبنا غلف الذي أرادوا به أن الله خلق قلوبنا غلف لا يتوصل إليها شيء من الذكر فقبل لهم بل خذلها الله تعالى ومنعها الأقطاف بسبب كفرهم فصارت كالمطبوع عليها لا أن تخلق غلفاً غير متمكنة من قبوله. الكشاف ٥٧٨/١.

(٢) وهذا القول يعني أن كفر الكفار كان خلقاً بمشيئة الله سبحانه وتعالى وبارادته وبكسب الكافرين لكفرهم فلما كفروا طبع الله على قلوبهم عقوبة لهم على هذا الذنب العظيم وذلك بناءً منهم على أن كفر الكافر كان باختياريه وأن الله سبحانه وتعالى كان يعلم وقوع ذلك منهم فلا جبر في هذا. انظر: شرح العقائد النسفية ص ٥٦-٥٧.

قلت: اتفق الجمهور المعتزلة على أن سبب الطبع هو الكفر واختلفوا في الكفر هل هو من خلق الله سبحانه وتعالى أم من خلق الإنسان على الخلاف بينهم في خلق الأفعال.

(٣) قاله البيضاوي ص ١٣٥.

(٤) نهاية ص ١١٨ من (ب).

(٥) ويحتمل أن يكون ذلك قولاً منهم استهزاء، كما في قول فرعون (وإن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون) [الشعراء: ٢٧]، انظر: البيضاوي ص ١٣٥، النسفي ١٦١/١، الكشاف ٥٧٩/١.

(٦) ذكر العلماء الذين تصدوا للرد على اليهود والنصارى عدة أسباب لادعاء اليهود صلب المسيح منها ما ذكر المؤلف، ومنها أن سيدنا عيسى دعى على بعض اليهود عندما سبوه فمسخوا قرده وخنازير فأجمعوا على قتله، ومنها أن ذلك بسبب عداوة اليهود للأنبياء جميعاً وعن عناد وكفر وحسد للمسيح عليه السلام وأتباعه. انظر: روح المعاني ١٨٧/٣، الفارق ص ٢٨٠.

للمسيح والتشنيح على اليهود بقتل داع إلى الحق(١)، واحتجوا بأن التواتر(٢) ثابت من اليهود والنصارى والمجوس على قتل المسيح وصلبه قبل ظهور ملة الإسلام وهو سبب العداوة بين اليهود والنصارى، وبأن قتل المسيح ثابت في الإنجيل المتواتر(٣) وكل ما ثبت في الإنجيل المتواتر فهو حق ثابت في نفس الأمر، أما أنه ثابت في الإنجيل فمشاهد بالعيان لمن نظر فيه، وأما الإنجيل متواتر فلا طباق النصارى عليه في شرق الأرض وغربها، كإطباق المسلمين على القرآن وأما أن ما ثبت في المتواتر فهو حق فلأن التواتر يفيد العلم قطعاً(٤)، وأيضاً فلأن الإنجيل معصوم وما ثبت في الكتاب المعصوم فهو حق.

احتج المسلمون بوجهين:

أحدهما: أن نفي قتل المسيح ثابت في القرآن المعصوم وكل ما ثبت في القرآن المعصوم فهو حق معصوم، فنفي قتل المسيح حق معصوم، أما أن نفي قتله ثابت في القرآن فهذه الآية ﴿وما قتلوه﴾ وأما أن القرآن معصوم فلقيام البرهان على أنه كلام الله عز وجل وكلام الله عز وجل معصوم، وأما أن ما ثبت في المعصوم معصوم فلأنه(٥) جزء من المعصوم وجزء المعصوم معصوم فنثبت بذلك نفي قتل المسيح، فلو ثبت قتله مع ذلك لاجتماع النقيضان وأنه محال(٦).

الوجه الثاني: أن قتل المسيح لو ثبت لتواتر كتواتر مولده ودعواه التي ادعاها، واللازم باطل فالملزوم كذلك(٦) بيان الملازمة أن قتل المسيح بعد ظهور أمره وانتشار دعوته وظهور الخوارق على يده أمر شنيع جداً في العقول والطباع، كما أن ولادته من غير أب [أمر]^(٦) غريب في العادات والعقول، فلو كان لقتله أصل

(١) هذه المرتبة التي يدعي النصارى هي أنه - أي المسيح - صلب فداءً عن البشرية، ولذا فهم يقرؤون في صلاة الساعة السادسة: "يا من سمعت يداه على الصلب من أجل الخطيئة التي تجرأ عليها آدم خرق العهد المكتوب فيها خطايانا وخلصنا يا من سمر على الصليب وبقي حتى لصق على الخشبة بدمه قد أحببنا الممات لموتك أسألك بالمسامير التي سميت بها تجني يا الله" وفي هذا من الغرابة ما فيه فقد كان يكفي الرب أن يغفر الخطيئة دون أن يتحمل هذه الرذيلة. انظر: الأجوبة الفاخرة للقرافي ص ١٩٩، وص ١٥١-١٥٢.

(٢) في (ج) التواتر أثر.

(٣) التواتر هو ما نقله جمع عن جمع يمتنع توأطئهم على الكذب، انظر جمع الجوامع ١/١١٩.

(٤) انظر شرح التلويح على التوضيح ٣/٢.

(٥) في (ب)، (ج) فلأن.

(٦) نهاية ص ١١٠ من (أ).

(٦) نهاية ص ١١٧ من (ج).

(٦) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ)، (ج).

لوجب إشتهاره إشتهاراً مساوياً لولادته، ولو اشتهر كذلك لتواتر قتله كتواتر مولده (لقضاء العادات^(١)) بتواتر المشهورات. بيان انتفاء اللازم أنه لو تواتر قتله كتواتر مولده^(٢) لما اختلف فيه كما لم^(*) يختلف في مولده لكن رأينا الخلاف وقع في قتله ولم يقع في مولده، ودعوته، فدل على أن قتله لم يتواتر وإلا لكان أحد المتواترين المتساويين في القوة مختلفاً فيه دون الآخر وأنه محال، وحاصل هذا الدليل أن تواتر قتله لازم (لقتله واللازم منتف فالفعل منتف وإنما قلنا أن المتواتر منتف لأن الاتفاق عليه بتقدير وقوعه لازم له، والاتفاق منتف فالتواتر منتف. والجواب عن شبهتهم: قوله التواتر ثابت بين الملل الثلاث على قتل المسيح، قلنا لا نسلم التواتر عندهم سلمناه لكن التواتر إنما يحتج به إذا كان داعيه متفقاً وليس كذلك ههنا لأن داعي اليهود إلى إثباته التشفي بالمسيح^(٣)، وداعي النصاري إلى إثباته التعدي على اليهود والتشنيع عليهم^(٤)، أما داعي المجوس فيحتمل أنه التقليد للطائفتين ويحتمل أنه السخرية بهم ويحتمل أنه استدراجهم إلى الضلال إذ لم يوافقونهم في التنبية^(٥)، وأن هذا التواتر مركب الداعي محتمل للباطل فلا يسمع، سلمنا بثبوت التواتر بينهم^(٦) لكن لا نسلم له على قتل عين المسيح بل على قتل شخص ظن

(١) في (ج) كتواتر انقضاء العذاب وهو خطأ ظاهر.

(٢) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(*) نهاية ص ١١٩ من (ب).

(٣) قال مرقس في روايته: "تصرخ الجميع وابتدأوا يطلبون أن يفعل كما كان يفعل لهم دائماً فأجابهم بيلاطيس قائلاً أتريدون أن أطلق لكم ملك يهود - لأنه عرف أن رؤساء الكهنة كانوا قد أسلموه حسداً، الإصحاح ١٥ ف٦.

(٤) والنصاري أنفسهم مختلفون في داعي الصلب قال صاحب كتاب الفارق: "ولم نجد في مناقضات الإنجيل أشد تناقضاً من روايات سبب الصلب فإنه لم يتفق على السبب إثنان ... فإنجيل يقول إن سبب الصلب رفع القضية على تعليمه من الجليل إلى بيت المقدس، والآخر يقول إنه كان يفسد في الأرض ويدعي الملك دون قيصر ويمنع أن تعطى الجزية له، والثالث يسكت عن قضية الشكاية" انظر الفارق ص ٢٥٤-٢٥٧، وانظر إنجيل يوحنا الإصحاح ١٨ ف٢٩، ١٥، وإنجيل مرقس الإصحاح ١٥ ف٦، وإنجيل لوقا الإصحاح ٢٣ ف٤.

(٥) أي في نبوة زردشت الذي يدعون أنه نبيهم، كما سيأتي في كلام المؤلف.

(٦) هذا القول يعني أن المؤلف يرى عدم وقوع الصلب أصلاً والذي أراه أن الصلب قد وقع ولكن لم يكن المصلوب هو المسيح عليه السلام وإلى مثل هذا ذهب صاحب كتاب الفارق فقال: "أما أهل الإسلام فلا يعتقدون صحة ذلك - أي صلب المسيح عليه السلام - قطعاً بتصريح القرآن بنفيه لكنهم لا ينكرون وقوع الصلب على غيره، الفارق ص ٢٨٠.

الراؤون له أنه المسيح ولا يلزم من ذلك أنه عين المسيح ، لاحتمال أنه شبه لهم كما جزم به القرآن الكريم، ويدل على تحقيق ذلك أن في الإنجيل: "أنهم لما أخذوا المسيح ليقتلوه اظلم الوجود من الساعة الثالثة من النهار إلى الساعة التاسعة حتى ظن الناس أن الساعة قد قامت"^(١)، ففي هذه المدة المزعجة ألقى شبه المسيح إما على بعض تلاميذه وأحبائه منحة له وفداءً للمسيح به، أو عدوه على يهوذا الاسخريوطي الذي دل عليه، وأسلمه كيداً له ومكرأ به فقتل وعرج بالمسيح^(٢)، وهذا الاحتمال لا ينتفي أبداً، وما لم ينتف لا تتم حجته، ولا تسلم من كدورات الظن، فلا يعتمد عليها في مقام القطع، وأما كون قتله سبباً للعداوة بين اليهود والنصارى فبناء على اعتقادهم الفاسد في أن اليهود قتلته فلا حجة فيه، قوله: قتل المسيح ثابت في الانجيل المتواتر، قلنا: أما إنه ثابت في^(٣) الإنجيل فنعم وذلك لا يضرنا كما لا يضركم تنبيه المجوس ونبوذة نبيهم زرادشت في كتبهم، وأما كون الانجيل متواتر فممنوع^(٤) لأنه إنما ألف على جهة التاريخ وحفظ سيرة المسيح بعد أن رفع وقتل وصلب على زعمكم بنحو ثمانين سنة معتمداً في جمعه على أربعة وهم لوقا^(٥)

(١) في انجيل متى أن الظلمة كانت على كل الأرض من الساعة السادسة إلى التاسعة، انظر: انجيل متى الإصحاح ٢٧ ف٤٥، وكذا في مرقس الإصحاح ١٥ ف٢٣، ولعله اختلاف في الأناجيل التي كانت زمن المؤلف والموجودة الآن.

(٢) ذكر عن أحد العلماء النصارى أنه قال: "إن القرآن ينفي قتل المسيح وصلبه ويقول بأنه ألقى شبهه على غيره فغلط اليهود فيه وظنوا أنهم قتلوه، وما قاله القرآن موجود عند طوائف نصرانية منهم الباسيليديون كانوا يعتقدون بغاية السخافة أن عيسى وهو ذاهب لسحل الصلب ألقى شبهه على سيمون السيريناني تماماً وألقى شبه سيمون عليه ثم أخفى نفسه ليضحك على مضطهديه -اليهود- الغالطين ومنهم السيرينتيون فإنهم أقرروا أن أحد الحواريين صلب بدل عيسى وقد عثر على فصل من كتب الحواريين وإذا كلامه نفس كلام الباسيليديين وقد صرح انجيل القديس برنابا باسم الذي صلب بدل عيسى وأنه يهوذا" انظر: الفارق ص ٢٨١.

(٣) نهاية ص ١١١ من (أ).

(٤) راجع هذه المسألة في الجواب الصحيح ٣٥٦/١ وما بعدها، واظهار الحق ١٠٩/١ وما بعدها.

(٥) اتفقوا على أنه تلميذ لبولس العدو للأد للنصرانية، وأنه لم ير المسيح اصلاً وكان من أهل انطاكية، قيل طبيب وقيل مصور كتب انجيله بعدما حرر مرقس انجيله وذلك بعد موت بطرس وبولس، انظر الفارق ص ٣٢٥-٣٢٦.

ومرقش (١) ويوحنا (٢) ومتى (٣)، ومثل هذا لا يحصل به التواتر ودعوى النصارى أن هؤلاء كانوا أنبياء معصومين حل عليهم روح القدس دعوى خيال تورث الخبال تكاد تزول منها الجبال فلا تسمع (٤). قوله أطبقت النصارى عليه في شرق البلاد وغربها كأطباق المسلمين على القرآن قلنا التواتر لا يثبت لمجرد الاطباق وإنما يثبت بوجود حقيقته وشروطه وهي اتفاق العدد الكثير المأمون توأطئه على الكذب على الإخبار عن محسوس مع اتفاق الطرفين والواسطة في هذه القيود وهذا المعنى موجود في اطباق المسلمين على (٥) نقل القرآن وليس موجوداً في نقل النصارى للإنجيل فإن الطرف الأول الذي على عهد المسيح لم يكونوا على شرط التواتر لقتلهم وضعفهم حتى أن المسيح على زعمكم قُتل (٦) قَتَلَ اللصوص وصلب بين لصين وما استطلقوا جثته إلا استطلاقاً من هيرودس الملك حتى دفنوها (٧) وأن بطرس رئيس الحواريين وأشجعهم وأصدقهم في محبة المسيح لما سئل عن المسيح أنكروه في ليلة واحدة قبل أن يصيح الديك ثلاث مرات (٨) ثم لم تزل الملة المسيحية خاملة مستضعفة مع اليهود لا يجسر أحد يتظاهر بذكر المسيح ولا يسيرته ولا بالإنجيل حتى ظهر قسطنطين بن قسطنطين (٩) فأظهرها وذلك بعد مئتين (١٠) من

(١) هو يهودي لاري وهو تلميذ لبطرس صنف إنجيله بطلب من أهالي روميه سنة ٦١م كان ينكر الوهية المسيح مات مقتولاً في سجن الاسكندرية سنة ٦٨م، انظر الفارق ص ٣١٦.

(٢) قيل: هو من التلاميذ الاثنا عشر وأنه هو الذي كان يحبه المسيح حباً شديداً وزعم بعضهم أن ليس من التلاميذ ولا من الرسل ألف إنجيله سنة ٩٦م، انظر الفارق ص ٣٤٠-٣٤١.

(٣) اتفق النصارى على أنه من الحواريين الاثنا عشر وقالوا أن إنجيله كتب بعد رفع المسيح بثمانية أعوام، انظر الفارق ص ١٩.

(٤) وذلك لأنهم كانوا معصومين، لم يقع بينهم اختلاف ولكن الأمر على عكس ذلك، انظر إظهار الحق.

(٥) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(٦) في (ب)، (ج) على زعمه قبل.

(٧) انظر: إنجيل متى الإصحاح ٢٣.

(٨) انظر: إنجيل يوحنا الإصحاح ١٥.

(٩) هو امبراطور روما تنصر سنة ٣١٣م، انظر: تاريخ كنيسة المسيح على وجه الاختصار ص ٧٢.

(١٠) في (أ) ما بين وهو تصحيف.

السنين ثلاثمائة فأين التواتر وما هذا شأنه(١)؟! وكذا قوله إن الإنجيل معصوم هو ممنوع لأن المعصوم له تفسيران:

أحدهما: يراد به كلام الله عز وجل ورسله والإنجيل الذي بأيدي النصارى ليس كلام الله عز وجل إلا على زعمهم أن المسيح هو الله والإنجيل كلامه وذلك بناء ممنوع على ممنوع وليس هو كلام المسيح جميعه بل بعضه كلامه وأكثره (حكايات ومجريات من كلام غيره شبيهه بالسيرة والتاريخ.

الثاني: يراد به أن المحفوظ(٢) من التناقض، والتهافت وليس الإنجيل كذلك(٣)، إذ قد(٤) تبين الناس له من التناقض كثيراً جداً ما استقصيناه في كتاب مفرد(٥) ولو لم يكن من ذلك التهافت الذي في قصة صلب المسيح لكان كافياً حتى احتاج شراحه والمفسرون له إلى تكلف بعيد في إزالته ولم يزل فأين الإنجيل والحالة هذه من العصمة(٦)؟! وقد تكلم في تهافت(*) الإنجيل والرد عليه جماعة منهم أبو محمد ابن حزم(٧)، وابن عوف(*) الزهري الاسكندري(٨) وتقي الدين صالح الخطيب القوصي(٩)

(١) اعتذر القسيس فرنج وكان مشاركاً للقسيس فندر في المناظرة الكبرى في محفل المناظرة التي كانت بينه وبين العلامة رحمت الله هندي فقال: "إن سبب فقدان السند عندنا وقوع المصائب والفتن على النصارى إلى مدة ثلاثمائة وثلاث عشرة سنة"، انظر: كتاب المناظرة الكبرى ص ٢٧٣ وكتاب إظهار الحق ١/١١١.

(٢) ساقط من (ج).

(٣) المعصوم لغة: يعني المحفوظ والممنوع ويقال عصمه الله من المكروه حفظه ووقاه، انظر: القاموس المحيط ص ١٤٦٩، والمصباح المنير ٤١٤.

(٤) في (ج) بين.

(٥) في (ب)، (ج) على ما استقصاه بعض الأئمة المحققين رضي الله عنهم في كتاب مفرد.

(٦) انظر: بيان أوجه التناقض في الأناجيل في كتاب: إظهار الحق ١/١٦٨، وما بعدها وكتاب الجواب الصحيح ٣٧٨/١ وما بعدها.

(*) نهاية ص ١١٨ من (ج).

(٧) هو علي بن احمد بن سعيد بن حزم، الأندلسي القرطبي، فقيه حافظ، متكلم، أديب الظاهري، صاحب التصانيف ولد سنة ٣٨٤ بقرطبة وتوفي ٤٥٦ هـ، انظر ترجمته في شذرات الذهب ٣/٢٩٩-٣٠٠، وفيات الأعيان ٣/٢٥-٣٣٠.

(*) نهاية ص ١١٢ من (أ).

(٨) لم أقف على ترجمته.

(٩) هو اسماعيل بن مكي بن اسماعيل بن عيسى بن عوف، شيخ المالكية من ذرية عبد الرحمن بن عوق الصحاب رضي الله عنه، ولد سنة ٤٨٥ هـ، وتوفي سنة ٥٨١ هـ، انظر: ترجمته في العبر: ٤/٢٤٢، اذكرة الحفاظ ٤/١٣٣٦.

وأحسنوا وأجودهم ابن عوف فلقد شفى وكفى، فتبين بما ذكرناه ضعف بل بطلان دعواهم في قتل المسيح إن شاء الله عز وجل. ﴿وما قتلوه يقيناً﴾ (*) هذا يحتمل أنه نفي ليقين القتل ويحتمل أنه يقين لنفي القتل وهو المراد وإن شئت يحتمل أن القتل منفي لليقين أو متيقن النفي وهو المراد (١).

[١٦٣] ﴿إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده﴾ يحتج به على أمرين:

أحدهما: أن آدم عليه السلام لم يكن نبياً وإلا لبدء بذكره في هذا السياق لأنه أبلغ، ويجب عنه بوجهين:

أحدهما: أن آدم عليه السلام دخل في قوله عز وجل ﴿ورسلاً قد قصصناهم عليك من قبل﴾ (٢) وقد سبقت قصة آدم.

الثاني: أن ذلك منقوض بادريس عليه السلام وهو نبي باتفاق ولم يصرح به ههنا (٣).

الأمر الثاني: أن شرع من قبلنا شرع لنا مالم يرد نسخه لاستواء الوحي إلى نبينا وغيره من النبيين لأن الشرائع متلقاة عن الوحي فإذا استوى الجميع في الوحي استووا في الشرائع وأجيب بأن المراد كما أوحينا إليهم في التوحيد ونحوه من قواعد الأصول رداً على تثليث النصارى المذكورين قبل هذه الآية وما بعدها بدليل ﴿لكل

(*) نهاية ص ١٢٠ من (ب).

(١) انظر: البيضاوي ص ١٣٥، التنفي ٢٦٢/١، الكشاف ٥٨٠/١.

(٢) سورة النساء الآية (١٦٤).

(٣) وهذا ما ذهب إليه ابن حجر في فتح الباري ٣٧٢/٦، ويؤيد هذا حديث أبو زر الغفاري-الطويل، الذي فيه النص على أن آدم عليه السلام نبي مرسل وموضع الشاهد فيه مايلي "عن أبي زر الغفاري رضي الله عنه قال: قلت: يا رسول الله كم من الأنبياء؟ قال: مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً، قلت: يا رسول الله كم الرسل منهم؟ قال: ثلاثمائة وثلاثة عشر جم غير. قلت يا رسول الله من كان أولهم؟ قال: آدم، قلت يا رسول الله نبي مرسل؟ قال نعم." الحديث رواه ابن كثير في تفسيره ٥٨٦/١.

والإمام أحمد في مسنده ٢٦٥/٥ وروى ابن حبان في صحيحه عن أبي أمامة قال: سمعت رجلاً قال يا رسول الله أنبي كان آدم؟ قال: نعم، مكرم" انظر الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان ٦٩/١٤ وقال محققه اسناده صحيح وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد ٢١٠/٨، وفي ١٩٦/١، ونسبه للطبراني وقال رجاله رجال الصحيح وأخرجه الحاكم ٢٦٢/٢ وقال صحيح على شرط مسلم.

جعلنا منكم شرعة ومنهاجا^(١) والجمع بينهما بما ذكرنا من استواء الشرائع في الأصول التي لا تقبل التغيير دون الفروع التي تقبله^(٢).

[١٦٤] ﴿وكلم الله موسى تكليماً﴾ يحتج به الصوفية على أنه كلمة بحرف وصوت، ووجهه أنه أكد الفعل بالمصدر إرادة لحقيقة الكلام هو بالحرف والصوت^(٣)، احتج به الآخرون بما سبق وبأنه أكد بالمصدر لئلا يظن أنه كلمة إلهاماً أو في الرؤيا أو ونحو ذلك^(٤) وتأوله بعض المعتزلة على أنه كلمة بإظفار المحن من الكلم وهو الجرح بدليل ﴿وفتناك فتونا﴾^(٥) وهو ضعيف بعيد^(٦).

(١) سورة المائدة الآية (٤٨).

(٢) وقد اتفق العلماء على حالتين من أحوال ماورد إلينا من شرع ما قبلنا واختلفوا في حاله، اتفقوا على أن الأحكام الشرعية التي نص القرآن عليها أو السنة حكاية عن الأمم السابقة وأقرها علينا اتفقوا على وجوب اتباعها كالصوم مثلا، واتفقوا على أن الأحكام الشرعية التي كانت للأمم السابقة ونسخت في الإسلام أنها منسوخة في حقنا ولا تعبر دليلاً ولا حجة شرعية مثل قتل النفس في للتوبة، واختلفوا في أنه إذا ما قص القرآن أو السنة حكماً ولم يرد في القرآن الكريم، أو السنة الشريفة ما يدل على إقراره أو إلغائه، اختلفوا على قولين: الأول أنها حجة علينا وتشريع لنا يجب اتباعه، وهو مذهب الحنفية والحنابلة وبعض المالكية وبعض الشافعية، القول الثاني: أنه ليس شرعاً لنا ولا حجة علينا، وهو قول الشافعي واحتج بهذه الآية، وبأن الإسلام نسخ ما قبله من الشرائع ما لم يرد إقرار لها في شريعتنا، انظر كشف الاسرار: ٩٣٢/٣، وتيسر التحرير ١٣١/٣، أرشاد الفحول ص ٢٣٩، المستنصفي ٢٥١/٢، الاحكام للأمدى ١٢٣/٤.

(٣) هذا قول حارث المحاسبي من الصوفية وجمهورهم على مذهب أهل السنة. انظر: التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٤٠.

(٤) قال القرطبي: (تكليماً) مصدر معناه التأكيد بدل على بطلان قول من يقول خلق لنفسه كلاماً في شجر تقسمعه موسى بل هو الذات الحقيقي يكون به المتكلم متكلماً ١٨/٦٠، وقد سبق أن بينت بطلان القول بأن كلامه بحرف وصوت : وهذا ما قصده القرطبي فهو لم يرد، بكونه كلاماً حقيقياً الحرف والصوت فمذهبه مذهب أهل السنة الجماعة، أي أنه كلمة بلا واسطة وهو الصواب في هذه المسألة، انظر: روح المعاني ١٩٣/٣.

(٥) سورة طه الآية (٤٠).

(٦) قال الزمخشري: ومن بدع التفاسير أنه قيل: أنه من الكلم وأن معناه وجرح الله موسى بأظفار المحن ومخالب الفتن، وعلق عليه ابن المنير بقول وإنما ينقل هذا التفسير عن بعض المعتزلة لإنتكارهم الكلام القديم الذي هو صفة الذات إذ لا يثبتون إلا الحروف والأصوات قائمة بالأجسام لا بذاته تعالى فيرد عليهم بجدهم كلام النفس إبطال خصوصية موسى عليه السلام في التكليم، إذ لا يثبتونه إلا بمعنى سماعه حروفاً وأصواتاً قائمة ببعض الأجرام، وذلك مشترك بين موسى عليه السلام وبين كل سامع لهذه الحروف، انظر: الكشف وحاشية ابن المنير ٥٨٢/١.

[١٦٥] ﴿رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾ يحتج به على أن الله عز وجل لو لم يرسل الرسل إلى خلقه لم تقم حجته عليهم (١) ونظير ذلك ﴿ولو أنا أهكلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا ﴿٢﴾ ﴿ولو لا أن تصيبهم مصيبة بما قدمت أيديهم﴾ (٣) الايتين وتحقيق هذا أن حجة الله عز وجل على ضربين خفية (٤) يستبد بعلمها، وظاهرة يشاركه في العلم بها خلقه، فالأولى قائمة على الخلق بدون الرسل إذ هو سبحانه وتعالى غير متهم في حكمه وعدله، والثانية لا تقوم بدون الرسل وهي أقوى (٥) الحجتين وأظهرهما، فاخذ الله عز وجل بها لأنها أحوط لدفع تهمة الجور عنه من الكفار، إذ لو عاقبهم بحسب علمه فيهم لقالوا ما أنصفتنا (٥) لو أنذرتنا (٥) برسول لما توجهت لك علينا حجة. ثم ترتب على هذا أن العقل لا حكم له إذ (٥) لو كان حكم لما توقف قيام حجة الله عز وجل على خلقه على بعثة الرسل إذا كان له العقل كافياً في قيام الحجة (٦) وهذه الآية من هذا الوجه موافقة لقوله عز وجل ﴿وما كنا معذنين حتى نبعث رسولا﴾ (٧) ولم يقل حتى نجعل لكم عقولا، غير أن تحقيق محل النزاع ما هو، فالجمهور يحكون عن المعتزلة أنهم يقولون العقل حاكم وهي عبارة فيها اجمال وشناعة؛ لإيهامه الشرك في الحكم كما أشركوا في خلق الأفعال والمعتزلة يفسرون مرادهم بأن العقل جعله الله عز وجل مدرك لحسن الحسن وقبح القبيح، بحيث يقتضي من جهة الحكمة المناسبة والمناسبة الحكمية أن يثاب على الأول ويعاقب على الثاني وأن الحسن والقبح مدركان بالعقل كما يدركان بالشرع وأن الشرع يؤكد لحكم العقل في ذلك (٨).

(١) وهذا هو قول أهل السنة والجماعة. انظر: حاشية الأمير على شرح الجوهرة ص ١٠٨.

(٢) سورة طه الآية (١٣٤).

(٣) سورة القصص الآية (٤٧).

(٤) في (أ)، (ج) حقيقة والصواب ما أثبتته لمناسبة الكلام.

(٥) نهاية ص ١١٩ من (ج).

(٥) في (ب) أو.

(٥) نهاية ص ١٢١ من (ب).

(٥) نهاية ص ١١٣ من (أ).

(٦) انظر القرطبي ١٨/٦ وروح المعاني ١٩٣/٣.

(٧) سورة الإسراء الآية (١٥).

(٨) رقول المعتزلة هذا هو مقاله القاضي عبد الجبار حيث قال: فقد ذكرنا أن وجوب المصلحة وقبح المفسدة متقرران في العقل، إلا أنه لم يكمننا أن نعلم بالعقل أن في هذا الفعل مصلحة وفي ذلك نفسة بعض الله إلينا الرسل ليعرفونا-

[١٦٥] ﴿لكن الله يشهد بما أنزل إليك أنزله بعلمه﴾ وهو نظير ﴿فاعلموا إنما أنزل بعلم الله﴾^(١) اعلم أن الناس اتفقوا إلا من عساه شذ منهم على أن الله عز وجل عالم قادر مريد حي متكلم سميع بصير قديم باق^(٢) ثم اختلفوا، فالجمهور على أنه كذلك لمعان قديمة زائدة على فهوم ذاته قائمة بها كالحياة والعلم والقدرة وكذلك سائرها^(٣)، وذهب المعتزلة ومن تابعهم إلى أن لا صفة هناك ثبوتية زائدة ثم اختلفوا فقال بعضهم معنى كونه عالماً قادراً حياً أنه ليس بجاهل ولا عاجز ولا ميت وكذلك سائرها ويسمون السلبية، وقال آخرون هو كذلك لمعاني ليست موجودة ولا معدومة وهي مشتقة من المعاني الثبوتية^(٤) سموها أحوالاً كالعالمية والقادرية والحياة وهي كونه عالماً قادراً حياً. حجة الجمهور هذه الآية ﴿انزله بعلمه﴾ دل على أن له علماً والمفعول منه صفة ثبوتية زائدة، وأيضاً القرآن عربي ولغة العرب أن العالم من قام به العلم وهو وصف ثبوتي، وأيضاً ﴿فعال لما يريد﴾^(٥) مع أن الفعل مشتق من المصدر وهو الإرادة

ذلك من حال هذه الأفعال فيكونوا قد جازونا بتقرير ما قد ركب الله عز وجل في عقولنا" شرح الأصول الخمسة ص ٥٦٥، وبنى الأشاعرة والماتريدية على منعهم قاعدة التحسين والتقيح العقلين أن الأفعال لا حسن لها ولا قبيح بل حسنها عبارة عن كونها مأمور بها شرعاً وقبحها عبارة عن كونها منهي عنها شرعاً، وليس لها في نفسها صفة يكشف عنها الشرع بل هما مستفادان منه، وبناء عليه قال أهل السنة: بأنه لا يجب عندهم شيء ولا يحرم شيء قبل البعثة لعدم وجود الشرع واستدلوا بقوله تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً) [الاسراء: ١٥] قال الآية نفت التعتيب قبل البعثة وهو يستلزم نفي الجوب قبلها لأن التعتيب لازم لتترك لواجب فإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم فلا عذاب إلا حيث يبعث الرسل لقروله تعالى: (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) ومن هنا فأهل الفترة عندهم لا يستوجبون ثواباً ولا عقاباً، وأما المعتزلة الأخذين بالتحسين والتقيح العقلين فمقتضى مذهبه أن يكون الناس مثابين ومعاقبين بناء على ما أدركته عقولهم قبل نزول الشرع، انظر المسألة في: مرآة الأصول ١/٤٢٤/٤٢٥، كشف الاسرار ١/١٨٣، التوضيح ١/١٨٩-١٩٠، وقد أورد الأمدي في الأحكام حجج المعتزلة وأثبت بطلانها، انظر: الأحكام للأمدي ١/٤٢-٤٥.

(١) سورة هود الآية (١٤).

(٢) القدم والبقاء من الصفات السلبية وليست دالخة ضمن صفات الذات (المعاني) التي يقع الاختلاف فيها، انظر: شرح جوهره التوحيد ص ٧٤، ص ٧٧.. ص ١١٦.

(٣) أي أن الصفات المعنوية ناشئة عن صفات الذات (المعاني) وهي القدرة، الإرادة، العلم، الحياة، السمع، البصر، الكلام، وهي صفات قائمة بالذات فهي قديمة لاستحالة قيام الحادث بالقديم وهي زائدة على مفهوم ذاته، أي أنها ليست عين الذات من كل وجه فيلزم اتحاد الصفة والموصوف وهو غير معقول ولا غير الذات من كل وجه لئلا يلزم تعدد الذوات القديمة وهو كفر، فالقول أنها غير الذات أي من حيث المفهوم وهذا مما لا جدال فيه ولكن كل صفة من هذه الصفات لازمة للذات فلا تنفك الصفة عنها كما لا تنفك الذات عن الصفة، انظر: شرح جوهره التوحيد والنظام الفريد ص ١١٧-١١٨.

(٤) المقصود بها صفات الذات (المعاني السبعة) انظر: شرح جوهره التوحيد ص ١١٩-١٢٠.

(٥) سورة البروج الآية (١٧).

وقد وجد الفعل المشتق فوجب أن تكون الإرادة المشتق منها موجودة وإذا ثبت هذا في العلم والإرادة وجب مثله في باقي الصفات إذ لا قائل بالفرق وتأول الخصم أنزله بعلمه على معنى أنزله وهو يعلمه احترازاً من أن(*) يكون ساهياً أو غافلاً(*) حجة الخصم لو كان عالماً بعلم قائم بذاته زائداً على مفهومهما قديم تعدد القديم وايضاً افتقار الذات إلى جزءها في كمالها وهما محالان(١).

وجوابه: أن المحال إنما هو تعدد الذوات القديمة لا الذات(٢) والصفات، وكذلك افتقار الذات إلى(*) غيرها في وجودها هو المحال لا في غيره وافتقارها إلى غير خارج عنها لا إلى غير قائم بها لا ينفك عنها مع أن الحال الذي ادعاه أصحاب الأحوال لا موجوداً ولا معدوماً غير معقول(٣) واستقصاء البحث في هذا في موضع آخر وإنما هذا إشارة إلى مآخذ المذهبين.

[١٧١] ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى بْنُ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾

الآية فيها مباحث:

الأول: إثبات رسالة المسيح خلافاً لليهود(٤) وسنذكر برهانه في سورة المائدة أن شاء الله عزوجل.

الثاني: معنى كونه كلمة الله عز وجل عند المسلمين أنه خلقه بكلمته وهي كن التي يخلق بها الأشياء(٥)، وخص عيسى بتسمية كلمة تشريفاً نحو ﴿نَاقَةَ اللَّهِ﴾(٦) وبيت

(*) نهاية ص ١٢٢ من (ب).

(*) نهاية ص ١٢٠ من (ج).

(١) انظر أدلتهم في شرح الاصول الخمسة ص ٢٠٠ وما بعدها.

(٢) في (ج) الذوات.

(*) نهاية ص ١١٣ من (أ).

(٣) انظر: هذا في شرح جوهرة التوحيد ص ١١٨ وما بعدها، وشرح العقائد النسفية ص ٣٦-٤٠.

(٤) سبق القول في إنكار رسالة المسيح من اليهود واسباب ذلك.

(٥) أي من غير واسطة ولا نطفة كما قال تعالى (إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون) [آل عمران: ٥٩] انظر: التفسير الكبير ٩١/١١، القرطبي ٢٢/٦، الكشاف ٥٨٤/١، ابن

كثير ٥٩٠/١.

(٦) سورة الشمس الآية (١٣).

الله^(١)، ومعناه عند النصارى أن كلمة الله الحقيقية^(٢) التي هي صفة النطق حلت في مريم واستحالت لحماً ودماً حتى تكون منها عيسى وهذا^(٣) محال لوجوه: أحدها: انتقال الصفة المجردة عن محلها إلى غيره يوجب قيامها بنفسها فيما بين المحليين المنتقل عنه وإليه.

الثاني: حلول الصفة القديمة في المحل الحادث وهو مريم.

الثالث: استحالة القديم وتغيره.

الرابع: استحالة الصفة التي لا قيام لها بذاتها ذاتاً قائمة بنفسها والكل محال^(٤).

﴿التي القاها إلى مريم﴾ معناه عند المسلمين ما حكى في سورة مريم وغيرها من تعرض الملك لها ونفخه في فمها أو في جنب ذراعها حتى حملت بالمسيح^(٥)، وعندهم حلول الكلمة فيها كما مر وبطلانه بما سبق.

الرابع: ﴿وروح منه﴾ معناه عند المسلمين: أنه روح مخلوق خاص سلكه في المسيح له قوة إظهار الخوارق والتعدي إلى الغير كتصيير الطين ضرباً من الطير^(٦). وعندهم: أنه روح من ذات الله عز وجل وبه كان إلهاً عندهم، قالوا: لأن

(١) انظر: ابن كثير ٥٩٠/١.

(٢) في (ج) الخفية.

(٣) في (ب) هو.

(٤) إيضاح هذه الحجج: أن الصفة هي الاسم الدال على حال من أحوال الذات وهي عرض لا يقوم بذاته وبناءً على ذلك فإن معنى الحجة الأولى هو أن صفة الذات الإلهية لا تنتقل إلى غيرها بذاتها وإن وجد مثله في غيرها فصفرة الذهب غير صفرة النحاس بل صفرة قطعة من الذهب ليس كصفرة قطعة أخرى من نوعها بل هي مثلها لأن العرض خاص بما قام به وعلى هذا فإن كلمة الله صفة قائمة بذاته لا تنتقل إلى غيره.

وأما الحجة الثانية فمعناها أن صفات الله قديمة ومريم ذات حادثه والصفة القديمة لا تقوم بالحادث لأن الصفة لا تكون مستقلة عن الموصوف فكيف كانت قديمة قبل وجود الحادث التي انصفت بها، هذا مستحيل. ومفاد الحجة الثالثة أن القديم لا يتغير لأن التغير من علامات الحدوث فلو جاز أن تنتقل صفة الله إلى غيره لكانت حادثه وهذا خلاف ما اتفق عليه.

أما الحجة الرابعة: فإن الصفة عرض كما قدمنا والعرض لا يقوم بذاته بل لا بد له من ذات يقوم بها فإذا قيل في انتقال الصفة من ذات إلى ذات فهذا يعني أنها قامت بذاتها عندما انفصلت عن الأول وقامت بالثاني، وهذا مستحيل.

(٥) وبذا يكون قد أوصلها لها وحصلها فيها، البيضاوي ١٣٧، النسفي ١٦٥/١، الكشاف ٥٨٥/١.

(٦) انظر: القرطبي ٢٢/٦-٢٣، البيضاوي ١٣٧.

من للتبويض وقد أخبر أن المسيح روح منه وهو المسمى روح القدس، وهو صفة الله القديم يعني حياته وهي أحد (١) الأقانيم القديمة الثلاثة (٢).

والجواب: أن من ههنا لا ابتداء الغاية لا للتبويض كقوله عز وجل (٣) ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ﴾ (٤) أي ابتداءه منه ومن فضله (٥) وكذلك ﴿وَرُوحٌ مِنْهُ﴾ (٦) أي الله عز وجل مبدأ هذا الروح خلقاً لئلا يظن قدمه (٧)، ولو كان روح المسيح هو حياة الله عز وجل لكان أما جميع روحه أو بعضه فإن كل الأول: لزم بقاؤه بعد انتقال حياته إلى المسيح بلا حياة فيكون قد مات الأب بحياة الابن وأنه محال، وإن كان الثاني لزم تبويض حياة الله عز وجل وهو محال لوجهين: أحدهما: أنها صفة فلو تبعضت لكانت جسماً (٨) انقلاب الحقائق إذا صارت الصفة ذاتاً (٩). والثاني: أن الحياة صفة بسيطة فلو تبعضت لزم انقلاب البسيط مركباً وأنه محال (١٠).
الخامس: ﴿فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ أي اعتقدوا المسيح رسولاً كسائر الرسل، ولا تعتقدوه إلهاً لأن ذلك غلو في الدين كما ذكر في صدر الآية (١١).

السادس: ﴿وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ هو نهي لهم عن التثليث، ومعناه عندهم: أن الله عز وجل جوهر ذو ثلاثة أقانيم (١٢) وعنوا بالجوهر: القائم بذات الغني

(١) في (ب)، (ج) واحدة.

(٢) انظر: البيضاوي ص ١٣٧.

(٣) نهاية ص ١٢٣ من (ب).

(٤) سورة الجاثية الآية (١٢).

(٥) النسفي ١/٢٦٥، روح المعاني ٣/٢٠٠.

(٦) نهاية ص ١٢١ من (ج).

(٧) أو تكون إضافة لذلك الروح إلى نفسه لأجل التشريف والتعظيم، التفسير الكبير ١١/٩١.

(٨) نهاية ص ١١٤ من (أ).

(٩) وذلك أن الصفة هي الاسم الدال على بعض أحوال الذات وهي عرض يحتاج في وجوده الم موضع أي محل يقوم به كاللون المتاح في وجوده إلى جسم يحلّه ويقوم به فلو كانت الصفة ذاتاً لزم قيامها بنفسها وهو محال لأننا لا نتصور أبيض دون بياض ولا حتى دون حياة، انظر: التعريفات في تعريفه الصفة والعرض ص ٧٠-٧٩، وانظر أيضاً: معيار العلم للإمام الغزالي ص ٣٠١-٣٠٢.

(١٠) وذلك أن الشيء إما أن يكون حي أو ميت ولا واسطة بينهما. انظر: الأجوبة الفاخرة ص ٥٠-٥٢.

(١١) انظر: ابن كثير ١/٥٩٠، القرطبي ٦/٢٣، النسفي ١/٢٦٥.

(١٢) انظر: التفسير الكبير ١١/٩٢.

عن محل يقوم به أو يقومه، وبالأقانيم: الصفات، أو القوى: وهي كونه موجوداً ناطقاً حياً. فأقنوم الوجود سموه أباً، وأقنوم النطق سموه ابناً، وهو الكلمة المسيحية، وأقنوم الحياة سموه وروح القدس^(١). قالوا: فقولنا الاب والابن وروح القدس كقول المسلمين بسم الله الرحمن الرحيم^(٢). ثم أنهم زعموا أن كل واحد من الأب والابن وروح القدس إله كامل بالحد والحقيقة وأنهم مع ذلك ليسوا ثلاثة آلهة، في خبط كثير وتخليط غزير منه ما لا يعقل ومنه ما لا تساعد الشبهة فضلاً عن الحجة^(٣) فلهذا قيل لهم انتهوا عن هذا الاعتقاد الباطل الذي ليس له حاصل ولا وراه طائل يكن الانتهاء عنه خيراً لكم ﴿إنما الله إله واحد﴾ أي من كل الجهات لا تعدد ولا انقسام له بوجه، فقولكم الاب والابن وروح القدس إله واحد تناقض لأنكم كثرتموه أولاً ثم وحدتموه ثانياً^(٤)، وهو تهافت وتلاعب من الشيطان بعقولكم^(٥) وهذا بخلاف قول المسلمين "بسم الله الرحمن الرحيم" لأنهم يقولون ذلك على معنى أن الذات الإلهية واحدة لكنها متصفة بصفات كمالية، فإن اقتصرتم أنتم على مثل ذلك وافقتم وإن تماديتهم في تخليطكم المذكور فلكم الويل والثبور^(٦). السابع: (*) ﴿سبحانه أن يكون له ولد له ما في السموات﴾ الآية أي تنزهه عن الولد إذ ما سواه في السموات والأرض

(١) انظر الجواب الصحيح ١٠٠،٩٠/٢.

(٢) والجواب عن هذا أن الله سبحانه وتعالى قال: (هو الله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر سبحان الله عما يشركون هو الله الخالق البارئ، المصور له الأسماء الحسنى يسبح له ما في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم)، [الحشر: ٢٢-٢٤]، وفي الحديث الصحيح عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إن لله تسعة وتسعين اسماً مائة إلا واحد لا يحفظها أحد إلا دخل الجنة"، رواه البخاري في كتاب الدعوات باب لله عز وجل مائة اسم إلا واحد، وإذا كانت أسماء الله سبحانه وتعالى كثيرة فالاعتصار على ثلاثة أسماء دون غيرها باطل، وأي شيء زعم الزاعم في اختصاص هذه الأسماء دون غيرها فهو باطل. انظر الجواب الصحيح ١١٢/٢-١١٣.

(٣) انظر الجواب الصحيح ١١٥/٢، ١١٨.

(٤) في (ج) لأنكم كثرتموه وحدتموه.

(٥) في (ج) بعقولهم.

(٦) التفسير الكبير ٩٢/١١.

(*) نهاية ص ١٢٤ من (ب).

مملوك له والملك ينافي الولديه كما سبق في البقرة^(١)، والبحث مع النصارى طويل
أفردنا له عدة تعاليق^(٢)(*) .

قوله عز وجل: [١٧٢] ﴿لَنْ يَسْتَنْكفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ
الْمَقْرَبُونَ﴾ الآية، لما زعمت النصارى إلهية المسيح قيل لهم أن المسيح نفسه لن
يستنكف ولا يأنف من الإقرار بالعبودية فأنتم يا نصارى في تنزيهه عنها فضولية^(٣).
ثم احتج بهذه الآية من يرى أن الملائكة أفضل من الأنبياء^(٤)، وتقريره أن هذا
السياق في مثل هذا المقام يقتضي أن المذكور آخر أفضل كما يقال أن فلاناً^(٥) لا
يستنكف عن خدمته أو زيارته الوزير ولا السلطان، وذلك يقتضي أن الملائكة أفضل
من الأنبياء لأن المسيح من أفضلهم فإذا كانت الملائكة أفضل منه فغيره ممن هو
أفضل منه بطريق أولى. واعترض عليه بأن لا نسلم صحة ما ادعيتم، سلمناه لكن
الآية إنما تضمنت تفضل الملائكة المقربين على المسيح فلا يلزم تفضيل غيرهم
عليه ولا تفضيل أحد من الملائكة على غيره من الأنبياء.

واعلم أن الآية شديدة الظهور في تفضيل الملائكة ولها شواهد آخر من الكتاب
والسنة والنظر. أما الكتاب: فقوله عز وجل ﴿وَلَا أَقُولُ لَكُمْ أَنِّي مُلْكٌ﴾^(٥) ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا
مُلْكٌ كَرِيمٌ﴾^(٦) وقوله عز وجل في بني آدم ﴿فَضَلْنَا هُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾^(٧).
ولا يقول على جميع من خلقنا مع أن بني آدم فضلوا على من سوى الملائكة (باتفاق
فلم يبق أحد ينبغي أن لا يكونوا فضلوا عليه إلا الملائكة)^(٨) ثم قوله عليه السلام

(١) التفسير الكبير ٩٢/١١.

(٢) انظر: كتب المؤلف في القسم الدراسي.

(*) نهاية ص ١٢٢ من (ج).

(٣) انظر: القرطبي ٢٦/٦، البيضاوي ص ١٣٨، النسفي ٢٦٥/١-٢٦٦.

(٤) وهم جماعة من المعتزلة والقاضي أبو بكر، والقاضي أبو عبدالله الحلبي، انظر الكشاف مع حاشية ابن
المنير ٥٨٥/١، وحاشية البيجوري ٧٧.

(٥) نهاية ص ١١٥ من (أ).

(٥) سورة هود الآية (٣١).

(٦) سورة يوسف الآية (٣١).

(٧) سورة الإسراء الآية (٧٠).

(٨) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

حكاية عن الله عز وجل "من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ومن ذكرني في ملاء ذكرته في ملاء خير منهم" (١) تصريح بأن الملائكة أفضل من بني آدم ويتناول عمومه الأنبياء، وأما النظر فلأن الملائكة رسل الله عز وجل إلى الأنبياء بغير واسطة ورسول الله بغير واسطة، أفضل من رسله بواسطة وإيضاً فإن الأنبياء للملائكة كالأمم للنبيين والرسول أفضل من أمته، ولأن الملائكة معلمون والأنبياء متعلمون منهم والمعلم المفيد أفضل من المتعلم المستفيد والأدلة على هذا كثيرة غير أن مذهب المعتزلة (٢) والفلاسفة والجمهور على خلافة لوجوه:

أحدها: أن الأنبياء بهم قامت حجة الله عز وجل على خلقه بخلاف الملائكة حتى قال الله عز وجل ﴿ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً﴾ (٣).

الثاني: أن الأنبياء في الدعاء إلى الله عز وجل وإقامة حججه على خلقه أشد تعباً ونصباً لما جرى عليهم من التكذيب (*) والأذى، والثواب والفضيلة (*) على قدر المشقة.

الثالث: أن آدم عليه السلام أبو البشر سجد له الملائكة والمسجود أفضل من الساجد ثم في الأنبياء من هو أفضل من آدم فهو أولى بأن يكون أفضل من الملائكة. الرابع: أن الناس في الموقف إنما يستشفعون بالأنبياء في تخفيف الموقف عنهم لا بالملائكة ولو كانوا أفضل من الأنبياء لكانوا أولى بالشفاعة.

الخامس: أن الأنبياء عبدوا الله ورضي عنهم مع معارضة الشهوة والغضب المجبول عليهما البشر وعبادة الملائكة مع تجردهم عنهما والعبادة الأولى أفضل لشدتها ومشقتها (*) فالعابد أفضل.

السادس: إبليس وهاروت وماروت كانوا من خيار الملائكة وصدر عنهم ما لم يصدر مثله أو بعضه إلا عن شرار بني آدم.

(١) سبق تخريجه في شرحه.

(٢) وبني عامتهم وإلا فقد قال جماعة منهم بالقول السابق.

(٣) سورة الانعام الآية (٩).

(*) نهاية ص ١٢٣ من (ج).

(*) نهاية ص ١٢٦ من (ب).

(*) نهاية ص ١١٦ من (أ).

والحجاج من الطرفين كثير، وذهب قوم إلى أن خواص البشر أفضل من الملائكة والملائكة أفضل من عامة البشر (١).

[١٧٣] ﴿فيوفيهم أجورهم﴾ يحتج به المعتزلة إذ لو كانت أعمالهم مخلوقة لكان

منه العوض والمعوض وقد سبق هذا وجوابه.

[١٧٤] ﴿يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم﴾ يحتمل وجهين:

أحدهما: أنه يعني القرآن برهان أي حجة لله عز وجل على خلقه لما اشتمل على خلقه من حجج التوحيد والنبوات وغير ذلك ويحتمل أنه برهان لمحمد صلى الله عليه وسلم على رسالته، وتقريره: أن القرآن معجز وكل معجز فهو برهان على صدق من جاء به فالقرآن برهان على صدق من جاء به وهو محمد صلى الله عليه وسلم، وقد سبق تقرير كونه معجزاً فيما أقول وهو ظاهر (٢)، واعلم أن القرآن من حيث هو حجة لله عز وجل (٣) لرسوله يسمى برهاناً ومن حيث هو مرشد للخلق إلى مصالح معاشهم ومعادهم كاشف عنهم العمى قائد لهم إلى الهدى يسمى نوراً (٤).

(١) وهو قول المعتزلية، انظر شرح الفقه الأكبر ص ١٠٧. ومذهب الجمهور في هذا أنهم قالوا: رسل البشر أفضل من رسل الملائكة، رسل الملائكة أفضل من عامة البشر أفضل من عامة الملائكة" انظر: حاشية البيجوري ص ٧٨ ولا بد لي من ذكر قول تاج الدين ابن السبكي رحمه الله تعالى حيث قال: "ليس تفضيل البشر على الملك مما يجب اعتقاده، ويضر الجهل به، والسلامة في السكوت عن هذه المسائل والدخول في التفضيل بين هذين الصنفين الكريمين على الله تعالى من غير دليل قاطع دخول في خطر عظيم وحكم في مكان لسنا أهلاً للحكم فيه" نقله عن البيجوري في حاشيته ص ٧٧ وصاحب شرح الجوهرة ص ١٨٧، وهذا مذهب أبي حنيفة حيث توقف في المسألة، انظر: شرح الفقه الأكبر ص ١٠٧، وهذا هو الأولي لعدم ترتب شيء عملي العلم أو الجهل بتلك المسألة.

(٢) قال المفسرون: المقصود بالبرهان سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، أو القرآن أو المعجزات النبوية، أو الحجة، انظر: النسفي ١٢٦٧ ان ابن كثير ١/٥٩٢، البيضاوي ١٣٨، القرطبي ٦/٢٧، والجمع بين هذه الأقوال أن يقال: إن المعنى يا أيها الناس قد جاءكم رسولنا المؤيد بالمعجزات ومن ضمنها القرآن الكريم المصدق لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم والتي فيه إقامة الحجة على الخلاق.

(٣) في (ب)، (ج) "هو حجة الله".

(٤) انظر: القرطبي ٦/٢٧، النسفي ١/٢٦٧.

[١٧٦] ﴿يبين الله لكم أن تضلوا﴾ أي يبين لكم طريق الهدى لئلا تضلوا وقيل يبين طريق الضلال لتجتنبوها من باب قول القائل "عرفت الشر لا للشر لكن لتوقيه" والله عز وجل أعلم بالصواب^(١).

(١) والحق أن الله سبحانه وتعالى بين طريق الصواب والهدى ولذا طلب من أنا نقول "اهدنا الصراط المستقيم" [الفاتحة: ٦]، حيث أن طريق الحق واحدة يسهل وصفها وأما طرق الضلال فمتعددة يطول بيانها، وسلوكها يكون لمجرد ترك طريق الحق، ومما يدل على أن الذي بين هو طريق الحق أن الله سبحانه ذكر ذلك بعد بيانه قسمة الموارث وحكم الكلاله وطريق الحق في قسمتها وهو ما ذهب إليه الطبري ٤٤٥/٩.

القول في سورة المائدة

[١] ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ خطاب عام، ﴿أوفوا بالعقود﴾ وهي العهود والمواثيق^(١) وهو عام مخصوص بالعقود الفاسدة والمتضمنة للمفاسد الراجعة كاشتراط أهل الحرب في الهدنة رد من جاء من نسانهم إلينا مسلماً، أو على أن يدفع إليهم مصحف ونحو ذلك فلا يجب الوفاء به^(٢).

﴿احلت لكم بهيمة الأنعام﴾ عام. خص بالاستثناء بعده ﴿إلا ما يتلى عليكم﴾^(٣) وهو ما^(٤) تضمنته الآية بعد وهي ﴿حرمت عليكم الميتة﴾ الآية. ﴿إن الله يحكم ما يريد﴾ عام مطرد.

[٢] ﴿لا تحلوا شعائر الله﴾ عام مخصوص بأحوال الضرورات^(٥) كإحلال مكة للنبي صلى الله عليه وسلم ساعة من نهار^(٦)، وحكم ذلك باقٍ عند الحاجة، وكإحلالهم من الإحرام للاحصار ونحو ذلك، وشعائر الله عز وجل حرمانه المعظمة^(٧).

﴿ولا الهدى ولا القلائد ولا آيين البيت الحرام﴾^(٨) عام كالذي قبله في التخصيص الضروري.

﴿وإذا حللتم﴾ أي من الإحرام ﴿فاصطدوا﴾ بإباحة^(٩)، واختلف في الأمر الوارد بعد الحظر هل^(١٠) هو للإباحة أو على مقتضاه الأصلي وجوباً أو غيره فيه قولان:

(١) انظر: النسفي ٢٦٩/١، الكشاف ٥٩١/١.

(٢) انظر: القرطبي ٣٢٢/٦-٣٣، وكذا النذر إذا كان في معصية لا يجب الوفاء به. التفسير الكبير ٩٨/١١.

(٣) نهاية ص ١٢٠ من (ب).

(٤) نهاية ص ١٢٤ من (ج).

(٥) إذ القاعدة الفقهية تقول: "الضرورات تبيح المحظورات". انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٩٣، والأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٨٥.

(٦) انظر الحديث في البخاري، كتاب العلم باب ليلعلم الشاهد الغائب.

(٧) وهذا ما ذهب إليه القرطبي: "إنها دين الله كله لقوله تعالى: (ومن يعظم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب) [الحج: ٣٢] أي دينه" القرطبي ٥٦/١٢، ويدخل في ذلك مناسك الحج، وهذا هو الذي ارتضاه الطبري، انظر ص ٤٦٤/٩.

(٨) الهدى ما أهدي للكعبة من إبل وبقر وشياه، والقلائد جمع قلادة وهي ما قلده به الهدى، وآيين البيت أي القاصدين له، نهوا عن التهاون في حرم هذه الأشياء، انظر: القرطبي ٤١/٦-٤٢، البيضاوي ص ١٤٠، النسفي ٢٦٨/١.

(٩) انظر التفسير الكبير ١٠٣/١١.

(١٠) نهاية ص ١١٧ من (أ).

فمن قال هو على مقتضاه الوضعي قال خرج نحو ﴿فاصطادوا﴾ ﴿فإذا قضيت الصلاة فانتشروا﴾ (١) أو بدليل خاص (٢).

﴿وتعاونوا على البر والتقوى﴾ عام في كل بر وتقوى (٣) يخص منه ما عجز عنه (٤) أو عارضه مفسدة راجحة كالنهى عن منكر [يترتب عليه] (٥) فتنة عامة وأمر بمعروف يفوت (٦) أهم منه فلا يتعاونوا عليه.

﴿ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾ عام (٧) أيضاً يخص منه ما استكرهوا عليه أو جهل تحريمه أو تضمن مصلحة راجحة كقوم هموا بفسق عام (٨) كالقتل والزنا وإتلاف المال وأمكن اشتغالهم وتعويقهم عن ذلك باستماع الملاهي، أو شرب شراب ونحوهما مما مفسدته أقل من مفسدة ما هموا به جاز اعانتهم وربما وجب (٩).

[٣] ﴿والمنخقة والموقودة والمتزدية والنطيحة﴾ (١٠) عام في تحريمها ويخص بما خصت به الميئة في المخصبة ونحوه.

(١) سورة الجمعة الآية (١٠).

(٢) الأمر بعد الحظر للإباحة مذهب الإمام الرازي وقال هي للإباحة حقيقة لتبادرها إلى الذهن في ذلك لغلبة استعماله فيها حينئذ والتبادر علامة حقيقية، وقال القاضي أبو الطيب وأبو إسحاق الشيرازي هو للوجوب حقيقة في ذلك كما في غيرها، وتوقف إمام الحرمين في ذلك. المحلى على جمع الجوامع ٣٧٨، وحرر الشربيني المسألة فقال: إذا علق الأمر بزوال علة عروض كالتبهي كان كما قبل النهي كما في قوله (فإذا حلت فاصطادوا) فإنه علق الأمر بالاصطياد وبزوال الاحرام الذي هو علة النهي فيبقى مباحاً، انظر: تقرير شيخ الإسلام الشربيني، جمع الجوامع ٣٧٨/١.

(٣) انظر: النسفي ٢٦٩/١.

(٤) في (ج) ما عجزوا.

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ).

(٦) في (أ)، (ج) والأمر بالمعروف.

(٧) النسفي ٢٦٩/١.

(٨) في (ج) بفسق أو عام.

(٩) وهذا للقاعدة شرعية تقول: "الضرر لا يزال بالضرر" ولكن استثنى من هذا بما لو كان أحدهما أعظم ضرراً من الآخر فإن الأشد يزال بالأخف، انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٩٦، والأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٨٧-٨٨.

(١٠) المنخقة: التي ماتت بالخنق، والموقودة: التي ضربت بمثقل فماتت، والمتزدية التي تردت من علو أو في بئر فماتت، والنطيحة التي نطحتها أخرى فماتت بالنطح، وما أكل السبع أي التي أكل السبع منها فأدى إلى موتها ولم تدرك ذكاتها، البيضاوي ص ١٤٠، النسفي ٢٦٩/١.

﴿وما أكل السبع﴾ عام خص بالاستثناء ﴿إلا ما ذكيتم﴾ (١) وكذلك هو مخصص للأربعة قبلها فما أدركت تذكيته منها حل، وهذا الاستثناء رجع إلى (جنس) جمل (٢) قبله، وهل يرجع الاستثناء إلى ما قبله (٣) فقط أم إلى جميع ما تقدمه مما يصلح رجوعه إليه أو يوقف فيه (٤).

فيه أقوال موضعها سورة النور إن شاء الله عز وجل.

﴿وما ذبح على النصب وأن تستقسموا بالأزلام﴾ (٥) عام إلا في ضرورة يستباح بها الكفر ونحوه، ﴿ذلكم فسق﴾ أي جميعه أكل المحرمات والاستقسام، وهو عام في كونه فسقاً إلا ما استبيح منه (بالتخصيص فلا فسق فيه) (٦).

﴿اليوم يئس الذين كفروا من دينكم﴾ عام في الكفار الأيسين ما عاد أحد منهم يطمع في تبديل دين الإسلام بالكلية (٧).

﴿أكملت لكم دينكم﴾ عام في الدين لم يبق في شيء منه (٨) نقص.

﴿وأتممت عليكم نعمتي﴾ عام أريد به الخاص، وهو نعمة الدين (٨)، أما نعمة الدنيا ففي اتمامها نظر فإنها إنما تنتيم بملك الدنيا بأسرها كما ملكها سليمان عليه السلام ونحوه.

(١) الذكاة الشرعية: هي قطع المريء والحلقوم بمحدد، البيضاوي ص ١٠٤. وفي قول يجب مع هذا قطع الودجين، انظر: المغني ٥٧٣/٨-٥٧٥.

(٢) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(٣) (أ) يليه، بمعنى ما جاوره مما هو قبله.

(٤) قال الجمهور الاستثناء الوارد بعد جمل متعاطفة عائد للكل حيث يصلح له لأنه الظاهر، وقال الرازي وأبو حنيفة عائد للأخير لأنه المتيقن. وقيل بالوقف أي لا يدري ما الحقيقة منهما ويتبين المراد على القولين الأخيرين بالقريئة، انظر: المحلى على جمع الجوامع وحاشية البناي ١٨/٢.

(٥) النصب واحد نصب، وهو أحجار كانت منصوبة حول البيت ينبجون عليها ويعدون ذلك قرية، والاستقسام بالأزلام، وهو طلب معرفة ما قسم لهم بواسطة الأقداح، انظر: القرطبي ٥٨،٥٧/٦، النسفي ٢٧٠/١.

(٦) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٧) انظر: البيضاوي ص ١٤٠، والنسفي ٢٧٠/١.

(٨) نهاية ص ١٢٧ من (ب).

(٨) انظر: القرطبي ٦٢/٦، الكشاف ٥٩٣/١.

(*) نهاية ص ١٢٥ من (ج).

ولقائل أن يقول لعل الاقتصار من نعمة الدنيا على بعضها من اتمام نعمة الدين في حق هؤلاء المخاطبين لئلا تلهيهم عن مهام الآخرة.

﴿ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾ ان قيل ههنا وفي قوله عز وجل: ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾ (١) ﴿ومن يتبع غير الإسلام ديناً﴾ (٢) الآيات جعل الإسلام هو الدين جميعه، وفي حديث جبريل الصحيح (٣) جعل الإيمان والاسلام والإحسان هو الدين فالدين الذي (*) هو الإسلام في الآيات هو ثلث الدين الذي هو الأمور الثلاثة في الحديث فكيف الجمع وجوابه من وجوه:

أحدها: أن الثلاثة لما كانت متلازمة في نظر الشرع جاز التعبير ببعضها عن جميعها لأن باقيها لا ينفك عن المذكور منها، كما يقال الإنسان هو الناطق ولا ينص على الحيوان للزومه إياه.

الثاني: أن يكون مشتركاً بين الأمور الثلاثة المذكورة في الحديث وبين الإسلام وحده المذكور في الآية فأراد في كل واحد منها أحد المشتركين (٤).

الثالث: أن يكون معناه ورضيت لكم الإسلام من الدين أي رضيت لكم جزء من الدين مضموماً إليه الجزأ الآخران.

الرابع: أن معناه ورضيت لكم الإسلام ديناً وهو مجموع الأمور الثلاثة فتتفق الآية والحديث.

الخامس: أن الإسلام في العرف علماً على ما قابل اليهودية والنصرانية وسائر الملل من الأديان، فكانه قال ورضيت لكم هذه الملة الخاصة المقابلة لسائر الملل ديناً وهو معنى الذي قبله (٥).

(١) سورة آل عمران الآية (١٩).

(٢) سورة آل عمران الآية (٨٥).

(٣) صحيح البخاري كتب الإيمان باب سؤال جبريل النبي صلى الله عليه وسلم عن الإيمان، فتح ١١٤/١.

(٤) نهاية ص ١١٨ من (أ).

(٥) في (ب)، (ج) الشريكين.

(٥) وإلى هذا أشار المفسرون بقولهم: "ديناً" من بين الأديان وهو عند الله لا غير. انظر: البيضاوي ص ١٤١، والنسفي ٢٧١/١، الألويسي ٢٣٤/٣، وقال القرطبي: "هو الذي يفسر في سؤال جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم وهو الإيمان والأعمال والشعب" ٦٤/٦، وانظر: فتح الباري ١٢٠/١.

﴿فمن اضطر في مخمصة﴾^(١) عام في المضطر وهذا مخصوص لعموم التحريم المتقدم في الميتة وما بعدها فظاهره جواز الأكل. مما أهل به لغير الله عز وجل وما ذبح على النصب للمخمصة^(٢).

[٤] ﴿قل أحل لكم الطيبات﴾ ليس المراد بها ضد الخبائث المحرمات إذ كان يصير تقديره أحل لكم الحلال^(٣) وهو دور لا يحصل به جوابهم، وإنما المراد أحل لكم المستلذات المستطابات فيكون عاماً مخصوصاً بما حرم منها كالخمر، ولحم الخنزير، والسباع، والجوارح، ونحوها من المستلذات المحرمة^(٤).

﴿وما علمتم﴾ أي وأحل لكم صيد الجوارح المعلمة^(٥)، وهي عام فيه خص بصور منها ما أمسكه الكلب ونحوه على نفسه لا على^(٦) صاحبه بدليل ﴿فكلوا مما أمسكن عليكم﴾، ومنها ما أكل الكلب منه لدلالته على أنه أمسكه على نفسه، ومنها ما لم يسم الله عز وجل على الصائد عند إرساله عليه على خلاف فيه بدليل ﴿واذكروا اسم الله عليه﴾^(٧) ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾^(٨)، وغير ذلك من الصور المفصلة في الفقه و﴿الجوارح﴾ عام خص^(٩) بصفة التعليم والتكليب^(١٠).

﴿فكلوا مما أمسكن عليكم﴾ عام خص بما لم يسم عليه على مامر، وبما شارك الكلب فيه غيره مما قد يقدر في الحل، ككلب استرسل بنفسه، أو كلب مجوسي، أو

(١) والضرورة المبيحة هي ما يخاف التلف بها إن ترك الأكل. انظر: المغني ٥٩٥/٨، والقرطبي ٢٢٤/٢.

والمخمصة: الجوع وخلاء البطن من الطعام، القرطبي ٦٤/٦.

(٢) ظاهر كلام الفقهاء والمفسرين أنه يجوز له الأكل من المحرمات السابقة في حالة الاضطرار. التفسير الكبير ١١١/١١.

(٣) قاله الطبري ٦٤/٦، والرازي ١١٢/١١.

(٤) وهو ما عثر عنه المفسرين بقولهم: "ما لم تستخبه الطباع السليمة مما لم يأت تحريمه بكتاب أو سنة أو قياس"، انظر: البيضاوي ص ١٤١، الكشاف ٥٩٤/١.

(٥) قال القرطبي على تقدير محذوف هو "صيد"، انظر ٦٥/٦.

(٦) نهاية ص ١٢٨ من (ب).

(٧) سورة المائدة الآية (٤).

(٨) سورة الأنعام الآية (١٢).

(٩) نهاية ص ١٢٦ من (ج).

(١٠) إي أن هذه الجوارح ليست على إطلاقها وإنما المقصود بها التي تكون معلمة على الصيد كما سيأتي قريباً في شروط الصيد بالكلاب.

تردى من علو أو ماء(*) مغرق أو كان الكلب مغصوباً إذ صيده لمالكه، أو كان ما أمسكه الجارح ونحوه غير مأكول كسبع، أو جارح مثله، ونحو ذلك من الصور(١).
﴿واذكروا اسم الله عليه﴾ فيه مسألتان:

أحدهما: أنه يدل على أن الإسم غير المسمى، أما أولاً: فلاضافة اسم إلى الله والإضافة تقتضي التغاير. أما ثانياً فلأن الذي يتحرك به لسان المسمى على الصيد ليس هو الذات القديمة قطعاً وإنما هو لفظ دال عليها، وذلك قاطع في التغاير(٢).
الثانية: أن اسم الله ههنا، إما عام أريد به الخاص أو المراد المعهود وهو لفظ(٣)، وليس المراد عمومه وإلا لتوقف حل الصيد والذبيحة على ذكر كل اسم لله عز وجل أو على ذكر التسعة والتسعين إسماً وأنه باطل بإجماع.

[٥] ﴿وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم﴾ عام خص بصور منها ما حرم علينا ابتداء كالميتة والخنزير فيكون حراماً محرماً علينا وبواسطة أهل الكتاب، ومنها ما حرم عليهم (كذي الظفر من بهيمة الأنعام ونحوها لاننا تبع لهم في حل طعامهم عليها ما حرم عليهم)(٤) ومنها شحم الثرب(٥) والكلبيتين مما يحل لهم ذبحه يحرم عليهم

(*) نهاية ص ١١٩ من (أ).

(١) أجمع الفقهاء على أن الصيد بالكلاب لا بد له من شروط:

١- أن لا يكون الكلب أسود وأن يعلمه مسلم، ينبعث الكلب إذا أغرى ونزجر إذا نهى.

٢- أن ينزجر بعد ظفوره بالصيد إذا انزجر.

٣- أن لا يأكل من صيده.

٤- أن يصيد به مسلم.

٥- أن يذكر اسم الله عليه عند إرساله.

٦- أن يمسك الصيد على صاحبه. فإذا توفرت صح صيده ويؤكل بلا خلاف، انظر: القرطبي ٦/٦٦، ٦٨، والمغني ٨/٥٣٩ وما بعدها.

(٢) اختلف في الاسم هل هو عين المسمى أم غيره فذهب إلى الأول بعض الأشاعرة واستدلوا بقوله تعالى: (سبح اسم ربك الأعلى) [الأعلى: ١] وظاهر أن التسبيح للذات دون الأسماء. والتحقيق في هذا الخلاف أنه إذا أريد من الاسم اللفظ فهو غير مسمى قطعاً وإن أريد ما يفهم منه فهو عين المسمى، انظر: حاشية الأمير على الجوهرة ص ٣٠٢.

(٣) وهو قولك "باسم الله" المغني ٨/٥٤.

(٤) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٥) الثرب: شحم رقيق يغشى الكرش والأمعاء، القاموس ص ٨٠.

وفي حلة لنا قولان (١) ومنها الغدة واذن القلب يكره أكله لنا مطلقاً مما ذبحوه أو ذبحناه وفي تحريمه خلاف (٢) وما كان من مثل هذه الصور.

﴿وطعامكم حل لهم﴾ عام ويخص منه شحم ذبائحنا المحرم عليهم لو ذبحه هو.
﴿والمحصنات من المؤمنات﴾ أي العفيفات (٣) يحل لكم نكاحهن ويخص منه ذوات الأزواج والمعتدة والمحرمة بسبب أو نسب مما ذكر في سورة النساء، والمشتبهة كأخته المشتبهة بأجنبيات حتى تتعين، والزانية على الزاني (٤) حتى تتوب وتعتد لمفهوم المحصنات (٥) كل هؤلاء يحرم نكاحهن مطلقاً أو مؤقتاً ويخص بهن هذا العموم.

﴿والمحصنات من الذين أتوا الكتاب من قبلكم﴾ عام في حرائر أهل الكتاب يحل نكاحهن من الذميات، والحرييات، وفي الحرييات خلاف الأصح جوازه للعموم والأصح امتناع نكاح امائهم للتخصيص بالمحصنات وهن الحرائر إذ لا إحصان لأمة (٥).

﴿ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله﴾ عام مطرد.

قوله عز وجل: [٦] ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم﴾ الآية، اقتضى بعموم وجوب الوضوء لكل صلاة فإن تعذر الوضوء فالتيمم خص ذلك في الوضوء بإجماع لكونه رافعاً فلا يجب الأعلى من أراد الصلاة (٥) وهو محدث (٦) وبقي التيمم

(١) طاهر مذهب أحمد حل أكله، وأما مالك فلم يرى حل ذلك للآية وأن هذا ليس من طعامهم، انظر المغني ٥٨٢/٨، القرطبي ٧٧/٦.

(٢) انظر المغني ٦١٢/٨.

(٣) قاله القرطبي ٧٩/٦، البيضاوي ١٤١.

(٤) في (ب) وغيره.

(٥) نهاية ص ١٢٩ من (ب).

(٥) وهو مذهب أحمد ومالك والشافعي، وخالف أبو حنيفة وقال بالجواز لأنها تحل بملك اليمن فحلت بالنكاح كالمسلمة، انظر: المغني ٥٩٦/٦، وما ذهب إليه الجمهور أولى لقوله تعالى "من فتياتكم المؤمنات" [النساء: ٢٥] وهو قيد لو لم يكن لذكره فائدة لما ذكر.

(٥) نهاية ص ١٢٧ من (ج).

(٦) نقل القرطبي الإجماع على ذلك وأنهم قالوا معنى الآية إذا قمتم إلى الصلاة محدثين، وقال القرطبي معنى (إذا قمتم) إذا أردتم كما في قوله تعالى: (فإذا قرآن القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم) [النحل: ٩٨] لأن الوضوء حال القيام لا يمكن، انظر: القرطبي ٨٣/٦، أحكام القرآن للهراسي ٣١/٣.

على عمومه (*) فيجب عند ارادة كل صلاة بحيث لا يجمع بتيمم واحد فرضين في وقت واحد وهو مذهب الشافعي وقول لأحمد، والصحيح عنده أن التيمم وظيفة للوقت فيصلى به ما شاء في الوقت من فروض ونوافل حتى يخرج (١).

﴿وجوهكم﴾ عام في الوجه، وهو من منابت شعر الرأس المعتاد إلى مجمع اللحيين طولاً وما بين الأذنين عرضاً (٢)، وخص منه داخل العينين فلا يجب غسله إذا خيف الضرر وإن أمن ففي استحبابه وجهان ومقتضى العموم وجوبه (٣)، وفي المسترسل من اللحية عن مجتمع اللحيين قولان: أحدهما يجب غسله لاتصاله بمحل الفرض (٤).

الثاني: لا يجب لخروجه عن حد الوجه (٥)، وداخل الفم والأنف متردد بين ظاهر الوجه وباطن الحلق، فمن ثم وقع الاختلاف في وجوب المضمضة والاستنشاق (٦).

﴿وأيديكم﴾ عام، ثم إن قيل: حد اليد تحت إلى الإبط كما فهم الصحابة أولاً (٧) فقد خص منها ما بين المرافق والأباط، وإن قيل: حدها إلى الكوع كما في قطع السارق (٨) فهو عام مطرد، وزيد عليه ما بين الكوع إلى المرافق بالغاية المذكورة

(*) نهاية ص ١٢٠ من (أ).

(١) انظر: المغني ١/٢٦٤، وكذا مذهب الشافعي فقد جوز أن يصلى به الفرض وما شاء من النوافل لأنها تابعة له، انظر: مغني المحتاج ١/٩٨.

(٢) انظر: القرطبي ٦/٨٣.

(٣) وهو قول عند بعض الحنابلة، ومذهب أحمد أنه ليس بمسنون في الوضوء ولا في الغسل. المغني ١/١٠٧.

(٤) وهو مذهب مالك، انظر: القرطبي ٦/٨٣، والشافعي في أحد القولين عنه انظر: بداية المجتهد ١/١٠، وأحمد في قول عنه المغني ١/١١٧، والذي أراه أن أعمال العبادات مما يحتاط له فالأولى غسل ما استرسل من اللحية.

(٥) وهو مذهب أبو حنيفة والشافعي وأحمد في القول الآخر، انظر: بداية المجتهد ١/١٠، والمغني ١/١١٧.

(٦) ومذهب الظاهرية أنهما فرض والأظهر أنهما سنتان في الوضوء، انظر: بداية المجتهد ١/١٠.

(٧) وهو كما قال عمار بن ياسر رضي الله عنهما: "تيممنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المناكب" رواه أبو داود كتاب الطهارة باب التيمم، حديث رقم ٣١٨، وابن ماجه في التيمم برقم ٥٦٥، والنسائي في الطهارة برقم (٣١٥) وذلك اخذ بالظاهر الاسم.

(٨) قال القرطبي اليد عند العرب من أطراف الأصابع إلى الكتف، ولذا يبطل القول بأن إلى (مع) لأنه لا يفيد لدخوله في أصل اللغة، انظر: ٦/٨٦.

إلى المرافق، وبهذا [القول] (١) يتضح القول في دخول المرفق في الغسل فعلى حد اليد الأول يكون دخول المرافق في الغسل بعموم لفظ اليد بعد تخصيص ما فوق المرافق إلى الإبط (٢)، وعلى جدها الثاني ينبنى على أن (إلى) معنى مع على غير المختار (٣) فيدخلان في الغسل أو على أصلها في الغاية فينبنى على أن الغاية تتناول ما بعدها (٤) فيه أقوال (٥) ثالثها: إن كان من جنسها تناولته وإلا فلا وهو اختيار المبرد (٦)، ورابعها: أنها مجملة في تناول وعدمه يقف على الدليل (٧) فإن قلنا يتناوله مطلقاً أو إذا كان من جنسها دخل (٨) في الغسل وهنا لأن المرفق من جنس اليد (٨) وإن قلنا لا يتناول ما بعدها أو هي مجملة تحتل تناول وعدمه ففيه قولان أحدهما يدخل في الغسل لبيان النبي صلى الله عليه وسلم وذلك بفعله حيث توضأ فغسل يديه وأدار الماء على مرفقيه (٩) والثاني لا يدخل وهو قول زفر بن الهذيل من أهل العراق (١٠) عملاً بمقتضى الغاية في عدم تناول أو اقتصاراً على الأقل المتيقن أن

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ).

(٢) وعليه أكثر العلماء مثل أبي حنيفة والشافعي ومالك وأحمد، وذلك لأنهم أخذوا بظاهر معنى اليد وهو من رؤوس الأصابع إلى الأباط فكان قوله تعالى (إلى المرافق) تخصيصاً للحد المتروك وهو من الأباط إلى المرافق فهو بيان للمغسول لا للمتروك، القرطبي ٨٦/٦، أحكام القرآن للهراس ٣٧/٣.

(٣) انظر: هامش رقم (٨) في الصفحة السابقة.

(٤) الضمير في (فيه) يعود على تناول الخالية ما بعدها.

(٥) الأول: أنها تدخل فيما قبلها، والثاني لا تدخل قاله الجمهور، إرشاد الفحول ص ١٣٥.

(٦) انظر: إرشاد الفحول ص ١٣٥، المغني ١٢٢/١.

(٧) وهذا هو القول بالوقف وهو اختيار الأمدي، انظر: إرشاد الفحول ص ١٣٦.

(٨) نهاية ص ١٣٠ من (ب).

(٩) وهو مذهب الرازي، انظر: المحصول ١٠٤/٣، وذكره السبكي ٢٣/٢-٢٤.

(١٠) كما في الحديث الذي رواه الدار قطني عن جابر قال: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا توضأ أدار الماء على مرفقيه" انظر: كتاب الوضوء باب وضوء النبي صلى الله عليه وسلم، وقد قيل عنه أنه ليس بقوي، ولكن في الدار قطني أيضاً عن عثمان بن عفان ".... ويديه إلى المرفقين حتى مس أطراف العضدين..." في كتاب الوضوء باب وضوء الرسول صلى الله عليه وسلم، وقد قال بن حجر عنه في الفتح اسناده حسن ٢٩٢/١، وأصح هذه الأحاديث ما رواه مسلم في صحيحه في كتاب الطهارة باب استحباب إطالة الغرة والتحجيل عن أبي هريرة "ثم غسل يديه حتى أشرع في العضد.... ثم غسل رجليه حتى أشرع في الساق" ثم قال هكذا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ.

(١٠) وقاله أيضاً المتأخرن من أصحاب مالك، انظر: المغني ١٢٢/١، والقرطبي ٨٦/٦.

جعلناها مجملة، ويحمل فعل النبي صلى الله عليه وسلم في غسل المرفق على الاستحباب(١)، والقول في ﴿إلى الكعيبين﴾ نحو منه في ﴿إلى المرافق﴾.

﴿وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم﴾ فيه مسائل: الأولى الباء قيل للإصاق(٢)، وقيل زائدة(٣) فتقتضي تعميم الرأس بالمسح أي امسحوا رؤوسكم ملصقين بها أيديكم وهو مذهب مالك وأحمد رحمهما الله(٤)، وقيل(٥) للتبعيض(٥)(٥) فيقتضي أجزاء مسح بعضه وهو مذهب الشافعي ولو شعره للحصول مسمى المسح(٦) والزيادة والتبعيض ضعيفان وأن كان التبعيض في الباء منقولاً عن الشافعي ولو ثبت عنه كان حجة(٧) وقد خرج مسح البعض على غير تبعيض الباء(٨) وهو أن الباء وردت للتبعيض وغيره في الاستعمال، وكانت الآية مجملة لاحتمالها الأمرين فاقصر فيه على الأقل المتيقن وهو ما يصدق عليه اسم المسح وهو تقرير الإمام فخر الدين في تفسيره(٩)، وعند أبي حنيفة الواجب مسح ربع الرأس، وعنه قدر الناصية، وعنه قدر ثلاثة أصابع(١٠) لأن المسح يقتضي أنه يمسح بها وهي الكف وثلاثة أصابع أكثره

(١) قال الكيا الهراسي الطبري: وإذا كان الأمر متروك وجب الرجوع إلى الحديث يعني الذي رواه مسلم- ثم قال والاحتياط يقتضي غسله لأن الحدث يقين لا يزول إلا بيقين، احكام القرآن ٨٣/٣.

(٢) وتكون هي كذلك على الحقيقة، انظر: جمع الجوامع ٣٤٢/٢.

(٣) القول بزيادة بعض الحروف في القرآن فيه نظر بل هو مردود، والذي اراه أنه لا توجد حروف زائدة في القرآن، لأن لوجودها معنى، قال القرطبي: "وقيل إنما دخلت لتفيد معنى بديعاً وهو أن الغسل لغة يقتضي مغسولاً به، والمسح لغة لا يقتضي ممسوحاً به فلو قال وامسحوا رؤوسكم لاجزاء المسح باليد امرراً من غير شيء -أي من غير الماء- على الرأس فدخلت الباء لتفيد ممسوحاً به وهو الماء فكأنه قال وامسحوا برؤوسكم الماء ٨٨/٦"

(٤) وهو مذهب مالك أنها زائدة، انظر: كشف الأسرار ١٧١/٢، ومذهب أحمد أنها للإصاق انظر: المغني ١٢٦/١.

(٥) نهاية ص ١٢١ من (أ).

(٥) وهو قول البعض أصحاب الشافعي، انظر: كشف الاسرار ١٩٦/٢.

(٥) نهاية ص ١٢٨ من (ج).

(٦) انظر: الأم ٢٦/١.

(٧) ولذا لم يجزم به صاحب كشف الاسرار انظر: ١٦٩/٢.

(٨) بل استدل بالحديث الذي رواه عن المغيرة أن الرسول صلى الله عليه وسلم توضأ ومسح بناصرية وعلى عمامته وخفية وبالحديث الذي رواه عن عطاء أنه مسح مقدم رأسه أو قال ناصيته وغيره من الأحاديث، انظر: الأم ٢٦/١.

(٩) التفسير الكبير ج ١١/ص ١٢٦-١٢٧.

(١٠) انظر: فتح القدير ١٧/١-١٨.

فقامت مقام جميعه (١) وفي كون الباء للتبعيض أو لا مباحث نظرية مذكورة في أصول الفقه لانطيل بذكرها، ويكفي في ذلك إطباق أهل اللغة على إنكار أنها للتبعيض إلا ابن كيسان (٢) وما يروى عن الشافعي قال ابن برهان الأصولي النحوي (٣) من زعم أن الباء للتبعيض فقد أتى أهل اللغة بما لا يعرفونه (٤)، ومحل الخلاف ما إذا دخلت على فعل يتعدى بنفسه نحو مسحت رأسي وبرأسي لا مطلقاً (٥).

المسألة الثانية: ذكر الرأس، وهو ممسوح متخللاً للمغسولات احتج به من رأى الترتيب فرضاً في الوضوء وهو قول الشافعي وأحمد (١) بناء على أن ذلك لا بد له من فائدة، ولا فائدة إلا التنبيه على الترتيب وفيه نظر؛ لأن لقائل أن يقول أن تخلل الرأس للمغسولات هو بمقتضى الكلام القديم عبارة مسموعة جعل أو معنى ذاتياً، والكلام القديم لا يعلل بالفوائد والعلل، سلمنا أنه لا بد له من (٥) فائدة لكن جاز أن تلك الفائدة تعديل الكلام المعبر في الإعجاز (٧)، وجاز أنها للتنبيه على استحباب الترتيب لا وجوبه (٨) ومن الشافعية من بني الترتيب في الوضوء على كون الواو العاطفة تقتضي الترتيب (٩) وبعض الأعضاء معطوف على بعض بها ويحكى عن الشافعي، والصحيح أن لا ترتيب فيها وأنها للجمع المطلق كما مر، ومنهم من أثبت الترتيب بأن النبي صلى الله عليه وسلم توضعاً وقال "هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به" (١٠) فذلك الوضوء إما مرتب فيلزم أن لا يقبل الصلاة إلا بوضوء (مرتب وهو

(١) انظر: أيضاً كشف الأسرار ١٧٠/٢.

(٢) ابن كيسان: هو أبو محمد الحسن بن محمد بن أحمد بن كيسان النحوي توفي سنة (٣٥٨هـ) سير أعلام النبلاء ١٣٦/١٦، شذرات الذهب ٢٧/٣.

(٣) أبو القاسم عبد الواحد بن علي بن برهان العكبري شيخ العربية توفي سنة (٤٥٦هـ) انظر: سير أعلام النبلاء ١٢٤/١٨، فوات الوفيات ٤١٤/٢-٤١٦.

(٤) نقله قدامه في المغني ١٢٦/١.

(٥) راجع كشف الأسرار ١٦٧/٢-١٦٨.

(٦) وأما أبو حنيفة والمتأخرون من أصحاب مالك قالوا هو سنة، بداية المجتهد ١٥/١.

(٧) نهاية ص ١٣١ من (ب).

(٨) انظر: المهذب ١٩/١.

(٩) والجواب من وجهين: الأول: أن الأمر بالوجوب على المختار وهو مذهب الجمهور، والثاني: أن الآية بيان للوضوء الواجب لا المسنود فليس فيها شيء من سنن الوضوء. المجموع ١٨٣/١.

(١٠) انظر: جمع الجوامع ٣٦٥/١ مبحث الواو، وقد نبه النووي في المجموع على بطلان كون الواو للترتيب وأن بعض الشافعية أخذ به ثم قال وهو ضعيف لا يعول عليه، انظر المجموع ٤٨٣/١.

(١١) رواه البخاري: في كتاب الوضوء باب صفة وضوء النبي صلى الله عليه وسلم، رواه مسلم في كتاب الوضوء باب صفة وضوء النبي صلى الله عليه وسلم.

المطلوب أو غير مرتب فيلزم أن لا تقبل الصلاة إلا بوضوء غير (١) مرتب وهو خلاف للإجماع وهي طريقة حسنة مطردة في جميع أبعاد الوضوء غير أنها منتقضة على كل مستدل بها بما لا يقول هو بوجوبه في الوضوء كالمضمضة والاستنشاق والموالاة (٥) وسائر السنن عند من لا يرى فريضة شيء (٢)، منها فإن النكته جارية فيه بعينها بأن يقال (٥) "هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به (ثم) (٣) لا يخلو أما أنه عليه الصلاة والسلام تميمض فيه أو لا إلى آخرها (٤).

المسألة الثالثة: وأرجلكم قرأ نصف القراءة (٥) بفتح اللام نصباً عطفاً على الوجوه والأيدي في الغسل، واحتج به الجمهور، وقرأ الباقر بكسر اللام جرأ عطفاً على الرؤوس في المسح واحتج به الشيعة، ثم كل واحد من الفريقين يتأول قراءة الآخر على خلاف الظاهر فالجمهور تأولوا قراءة الجر على المجاورة للرؤوس نحو: "كبير أناس في بجاد مزمل"، "صنيف شوا أو قدير معجل"، "وجحر ضب خرب" والأصل مزمل وخرب بالرفع وقديراً بالنصب وإنما جر الثلاثة لمجاورتها المجرور قبلها، وردت الشيعة ذلك بأن الإعراب على المجاورة شاذ نادر أو ضعيف في القياس، فلا تحمل عليه القراءة المشهورة، ثم هو إنما يستعمل حيث يؤمن اللبس لا حيث يلبس كما ههنا على أن معنى الشاهد الثالث (لكم جحر ضب خرب جحره) وهو نعت سببي (١) مقيس لكن حذف الفاعل لدلالة خبر المبتدأ عليه إذ التقدير هذا جحر ضب خرب جحر، والشيعة تأولوا قراءة النصب على أنها على محل برؤوسكم

(١) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(٥) نهاية ص ١٢٢ من (أ).

(٢) قلت هذا لا ينقض الترتيب ولا الموالاة في الوضوء غز ذلك هناك أحاديث تدل على هذه السنن انظر: صحيح مسلم كتاب الوضوء باب صفة وضوء النبي صلى الله عليه وسلم.

(٥) نهاية ص ١٢٨ من (ج).

(٣) ما بين القوسين ساقط من (أ).

(٤) هذا كلام فيه نظر فلقد بين العلماء أن أفعال الوضوء تنقسم إلى قسمين فرائض وهي الواردة في الآية، وسنن وهو ما جاء في الحديث، وانتقوا على أن من أتى بالفرائض دون السنن كان وضوءه صحيحاً وإن فاتته ثواب السنن. بداية المجتهد ١٠/١ وما بعدها.

(٥) وهم نافع وابن عامر والكسائي ويعقوب وخفص والباقرن بالخفض، النشر في القراءات العشر ٢/٢٥٤.

(٦) النعت السببي ما بين صفة من صفات ما له تعلق بمتبوعه وارتباطه. انظر: جامع الدروس العربية ٣/٢٢٤.

وهو نصب نحو "فلسنا بالجبال ولا الحديد" (١) أو هو أقرب من الوجوه والأيدي والعطف على الأقرب أولى.

ورد (الجمهور) (٢) ذلك بأن العطف على محل برؤوسكم وإن كان أقرب لكن العطف على لفظ الوجوه (والأيدي) (٣) أقوى (٤) واعتبار الأقوى أولى من اعتبار الأقرب لأن القوة معنى حقيقي، والقرب معنى إضافي عديمي، ثم أكدوا ذلك بفعل النبي عليه الصلاة والسلام (٥) وأصحابه، واتفاق السواد الأعظم على غسل الرجلين (٥)، واعلم أن الخلاف لما قوي في هذه المسألة في الطرفين ذهب قوم من الجمهور إلى التخيير بين الغسل والمسح (٦)، وآخرون إلى الجمع بينهما (احتياطاً) (٧) (٨)، فصار فيهما أربعة مذاهب، وخص من عموم الأعضاء الأربعة ما قام به مانع من التطهير كالجراحة والشجة ونحوها (٩).

﴿أو لامستم النساء﴾ عام خص به منه من لا تشتهي لصغرها، والمحرم على خلاف ذلك فلا ينقض الوضوء منها، واللمس (عن غير قصد أو لغير شهوة عند بعضهم ثم أن الملامسة حقيقة وضعية) (١٠) في تماس البشريتين، ومجاز في الوطء فمن اعتبرهما من لفظ واحد كالشافعي (١١) ونحوه نقض الوضوء بالجماع واللمس (١٢)، ومن لم يعتبرها في اللفظ واحد كأبي حنيفة (١٣) نقض الوضوء (١٤) بالجماع للإجماع ولم ينقضه باللمس وإلا اعتبر من اللفظ الواحد حقيقة ومجازه وأنه باطل عنده. وهذا من مسائل الحقيقة والمجاز في أصول الفقه.

(١) هذا شطرة بيت للعقبة الأسدي وهو شاعر إسلامي وأوله: معاوي إننا بشر فاسجج. خزنة الأدب ٣٤٣/١.

(٢) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(٣) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(٤) نهاية ص ١٣٢ من (ب).

(٥) وذلك بالأحاديث المستفيضة في صفة وضوء النبي صلى الله عليه وسلم أنه غسل رجله منها حديث عثمان وحديث علي وحديث ابن عباس وحديث أبي هريرة وغيرهم في الصحيحين، ويطول ذكرها هنا، انظر: كتاب الوضوء باب صفة وضوء النبي صلى الله عليه وسلم، في البخاري ومسلم.

(٥) انظر: بداية المجتهد ١٤/١، القرطبي ٩١/٦.

(٦) وهو قول الخطابي عن الجبائي المعتزلي، انظر: المجموع ٤٧٥/١.

(٧) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(٨) وهو مذهب بعض أهل الظاهر المرجع السابق ٤٧٥/١.

(٩) فيجبر ذلك بتيمم في وقته أو المسح على المعصوب وفيه خلاف، انظر: المجموع ٣١٦/٢-٣٢٢.

(١٠) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(١١) انظر: المجموع ٢٤/٢.

(١٢) وذلك لأنه حمل اللفظ على الحقيقة والمجاز لقيام القرينة على ذلك، وهي هنا مشاركة المعنى المجازي للمعنى الحقيقي في المعنى الذي لأجله تعلق الحكم بالمعنى الحقيقي وهو أنه مظنة التلذذ المثير للشهوة، انظر:

حاشية البيناني ٢٩٩/١.

(١٢) انظر: بداية المجتهد ٣٣/١.

(١٤) نهاية ص ١٢٣ من (أ).

﴿فلم تجدوا ماء فتيموا﴾ هذا نكرة في سياق نفي فيعم ومقتضاه (٥) أنه إن لم يعد جميع أفراد الماء المطلق لا يجوز له التيمم، وقد وقع النزاع في صور منها: الماء المتغير بالطهارات تغيراً شديداً بحيث لا يخرج عن طبيعة الماء وقوته، هل يجوز الوضوء منه بناء على أن (الماء) (١) المطلق يتناول (أم لا) (٢)؟ ومنها الماء المستعمل في رفع الحدث أجاز مالك استعماله (٣) في الطهارة مع الكراهة، ومنعه الباقي بناء على ذلك، أو كونه صار نجساً عند بعضهم (٤)، ومنها نبيذ التمر عند عدم الماء في السفر هل يتوضأ به أم لا؟ منعه الأئمة إلا أبا حنيفة (٥)، حجة المانع أن جميع أفراد الماء معدومة فوجب الانتقال إلى التيمم إذ لم يجعل الشرع بينهما واسطة فمن أجاز الوضوء بالنبيذ فقد أثبتت الوسطة حيث لم يثبتها الشرع وإنه غير جائز (٦). حجة من أجاز قوله عليه الصلاة والسلام لابن مسعود ولم يجد معه إلا نبيذ تمر: "طيبة وماء ظهور (٧)" فسماه ماء ولأنه لا بد في النبيذ من أجزاء مائة (٧)، فواجبه لم يعد جميع أفرادها، فيلزمه استعمال تلك الأجزاء واستعمالها مفردة لا يمكن لاستهلاكها (٥) فيوصل إليه باستعمال الجميع، أعني الماء وما استهلك فيه، وصار ذلك من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. والواجب أن الحديث قد ضعف (٨) والأجزاء المائية في النبيذ خرجت على اسم الماء وطبيعته فلا يتناولها العموم فلا يجب استعمالها.

(٥) نهاية ص ١٣١ من (ج).

(١) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٢) قال مالك والشافعي هو طاهر غير مطهر وقال أبو حنيفة وأحمد أنه ظاهر مظهر انظر: المغني ١/١٦، بداية المجتهد ١/٢٤.

(٣) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٤) لم يجوز الطهارة به الشافعي وأبو حنيفة وأحمد. انظر: بداية المجتهد ١/٢٤-٢٥، المغني ١/١٨-١٩.

(٥) روي أن أبا حنيفة رجع عن هذه المسألة وهو ما استقر عليه مذهب الحنفية، انظر: بدائع الصنائع ١/١٥٠-١٦، بداية المجتهد ١/٢٩.

(٦) انظر: بداية المجتهد ١/٢٩.

(٧) ذكره الكاساني في بدائع الصنائع ١/١٦، وابن قدامة في المغني ١/١٠.

(٨) في (ب)، (ج) أجاز إمامته، وما أثبتته الصواب.

(٥) نهاية ص ١٣٣ من (ب).

(٨) هذا حديث منقوض بحديث مسلم الذي رواه في كتاب الصلاة باب الجهر بالقراءة في الصباح والقراءة على الجن، الذي رواه عن عامر قال سألت علقمة هل كان ابن مسعود شهد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة الجن؟ قال: فقال علقمة، أنا سألت ابن مسعود فقلت هل شهد أحد منكم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة الجن؟ قال: لا. الحديث حيث أن هذا الحديث كان في ليلة الجن وقال ابن قدامة حديثهم هذا: لا يثبت ورواية أبو زيد مجهول عند أهل الحديث لا يعرف له غير هذا الحديث ولا يعرف بصحبة عبد الله. المغني ١/١٠.

﴿فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه﴾ اختلف في (من) (١) ههنا هل هي للتبويض أو لابتداء الغاية (٢)، فعلى الأول: يشترط فيما يتيم به أن يكون له غبار يعلق بمحل التيمم تحقيقاً لمعنى الباء (٣) في التبويض، وهو مذهب الشافعي وأحمد (٤). وعلى الثاني: لا يشترط ذلك لأن الواجب ابتداء المسح من الصعيد، وهو حاصل بدون الغبار حتى لو ضرب بيده على حجر صلد ونحوه مما لا غبار له جاز وهو مذهب مالك وأبي حنيفة (٥). ثم أزم الشافعية الاكتفاء بمسح بعض الوجه ثم التيمم من قوله عز وجل ﴿فامسحوا بوجوهكم﴾ كما جاز الاكتفاء بمسح بعض الرأس من ﴿امسحوا برؤوسكم﴾ وإلا فسوا بينهما في التعميم، أو أفرقوا بين الموضوعين مع اتحاد الصيغة، ووجود الباء المبعضة فيهما لكنهم فرقوا بأن المسح في الرأس أصل فعمل فيه بمقتضى (الباء) التبويض بخلاف المسح في (٥) الوجه فإنه يدل على ما يجب استيعابه وهو الغسل فالحق بأصله، وهذا عند التحقيق ليس بالقوي لأن مقتضيات الألفاظ لا يؤثر فيها اختلاف الأحكام (٦) وهذا البحث يتعلق بحروف (٥) المعاني، وهي من أبواب أصول الفقه.

﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج﴾ هو عام بدليل ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ (٧) وهو عام مطرد؛ لأن الله عز وجل لم يشرع حكماً إلا وأوسع الطريق إليه، ويسره حتى لم يبق دونه حرج ولا عسر، ويحتج بهذه الآية ونحوها من رأى أنه إذا تعارض في مسألة حكمان اجتهديان خفيف وثقيل يرجح الخفيف دفعا للحرج وفي هذا أقوال ثالثها: التخيير والأخذ بالثقل أحوط (٨)، وهذا من أصول الفقه.

(١) في (ب)، (ج) اختلف في الباء والصواب أنها (من) لما سيأتي من الكلام عليها.

(٢) وهي تأتي لهذين المعنيين جمع الجوامع ٣٦٢/١.

(٣) هكذا في الأصل، والأصح أنها (من) وهو ما يقتضيه السياق والمعنى.

(٤) انظر: المعنى ٢٤٧/١-٢٤٨.

(٥) انظر: بداية المجتهد ٦١/١.

(٥) نهاية ص ١٢٤ من (أ).

(٦) سبق وأن اشترت أن عمل الشافعية بمسح بعض الرأس في القول المعتمد لم يكن للقول بأن الباء للتبويض وإنما للحديث. وأما في هذه المسألة فهي كسائر المذاهب بوجوب استغراق جميع الوجه بالمسح انظر: الأم ٤٩/١.

(٥) نهاية ص ١٣١ من (ج).

(٧) سورة الحج الآية ٧٨.

(٨) سبق الكلام عليه في المقدمة.

قوله عز وجل: [٧] ﴿واذكروا نعمة الله عليكم وميثاقه الذي واثقكم به إذ قلتم سمعنا وأطعنا﴾ يحتتمل أنه تذكير للمؤمنين بالعهد المأخوذ عليهم يوم ﴿الست بربكم قالوا بلى﴾ (١)(٢)، ويحتتمل أنه تذكير لهم ببعثهم النبي صلى الله عليه وسلم على النصره والإسلام والالتزام بأحكام الشريعة وهو أشبهه (٣)(٤).

[١٢] ﴿ولقد أخذ الله ميثاق بني اسرائيل﴾ يعني على طاعة موسى عليه الصلاة والسلام، وهو عام فيهم (١).

﴿وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا﴾ (٥) استشهد الأمامية (٦) بهذا على أن أئمة الأمة من أهل البيت اثنا عشر على عدد نقيب بني اسرائيل، لأن النقباء هنا الشهود بدليل سياق الآية، والأئمة شهود على الأمة لقوله عز وجل ﴿يوم ندعو كل أناس بأمامهم﴾ (٧) ولأن الإمام خليفة الرسول، والرسول شاهد على الأئمة فكذا خلفاؤه، وأعلم أنه تشبيه

(١) سورة الأعراف الآية ١٧٢.

(٢) مابين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(٣) ذكر الطبري القولان، ورجح الثاني، وذلك لأن الله سبحانه وتعالى ذكر بعد تذكرة المؤمنين بميثاقهم، ميثاقه الذي واثق به أهل التوراه بعد ما أنزل كتابه على نبيه موسى عليه السلام فيما أمرهم ونهاهم فقال (ولقد أخذ الله ميثاق بني اسرائيل وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا) [المائدة: ١٢، ١٣] منبها بذلك أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم على الوفاء بالعهد وبيين لهم سوء عاقبة الذين لم يحافظوا عليه، فإذا كانوا قد نهوا على ألا يرتكبوا الفعل مثله، في ميثاق أخذ على قوم بعد ارسال الرسول إليهم كان واجبا أن يكون الحال الذي أخذ فيها الميثاق والموعظين نظير حال الذين وعظوا بهم، انظر: ٩٣/١٠ - ٩٤، وأخذ به ابن كثير انظر ٣٠/٢، والنسفي ١٧٤/١.

(٤) نهاية ص ١٣٤ من (ب).

(٥) انظر: ابن كثير ٣٢/٢.

(٦) النقيب في كلام العرب كالعريف على القوم غير أنه فرق العريف انظر: القاموس ١٧٨، الطبري ١١٠/١٠.

(٧) الأمامية: فرقة من فرق الشيعة الرئيسية الثلاث، قالوا بالنص الجلي على أمامة علي، وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا الإمامة إلى جعفر الصادق واختلفوا في المنصوص عليه بعده وتشعب متأخروهم إلى المعتزلة وإلى سلفية وإلى ملتحة بالفرق الضالة، الاعتصام (٢١٤/٢).

(٨) سورة الاسراء الآية (٧١).

مجرد من غير ربط لزومي، وإنما الأشبه بنقباء بني اسرائيل نقباء الأنصار الذين بايعوا بيعة العقبة (١).

﴿وقال الله إني معكم﴾ أي بالنصر والإعانة (٢).

﴿وآمنتكم برسلي﴾ عام مطرد في الإيمان بالرسول.

﴿لأكفرن عنكم سيئاتكم﴾ عام في تكفير جميعها ولا يجوز تخصيصه بالكفر

لقوله ﴿إن الله لا يفر أن يشرك به﴾ (٣) ولأن تكفير سيئاتهم إنما هو على تقدير الإيمان كما صرحت به الآية وهو والكفر لا يجتمعان، فإن (٤) السيئات عام مطرد فيما سوى الكفر.

﴿فمن يكفر بعد ذلك منكم﴾ الآية، عام مطرد.

[١٣] ﴿فيما نقضهم ميثاقهم﴾ يحتمل أن نقضهم إياه بمخالفة جميع أجزاءه وهي

الخمس المذكورة في الآية قبلها (٥): إقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والإيمان بالرسول، وتعظيمهم، وإقراض الله عز وجل قرضاً حسناً (٦)، ويحتمل أن نقضه بمخالفة بعض أجزاء ولو جزءاً واحداً (٧) لأن ماهية الجملة تنتفي بانتفاء جزء كالعشرة تنتفي صورتها وماهيتها بعدم واحد منها (٧)، ويحتج القدرية بهذا (ونحوها) (٨)، ووجهه أن

(١) قال مثله ابن كثير ٣٢/٢، وبيعة العقبة، المقصود بها العقبة الأولى التي بايع فيها اثنا عشر رجلاً من الأنصار رسول الله صلى الله عليه وسلم، على بيعة للنساء، وذلك قبل أن تفرض الحرب، وقبل الهجرة، انظر: سيرة ابن هشام ٨٣/٢-٨٧.

(٢) انظر: البيضاوي ص ١٤٣، النسفي ٢٧٥/١.

(٣) سورة النساء الآية ٤٨.

(٤) في (ب) فإن.

(٥) الآية هي (ولقد أخذنا ميثاق بني اسرائيل وبعثنا منهم اثني نقيبا، وقال الله إني معكم لأن أقمتم الصلاة وأتيتم الزكاة، لأكفرن عنكم سيئاتكم ولأدخلنكم جنات تجري من تحتها الأنهار فمن كفر بعد ذلك منكم فقد ضل سواء السبيل) [المائدة: ١٢].

(٦) وهو الإنفاق في سبيل الله تعالى وابتغاء مرضاته، ابن كثير ٣٣/٢.

(٧) نهاية ص ١٢٥ من (أ).

(٨) وهذه ملاحظة جيدة من المؤلف حيث أن المفسرين ذكروا أنهم نقضوا الميثاق دون إشارة إلى أنهم هل نقضوه كله أم نقضوا جزءاً منه.

(٩) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

الله عزوجل لعنهم بنقضهم الميثاق فلو كان نقضه مخلوقاً له لكان لاعناً على فعله، وذلك جور، وقد عرف هذا وجوابه غيره مرة، على رأي الكسبية والمجبرة.

﴿وجعلنا قلوبهم قاسية﴾ فسوة القلب صلابته فلا يلين لطاعة الله عزوجل وذكره (١) (٢)، وسببها ما يخلقه الله عز وجل في القلب من غلبة شهوات الدنيا عليه، والاعتزاز بها فيخالف في تحصيلها المأمورات، ويرتكب المحظورات، وربما قال المعتزلة أنه عزوجل جعل تقسيته لقلوبهم عقوبة على نقضهم الميثاق، فلو كانت العقوبة والذنب جميعاً من فعله وخلقه لما كان أحدهما بأن يكون ذنباً والأخر عقوبة أولى من العكس، ويجاب عنه بالمنع، بل بقول لما كانا جميعاً (٣) مخلوقين له بالقدرة والاختيار اختار أن خلق النقض ذنباً وتقسية القلب عقوبة (٤).

﴿يجرفون الكلم عن مواضعه﴾ قيل حرفوه بالتبديل (٥)، وقيل بالتأويل (٦)، والحق أنهم حرفوه بالأمرين ولعل اختلاف العبارتين وهي ﴿يجرفون الكلم عن مواضعه﴾ و﴿من بعد مواضعه﴾ (٧) إشارة إلى ذلك، ويشبه أن تحريفه ﴿من بعد مواضعه﴾ بالتبديل، ﴿عن مواضعه﴾ بالتأويل لأن التبديل أخص التحريفيين و﴿من بعد مواضعه﴾ أخص العبارتين فيجعل الأخص للأخص عملاً بموجب المناسبة (٨) (٩)، هذا كله في اليهود.

ثم قال الله عز وجل: [١٤] ﴿ومن الذين قالوا إنا نصارى أخذنا ميثاقهم﴾ أي بالتوحيد فثأثوا كما سبق من مذهبهم وهذا عام مطرد في النصارى.

(١) قال ابن كثير: "أي لا يتعظون بموعظة لغلظها وقساوتها". ٣٣/٢.

(٢) نهاية ص ١٢٢ من (ج).

(٣) نهاية ص ١٣٥ من (ب).

(٤) ولعل ما يؤيد هذا ذكره سبحانه تقسية القلب بعد اللعن وجعلها في سياق العقوبة حيث أن اللعن وهو الطرد من الرحمة، كما قال الزمخشري ٦٠٠/١ والنسفي ٢٧٥/١.

(٥) قاله الطبري ١٠/١٢٩، والزمخشري ٦٠٠/١، والبيضاوي ص ١٤٤.

(٦) قاله النسفي ٢٧٥/١، وابن كثير ٣٣/٢.

(٧) سورة المائدة الآية (٤١).

(٨) المناسبة: هي ملائمة الوصف المعين للحكم، حاشية البناني ٢٧٣/٢.

(٩) والذي يظهر لي من خلال هذا أن التبديل فيه تغيير للفظ والمعنى، وأما التأويل ففيه تغيير المعنى فقط مع بقاء اللفظ، فإذا كان الأمر كذلك كان التحريف بالتأويل أخص من التحريف بالتبديل، وعملاً بموجب المناسبة يكون معنى "من بعد مواضعه" أي بالتأويل؛ ومعنى "عن مواضعه" بالتبديل وإلى هذا المعنى أشار القرطبي عند تفسيره لقوله تعالى (يجرفون الكلم من بعد مواضعه) [المائدة: ٤١] أي يتأولونه على غير تأويله بعد أن فهموه عنك وعرفوا مواضعه التي أرادها الله عز وجل وبين أحكامه ٦/١٨١، وأشار الشوكاني إلى مثله فقال في الآية نفسها "أي من بعد كونه موضوعاً في مواضعه، أو من بعد وضعه في مواضعه التي وضعها الله فيها" ٢/٤١، ويكون ورود عبارة المؤلف على هذا الشكل سبق للسان أو خطأ نساخ، والله أعلم.

[١٧] ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم﴾ هذا عام مطرد، واعلم أنهم قرروا هذه الدعوى بأن قالوا: كلمة الله عزوجل حلت في هيكل المسيح، وكلمة الله لا تتفك عن ذات الله فهيكلم المسيح، لا ينفك عن ذات الله بواسطة الكلمة الحالة، وقالوا: لا نعني بكون المسيح هو الله والله هو المسيح إلا أن ذاته لا تتفك عن ذاته بطريق الحلول، وقد سبق بطلان هذه المقدمات (١)، وأجاب الله عزوجل عن دعواهم هذه بقوله: ﴿من يملك من الله شيئاً أن يراد أي يهلك المسيح بن مريم﴾ وتقريره: لو كان الله هو المسيح بن مريم لامتنع عليه إهلاكه واللازم باطل فالملزوم كذلك (٢)، بيان الملازمة أن الله عزوجل لو كان هو المسيح لكانا ذاتاً واحدة (قديمة ولو كان ذاتاً واحدة قديمة لامتنع أن يهلك الله سبحانه وتعالى) (٣) ذاته القديمة (٤) إذ القديم لا يقبل لعدم ولا الهلاك ولا التأثير بوجه، بيان انتفاء اللازم (وهو) (٥) أن الله عزوجل قادر على إهلاك من في الأرض جميعاً بل جميع العالم فعلى إهلاك المسيح وحده أولى، وإذا كان قادر إهلاكه لزم أنه ليس هو الله عزوجل لأن إهلاك المسيح مقدور وإهلاك الله عزوجل نفسه غير مقدور، ينتج أن المسيح ليس هو الله وينعكس (٥) كلياً (٥) أن الله عزوجل ليس هو المسيح، وهو المطلوب (٥).

﴿و الله ملك السموات والأرض وما بينهما يخلق ما يشاء﴾ إشارة إلى ماسبق من أن العالم بأسره مملوك لله عزوجل ونفسه أو ابنه على تقدير قول النصارى - ليس مملوكاً فلو كان المسيح هو الله عزوجل أو ابنه كما قالوا لكان المسيح خارجاً عن

(١) انظر: أيضاً البيضاوي ص ١٤٥.

(٢) المرجع السابق ص ١٤٥.

(٣) في (ب)، (ج) قائمة لامتنع أن يهلك المسيح من في الأرض جميعاً بل جميع العالم فعلاً إهلاك وحده أولى وإذا كان قادراً وهو كلام لا يستقيم.

(٤) نهاية ص ١٢٦ من (أ).

(٥) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(٥) نهاية ص ١٢٣ من (ج).

(٥) العكس هو من أقسام الاستدلال المباشر وهي عملية اشتقاق عقلي وذلك بأن يجري تبديل بين حدي القضية، فيضع المحمول بدل الموضوع والعكس، ويضع التالي بدل المقدم والعكس في القضايا الحملية والشرطية ليستنتج من ذلك قضية مجهولة من قضية أو عدة قضايا معلومة. انظر: ضوابط المعرفة ص ١٤٧-١٤٩، والبصائر التصيرية ص ١٣٤.

(٥) نهاية ص ١٢٦ من (ب).

عالم السموات والأرض وأنه باطل، وإذا ثبت أنه من العالم والعالم مملوك مخلوق فالمسيح بهيكله وروحه وكثيفه ولطيفه (١) مملوك مخلوق لله. ومختصر هذا أن المسيح من العالم وكل ما هو من العالم فهو مملوك مخلوق فالمسيح مملوك مخلوق (٢).

[١٨] ﴿قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ﴾ تقريره أنكم أيها اليهود والنصارى معذبون بذنوبكم والأبناء والأحباء لا يعذبون بذنوبهم فأنتم أيها اليهود والنصارى لستم أبناء الله ولا أحباؤه بل أنتم بشر ممن خلق الله يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء (٣).

[١٩] ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا﴾ معناه معنى ﴿لَوْلَا أَرْسَلْتُ إِلَيْنَا رَسُولًا﴾ (٤) ونحوه من الاحتجاج على الله عز وجل بنفي بعثة الرسل فقطع هذه الحجة عنه بإرسال محمد صلى الله عليه وسلم (٥).

[٢٠] ﴿يَا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ﴾ الآية تقتضي أن النبوة نعمة على النبي وعلى قومه، لشرفهم به كما قال الله عز وجل لنبيه عليه الصلاة والسلام ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ﴾ (٦) أي شرف.

[٢٧] ﴿قَالَ إِنَّمَا يُتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾ يحتج به من يرى أن الفاسق لا يقبل له عمل ولعله رأى الخوارج (٧)، وتقريره: أن الفاسق ليس بمتق وكل من ليس متق لا يقبل منه عمل، فالفاسق لا يقبل منه عمل، أما الأولى فواضحة بذاتها، وأما الثانية فلهذه الآية لاقتضاها حصر تقبل العمل في المتقين وحصر الشيء في الشيء يقتضي أن لا يوجد في غيره، فالمتقبل (٨) لا يوجد في غير المتقي وهو المطلوب، أو يقال المتقبل عمله متق والفاسق ليس بمتق فالمتقبل منه ليس بفاسق وينعكس كلياً

(١) في (ج) وكيفية نطقه.

(٢) والمخلوق محدود محصور وما أحاط به الحد لا يصلح للإلهية، انظر: القرطبي ١١٩/٦.

(٣) انظر: ابن كثير ٣٤/٢، النسفي ٢٧٦/١، البيضاوي ص ١٤٥.

(٤) سورة طه الآية ١٣٤.

(٥) انظر: القرطبي ١٢١/٦، ابن كثير ٣٦/٢.

(٦) سورة الزخرف الآية ٤٤.

(٧) الخوارج: هم الذين خرجوا على علي رضي الله عنه، عند التحكيم وكفروه، وهم اثنا عشرة ألف رجل، قالوا: من صب من فريش وغيرهم وعدل فهو أمام ولم يوجبوا نصب الامام وكفروا عثمان رضي الله تعالى عنه، وهم سبع فرق: محكمة وبيهسية وأزارقة ونجدات وأحقرية، انظر: كتاب الاعتصام ٢١٤/٢.

(٨) في (ب)، (ج) فالمتقبل.

الفاسق ليس متقبلاً منه، والجواب: أنه هذه الشبهة مبنية على إن (إنما) في الآية للحصر، وأن التقوى هي العامة وهي تقوى المعاصي على (٥) الإطلاق، وكلاهما ممنوع، أما الأول فلما تقرر قبل من أن (إنما) (٥) لا تقتضي الحصر بل الإثبات المؤكد (١)، وأما الثاني فلأن المراد التقوى الخاصة وهي اجتناب الكفر (٢) وعلى هذا التقدير يمنع مقدمتي الدليل المذكور فلا نسلم أن الفاسق ليس بمتق، ولا أن كل من ليس بمتق لا يتقبل منه، ويدل على ما ذكرناه قوله عز وجل ﴿وما منعهم أن تقبل منهم نفقاتهم إلا أنهم كفروا﴾ (٣) الآية فحصر المانع من قبول النفقة في الكفر، وذلك يقتضي أن غير الكفر لا يمنع من قبولها، وحينئذ ينظم الدليل هكذا المانع من قبول النفقة هو الكفر، والكفر غير موجود في الفاسق المؤمن، فالمانع غير موجود في الفاسق المؤمن (٥).

[٣٠] ﴿فبعث الله غراباً يبحث في الأرض ليريه كيف يواري سوءة أخيه﴾ إن كان هذا الغراب ملكاً كما قيل فلا عجب، وإن كان غراباً حقيقياً فطالما أرشد الله عز وجل الإنسان ببعض الحيوان فهذا جالينوس الحكيم إنما استفاد الحقنة من طائر في البحر إذا أصابته تخمة زج بمنقاره من ماء البحر في دبره فيستطلق فيبراً، واستفادوا أن الرازيانج (٤) فيه جلاء البصر من الحية إذا طال مقامها في الشتاء تحت الأرض أظلم بصرها فتخرج إذا خرجت على الفور إلى الرازيانج الأخضر فتفتح عينيها فيه وتحل (٥) به بصرها فيزول عنها، وهذا النوع كثير من أسرار الحيوان وقد اعطى الله عز وجل كل شيء خلقه ثم هدى، فأرشد ابن آدم إلى دفن أخيه بالغراب من هذا الباب.

(٥) نهاية ص ١٢٧ من (أ).

(٥) نهاية ص ١٣٨ من (ب).

(١) انظر: حاشية البناني ١/١٥٨-٢٨٩، ومن جعلها للحصر قال هي لنوع معين من العبادات أي القرابين، انظر: القرطبي ٦/١٣٥.

(٢) قال ابن عطية: "المراد بالتقوى ههنا اتقاء الشرك بأجماع أهل السنة" المحرر الوجيز. (١/٢٩٨)

(٣) سورة التوبة الآية (٥٤).

(٥) نهاية ص ١١٤ من (ج).

(٤) هو الشومر، أو الشمر.

(٥) في (ب)، (ج) تحد.

[٣١] ﴿من أجل ذلك كتبنا على بني﴾ أعلم أن العلة الشرعية تارة تستفاد من النص (١) عليها وتارة بالإيماء (٢) إليها، وتارة بالسبر والتقسيم (٣)، وتارة بالدوران (٤)، فالنص كما في هذه الآية وبها يستشهد في ذلك نحو فعلت كذا لكذا أو من أجل كذا أو لعل كذا ونحوه، وباقي الأقسام نشير إلى ما نمر به منه إن شاء الله عز وجل.

[٣٨] ﴿فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا﴾ تحتج بها القدرية في أن أفعال العباد مخلوقة لهم، وإلا لكان قطع السارق عقوبة له على خلق غيره وذلك جور، وأجيب بأن قطعه على كسبه كما صرح به (٥) الآية، ولا يلزم [من] (٦) كون الفعل كسباً له أن يكون مخلوقاً له.

[٤١] ﴿ومن يرد الله فنته فلن نملك له من الله شيئاً أولئك الذين لم يرد الله أن يظهر قلوبهم﴾ هذا حجة على المعتزلة في أن الله عز وجل (٥) يريد فتنة بعض الخلق أي ضلالهم (٥)، ولا يريد تطهير قلوبهم بالإيمان والهدى، فيمتنعان منه، والآية فيه واضحة غنية عن التأويل (٧) بتقرير البرهان.

[٤٢] ﴿إنا جاؤك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم﴾ هذا مخصص لعموم قوله عز وجل ﴿إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله﴾ (٨) خص في أهل

(١) النص : هو من مسالك العلة، وهو النص الصريح الذي لا يحتل غير العلية، انظر: جمع الجوامع ٢/٢٣٦.

(٢) الإيماء: أيضاً من مسالك العلة هو اقتران الوصف الملفوظ، قيل أو المستنبط بحكم ولو كان مستنبطاً لو لم يكن للتعليل هو أو نظيره كان ذلك الاقتران بعيداً انظر: جمع الجوامع ٢/٢٦٦.

(٣) السبر والتقسيم: من مسالك العلة وهو حصر الأوصاف الموجودة في الأصل المقيس عليه وإعمال ما لا يصلح منها للعلية فيتعين الباقي، انظر: المحلى على جمع الجوامع ٢/٢٧٠.

(٤) الدوران: من مسالك العلة وهو أن يوجد الحكم عند وجود وصف وينعدم عند عدمه، جمع الجوامع ٢/٢٨٨.

(٥) في (ج) بهذه.

(٦) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ).

(*) نهاية ص ١٣٨ من (ب).

(٥) نهاية ص ١٢٨ من (أ).

(٧) في (ب)، (ج) البيان.

(٨) سورة النساء الآية ١٠٥.

الكتاب بهذه الآية حيث خيّر في الحكم بينهم(١)، فأما الحكام بعد النبي صلى الله عليه وسلم فهل يلزمهم الحكم بين أهل الكتاب الذمة إذا ترفعوا إليهم؟ فيه خلاف وتفصيل(٢).

[٤٣] ﴿وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله﴾ يحتج اليهود بهذا على صحة توراتهم إلزاماً للمسلمين لأن القرآن قد صرح بأن فيها حكم الله وكل ما فيه حكم الله تعالى فهو حق معتبر، فالتوراة حق معتبر، وجوابه أن معنى فيها حكم الله أي بعضه أو حكم خاص كحكم الزانين الذين كانت فيهم القصة، ونحن لا ندعي تحريف جميعها بل ما يلزمهم به الحجة من صفات محمد صلى الله عليه وسلم(٣) ونحوه، ولا يلزمه من تضمنها بعض حكم الله أن يكون جميعها حقاً معتبراً، وإنما يلزم ذلك أن لو قال في جميعها حكم الله، أو فيها جميع أو كل حكم الله، لكنه لم يقل ذلك، ثم قوله وكل ما فيه حكم الله فهو حق معتبر غلط أو مغالطة، لأن قولنا فيه حكم الله تعالى ظرف ومظروف، فالمظروف الذي هو حكم الله تعالى هو الحق المعتبر أما الظرف الذي فيه الحكم مجاز أن يكون حقاً وباطلاً، ولو صح ما ذكرت لكان إذا تحقق أن في الإنجيل أو كتاب المجوس ونحوه حكماً واحداً حقاً هو حكم الله عزوجل وجب أن يكون جميع الإنجيل ونحوه حقاً معتبراً وأنت لا تقول به.

[٤٤] ﴿إنا أنزلنا التوراة فيها الهدى ونور﴾ (هذا)(٤) إنما هو في التوراة المنزلة، وهي حق فلا حجة لليهود فيه على حقيقة التوراة التي بأيديهم لأنها مبدل فيها محرف.

﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾، ﴿الظالمون﴾، ﴿الفاسقون﴾، في فواصل الآي الثلاث، وإنما تفاوتت هذه الفواصل إما لأن الكفر يستلزم الظلم والفسق، أو لأنه بحسب مراتب المخالفة في الحكم، فتارك الحكم بما أنزل الله في

(١) وآية التخيير هذه منسوخة بقوله تعالى: (وان أحكم بينهم بما أنزل الله) [المائدة: ٤٩] وهو مذهب أبو حنيفة وأصحابه وللشافعي قولان الأصح أنها منسوخة، وقال القرطبي ثبت أن قول أكثر العلماء أن الآية منسوخة، أحكام القرآن للهراسي ٧٥/٣-٧٦، والأوسى ٣/٣١١. والناسخ والمنسوخ لابي منصور ص ٢٩، وابن كثير ٦٠/٢.

(٢) ذهب الحنفية والمالكية أن عليه أن يحكم بينهم، وذهب المالكية والحنابلة إلى أن الحاكم مخير في ذلك، وللشافعية تفصيل فيما يحكم به، انظر: القرطبي ١٨٤/٦-١٨٦، أحكام القرآن للهراسي ٧٥/٣، أحكام القرآن لابن عربي ٦٢٢-٦٢٣.

(٣) نهاية ص ١٣٥ من (ج).

(٤) ما بين القوسين ساقط من (ج).

التوحيد ونحوه من أركان (١) الدين (٥) يكون (٢) كافراً، وتاركه في أحكام الفروع كالقصاص، ونحوه يكون ظالماً فاسقاً، وهو عام فيمن لم يحكم بما أنزل الله أو حكم بغير ما أنزل الله، ويخص منه المكره والمخطيء في الاجتهاد وتارك الحكم بين أهل الذمة إذا ترافعوا إليه إذا (٥) قلنا يخير في الحكم بينهم، أو لأشكال الحكم وتعارض الدليل ونحو ذلك (٣).

قوله عز وجل: ﴿أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ يحتج به من رأى قتل الحر بالعبد والمسلم بالذمي (٤) بناء على أصول:

أحدها: أن شرع من قبلنا شرع لنا إذ النفس بالنفس، من شرع التوراة (٥).
 الثاني: أن المفهوم ليس بحجة فمفهوم الحر بالحر لا يخص هذا العموم (١).
 الثالث: آخر الآية، ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ يتناول أهل الإسلام وغيرهم مع أهل التوراة، وروى أبو حنيفة في مسند باسناده أن النبي صلى الله عليه وسلم قتل مسلماً بذمي وقال: "أنا أحق من وفى بذمته" (٧).

(١) في (ج) انكار.

(٥) نهاية ص ١٣٩ من (ب).

(٢) في (ج) فيكون.

(٥) نهاية ص ١٢٩ من (أ).

(٣) قال القرطبي نزلت كلها في الكفار؛ ثبت ذلك في صحيح مسلم من حديث البراء، انظر: صحيح مسلم كتاب الحدود باب رجم اليهود، أهل الذمة في الزنا حديث رقم (١٧٠٠) وإذا ثبت هذا لم يبق خلاف في الآية، ولكن هناك سؤال يطرح نفسه وهو: ما حكم من لم يحكم بما أنزل الله من المسلمين؟ والجواب عليه: أن من لم يحكم بما أنزل الله جاحداً ومنكراً لحكمه فهو كافر وإن فعله وهو معتقد أنه فعل محرم فهو فساق ولا يخرج من الملة لقول أهل السنة أن مرتكب الكبيرة لا يكفر، ويكون ظالماً لتضييعه الحقوق وفاسقاً لخروجه عن أمر الإسلام وحكمه، انظر: القرطبي ١٩٠/٦ وأحكام القرآن لابن عربي ٦٢٤/٢، وأما من فعله مكرهاً عليه ونفسه غير راضية عنه ولا مطمئنة به ولو استطاع لافذ حكم الله تعالى ولم يحيد عنه فحكمه حكم المكره وقد مر معنا حكمه، انظر: (ص:)، وإلى هذا ذهب الفخر الرازي في التفسير ٦/١٢.

(٤) وهو مذهب أبو حنيفة بداية المجتهد ٣٦٤/٢-٣٦٥.

(٥) وقد أخذ به أبو حنيفة رضي الله عنه، انظر: كشف الاسرار ٩٣٢/٣، تيسير التحرير ١٣١/٣.

(٦) وقد أنكر أبو حنيفة حجية المفهوم مخالفاً الأئمة، انظر: ارشاد الفحول: ص ١٥٧، جمع الجوامع ٢٥٥/١.

(٧) ذكره ابن عابدين في حاشيته ٥٣٤/٦، عن محمد السلماني، وأشار إليه في صاحب كتاب فتح القدير وضعفه لأن مداره على ابن السلماني وهو ضعيف، ونقل قول الدارقطني أن ابن السلماني لا يقوم به حجة إذا وصل فكيف إذا ارسل انظر: تكملة فتح القدير ٢١٧/١٠.

حجة الآخرين أن القصاص شرطه المكافأة ولفظه (١) ينبئ عن ذلك، والعبد لا يكافئ الحر والذمي لا يكافئ المسلم، والأصلان الأولان مع الحديث الذي رواه ممنوعة، والأصل الثالث مخصوص أو متروك بأقوى منه (٢).

[٤٥] ﴿والجروح قصاص﴾ عام يخص بما تعذر فيه ذلك بأن يؤمن الحيف كالجائفة ونحوها (٣). وجروح العبد لا يقتص لها من الحر لعدم التكافؤ بينهما كما مر (٤).

[٤٦] ﴿وآتيناه الأنجيل فيه هدى ونور﴾ يعني الانجيل المنزل لا المبدل فلا حجة في هذه الأقوال للنصارى كما لاحجة لليهود في التي سبقت.

﴿وليحكم أهل الانجيل بما أنزل الله﴾ فيه كانوا مأمورين بالحكم بالإنجيل المنزل (٥) قبل نسخ شريعتهم أو بعده إذا تحاكموا إلى حاكمهم وأمكنه معرفة الحكم المنزل (٥).
﴿فاحكم بينهم بما أنزل الله﴾ يحتمل أن هذا ناسخ لما سبق من تخييره في الحكم بينهم ويحتمل أن المعنى احكم بينهم بما أنزل الله أن اخترت الحكم بينهم (١) نحو ﴿وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط﴾ (٧).

[٤٨] ﴿ولكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا﴾ يحتج به على أن شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا إذ لو لم يكن كذلك لما خصت (٨) كل أمة بشرعة ومنهاج (٩). وأجيب بأن اختصاص كل أمة بشرعة إنما هو في فروع التكاليف أما التوحيد ونحوه من أصول

(١) في (ب)، (ج)، ولفظه هو تحريف.

(٢) وهو مذهب احمد ومالك والشافعي انظر: المغني ٦٥٢/٧-٦٥٨، البهجة ٢/٣٧٠، المذهب ١٧٣/٢.

(٣) انظر: بدائع الصنائع ٢٩٧/٧، حاشية ابن عابدين ٥٥٠/٦، الروضة ١٨١/٩-١٨٣.

(٤) ووافقهم الحنفية في هذه المسألة فهم لا يقتصون بالعبد من الحر في الأطراف والجروح، الأم ٥٦٦/٨.

(٥) نهاية ص ١٣٦ من (ج).

(٥) قال القرطبي: "أي في ذلك الموقف وقت نزوله أما الآن فممنسوخ". انظر تفسيره: ٢٠٩/٦، وكذا ابن كثير ٦٤/٢، وهذا الذي أراه إذ لا يأمر الله سبحانه وتعالى بالتعبد بما قد نسخ إلا أن يكون معنى الآية الأمر بالحكم بما في الأنجيل من الإيمان ببعث الرسول صلى الله عليه وسلم، كما قال القرطبي ٢٠٩/٦ وابن كثير ٦٤/٢.

(٦) لقد بينت أن هذه الآية ناسخة فلزم الحكم بينهم، انظر: ص () .

(٧) سورة المائدة الآية (٤٢).

(٨) في (ب)، (ج) خطب وهو تصحيف.

(٩) وهو مذهب الشافعي، انظر: الأحكام للآمدي ١٢٣/٤، والمستصفي ٢٥١/٢-٢٥٥، والنسفي ٢٨٦/١ الكشاف

الديانات فالشرائع فيه واحدة (١) ثم أن الآية ليست في محل النزاع (إذ (٥) ما كان لنا فيه شرعة ومنهاج لا يحتاج فيه إلى شرع من قبلنا، إنما محل النزاع) (٢) هو الحكم الذي لا دليل عندنا فيه وهو موجود في شرع من قبلنا ولم يرد شرعنا بنسخه (٣) والآية ليست في ذلك.

﴿ولو شاء الله لجمعكم أمة واحدة﴾ وهو حجة على المعتزلة في أن الله عزوجل أراد اختلاف الأمم، ويلزم من ذلك أنه أراد هداية المهتدي وضلال الضال إذ بها يتقوم الاختلاف، وفي هذا اللزوم نظر بل يحصل بإرادته هداية البعض أما ضلال البعض الآخر فهو منهم عند الخصم وبالجملة فالآية مراغمة لهم (٤).

﴿إلى الله مرجعكم جميعاً﴾ فيه إثبات البعث (٥) والمعاد وهو عام مطرد في الجميع.

[٥١] ﴿لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء﴾ عام في ترك موالاتهم والاستعانة بهم بطريق الموالاتة في أمر دين أو دنيا (٥) إلا حيث يضطر إليهم ولا يوجد مسلم مقامهم في كتابة أو تطيب ونحوه، فيحوز على ما فيه (٦) إما بطريق المعاملة والمبايعة والإجارة والمناكحة ونحو ذلك مجرد عن الموالاتة فجانز والموالاتة هي العناية الظاهرة عن موادة باطنية (٧).

(١) انظر: القرطبي ٢١١/٦.

(٢) نهاية ص ١٤٠ (ب).

(٣) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٤) وقد ذهب للأخذ به وتطبيقه الحنفية والحنابلة وبعض المالكية وبعض الشافعية، انظر: كشف الاسرار ٩٣٢/٢، أصول السرخسي ٩٩/٢، تيسير التحرير ١٣١/٣ ان ارشاد الفحول ص ٢٣٩.

(٥) وقد سبق مثله والرد عليه، انظر: التفسير الكبير ١٢/١٢.

(٦) نهاية ص ١٣٠ من (أ).

(٧) قال الزمخشري: "أي لا تتخذوهم أولياء تنصرونهم وتؤاخذونهم وتصافونهم وتعاشرونهم معاشرة المؤمنين" الكشاف ٦١٩/١، النسفي ٢٨٧/١، البيضاوي ص ١٥٢.

(٨) وقد أورد القرطبي ما يدل على النهي عند ذلك والتحذير منه ١٨٧/٤-١٨٨، انظر: التفسير الكبير ١٥/١٢.

(٩) وقد سبق مثله والكلام عليه.

﴿بعضهم أولياء بعض﴾ أي إنما يصلح موالاته بعضهم لبعض لما (بينهم من جامع الكفر لا للمؤمنين لا أنهم في الواقع متوالون كيف وقد ألقى) (١) بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة (٢).

﴿ومن يتولهم منكم فإنه منهم﴾ ظاهرة أنه كفر بموالاتهم وهو كذلك إذ موالاتهم تستلزم معادة المؤمنين وهي كفر (٣) أما من اعتنى بأمر بعضهم على جهة الرحمة أو رعاية الذمة أو استمالتهم إلى الإسلام ونحو ذلك مجرد عن موالاتهم فلا بأس لقوله عز وجل ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم﴾ (٤) الآية.

[٥٥] ﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا﴾ الآية احتجت بها الشيعة على إمامة

علي بعد النبي صلى الله عليه وسلم وتقرير حجته منها من (٥) وجوه (٦) :
أحدها: حصر وليهم المذكور بعد إنما في عليّ والولي (٥) هو الإمام لقوله عليه الصلاة والسلام: "إن عليّ مني وأنا منه وهو ولي كل مؤمن بعدي" وفي حديث آخر وهو وليكم بعدي" (٧) حديثان مشهوران رواهما أحمد (٨) والمفهوم من الولي هو الرئيس المطاع أو المتصرف النافذ كولي اليتيم والمرأة خصوصاً وقد قال "وليكم بعدي" وهذه البعدية (٥) يقتضي في العرف الاستخلاف لأنهم إنما يحتاجون بعد النبي صلى الله عليه وسلم إلى إمام يقوم مقامه بأمرهم العام.

(١) مابين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(٢) أي بعضهم أولياء بعض في مضادة المسلمين وفيه دليل على أن ملة الكفر واحدة، انظر: النسفي ٢٨٧/١، البيضاوي ١٥٢.

(٣) انظر: القرطبي ٢٧١/٦.

(٤) سورة الممتحنة الآية (٩)، أي لا ينهاكم عن برهم. انظر: روح المعاني ٢٦٨/١٤.

(٥) في (ب)، (ج) منها.

(٦) وقد أورد الرازي في تفسيره هذه المسألة وقررها من وجهة نظر الشيعة ورد عليها ٢٣/١٢، وما بعدها.

(٥) نهاية ص ١٣٧ من (ج).

(٧) وقد سبق تخريج الحديثين انظر ص

(٨) في مسند أحمد ٣٥٦/٥، وأخرجه البخاري مختصراً من طريق عبد الله بن بريدة في كتاب فضائل الصحابة باب مناقب علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

(٥) نهاية ص ١٤١ من (ب).

الوجه الثاني: قوله عزوجل: ﴿والذين آمنوا﴾ عام أريد به الخاص وهو عليّ عليه السلام كقوله تعالى: ﴿الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم﴾ (١) يعني عروة بن مسعود قال لأبي سفيان (٢) ولأن جميع المؤمنين لما كانوا في رعاية إمامهم وحياطته وهم التابعون له ورداً وصدر أجاز أن يعبر بلفظهم خصوصاً علي رضي الله عنه في شهرته وشرفه وكمال فضله

ليس على الله لمستكر أن يجمع العالم في واحد (٣)

وإنما قلنا أن المراد بالذين آمنوا علي لقوله عزوجل ﴿الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون﴾ فجعل هذه الجملة بدلا من ﴿الذين آمنوا﴾ قبلها، ثم أن النقطة اتفقوا إلا من شذ منهم على أن علياً هو الذي تصدق في الصلاة (٤) بخاتمه وهو راع فكان هذا كالعلامة على إمامته وقد وجدت هذه العلامة في علي رضي الله عنه دون غيره فوجب أن يكون هو المراد بولاية المؤمنين التي هي عبارة عن إمامتهم وإنما قلنا أن المراد بهذه العلامة الصدقة في حال الركوع لأنه عزوجل قال: ﴿يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون﴾ أي في حال ركوعهم والجملة الحالية. الوجه الثالث: قوله عز وجل قبل هذه الآية ﴿يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عند دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه﴾ ثم استطرد الآية المذكورة مع قوله عليه السلام يوم خيبر: "لأعطين الراية رجلاً يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله يكون الفتح على يديه" (٥) مع قوله عزوجل ههنا: ﴿إن حزب الله هم الغالبون﴾ (٥) فيه دليل واضح على ذلك لأن النبي عليه الصلاة والسلام وصفه بما وصفه الله عزوجل به من محبته ومحبة الله عزوجل إياه وبالفتح المستلزم لكونه غالباً إشارة من النبي صلى الله عليه وسلم إلى أن المراد بالآية هو صاحب هذه الصفات وصار ذلك

(١) سورة آل عمران الآية (١٧٣).

(٢) المقول لهم هنا المسلمين، والناس الأولى المقصود بها نعيم بن مسعود الأشجعي وليس عروة والمقصود بالناس الثانية أبو سفيان، انظر: روح المعاني ٢/٣٣٧.

(٣) ذكره الرازي في التفسير الكبير ٢٠/١٠٧.

(٤) نهاية ص ١٣١ من (أ).

(٥) رواه البخاري في كتاب فضائل الصحابة باب مناقب علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

(٥) سورة المائدة الآية (٥٦).

كالتفسير والبيان للآية من النبي عليه الصلاة والسلام هذا وجه استدلالهم بهذه الآية، واعترض الجمهور عليهم بأن قالوا: قولكم بأنه حصر وليهم في المذكور بعد (إنما) هو بناء على أن إنما للحصر وهو ممنوع (١) سلمناه لكن لا نسلم أن المراد (٥٠) بوليهم على لأن المذكور في الآية الله ورسوله والذين آمنوا فتخصيصه بعلي وحده بعيد في النظر والاستعمال (٢) سلمناه لكن لا نسلم أن المراد بالولي الإمام إنما المراد به ضد العدو لأن الآية وردت في سياق ﴿لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء﴾ (٣) فنهاهم عن مولاة أهل الكتاب ثم بين لهم من يتولون وهم الله ورسوله والذين آمنوا فكان مقتضى سياق الآية أن اتخذوا المؤمنين أولياء لا اليهود ولا النصارى، ويبعد جداً أن يقال لا تتخذوا اليهود ولا النصارى أولياء ولا أصدقاء ولكن اتخذوا علياً إماماً أو المؤمنين أئمة لأنه في هذا المقام فيما يتعلق بالموالاة والمعاداة لا فيما يتعلق بالأمر والإمامة (٤) سلمناه لكن لا نسلم (أن ﴿والذين آمنوا﴾ عام أريد به الخاص إذ هو دعوى خلاف الأصل (٥) سلمناه لكن لا نسلم أن (٦) هذا الخاص المراد بالآية هو علي (٧) رضي الله عنه بل فقد نقل (٨) أنه أبو بكر رضي الله عنه (٩).

(١) وقد سبق بيانه وانظر: التفسير الكبير ٢٦/١٢.

(٥٥) نهاية ص ١٤٣ من (ب)، ونهاية ص ١٣٨ من (ج).

(٢) قال الطبري: أن عبد الملك سأل أبي جعفر عن هذه الآية قل لنا: من الذين آمنوا؟ قال: الذين آمنوا، قلنا بلغنا أنها نزلت في علي بن أبي طالب قال: علي بن أبي طالب من الذين آمنوا (١٠/٤٢٥-٤٢٦، فإذا كان

محمد الباقر وهو حفيد علي بن أبي طالب يقول هذا فمن الفضول أدعاء غيره، انظر: الفخر الرازي ٢٦/١٢.

(٣) سورة المائدة، الآية (٥١).

(٤) انظر التفسير الكبير ٢٤/١٢.

(٥) إذ الأصل العموم المستفاد من الاسم الموصول، انظر: علم أصول الفقه لخلاف ص ١٨٢.

(٦) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(٧) انظر: التفسير الكبير ٢٥/١٢.

(٨) في (ج) قول.

(٩) قاله القرطبي عن ابن عباس انظر: ٢٢١/٦، ذكر أكثر المفسرين أنها نزلت في عبادة بن الصامت رضي الله عنه لبراءته من حلف بني قينقاع لما حاربوا النبي صلى الله عليه السلام، انظر: الطبري ١٠/٤٢٤، ابن كثير ٢/٧١، الشوكاني ٥٢/٢، وقالوا هو سبب نزول هذه الآية، وقد قال ابن كثير بعد ذكر الأقوال الدالة على أنها نزلت في علي بن أبي طالب "وليس يصح شيء منها بالكلية لضعف أسانيدها وجهالة رجالها" ٢/٧١.

قوله الصدقة في حال الركوع علامة على أنه هو المراد لوجودها فيه خاصة قلنا: لا نسلم أن المراد بالآية الصدقة في حال الركوع لوجهين: أحدهما: أن ذلك عمل في الصلاة يبطلها عند بعض العلماء فكيف يجعل صفة مدح تتلى(*) ويستحق به الإمامة الكبرى.

الثاني: أننا نسلم أن قوله عزوجل ﴿وهم راكعون﴾ جملة حالية بل هي استثنائية(١).

الوجه الثالث: لهم مناسبة إقناعية(٢) لا يعول على مثلها، وقولهم صارت كالتفسير والبيان للآية من النبي صلى الله عليه وسلم اعتراف منهم بأن الآية مجملة تحتاج إلى البيان والمجمل لا دلالة له، وما ادعوه بيانياً لا نسلمه، واعلم أن جميع ما ذكر في هذا الاعتراض تحقيق إلا الوجهين في منع أن المراد بالآية الصدقة في حال الركوع فإنهما ضعيفان جدليان، أما الأول: فإن الجمهور من العلماء على أن العمل اليسر في الصلاة لا يبطلها والصدقة بالدرهم والخاتم ونحوه فيها عمل يسير فلا يبطلها(٣). وأما الثاني فلأن (جعل وهم راكعون)(٤) جملة حالية أولى لأنه أقل لعدد الجمل وأيضاً لو جعلت استثنائية لزم عطف الركوع على الصلاة وهو (تكرار)(٥) أو عطف خاص على عام، وقد كان السجود أحق بذلك فكان يجب أن يقال وهم ساجدون(٦).

وأعلم أن هذه الآية من عهد الشيعة(*) وعند التحقيق واعتبار ما سبقها(*) ولحقها لا حجة لهم فيها بوجه، والذي قرروه منها ضرب من الشبهة وإنما مقصودها التعلق بولاية الله ورسوله والمؤمنين والإعراض عن ولاية اليهود والنصارى

(*) نهاية ص ١٣٢ من (أ).

(١) قال ابن كثير: (وهم راكعون) فقد توهم بعض الناس أن هذه الجملة في موضع الحال من قولهم (يؤتون الزكاة) أي في حال ركوعهم ولو كان الأمر كذلك لكان دفع الزكاة في حال الركوع أفضل من غيره لأنه ممدوح وليس الأمر كذلك عند أحد من العلماء ممن نعلمه من أهل الفتوى ٧١/٢.

(٢) في (ج) اتفاقية.

(٣) انظر: النسفي ٢٨٩/١، أحكام القرآن للهراس ٨٤/٣، الكشاف ٦٢٤/١، والبيضاوي ص ١٥٤.

(٤) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(٥) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(٦) وقد سبق رد ابن كثير على هذا.

(*) نهاية ص ١٤٣ من (ب)

(*) نهاية ص ١٣٩ من (ج)

والمشركين (١) وأخصر (٢) ما يرد به على الشيعة أن هذه الآية أعم من دعواكم والعام لا دلالة له على الخاص بنفي ولا إثبات لأنها دلالة لازم على ملزوم وهي عقيم.

[٥٦] ﴿فإن حزب الله هم الغالبون﴾ (٣) عام مطرد، لكن غلبتهم تارة في الدنيا بالظهور وتارة بالنصر يوم النشور ﴿إنا لننصر رسلاً﴾ (٤) الآية، وحينئذ لا يرد سؤال من يقول قد رأينا كثيراً من أولياء الله عزوجل مغلوبين لا غالبين فليكن هذا العام مخصوصاً بهم وأريد خصوص الغالبين من أولياء الله عزوجل لا يقال هذا لما ذكرنا (٥).

[٦٠] ﴿وجعل منهم القردة والخنازير﴾ هذا إشارة إلى من مسخ بني إسرائيل من أصحاب السبت والمائدة (٦) والمسح (٧) هو قلب (٨) الحقيقة الصورية الهيولية (٩) إلى غيرها كالإنسان قرداً ونحوه ومعنى ذلك أن أجناس الأعيان العنصرية ثلاثة جماد ونبات وحيوان وهيولي (١٠) الجميع - أعني مادته - واحدة وهي الجسم إذ هو مشترك بين الكل لكن الجماد بقي على مطلق الجسمية والنبات أختص عنه بقوة نباتية (١١) أفادته صورة النبات والحيوان أختص بالنفس الحيوانية فأفادته صورة الحيوان وكذلك الإنسان أختص بالنفس الناطقة (١٢) فالمسح نقل هذه الصورة بعضها إلى بعض

(١) انظر: البيضاوي ص ١٥٤، والشوكاني ٥١/٢.

(٢) في (ج) واخص.

(٣) الحزب: الطائفة وجماعة الناس، القاموس ٩٤ والمراد به هنا الرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنون، النسفي ٢٨٩/١.

(٤) سورة غافر الآية (٥١).

(٥) وقد يراد أنه بمجرد كونه من حزب الله تعالى فهو غالب بغض النظر عن الظاهر، التفسير الكبير ٢٨/٢.

(٦) انظر: النسفي ٢٩٠/١، البيضاوي ص ١٥٥.

(٧) المسح: يقال مسخه إذا حول صورته إلى أخرى أقبح منه، ومسحه الله قرداً، فهو مسخ ومسوخ، القاموس ص ٣٢٢.

(٨) في (ج) نكب.

(٩) في (ب)، (ج) الحيوانية.

(١٠) الهيولي لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة، وفي الاصطلاح هي جوهر في الجسم قابل لمعارض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال عن محل الصورتين الجسمية والنوعية، التعريفات ص ١٣٥.

(١١) في (ب)، (ج) نباته.

(١٢) نهاية ص ١٣٣ من (أ).

على مثال استحالة العناصر الأربعة بعضها إلى بعض مع أنها لا تخرج من دائرة الجوهرية كذلك صور الاجسام الخاصة تنتقل بعضها إلى بعض مع بقائها في دائرة الجسمية كما مسخ هؤلاء قرده وخنزير وامرأة لوط مسخت فيما نقل في التوراة ملحاً فانقلبت صورتها الانسانية إلى الجمادية ولا نستحضر أحداً مسخ نباتاً غير أنه ممكن، وأحتج أهل الكيمياء (١) على إمكانها بهذا إذ ليس فيها إلا نقل صورة معدن كما ينقل صورة عنصر إلى عنصر آخر كالماء هواء أو الهواء ناراً وبالعكس (٢)، وكانقال الانسان خنزيراً أو قرداً وكذلك تنتقل الصور النحاسية مثلاً أو الفضية ذهبية ونحوه (٣) والفاعل لذلك عند الجمهور هو الله عز وجل والصانع كاسب فلم يبق للمنع من مكان ذلك وجه (٤)، ومن زعم أن الكيمياء خلق الذهب والفضة أو غيرهما من الأعيان وذلك محال من غير الله عز وجل فقد وهم وإنما هي كما ذكرنا نقل صورة إلى غيرها لا خلق مادة واختراعها غير أن الاشتغال في الكيمياء قطع وقت عبيد في طلب أمر بعيد وذلك جهل شديد.

وهذه المسألة وإن لم تكن مشهورة من أصول الدين لكنها ذكرت في سياق ما يناسبها من المسخ، وكلاهما يتعلق بأفعال الله عز وجل وهي مندرجة تحت أركان أصول الدين كما ذكرناه.

قيل أن أصول كلام الله عز وجل أما بالذات أو الصفات أو الأفعال (٥).

[٦٧] ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا نَزَّلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ عام مطرد في الأمر بتبليغ كل ما أنزل إليه، وقد فعل ذلك عليه الصلاة والسلام، فمن زعم أنه كتم شيئاً من القرآن فقد كذب (٦)، أما كونه يؤخر التبليغ أو البيان لمصلحة ما بوحى أو اجتهاد فذلك جائز (٧).

(١) في (ج) الكتب.

(٢) وقد سبق وأن بينت أن تسميتهم للماء والهواء عناصر غير دقيقة في أيامنا هذه.

(٣) نهاية ص ١٤٤ من (ب).

(٤) نهاية ص ١٤٠ من (ج).

(٥) والقدرة على المسخ داخل ضمن الأفعال.

(٦) وهو إشارة إلى حديث عائشة الذي رواه البخاري في كتاب التفسير أنها قالت: "من حدثك أن محمداً صلى الله عليه وسلم كتم شيئاً من الوحي فقد كذب، انظر فتح الباري ٢٧٥/٨.

(٧) سبق وأن بينت أن اجتهاد الرسول صلى الله عليه وسلم مؤيد بالوحي.

﴿وإن لم تفعل فما بلغت رسالته﴾ أورد بعضهم أن هذا الكلام يتضمن اتحاداً (١) الشرط والمشروط، إذ التقدير بلغ رسالات ربك فإن لم تبلغها فما بلغت، وظاهره غير مفيد (٢). وجوابه: أن المعنى وإن لم تبلغها فحكمتك حكم من أمر بالتبليغ فلم يفعل (٣)، أو وإن لم تبلغها فقد خالفت أو استحققت الوعيد (٤) ونحو ذلك، ولكن الله عز وجل أكرم نبيه عن التصريح بكلام مزعج فمعرض له به تعريضاً وأفهمه المقصود من لفظه يتضمنه أو يرادفه نحو ﴿عبس وتولى﴾ (٥) بلفظ الماضي المسند إلى غايب ولم يقل عبست وتوليت أن جاءك الأعمى، كل ذلك إكراماً له بالتلطف في خطابه عليه الصلاة والسلام.

[٧٢] ﴿ولقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم﴾ سبق القول في هذا (٦).

﴿وقال المسيح يا بني إسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم﴾ هذا اعتراف منه بأنه عبد مربوب (٧) وقد نطق بالإنجيل الذي (٨) بأيدي النصاري بمثل هذا (٩)، وحينئذ يقال (١٠) المسيح مربوب ولا شيء من المربوب باله فالمسيح ليس باله، أما الأولى فبنص

(١) في (ب) اتخاذ.

(٢) هذا كلام عزاه النسفي إلى بعض الملحده. ٢٩٣/١.

(٣) قال الفخر الرازي: وهذا الجواب عندي ضعيف لأن من أتى بالبعض وترك البعض لو قيل أنه ترك الكل لكان كذباً، ولو قيل أيضاً مقدار الحرم في ترك البعض مثله في ترك الكل هو محال ممتنع فسقط هذا الجواب، التفسير الكبير ٤١/١٢.

(٤) انظر: ابن كثير ٨٧/٢، الكشاف ٦٣٠/١.

(٥) سورة عبس الآية (١).

(٦) وهو قول اليعقوبية من فرق النصاري القائلين بالاتحاد، انظر: التفسير الكبير ٥٠/١٢، القرطبي ٢٤٩/٦، والبيضاوي ص ١٥٨.

(٧) انظر: البيضاوي ص ١٥٧، النسفي ٢٩٥/١.

(٨) نهاية ص ١٣٤ من (أ).

(٩) ومن هذه النصوص: ليس لأعمل مشينتي بل مشينة الذي أرسلني يوحنا ص ٦-٣٨، ومنها فصلوا أنتم هكذا أبانا الذي في السموات ليتقدس اسمك ليأتي ملكوتك لتكون مشينتك في السماء كذلك في الأرض خبزنا كفافنا، أعطنا كل يوم اغفر لنا خطايانا لوقا الإصحاح ١١-١، ومن رسائل بولس "لأنه يوجد إله واحد ووسيط واحد بين الله والناس الإنسان يسوع المسيح"، الإصحاح ٢، ٥.

(١٠) في (ب)، (ج) يقول.

القرآن والإنجيل، وأما الثانية فبالإتفاق، لكن النصارى زعموا أن المربوب ناسوته لا هوته فلا ينتج الدليل المذكور إلا سلب الإلهية عن الناسوت(*) لا عن جملة المسيح. وجوابه: أن النص دل على مربوبية المسيح والمسيح هو مجموع الجملة المركبة من كثيفة ولطيفة(١) وذلك ينفي أن يكون(*) فيه لطيفاً غير مربوب فينتفي(٢) أن يكون فيه شيء من اللاهوت على أن دعوى حلول اللاهوت فيه باطلة ممنوعة(٣).

﴿إنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة وماواه النار﴾ فيه إثبات العذاب الحسي في المعاد خلافاً للنصارى والفلاسفة، إذ قالوا لا عذاب إلا العقلي وهو البعد عن الله عزوجل ونحوه مما سبق. وهذا نص من المسيح على خلاف ذلك، وقد وافق عليه الإنجيل إذ حكى فيه أن المسيح أمر بعض أتباعه بالخروج عن ماله ثم قال: "الحق أقول لكم من ترك هذه في الدار زوجة أو زوجاً أو مالا فله في الآخرة خير من ذلك" أو كما قال(٤) وهو قاطع في إثبات النعيم الحسي فكذا العذاب المقابل له(٥).

[٧٣] ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة﴾ الآية وقد سبق أنهم يريدون بذلك ثالث ثلاثة أقانيم وهي الأب، والإبن، وروح القدس، وأن كل واحد من هذه الثلاثة إله كامل بالحد والحقيقة، وإنهم مع ذلك ليسوا ثلاثة آلهة بل إله واحد(٦)، وأن ذلك تناقض وتخليط، وأما عامة الناس فيظنون أن مرادهم الله بالثلاثة ومريم والمسيح(٧) وليس كذلك(٨) ووجه كفرهم أشراكهم إذ مقالتهم المذكورة واعتقادهم يلزمه الشرك

(*) نهاية ص ١٤٥ من (ب).

(١) وذلك أنهم يشبهون اتحاد اللاهوت بالناسوت باتحاد الروح بالجسد، انظر: الجواب الصحيح ١٧٢/٢.

(٢) نهاية ص ١٤١ من (ج).

(٣) في (ب)، (ج) فينتفي.

(٤) انظر الجواب الصحيح ٨٤/٣.

(٥) انظر انجيل مرقس الإصحاح العاشر الفقرة (٢٩) وانجيل لوقا الإصحاح الثامن عشر الفقرة (٢٩).

(٦) انظر الأجوبة الفاخرة ص (١٠٠).

(٧) قال البيضاوي وهذا حكاية عما قاله النسطورية والملكانية القائلين بالأقانيم الثلاثة، انظر: ص ١٥٨، والقرطبي ٢٤٩/٦. وانظر ذيل الفارق ص ٧.

(٨) ذكر الفخر الرازي هذا القول عن بعض المفسرين، التفسير الكبير ٥١/١٢.

(٩) ومرادهم بروح القدس: الحياة، انظر الجواب الصحيح ١٢٥، ١٢١/٢.

قطعاً^(١)، ولذلك يوقظوا بإثبات التوحيد بقوله عز وجل ﴿وما من إله إلا إله واحد﴾ ثم توعدوا على كفرهم بأن قيل ﴿وإن لم ينتهوا عما يقولون﴾ أي من الكفر بالإسلام ﴿ليمن الذين كفروا منهم﴾ أي (المستمرين^(٢))^(٣) على الكفر منهم ﴿عذاب أليم﴾.

[٧٥] ﴿ما المسيح ابن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل﴾ أعلم أن هذه الجملة تضمنت نفي إلهية المسيح خلافاً للنصارى، وإثبات رسالته خلافاً لليهود، أما نفي إلهيته فقد سبق عليه أدلة وقد استدلل الله عز وجل عليه ههنا بقوله ﴿كانا﴾ يعني هو وأمه [مريم]^(٤) ﴿بأكلان الطعام﴾ وهو كناية عن شيئين: أحدهما أنهما كانا يفتقران إلى أكل الطعام المقيم للنبية وكل مفتقر إلى ذلك فليس بإله ينتج أنهما ليسا بإلهين، الثاني^(٥) كانا يحتاجان إلى الخلاء وقضاء الحاجة وكل من احتاج إلى ذلك فهو حادث وكل حادث فليس هو بقديم وكل ومن ليس بقديم فليس هو بإله^(٥) ينتج أنهما ليسا بإلهين^(٦)، ولما علم النصارى قوة هذه البراهين^(٧) وكونها مبطللة لدعواهم فزعوا إلى شبهة سوالها لهم الشيطان فزعموا أن المسيح جملة مركبة من ناسوت ظاهر ولاهوت باطن، وأنه كان يأكل ويشرب ويقضي الحاجة ويألم من جهة ناسوته ويفعل المعجزات ويظهر الخوارق من جهة لاهوته، قالوا وحينئذ ما ذكرتموه من البرهان إنما يدل على نفي الإلهية والقدم^(٨) عن ناسوته فقط لا عن لاهوته، وهذا بناء منهم على أن اللاهوت حل في جسد المسيح وقد سبق بطلانه ولنذكر من ذلك وجهين:

أحدهما: أن المعقول من الحلول إحاطة المحل بالحال كإحاطة الظرف بالمظروف فلو حل اللاهوت هيكل المسيح لكان جسد المسيح أكبر مما حل فيه فيكون الجسد البشري أعظم من الذات الإلهية وأنه محال^(٩).

(١) انظر: القرطبي ٢٥٠/٦.

(٢) التفسير الكبير ٥١/١٢.

(٣) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٤) ما بين العقوفتين ساقط من (أ)، (ج).

(٥) نهاية ص ١٣٥ من (أ).

(٥) انظر التفسير الكبير ٥٢/١٢، روح المعاني ٣/٣٧٢.

(٦) انظر: القرطبي ٢٥٠/٦، وابن كثير ٨٢/٢-٨٤.

(٧) نهاية ص ١٤٦ من (ب).

(٨) نهاية ص ١٤٢ من (ج).

(٩) انظر الجواب الصحيح ٨٥/٣.

الوجه الثاني: أنهم لو عورضوا بمثل دعواهم في جميع الأنبياء، وأنهم ركبوا من ناسوت ولاهوت، وأنهم أكلوا الطعام بناسوتهم وأظهروا المعجزات بلاهوتهم لم يجدوا عن ذلك جواباً، ولا أمكنهم الانفصال عنه بطائل^(١)(٢)، غير أنهم يقولون: ولد من غير أب، (فينتقض عليهم بآدم وأولى إذ كان لا من أب)^(٣) ولا من أم ولا أثر لخروجه من الرحم^(٤) أو يقولون ورد النص الإلهي بتسميته ابناً والله عزوجل أباً، فيقال لهم لانسلم أن النص الإلهي ورد بذلك، ولا نسلم صحة ما يدعونه من النصوص، سلمناه ولكنه ينتقض بيقوب عليه الصلاة والسلام إذ قيل له في التوراة "أنت أبني بكرى"^(٥) ويقول المسيح للحواريين وغيرهم "إن أباكم السماوي يراكم"^(٦) وقوله "إذهب إلى أبي وأبيكم وإلهي وإلهكم"^(٧) فليكن^(٨) هؤلاء كلهم آلهة لأجل هذه التسمية وأنه باطل باتفاق^(٩).

[٧٦] ﴿قل أتعبدون من دون الله ما لا يملك لكم ضرراً ولا نفعاً﴾ هذا دليل آخر

على عدم الهية المسيح^(١٠)، وتقريره: أن الإله يملك الضر والنفع، والمسيح لا يملك الضر والنفع، فالإله ليس بالمسيح، وينعكس كنفسه المسيح ليس بإله، والمقدمة الأولى واضحة وأما الثانية لا فلان المسيح لم يملك لنفسه ضرراً ولا نفعاً إذ عند النصراني أنه قتل وصلب وقهر وظلم فلم يمتنع، غير أن^(*) النصراني يتجاهلون ويزعمون أنه لم يعجز عن نفع نفسه ولكنه هو أسلمها لعدوه إقامة للحجة عليهم في

(١) في (ب)، (ج) عنه بطائل.

(٢) انظر القرطبي ٢٥٠/٦.

(٣) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٤) انظر: ذلك في الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ٢٩٤/٢.

(٥) سفر الخروج، الإصحاح (٤) الفقرة (٢٢-٢٣).

(٦) انجيل متى الإصحاح (٦) الفقرة ١٤.

(٧) انجيل يوحنا الإصحاح ٢٠ الفقرة (١٧).

(٨) في (ب)، (ج) فليس.

(٩) انظر الجواب الصحيح ١٩٦/٣-١٩٧.

(١٠) انظر: التفسير الكبير ٥٢/١٢، روح المعاني ٣٧٤/٣.

(*) نهاية ص ١٤٧ من (ب).

أمور آخر^(١) يرغب عن ذكرها لسخافتها وضعف عقل قائلها^(٢).
وأما إثبات رسالته المسيح خلافاً لليهود فلأنه ادعى النبوة وأظهر المعجزة على
وفق دعواه، وكل من فعل فهو رسول صادق فالمسيح رسول صادق، أما أنه ادعى
النبوة فبالتواتر وقد صرح به القرآن في قوله عز وجل: ﴿وَإِذ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي
إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ﴾^(٣) الآية.

وأما أنه أظهر المعجزة على وفق دعواه فبالتواتر أيضاً كاحياء الموتى وغيره
من الخوارق التي هي كمعجزات موسى عليه السلام وأعظم، وأما أن كل من كان
كذلك فهو رسول صادق فلوجهين:

أحدهما: أن تأييد الله عز وجل من ادعى النبوة بالمعجزة يتنزل منزله قوله
صدق عبدي في دعواه أنه رسولي^(٤) بدليل أن انساناً لو قال لجماعة بحضرة ملك أنا
رسول الملك اليكم ثم قال للملك صدق دعواي بخرق عادة^(٥) من عاداتك ففعل الملك
ذلك علم بالضرورة صدق ذلك الإنسان في دعواه.

الثاني: لو لم يكن كل من أتى بالمعجز على وفق دعواه صادقاً لجاز أن لا
يكون موسى عليه السلام في مثل ذلك صادقاً، لكن باتفاق منّا ومنهم باطل فنثبت بما
ذكرناه أن المسيح رسول الله، ولزم من ثبوت رسالته ثبوت النسخ الذي يفرون منه،
واعترض^(٦) اليهود على هذه الحجة بأن قالوا: لا نسلم أن المسيح ادعى الرسالة
وإنما ادعى أنه ابن الله، والمسيح الذي وعدنا به هو ابن داود فالمسيح بن مريم ليس
هو المسيح الموعود، ولا ادعى الرسالة بل الإلهية، سلمناه لكن لا نسلم أنه^(٧)

(١) نهاية ص ١٣٦ من (أ).

(٢) من ذلك أنه صلب من أجل خلاص أمته، والرد عليه أن هذا الخلاص إن كان من محن الدنيا فأنتم مشاركون
لسائر البشر في النفع والضرر، وإن كان من عهد التكليف فأنتم مخاطبون فيها بالمبادرة تدابون في الصلاة
والصيام، الأجوبة الفاخرة ص ١٥٤.

(٣) سورة الصف الآية (٦).

(٤) انظر حاشية البيجوري على الجوهرة ص ٧٨.

(٥) نهاية ص ١٤٣ من (ج).

(٦) واضرب

(٧) في (ج) أن.

أظهر (١) المعجز على وفق دعواه ولكنه لما فرت به أمه إلى مصر (٢) خدم بعض أبحار اليهود ممن كان قد أوتي الإسم الأعظم فسرقه أو تعلمه منه فكان يفعل به الخوارق ويدعى ما شاء (٣) وإذا بطلت المقدمة الأولى من دليكم لم تتفعكم الثانية وحدها، ولا حاجة بنا نحن إلى منعها. والجواب: إن كون المسيح عليه السلام ادعى أنه ابن الله باطل من أباطيل النصاري ثم تلقاه اليهود منهم [على جهة الالتزام لهم] (٤) ولو سلم لكان ذلك مجازاً وتشريفاً كما قيل لاسرائيل "أنت ابني بكري" (٥) ولو أن يعقوب قال: أن ابن الله بهذا (٦) الاعتبار لم يكن ذلك منافياً لدعواه الرسالة.

وأما كون المسيح الذي وعدتم به هو ابن داود فهو صادق على عيسى بن مريم إذ هو ابن داود من جهة أمه مريم، وقول اليهود أن دين التوراة أن النسب لا يثبت من جهة (٧) الأم مدافعة هم غير مأمونين عليها، ولو سلم ذلك لم يضر لأن المسيح صاحب دعوة مستقلة وشريعة وملة والنسب في شرعه يثبت من جهة الأم خلاف حكم التوراة فيجب التسليم لما جاء به من المعجز، ثم [ينزل] (٨) كونه بن داود على مقتضى شرعه (٩).

ثم أن صفة المسيح واردة في التوراة عند ذكر موت يعقوب ووصيته لأولاده حيث قال: "لا يزال الملك بين فخذي يهود حتى يأتي المنتظر الذي يركب الحمار

(١) في (أ) انظر.

(٢) هذه القصة ذكرها متى في الإصحاح الثاني، وقد أثبت صاحب كتاب الفارق بطلانها وذكر أن البرتوستنت أنكروها أيضاً، انظر الفارق ص ٢٨.

(٣) في (ج) ما يشاء.

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ).

(٥) العهد القديم سفر الخروج، الإصحاح (٤)، الفقرة (٢٢).

(٦) نهاية ص ١٤٨ من (ب).

(٧) نهاية ص ١٣٨ من (أ).

(٨) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ).

(٩) قال صاحب كتاب الأجوبة الفاخرة الموضوع بهامش كتاب الفارق: "أنه في انجيل لوقا أن جبريل عليه السلام بشر مريم رضي الله عنها بأن ولدها المسيح ابن داود يجلسه الرب تعالى على كرسي أبيه داود يملكه على بيت يعقوب"، ص ٢٠٥، وهذا يدل على كونه ابن داود في شرعه.

ويحمر من الحرّ وجهه وأشدّ بياضاً من اللبن أسنانه^(١)، في صفات آخر موجودة في المسيح فإنكار اليهود له مكابرة وعناداً.

وأما كونه سرق الاسم الأعظم من بعض أحبارهم فإن فتحوا هذا عورضوا بمثله في موسى عليه السلام وأنه سرق الاسم الأعظم من شعيب عليه السلام حين صاهره ورعى له الغنم عشر سنين^(٢)، لكن ذلك باطل في حق موسى فكذلك في حق المسيح عليه السلام.

[٧٩] ﴿كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه﴾ الآية تقتضي أن ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع إمكانه والقدرة عليه كبيرة يستحق بها اللعن^(٣).

[٨٠] ﴿ترى كثيراً منهم يتولون الذين كفروا﴾ الآيتين، يقتضي أن تولي الكفار كفر موجب للسخط مُخَلَّد في العذاب منافٍ للإيمان^(٤) بالله عز وجل ورسله وكتبه^(٥).

[٨٢] ﴿لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى﴾ الآيات تعلق بها النصارى على جهة الإلزام للمسلمين، وتقرير شبهتهم منها أن قالوا^(٦): نحن قد اثنى علينا القرآن وكل من اثنى عليه القرآن فهو خير محق فنحن خيرون محقون، أما أن القرآن اثنى علينا ففي هذه

(١) العهد القديم، سفر التكوين، الإصحاح (٤٩)، الفقرتين (١٠-١٢).

(٢) إشارة إلى قوله تعالى عن شعيب عليه السلام وقصته مع موسى: قال اني أريد أن أنكحك إحدى ابنتي هاتين على أن تأجرني ثمانتي حجج فإن أتممت عشراً فمن عندك وما أريد أن أشق عليك ستجدني إن شاء الله من الصالحين" [القصص: ٢٧].

(٣) خرّج أبو داود عن عبدالله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن أول ما دخل النقص على بني إسرائيل كان الرجل أول ما يلقي الرجل فيقول يا هذا اتق الله ودع ما تصنع فإنه لا يحل لك ثم ليقاه من الغد فلا يمنعه ذلك أن يكون أكيله وشريبه وقعبه فلما فعلوا ذلك ضرب الله قلوب بعضهم ببعض ثم قال: لعن الذين" إلى قوله "فاسقون" ثم قال: "كلا والله لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر ولتأخذن على يدي الظالم ولتأطرنه على الحق ولنقصرنه على الحق قصراً أو ليضربن الله قلوب بعضكم على بعض وليلعنكم كم لعنهم" انظر: سنن أبي داود كتاب الملاحم باب الأمر والنهي حديث رقم (٤٣٣٦) ٨٠٥/٤، وأخرجه الترمذي في كتاب تفسير القرآن باب تفسير سورة المائدة برقم (٣٠٣٩) ٣١٨/٤، وابن ماجه في كتاب الفتن باب الأمر بالمعروف رقم (٤٠٠٦) ١٣٢٧/٢.

(٤) نهاية ص ١٤٤ من (ج).

(٥) هذه الآية في اليهود، انظر القرطبي ٢٤٥/٦، البيضاوي ص ١٥٩، النسفي ٢٩٧/١.

(٦) في (ب)، (ج) أنا.

الآيات اثني علينا بأن منا قسيسين ورهباناً وأنا متواضعون لا استكبار عندنا وغير ذلك، وأما من اثني عليه القرآن يكون محقاً فلأنه معصوم عند المسلمين والمعصوم لا يقول إلا حقاً ولا يمدح ولا يقدر إلا بحق^(١).

والجواب: أن المراد بالنصارى^(٢) في الآية نصارى مخصوصون وهم النجاشي وأصحابه من أهل الحبشة لا جميع النصارى بدليل أنه وصفهم بأنهم أقرب مودة للمسلمين وأنتم أشد عداوة لهم^(٣)، ووصفهم بأنهم إذا سمعوا القرآن فاضت أعينهم تصديقاً له^(٤) وأنتم لا تصدقونه^(٥)، ووصفهم بأنهم آمنوا بالإسلام وشهدوا بصلاح المسلمين وأنتم لستم كذلك، فدل على أن المراد ما ذكرناه من خصوص النصارى لا من ذكرتموه من عمومهم، وكيف يثني عليكم وقد صرح قبل هذا بكفركم لأجل التثليث^(٦) الذي تدينون به في أول^(٧) هذه السورة يقول: ﴿ومن الذين قالوا إنا نصارى أخذنا ميثاقكم فنسوا حظاً مما ذكروا به﴾^(٨) وهو ذم لهم فدل على أن الذم والمدح مختلف الموضوع وأن المذموم غير الممدوح وهذه شبهة أوردها عليّ بعض النصارى فاجبته بنحو هذا الجواب.

[٨٧] ﴿لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم﴾ عام في النهي عن تحريم الطيبات^(٩) .
يحتمل أن يخص منه ما إذا نذر صوماً أو حراماً أو تطوع به فإنه قد حرم على

(١) وقد أورد القرافي هذه الشبهة في كتابه الاجوبة الفاخرة ورد عليها بقوله: "وأما مدح النصارى بأنهم أقرب مودة، وأنهم متواضعون فمسلم لكن هذا لا يمنع أن يكونوا كفرة مخلصين في النار وغضب الدين لأن السجايا الجليلة والأداب الكسبية تجتمع مع الكفر والإيمان كالأمانة والشجاعة والظرف واللطف وجودة العقل فليس فيه دليل على صحة دينهم" ص ٤٠.

(٢) نهاية ص ١٤٩ من (ب).

(٣) انظر التفسير الكبير ٥٦/١٢.

(٤) انظر: الطبري ٤٩٩/١٠ - ٥٠١، القرطبي ٢٥٥/٦، ابن كثير ٨٥/٢، الشوكاني ٦٩، ٦٨/٢، فقد قالوا إن المراد بالنصارى من أهل الحبشة وملكهم النجاشي رضي الله عنه.

(٥) في (ج) لا تصدقوا.

(٦) كتبت في (ب)، (ج) لا التثليث.

(٧) نهاية ص ١٣٩ من (أ).

(٨) سورة المائدة الآية (١٤).

(٩) قال البيضاوي: "المعنى لا تحرموا ما طاب ولذ منه كأنه لما تضمن ما قبله مدح النصارى على ترهيبهم، والحث على كسر النفس، ورفض الشهوات، عقبه النهي عن الافراط في ذلك والاعتداء على ما حد الله بجعل-

نفسه طبيبات وهو غير منهي عن ذلك، ولقائل أن يقول ليس هذا من باب تحريم الطبيبات وإنما هي عبادات تتبعها تحريم طبيبات فتحريم الطبيبات حصل تبعاً لا قصداً^(١).

[٨٩] ﴿فكفاراته اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة﴾ هذا هو المثال المشهور في الواجب المخير^(٢)، وهو إيجاب أحد الأشياء على التخيير لا على التعيين، والخلاف في جوازه مع المتعزلة، وهو عند التحقيق خلاف لفظي^(٣) لأن الجميع اتفقوا على أنه لو فعل الجميع أو ترك الجميع لما أثبت ولا عوقب إلى على واحد.

وتحقيق المسألة: أن التكليف تعلق بالقدر المشترك بين الأشياء المخير فيها وهو واحد منها فمن أتى بهذا القدر المشترك خرج عن عهدة التكليف، ومن عطل المشترك بين الأشياء بترك الجميع أثم، وعاد القول في الواجب الموسع وفرص الكفاية^(٤).

[٩٠] ﴿إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه﴾ هذا عام في تحريم هذه الأربعة خص منه الخمر للتداوي عند بعض العلماء وبعضهم

الحلال حراماً" انظر ص ١٦٠ وقال النسفي: "ومعنى (لا تحرموا) لا تمنعوا كمنع التحريم أو لا تقولوا حرمانها على أنفسنا مبالغة منكم في العزم على تركها تزهداً وتقشفاً"، انظر ٢٩٩/١.

(١) وقد اتفقوا على لزوم النذر المطلق إذا كان على وجه الرضا لا اللجاج، بداية المجتهد ٣٦٠/١.

(٢) هذا الأمر بواحد مبهم من أشياء معينة يوجب واحداً منها لا بعينه، انظر المحلى على جمع الجوامع ١٧٥/١.

(٣) فالجمهور قال: إنه أوجب مبهماً ويعنون به واحداً لا بعينه من الأمور المخير فيها، ويتعين ذلك الواحد بالفعل. انظر: شرح الكوكب المنير ٣٨٠-٣٨٢/١.

وأما المعتزلة فإنهم يزعمون أن الأمر وإن تعلق ظاهراً أي اللفظ بمبهم إلا أنه أوجب في الواقع معيناً لكون الإيجاب عندهم تبعاً لما يدركه العقل في الفعل من المصلحة، والفعل لا يدرك ذلك إلا في معين فأوجبوا الجميع على التخيير بمعنى أنه لا يحب الاثنيان بالجميع ولا يجوز ترك الجميع. انظر: المعتمد ٨٧/١، الأحكام للآمدني ١٤٢/١.

(٤) نهاية ص ١٤٥ من (ج).

يطرد فيه العموم فلا(١) يبيحه لتداوٍ ولا غيره إلا لدفع لقمة غص بها ولم يجد غيرها أو أكره على شربه(٢)(*) .

[٩٣] ﴿ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا﴾ أي من المباحات فهو مخصوص(٣) .

[٩٥] ﴿لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم﴾ عام في تحريم قتله فيحتمل أن يخص منه ما قتل خطأ أو لمصلحة الصيد كتخليصه من شبكة وعلاجه من مرض ونحوه، ويحتمل أن هذا لا يدخل تحت عموم التحريم حتى يخص منه لأن العموم إنما يتناول(٤) قتله عن قصد وهذا لم يقصد قتله(٥) لكنه يخص بلا خلاف بالصيد الصائل إذا قتله لا تحريم فيه ولا إثم، ولكن هل يضمنه أم لا؟ فيه خلاف، الأصح لا يجب ضمانه ليدوق وبال أمره(٦) .

يحتج به على أن الكفارة شرعت عقوبة زجر لا جبر، والتحقيق: أن الكفارات مهنا ماشرع زاجراً كهذه ومنها ما(*) شرع جابر كفدية الأذى إذ لا معصية هناك يزجر عنها وهذه قاعدة في الكفارات حيث كانت عن معصية فإن المقصود بها

(١) في (ج)، ولا .

(٢) منع الحنابلة شرب الخمر للتداوي مطلقاً، وكذا الشافعية في الأصح عندهم وفي غير ذلك كالإكراه والمضطر لعطش ودفع غصه، قولان عند الجميع ومنع كل ذلك مالك، انظر المغني ٣٠٨/٨-٣٠٩، مغني المحتاج ١٨٧/٣-١٨٨، والقرطبي ٢٨٩/٦ .

(٣) نهاية ص ١٥٠ من (ب) .

(٤) أي أن لفظ الآية عام في كل أنواع الطعام، ودل عليه لفظ (ما) الاسم الموصول، ولكن الله سبحانه لما حرم الخمر وأشياء أخرى كالميتة والدم ولحم الخنزير خص به هذا اللفظ العام، أو كان هذا اللفظ عام أريد به الخاص، انظر: البيضاوي ١٦٦، ويكون الاتقاء هنا هو اتقاء هذه المحرمات أو جميع المعاصي، التفسير الكبير ٧٠/١٢ .

(٥) في (ج) يتناوله .

(٥) وذلك لأن الله سبحانه وتعالى قال: "ومن قتله منكم متعمداً" فكان الشرط بوجوب الكفارة عنه أن يقتله متعمداً، وأما من قتله ناسياً لأحرامه أو رمى الصيد أن ليس بصيد فهو مخطئ وهو قول سعيد بن جبير، وداود الظاهري، انظر التفسير الكبير ٧٤/١٢، انظر النسفي ٣٠٢/١ .

(٦) وهو أن الإنسان إذا هاجت عليه بهيمة فلم يمكنه دفعها إلا بقتلها جازله قتلها وإجماعاً، وليس عليه ضمانها إذا كانت لغيره وبهذا قال مالك والشافعي، وقال أبو حنيفة وأصحابه عليه ضمانها لأنه اتلف مال غيره لإحياء نفسه فكان عليه ضمانها، المغني ٣٨٢/٨-٣٢٩ .

(*) نهاية ص ١٤٠ من (أ) .

الزجر وإن كان فيها جبر فهو تبع وحيث لا معصية جابرة لما نقص من العبادات (١) أو فات من بعض التعبدية (٢).

[٩٦] ﴿أحل لكم صيد البحر﴾ عام (٣) خص منه الضفدع والتمساح والكوسج (٤) وعلى قياسه كل سبع مائي وإنسان الماء وكلبه وخنزيره وكلما حرم نظيره في البر على خلاف بينهم في بعض هذه الصور المخصوصة (٥).

﴿وحرم عليكم صيد البحر ما دتم حراماً﴾ يعني حرم عليكم أكله وهو عام خص منه صيد الحلال يجوز للمحرم أكله لقوله عليه الصلاة والسلام "صيد البر لكم حلال ما لم تصيدوه أو يصد لكم" (٦).

[١٠٣] ﴿وما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام﴾ الآية عامة في نفي الأربعة (٧) المذكورة فيها فلا يشرع في الإسلام شيء منها (٨).

(١) في (ج) العبادة.

(٢)

(٣) في (ب)، (ج) بياض.

(٤) في (أ) الكوسج وهو خطأ.

(٥) قال الحنفية لا يباح إلا السمك، وقال المالكية كل ما في البحر مباح وللشافعية والحنابلة: حرمة الضفدع، وحل السمك وفيما عدا ذلك تفصيل راجع للمغني ٦٠٦/٨-٦٠٧، مغني المحتاج ٢٩٧/٤-٢٩٨، وبدائع الصنائع ٣٦-٣٥/٥، الشرح الصغير ١٨٢/٢.

(٦) ورد في النسخ خطأ في الحديث فقد ورد بلفظ صيد البر حرام ما لم تصيدوه أو يصد لكم، وما أثبتته مما رواه الترمذي في كتاب الحج باب ما جاء في أكل الصيد للمحرم برقم (٨٤٨) ١٦٩/٢. وقد أجمع العلماء على أنه لا يجوز للمحرم قبول صيد وهب له ولا يجوز له شراؤه ولا اصطيداده، ولا استحداث ملكه بوجه من الوجوه، ولا خلاف بينهم في ذلك لعموم الآية، واختلفوا فيما يأكله المحرم من الصيد فقال مالك والشافعي وأحمد لا بأس بأكل الصيد ما لم يصد له ولا من أجله للحديث، وقال أبو حنيفة أكل الصيد للمحرم جائز على كل حال إذا اصطاده الحلال سواء صيد من أجله أو لم يصد لظاهر قوله تعالى: (ولا تقتلوا الصيد وأنتم حرم) فحرم صيده وقتله على المحرمين دون مصاده غيرهم، قرطبي ٣٢١/٦، ٣٢٢، ولعل ما ذهب إليه غير الحنفية أولى لإمكان الجمع بين ما استشهد به الحنفية في تحريم المباشرة للصيد من الحرم وما استشهد به غيرهم في تحريم سائرهم مما يشر المحرم بقتله أو باشره غيره، والله أعلم.

(٧) البحيرة من البحر، وهو شق الأذن والبحيرة هي الناقة أو الشاة كانت إذا نتجت عشرة أبطن بحروها، وتركوها ترعى وحرموها لحمها إذا ماتت على نسانهم، وأكلها الرجال أو التي خليت بلا راع، أو التي انتجت خمسة أبطن والخامس ذكر، فأكله الرجال والنساء، وإن كانت أنثى بحروها أذنها فكان حراماً عليهم لحمها ولبنها وركوبها فإذا ماتت حلت للنساء، القاموس ص ٤٤٢.

والسائبة المهملة وهو البعير يدرك نتاجه فيسيب ولا يركب، والناقعة كانت تسبب في الجاهلية لنذر ونحوه، القاموس ص ١٢٦.

والوصيلة: الشاة خاصة، كانت إذا ولدت الأنثى فهي لهم وإذا ولدت ذكراً جعلوه لآلهتهم وإن ولدت ذكراً وانثى قالوا: وصلت أباها فلم يذبحوا الذكر لآلهتهم وغير ذلك، القاموس ص ١٣٨٠.

والحام: إذا نتجت من صلب الفحل عشرة أبطن قالوا قد حمى ظهره فلا يركب ولا يحمل عليه ولا يمنع من ماء ولا مرعى، النسفي ٣٠٥/١، البيضاوي ص ١٦٤.

(٨) انظر التفسير الكبير ٩٠/١٢.

[١٠٥] ﴿عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم﴾ ربما احتج بها بعض من لا يعلم على ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وليس كذلك إذا هو خلاف الإجماع على وجوب الأمر والنهي^(١)، وإنما معنى الآية اعملوا على خلاص أنفسكم بالطاعة وترك المعاصي ثم أن ضل ضال لم يضركم إذا اهتديتم وإن اهتدى مهتد لم ينفعكم إذا ضللتكم^(٢) كما قيل عليك بخاصة نفسك^(٣).

[١٠٩] ﴿يوم يجمع الله الرسل﴾ عام مطرد. ﴿فيقول فإذا اجتمعتم﴾ فيه لأن الانبياء يستشهدون على الأمم نحو ﴿فلنسالن الذين أرسلوا إليهم ولنسالن المرسلين﴾^(٤)^(٥) وهذه من أحكام اليوم الآخر.

[١١٠] ﴿إذ قال الله يا عيسى بن مريم أذكر نعمتي﴾ الآية فيها جملة من^(٦) معجزات المسيح الدالة على صدقه في دعوى^(٧) الرسالة كما سبق في آل عمران. ﴿وإذ كففت بني إسرائيل عنك﴾ فيه رد على من زعم أنه قتل وصلب مع ماسبق من النص على ذلك في سورة النساء.

[١١٢] ﴿إذ قال الخواريين يا عيسى بن مريم هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء﴾ الآيات، فيها ذكر المائدة وهي من معجزات عيسى لم تذكر إلا في هذا

(١) انظر القرطبي ٣٤٢/٦.

(٢) انظر البيضاوي ص ١٦٤، النسفي ٣٠٦/١، الكشاف ٦٤٩/١ وروى أبو داود عن قيس قال: خطبنا أبو بكر الصديق وقال: "إنكم تقرؤون هذه الآية وتضعونها على غير موضعها: "عليكم أنفسكم" الآية وأنا سمعنا النبي صلى الله عليه وسلم يقول: "إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب" انظر: سنن أبي داود كتاب الملاحم باب الامر والنهي ج٤/٥١٠، رواه الترمذي في تفسير القرآن باب تفسير سورة المائدة برقم (٥٠٥٠) ج٤/٣٢٢.

(٣) هذا معنى حديث "إذا رأيت هوى متعباً وشحاً مطاعاً وإعجاب كل ذي رأي برأيه فعليك بخاصة نفسك ودع عنك أمر العامة" روى أبو داود مثله في كتاب الملاحم باب الامر والنهي برقم (٤٣٤١) ج٤/٥١٢، والترمذي كتاب التفسير باب تفسير سورة المائدة برقم (٥٠٥١) ج٤/٣٢٣.

(٤) سورة الأعراف الآية (٦).

(٥) انظر: ابن كثير ١١٤/٢.

(٦) نهاية ص ١٥١ من (ب).

(٧) نهاية ص ١٤٦ من (ج).

(٨) في (ج) معنى.

المكان، وأعلم أن الحواريين قد ورد الثناء عليهم^(١) فوجب دفع ما يليق بحالهم عنهم^(٢) فمن قولهم هل يستطيع ربك إما على قراءة الخطاب^(٣) فلا إشكال إذ تقديره هل تستطيع يا عيسى أن تسأل ربك^(٤)، وأما على الغائب فمعناه هل يفعل ربك ذلك إذا سألته فعبروا عن ذلك الفعل بالاستطاعة لأنها من لوازمه ومنه قولهم^(٥) ﴿نريد أن نأكل منها وتطمئن قلوبنا ونعلم أن قد صدقتنا﴾^(٦) ظاهرة في أنهم كانوا شاكين في صدقه فيجاب عنه بوجوه:

أحدها: إن هذا كان عند أول متابعتهم له ولما يرسخ الإيمان في قلوبهم كالمؤلفة قلوبهم من مؤمني الصحابة حتى استقر إيمانهم^(٧).

والثاني: أن يكون هذا القول من بعض أتباع الحواريين ونسب إليهم مجازاً كما ينسب إلى الرجل^(٨) قول بعض حاشيته وأتباعه^(٩).

الثالث: أن يجاب عنه بمثل ما أجيب عن قول إبراهيم عليه السلام (ولكن ليطمئن قلبي)^(١٠) أي بالعيان وإن كانت قلوبنا مطمئنة بالإيمان^(١١).

[١١٦] ﴿وإذ قال الله يا عيسى بن مريم أنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله﴾ اختلف في هذا فقيل أنه وقع وأن الله عز وجل سأل عنه المسيح لما رفع إليه^(١٢) وقيل لم يقع ولكن سيقع يوم القيامة ويسأله عنه تقریباً للنصارى وتوبيخاً

(١) في (ج) وقد أتينا إليهم.

(٢) انظر: القرطبي ٣٦٤/٦.

(٣) وهذه قراءة الكسائي "هل يستطيع ربك" انظر: النشر في القراءات العشر ٢٥٦/٢.

(٤) في (ج) ربنا.

(٥) انظر: التفسير الكبير ١١٧/١٢، البيضاوي ص ١٦٦.

(٦) انظر: النسفي ٣٠٩/١، القرطبي ٣٦٥/٦.

(٧) نهاية ص ١٤١ من (أ).

(٨) انظر: البيضاوي ص ١٦٦، القرطبي ٢٦٤/٦.

(٩) في (ب)، (ج) الرسول.

(١٠) انظر: القرطبي ٢٦٤/٦.

(١١) سورة البقرة الآية (٢٦٠).

(١٢) المرجع السابق نفس الصفحة، والتفسير الكبير ١١٧/١٢.

(١٣) ذكره الفخر الرازي في التفسير الكبير ١١١/١٢.

لهم (١). والمعنى: وإذ يقول الله يا عيسى واستعمل الماضي موضع المضارع وعكسه (واتبعوا ما تنزلوا الشياطين) (٢) أي تلت.

[١١٧] ﴿مَا قُلْتُ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ﴾ هذا مما سبق من

الاعتراف بالعبودية والربوبية على ما أمر تقريره.

(١) والأظهر أن هذا يقع في يوم القيامة على وجه التقرُّيع والتوبيخ للنصارى، ففي كلا الحالين ليس السؤال من الله سبحانه وتعالى، لعيسى عليه السلام على وجه طلب المعرفة فهو سبحانه وتعالى علام الغيوب لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء، وإلى مثل هذا ذهب القرطبي ٢٧٤/٦، وقال النسفي هو الذي عليه الجمهور ٣١٠/١، والبيضاوي ص ١٦٧، ورجحه الرازي في تفسيره ١١١/١٢.

(٢) سورة البقرة الآية (١٠٢).

القول في سورة الأنعام

[١] ﴿الحمد لله الذي خلق السموات والأرض﴾ اختلف في أيهما خلق أولاً على قولين مشهورين ممكنين تضمنهما القرآن كما سيأتي في موضعه إن شاء الله عزوجل.

﴿وجعل الظلمات والنور﴾ فيه سؤالان:

أحدهما: ما الحكمة في تقديم الظلمات على النور؟ وجوابه: أن الظلمة أمر عدمي إذ هي عدم الاستتارة فما من شأنه (*) أن يستتير، والنور أمر وجودي والعدم قبل الوجود (١).

الثاني: ما الحكمة في جمع الظلمات وإفراد النور؟ (*) والجواب عليه: أن النور أمر (وجودي) (٢) واحد حقيقي بسيط (٣) والظلمات أعدام نشأت عن الأجرام المتعددة إذ الظلمة إنما تحدث في مكان لحيلولة جرم كثيف بينه وبين النور، فإذا حالت عدة اجرام بين النور وعدة أمكنة حدثت ظلمات بالضرورة (٤)، واعتبر هذا بعدة أشجار متفرقة يحدث لها في النهار الشمس والليل المقمر عدة ظلال، والليل ظلمة حدثت لحيلولة الأرض بين الشمس والفضاء فلذلك أظلم.

﴿ثم الذين كفروا بربهم يعدلون﴾ أي يجعلون له عدلاً يعبد معه مع أنه مخلوق وإنما الله عزوجل هو خالق كل شيء (٥)، وهذا من أدلة التوحيد، وتقريره أن الله عزوجل (هو خالق الموجودات) (*) وكل من كان خالقاً (٦) وحده هو الإله (فالله

(*) نهية ص ١٥٢ من (ب).

(١) انظر التفسير الكبير ١٢/١٢٥.

(٢) نهية ص ١٤٧ من (ج).

(٣) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٤) البسيط ما يتكون من جزء غير مركب من الاجسام المختلفة الطبائع، التعريفات ص ٢٥.

(٥) انظر: البيضاوي ص ١٦٨، النسفي ٢/٢، والكشاف ٣/٢.

(٦) العدل: المساواة: يقال عدل به أي ساوى به وعدل عنه أعرض، فإذا قلنا إن جملة ثم الذين كفروا بربهم يعدلون "معطوفة على "خلق السموات والأرض" على معنى أنه خلق ما خلق مما لا يقدر عليه أحد سواه ثم هم يعدلون به ما لا يقدر على شيء من هذا، تكون ثم للاستبعاد، وأما إذا قلنا أنها معطوفة على "الحمد لله" يكون المعنى أن الله حقيق بالحمد على ما خلق لأنه ما خلقه إلا لنعمة ثم الذين كفروا به يعدلون فيعرضون عنه ويكفرون نعمته، انظر: الكشاف ٤/٢، البيضاوي ١٦٨، النسفي ٢/٢، الشوكاني ٨٩/٢.

(*) نهاية ص ١٤١ من (أ).

(٦) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

عزوجل وحده الإله^(١) والمقدمتان واضحتان، وفيه تعريض بالمجوس لنصه على خلق الظلمات والنور الذين اعتقدتهما المجوس إلهين، وتقريره أن الظلمة والنور مخلوقان ولا شيء من المخلوق بإله فلا شيء من الظلمة النور بإله^(٢) وإنما اعترض المجوس بأن قالوا العالم مشتمل على خير وشر، وهما لا يصدران عن مبدأ واحد، فهما صادران عن مبدأين، وليس أولى بهما من النور والظلمة، لأن النور خير فناسب أن يصدر عنه الخير، والظلمة شر فناسب أن يصدر عنها الشر، واعلم أن هذا كلام ركيك^(٣) لا يستحق جواباً لكن لا بد من كشف الشبهة فنقول قولكم الخير والشر لا يصدران عن مبدأ واحد إن بنيتم ذلك على رأي الفلاسفة في أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد فهو اصل باطل وشبهته زائفة، وإن كان شيئاً قلتموه بالمناسبة المجردة فهو منقوض نقضاً كلياً وجزئياً.

أما نقضه الكلي، فإن العناصر الأربعة التي هي أمهات العالم^(٤)، كل واحد منها يصدر عنها خير وشر مع أنه واحد فالنار تتضج الطبخ والخبر وهو خير وتحرق الثياب ونحوها وهو شر، والهواء ينفس عن الحيوان ويدفع نتن^(٥) الفضاء ونحوه من منافعه وهو خير ويضعف ويشتد فيهدم البيوت ويحطم الأشجار ونحوه من مضاره^(٥) وهو شر، والماء يروي العطشان ويطهر المغتسل ويبرد جسم المتبرد وهو خير ويغرق كثيراً من الحيوان كما فعله الطوفان وذلك شر، والأرض تقلل الحيوان أن يغور^(٦) فيها، ويخرج منها الزرع والنبات والمعادن، وهو خير، وإذا استولى جرم منها على حيوان قتله غماً وهو شر.

(١) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(٢) وفي ذلك دلالة على أنهما لا يقومان بانفسهما فدل على أنهما ليسا قديمين وكل ما لم يكن قديماً فليس بإله، انظر: النسفي ٢/٢، البيضاوي ص ١٦٨.

(٣) يقال ركة يرك ركاة، ضعف ورق، القاموس ص ١٢/٥.

(٤) سبق أن بينت بطلان كون هذه عناصر بالمفهوم العلمي اليوم.

(٥) النتن: ضد الفوح. القاموس ص ١٥٩٦.

(٥) نهاية ص ١٥٣ من (ب).

(٦) الغور: القعر من كل شيء، والتغور الدخول في الشيء، القاموس ٥٨١.

وأما نقضه الجزئي: فقلَّ شيء يعتبر حاله إلا وفي طيِّه ضرر ونفع، وخير وشر، كالسباع هي ضارة بالافتراس نافعة بما فيها من الخواص(*) والأفعى ونحوها من ذوات السموم فيها السم الضار والدرياق^(١) النافع، ونحو ذلك كثير فبطل قولكم في وجوب تعدد المبدأ، ثم قولكم ليس أولى بهما من النور والظلمة معارض بأن السماء والأرض أولى بهما لأن السماء شفافة علوية لطيفة فهي خير، والأرض سفلية كثيفة فهي شر، وهما أصلان أو كالأصلين للنور والظلمة، ومما يناقضون به أن النهار فاضح بنوره والليل كاتم بظلمته وذلك شر صادر عنه الخير وخير صدر^(٢)(*) عنه شرير^(٣) ومن ثم قال الشاعر:

لا يلق إلا بليل من يواصله فالشمس نمامة والليل قواد^(٤)
وقال آخر في صفة هارب تحت الليل:
وكم لظلام الليل عندك من يد تخبر أن المانوية تكذب^(٥)

وهم أصحاب ماني الزنديق طائفة من المجوس^(٦)، وأيضاً لو كان النور والظلمة إلهين لكانا مؤثرين فيما يحدث فيهما فلو ولد مولود في النور وآخر في الظلمة أمكن في العقل أن يكونا خيرين أو شرين، أو أحدهما خيراً أو الآخر

(*) نهاية ص ١٤٨ من (ج).

(١) الدرياق: هو الترياق، القاموس ص ١١٩٣، والترياق بالكسر دواء مركب اخترعه ماغنيس، وتممه اندروماخس القديم بزيادة لحوم الأفاعي فيه ربما كمل الغرض، وهو مسميه بهذا الاسم لأنه نافع -بإذن الله- من لدغ الهوام السبعية. القاموس ١١٢٤.

(٢) في (ج) صادر.

(*) نهاية ص ١٤٢ من (أ).

(٣) في (ج) شر.

(٤) لم أعثر على مصدر هذا البيت.

(٥) هذا البيت في مدح كريم يصل إخوانه بالليل حتى لا يجرهم فصدقته سر وكذا هديته.

(٦) المانوية: هم أصحاب ماني بن فاتك الحكيم الذي ظهر في زمان شاپور بن ازدشير، وقتله بهرام بن هرمز، وذلك بعد عيسى عليه السلام أخذ ديناً بين المجوسية والنصرانية، وكان يقول بنبوة المسيح، وزعم أن العالم مصنوع من أصلين قديمين أحدهما النور والآخر الظلمة وأنهما أزيان لم يزالا ولن يزولا وأنكروا وجود شيء لا من أصل قديم، انظر: الملل والنحل للشهرستاني ٢٤٤/١.

شريراً^(١) فبتقدير أن يكونا خيرين يلزم صدور الخير عن الظلمة الشريرة، وبتقدير أن يكونا شريرين يلزم صدور الشر عن النور، وبتقدير أن يكون المولود في النور شريراً أو الآخر خيراً يلزم الأمران جميعاً، وكل ذلك مما ينقض قولهم ويهدم أصلهم.

[٣] ﴿وهو الله في السموات وفي الأرض﴾ الآية، اختلفت في الوقف على السموات بناء على إثبات الجهة وعدمه وهو^(*) مشهور حتى صار الواقف على السموات يعرف بذلك أنه من مثبتي الجهة، والاشبه من حيث المعنى عدم الوقف عليه كقوله عزوجل (وهو الذي في السماء إله في الأرض إله^(٢))^(٣)

﴿ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً وللبسنا عليهم ما يلبسون﴾ زعم بعضهم أن المسيح كان ملكاً في هيكل بشر إلباساً على الناس، حتى ضلت فيه النصارى، قال وهذه الآية تشير إلى ذلك، وهو قول مشتق من قول النصارى، لأن أولئك جعلوا الحلول فيه للاهوت، وهذا أنزل درجة وجعله للملك، ثم يحتج بالآية على المعتزلة في أن الله عزوجل هو الذي يهدي ويضل، لأنه أخبر أنه لو أجاب الكفار إلى سؤالهم لما نفعهم ذلك في الهداية مع الباسه وتشبيه عليهم^(٤).

[١٢] ﴿وليجمعنكم يوم إلى يوم القيامة لا ريب فيه﴾ هذا إخبار بالبعث وبرهانه في موضع آخر يذكر إن شاء الله عزوجل.

[١٣] ﴿وله ما سكن في الليل والنهار﴾^(*) أي يتحرك فاكتفى بأحد الضدين عن الآخر لدلالته عليه بالالتزام^(٥)، ولعل فيه إشارة إلى دليل حدوث العالم وتقريره أن كل

(١) ذكر في (ج) بعد هذا كلام اشبه بالإعادة قال: فبتقدير أن يكونا خيرين أو شريرين أو أحدهما خيراً والآخر شريراً.

(*) نهاية ص ١٥٤ من (ب).

(٢) سورة الزخرف الآية (٨٤).

(٣) ويكون قوله تعالى (في السموات) متعلق بمعنى اسم الله تعالى كأنه قيل وهو المعبود فيهما، أو وهو المعروف بالإلهية أو المتوحد بالإلهية فيهما أو هو الذي يقال له (الله) فيهما ويكون الأول تفریع على أنه مشتق وغيره ليس كذلك. انظر: الكشاف ٣/٢، البيضاوي ص ١٦٩، وانظر التفسير الكبير - فلقد أورد هذه الشبهة واستوفى الرد عليها وما ذكره المؤلف هنا هو مختصره - ١٢٩/١٢..

(٤) وقد سبق القول في الهداية والضلال غير مرة.

(*) نهاية ص ١٤٩ من (ج).

(٥) اكتفى بأحد الضدين عن الآخر كما في قوله تعالى: تَتَّقِمُكُمُ الْحَرَّ * [النحل: ٨١] أي الحر والبرد واكتفى بذكر السكون لأنه أكثر من الحركة، انظر: القرطبي ٣٩٦/٦، والبيضاوي ص ١٧٠، والنسفي ٥/٢.

ما اشتمل عليه الليل والنهار فهو إما ساكن وإما متحرك، وكل ما كان إما ساكناً أو متحركاً فهو حادث، وكل ما اشتمل عليه الليل والنهار حادث، أما الأولى فواضحة لاستحالة خلو شيء مما اشتملا عليه من الحركة والسكون، إن كان جوهرًا فبالذات، وإن كان عرضاً فبالعرض، كالجوهر واللون القائم به^(١). وأما الثانية فلأن الحركة والسكون من إمارات الحدوث كما عرف.

[١٨] ﴿وهو القاهر فوق عباده﴾ احتج به أصحاب الجهة حملاً له على الفوقية الحسية^(٢) وحمله آخرون^(٣) [وهم كافة أهل الحق]^(٤) على الفوقية المعنوية^(٥) نحو قولهم الملك فوق الوزير أي في المرتبة^(٦)، وفوقية الله عزوجل بالرتبة، والقدرة والكمال إذ هو قديم قادر كامل ومن سواه حادث عاجز ناقص، وفي المسألة مباحث أخر^(٧).

[١٩] ﴿قل أي شيء أكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم﴾ هذا قطع في جواز تسمية الله عزوجل شيئاً خلافاً لبعض المعتزلة، والشيعية، لنا أن معنى هذا الكلام: قل: الله أعظم شيء، أو أعظم الأشياء شهادة، وافعل^(٨) التفضيل إنما يضاف إلى ما هو بعضه، ثم ينتظم القياس هكذا الله أكبر، شهادة الأكبر شهادة شيء، فالله عزوجل شيء، ولأن الشيء لغة هو الموجود، والله عزوجل موجود، فالله عزوجل شيء^(٩)، احتج الخصم بأن الله عزوجل لو كان شيئاً لا شبه الأشياء، ولو من جهة تسميته، وكونه شيئاً وكل ما اشبه الأشياء من جهة ما فله حكمه وهو الحدوث

(١) هذا يدل على انقسام الأشياء إلى قسمين جوهر وعرض، فإذا كان جوهرًا فهو متحرك بذاته وإذا كان عرضاً فهو متحرك أو ساكن مع جوهره.

(٢) في (ج) الجسمية، والذين قالوا بهذا هم بعض الحنابلة انظر شرح العقيدة الطحاوية ١/٣٧٥ وما بعدها.

(٣) نهاية ص ١٤٣ من (أ).

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ).

(٥) أي عال عليه بالقدرة، والغلبة، انظر: القرطبي ٦/٣٩٩، والنسفي ٦/٦، والكشاف ٩/٢، والبيضاوي ص ١٧١.

(٦) في أي في الرتبة.

(٧) انظر الرد على المشبهة في التفسير الكبير ١٢/١٤٣-١٤٥.

(٨) نهاية ص ١٥٥ من (ب).

(٩) قال النسفي: قوله تعالى (قل الله) جواب أي: الله أكبر شهادة فيكون فيه دليل على أنه يجوز إطلاق اسم الشيء على الله عزوجل وهذا لأن الشيء اسم للموجود ولا يطلق على المعدوم والله تعالى موجود فيكون شيئاً ولذا نقول الله شيء لا كالأشياء^(١٠)، وانظر: الشوكاني ٢/١٠٤، وانظر الفقه الأكبر ص ١٣٤-١٣٥، وقال الرازي في جواز تسمية الله تعالى بالشيء، أنا لو قلنا أي الناس أصدق فلو قيل جبريل كان هذا الجواب خطأ لأن جبريل ليس من الناس، فكذا ههنا، التفسير الكبير ١٢/١٤٦.

وذلك يوجب أن يكون الله عزوجل حادثاً وهو (١) محال، والجواب: أن هذا بعينه لازم في كونه موجوداً، فإذا ثبت كونه موجوداً، لزمك إثباته شيئاً، وإلا ألزمك اعتقاد أنه معدوم، أو حال من الأحوال لا موجود ولا معدوم، أو موجود معدوم من جهة واحدة، أو من جهتين، والكل محال.

﴿وأوحى إلى هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ﴾ هذا دليل على عموم دعوة النبي صلى الله عليه وسلم، لأن القرآن بلغ جميع العالم، ولا أحد ممن بلغه القرآن بخارج عن دعوته، فلا أحد من العالم بخارج عن دعوة القرآن، فإن قيل لا نسلم أن القرآن بلغ جميع العالم، بل في اقطار المعمورة من لم يسمع بالقران (فان قيل لانسلم) (٢) فضلاً عن أن يبلغه، قلنا هب أن سلمنا ذلك تنزيلاً (٣) لكن المراد ومن بلغه القرآن بالإمكان وهو بالغ جميع العالم بالإمكان (٤) كأن قال لا نذرکم به ومن بلغه بالقوة أو الفعل. أو (من) (٥) بلغه أو امکن أن يبلغه وذلك يستغرق العالم (٥).

﴿أنكم لتشهدون﴾ الآية تضمنت نفي الشرك وإثبات التوحيد (٦)، وسيأتي براهنة إنشاء الله عز وجل.

[٢٠] ﴿الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم﴾ إي يعرفون صحة

القرآن وصدق محمد صلى الله عليه وسلم، وقال عبد الله بن سلام (٧) إني لأعرف

(١) في (ب)، (ج) وأنه.

(٢) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج) وحذفها واجب ليستقيم المعنى.

(٣) في (ب)، (ج) تنزلاً

(٤) نهاية ص ١٥٠ ص (ج)

(٥) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج)

(٥) المقصود من قول المؤلف أن دعوة الإسلام عالمية لا تختص بقوم دون غيرهم ولا بزمان النبي صلى الله عليه وسلم دون ما بعده - وهو يريد أن يدفع الاعتراض القائل بخصوص الدعوة إلى من بلغتهم دون غيرهم فأثبت أن ذلك لا يخصه لأن شمولهم في الدعوة بإمكان بلوغ الدعوة إليهم فعدم وصول القرآن إليهم لا يخرجهم من ضمن المدعويين إلى الإسلام لأن الدعوة إذا ما بلغت دخلوا فيها دون أدنى شك، انظر: أيضاً ابن كثير ٢٢٦/٢، والكشاف ١٠/٢.

(٦) لأن تمام الآية: "أن مع الله ءالهة أخرى قل لا أشهد قل إنما هو إله واحد وإنني بريء مما تشركون" وتضمنها نفي الشرك وإثبات التوحيد من ثلاثة أوجه: الأول: "قل لا أشهد" أي لا أشهد بما تذكرونه من إثبات الشركاء، الثاني "قل إنما هو إله واحد" ولفظ الواحد صريح في التوحيد ونفي الشركاء، والثالث "انني بريء مما تشركون" وفيه تصريح بالبراءة من إثبات الشركاء، التفسير الكبير ١٤٨/١٢.

(٧) هو عبد الله بن سلام بن الحارث، المشهود له بالجنة، أبو الحارث الاسرائيلي حليف الأنصار، من خواص أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، انظر ترجمته في الإصابة في تمييز الصحابة ترجمة رقم ٤٧٢٥، والجرح والتعديل ٦٢/٥.

محمداً أشد مما أعرف إبني، قيل له وكيف ذاك؟ قال: لأنني أعلم أنه رسول الله بإخبار من الله ولا أعلم (*) ما تصنع النساء (١)، ثم ينتظم من هذا حجة على كفرهم، وتقريره أنهم كذبوا من علموا صدقه، وكل من كذب من علم صدقه فهو كافر، فأهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم كفار، لكن أهل الكتاب عام مطرد أو عام أريد به الخاص، وهم الأخبار وأهل العلم منهم وهذا هو الأشبه، لأن كثيراً من عوامهم وجهالهم لم (*) يقرأ التوراة وغيرها من الكتب حتى يرى صفة محمد صلى الله عليه وسلم فيها، إنما أخذ عن الأخبار تقليداً أن محمد صلى الله عليه وسلم، ليس مذكوراً باسم ولا صفة، فاعتقاد مثل هذا العامي جهل مسند إلى كذب، لكن القسمان تحت دائرة اللوم والوعيد، أما العالم فالكذب وكتمانه الحق، وأما العامي فلتركه البحث وسؤال العلماء، عن هذا الأمر، مع عموم دعوة الإسلام ووضوح برهانها، وهب أنه عذر لجهله، لكنه لا يعذر في ترك سؤال العلماء حتى يحصل له سكون النفس أما بإثبات أو نفي (٢).

[٢٢] ﴿ويوم يحشرهم جميعاً﴾ هي ونظائرها حيث وقعت اخبار عن البعث والمعاد والجزاء.

[٢٥] ﴿وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقراً﴾ هذا إما على حقيقته على وجه يعلمه الله عزوجل، أو كناية عما يخلقه في قلوبهم من دواعي المخالفة والصوارف عن متابعة الحق (٣) وقد سبق القول في ﴿حتم الله على قلوبهم﴾ (٤) وهو من هذا الباب.

(*) نهاية ص ١٤٤ من (أ).

(١) انظر التفسير الكبير ١٢/١٤٨.

(٥) نهاية ص ١٥٦ من (ب).

(٢) والذي اراه أنه لا أحد معذور بترك الإسلام بعد أن رأى معجزات النبي عليه الصلاة والسلام، لأنهم كانوا أهلاً للنظر والاستدلال فثبت صدق دعواه، ويستوي في هذا أهل الكتاب وغيرهم، والله أعلم، والمقصود من الآية تشبيه إحدى المعرفتين بالأخرى، التفسير الكبير ١٢/١٤٩.

(٣) من المعلوم أن الله سبحانه وتعالى قادر على هذين الأمرين، ولكن هذا الذي في الآية من قبيل المجاز، لا الحقيقة، إذ ثبت أنهم كانوا يسمعون القرآن من الرسول صلى الله عليه وسلم، ولكنهم لم يفهموه فهم من عمل به فكان حكمهم كحكم من لم يسمعه أصلاً، سوى أن الحجة أقيمت عليهم بسماعه، وإذا ثبت أن ماكان في آذانهم من قبيل المجاز كان ماعلى قلوبهم مجازاً من باب أولى، وإلى القول بالمجاز ذهب البيضاوي ص ١٠، النسفي ١٧/١.

(٤) سورة البقرة الآية (٧).

[٢٦] ﴿وهم ينهون عنه وينأون عنه﴾ الأشبه أن المراد به عامة الكفار المشاقين للنبي صلى الله عليه وسلم، كانوا ينهون الناس عن اتباعه، وينأون عنه، أي يبتعدون عنه فذمهم الله على شدة نفورهم وتنفيرهم عن الحق، وقيل المراد بها (أبو طالب كان ينهى الناس عن أذى النبي صلى الله عليه وسلم، وينتصر له بجهد، وهو مع ذلك يناي) (١) أي يبعد بنفسه عن متابعتة فذمه الله عزوجل على ذلك (٢) وقد اختلف الجمهور والشيعفة في إسلام أبي طالب، ويأتي الكلام عليه إن شاء الله عزوجل في سورة (٥) القصص.

[٢٨] ﴿ولو ردوا بعدوا لما نهوا عنه﴾ الآية يحتج بها على أن الله عزوجل يعلم ما كان وما يكون وما لا يكون على تقدير لو كان كيف كان يكون، وهو كذلك والاستدلال مطابق، وأصله معرفة كيفيته علم الغيب، وهو واضح لكن شرطه لا يوجد إلا في الله عزوجل، فلذلك استبد به سبحانه وتعالى.

وأما في هذه المسألة الخاصة فلأنه عزوجل علم أنهم (٣) بموجب طباعهم وفطرهم التي فطرهم عليها (٥) من الأشر والبطر والاستكبار عن الحق وغلبة الشهوات والأهواء عليهم لو ردوا من عذاب الآخرة إلى (٥) الدنيا لعادوا إلى كفرهم، مع أنه ينسيهم أمر المعاد واليوم الآخر وما جرى لهم في النار (٤)، ومثل هذا واقع

(١) مابين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(٢) هذين القولين ذكرهما سائر المفسرين والثاني مروى عن ابن عباس وعطاء وغيرهم انظر: الطبري ٣١١/١١-٣١٥، وابن كثير ١٢٧/٢، والقرطبي ٤٠٥/٦، وكلاهما محتمل، إلا أن الذي أراه هو أنها نازلة في أبي طالب وذلك للحديث الذي رواه الحاكم عن ابن عباس أنه قال في قول الله عز وجل ﴿وهم ينهون عنه﴾ وينأون عنه قال: نزلت في أبي طالب كان ينهى المشركين عن أن يؤذوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ويتباعد عما جاء به* المستدرك ٣١٥/٢.

(٣) نهاية ص ١٥١ من (ج).

(٤) في (ب)، (ج) أنه.

(٥) نهاية ص ١٤٥ من (أ).

(٥) نهاية ص ١٥٧ من (ب).

(٤) وهذا الشرط لا يمكن اعتباره لأن المقصود من الآية بيان غلوهم في الإصرار على الكفر وعدم الرغبة في الإيمان ولو قدرنا عدم معرفة الله تعالى في القيامة وعدم مشاهدة أهوال القيامة لم يكن في إصرار القوم على كفرهم الأول مزيد من تعجب لأن إصرارهم على الكفر يجري مجرى إصرار سائر الكفار على الكفر في الدنيا، التفسير الكبير ١٢٠/١٦٠.

في الدنيا وهم المفسدون واللصوص ونحوهم إذا ظفر بهم ليقتلوا أو يقطعوا أعطوا التوبة في ترك فسادهم فإذا تركوا عادوا إلى شر مما كانوا عليه، وكذلك لو فرض أن الحية والفأرة تابت عند القتل من اللدغ والفساد لعلم كذبها وأنها أن ردت عادت لغلبة طبيعتها الفطري.

[٢٩] ﴿وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين﴾ وفي آية أخرى ﴿تموت ونحيا وما نحن بمبعوثين﴾ (١) اعلم أن الناس اختلفوا في المعاد فمنهم من أثبت المعاد الجسماني (والروحاني وهم المسلمون ومن تابعهم، ومنهم من أثبت الروحاني دون الجسماني) (٢) وهم الفلاسفة والنصارى، ومنهم من أنكرهما جميعاً وهم هؤلاء الدهرية الملحدون (٣) قالوا ما يهلكنا إلا الدهر فهو باق بعدنا ولا رجعة لنا، وتوقف جالينوس (٤) في هذه المذاهب، أما المعاد الجسماني دون الروحاني فلم يعلم به قائلاً لاستحالة.

وقد قرر الله عز وجل، براهين المعاد في مواضعها ونحن الآن -إن شاء الله- نشير إليها جملة لتعرف، ثم نذكرها مفصلة كلما مررنا بشيء منها، وهي على ضرب:

أحدها: قياس الإعادة على الابتداء ﴿كما بدأكم تعودون﴾ (٥) ﴿كما بدأنا أول خلق نعيده﴾ (٦) ﴿هو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده﴾ (٧) ﴿أفبعينا بالخلق الأول﴾ (٨) وما كان من ذلك الضرب.

الثاني: قياس الإعادة على خلق السموات والأرض بطريق الأولى نحو ﴿أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم﴾ (٩) ﴿على أن يحيي الموتى﴾ (١٠)، ﴿خلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس﴾ (١١).

(١) سورة المؤمنون الآية (٢٧).

(٢) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٣) الدهرية: هم طائفة جحدوا الصانع المدير العالم القادر، وزعموا أن العالم وجد هكذا بنفسه بلا صانع، وأن الحيوان من النطفة والنطفة من الحيوان، وكذلك كان، وكذلك يكون أبداً، انظر: المنقذ من الضلال للإمام الغزالي ص ١٨، وقد جعلهم من فرق الفلاسفة ووصفهم بالزندقة.

(٤) سبق التعريف

(٥) سورة الأعراف الآية (٢٩).

(٦) سورة الأنبياء الآية (١٠٤).

(٧) سورة يونس الآية (٤).

(٨) سورة ق الآية (١٥).

(٩) سورة يس الآية (٨١) والآية بتمامها 'أولم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض ولم يعي بخلقهن بقادر على أن يحيي الموتى بلى إنه على كل شيء قدير'..

(١٠) سورة الأحقاف الآية (٢٣).

(١١) سورة غافر الآية (٥٧).

(الضرب) (١) الثالث: قياس الإعادة على إعادة الأرض بعد موتها بالمطر والنبات وهو في كل موضع ذكر إنزال المطر غالباً نحو ﴿ويحيي الله الأرض بعد موتها وكذلك تخرجون﴾ (٢).

الضرب الرابع: قياس الإعادة على إخراج النار من الشجر الأخضر وهو في موضع واحد في يس (٣).

هذا الذي استحضرناه من براهين الإعادة فإن وجدنا شيئاً آخر تكلمنا عليه (٤) في موضعه (٥) إن شاء الله عز وجل.

[٣١] ﴿قد خسر الذين كذبوا بقاء الله﴾ عام مطرد في المكذبين (٦) بشرط الموافاة على ذلك كما دلت عليه الآية، يحتج به على المعتزلة في مسألة الرؤيا بناء على أن اللقاء يقتضي الرؤية.

وتقريره أن الله عز وجل ذم من كذب بلفائه وحكم بخسرانه، ثم ينتظم الدليل هكذا: إن كان لقاء الله واقعاً فرؤيته واقعة لكن المقدم حق فالثاني مثله، بيان الملازمة ما تقدم من أن اللقاء لغة يقتضي الرؤية (٧) فلقاء الله عز وجل يقتضي رؤيته، وأما حقيقة المقدم بهذه الآية وغيرها من نصوص القرآن على أن لقاء الله واقع لا محالة، وأما حقيقة الثاني فلان الرؤية قد ثبت أنها من لوازم اللقاء وقد ثبت الملزوم فوجب ثبوت الأكرم بالضرورة (٨).

(١) مابين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(٢) سورة الروم الآية (١٩).

(٣) وهو قوله تعالى: (وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون) [يس: ٧٨-٨٠] قال البيضاوي: "الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً كالمرخ والعفرار و(نارا) بأن يسحق المرخ على العفار وهما خضراوان يقطر منهما الماء فتندح النار (فإذا أنتم منه توقدون) لا تشكون في أنها خرجت منه فمن قدر على إحداث النار من الشجر الأخضر مع ما فيه من المائية المضادة لها بكيفيته كان أقدر على إعادة الغضاضة فيما كان غضاً فيس وبلى" البيضاوي ص ١٥٨.

(٤) نهاية ص ١٥٨ من (ب).

(٥) نهاية ص ١٥٢ من (ج).

(٦) نهاية ص ١٤٦ من (أ).

(٧) انظر القاموس المحيط ص ١٧١٦.

(٨) وقد سبق القول في الرؤيا وبينت رأبي فيها وأنها جائزة وواقعه بنص الأحاديث النبوية الشريفة.

[٣٣] ﴿قد نعلم أنه ليحزنك الذي يقولون﴾ هذا عام معهود أو عام أريد به الخاص الذي يقولونه من التكذيب والكفر وإلا فقد كانوا يسلمون عليه ويعظمونه ويقاربونه في أمور كثيرة ولا يحزنه (١).

[٣٥] ﴿ولو شاء الله لجمعه على الهدى﴾ يحتج له على القدرية من وجهين:

أحدهما: أن المانع لهؤلاء من الهدى مشيئته ومشيئة واجبه فامتناع هداهم واجب وهو معنى الخبر (٢).

الثاني: أن جمعهم على الهدى أصلح لهم وعند الخصم يجب عليه رعاية الأصلح فما باله لم يفعله.

والخصم يجيب عن الأول بمنع وجوب مشيئته عزوجل بل هي عنده حادثة لا في محل (٣)، وهو من محالاته التي ياباها العقل وزعم أن معنى الآية أنه لو شاء لجبرهم على الهدى جبراً وقسراً لا أن مشيئته مانعة لهم عن الهدى (٤).

[٣٦] ﴿إنما يستجيب الذين يسمعون﴾ أي وهؤلاء كالموتى لا يسمعون ينتج

هؤلاء لا يستجيبون يعني لداعي الهدى والحق وهذا يشير إلى قوله عزوجل ﴿ولو

(١) ويدل على هذا تنمة الآية (فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون) وقد روى الحاكم في المستدرک أن أبا جهل قال للنبي صلى الله عليه وسلم: "إنا لا نكذبك ولكن نكذب ما جئت به" ثم قال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، ٣١٥/٢.

(٢) ومشيئته واجبة: أي أن ما شاء الله كائن لا محالة، فشاء الله تعالى بقائهم على الكفر فبقوا عليه، انظر التفسير الكبير ١٧١/١٢.

(٣) وهذا هو قولهم: "إن الله يريد عندنا بزيادة محدثه لا في محل" شرح الأصول الخمسة ص ٤٤٠، وهي عند أهل السنة قائمة بذاته تعالى: "انظر: شرح الجوهرة ص ٨٩، وأنها تتعلق بالممكن وهو أعم من أن يكون خيراً أو شراً وهذا الأخير رفضه المعتزلة، وقد سبق الرد عليهم ببيان أن الإرادة تغاير الرضا، ولا تستلزمها، ثم سبب قولهم هذا ما ظنوه من أن القول بإرادة قديمة سيؤدي إلى تجويز التغيير عليه لأن الموجودات تتعلق بالإرادة وهي متجددة متغيرة فلو كانت الإرادة قديمة لوقع التغيير في ذات الله تعالى، وليس الأمر كذلك وإنما هو أن إيجاد الموجودات الحادثة هو إظهار لتلك الإرادة القديمة على وفق ما أراد الله تعالى، انظر: شرح جوهرة التوحيد ص ٨٩، وما بعدها والنظام الفريد ص ٩٠-٩١.

(٤) وهذا ما ذهب إليه الزمخشري في الكشاف ١٦/٢، ورد عليه ابن المنير فقال وفيه رد على مذهب المعتزلة الا ترى أن الجملة مصدره بلو ومقتضاها امتناع جوابها لامتناع الواقع بعدها، فامتناع اجتماعهم على الهدى إذا إنما كان لا امتناع المشيئة، حاشية ابن المنير على الكشاف ١٦/٢.

علم الله فيهم خيراً لأسمعهم﴿(١) أي هؤلاء لم يسمعهم الله، وكل من لم يسمعه الله عزوجل لا يستجيب، هؤلاء لا يستجيبون، ومعنى كونه لم يسمعهم أنه لم يخلق فيهم داعياً لقبول الحق، بل خلق فيهم الصوارف عنه، فصاوا كالموتى لا يسمعون﴾(٢).

[٣٧] ﴿وقالوا لولا أنزل عليه آية من ربه﴾ الآية يحتج بها اليهود والنصارى(٣) على جهة الألتزام للمسلمين على أن محمداً صلى الله عليه وسلم لم يأت بآية، لأن هؤلاء قومه الذين أرسل إليهم قد أخبروا أنه لم يأت بآية، ووافقهم هو على ذلك ولم ينازعهم فيه، بل أحالهم في الآية على مجرد قدرة الله عزوجل على إنزالها، ومجرد قدرة الله عزوجل لا يقتضي إنزالها، فبقي أصل العدم، وبقي الحال على ما زعمه القوم من أنه لم يأت(٤) بآية، والجواب: من وجهين:

أحدهما: أن هذا إنما كان بعد أن ظهرت آياته(٥) (٣) (٤٠٠) وبهرت، لكن هؤلاء الكفار تلقوها بالعناد المحض، وزعموا أنها سحر مستمر، كما عاند فرعون آيات موسى، وعاند اليهود آيات المسيح، فكان قول الكفار ﴿لولا أنزل عليه آية﴾، بناء منهم على أن ما جاءهم به من الآيات ليس بشيء بناء على عنادهم وسوء اعتقادهم(٦).

الوجه الثاني: أن معنى الآية لولا(٧) نزل عليه آية تضطرنا إلى الإيمان به، مثل أن نرى الملائكة، أو نرى ربنا ونحوه(٨)، فأجاب الله عزوجل بأنه قادر على أن ينزل ذلك لكنه يفوق حكمة التكليف(٩) إذ المراد منهم الإيمان الاختياري لا الاضطراري، إذ هو غير مراد ولا نافع، وإلا لنتفع فرعون حين أدركه الغرق

(١) سورة الأنفال الآية (٢٣).

(٢) وهذا كالذي مر قبل قليل من جعل الوقر في أذانهم، وأنه ليس على الحقيقة بل على المجاز كناية عن عدم انتفاعهم بما يسمعون فصاروا كمن لم يسمع.

(٣) نهاية ص ١٥٩ من (ب). وتتمة الآية: قل إن الله قادر على أن ينزل آية ولكن أكثرهم لا يعلمون.
(٤) نهاية ص ١٤٧ من (ب).

(٥) قال القرطبي "هكذا نعت منهم بعد ظهور البراهين" تفسير القرطبي ٤١٩/٦.
(٦) نهاية ص ١٥٣ من (ج).

(٧) انظر البيضاوي ص ١٧٤، والكشاف ١٦/٢.

(٨) في (ب)، (ج) إلى معناها أنه.

(٩) انظر التفسير الكبير ١٧٣/١٢.

(١٠) الشوكاني ١١٣/٢.

وعاين الحق، ولنفع أهل النار، فإنهم يؤمنون حينئذ لكن إيماناً اضطرارياً لا ينفعهم، وقد نقل عن الإمام أبي حنيفة أنه قال لا يدخل النار إلا مؤمن فقيل له كيف ذلك؟ فتلا: ﴿فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا﴾ (١)، ولعل الإشارة إلى هذا وقعت بقوله عزوجل ﴿ولكن أكثرهم لا يعلمون﴾ (٢) أي لا يعلمون وجه الحكمة في ترك اضطرارهم إلى الإيمان، وفي الجواب وجه آخر أشير إليه في قوله عزوجل ﴿وما معنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون﴾ (٣) وهو يشير إلى أن الآيات فترت عن كفار العرب فطلبوها فقيل إنما أمسكناها عنكم إبقاء عليكم لئلا تكذبوا بها فتهلكوا كما هلك من قبلكم (٤).

قوله عزوجل [٣٨] ﴿وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم﴾ احتج به التتاسخية (٥) وهم القائلون بتناسخ أرواح الحيوانات بعضها في أجساد بعض بعد موته، ووجه استدلالهم بها أن الآية تضمنت أن الدواب والطيور أمم أمثال الناس، وإنما يكون أمثال الناس بتقدير أنهم كانوا على مثل حالهم ثم انتقلوا إلى صور الدواب والطيور (٥) وذلك هو التتاسخ (٦).

وجوابه: ان التتاسخ على رأي أهله قد تقرر في الكلام والحكمة أنه محال، وأما هذه الآية فليست نصاً فيه ولا ظاهراً فلا وجه للاستدلال بها، ولكن الأشياء نسبة فدليلهم كمدلولهم في الضعف والبعد عن العقل لأن الآية تحتمل وجوهاً: أحدها: أن الدواب والطيور أمثالنا في العبادة بدليل ﴿كل قد علم صلاته وتسيبته﴾ (٧) ﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده﴾ (٨) (٩).

-
- (١) سورة غافر الآية (٨٥).
 (٢) سورة الأنعام الآية (٣٧).
 (٣) سورة الإسراء الآية (٥٩).
 (٤) انظر: تفسير ابن كثير ١٣١/٢، والتفسير الكبير ١٧٤/١٢.
 (٥) التتاسخية: هم الذين قالوا يتناسخ الأرواح في الأجساد، والانتقال من شخص إلى شخص وما يلقاه الإنسان من راحة وتعب مرتب على ما أسلفه قبل وهو في بدن آخر انظر: الملل والنحل للشهرستاني ٢٥٣/١.
 (٦) نهاية ص ١٦٠ من (ب).
 (٧) ذكره الرازي في تفسيره ١٧٧/١٢.
 (٨) سورة النور الآية (٤١).
 (٩) سورة الإسراء الآية (٤٤).
 (٩) ذكره الشوكاني ١١٤/٢، وإليه ذهب أكثر المفسرين، انظر التفسير الكبير ١٧٦/١٢.

الثاني: أنهم مثلنا في التكليف وإرسال الرسل فيهم بدليل (*) ﴿ولقد بعثنا في كل أمة رسولا﴾ (١) على ما ذهب إليه بعضهم في عمومته في أمم العقلاء وغيرهم.

الثالث: أنهم أمثالنا في أنهم عقلاء مدركون على ما ذهب إليه قوم (٢).

الرابع: أنهم أمثالنا (٣) في أنهم يرزقون بدليل ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾ (٣) ﴿الله يرزقها وإياكم﴾ (٤).

الخامس: أنهم أمثالنا في أنهم يبعثون ويحشرون كما دل عليه آخر الآية (٥).

ويحتمل غير ذلك مما يستبد (٦) عز وجل بعلمه (٧).

﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ يحتج به الظاهرية على إبطال القياس، وتقريره أن كل حكم من أحكام الشرع الممكنة فهو شيء، والكتاب لم يفرط فيه شيء، ينتج أن كل حكم من أحكام الشرع الممكنة لم يفرط فيه الكتاب، وحينئذ لا حاجة بنا إلى القياس، لأننا نستفيد الأحكام من نصوص الكتاب، وعموماته، وظواهره، وبيان السنة له، ومالا حاجة لنا إليه فإثباته عبث، والعبث باطل، فإثبات القياس باطل (٨).

وجوابه من وجهين:

(*) نهاية ص ١٤٩ من (أ).

(١) سورة النحل الآية (٣٦).

(٢) قاله الطبري ٣٤٤/١٠، البيضاوي ١٤٧.

(٣) نهاية ص ١٥٤ من (ج).

(٣) سورة هود الآية (٦).

(٤) سورة العنكبوت الآية (٦٠).

(٥) انظر: النسفي ١١/٢.

(٦) في (ب)، (ج) يستبد به.

(٧) والذي أراه أن معنى الآية أنهم جماعات مثلنا خلقهم الله سبحانه وتعالى، تكفل برزقهم، ويسبحون الله مثلنا وانهم يموتون ويحشرون مثلنا، ويقتص لبعضهم من بعض، مثلنا، ولا يصح أنهم مثلنا في التكريم وإرسال الرسل لأن العقل مناط التكليف، والمقصود من هذه الآية بيان كمال قدرة الله سبحانه وتعالى، وشمولية علمه وأنه لا يغيب عنه شيء في الأرض ولا في السماء وبيان سعة تدبيره ويكون كالدليل على أنه قادر على أن ينزل الآية، انظر: البيضاوي ١٧٤.

(٨) انظر: الإحكام لابن حزم، ٩٧٥/٧، وقد سبق وأن بينت الذين أخذوا به والذين رفضوه في المقدمة.

أحدهما: أن المراد بالكتاب اللوح المحفوظ (١) الجامع لكليات (٢) العالم وجزئياته حتى أن الكتب المنزلة جميعها جزء منه وليس المراد به خصوص القرآن فلا يتم استدلالهم (٣).

الثاني: سلمنا أنه المراد لكن القياس من جملة الأشياء التي لم يفرض فيها الكتاب وهو حجة من حجج الشرع بدلالة مستفادة من الكتاب، ثم ينتظم الدليل هكذا القياس شيء، والكتاب لم يفرض فيه شيء، فالقياس لم يفرض فيه الكتاب، وسيأتي القول فيه في موضع آخر إن شاء الله عزوجل.

[٣٩] ﴿من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم﴾ هذا من قواصم الاعتزال في نسبة الهداية والإضلال إلى الله عزوجل، وقد سبق مثله، وسبب ذلك ما يخلقه الله عزوجل من الدواعي والصوارف في قلب الإنسان، فييهتدي أو يضل بها (٤) (٥).

[٤٠] ﴿قل أراءيتكم إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة أغير الله تدعون﴾ الآيتين، هذا من أدلة التوحيد وتقريره: أن الإله هو المفزوع إليه (٥) عند الشدائد، ولا شيء من الأصنام ونحوها بل ومما سوى الله عزوجل بإله، والمقدمتان واضحتان (٦).

(١) قاله الطبري ٣٤٤/١، والنسفي ١١/٢، القرطبي ٤٢٠/٦.

(٢) في (ب)، (ج) لكتاب.

(٣) في (ب)، (ج) استدلالكم.

(٤) قال الزمخشري: أي يضلله ولم يلطف به لأنه ليس من أهل اللطف وأما من أراد له الهداية فيلطف به ١٧/٢، قلت والآية واضحة لا تحتاج إلى تأويل وقد قال ابن المنير: "وهذا راجع إلى اعتقاده أنه لا يخلق الهدى والضلال وأنهما من جملة مخلوقات العباد وكم تخرق عليه هذه العقيدة فيروم أن يرقعها وقد اتسع الخرق على الرقع، والله الموفق" حاشية ابن المنير على الكشاف ١٧/٢-١٨.

(٥) نهاية ص ١٦١ من (ب).

(٥) يقال فرغ إليهم: استغاثهم، القاموس ص ٩٦٥.

(٦) قال القرطبي: والآية في محاكاة المشركين ممن اعترف أن له صناعات، أي أنتم عند الشدائد ترجعون إلى الله، وسترجعون إليه يوم القيامة أيضاً فلم تصرون على الشرك في حال الرفاهية؟ وكانوا يعبدون الأصنام ويدعون الله في صرف العذاب" القرطبي ٤٢٣/٦.

[٤١] ﴿بل إياه تدعون﴾ قدم المفعول لإفادته الحصر وهو من أدواته كما سبق.

﴿فيكشف ما تدعون إليه إن شاء﴾ هذا شرط مخصص لعموم ﴿أجيب دعوة الداع﴾ (١) أو مقيد لمطلقة كما مر (٢).

[٤٣] ﴿فلولا إذ جاءهم بأسنا تضرعوا﴾ (٣) الآية وما (٤) قبلها يدل على أن الله عزوجل قد يمتحن عباده بالأساء والضراء والمصائب رياضة لأنفسهم على الذل (٤) والضراعة، وإليه الإشارة بـ ﴿لعلهم يضرعون﴾ (٥)، ويدل على أن التضرع عند النوازل من أنجع الوسائل (٦) ووجهه أن كبرياء الإله جل جلاله تقتضي الضراعة (٧) والذل ممن دونه، فمن فعل ذلك رُحِم كقوم يونس عليه السلام، لما اظلم العذاب تضرعوا فسلموا، ومن نسي قلبه فلم يتضرع (٨) فقد أخل بوظيفة الكبرياء وعرض نفسه للهلاك، ومثل هذا بعينه يجري مع ملوك الأرض من ضرع لهم سلم، ومن تجلد عليهم قسماً، وهو أنموذج لما ذكرنا، ويقال: إن النمر يواثب (٩) الإنسان ما دام منتصب الشخص فإذا نام تركه، وفي الأثر " أن الله عزوجل أوحى إلى داود يا داود خفي كما تخف الأسد" (١٠) ومن كلام بعض الحكماء "القضاء والقدر سبعان فتماوت بين أيديهما فإن السبع لا يأكل الميتة". وهذه المسألة تتعلق بصفة الكبرياء.

(١) سورة البقرة، الآية ١٨٦.

(٢) قال الرازي: "وأن الله سبحانه تارة يجزم بالإجابة وتارة لا يجزم، إما بحسب محض المشيئة كما هو قول أصحابنا - أهل السنة والجماعة - أو بحسب رعاية المصلحة كما هو قول المعتزلة ولما كان كلا الأمرين حاصلًا لا جرم وردت الأيتان على هذين الوجهين" التفسير الكبير ١٢/١٨٤.

(٣) يقال ضرع إليه ضرعاً وضراعة، خضع وذل واستكان، قاموس ٩٨٥.

(٤) نهاية ص ١٤٩ من (أ).

(٥) في (ج) الذل والنوازل.

(٦) التفسير الكبير ١٢/١٨٥.

(٧) قال القرطبي: "لولا تحضيض وهي التي تلي الفعل بمعنى هلا، وهذا عتاب على ترك الدعاء" ٦/٤٢٥، والشوكاني ١١٦/٢.

(٨) نهاية ص ١٥٥ من (ج).

(٩) وهو عبارة عن الكفر والإصرار على ارتكاب المعصية، القرطبي ٦/٤٢٥.

(١٠) في (ج) واثب.

(١١) هذا الأثر ذكره الغزالي في كتابه: إحياء علوم الدين بلفظ: "يا داود خفي كما تخاف السبع الضاري" وعلق عليه زين الدين العراقي في المغني عن حمل الأسفار المطبوع بهامشه بقوله: هذا حديث لم أجد له أصلاً، ولعل المصنف قصد بإيراد أنه من الأسرائيليات فإنه عبر عنه بقوله: جاء في الخبر، وكثيراً ما يعبر عن الأسرائيليات التي هي غير مرفوعة. ٤/١٥٩.

﴿وزين لهم الشيطان ما كانوا يعملون﴾ مع قوله عزوجل ﴿كذلك زيننا لكل أمة عملهم﴾ (١) فالله عزوجل يزين ما يشاء بخلق الدواعي إليه والصوارف عن غيره، والشيطان يزين بالوسوسة وهي سبب ضعيف إنما جيء به لإقامة الحجة على الشيطان وفتنة من نسب إيجاد الشر إليه بالظلم والعدوان ﴿إن كيد الشيطان كان ضعيفاً﴾ والعلة التامة الموجبة لكل شيء هي إرادته عزوجل وتصرفه (٢).

[٤٤] ﴿فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شيء حتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة﴾ هذا هو حقيقة الاستدراج (٣) وهو ضرب من ضروب القدر بل بحر من بحاره غرق فيه الخلائق، إلا من تداركه الله عزوجل فأنقذه منه أو حفظه ابتداءً منه (٤).

[٤٥] ﴿فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين﴾ يحتمل أمرين: أحدهما: أن الظالمين هلكوا (٥) والله عزوجل باق يستحق الحمد أولاً وأبداً فتكون هذه راجعة إلى صفة البقاء الأولى الأبدية، الثاني: أن الظالمين لما هلكوا كان هلاكهم نعمة من الله عزوجل يستحق الحمد عليها إذ هلك الظالم راحة للناس فهو مستريح ومستراح منه (٥).

(١) سورة الأنعام الآية ١٠٨.

(٢) وقد سبق بيان أن التزيين يكون من الله بالخلق والشيطان سبب في ذلك بتحريضه على فعل المعاصي والآثام.

(٣) الاستدراج: لغة يقال استدرحه أي خدعه، وأدناه، واستدراج الله تعالى أنه كلما جدد خطيئة جدد له نعمة وأنساه الاستغفار أو أن يأخذه قليلاً قليلاً، ولا يباغته، القاموس ٢٤٠-٢٤١.

وعرفه الجرجاني بعدة تعريفات، منها: أن يجعل الله تعالى العبد مقبول الحاجة وقتاً فوقتاً إلى أقصى عمره للابتلاء بالبلاء والعذاب، أو أنه الدنو إلى عذاب الله بالامهال قليلاً قليلاً، التعريفات ص ١٣، وكلها معاني متقاربة.

(٤) وذلك بأن يريد الله سبحانه وتعالى له الهداية فيذكره أن هذه النعم ليست إلا استدراجاً له فيستيقظ من سباته، ويعود إلى رشده فيكون ذلك في حقه تغلباً بين نوبتي السراء والضراء، كما يفعل الاب المشفق بولده يخاشنه تارة ويلطفه تارة طلباً لصلاحه، انظر: البيضاوي ي ١٥٧، والكشاف ١٩/٢.

(٥) نهاية ص ١٦٢ من (ج).

(٥) والثاني هو الذي ذهب إليه أكثر المفسرين، انظر: الشوكاني ١٦٧/٢، البيضاوي ١٧٥، والنسفي ١٢/٢.

قلت: ولكن لما كان الحمد هو الثناء على الجميل من جهة التعظيم من نعمة وغيرها كما عرفه الجرجاني في التعريفات ص ٤٩، دل على أن الحمد هاهنا للأمرين معاً، فيصح أن يرجح الحمد إلى صفة البقاء وإلى نعمة على المسلمين بإهلاك الكفرة.

[٤٦] ﴿قل أرايتم إن أخذ الله سمعكم وأبصاركم﴾ الآية هي من دلائل التوحيد من جهة الأفعال وكمال القدرة والتصرف، وتقريره: أن الله هو المتصرف في سمعكم وأبصاركم وقلوبكم بالأخذ والرد، وكل متصرف في ذلك فهو الإله، فالله عزوجل(*) مقدر لله عزوجل، بيان الأولى أن هذا التصرف ممكن، وكل ممكن مقدر لله فهذا التصرف مقدر لله عزوجل، بيان الثانية أن المتصرف في ذلك يجب أن يكون تام القدرة، وكل من وجب أن يكون تام القدرة فهو الإله.(١)(*)

[٥٠] ﴿قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم أنني ملك﴾ يحتج به من يرى أن الملائكة أفضل من الأنبياء(٢)، وقد سبق ذلك(٣)، وتقريره هاهنا أن الكفار كانوا يعتقدون أن الملك أفضل من النبي، ولهذا طلبوا رؤية الملائكة وأن يرسل إليهم ملك، ثم أن النبي عليه الصلاة والسلام أقرهم على ذلك الاعتقاد وقال: انا لا أدعي أنني ملك كما يعتقدون في الملك بل أنا بشر اتبع ما يوحى إلي، وحينئذ يقال النبي صلى الله عليه وسلم أقرهم على اعتقادهم تفضيل الملائكة وكل ما أقر النبي صلى الله عليه وسلم عليه فهو حق وللخصم منع الأولى(٤).

[٥٢] ﴿وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليقولوا أهؤلاء من الله عليهم من بيننا﴾ يحتج به على المعتزلة في أن الله عزوجل يفتن من يشاء بأن ينصب له أشراك الضلال ليضل ولو لم ينصبها لهم لما وقعوا فيها، وشرح ذلك ﴿الذين يدعون ربهم بالغداة

(*) نهاية ص ١٥٠ من (أ).

(١) وقد ذكر القرطبي أن هذا تعليم للمسلمين كيف يمدون الله سبحانه وتعالى فيكون حمده على النعمة وغيرها، تفسير القرطبي ٤٢٧/٦، التفسير الكبير ١٢/١٨٨.

(*) نهاية ص ١٥٦ من (ج).

(٢) قد بينت سابقاً أن موقفي من المسألة التوقف.

(٣) وهو الحياتي، كما قال الرازي في تفسيره ١٢/١٩١.

(٤) والذي أراه أنه ليس لهم في هذه الآية ما يطلبون من الاستدلال على أفضلية الملائكة، ولكن معنى الآية أن الرسول صلى الله عليه وسلم لا يدعي ما يستبعد في العقول من أن يكون مالكاً لخزائن الله سبحانه أو علم الغيب بمفرده أو أن يكون ملكاً وإنما هو رسول الله يتبع ما يوحى إليه وهو أمر غير مستبعد وقد كان للبشر من قبله فليس في الآية ذكر لفاضل ولا مفضل، وإلى هذا ذهب النسفي ١٣/٢، والشوكاني ١١٨/٢، والكشاف ٢٠/٢، وأقول: * ولو جعلنا هذا رداً على قولهم: (وقالوا مال هذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق) [الفرقان: ٧] لكان منا سباً لأن الآية نفت أموراً كان الكفار يتصورونها من ضرورات النبوة مع أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يخرج بالنبوة عن البشرية.

والعشي يريدون وجهه ﴿١﴾، كعمار بن ياسر وصهيب وسلمان وخباب (٢) ونحوهم أمر النبي عليه الصلاة والسلام بتقريبهم ومخالفة الكفار في طردهم وإبعادهم، فلما فعل ذلك قال الكفار: لو كان في الإسلام منه ونعمة لما اختص بها هؤلاء دوننا (٣) فكان ذلك الأمر سبباً في لهذا الاستدلال الفاسد الموجب فتنهم والامتناع من الإسلام، ولو أمر النبي صلى الله عليه وسلم بإبعاد المذكورين وتقريب الكفار لكان أشرح لصدورهم وأرغب لهم في الإسلام، ويشهد لهذا قوله (٤) عزوجل ﴿ليجعل ما يلقي الشيطان فتنة للذين في قلوبهم مرض﴾ (٥). وفي الآيتين دليل على أن أفعال الله عزوجل وأحكامه معللة بالحكم والمقاصد، إذ علل فتن الكفار بقولهم ﴿أهولاء من الله عليهم من بيننا﴾ وعلل القاء الشيطان في أمنية النبي صلى الله عليه وسلم، بفتنته مرضى القلوب (٥).

[٥٤] ﴿أنه من عمل منكم سوءاً بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح فإنه غفور رحيم﴾ يحتج به على لزوم قبول التوبة لأن الله عزوجل أخبر بقبولها بقوله ﴿فإنه غفور رحيم﴾ إذ هو مرادف لقوله ﴿ثم تاب﴾ قبلت توبته، وكل ما أخبر الله عزوجل به فهو واقع لا محالة ثم المعتزلة يجعلون قبولها واجباً عليه والجمهور واجباً منه (٦).

(١) سورة الكهف الآية ٢٨.

(٢) في (ب)، (ج)، خبيب وهو إمالة كما في غيره من الكلمات، ومما يرجح هذا ما في النسخة (أ) أنه لا يوجد أحد ممن تسمى بخبيب تنطبق عليه صفة خباب هذا بل أكثرهم من الأنصار، والمقصود بخباب هنا هو ابن الأرت كان من سبى الجاهلية وبيع بمكة وكان مولى أم أنمار الخزاعية، وهو من السابقين الأولين، أسلم سادس ستة، وهو أول من أظهر إسلامه وعذب عذاباً شديداً رضي الله عنه، انظر ترجمته في الإصابة في تمييز الصحابة ترجمة رقم (٢٢١٠) ج١/٤١٦.

(٣) انظر: ابن كثير ١٣٤/٢-١٣٥.

(٤) نهاية ص ١٦٣ من (ب).

(٥) سورة الحج الآية (٥٣).

(٥) وقد سبق الكلام على تعليل أفعال الله سبحانه وتعالى.

(٦) وقد سبق بيانه والرد على المعتزلة.

[٥٩] ﴿وعنده مفاتيح الغيب﴾ (١) الآية عام فيها وهي الخمس التي في آخر لقمان (٢) ببيان (٣) السنة (٤) وظاهر الآية أن المراد وعنده علم كل غيب كلي أو جزئي وباقي الآية كالشرح لذلك فمنه ﴿ويعلم ما في البر والبحر﴾ ومنه ﴿وما تسقط من ورقة إلا يعلمها﴾ إلى آخر الآية من الغيوب الكلية والجزئية (٤)، واختلف في المقتضى لعموم علمه فقالت المعتزلة: هو (٥) ذاته لا لصفة زائدة، وقال الجمهور: هو العلم وهو صفة قائمة بذاته زائدة على مفهومها وقد سبق ذلك.

قوله عزوجل [٦٠] ﴿وهو الذي يتوفاكم بالليل﴾ أي بالنوم سماه وفاة بجامع تعطل الحس فيهما (٥)، ومن ثم قيل النوم آخر الموت وقد جاء في بعض كتب الأولين أن الارواح تعرج إلى الله تعالى في حال النوم فيلقى إليها من أمره ما يشاء فإذا عادت إلى الأجسام القت ذلك إلى النفوس والقلوب فحركت له الاعضاء والجوارح - وإن ثبت هذا - فلعلة المراد بخلق الدواعي والصوارف، وعند الفلاسفة أن النفس عالم علوي مطبوع على حب ادراك العلوم والحقائق، لكنه تعلق بهذا البدن الطبيعي قسراً على جهة التدبير له فهي مشغولة به حالة اليقظة فإذا كان النوم تجردت وإلى عالمها العلوي توجهت، لإقتناص المطالب العلمية وتحصيل الحقائق الكشفية الغيبية فتحصل من ذلك بحسب قوتها واستعدادها، وستبهاوا النفس بأمرأة مربية لولدها فلا

(١) مفاتيح الغيب: المفاتيح جمع مفتاح، وهو المفتاح، جعل للغيب مفاتيح على طريق الاستعارة لأن المفاتيح يتوصل بها إلى مافي الخزائن المستوثق منها بالإغلاق والأقفال ومن علم مفتاحاً وكيفية فتحها توصل إليها. وفيه بيان أن الله سبحانه وتعالى هو المتوصل إلى المعنويات وحده لا يتوصل إليها غيره، انظر: النسفي ١٥/٢، الشوكاني ١٢٣/٢، البيضاوي ص ١٧٨.

(٢) وهي قوله تعالى (إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم مافي الأرحام، وما تدري نفس ماذا تكسب غداً، وما تدري نفس بأي أرض تموت إن الله عليم خبير) [لقمان: ٣٤]

(٣) نهاية ص ١٥١ من (أ).

(٤) للحديث الذي رواه البخاري في صحيحه عن سالم عن أبيه أنه قال أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "مفاتيح الغيب خمس وتلا الآية"، انظر فتح الباري ٢٩١/٨.

(٤) انظر التفسير الكبير ١٠/١٣.

(٥) نهاية ص ١٥٧ من (ج).

(٥) قال الفخر الرازي: بالنوم تعطل ظواهر الحواس عن أعمالها، وبالموت صارت جملة البدن معطلة عن كل الأعمال فحصل بينهما تشابه من هذا الاعتبار، التفسير الكبير ١١/١٣، وانظر القرطبي ٥/٧.

تزال مشغولة به مادام يقظان فإذا نام انتهزت فرصة خلوتها وتوجهت إلى ما هو (*) من همتها (١).

وقد اختلف في أن الروح والنفس شيء واحد أو شيان مختلفان (٢) فإن صح أنهما شيان أمكن صحة القولين - أعني قول الفلاسفة في النفس وما جاء في بعض الكتب القديمة في الروح - وتكون النفس تحصل العلوم والروح تأتي بالأمر المختوم، وعلم ذلك تحقيقاً عند الله عز وجل (٣).

﴿ثم يعثكم فيه﴾ أي في النهار، عن نوم الليل (٤) ﴿ليقضي أجل مسمى﴾ وهو أجل الحياة (٥) ﴿ثم إليه مرجعكم﴾ بالموت ثم بالبعث (٦) ﴿ثم يبعثكم بما كنتم تعملون﴾ أي ويجازيكم عليه (٧) وهذه المسألة مركبة من أنواع من أصول الدين.

[٦١] ﴿ويرسل عليكم حفظة﴾ وهم الكرام الكاتبون مع كل مكلف اثنان منهم يحفظون عليه أعماله (٨). ﴿وإن عليكم لحافظين كراماً كاتبين يعلمون ما تفعلون﴾ (٩) ﴿ما

(*) نهاية ص ١٦٤ من (ب).

(١) انظر التفسير الكبير ١٤/١٣.

(٢) ذهب الجمهور إلى أن الروح والنفس شيء واحد، وقال غيرهم أنهما متغايران.

وقد ذكر ابن القيم: أن النفس تطلق على أمور: أحدها الروح، انظر: الصحاح ٩٨٤/٣، والدم والعين، وفي القرآن تطلق على الذات كما في قوله تعالى (فسلموا على أنفسكم) [النور: ٦١] وعلى الروح وحدها (بآياتها النفس المعتمنة) [الفجر: ٢٧]، وأما الروح فلا تطلق على البدن إلا بانفراده والامع النفس، وتطلق على القرآن (وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا) [الشورى: ٥٢] وسمى روحاً لما يحصل به من الحياة النافعة، وسميت الروح روحاً لأن فيها حياة البدن وكذا الريح لما يحصل بها من الحياة، فسميت النفس روحاً لحصول الحياة بها، وسميت نفساً أما لنفاستها، لو لكثرة دخولها وخروجها كما هو الحال في النفس فإنها تخرج كلما نام، فالفرق بين النفس وروح في الصفات لا بالذات انظر: كتاب الروح ٦٥٨/٢-٦٦١، وهذا يعني أن النفس والروح شيء واحد، وإنما الاختلاف بينهما من جهة الصفة فالروح لفظ يتعلق بصفة واحدة وهي الحياة والنفس لفظ يتعلق بعدة صفات من بينها الحياة.

(٣) وقد قال الفخر الرازي عن أقوال الفلاسفة أنها قريبة من أقوال الشريعة الحقة فليس لهم أن يمتنعوا عنها لأنهم كلهم قد أقرؤا بما يقرب منه، التفسير الكبير ١٤/١٣.

(٤) انظر: البيضاوي ص ١٨٧، النسفي ١٦/٢.

(٥) انظر التفسير الكبير ١١/١٣.

(٦) النسفي ١٦/٢.

(٧) البيضاوي ص ١٧٨.

(٨) انظر القرطبي ٦/٧.

(٩) سورة الانفطار الآية (١٠).

يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد^(١) وبعض الزنادقة ينكرهم لأنه لا يراهم ويلزمه أن ينكر الهواء المالي للفضاء لأنه لا يراه وأن ينكر عقله^(٢) ونفسه وروحه لأنه لا يرى شيئاً من ذلك.

[٦٣] ﴿قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر﴾ الآيتين من أدلة التوحيد، وتقريره كما سبق في ﴿أغير الله تدعون﴾^(٣).

[٦٦] ﴿وكذب به قومك وهو الحق﴾ يعني القرآن^(٤) الدليل على حقيقته وجوه:

أحدها: لأنه معجز في نفسه وكل معجز حق.

الثاني: ظهور المعجزات غيره على يد من جاء به وأخبر بحقيقته.

الثالث: ما تضمنه من الأخبار بالغيوب الماضية والمستقبلية فكان الإخبار عنها مطابقاً مع وجوه آخر.

﴿قل لست عليكم بوكيل﴾ منسوخ بأية السيف أو خارج مخرج الوعيد فهو محكم^(٥).

[٦٨] ﴿وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غير وإما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين﴾ دللت هذه الآية على أن الناسي غير مكلف لقوله عز وجل ﴿فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين﴾ دل على أن قعوده معهم حال النسيان غير منهي عنه لأنه فيه معذور بالنسيان ولو كان مكلفاً

(١) سورة ق الآية (١٨).

(٢) نهاية ص ١٥٢ من (أ).

(٣) سورة الأنعام الآية (٤٠).

(٤) وقيل العذاب هو المكذب به، انظر: البيضاوي ص ١٧٨، النسفي ١٧/٢، الشوكاني ١٢٨/٢.

قلت: والذي أراه أن الضمير عائد على القرآن ويدخل في ضمنه العذاب لأن القرآن هو الذي جاء بالوعيد به والتحذير منه، ويدل عليه قوله "لكل نبأ" أي لكل شيء ينبي به القرآن، انظر: النسفي ١٧/٢، الكشاف ٢٦/٢.

(٥) ذكر ذلك القرطبي ١١/٧، الشوكاني ١٢٨/٢، وقد سبق وأن تكلمت على مثل هذه الآيات، ومعنى الآية يدل على أن لا نسخ فيها إذ المعنى قل إني لست عليكم بحفيظ وكل إلى أمركم إنما إن منذر وقد بلغت وليس لي إجباركم على الإيمان انظر: القرطبي ١١/٧، والبيضاوي ص ١٨٨.

وهو الأولى إذ ليس بوسعه إجبارهم على الإيمان إذا لم يرد الله لهم ذلك ولو قابلهم بالسيف، وإلى هذا ذهب الرازي في تفسيره ٢١/١٣.

(٦) نهاية ص ١٥٨ من (ج).

حينئذ لتعلق به النهي عنه (١)، وإذا ثبت هذا في الناسي الحق به الساهي والمخطئ والجاهل والمكره، يؤكد ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: "عفي عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" (٢) ولأن توجه التكليف مع هذه الأعذار تكليف ما لا يطاق وهو (٣) مرفوع وينفزع (٤) عن هذا الأصل مسائل كثيرة من العبادات والعادات فيسقط لهذه الأعذار الإثم والحكم المختص بالله عزوجل دون الحكم المتعلق بحقوق الأدميين كدية الخطأ وقيمة المتلف خطأ ونحوه ولأن ذلك من باب العدل والأعذار لا تؤثر في سقوط العدل بخلاف التكليف (٥).

[٧١] ﴿قل أندعوا من دون الله مالا ينفعنا ولا يضرنا﴾ هذا من أدلة التوحيد، وقد سبق تقريره في المائدة في ﴿أتعبدون من دون الله مالا يملك ضراً لكم ولا نفعاً﴾ (٥).

[٧٢] ﴿وله الملك يوم ينفخ في الصور﴾ فيه إثبات النفخ في الصور وقد تكرر ذكره في القرآن وهو أمر من أحكام اليوم الآخر ورد به القرآن هكذا وبينته السنة بأنه قرن عظيم كسعة السموات والأرض قد النقمه ملك يسمى اسرافيل وجئى على ركبته ينتظر متى يؤمر فينفخ فيه نفخاً مزعجاً جداً وعند ذلك تقوم الساعة ويبعث الموتى ونحو ذلك من أمور الآخرة (١).

﴿عالم الغيب والشهادة﴾ أي الله عزوجل يعلم ما غاب عن خلقه وما شهدوه فالغيب إنما هو بالنسبة إليهم إذ لا يغيب عنه شيء علماً ولا رؤية، واعلم أن العالم على ضربين عالم غيب وهو ما غاب عن المخلوق (٥) وعالم شهادة وهو ما شهدوه

(١) انظر التفسير الكبير ٢٢/١٣.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) في (ب) وأنه.

(٤) نهاية ص ١٦٥ من (ب).

(٥) سبق بيانه والحمد لله.

(٥) الآية (٧٦).

(٦) روى الترمذي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، سأله اعرابي عن الصور، فقال: "قرن ينفخ فيه"، وروى الترمذي أيضاً "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: كيف أنعم وصاحب القرن قد النقم القرن واستمع الأمر متى يؤمر بالنفخ فينفخ" رواه الترمذي كتاب القيامة باب ما جاء في الصور، ٤/٤١.

والحاكم في المستدرک ٤/٥٦٠، وقال حديث صحيح الاسناد ولم يخرجاه، وبقيّة ما جاء في صفاته ذكرها ابن كثير في تفسيره، ١٤٦/٢.

(*) نهاية ص ١٥٣ من (أ).

كالسّموات والأرض والجبال، والبحار وسائر الجزئيات العنصرية، وعالم الغيب أشرف من عالم الشهادة لوجوه:

أحدها: أن الله عزوجل من قبل الغيب ولذلك جعله أبو عمرو بن العلاء (١) اسماً من أسمائه فقال في قوله عز وجل: ﴿الذين يؤمنون بالغيب﴾ (٢) أي يؤمنون بالله. الثاني: أن ما غاب عنا تشوّقت النفس إليه عزيزاً وما شوهد سيمته فصار مملوكاً ذليلاً إلا ما خص (٣).

الثالث: أنه حيث ذكر قدّم فلا يكاد أن يقال عالم الشهادة والغيب وذلك دليل على شرفه على طريقة العرب في تقديم (٥) الأهم سواء قلنا الواو للترتيب أو لا، وعالم الغيب (هو المشار إليه بقوله عزوجل ﴿فلا أقسم بما تبصرون وما لا تبصرون﴾ (٤)) (٥) ثم لنذكر أقسام العالمين: أما عالم الغيب فهو إما قديم أو حادث فالقديم هو الله عزوجل ولا تتكرر إدراجنا له تحت العالم فإنما هذا (٦) مجاز والمعنى مفهوم، والحادث على أقسام: أحدها: الملائكة، والثاني: العقول، والثالث (٥): النفوس، والرابع: النار، والذي نرى (٧) منها إنما هو مظهر لها وأثر من آثارها وأما حقيقتها فجوهر لا يرى كالهواء وأولى لأن موضعها أعلى من موضعه، الخامس: الهواء، والسادس: الجن والشياطين لأنهم فرع النار التي هي غير مرئية، والسابع: ما وراء العالم من قبيل الغيب ومن ثم اختلف فيه هل هو خلاء أم ملاء؟ الثامن: الآخرة غيب والدنيا شهادة، والتاسع: النوم غيب واليقظة شهادة والحيوان يتقلب بينهما كل يوم

(١) هو: أحمد بن عبد الله بن سليمان القحطاني التتوخي الأعمى اللغوي الشاعر صاحب التصانيف، والمتهم في نحلته ولد سنة ١٦٢ هـ، سير أعلام النبلاء ٢٣/١٨.

(٢) سورة البقرة الآية (٣)، وهذا تفسير غريب، لأن أسماء الله تعالى توقيفية.

(٣) في (ب) إلا ما خصه دليل.

(٤) نهاية ص ١٥٩ من (ج).

(٥) سورة الحاقة الآيتين (٣٨، ٣٩).

(٥) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(٦) في (ب)، (ج) هو (أي الإدراج).

(٥) نهاية ص ١٦٦ من (ب).

(٧) في (ب)، (ج) يرى..

وليلة ويكشف للإنسان في منامه كشوفات غيبية ولقد أحسن الشيخ نجم الدين بن اسرائيل (١) في قوله:

وإذا غدت (للمرء) (٢) من يقظاته حجب فموطن كشفه الأحلام (٣)

ومما يشبه ذلك المرض المغيب للذهن الذي يعرض فيه الاستغراق كالبرسام (٤) ونحوه حال الموت وغيره فإن الكشوفات تحصل فيه كثيراً وهو مشهور والمنام من أفضل أحوال الغيب إذ كان جزءاً من النبوة (٥) وقد أوحى إلى الأنبياء في المنام كثيراً (٦)، العاشر الرجال السالكون إلى الله عزوجل (٧) إذ تمكنوا حصل لهم سكر (٨) وصحو (٩) وهما غيب وشهادة، ثم أن الغيب والشهادة قد يلزمان موضعهما من الخفاء والظهور وقد ينتقلان فيتعاقبان على موضع واحد كالسما والزينتها النجومية، هي غيب في النهار وشهادة في الليل وقد يتعدد موضعهما كزيد وعمرو وغاب أحدهما عنك وتشاهد الآخر فهما غيب وشهادة وتفصيل ذلك يكثر (١٠) وليس المقصود هذا وإنما المقصود أن اللذة ضربان حسية كالأكل والشرب والنكاح، وعقلية كإدراك الحقائق العقلية والمعاني الروحانية والأول شهادة والثانية غيب، وإذا ثبت لنا أن عالم الغيب أفضل من عالم الشهادة، ثبت أن اللذة العقلية أفضل من الحسية ومن

(١) لم أجد ترجمة له.

(٢) في (أ) للمؤمن.

(٣) لم أقب عليه.

(٤) البرسام: علة يهذي فيها، القاموس ١٣٩٥.

(٥) روى عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال: "رؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة" رواه البخاري في كتاب التعبير باب الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة، انظر فتح الباري ج١٢/٣٧٣، ورواه مسلم كتاب الرؤيا برقم (٢٢٦٤) ٤/١٧٧٥.

(٦) ومثال ذلك ما ذكر في القرآن عن سيدنا إبراهيم عليه السلام (يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك) [الصفحات: ١٠٢].

(٧) السالكون: جمع سالك، وهو الذي مشى على المقامات بحاله لا بعلمه فكان العلم له عيناً، التعريفات ص ١٣٨.

(٨) السكر: غيبة بوارد قوي، التعريفات ص ١٤٠.

(٩) الصحو: رجوع الاحساس بعد الغيبة بوارد قوي، التعريفات ص ١٤٠.

والوارد: ما يرد على القلب من الخواطر المحمودة من غير عمل، ويطلق بإزاء كل ما يرد على كل اسم على القلب، التعريفات ص ١٤٠.

(١٠) نهاية ص ١٥٤ من (أ).

فوائد العلم بذلك الجد في طلبها وسهولة الموت على النفس في العبور إليها، فإن قيل قد جعلتم الشياطين من عالم الغيب وزعمتم أنه أفضل من عالم الشهادة فيلزم أن الشياطين أفضل من الآدميين، قلنا الشياطين(*) لهم جهتان:

إحدهما: كونهم من عالم الغيب. الثانية: كونهم شياطيناً أشراراً، فمن الجهة الأولى لا يمتنع أنهم أفضل من بني آدم. ومن الجهة الثانية الكلاب(*) أفضل منهم كما قيل في بني آدم من جهة كونه أناساً عقلاؤهم أفضل من البهائم ومن غلب هواه منهم (على)(١) عقله كانت البهيمة أفضل منه.

[٧٥] ﴿وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين﴾ هذا يدل على أن قوله ﴿ولكن ليطمئن قلبي﴾ (٢) أراد به طمأنينة العيان كما ذكر في موضعه لأن الله عزوجل أخبر أنه أراه الملكوت ليوقن وإحياء الموتى من قبيل الملكوت الغيبي(٣).

[٧٦] ﴿فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي﴾ الآيات، حاصلها أنه استدل بحركات الكواكب وأقولها على عدم إلهيتها وربوبيتها، وذلك بناء على مقدمات الأولى إثبات الأعراض(٤) وهي ما لا يقوم بنفسه فيفتقر إلى موضع يقوم به كالحركة والسكون والألوان والطعوم والاراييح(٥) والأكوان(٦) وهي الاجتماع والافتراق وغير ذلك من الاعراض (وإثباته شهادة بالحس، الثانية أن الأعراض)(٧)

(*) نهاية ص ١٦٠ من (ج).

(*) نهاية ص ١٦٧ من (ب).

(١) مابين القوسين ساقط من (ب)،(ج).

(٢) سورة البقرة الآية (٢٦٠).

(٣) قال النسفي: "وليكون من الموقنين عياناً كما أيقن بياناً" النسفي ١٩/٢.

(٤) العرض: ما يعرض في الجوهر مثل الألوان والطعوم والذوق واللمس وغيره، مما يستحيل بقاؤه بعد عدمه، التعريفات ص ٨٠، وقال صاحب المصباح المنير: العرض في اصطلاح المتكلمين ما لا يقوم بنفسه ولا يوجد في محل يقوم به وهو خلاف الجوهر، وذلك نحوه حمرة الخجل وصفرة الوجع، المصباح المنير ص ٤٠٤.

(٥) هي جمع جمع مفرد لها ريح وجمعها أرواح وأرياح ورياح وريح وجمع جمعها أراويح وأراييح، وهي الراححة، القاموس ٢٨٢.

(٦) الأكوان: جمع كون وهو الحَدَثُ، القاموس ص ١٥٨٥.

(٧) مابين القوسين ساقط من (ب)،(ج).

مغايرة للجواهر (١) بدليل أن الجوهر الواحد يتعاقب عليه الأضداد من الأعراض كالحركة والسكون والسواد والبياض وذاته في الحالين واحدة فالجواهر الباقي غير العرض الفاني، الثالثة: أن الأعراض لا تنفك عن الجوهر إذ لو انفك (٢) عنها لزم قيام العرض بذاته وأنه محال. الرابعة: أن الأعراض حادثة لأنها تتعاقب على الجوهر وجوداً وعدمياً مسبقاً بعضها ببعض والحدوث من لوازم المسبوقية والملزوم موجود قطعاً فاللازم كذلك، الخامسة: ما لا ينفك عن الحادث أو لا ينفك عنه الحادث يجب أن يكون حادثاً إذ لو كان قديماً مع أنه لم يفارق الحادث لزم تقدمه على الحادث، وذلك يوجب انفكاكه عن الحادث (فيما قبل وجود الحادث وذلك يستلزم أنه انفك (٣) عن الحادث) (٢) على تقدير أنه لم ينفك عنه وأنه محال، ولأن زيدا وعمراً لو ولدا في ساعة واحدة ثم استمرا إلى تسعين سنة من مولدهما استحال أن يكون عمر أحدهما مائة دون الآخر فإذا ثبتت هذه المقدمات ثبت حدوث الجواهر لعدم انفكاكها عن الأعراض الحادثة وينتظم البرهان هكذا الجواهر لا يفارق الحوادث وكل ما لا يفارق الحوادث حادث فالجواهر حادث والعالم إما جواهر وإما أعراض، وقد ثبت حدوثهما فالعالم المؤلف منها بأسره حادث والحادث إما أن يكون (٤) الموجود له هو وهو محال أو غيره فهو إما حادث فيلزم (٥) الدور أو التسلسل أو قديم وهو المطلوب كما سبق تقريره، فهذه الطريقة العامة في إثبات حدوث العالم وقدم الصانع وهي مستفادة من إبراهيم عليه السلام في مقامه هذا النظري ﴿ولقد أوتى رشده من قبل﴾ (٤) ومتكلموا الإسلام تلامذة في هذه الطريقة وهي من أيسر الطرق وأحسنها والرشد الإبراهيمي عليها ظاهر ونور برهانها ساطع باهر.

(١) جوهر كل شيء ما خلق عليه جبلته، القاموس ص ٤٧٢، وفي التعريفات قال: "الجوهر ماهية إذا وجبت في الأعيان كانت لا في موضع" ص ٤٣.

(٢) في (ب) انفكت.

(٣) نهاية ص ١٥٥ من (أ).

(٤) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٥) نهاية ص ١٦٨ من (ب).

(٥) نهاية ص ١٦١ من (ج).

(٤) سورة الأنبياء الآية (٥١).

[٨٠] ﴿وحاجه قومه﴾ هذه المحاجة إنما تقوم بإبراهيم عليه السلام وقومه لأنها مفاعلة تستدعي على أكثر من فريق واحد، ففيها إذن دليل على الحجاج والجدال في طلب الحق في أصول الدين وفروعه إقتداءً بإبراهيم عليه السلام (١).

﴿وسع ربي كل شيء علماً﴾ أعلم أن المعتزلة لما كانوا ينكرون كون العلم صفة زائدة على مفهوم الذات تأولوا نحو ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه﴾ (٢) على معنى معلومه ونحو ﴿أنزله بعلمه﴾ (٣) على معنى أنزله وهو يعلمه، وأما هذه الآية ونحوها فلا يمكنهم تأويلها بذلك إذ لا يصح إن يقال وسع ربي كل شيء معلوماً ولا وهو يعلم ولا وسع ربي كل شيء ذاته ولا حالاً فتعين إثبات العلم ههنا، معنى قائماً بذاته إذ التقدير وسع علم ربي كل شيء كما يقال طاب زيد نفساً أي طابت نفس زيد وتفقاً الكبش شحماً أي تفقأ شحم الكبش، فهذه الآية ونحوها قوية في هذه الآية (٤).

[٨٢] ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾ الآية قد وردت السنة بتفسير الظلم ههنا بالشرك استدلالاً بقول لقمان ﴿إن الشرك لظلم عظيم﴾ (٥) (٦) فعلى هذا لا حجة فيه للمعتزلة وإن حمل الظلم على ظاهره العام أمكنهم أن يحتجوا به على أن صاحب

(١) وقد سبق الكلام فيه عند محاجة إبراهيم عليه الصلاة والسلام مع نمرود في سورة البقرة. وانظر: التفسير الكبير ٤٩/١٣.

(٢) سورة البقرة الآية (٢٥٥).

(٣) سورة النساء الآية (١٦٦).

(٤) وذلك أنهم قالوا الله عالم بلا علم، وحجتهم أنه لا سبيل لإثبات أي صفة لله تعالى لأن لصفة غير الموصوف البتة ولو أثبتنا له سبحانه وتعالى، صفات غير ذاته لم يكن بد من أحد أمرين، إما أن تكون هذه الصفات حادثة وإما أن تكون قديمة؛ فإن كانت حادثة -الفرض أنها قائمة بذاته تعالى- لزم قيام الحادث بالقديم وهو محال، وإن كانت قديمة والفرض أنها غير ذاته سبحانه -لزم أن تكون قديماً متعددة بتعدد الصفات زيادة على الذات، والقول بتعدد القديم كفر.

ورد الأشاعرة وأهل السنة ذلك بأن قالوا لا يلزمنا تعدد القديم مما نقول لأنه إنما يلزمنا لو قلنا أن كل صفة من هذه الصفات غير الذات من كل وجه، أي لو كانت كل صفة قائمة بذاتها ونحن لا نقول بذلك، إنما نقول: أن كل صفة من هذه الصفات التي نثبتها لله تعالى غير الذات من حيث المفهوم ولكن كل صفة من هذه الصفات لازم للذات، فالصفة ليست عين الذات من كل وجه، وليست غير الذات من كل وجه. انظر: النظام الفريد ص ١١٧-١١٨، وأقول المعتزلة في شرح الأصول الخمسة ص ٢٠٠، وقد أثبت الله لنفسه هنا علم فقطعت حججهم ولا سبيل إلى تأويلها.

(٥) سورة لقمان الآية (١٣).

(٦) وذلك أنه لما نزلت هذه الآية شق ذلك على المسلمين فقالوا يا رسول الله إنا لم نظلم نفسه؟ قال: ليس ذلك إنما هو الشرك ألم تسمعون ما قال لقمان لابنه وهو يعظه يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم" رواه البخاري في كتاب الأنبياء باب قوله تعالى: (ولقد أتينا لقمان الحكمة)، انظر فتح الباري ٦/٤٦٥، ورواه مسلم في كتاب الإيمان باب صدق الإيمان وإخلاصه ١١٤/١.

الكبيرة مخلد في النار إذا لم يتب منها إذ يكون مفهوم الآية أن من آمن وخطأ
إيمانه بظلم ما فليس له أمن ولا هو مهتد وهو ظاهر في دعواهم إن لم يكن
قاطعاً (١) (*).

﴿وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه﴾ هذه الحجة المشار إليها إما استدلاله
المتقدم على عدم ربوبية النجوم أو حجة أخرى على التوحيد (١) لأن قومه كانوا
صابئة مشركين وهو إنما كان يناظرهم على التوحيد واحتجاجه عليهم إنما كان بدليل
العقل إذ لم (*) يكن هناك سمع يلزمهم وأدلة العقل هي الطريقة الكلامية وفي هذا
شرف عظيم للكلام وأهله إذ جعل الله الكلام حجة له أضافها إليه وجعل صدورها
عنه (*) بقوله عز وجل: ﴿وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء﴾ (٢)
فيه إشارة إلى ارتفاع درجة المتكلمين عند الله عز وجل كما رفع درجة إبراهيم عليه
السلام على قومه بالحجة البالغة (٤).

[٨٤-٨٥] ﴿ومن ذريته داود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهارون وكذلك
نجزي المحسنين وزكريا ويحيى وعيسى والياس من الصالحين﴾ الآية هذا يرد على اليهود
دعواهم السابقة أن النسب في شرع التوراة لا يلحق من جهة الأم حتى زعموا أن
المسيح ليس هو ابن داود، وذلك لأن القرآن شرك بين عيسى وسائر النبيين المذكورين
معه في كونهم من ذرية إبراهيم مع أن عيسى إنما ينمي (٥) من جهة أمه (٦) فدل على

(١) وقد فسر الزمخشري الظلم بالمعصية المفسدة، الكشاف ٢/٣٣، قلت: والحق أن الآية إذا وردت في تفسيرها
نص صحيح صريح لم يبق فيها محل لاجتهاد أحد في تفسيرها، ولذا قال الشوكاني معلقاً على تفسير
الزمخشري: "إذا جاء نهر الله بطل نهر معقل" فتح القدير ٢/١٣٥.

(*) نهاية ص ١٥٦ من (أ).

(٢) والأولى أنها إشارة إلى جميع ما احتج به إبراهيم عليه الصلاة والسلام على قومه، وإلى هذا ذهب النسفي
٢١/٢، والقرطبي ٧/٣٠، والبيضاوي ص ١٨٢.

(*) نهاية ص ١٦٩ من (ب).

(*) نهاية ص ١٦٢ من (ج).

(٣) سورة الأنعام الآية (٨٣).

(٤) انظر التفسير الكبير ١٣/٥١.

(٥) يقال نعى إليه وانتمى إليه: أي انتسب القاموس ١٧٢٧.

(٦) ذكره القرطبي ٧/٣١، والبيضاوي ص ١٨٢، والنسفي ٢/٢١.

بطلان دعوى اليهود اللهم إلا أن يريدوا أن العصوبة (١) لا تثبت من جهة الأم فهذا نعم لأن ابراهيم واسحاق ويعقوب وداود إنما هم أجداد المسيح لأمه وليسوا بعصبة، وليعلم أن أيوب ذكر في هؤلاء النبيين الذين هم من ذرية ابراهيم مع أن أيوب ليس من بني اسرائيل إنما هو من بني العيص بن اسحاق فأيوب هو ابن اخي اسرائيل لأن العيص ويعقوب (اسرائيل) هما ابنا اسحاق بن ابراهيم وأيوب هو ابن عم بني اسرائيل لا أخوهم من ولد اسرائيل وجميع الأنبياء من بني اسرائيل إلا اثني عشر منهم أيوب وهم آدم، ادريس، (نوح) (٢)، هود، صالح، ابراهيم، لوط، اسحق، اسماعيل، اسرائيل وهو يعقوب، أيوب، محمد صلى الله عليه وسلم وعليهم أجمعين.

﴿وكلا فضلنا على العالمين﴾ يحتمل أن هؤلاء جميعهم من حيث هم جميع فضلوا على جميع العالمين، ويحتمل أن كل واحد منهم فضل على أعالم زمانه أو على من عدا باقي النبيين أو بعضهم (٣).

﴿ومن آباؤهم وذرياتهم﴾ هذا العموم لا يتناول عيسى إذ لا أب له ولا ذرية، فهو مخصوص به أضاف الهدى إليه فدل على أنه منه لا من العبد (٤).

الثاني: أنه أخبر أنه يهدي بهداه من يشاء فجعل مناط الهداية المشيئة لا غيرها من إطاعة أو استعداد ونحوه، ولا يجوز حمل الهدى هنا على الإرشاد لأن (٥) الإرشاد عام لا يخص بل هو للمؤمن والكافر بدليل ﴿وأما ثمود فهديناهم﴾ (٥) غير أن المؤمن يوفق فيهدي والكافر يخذل فلا يهدي وبالجملة الارشاد (٦) لا يلزم منه حصول الرشاد (٧).

(١) العصبة: قوم الرجل الذين يتعصبون له، القاموس ص ١٤٨، والمراد هنا النسب.
 (٢) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج) والعدد المذكور قبله يقتضي وجوده.
 (٣) والأولى أن يقال أنهم فضلوا بالرسالة والنبوة على من عداهم من الخلق سواء في زمانهم أو في غيره، قاله النسفي ٢١/٢، والبيضاوي ص ١٨٢.
 (٤) وفي هذا رد على المعتزلة كما سبق.
 (٥) نهاية ص ١٥٧ من (أ).
 (٥) سورة فصلت الآية (١٧).
 (٦) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).
 (٧) وإنما تحمل هنا التوفيق للعمل بما بينه الله سبحانه وتعالى لهم من طريق الحق كما في قوله تعالى: "أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون" [البقرة: ٥] فهي هداية من الله سبحانه وتعالى للمؤمنين فقط، وأما الهداية التي في الآية التي ذكرها المؤلف (وأما ثمود فهديناهم) فهي هداية دلالة وبيان أن الله تعالى بين لهم طريق الحق من طريق الضلال وأرشدهم إلى الصواب فلم يسلكوا طريق الحق والهداية، انظر: الكشاف ٤٤٩/٣، والبيضاوي ص ٦٣٢، والنسفي ٩١/٤، والآلوسي ٣٦٥/٢، ٢٠٥/٣.

[٨٨] ﴿ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون﴾ ظاهر هذا أنه راجع إلى الأنبياء المذكورين وآبائهم وذرياتهم وإخوانهم فيدل على أن الأنبياء يجوز عليهم الشرك وإنهم (إنما) (١) عصموا من وقوعه منهم لا من جوازه عليهم ونظيره ﴿لكن أشركت ليحبطن عملك﴾ (٢) (٣).

قوله عز وجل: [٩٠] ﴿اولئك الذين هدى الله فيبهداهم اقتده﴾ يحتج بهذا على أن نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، أفضل من جميع هؤلاء الأنبياء لأنه أمر بالاعتداء بجمعهم والاعتداء بهم فعل مثل ما فعلوا ولا بد أنه امتثل بهذا الأمر لانعقاد الاجماع على عصمة الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، وحينئذ قد فعل وحده من الطاعة مثل ما فعل هؤلاء جميعهم والواحد إذا فعل مثل فعل الجماعة كان أفضل منهم (٤)، ويحكى أن هذه المسألة وقعت في زمن الشيخ عز الدين ابن عبد السلام (٥) فأفتي فيها بأنه عليه الصلاة والسلام أفضل من كل واحد منهم لا أنه أفضل من جميعهم فتمالاً جماعة من علماء عصره على تكفيره فعصمه الله عز وجل منهم (٦).

(١) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٢) سورة الزمر الآية (٦٥).

(٣) قلت : والمقصود أن الانبياء مع فضلهم وتقدمهم ورفعة مكانتهم عند الله تعالى لو أشركوا لحبطت أعمالهم مثلهم مثل غيرهم في ذلك، فما بال غيرهم مع دنو مرتبتهم ونقصان درجاتهم عن درجة الأنبياء، إذا فعلوا ذلك وهذا تخويف وتحذير شديد من الإشراك بالله سبحانه وتعالى. انظر: البيضاوي ص ١٨٣، النسفي ٢/٢٢، الكشاف ٢/٣٣.

(٤) انظر التفسير الكبير ١٣/٥٨.

(٥) هو عبد العزيز بن عبد السلام بن ابي القاسم السلمي المغربي الأصل الدمشقي المولد ثم المصري، الشافعي، ولد سنة ٥٧٨هـ، وتوفي سنة ٦٦٠هـ، ويكنى بأبي محمد ويلقب بسليمان العلماء، ويعرف بالإمام العز، وبابن عبد السلام، انظر: ترجمته في طبقات الشافعية ٨/٢٠٩، العبر للذهبي ٥/٢٦٠، شذرات الذهب لابن العماد ٣٠١/٥.

(٦) للإمام العز مؤلف في تفضيل سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم على سائر الخلائق على الإطلاق اسمه (بداية السؤل فيما سئح من تفضيل الرسول) وهي مخطوطة موجودة في جامعة الدول العربية/ معهد المخطوطات. ولكن الذي ذكر عنه أن الفتنة التي اشار إليها المؤلف فهي لم تكن في مسألة تفضيل الرسول، وإنما كانت بسبب مذهبه الاشعري في الصفات، والتي يوافق فيها السلف الصالح، ولكن بعض الخابلة أغروا به عند السلطان الأشرف وكانت فتنة بسبب ذلك فأنجاه الله تعالى من ذلك عندما عرف السلطان الصواب فأكرمه وقربه. وهذه القصة مذكورة من أولها لآخرها في طبقات الشافعية لابن السبكي، ٨/٢١٨-٢٣٩.

[٩١] ﴿إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ بَشَرًا مِنْ شَيْءٍ﴾ دعوى منهم عامة في نفي

الإنزال.

﴿قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى﴾ نقض للدعوى العامة بهذه الصورة

الجزئية^(١)، ويحتج بهذا من يرى أن العام نص في كل فرد من أفرادها إذ لو لم يكن كذلك لجاز أن تكون تلك الصورة الخاصة غير مرادة من العام فلا ينتقص بها وقد اختلف في أن العام نص في أفرادها أم لا على قولين:^(٢)

أحدهما: هو نص فيها لما ذكرنا.

الثاني: ليس نصاً فيها وإلا كان تخصيص العام نسخاً للقدر المخصوص منه إذ

هو رفع الحكم في المنصوص عليه، ويحتمل أن يكون نصاً في أفرادها في النفي دون الإثبات لاعتضاد العام المنفي بالنفي الأصلي دون المثبت، فإذا قيل لا رجل في الدار أو ما في الدار من رجل كان نصاً في نفي كل رجل، فينتقض بزيد إذا كان فيها لأن النفي اللفظي اعتضد بالنفي الأصلي فحصل منها النص على نفي كل فرد بخلاف قولنا الرجال في الدار إذ هو إثبات فلم يوافقه النفي الأصلي فلم يحصل التعاضد على النص على كل فرد فلا ينتقض بزيد إذا لم يكن فيها. وهذا بحث جيد بادئ الرأي وعند النظر فيه لا يخلو من كلام.

[٩١] ﴿وَعَلَّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَائِكُمْ﴾ (*) الكلام في عمومها كما في (*)

﴿وَعَلَّمَكُمَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُونَ﴾ (٣) وقد سبق، ﴿قُلْ اللَّهُ﴾ أي قل أنزله الله (٤) ﴿ثُمَّ ذَرَاهُمْ﴾

(١) انظر التفسير الكبير ٦٣/١٣.

(٢) يطلق عامه الأصوليين على هذه المسألة: دلالة العام، ويعنون بذلك دلالة العام على أفرادها هل هي (نص) أم ظنية (غير نص)، وقد وقع الخلاف فيها بين الجمهور من جهة والحنفية من جهة أخرى، إذ يرى الجمهور أن العام ظني الدلالة على أفرادها في حين يرى الحنفية أن العام قطعي الدلالة على أفرادها، وترتب على ذلك خلاف في مسألتين: جواز تخصيص عام الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد أو القياس، والثانية بناء العام على الخاص. راجع ذلك في كشف الاسرار للبيدودي ٣٠٤/١، جمع الجوامع ٣٩٨/١، المحصول ١٤/٣، إرشاد الفحول ص ٩٨.

(*) نهاية ص ١٥٨ من (أ).

(*) نهاية ص ١٧٠ من (ب).

(٣) سورة النساء الآية (١١٣).

(٤) انظر: الكشاف ٣٥/٢، النسخة ٢٣/٢.

يعني المنكرين ﴿في حوضهم يلعبون﴾ ويستشهد به الصوفية وأهل السلوك على الانقطاع عن الناس بالقلب أو القالب أو بهما فيقولون قل الله ثم ذرهم.

[٩٤] ﴿ولقد جنتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم﴾ (١) هذا يحتمل (*) أن يقال لهم يوم القيامة فيكون ما خولناكم عاماً مطرداً، ويحتمل أنه عقب الموت فيكون مخصوصاً بما يصحب أحدهم من الكفن من جملة ما خوله (٢).

[٩٥] ﴿إن الله فائق الحب والنوى﴾ عام أريد به الخاص وهو الحب والنوى الذي انفلق عن الشجر والزرع (٣) أما غيره فذلك يتلف في الأرض فلا يفلق عن شيء.
[٩٧] ﴿وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها﴾ عام أريد به الخاص وهي النجوم التي لها هداية كالقطب (٤) والجدي (٥) والفرقدين (٦) ونحوها دون ما لا هداية له كالسيارة فإنها مشرقة ومغربة ومتوسطة فلا دلالة على جهة بعينها.

[٩٩] ﴿وهو الذي أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شيء﴾ هو عام مطرد في أن كل نبات فإنما هو خارج بماء السماء إذ ليس المراد بما السماء المطر وحده بل كل ما في الأرض من بحر ونهر وعين وغير ذلك فأصله من السماء بدليل ﴿الم تر أن الله أنزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الأرض﴾ (٧) ﴿وأنزلنا من السماء ماء بقدر فأسلكناه في الأرض﴾ (٨).

(١) الخول: محركة ما أعطاك الله تعالى من النعم، وخوله الله المال أي أعطاه إياه متفضلاً، القاموس ص ١٢٨٧.

(*) نهاية ص ١٦٤ من (ج).

(١) وقد فسر النسفي الخول بالملك فقال: «خولناكم، أي ملكناكم» ٣٢٣/٢، وإذا كان الأمر كذلك فإنه ينقطع بالموت بدليل الميراث فيكون ما خولناكم عام مطرد سواء كان عقب الموت أو في يوم القيامة، إلا ما صرفه في مصارف الخيرات فيكون قد قدمه تلقاء وجهه كما في قوله تعالى: (وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله) [البقرة: ١١٠]، انظر التفسير الكبير ٧٣/١٣.

(٢) انظر: البيضاوي ص ١٨٤، والنسفي ٢٤/٢، والكشاف ٣٧/٢.

(٤) القطب كوكب بين الجدي والفرقدين، المصباح المنير ص ٥٠٧، مختار الصحاح ص ٤١.

(٥) الجدي من النجوم الدائر مع بنات النعش القاموس ص ١٦٣٣.

(٦) الفرقدان: النجم الذي يهتدى به، وهما قريبان من القطب، القاموس ص ٣٩١، ومختار الصحاح ١١٧.

(٧) سورة الزمر، الآية (٢١).

(٨) سورة المؤمن الآية (١٨).

[١٠١] ﴿بديع السموات والأرض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم﴾ الآية تضمنت خمس جمل كلها عام مطرد.

قوله عز وجل: [١٠٢] ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾ احتج بها المعتزلة على نفي الرؤية (١) لأنه عز وجل تمدح بأنه يدرك الأبصار ولا تدركه ولو جاز رؤيته لما كان فيها تمدح، وجوابه: من وجوه (٢):

أحدها: إنما تمدح بأن الأبصار لا تدركه لا بأنها لا يجوز أن تدركه (٣).

الثاني: أن الإدراك ينبني عن الإحاطة ونحن لا ندعيها وإنما ندعي الرؤية وإحدهما (٤) غير الأخرى (٥).

الثالث: أن معنى الآية نفي رؤيته في الدنيا لا في الآخرة ونزاعنا فيه (٦).

الرابع: أن الأبصار عام أريد به الخاص وهو ابصار الكفار في الآخرة بدليل ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾ (٧) وهو ضعيف.

الخامس: أن الآية عام خص بقوله عز وجل: ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ (٨) (٩) وتمام الكلام في المسألة يأتي في الأعراف وغيرها إن شاء الله عز وجل (١٠).

(١) انظر: الكشاف ٤١/٢.

(٢) انظر: أيضاً رد ابن المنير في حاشيته على الكشاف ٤١/٢-٤٢.

(٣) انظر التفسير الكبير ١٠٢/١٣، ١٠٥-١٠٦.

(٤) في (ج) واحدهما.

(٥) انظر التفسير الكبير ١٠٤/٣.

(٦) المرجع السابق ١٠٥/٣.

(٧) سورة المطففين الآية (١٥).

(٨) سورة القيامة الآية (٢٣).

(٩) نهاية ص ١٧٢ من (ب).

(١٠) ويقطع النقاش في هذه المسألة الأخاديت الصحيحة الواردة في اثبات الرؤية وأن المؤمنين سيرون ربهم في القيامة، فقد روي البخاري في كتاب التوحيد باب قول الله تعالى: (وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة) عن جرير قال كنا جلوس عند النبي صلى الله عليه وسلم، إذ نظر إلى القمر ليلة البدر قال "إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروب الشمس فافعلوا" ورى عنه أيضاً قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "إنكم سترون ربكم عياناً" انظر فتح -

الفريق الثاني: الاتحادية (١) وهم القائلون بأن الباري عزوجل سار بذاته في الوجود كسريان الماء في العود (٥)، وجه احتجاجهم بها أنه عزوجل أخبر أنه في كل حال من الأحوال يدرك الخلق وهم لا يدركونه وما ذاك إلا لأنه سار بذاته فيهم كالهواء الساري (٥) في العالم المتخلل لأجرامه، ثم بين ذلك بقوله ﴿وهو اللطيف الخبير﴾ إشارة إلى أنه للطافة ذاته سرى في العالم فهو يراهم ولا يرونه للطافة وكذلك هو للطافته وسريانه فيهم خبير بأحوالهم، وأكدوا هذا الاستدلال بقوله عزوجل ﴿ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ (٢) ﴿ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون﴾ (٣) ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ (٤) ﴿إنا معكم مستمعون﴾ (٥) ﴿وما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم﴾ (٦) الآيات، مع قوله عليه الصلاة والسلام "المصلى يناجي ربه إن الله بين أحدكم وبين قلبه" (٧)، "إنكم لا تدعون أصماً ولا غائباً إنكم تدعون سميعاً قريباً أنه أقرب إلى أحدكم من عنق راحلته" (٨) قالوا وهذه النصوص كثيرة ظاهرة في أنه مع العالم بذاته فلا يجوز تأويلها على أنه معهم بعلمه لوجهين: أحدهما: أنه خلاف الظاهر ولا قاطع بوجوبه.

= الباري ٤١٩/١٣، وروى مسلم في كتاب الإيمان باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربه سبحانه وفي باب معرفة طريق الرؤية مثل ذلك، انظر صحيح مسلم ٨٠/١-٨١. وإذا كان هذا كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم، الذي لا ينطق عن الهوى وأعرف الخلق بربه، فكل كلام يخالفه مردود.

- (١) هم القائلون بحلول الإله واتحاده مع المخلوقات وأنه سار بذاته فيها. انظر: الفرق بين الفرق ص ٤٧.
- (٢) نهاية ص ١٦٠ من (أ).
- (٣) نهاية ص ١٦٥ من (ج).
- (٤) سورة ق الآية (١٦).
- (٥) سورة الواقعة الآية (٨٥).
- (٦) سورة الحديد الآية (٤).
- (٧) سورة الشعراء الآية (١٥).
- (٨) سورة المجادلة الآية (٧).

(٧) روى البخاري مثله في كتاب الصلاة باب هل يلتفت لأمر نزل به، انظر فتح الباري ٣٣٥/٢.

(٨) روى البخاري مثله كتاب التوحيد باب وكان الله سميعاً عليماً، فتح الباري ٣٧٢/١٣، رواه مسلم مثله كتاب الذكر والدعاء باب استحباب خفض الصوت بالذكر رقم (٢٧٠٤)، ج ٤/ ص ٢٠٧٦.

الثاني: أن المخالف فريقان أحدهما لا يرى تأويل آيات الصفات فلا يجوز له تأويل هذه النصوص وإلا لزمه التأويل في الباقي، والثاني من يرى لكن التأويل لا بد له من دليل موجب له قاطع أو راجح على المأول وكل دليل يبيده مما يوجب التأويل يلزمه مثله في مذهب التأويل فيستوي التأويل وعدمه في لزوم المحال عليه عنده وحينئذ يترجح ترك التأويل لأنه الاصل، بيان ذلك: أن المأول لهذه الآيات على (العلم إما مثبت للجهة أو ناف لها فإن كان مثبتاً للجهة فهو إنما يتناول هذه الآيات على) (١) على أنها بالعلم لئلا يلزم من سريان الذات القديمة في العالم مباشرتها للمحدثات فيجري عليها ما يجري على المحدثات، أو لئلا يلزمها التحيز والانعصار في داخل كرة العالم وكلا الأمرين باطل:

أما الأول فلأن الزئبق مباشر (٢) غيره من الجواهر وهو (*) بطبيعته وصفالته لا يتلوث بها ولا يتأثر فجاز أن تكون الذات القديمة خاصة تمنعها من التأثر بالمحدثات عن مباشرتها لها.

وأما الثاني فللزم لهم في كون العرش مختصاً بذاته بجهة فوق فإنه حينئذ لا يخلو من أن يكون مطابقاً للعرش في المقدار أو اصغر أو أكبر وعلى كل تقدير يلزم منه التحيز والجسمية أو الجوهرية فقد لزمهم من مذهبهم ما فروا منه في مذهب الاتحاد، وإن كان نافياً للجهة فهو إما يفر من سريانه بذاته في الوجود من لزوم التحيز والانعصار وهو لازم له قطعاً لأن نفاة (*) الجهة اتفقوا على أن الباري عزوجل ليس بذاته داخل في الكرة، وهذا يقتضي قطعاً أن ذاته متناهية من جهة داخل كرة العالم (*) لأن كل ذات خلا منها مكان أو جهة فهي متناهية من جهة ذلك المكان أو تلك الجهة، وكل جهة تناهت من بعض الجهات لزم تحيزها وانحصارها فيما سوى تلك الجهة التي تناهت منها، وينتظم الدليل عليهم هكذا ذات الله متناهية من جهة كرة العالم وكل ذات متناهية من جهة ما فهي منحصرة فيما سوى تلك

(١) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٢) في (ج) مباشر.

(*) نهاية ص ١٧٣ من (ب).

(*) نهاية ص ١٦٠ من (أ).

(*) نهاية ص ١٦٦ من (ج).

الجهة، ينتج أن ذات الله منحصرة فيما سوى كرة العالم، فقد لزم هؤلاء من مذهبهم ما فروا منه من الإتحاد وإذا لزمهم المحذور مع التأويل فالتزامه مع التأويل أولى لصيرورة التأويل عبثاً بلا فائدة.

هذا أقصى ما أمكن الآن في تقرير شبهة الاتحادية، والجواب عنها من وجهين مجمل ومفصل:

أما المجمل فهو أن إجماع المسلمين قاطع بخلاف مذهب الاتحادية وهو يقتضي بطلانه، وهذه الشبهة لا ثبوت لها مع الإجماع إذ أي شخص من أهل الإجماع تصدى لنقضها.

وأما المفصل فيطول ههنا ويصرفنا عما نحن بصدده وقد اسقطينا هذه المسألة سؤالاً وجواباً في التعليق المسمى "الباهر في أحكام الظاهر والباطن" وإنما اسقطينا شبهة الاتحادية ههنا لئلا يحتاج إلى ذكرها في موضع آخر ثم كلما مررنا بآية يحتجون بها أعلنا بالكلام فيها على هذا الموضع.

[١٠٤] ﴿فمن أبصر فلنفسه ومن عمي فعليها﴾ عام مطرد.

﴿وما أنا عليكم بحفيظ﴾ ونظائره (١) محكم [وعيدي] (٢) أو منسوخ بآية السيف (٣) وكذلك.

[١٠٦] ﴿وأعرض عن المشركين﴾ والنسخ فيها أظهر (٤) (٥) ﴿ولو شاء الله ما أشركوا﴾ حجة المعتزلة سبق تقريرها والاعتراض عليه عند ﴿ولو شاء الله لجمعهم على الهدى﴾ (٥).

[١٠٨] ﴿ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا﴾ الآية يحتج بها على سد الذرائع وحسم مواد الفساد (٦) إذ كان معنى الآية لا تسبوا ألهم فيجعلوا ذلك

(١) ومن هذه النظائر قوله تعالى: "ومن ضل فإنما يضل على نفسه وما أنا عليكم بوكيل" [يونس: ١٠٨]، وقوله: "وكذب به قومك وهو الحق لست عليكم بوكيل" [آل عمران: ١٧٢]، وقوله: "لست عليهم بمصيطر" [الغاشية: ٢٢]، "وما أنت عليهم بجبار" [ق: ٤٥].

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ).

(٣) وقد سبق الكلام على مثله وبيان أنه محكم غير منسوخ انظر: القرطبي ١١/٧.

(٤) انظر: القرطبي ٦٠/٧، البيضاوي ١٨٧.

(٥) نهاية ص ١٧٤ من (ب).

(٥) سورة الأنعام الآية (٣٥)، وانظر أيضاً التفسير الكبير ١١٣/١٣.

(٦) وقد سبق الكلام على سد الذرائع في المقدمة وانظر: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص ١٢٨، أثر الأئمة المختلف فيها ص ٥٧٢.

وسيلة وذريعة إلى سب إلهكم ونظيره ﴿ولا تقولوا راعنا﴾ (١) كما سبق، فيه وقاعدة سد الذرائع عظيمة وفروعها كثيرة قال بها أحمد ومالك ومن تابعهما خلافاً لباقي العلماء إذ أجازوا الحيل وصنفوا فيها الكتب (٢).

﴿وكذلك زين لكل أمة عملهم﴾ سبق القول فيه (٣).

﴿ثم إلى ربهم مرجعهم﴾ فيه إثبات المعاد.

[١١٠] ﴿ونقلب أفئدتهم وأبصارهم﴾ يحتج به على أن الله عزوجل هو مقلب القلوب إلى الهدى والضلال (٤)، ولذلك كان النبي صلى الله عليه وسلم (٥) يكثر أن يقول: "يامقلب القلوب ثبت قلبي على دينك" (٥)، وذلك إنما هو بخلق الدواعي والصوارف، وتصرف الله عزوجل (٥) في خلقه إما بطرد العادات كطلوع الشمس من المشرق كل يوم، أو بخرق العادات كانشقاق القمر، وطلوع الشمس من المغرب، أو بخلق الدواعي والصوارف وهو غريب بديع عجيب.

[١١١] ﴿ولو اننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمه الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلاً ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله ولكن أكثرهم يجهلون﴾ الآية تدل على أنه هو المانع لهم عن الإيمان إلا أن يشاء الله (٦)، وذلك بما يخلق في نفوسهم من دواعي الكفر والصوارف عن الإيمان بما يخيل إليهم أن تلك الخوارق سحر فلا يؤمنون بها كما قالوا في انشقاق القمر وغيره أنه سحر مستمر (٧).

(١) سورة البقرة الآية (١٠٤).

(٢) وقد سبق الكلام عليه.

(٣) وقد سبق الكلام عليه.

(٤) يشير المؤلف إلى أن في الآية رداً على المعتزلة الذين يقولون: إن الإنسان يهدي نفسه ويضلها، وقد سبق الكلام عليها.

(٥) نهاية ص ١٦٢ من (أ).

(٥) رواه الترمذي في كتاب القدر باب ما جاء في أن القلوب بين اصبعي الرحمن، وقال حديث حسن صحيح، ج ٣/٣٠٤، ورواه ابن ماجة في المقدمة برقم ١٩٩، ج ١/ ص ٧٢.

(٥) نهاية ص ١٦٧ من (ج).

(٦) قال البيضاوي "أي لا يؤمنون في حال إلا حال مشيئة الله تعالى إيمانهم وهو حجة واضحة على المعتزلة" البيضاوي ١٨٧.

(٧) وذلك إشارة إلى قوله تعالى: "افتربت الساعة وانشق القمر، وإن يروا كل آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر" [القمر: ١-٢].

[١١٤] ﴿والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق﴾ سبق الكلام في مثله.

[١١٥] ﴿وتمت كلمت ربك﴾ يحتج به على قدم الكلام لأنه وصف بالتمام والحادث ليس بتمام فكلام الله عزوجل ليس بحادث فهو قديم(١). ثم يبقى النزاع في أن الكلام معنى ذاتي أو عبارة مسموعة على ما سبق(٢).

[١٢٠] ﴿وذروا ظاهر الأئمة وباطنه﴾ عام مطرد جامع.

[١٢٤] ﴿الله أعلم حيث يجعل رسالته﴾ يحتج به على عصمة الملائكة والانبياء لأنهم جميعاً رسل وكل رسول معصوم والحق أنها إنما تدل على صلاح الرسل(٣) أما العصمة فدليلها غير هذا(٤).

[١٢٥] ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام﴾ الآية من قواصم الظهر على المعتزلة(٥) لأنها دلت على أن المؤثر في الهدى والضلال إرادة الله عزوجل وفعله من شرح الصدر(٥) وتوسيعه أو تضيق وتحريجه(٦).

(١) قلت: والذي اراه أن الآية ليست فيها حجة على ذلك، وإنما يستدل بغيرها عليه، إذ معنى التمام الذي تعلقوا به في الاستدلال على قدم الكلام ليس معناه كما في قوله تعالى: (واتموا الحج والعمرة لله) [البقرة: ١٩٦]، انظر: المصباح المنير ص ٧٧، وإنما معناه مطابقة ما وقع لما أراد الله عز وجل ورضي، ويدل على ذلك قوله تعالى: "صدقا" والصدق هو مطابقة الواقع، خلاف الكذب. انظر: الطبري ١٢/٦٢، ٦٣، والبيضاوي ١٨٨، والنسفي ٢/٣٠.

(٢) في (ج) كما سبق.

(٣) كما قال ابن كثير ٢/١٣٧.

(٤) الدليل على العصمة أن الله سبحانه وتعالى أمرنا كما أمر سائر الأمم بالافتداء برسولهم فإذا أمكن أن يفعل الرسل بعد الرسالة المعاصي كان الأمر باتخاذهم أسوة في حال المعصية أمر بالمعصية وهذا تناقض ظاهر ويدل على الأمر بالافتداء بالرسول قوله تعالى: "لقد كان لكم فيهم أسوة لمن كان يرجى الله واليوم الآخر" [الممتحنة: ٦]، وأما الأمر بالافتداء برسولنا صلى الله عليه وسلم ففي قوله تعالى: "لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجى الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً" [الأحزاب: ٢١]، انظر العقيدة الإسلامية وأسسها ١١٤/٢.

(٥) انظر: القرطبي ٧/٨١.

(٦) نهاية ص ١٧٥.

(٦) الحرج: أشد الضيق، وهو الذي لا ينفذ من شدة ضيقه، ومعناه هنا الصدر الذي لا يصل إليه الموعظة ولا يدخله نور الإيمان لرين الشرك عليه، وأصله من الحرج وهو جمع حرجة وهي الشجر الملتف بها الأشجار لا يدخل بيها وبينها شيء لشدة التفافها، انظر: الطبري ١٢/١٠٣-١٠٤.

[١٣٠] ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رَسُلٌ مِنْكُمْ﴾ الآية يحتج بها على أن الجن أرسل فيهم رسل منهم كالإنس وهي ظاهرة في ذلك، وهي مسألة خلاف فالمثبت (١) لذلك احتج بهذا الظاهر، والمانع (٢) تأول إضافة الرسل إلى الفريقين كإضافة اللؤلؤ والمرجان إلى البحرين في قوله عز وجل ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ﴾ (٣) ثم قال ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللَّوْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾ (٤) وإنما هو خارج من أحدهما وهو الملح (٥)، وليس هذا بشيء بل هو خارج منهما بدليل قوله عز وجل ﴿هَذَا عَذْبٌ فَرَاتٍ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مَلْحٌ أَحْجَاجٌ وَمَنْ كُلَّ تَأْكُلُونَ لِحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُونَ حَلِيَّةً تَلْبَسُونَهَا﴾ (٦) والحلية هنا هي اللؤلؤ والمرجان هناك (٧) وقد أخبر أنها من كل واحد من البحرين، وإنما اعتمد هذا القائل على قول الحكماء الطبيعيين مثل اراطاطاليس في كتاب الآثار العلوية وكتاب الاحجار وغيره حيث زعموا أن اللؤلؤ والمرجان لا يتكون إلا في البحر المالح والله عز وجل هو أخبر (٨) بمخلوقاته وعجائب مصنوعاته ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (٩) غير أن نبينا عليه الصلاة والسلام (١٠) أرسل إلى الجن والإنس لأنهم قصدوه وسمعوا (١١) منه القرآن وأخذوا عنه الشرائع ولو كان هناك نبي منهم لامتنع في العادة أن يتركوه ويقلدوا (١٢) غير جنسهم، وإذا ثبت أن الجن أرسل إليهم رسل منهم ثبت

(١) وهو منقول عن مقال والضحاك، انظر: القرطبي ١٢/١٢٢، القرطبي ٧/٨٦.

(٢) وهو منقول عن مجاهد وابن جريج، انظر: ابن كثير ٢/١٧٧.

(٣) سورة الرحمن الآية (١٩).

(٤) سورة الرحمن الآية (٢٢).

(٥) قاله ابن كثير ٢/١٧٧، وذكره القرطبي ٧/٨٦.

(٦) سورة فاطر الآية (١٢).

(٧) وبهذا فسره ابن كثير فقال هو كما في قوله تعالى: ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللَّوْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾ [الرحمن: ٢٢] انظر تفسير ابن كثير ٣/٥٥٠.

(٨) في (ب)، (ج) العالم.

(٩) سورة الملك الآية (١٤).

(١٠) نهاية ص ١٦٨ من (ج).

(١١) نهاية ص ١٦٣ من (أ).

(١٢) في (ب) ويقصدوا.

انهم مكلفون (١) مخاطبون كالإنس، وفي كون كفارهم مخاطبين بفروع الدين مافي كفار الإنس من الخلاف وهذه مسألة وقعت فذكرناها (٢).

[١٣١] ﴿ذلك أن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم﴾ ويحتج بها وبنظائرها المعتزلة

ووجه احتجاجهم أن أفعالهم لو كانت مخلوقة لغيرهم لكان إهلاكهم بها ظلماً لهم واللازم باطل بهذه الآية فالملزوم كذلك، وأجاب الكسبية بأنها مكسوبة لهم والجبرية بأنها لو فوضت إليهم لكانت يستحقون بها الهلاك فعاملهم على علمه فيهم (٣).

[١٣٢] ﴿ولكل درجات مما عملوا﴾ هذا يدل على ماورد من أن دخول الجنة

بفضل الله عز وجل واقتسام درجاتها بالأعمال (٤).

[١٣٣] ﴿إن يشاء يذهبكم﴾ الآية يستدل بها على استعمال القياس لأنه قاس

إهلاكهم واستخلاف غيرهم بعدهم على إهلاك من قبلهم واستخلافهم هم بعدهم، وتلخيصه يستخلف بعدكم أبناءكم كما استخلفكم بعد آبائكم وهو قياس تمثيل (٥) (٥).

[١٤١] ﴿كلوا من ثمره إذا أثمر وءاتوا حقه يوم حصاده﴾ يحتج به على جواز عطف

الوجوب على الإباحة لأنه عطف إبتاء الحق الواجب على الأكل المباح، وإذا جاز

(١) هذا قيد غير لازم إذ التكليف يثبت لمجرد إرسال الرسل ولا يشترط كونهم من جنسهم، كما هو حال الجن وبعثة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم لهم فهم مكلفون بذلك.

(٢) وإذا ثبت بطل استدلالهم بآية سورة الرحمن وليس معهم دليل غيره أخذ بالظاهر. وهذه أيضاً من المسائل التي نحن في غنى عنها ولا ضرر في عدم المعرفة بها، والمعصود من الآية: تقرير الجن والإنس بأنه قد بلغتهم رسالة ربهم وأن ليس لهم حجة في عدم الإيمان، انظر ابن كثير ١٧٧/٢.

(٣) وقد سبق مثله.

(٤) الحديث هو: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لن ينجي أحد منكم عمله، قالوا: ولا أنت يا رسول الله قال ولا أنا إلا إن تغمدني الله برحمته، سدوا وقاربوا واغدوا وروحوا، وشيء من الدلجة، والقصد القصد تبلغوا رواه البخاري كتاب الرقاق، باب القصد القصد والمداومة على العمل، انظر: فتح الباري ٢٩٤/١١، وروى مسلم مثله في كتاب صفة المنافقين باب لن يدخل الجنة أحد بعمله بل برحمة الله تعالى، ٢١٦٩/٤. فإذا دخلوا الجنة برحمة الله تعالى اقتسموا بعد ذلك درجاتهم كل حسب عمله، انظر: البيضاوي ص ١٩١، والنسفي ٣٤/٢.

(٥) قياس التمثيل: هو من طرق الاستدلال غير المباشر، والتمثيل عملية فكرية تقوم على تشبيه أمر بأخر في العلة التي كانت هي السبب في حدوث ظاهرة من ظواهره، واعتبارها هذا التشبه كافياً لقياس الأمر على الآخر في أن له مثل ظاهرتة، فمثلاً حين يرى الباحث الاجتماعي مشابهة أمة لأخرى في خطوات سيرها في الحياة يستنتج أن نهايتها ستكون مثل نهايتها، نظراً للتشابه في طريقه السير واصل التكوين، انظر ضوابط المعرفة ص ٢٩٧.

(*) نهاية ١٧٦ من (ب).

ذلك جاز عكسه على نحو ﴿اتوا حقه﴾ ﴿وكلوا﴾ وكذلك عطف سائر الأحكام بعضها على بعض (١)، ويحتج به أيضاً على جواز الخطاب بالجمال (٢) لأن الحق المذكور مجمل وبينته السنة بنصف العشر لكماله من خمسة أوسق فصاعداً، ونحو ذلك من أحكامه (٣).

[١٤٤] ﴿قل ءالذكرين حرم أم الأثنين أم ما اشتملت عليه أرحام الأثنين﴾ الآية، يحتج بها على الاستدلال بالسبر والتقسيم (٤).

﴿قل لا جد فيما أوحى إلي محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً﴾ الآية حصرت المحرمات في هذه الثلاثة فاقتضى إباحة ما عداها خص من ذلك العام بالسنة كل ذي ناب من السباع وكل ذوي مخلب من الطير، وبالقرآن كل مستخبث (٥)، ونقل عن مالك التمسك بهذه الآية في إباحة ما عداها (٦).

(١) قال القرطبي: "ليس بممتع في الشريعة اقتران المباح والواجب وبدأ بذكر نعمة الأكل قبل الأمر بإيتاء الحق ليبين أن الابتداء بالنعمة كان من فضله قبل التكليف" ٩٩/٧.

(٢) اختلفوا في بقاء المجمل من غير بيان الكتاب والسنة حتى وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم على ثلاثة أقوال: أحدها: لا، لأن الله سبحانه أكمل الدين قبل وفاته.

الثاني: نعم، وذلك كالمتشابه الموجود في القرآن على قول الوقف على (وما يعلم تأويله إلا الله).

الثالث: لا يبقى المجمل المكلف بالعمل به غير مبين للحاجة إلى بيانه حذراً من التكليف بما لا يطاق.

انظر جمع الجوامع وشروحه ٢٢٣/١-٢٢٤، وإذا كان الأمر كذلك دل على الاتفاق على جواز الخطاب المجمل بشرط بيانه كما هو الحال في هذه الآية.

(٣) وذلك لما روى عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال: "ليس فيما أقل من خمسة أوسق صدقة" رواه البخاري في كتاب الزكيات ليس فيما دون الخمسة أوسق صدقة، انظر: فتح الباري ٣/٣٢٢ ورواه مسلم كتاب الزكاة برقم ٦٧٩، ٦٧٥/٢ وللحديث الآخر عن الرسول صلى الله عليه وسلم "فيما سقت السماء والعيون أو كعثرها العشر وما سقى بالنضح نصف العشر" رواه البخاري كتاب الزكاة باب العشر فيما سقى من ماء السماء فتح الباري ٣/٢٤٧، ورواه مسلم كتاب الزكاة باب ما فيه العشر أو نصف العشر ٦٧٥/٢.

(٤) وهو حصر الأوصاف في الأصل وإبطال ما لا يصلح فيتعين الباقي انظر: جمع الجوامع ٢/٢٧٠، وقال اللبناني في حاشيته "أعلم أن حصر الأوصاف في الأصل وإبطال ما لا يصلح يستلزمان الاختيار وهو السبر والاختيار يستلزم التقسيم فوضوح التسمية بمجموع الاسمين يتفرع على استلزام الحصر والابطال واستلزام السبر التقسيم" ٢/٢٧٠.

(٥) قال القرطبي: "والآية مكية ولم يكن في الشريعة في ذلك الوقت محرم غير هذه الأشياء، ثم نزلت سورة المائدة بالمدينة وزيد فيها المحرمات كالمخنوقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع والخمر وغير ذلك وحرم رسول الله صلى الله عليه وسلم كل ذي مخلب من الطير وكل ذي ناب من السباع" ٧/١١٥.

(٦) انظر: المرجع السابق ٧/١٥.

[١٤٦] ﴿حرمنا كل ذي ظفر﴾ (١) عام مطرد في تحريم ذلك على اليهود.

﴿حرمنا عليهم شحومهما﴾ عام خص بالمستثنيات بعده (٢) (٥).

﴿ذلك جزيناهم بغيرهم﴾ ذلك على أن تحريم الطيبات من العقوبات ثم قد يكون

بدون عقاب محسوس كهذه الآية، وقد يكون مع عقاب محسوس كاليهود وغيرهم من الكتاب (٥) في الآخرة يحرمون الجنة الطيبة ويعاقبون بالنار المؤصدة أعادنا الله عزوجل وإياكم منها.

[١٤٨] ﴿سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباءنا ولا حرمنا من شيء

كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا﴾ قرأت كذب بالتشديد فلا حجة فيها للمعتزلة وقرأت كذب بالتخفيف وحينئذ يحتجون بها (٣)، وتقريره: أنه كذبهم في إحالة شركهم على مشيئة الله عزوجل، ولو كان شركهم بمشيئة الله عزوجل لكانوا صادقين ولم يكذبهم، وإنما هو بمشيئة فاعليه وخلقهم وهذا من عمدهم في المسألة (٤).

وأجاب الجمهور عنها بأن تكذيبهم ليس راجعاً إلى قوله لو شاء الله ما أشركنا وإنما هو راجع إلى ما تضمنته من أخبارهم باعتقاد ذلك كأنه قال كذبتم في أخباركم (٥) بأنكم تعتقدون نفوذ مشيئة الله بإشراككم، وذلك لأن قولهم لو شاء الله ما أشركنا خرج منهم مخرج الاستهزاء والتهمك والإزام للنبي صلى الله عليه وسلم حيث أخبرهم بذلك (٥)، وهذا كما حكى عنهم في قوله عزوجل: ﴿وإذا قيل لهم أنفقوا مما رزقكم الله قال الذين كفروا للذين آمنوا أنطعم من لو شاء الله اطعمه﴾ (٦) وشبيهه بقوله عزوجل في المنافقين حين قالوا ﴿نشهد أنك لرسول الله والله يعلم إنك لرسوله والله يشهد إن المنافقين

(١) أي ماله اصبع من دابة وطائر ويدخل فيه الابل والنعام، انظر: القرطبي ١٢٥/٧، البيضاوي ١٩٤، النسفي ٣٨/٢.

(٢) وهو قوله تعالى: ﴿إلا ما حملت ظهورها أو الحوايا أو ما اختلط بعظم﴾ [الانعام: ١٤٦].

(٣) نهاية ص ١٦٩ من (ج).

(٤) نهاية ص ١٦٤ من (أ).

(٥) ذكرها الرازي في تفسيره ١٨٥/١٣.

(٦) انظر: الكشاف ٥٩/٢، والتفسير الكبير ١٨٥/١٣.

(٧) نهاية ص ١٧٧ من (ب).

(٨) النسفي ٣٨/٢، القرطبي ١٢٩/٧.

(٩) سورة يس الآية (٤٧).

لكاذبون ﴿١﴾ فإنه لم يكذبهم في أن محمداً رسول الله إذ ذلك حق نص عليه في سورة الفتح، وإنما كذبهم في دعواهم الشهادة بالرسالة ههنا أذ الشهادة قول مطابق للاعتقاد وهم إنما قالوا ذلك قولاً يخالفه اعتقادهم كذلك ههنا كذبهم في دعواهم أنهم يعتقدون أن لو شاء الله ما أشركوا لا في نفس هذه القضية لأنه قد نص عليها قبل هذا بآيات ﴿لو شاء الله ما أشركوا وما جعلناك عليهم حفيظاً﴾ (٢) (٣)

[١٤٨] ﴿قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا أن تتبعون إلا الظن﴾

يقتضي أن الظن خلاف العلم لأنه نفي أحدهما وأثبت الآخر لكن الظن في اللغة يشمل (١) الاحتمال (٥) الراجح من غير جزم (٥) والاحتمال المتساوي (٦) وعند الأصوليون الأول ظن والثاني شك (٧).

(١) سورة المنافقون الآية (١).

(٢) قال الطبري في رده على الاستدلال بقراءة التشديد: (فإن قال قائل: وما برهانك على أن الله تعالى إنما كذب من قبل هؤلاء المشركين قولهم: "رضي الله منا عبادة الأوثان، وأراد من تحريم ما حرمانا من الحروث والأنعام" دون تكذيبه إياهم على قولهم "لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمانا من شيء" وعلى وصفهم إياه بأنه قد شاء شركهم وشرك آبائهم، وتحرم كانوا يحرمون؟ قيل له الدلالة على ذلك قوله: "كذلك كذب الدين من قبلهم، فأخبر جل ثناؤه عنهم أنهم سلكوا في تكذيبهم نبيهم محمد صلى الله عليه وسلم فيما أتاهم به من عند الله - من الشرك، وتحريم غير ما حرم الله - مسلك أسلافهم من الأمم الخالية المكذبة لله ورسوله، والتكذيب منهم إنما كان لمكذب، ولو كان خيراً من عند الله عن كذبهم في قولهم: "لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا" لقال كذلك كذب" بتخفيف الذا، وكان ينسبهم في قولهم ذلك إلى الكذب على الله، لا إلى التكذيب، تفسير الطبري ١٢/٢١٠، وهذا يدل على أن التكذيب كان واقعاً منهم للرسول صلى الله عليه وسلم وهو يتضمن تكديماً من الله سبحانه وتعالى لهم في هذه المقولة، وليس التكذيب من الله سبحانه وتعالى لهم في جميع ما قالوه.

(٣) سورة الأنعام الآية (١٠٥).

(٤) في (ب) يشتمل.

(٥) نهاية ص ١٧٠ من (ج).

(٥) الظن: التردد الراجح بين طرفي الاعتقاد وغير الجازم ولم أجده بالمعنى الثاني، انظر: القاموس المحيط ص ١٥٦٦.

(٦) في (ج) المساوي.

(٧) انظر: في ذلك المحلى على جمع الجوامع. ١٥٣/١.

[١٥٠] ﴿فإن شهدوا فلا تشهد معهم﴾ يستدل به على أن العالم بشهود الزور يحرم عليه موافقتهم حاكماً كان أو شاهداً أو مشهوداً له أو عليه، أو غيرهم خلافاً للمسألة المشهورة عن أبي حنيفة في أن شاهدي الزور لو شهدا أن فلاناً مات جاز لآخر أن يتزوج امرأته مع علمه بكذبها وحل به وطؤها لأن عنده الحاكم منشي للأحكام لا مثبت لها على وفق الواقع (١) (*).

[١٥٦] ﴿أن يقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا﴾ هذا خطاب للعرب، ومعناه أنزلنا عليكم القرآن لئلا تقولوا ما جأنا من كتاب نتبعه وإنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وهم اليهود والنصارى ونحن غير عارفين بما عندهم، وهذا من باب تقرير الحجة عليهم (٢) نحو ﴿لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾ (٣)، وفيه أن المجوس لم يأتهم كتاب (٤) لأنه عزوجل أخبر أن العرب لو احتجوا بأن الكتاب لم ينزل إلا على اليهود والنصارى لكانوا صادقين، وحجتهم قائمة وعذرهم واضح وبالجملة فهذا تقرير من الله عزوجل لهم على (*) حصر الكتاب في الطائفتين على تقدير أنهم يحصرونه فيهما والله عزوجل لا يقر إلا على الحق، وهذه مسألة خلاف هل كان للمجوس كتاب ورفع أو لم يكن لهم كتاب أصلاً؟ وهو ظاهر في هذه

(١) هذه المسألة تسمى نفاذ حكم الحاكم، فقال هل ينفذ حكم الحاكم ظاهراً أو باطناً أم لا، فقال أبو حنيفة كل حكم يملك الحاكم إنشاء مثله بولاية الحكم فإنه إذا حكم به ينفذ ظاهراً، وباطناً ويجعل الحلال حراماً والحرام حلالاً، وكل ما ليس له فعله أو فعل مثله لا ينفذ إلا في الظاهر.

وذهب الشافعي وتلميذ أبي حنيفة إلى أن حكم الحاكم لا يغير صفة المحكوم به فهو على ما كان عليه عند الله وإنما ينفذ في الظاهر خاصة مثال الأول: العقود التي يملكها على الصغار والكبار، ومثال الثاني الغصوب والجنائيات والأموال الظاهرة: انظر روضة القضاة ١/٣٢٠، بدائع الصنائع ٣/١٥-١٦، قليوبي وعميره ٣٠٤/٤.

(*) نهاية ص ١٦٥ من (أ).

(٢) انظر: ابن كثير ٢/١٩٢.

(٣) سورة النساء الآية (٦٥).

(٤) قاله النسفي أيضاً ٤١/٢.

(*) نهاية ص ١٧٨ من (ب).

الآية (١)، أما المجوس فزعموا أن نبيهم زرادشت جاءهم بكتاب فيه تفصيل ما كان وما يكون، وأنه جلد في جلد اثني عشرة الف جاموسة على ما حكاها ابن ابي الاصبغ (٢) "في تاريخ الأطباء" والظاهر أن هذا اختلاف منهم أو عليهم إذ مثل هذا لا يكتفون فلو كان حقاً لتواتر، والمشهور أن زرادشت ليس بمحترم حرمة النبيين ولا الصديقين ولا الشهداء ولا الصالحين ولا له أحكام الرقيق نصيب ولا من المختلف في نبوتهم وهو من طبقة ماني (٣)، ومزدك، وظاهر كلام القاضي عياض في آخر كتاب الشفاء إن من سبه عزر وعوقب وجعله في ذلك كالخضر نحوه (٤)، وأظنه والله عزوجل أعلم وهما منه فإن لم يكن وهماً فهو نقل غريب جداً، فتأمل.

[١٥٨] ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ﴾ (٥) هو إشارة إلى أن الشمس تطلع من مغربها بين يدي الساعة ثم يخلق باب التوبة (٥) وهي من جهة المغرب سعتها مسيرة أربعين سنة (٦)، وزعم بعض العلماء أن طلوع

(١) ولعل حصرهم ذلك في طائفتين ويعنون بذلك اليهود والنصارى أهل التوراة والانجيل بناء على المشهور عندهم، وهذا ما رآه البيضاوي ص ١٩٧، فقال "ولعل الحصر في إنما لأن الباقي المشهور حينئذ من الكتب السماوية لم يكن غير كتبهم.

(٢) هو الإمام العلامة الحافظ شيخ الاسلام القاضي أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض بن عمرو اليحصبي الأندلسي المالكي (٤٧٦هـ-٥٤٤هـ) انظر: ترجمته في سير أعلام النبلاء ٢٠/٢١٢، العبر ١٢٢-١٢٣ البداية والنهاية ١٢/٢٢٥.

(٣) هو صاحب المذهب المناوي وقد سبق التعريف بمذهبه.

(٤) ونص عبارة القاضي "...ولكن يزجر من انتقصهم ويؤدب بقدر حال المقول فيه...إلا أن يكون من أهل العلم فلا حرج عليه لاختلاف العلماء في ذلك...وقد كره السلف الكلام في مثل هذا مما ليس تحته عمل لأهل العلم فكيف للعامة، انظر: شرح الشفاء ٢/٥٨٤.

(٥) نهاية ص ١٧١ من (ج).

(٥) ذكره القرطبي ٧/١٤٥.

(٦) قال البخاري في تفسير هذه الآية عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تقوم الساعة حتى تطلع الشمس من مغربها" وفي لفظ فإذا طلعت ورأها الناس آمنوا أجمعون وذلك حين لا ينفع نفس إيمانها لم تكن آمنتم من قبل" ثم قرأ هذه الآية، انظر: البخاري كتاب الرقاق باب طلوع الشمس من مغربها.

الشمس من مغربها تكذيب للمنجمين والفلاسفة ورداً عليهم لأنهم لما سمعوا في القرآن قول ابراهيم لنمرود ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ﴾ (١) قالوا هذا من ابراهيم يتضمن قدرة الله تعالى على أن يأتي بها من المغرب وليس كذلك إذ هو محال لا يدخل تحت المقدورية فأكذبوا بإخراجها من المغرب في آخر الوقت، وإن ثبت أنها ردت لعلي رضي الله عنه كما حكاها القاضي عياض في الشفاء (٢) فقد تقدم أكذابهم من حينئذ.

[١٥٩] ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شَيْئًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ (٣) يحتج به من أنكر الخلاف بين الأئمة في الفروع فضلاً عن الأصول لأن ذلك تفريق للدين هو مذموم، وأجيب بأنه محمول على التفريق في أصول الدين لا في فروعها للإجماع على جوازه.

[١٦٣] ﴿بِذَلِكَ أَمَرَ﴾ احتج به أبو حنيفة على وجوب الأضحية لأن الإشارة إلى ما سبق من الصلاة والنسك والأضحية من النسك والآية اقتضت أنها مأمور بها حالاً والأمر للوجوب (٤). وأجيب بأن (٥) المخاطب بها هو النبي صلى الله عليه وسلم فإن كان الأمر بها على الوجوب فهو خاص لا يتعدى إلى الأمة (٦).

[١٦٤] ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا﴾ قيل المراد إلا لها بدليل ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ واستعملت على بمعنى اللام، وقيل المعنى إلا عليها في الشر ولها في الخير فاكتفى بأحدهما كقوله عز وجل: ﴿وَلَهُ مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ (٧) ﴿سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ﴾ (٨) ونحوه (٩).

(١) سورة البقرة الآية (٢٥٨).

(٢) انظر: الشفاء ٥٨٩/١، ٥٩٠.

(٣) نهاية ص ١٦٦ من (أ).

(٤) ومن أدلة الحنفية الأخرى من القرآن الكريم قوله تعالى: "فصل لربك وانحر" أي صل صلاة العيد وانحر البدن بعدها ومطلق الأمر للوجوب، انظر: بدائع الصنائع ٦٢/٥، وحاشية ابن عابدين ٣١٣/٦.

(٥) نهاية ص ١٧٩ من (ب).

(٦) انظر المجموع ٢٩٧/٨، والمعني ٦١٧/٨، الشرح الصغير ١٣٤/٢.

(٧) سورة الأنعام الآية (١٣).

(٨) سورة النحل الآية (٨١).

(٩) ولعل الصواب ما قاله المفسرون إن هذا جواب عن قولهم "اتبعوا سبيلنا ولنحمل خطاياكم" انظر: الكشاف ٦٥/٢، النسفي ٤٣/٢. وهذا يعني أن الكلام عن الخطايا والذنوب وحدها دون الشر فهم عندما أرادوا أن يحملوا خطاياهم قال لهم لا تكسب من نفس من الخطايا إلا عليها وحدها، فيكون كقوله تعالى: "وعليها ما اكتسبت" دون ذكر الشئ الآخر، انظر: الألو سي ٣١٢/٤، والله أعلم.

﴿ثم إلى ربكم مرجعكم﴾ وفيه اثبات المعاد ﴿فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾ إن كشف الحقائق وارتفاع الخلاف إنما يكون في عالم الآخرة وأوله عقب الموت بل حال الموت وعيان الملك وهذه في النحل (١) أوضح هنا.

[١٦٥] ﴿ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليلوكم فيما أتاكم﴾ يحتج به على تعليل أفعاله عزوجل أي فاضل بينكم ليختبر ما عندكم من الطاعة والشكر (٢).

(١) وهو قوله تعالى: "الذين نتوفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا السلام ما كنا نعمل سوء بلى إن الله عليم بما كنتم تعملون فادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها فلبئس مثوى المتكبرين وقيل للذين اتقوا ماذا انزل ربكم قال خيرا" إلى قوله تعالى: "ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون" [النحل: ٢٨-٣٢].

(٢) وقد سبق القول في تعليل أفعال الله عزوجل.

القول في سورة الأعراف

[٢] ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ﴾ ثم قال عزوجل ﴿لَتَنْذِرَنَّهُ﴾ وهو تعليل الإنزال بالإنذار وهو من باب ما سبق آنفاً (١).

[٣] ﴿اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ﴾ إن أريد باتباعه تصديقه فهو عام (٥) مطرد لأن تصديق الجميع واجب بمعنى الاعتقاد أنه حق من حق، وإن أريد به الإمتثال التكليفي فهو عام أريد به الخاص وهو الأوامر والنواهي (٦).

[٤] ﴿وَكُم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بِأَسْنَا﴾ أي أهلكتناها (٣) في الحكم فجاءها بأسنا في التنفيذ الواقع (٤)، وهذا كما حكى أن شخصاً وقع من علو فمات فقيل: وقع فلان فمات فقال بعض العارفين: بل مات فوقه، أي لما حكم بموته جعل (٥) وقوعه سبباً لتنفيذ ما حكم به، وقيل: المعنى أردنا إهلاكها فجاءها بأسنا (٦) وهو قريب من الأول، وقيل هو من باب التقديم والتأخير أي جاءها بأسنا فأهلكناها (٧)، وهذه من باب حروف المعاني في أصول الفقه (٨).

[٨] ﴿وَالْوِزْنَ يَوْمَئِذٍ الْحَقِّ﴾ الايتين يحتج به ونظيره في المؤمنين (٩) والقارعة (١٠) على وزن أعمال العباد، ثم اختلف فيه الجمهور على أنه وزن حقيقي بميزان ذات

(١) أي من باب الاحتجاج على تعليل أفعاله سبحانه، والذي سبق هو قوله تعالى: "ليبولكنم" في آخر الأتعام.

(٥) نهاية ص ١٧٢ من (ج).

(٦) وكلا المعنيين وارد وصحيح إلا أن الظاهر يقتضي المعنى الثاني وهو متبادر من الكلام. انظر:

الكشاف ٦٥/٢، وابن كثير ٢/٢٠٠.

(٣) في (ب) إهلاكنا لها.

(٤) ذكره الشوكاني ١٨/٢

(٥) ساقطة من (ج).

(٦) ولعل هذا أقرب الأقول وهو المتبادر من ظاهر الكلام. انظر: البيضاوي ١٩٩، والنسفي ٤٤/٢.

(٧) وهو قول للفراء فقد خلى عنه أنه قال: إذا كان معنى الفعلين واحداً.

(٨) وذلك بناء على أن الفاء كالواو لا تقتضي الترتيب وهو قول الفراء نقله القرطبي ١٦٢/٧، والشوكاني

١٨٨/٢، وأما الأصوليون فقالوا: تستعار الفاء لمعنى الواو كقولنا: له على درهم فدرهم، أي ودرهم* إذ

الترتيب في الأعيان لا يتصور، انظر: تيسير التحرير.

(٩) الآيات (١٠٢-١٠٣).

(١٠) الآيات (٦-٩).

كفين ولسان^(١)، وأن الموزون صحائف الأعمال^(٢) أو اعتمادات تساوي حركات الأعمال أو يخلق الله عز وجل فيهما ثقلاً وخفة تكون إمارة على ما يرا^(٣) بالعبد من سعادة أو غيرها، والمعتزلة على أنه وزن مجازي^(٤) بمعنى إقامة العدل بحيث لا بخس ولا ظلم، بدليل ﴿ونضع الموازين بالقسط﴾ أبدال القسط من الموازين والمقصود هو المبدل لا المبدل عنه كما اقتضته القرينة^(٥) كأنه قال ونضع القسط، وأجيب: بأن وضع القسط لا ينافي نصب الميزان لجواز أن سبب القسط هو الميزان^(٦).

[١١] ﴿ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم﴾ يحتمل أن الخلق والتصوير لآدم وأضيفا إلى المخاطبين لتضمن صلب آدم لهم^(٧) فالترتيب والتراخي يتم على أصله، ويحتمل أنهما للمخاطبين فيكون الجواب على نحو ما مر في ﴿أهلكنها فجاءها بأسنا﴾^(٨) أي خلقناكم في علمنا أو أردنا خلقكم ثم قلنا، أو قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ثم خلقناكم^(٩).

﴿قال ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك﴾ فيه اقتضاء الأمر الوجوب والفور لأنه لأمه على تأخير السجود عن وقت أمره به لأن إذ للوقت تقديره ما منعك أن تسجد وقت أمري لك بالسجود فيهما للخلاف و(لا) في ﴿أن لا تسجد﴾ زائدة وإلا لاقتضى أن

(١) ذكره النسفي ٤٥/٢، والبيضاوي ص ٢٠٠ والقرطبي ١٦٥/١.

(٢) ذكره القرطبي ١٦٥/٧.

(٣) نهاية ص ١٦٧ من (ج).

(٤) نهاية ص ١٨٠ من (ب).

(٥) في (ب) و(ج) العربية.

(٦) ذكر وصف الميزان من أن له كفان ولسان فيه إشارة إلى دقة الوزن وما روي في ذلك من أحاديث إنما هو من باب التقريب إلى الأذهان في ذلك الزمان إذ كانوا لا يتصورون ميزاناً على غير هذه الصورة، أما في أيامنا هذه فهناك موازين أو من موازين الكفتين بكثير، وأيا كان فالمراد بوضع الميزان هو أن الله تعالى لا يظلم في ذلك اليوم ولا في غيره أحداً والميزان دلالة على القضاء السوي والحكم العدل، والله أعلم.

قال البيهقوري: وقد بلغت أحاديث الميزان مبلغ التواتر فيجب الإيمان به ونمسك عن تعيين حقيقة، انظر: حاشية البيهقوري على شرح الجوهرة ص ١٠٦ ومثله قول شارح العقائد النسفية ص ٦٩.

(٧) أو لأنه أبو البشر، كما يقال: نحن قتلناكم أي قتلنا سيدكم، وهو أولى الأحوال بالصواب وهو ما اختاره الرازي في تفسيره ٢٦٦/١٤، وانظر: القرطبي ١٦٨/٧، الشوكاني ١٩١/٢.

(٨) سورة الأعراف الآية (٤).

(٩) والأولى بقاء الألفاظ على معانيها لعدم التكلف في ذلك.

إبليس سجد ثم ليم على السجود الذي هو طاعة وأنه محال^(١)، ونظيره في زيادة (لا)^(٢) قول الزجاج:

[فما ألوم البيض أن لا تسخرا لما رأين السمء القفندرا]^(٣)
أي أن تسخر.

[١٢] ﴿قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين﴾ تضمن هذا من إبليس مخالفة وعناداً واستكباراً واعتراضاً^(٤) وقدحاً في الحكمة وجهلاً بالحقائق وغلطاً في الفلسفة لأن النار خفيفة طائشة محرقة شريرة والطين رزين ثابت متواضع ولا جرم رجع كل منها إلى أصله^(٥)، فأبليس مذموم وآدم مرحوم، وبالجملة فأبليس استعمل الفلسفة فوقع في السفه ولو أعطى الفلسفة حقها لأعطى الطاعة مستحقها.

[١٣] ﴿قال فاهبط منها فما يكون لك أن تكبر فيها﴾ الضمير إما للسماء أو للجنة^(٥) وعلى التقديرين يدل على أن الجنة دار تواضع وأدب لا كبر فيها، وعلى القول بأن الضمير للجنة وهو الظاهر يقتضي ظاهراً أن آدم ومن سجد له وإبليس

(١) القول بزيادة "لا" هنا نقله الطبري عن بعض نحوي البصرة وبعض نحوي الكوفة وأورد على ذلك ردوداً منها: أن المنع هنا بمعنى القول ويكون المعنى: من قال لك أن لا تسجد، ومنها أن المنع هنا بمعنى الحول بين المرء وما يريده، ويكون معنى الكلام "أي شيء اضطررك إلى أن لا تسجد" ثم قال: والصواب عندي من القول في ذلك أن يقال: إن في الكلام محذوفاً قد كفي دليل الظاهر منه، وهو أن معناه: ما منعك من السجود فأحوجك أن لا تسجد فترك ذلك أحوجك، استغناءً بمعرفة السامعين قوله: "إلا إبليس لم يكن من الساجدين"، ثم عمل قوله: "ما منعك" في "أن" ما كان عاملاً فيه "أحوجك" لو ظهر إذ قد ناب عنه.

ثم قال: وإنما قلنا أن هذا القول أولى بالصواب، لما قد مضى من دلالتنا قبل على أنه غير جائز أن يكون في كتاب الله شيء لا معنى له، وأن لكل كلمة معنى صحيحاً، فببين بذلك فساد قول من قال: "لا" في الكلام حشو لا معنى لها، وإلى القول بعدم الزيادة ذهب الرازي في تفسيره ٢٧/١٤. انظر: تفسير الطبري ٣٢٥/١٢-٣٢٦، الشوكاني ١٩١/٢.

(٢) نهاية ص ١٧٣ من (ج).

(٣) السمط: الجدي الذي نتف صوفه بالماء الحار، والقفندر: القبيح المنظر، انظر: القاموس ص ٥٩٨، ص ٨٦٧.

(٤) في (ج) واعراضاً.

وخطأه أنه ظن إن كان هو من نار وهي جوهر نوراني فهو أفضل من آدم من لأنه من طين وهو ظلماني وحقيقة الأمر ليست كذلك، انظر: النسفي ٤٦/٢.

(٥) انظر: النسفي ٤٦/٢، الشوكاني ١٩١/٢.

(٥) ذكر النسفي ٤٦/٢، والبيضاوي ٢٢، الاحتمالين دون ترجيح، وأما الطبري فأعاد الضمير إلى الجنة ٣٢٩/٢، وكذا ابن كثير ٢٠٤/٢، وقال: "هو قول أكثر المفسرين"، وأما القرطبي ١٧٣/٧، والزمخشري ٦٩/٢، والشوكاني ١٩٢/٢ فأعادوا الضمير إلى السماء.

والذي أراه -والله أعلم بما ينزل- أن الضمير يعود على السماء ويؤيد هذا أن الله سبحانه وتعالى بعد أن طرد إبليس أمر آدم عليه السلام أن يسكن الجنة فدل ذلك على أنه لم يكن فيها.

جميعهم كانوا في تلك الحال في الجنة فلما امتنع إبليس من الطاعة على الفور عوقب بالخروج من الجنة على الفور (١).

[١٦] ﴿قال فيما أغويتني﴾ يحتج به الجمهور على أن الهادي والمضل والمغوي هو الله عزوجل (*) لأنه أقر إبليس على نسبة الإغواء إليه ولولا (*) أن الأمر كذلك لما أقره بل كان يقول له ويحك أمعصية وبهتاً أتعصيني وتبهتني فلما أقره على ذلك دل على صحته، والجمهور إذا تمسكوا بهذا قال لهم المعتزلة أنتم تلاميذ إبليس تشنيعاً عليهم، وليس احتجاج الجمهور بقول إبليس وإنما بإقرار الله عزوجل عليه (٢).

[٢٠] ﴿فوسوس لهما الشيطان ليدي لهما ما وري عنهما من سوءاتهما﴾ أي وسوس (٣) لهما ليعصيا فتبدوا سواتهما (٤) فذكر الغاية البعدي لاستلزامها القربى إذ كانت أثراً لهما (٥).

﴿وقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا﴾ أي لئلا تكونا ﴿ملكين أو تكونا من الخالدين﴾ يحتج بهذا من يرى الملائكة أفضل من البشر حتى آدم عليه السلام وتقريره أن هذا يدل على أن ذلك كان مشهوراً متفقاً عند آدم وحواء حتى جعله إبليس سبباً لإغوائهما واستزلالهما وإلا لما قبلاه منه مسارعي إليه وأيضاً لما أقدم على المخالفة حرصاً على رتبة الملائكة دل على قلنا لأن العاقل إنما يحرص على ما يعتقد كمالاً له، وأيضاً (لما قرن كونها ملكين كونها من الخالدين دل على أن الملك أفضل من البشر) (٦) كما أن الخالد أفضل من الزائل (٧).

(١) انظر التفسير الكبير ٣٠/١٤.

(*) نهاية ص ١٦٧ من (أ).

(*) نهاية ص ١٨١ من (ب).

(٢) وهذا مرده إلى الخلاف بين الجمهور والمعتزلة في خلق الأفعال وقد سبق فيه الكلام غير مرة. انظر: التفسير الكبير ٣٢/١٤.

(٣) الوسوسة الصوت الخفي وحديث النفس ويقال وسوست إليه نفسه ووسواس بكسر الواو والوسوسة: بالفتح الاسم والوسواس: اسم الشيطان ومعنى وسوس له: أي وسوس إليه أو فعل الوسوسة لأجله، انظر: الشوكاني ١٩٤/٢، والقاموس المحيط ٧٤٨.

(٤) السواة هي العورة سميت كذلك لأن إظهارها يسوء صاحبها، المصباح المنير ٢٩٨.

(٥) فاللام للعاقبة، كما في قوله تعالى: (ليكون لهم عدواً أو حزناً) [القصص: ٨]. انظر: التفسير الكبير ٣٩/١٤.

(٦) ساقط من (ب)، (ج).

(٧) قلت: وهذه من المسائل التي لا طائل تحتها، وليست مما كلنا الله بمعرفته - كما ذكرت سابقاً - وهو مذهب

كثير من العلماء كالسبكي والشوكاني انظر فتح القدير ١٩٥/٢، ولأن القول فيه بدون نص لا يأمن صاحبه

من الوقوع في الخطأ ومن أراد الاستزادة فليرجع إلى الأوسى ٣٤٠/٤.

[٢٢] ﴿وناداهما ربهما﴾ يحتج به (*) مثبتو الحرف والصوت في كلام الله أعني نفس تكملة لأن النداء لا يعقل إلا كذلك ومثله ﴿واذ نادى ربك موسى﴾ (١) ونحوه وأجاب الآخرون بأنه ناداهما بواسطة الملك أو سمى إنيهما مهما بكلامه الذاتي نداء بجامع الافهام.

قوله عزوجل: [٢٦] ﴿يا بني آدم قد أنزلنا عليكم لباساً﴾ الآية تضمنت المجاز بمراتب وذلك لأن المنزل عليهم ليس هو نفس اللباس إنما هو الناء المنبت للزرع المتخذ منها الغزل المنسوج منه اللباس وصار ذلك كقول الراجز:

"الحمد لله العظيم المنان صار الثريد في رؤوس العيدان (٢).

سمى السنبل في رؤوس العصف الذي تحته ثريداً وإنما يسمى ثريداً بعد أن يحصد ثم يدرس ثم يصفى ثم يطحن ثم يخبز، ثم يثرد، يسمى ابن السيد البطليموسي (٣) هذا وأمثاله مجازاً مراتب (٤) وهو من غرائب مسائل المجاز.

﴿يا بني آدم لا يفتنكم الشيطان﴾ أضاف الفتنة إلى الشيطان مع قول موسى ﴿إن هي إلا فتنتك﴾ (٥) وقوله عزوجل ﴿وكذلك فتنا بعضهم ببعض﴾ (٦) وتحقيقه ما سبق من أن فتنة الشيطان بالوسوسة وفتنة الله عزوجل (٧) بالتقدير وخلق الدواعي والصوارف.

(*) نهاية ص ١٧٤ من (ج).

(١) سورة الشعراء الآية (١٠).

(٢) لم أقف على هذا البيت، الثريد: يقال ثرد الخبز أي فته. القاموس ص ٣٤٥.

(٣) هو أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد النحوي اللغوي صاحب التصانيف، توفي سنة ٥٢١هـ، انظر:

ترجمته في سير أعلام النبلاء، وفيات الأعيان ٦٩/٣-٩٨، شذرات الذهب ٦٤/٤-٦٥.

(٤) في الآية مجاز مرسل علاقته المسببية إلا أنه يختلف عن غيره في هذه الآية لوجود أكثر من سبب واحد وأكثر من واسطة فاللباس مسبب عن الماء الذي أنزله الله تعالى من السماء ولكن بينهما وسائط أو مراتب متعددة كما ذكر المؤلف عن ابن السيد، ولعل هذا هو نفس ما قصده ابن السيد بمجاز المراتب إلا أنني لم أقف على هذا الاصطلاح عند البلاغيين. انظر: الفتوحات الإلهية ١٣٢/٢، البلاغة فنونها وأفانها علم البيان والبدیع ص ١٥٠.

(٥) سورة الاعراف الآية (١٥٥).

(٦) سورة الانعام الآية (٥٣).

(٧) نهاية ص ١٦٩ من (أ).

﴿إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم﴾^(*) هذا من جملة الابتلاء والمحنة وعظيم الفتنة إذ لو رأهم بنوا آدم لاحترزوا منهم كما يحترز بعضهم من بعض ولكن صاروا^(١) كما قيل:

رمتي بنات الدهر من حيث لا أرى فكيف بمن يُرمى وليس برامي:
والسبب في أنهم يرونا ولا نراهم أن مادتهم نارية لطيفة ومادتنا طينية كثيفة،
والكثيف لا يرى اللطيف، فإن قيل فنحن نرى النار والتي هي مادتهم، فما بالناس لا
نراهم، قلنا: التخليق يطف المادة الا ترى أن البشر أطف من الطين الذي هو مادته
وكذلك كل فرع هو أطف من أصله كالزيت من الزيتون والعصير من العنب
والدبس من الرطب ونحو ذلك^(٢).

﴿قل إن الله لا يأمر بالفحشاء﴾ يحتج بها المعتزلة ووجه احتجاجهم أنه كما لا
يأمر بالفحشاء لا يريد^(٣)، وقال الجمهور: بل هو يريد^(٤) ويقدرها بتقدير أسبابها
وخلق دواعيها والصوارف عنها وإن لم^(٥) يأمر بها^(٦)، ولعل أصل الخلاف أن
المعصية خلاف الأمر عند الجمهور فلا ينافيه موافقة الإرادة في المعصية، وعند
المعتزلة هي مخالفة الإرادة فلو كان مريداً للمعصية لكان المكلف عاصياً من حيث
هو مطيع وأنه محال ومذهب الجمهور في أن الطاعة والمعصية دائران مع الأمر
والنهي أشبه باللغة والنظر^(٧) وهو الصواب.

(*) نهاية ص ١٨٥ من (ب).

(١) في (ب)، (ج) صدروا

(٢) قال مثل هذا الخازن وزاد عليه أن الله سبحانه وتعالى قوى شعاع أبصار الجن وزاد فيها حتى يروا بعضهم بعضاً ولو جعل في أبصارنا هذه القوة لرأيناهم. تفسير الخازن ، وهذا ما أثبتته العلم الحديث وإمكان نظرية الإبصار فيه أن الشعاع يخرج من الجسم ليسقط على العين فيرى عكس ما قال وذلك أن البصر له قوة معينة محدودة لا تمكنه من رؤية ما هو أقل من هذا الحد ولا ما هو أعلى منه. وانظر: التفسير الكبير ٤٥/١٤.

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٤٣١.

(٤) نهاية ص ١٧٥ من (ج).

(٥) انظر: شرح جوهرة التوحيد ص ٨٩، وقد تكلمت على ذلك مراراً.

(٦) في ذلك أن الطاعة في اللغة تعني الانقياد، القاموس ص ٩٦٢، والمعصية والعصيان خلافها، القاموس ص ١٦٩، فمن يأتمر بما أمر فهو مطيع ومن ليس بذلك فهو عاص.

ويحكى أن الشيخ أبو اسحق الاسفرايني (١) دخل على الصاحب بن عباد (٢) وعنده القاضي عبد الجبار الهمداني (٣) فلما رآه القاضي قال تعريضاً به سبحانه الله المنزه عن الفحشاء فقال الشيخ أبو اسحق: سبحانه من يفعل ما يشاء (٤) فاستوفى كل واحد منهما حجته في خمس كلمات، واعلم أن هؤلاء الذين قالوا في فاحشتهم ﴿وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها﴾ (٥) صدقوا في تقليد آبائهم وكذبوا على ربهم.

﴿كما بدأكم تعودون﴾ يحتمل أمرين:

أحدهما: إثبات المعاد أي كما بدأكم أي ابتداء خلقكم بعد العدم الأصلي كذلك يعيدكم بعد العدم الطارئ على وجودكم (٦) وهو أيسر (٧) ولا فرق غير أن الإنسان في ابتداء نشأته يتدرج في (الأطوار السبعة، نطفة ثم علقة ثم مضغة إلى آخرها وفي أعادتها لا يتدرج في الأطوار) (٨) غير أن هذا ليس مؤثراً في حكم القدرة التامة وقد قيل: أن عند إرادة البعث تمطر السماء أربعين يوماً كمني الرجل فلعل الأرض يجعل فيها حرارة كحرارة الرحم ثم يتطور العالم في بطنها كتطوره في بطون الأمهات (٩) (١٠) والأرض تسمى أما فعله لذلك له ولغيره (١٠) (١١) وبالجملة فالقدرة صالحة للتأثير بواسطة التطوير دون التطوير.

(١) أبو اسحق الاسفرايني: هو ابراهيم بن محمد الأصولي الشافعي، الاستاذ والملقب بركن الدين أحد المجتهدين في عصره، توفي سنة ٤١٨ هـ، انظر: ترجمته في سير أعلام النبلاء ٣٥٣/١٧، طبقات السبكي ٢٥٦/٤-٢٦٢، وشذرات الذهب ٢٠٩/٣.

(٢) الصاحب بن عباد: الوزير العلامة اسماعيل بن عباد الطالقاني الأديب الكاتب وزير الملك مؤيد الدولة بوية بن ركن الدولة، انظر: ترجمته في سير أعلام النبلاء ١١١/٦ من وفيات الأعيان ١/٢٢٨-٢٣٣، العبر ٢٨/٣.

(٣) القاضي عبد الجبار الهمداني: شيخ المعتزلة صاحب التصانيف من كبار فقهاء الشافعية علامة متكلم، انظر: ترجمته في: سير أعلام النبلاء ١٧/٢٤٤، طبقات السبكي ٩٧/٥-٩٨، شذرات الذهب ٢٠٢/٣-٢٠٣.

(٤) ذكر هذه المناظرة ابن السبكي في طبقاته وتممها فقال عبد الجبار: أفشاء ربنا أن يعصى؟ فقال الاستاذ: أيعصى ربنا قهراً؟ فقال عبد الجبار: أفرأيت إن منعني الهدى، وقضى علي بالردى، أحسن أم أساء؟ فقال الاستاذ: وإن منعك ما هو لك فقد أساء، وإن منعك ما هو له فيختص برحمته من يشاء، فانقطع عبد الجبار. ٢٦١/٢-٢٦٢.

(٥) سورة الأعراف الآية (٢٨).

(٦) قاله الطبري ورجحه إلى غيره ٣٨٥/١٢، وذهب إليه الزمخشري في الكشاف ٧٥/٢، والقرطبي ١٨٨/٧.

(٧) وهذا كما في قوله تعالى: (وهو أهون عليه) [الروم: ٢٧].

(٨) في (ج) الأحوال بدل ما بين القوسين.

(٩) لم أفق عليه عند أحد من المفسرين ولا معنى له ولا وجه.

(١٠) نهاية ص ١٨٣ من (ب).

(١١) يقال في اللغة: أم كل شيء أصله ومادته، القاموس ١٣٩١. ولما كان أصل الإنسان من طين الأرض كما في قوله تعالى (والذي خلقكم من طين) [الأنعام: ٢] جاز إطلاق الأم عليها.

(*) نهاية ص ١٧٠ من (أ).

الثاني: إثبات القدر أولاً وآخرأ كما بدأ خلقكم مؤمناً وكافراً ومهتدياً وضالاً كذلك يعيدكم كما بدأكم يشهد لذلك قوله عزوجل ﴿هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن﴾^(١) وقوله عليه الصلاة والسلام "إن الله خلق خلقه في ظلمة ثم رش عليهم من نوره فمن أصابه ذلك النور اهتدى ومن أخطأه ضل"^(٢) وقوله صلى الله عليه وسلم " يبعث كل إنسان على ما مات عليه"^(٣) أي من هدى و ضلال وكفر و إيمان دل على هذا الاحتمال قوله عزوجل: ﴿كما بدأكم تعودون فريقاً هدى وفريقاً حق عليهم الضلالة﴾ إشارة إلى أن افتراقهم في الهدى والضلال من حيث البدء ثم يعادون على ما بدئوا عليه من ذلك^(٤) وانظر إلى لطيف حكمته عزوجل في قوله^(٥) ﴿فريقاً هدى﴾ نسب الهدى إليه إذ لا محذور فيه ولم يقل وفريقاً أضل بل قال ﴿فريقاً حق عليهم الضلالة إنهم اتخذوا الشياطين أولياء من دون الله﴾ الآية فأحال بضلالهم على (علته الكسبية)^(٥) من جهتهم وأشار إلى (علته)^(٦) القدرية من جهته، فتحرر من ذلك أن علة ضلاله مركبة من تقديره الجازم المتقادم وكسبهم الآخر والمترأخي^(٧).

﴿ولو شاء الله ما فعلوه﴾^(٨) وإنما الزموه شبهة في استحقاق الذم وغير الإرادة الالهية ما ثم.

﴿وكلوا واشربوا ولا تسرفوا﴾ هذا من أصول الطب وتدبير الابدان وهو الاقتصاد في المأكل والمشرب ويحكي أن جبرائيل بن بختيشوع الطبيب^(٩) دخل على هارون الرشيد وعنده قارئ فقرأ هذه الآية، فقال الحكيم: "يا أمير المؤمنين ما ترك

(١) سورة التغابن الآية (٢).

(٢) رواه الحاكم في المستدرک ٣٠/١.

(٣) رواه مسلم في كتاب الجنة وصفة تعميم أهلها باب الامر بحسن الظن بالله تعالى، عند الموت برقم (٢٨٧٨) ٢٢٠٥/٤.

(٤) وذهب إلى هذا القول ابن كثير ٢٠٩/٢.

قلت: لما كان كلا المعنيين محتملين وقد ورد بهما الخبر الصحيح، فالأولى الجمع بينهما فيكون المعنى أن الله سبحانه وتعالى كما أنشأ الخلق من العدم وجعل منهم المؤمن ومنهم الكافر سيعيدهم في يوم القيامة بعد ما طرأ عليهم من العدم المؤقت كل على مامات عليه إن مؤمناً فمؤمن وإن كافراً فكافر، والله أعلم بالصواب.

(٥) نهاية ص ١٦٢ من (ج).

(٥) في (ب) الكسبية، وفي (ج) الكسب.

(٦) في (ج) علتهم.

(٧) قال القرطبي: "وفي هذا رد على القدرية ومن تابعهم" ١٨٨/٧، وقد سبق بيان وجهه.

(٨) سورة الانعام الآية (١٣٧).

(٩) هو طبيب أمير المؤمنين هارون الرشيد له رسالة في المطعم والمشرب توفي سنة ٢١٣هـ، انظر: الأعلام ١١١/٢.

كتابكم شيئاً من الطب إلا استوفاه في هذه الكلمات^(١) ووجه ذلك أن المقصود من الطعام والشراب إنما هو بقاء النفس بما يستحيل منه من الدم ويتجوهر منه من الروح الحاس والمدرک، فإذا اقتصد فيه قوية المعدة على هضمه فانصرف أكثره إلى المقصود وبقي باقيه تدفعه الطبيعة ثغلاً^(٢) فيبقى البدن خالصاً من الفضول بعده كما كان قبله وإذا اسرف فيه بقي الزائد على المقصود فضولاً وإخلطاً في البدن خصوصاً إن ضعفت المعدة عن هضمه فتكون تلك الاخلط غليظة ثم تتعفن تلك الاخلط فيتولد أمراض يكون منها العطب^(٣)، ويحكي عن جالينوس أنه قال: "أنا أحب أن أكل لأعيش وهؤلاء يحبون أن يعيشوا ليأكلوا"^(٤) يعني أن الحكمة تقتضي أن تكون الحياة غاية الأكل والأكل وسيلة لها والعامة عكسوا ذلك فحعلوا الأكل غاية

الحياة والحياة وسيلة له، وهو دأب البهائم^(٥) وقال ابن الرومي:^(٦)

عدوك من صديقك مستفاد فلا تستكثرن من الصحاب

فإن الداء أكثر ما تراه يكون من الطعام والشراب

﴿وكلوا واشربوا﴾ أمر إباحة ﴿ولا تسرفوا﴾ يحتمل أنه^(٥) نهي ارشاد ويحتمل

الكرامة^(٦).

[٣٣] ﴿قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن﴾ هذا جامع لكل محرم

والخصال الأربعة المذكورة بعده معطوفة عليها عطف الخاص على العام^(٧).

(١) ذكر مثل هذه القصة النسفي ٥١/٢.

(٢) الثغل: وهو ما استقر تحبب الشيء من كدرة، القاموس ١٢٥٦.

(٣) العطب: كفرح: الهلاك القاموس ١٤٩.

(٤) نهاية ص ١٨٤ من (ب).

(٥) نهاية ص ١٧١ من (أ).

(٦) هو علي بن العباس بن جريج، شاعر زمانه مع البحتري ولد سنة ٢٢١هـ وما مسموماً كما قيل، سنة ٢٨٣،

انظر: ترجمته في سير أعلام النبلاء ١٣/٤٩٥-٤٩٦، شذرات الذهب ١٨٨/٢-١٩٠.

(٧) في (ب)، (ج) أمر.

(١) قال ابن عربي: "وقد اختلف في الزائد على قدر الحاجة على قولين: فقيل حرامو وقيل هو مكروه؛ وهو

الأصح، أحكام القرآن ٢/٧٨١، وإليه ذهب القرطبي ٧/١٩٤، والكنيا الهراسي في كتابه أحكام القرآن

١٣٨/٣.

(٧) وهي في تمام الآية (والإنم والبغي بغير الحق وإن تشركوا بالله ما لم تنزلوا به سلطاناً وأن تقولوا على الله

ما لا تعلمون).

﴿وإن تقولوا على الله مالا تعلمون﴾ يحتج به (*) من زعم أن خبر الواحد يفيد العلم لأننا إنما نقبل خبر العدول والعدل قد حرم عليه أن يقول مالا يعلم فوجب أنه لا يقول إلا ما يعلم (١) وذلك يفيد العلم وهو ضعيف ومقدمته الأخيرة ظنية لجواز أن يخالف لداع أو صارف فيقول ما لا يعلم، ثم لو أفادت الأحاد العلم لما احتج إلى العدد في البيئات ولما تفاوتت في العدد ولما كان للاستفاضة والتواتر مزية على الأحاد واللوازم باطلة فالملزوم كذلك ولأننا نجد أنفسنا غير عاملة بموجب خبر الواحد فالقول بإفادته العلم مصادم لهذا العلم الوجداني الضروري فلا يلتفت إليه (٢)، وربما احتج بقوله عز وجل: ﴿قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق﴾ (٣)، (من يرى إباحة الطرب وسماع الملاهي لأن الآية اقتضت إباحة عموم الطيبات من الرزق) (٤) وهذه الأشياء من طيبات رزق السمع فكانت مباحة كطيبات رزق الذوق والشم والبصر واللمس وهذه والتي قبلها أعني إفادة خبر الواحد العلم بغريان إلى مذهب الظاهرية، والأشبه أن سماع الملاهي إن دعي إلا حرام أو أشغل عن واجب فهو حرام وإن دعي إلى مكروه أو صد عن مندوب فهو مكروه وإلا فهو مباح وحيث يحرم يخرج جواز التداوي به من المالىخوليا ونحوه من الأمراض على الخلاف في التداوي بالمسكر (٥).

(*) نهاية ص ١٧٧ من (ج).

(١) وهو قول أهل الظاهر منهم ابن حزم ورواية أحمد انظر: إرشاد الفحول ص ٤٣، الأحكام لابن حزم ١/١١٢.

(٢) وقد أشار البناني في حاشيته أن الإمام أحمد لم يطبق ذلك عملياً بل ذهب إلى العمل بما عليه الجمهور، ١٣٠/٢، وقد حمل البعض على أخبار كثرت رواياتها وتلقفتها بالقبول ودلت القران على صدق ناقلها، أو نقلها

الأئمة المتفق على عدالتهم كأبي بكر وعمر، انظر: روضة الناظر ١/١٦٣.

(٣) سورة الأعراف الآية (٣٢) ولعل المؤلف تذكرها فعاد إليها بعد كلامه على الآية (٣٣) من السورة نفسها.

(٤) مابين القوسين ساقط من (ج).

(*) نهاية ص ١٨٥ من (ب).

(٥) وقد سبق الكلام على التداوي، أما التداوي بالموسيقى فللفقهاء في الآلات الموسيقية أقوال ملخصها ما يلي:

ذهب الحنفية والشافعية والحنابلة إلى تحريم جميع الآلات الموسيقية عدا الدف وطبل الغزاة، وذهب المالكية إلى حرمة الآلات الموسيقية وجوازها في الأعراس وجوزها بعضهم مطلقاً وبعضهم شريطة أن لا يستعمل بشكل يلهي وأما ابن حزم فقد ذهب إلى إباحة الآلات الموسيقية جميعها، وقد ذهب بعض أتباع المذاهب الأربعة إلى مثل قوله، وبعضهم إلى حل بعضها وحرمة بعضها وعليه فإن ما ذهب إليه المؤلف يعد رأياً شخصياً لا يمثل مذهبه الحنبلي. --

[٣٤] ﴿ولكل أمة أجل فإذا جاء أجلهم﴾ الآية ونظيرها حجة للجمهور على أن المقتول هلك بأجله لم يكن ليستأخر عن ذلك ولا يستقدم ولو لم يقتله (القاتل لهلك في وقت القتل بسبب غيره (١) خلافاً للمعتزلة (٢) فيما حكى عنهم من أن) (٣) القاتل قطع عليه أجله ولو لم يقتله لاستمر حياً إلى آخر أجله استصحاباً لحال حياته، والأشبه الاول لأن تفويت هذه الحياة المعنية في هذا الوقت المعين بالسبب المعين معلوم لله عزوجل وكل ما كان معلوماً لله عزوجل استحاله تغيره بتقديم أو تأخر (٤) وما قاله المعتزلة تخيل ذهني لا وقوع له في الخارج أصلاً.

﴿فمن اتقى وأصلح﴾ * أي اتقى الكفر وأصلح العمل فهو في قوة ﴿فمن آمن وأصلح﴾ (٥) ﴿إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾ (٦) وقد سبق القول فيه.

[٣٦] ﴿والذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها﴾ الآية لم يشترط مع الكفر نفي العمل الصالح كما اشترط مع الإيمان وجوده؛ والفرق ان العمل الصالح لا يتصور مع الكفر إذ الكفر مانع من وجوده فلم يحتج إلى اشتراط نفيه لأنه منفي لوجود مانعه (٥)

--رأما التداوي بالموسيقى من الأمراض النفسية فقد ذهب فقهاء الشافعية إلى الإباحة متى شهد طبيبان عدلان أن هذه المرض بخصوصه ينفع فيه سماع الآلات ولم يوجد دواء حلال ينفع فيه جاز السماع ما دام ذلك المرض باقٍ وذهب البعض إلى تحريمه مستنداً بالحديث "إن الله لم يجعل شفاكم فيما حرم عليكم" رواه البيهقي في السنن الكبرى وقد بين أن هذا محمود على التداوي بالمسكر في غير حال الضرورة جمعاً بينه وبين حديث العرنين الذي أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يشربوا البان الابل وأبوالها حتى يصحوا بعد هزال، سنن البيهقي ٥/١٠. انظر المسألة في الفتاوى الهندية ٥/٣٧٣، ١٧٧/٢ بدائع الصنائع ٩/٤٣٠، الشرح الصغير ٤/٢٤١، ٣٥، ٥١/٢، ٥٠٣، عارضة الأحوذى ٥/٢٨١، تفسير القرطبي ١٤/٥٤، كف الراع ص ٢٨٠، نهاية المحتاج ٨/٢٨١، المجموع ١٨/٤٦٦، الروض المربع ص ٤٠٢.

(١) انظر: شرح العقائد النسفية ص ٦٤، حاشية البيجوري ص ٩٥، الفقه الأكبر لأبي حنيفة ص ١١٣.
(٢) والحق أن الذي عليه المعتزلة على أقوال: الأول: كقول الجمهور وهو ماذهب إليه أبو الهذيل من مشايخ المعتزلة، والثاني أنه لو لم يقتله لعاش قطعاً وهو قول البغدادية، والثالث: أنه لو لم يقتله جاز أن يعيش أولاً يعيش وهو قول القاضي عبد الجبار، انظر: شرح الأصول الخمسة ص ١٧٨٢، ٧٨٣.

(٣) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(٤) انظر: حاشية البيجوري ص ٩٥، الفقه الأكبر لأبي حنيفة ص ١١٣.

(٥) نهاية ص ١٧٢ من (أ).

(٥) سورة الانعام الآية (٥٨).

(٦) سورة البقرة الآية (٢٧٧).

(*) نهاية ص ١٧٨ من (ج).

أو انتفاء شرطه وهو الإيمان^(١) بخلاف الإيمان فإن انتفاء العمل الصالح يصح معه^(٢) فلذلك اشترط وجوده في تمام الجزاء عليه وهذا يقتضي أن الكفر في بابه أعظم من الإيمان في بابه وكذلك النواهي والمعاصي أعظم من الأوامر والطاعات في بابها وسبب ذلك عظمة الجانب الإلهي عن الجرأة عليه بالمعاصي واستغناءه عن الطاعات فالمعاصي تغضبه والطاعات لا تنفعه إنما هي إحسان من المطيع إلى نفسه إلا أن ترى أن السلطان إذا خرج عن طاعته خارجي جهز إليه العساكر وقام له وقعد ولو أهدى له ملك الأرض لم يحفل له بعض ذلك الاحتفال.

[٢٧] ﴿ أولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب ﴾ يحتمل أن المراد نصيبهم من الشقاوة السابقة لهم في الكتاب ويحتمل أن المراد نصيبهم من الرزق المقسوم لهم في الكتاب ويحتمل إرادة الأمرين^(٣) والنكته المقصودة قوله عز وجل ﴿ يسألهم نصيبهم ﴾ ولم يقل ينالون نصيبهم إشارة إلى أن ماسبق في الكتاب من شقاوة وسعادة ورزق هو أشد طلباً للإنسان حتى يناله من الإنسان له حتى يدركه ولو لم يكن لأهل التفويض والتوكل غير هذه لكفتهم إذا فهموها.

(١) وقد وردت آيات كريمات كثيرة تدل على أنه لا ينفع عمل مع الكفر وأن الكافر مهما صنع من أفعال الخير فلن يجزي منه شيئاً ومن ذلك قول الله تعالى (الذين كذبوا بآياتنا ولقاء الآخرة حبطت أعمالهم) [الأعراف: ١٤٧]، وقوله تعالى: (ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله وهو في الآخرة من الخاسرين) [المائدة: ٥]، قال الألويسي: "واصل الحبط فساد يلحق الماشية لأكل الحباط وهو ضرب من الكلاء، وأحبط الله عمله أي أبطله فاصبحت أعمالهم فاسدة بمنزلة ما لم تكن" انظر: روح المعاني ٥٥/١.

(٢) وإن كان الإيمان في القرآن يقرن مع العمل الصالح وذلك من باب الترغيب عليه إلا أن قول المؤلف يشهد له قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "من مات وهو يعلم أن لا إله إلا الله دخل الجنة" وفي الحديث الآخر: "من قال أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله وأن عيسى عبد الله وابن أمته وكلمته القاها إلى مريم وروح منه وأن الجنة حق وأن النار حق أدخله الله من أي أبواب الجنة الثمانية شاء" الحديثان رواهما مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان باب الدليل على من مات على التوحيد دخل الجنة قطعاً، ج ١/ص ٥٥، ٥٧.

(٣) وإلى هذا ذهب الطبري ٤١٤/٢، وجعلها على عمومها أولى فيكون المعنى سينالهم نصيبهم مما كتب لهم في لوح القضاء والقدر، وإلى هذا ذهب الرازي لأن النصيب محتمل لكل ما ذكر، التفسير الكبير ٥٩/١٤، روح المعاني ٣٧٠/٤.

﴿لا تفتح لهم أبواب السماء﴾ يعني لأرواحهم عقيب الموت(*) بل ترد فتخر من السماء تهوي بها الريح في كل مكان سحيق أي بعيد وهو سجين بخلاف المؤمنين، فإن أبواب السماء تفتح لأرواحهم حتى تنتهي إلى العرش إكراماً لها ثم تعاد إلى القبر للسؤال(١) وتفصيل هذا في حديث البراء بن عازب(٢)، وهذه من متعلقات اليوم الآخر.

﴿حتى يلج الجمل في سم الخياط﴾ هو من باب تعليق الشيء على المحال نحو حتى يعود اللبن في الضرع(٣) وحتى يشيب الغراب ويبيض القار(٤).
وحتى يؤوب القارضان كلاهما وينشر في القتلى كليب لوائل(٥)
ونحو ذلك.

[٤٣] ﴿ونزغنا ما في صدورهم من غل﴾(٦) يعني كان في الدنيا وقد يستبعد ذلك وليس ببعيد أما إن نسب إلى القدرة الإلهية فظاهر وإما إن نسب إلى الواقع فكثيراً

(*) نهاية ص ١٨٦ من (ب).

(١) انظر: تفسير ابن كثير ٢/٢١٣-٢١٤.

(٢) والحديث هو قوله صلى الله عليه وسلم، بعد أن ذكر ما يكون من إكرام المسلم في الرفق بنزع روحه، وما يلقاه من طيب وإكرام بعد ذلك قال: "وان العبد الكافر إذا كان في انقطاع من الدنيا وإقبال على الآخرة نزل إليه من السماء ملائكة سود الوجوه معهم المسوح فيجلسون منه مد البصر، ثم يجيء ملك الموت فيجلس حتى يجلس عند رأسه فيقول أيتها النفس الخبيثة اخرجي إلى سخط من الله وغضب.
فيصعدون بها فلا يمرون بها على ملاء من الملائكة إلا وقالوا ما هذه الروح الخبيثة فيقولون فلان ابن فلان بأقبح أسمائه التي كان يسمى بها في الدنيا حتى ينهت بها إلى السماء الدنيا فيستفتح فلا يفتح لهن ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم (لا تفتح لهم أبواب السماء ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط) فيقول الله عز وجل اكتبوا كتابه في سجين، في الأرض السفلى فتطرح روحه طرْحاً ثم قرأ (ومن يشرك بالله فكأنما خر من السماء فتخطفه الطير أو تهوي به الريح في مكان سحيق) ... الحديث رواه الحاكم في المستدرک بعدة أسانيد وقال كلها صحيحة ولم يخرجها ١/٢٧-٤٠، ورواه الإمام أحمد مطولاً ومختصراً في مسنده ٤/٢٨٧، ٢٨٨، ٢٩٧.

(٣) مثل عربي، انظر: مجمع الأمثال للميداني ١/٣٦٠.

(٤) وهذا مثلان عربيان أيضاً أما الأول فمفهوم وأما القار فهو القير وهو شيء اسود يطل به السفن والابل أو هما الزفت، انظر: القاموس المحيط ص ٦٠١، الصحاح ١/٨٠١.

(٥) انظر: مجمع الأمثال للميداني ١/٣٧٥.

(٦) الغل: فسره الطبري بالحدق والغمر والعداوة ٢/٢٣٧.

ماطابت(*) النفوس عن خبث واصططح الناس عن غضب وتنازلوا عن غل وإحن، وقد حكى في كتاب عجائب المخلوقات أن في البحر سمكة إذا أكلها المتضاغان زال ما في(*) نفوسهما وعادا أصدقاء وبالجملة فهذا أمر ممكن وكل ممكن مقدور وكل مقدور أخبر الصادق بوقوعه فهو واقع لا محالة(١).

﴿وقالوا الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله﴾ لعلمهم يقولون هذا لما يرون من صعوبة الطريق ووعورة المسلك فيعلمون أنهم عاجزون عن قطعه لولا إعانة الله عزوجل لهم فيحمدونه على نعمه ويعترفون بالحمد والحق لأهله(٢)، ويحتج به الجمهور على أن الهدى من الله ويطردون حكمه في مقابله وهو الضلال بقضائه وقدره ﴿لقد جاءت رسلنا بالحق﴾ عرفوا ذلك عياناً بعد أن كانوا يعرفونه في دار التكليف نظراً برهاناً وتلك المعرفة أتم(٣).

﴿ونودوا أن تلكم الجنة أورثتموها﴾ الآية يعني أن الجنة كانت للكفار بتقدير أن لو آمنوا والنار للمؤمنين أن لو كفروا فإذا دخل المؤمنون الجنة فكأنهم ورثوا ما كان للكفار لو آمنوا وذلك هو التغابن(٤) يعني يغبن أهل الجنة أهل النار بفوزهم وهلاك أولئك(٥).

[٤٤] ﴿ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار﴾ إلى آخر القصة من أحكام اليوم الآخر في محاوراة أهل الجنة النار.

(*) نهاية ص ١٧٣ من (أ).

(*) نهاية ص ١٧٩ من (ج).

(١) انظر: التفسير الكبير ٦٦/١٤.

(٢) انظر: الطبري ٤٣٩/١٢-٤٤٠.

(٣) انظر: التفسير الكبير ٦٧/١٤.

(٤) وهو إشارة لقوله تعالى (يوم يجمعكم ليوم الجمع ذلك يوم التغابن) [التغابن: ٩]، والغبن فوت الحظ، ويوم التغابن هو يوم القيامة وهو مستعار من تغابن القوم في التجارة فأهل النار غبنوا في أهلهم ومنازلهم في الجنة. انظر: روح المعاني ١٣٩/١٤.

(٥) انظر: الطبري ٤٤٢/١٢، وهذا كما في الحديث الذي رواه مسلم في كتاب التوبة باب قبول توبة القاتل "عن أبي بردة عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: " لا يموت رجل مسلم إلا أدخل الله مكان النار يهودياً أو نصرانياً " وإلى هذا ذهب القرطبي.

[٥٣] ﴿فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا﴾ (*) الآية هي في الكفار لا تتفعهم شفاعة ولا يجدون شافعاً.

[٥٤] ﴿الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام﴾ قيل هي من أيام ربك كل يوم كألف سنة مما تعدون (١) وقيل هي من أيامنا هذه (٢) وهو أشبه وعلى كما القدرة أدل، وههنا سؤال مشهور وهو كيف خلقها في ستة أيام مع قدرته على خلقها بكن فيكون؟ وجوابه أن ذلك ليعلم عبده الأناة والتثبت (٣) ولذلك أمرهم بذلك فقال ﴿إذا ضربتم في سبيل الله فثبوا﴾ (٤) ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبوا﴾ (٥) وقال عليه الصلاة والسلام لأشجع عبد القيس "إن فيك لخصلتين يحبهما الله اللحم والأناة" (٦).

﴿ثم استوى على العرش﴾ هذه ونظائرها (٧) في القرآن تعرف بمسألة الاستواء، وهي أن الله عزوجل هل يقال أنه بذاته استوى على عرشه فوق السموات أم لا؟ أثبتته الحنابلة والمحدثون (٨) ونفاة المعتزلة والأشعريون (٩) ومن تابعهم، وبعضهم يسميها مسألة الجهة وبعضهم مسألة العلو.

احتج المثبتون بوجوه:

أحدها: هذه الآيات إذ (*) يقتضي استوى على العرش وهو السرير (١٠) الإلهي بذاته. الثاني: أن الله عزوجل والعالم حقيقتان موجودتان وكل موجود فإما أن يكون أحدهما سارياً في الآخر، أو مماساً له أو نائياً عنه والأولان محال على الله

(*) نهاية ص ١٨٧ من (ب).

(١) انظر: القرطبي ٢١٩/٧.

(٢) ذكره الشوكاني ٢١١/٢.

(٣) انظر: القرطبي ٢١٩/٧، الشوكاني ٢١١/٢.

(٤) سورة النساء الآية (٩٤) وهي على قراءة حمزة والكسائي وخلف، انظر: النشر في القراءات العشر ٢٥١/٢.

(٥) سورة الحجرات الآية (٦) وهي على قراءة حمزة والكسائي، المرجع السابق ٢٥١/٢.

(٦) رواه مسلم في كتاب الإيمان، باب الأمر بالإيمان بالله برقم (١٨) ٤٦/١.

(٧) نظائرها هي الآية (٣) من سورة يونس والآية (٢) من سورة الرعد والآية (٥) من سورة طه والآية (٥٩)

من سورة الفرقان والآية (٤) من سورة السجدة، والآية (٤) من سورة الحديد.

(٨) انظر: شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ص ٣٨١.

(٩) انظر: حاشية البيجوري ص ٥٤.

(١٠) نهاية ص ١٧٣ من (أ).

(*) نهاية ص ١٨٠ من (ج).

عزوجل فتعين الثالث وهو أنه مباين للعالم وقد ورد الشرع بما يصلح أن يكون من جهة مباينة له وهي جهة العلو فتعين (١) الشرع ولأنها أشرف.

الثالث: أن النبي صلى الله عليه وسلم عرج به إلى ربه وأنه عليه السلام عرج به إلى جهة فوق ينتج من الشكل الثالث أن رب محمد صلى الله عليه وسلم، في جهة فوق ويتعين أنه مستو على العرش بالنص.

الرابع: قوله عزوجل ﴿إليه يصعد الكلم الطيب﴾ (٢) مع قوله عليه السلام "ثلاثة لا تجاوز صلاتهم آذانهم" (٣) فبين أن صعود الأعمال إليه إلى جهة فوق وذلك يقتضي أنه فوق.

الخامس: قوله عزوجل ﴿إم أمتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور﴾ (أو يرسل عليكم حاصباً) (٤) مع قوله عليه الصلاة والسلام "أئما امرأة بانئت هاجرة لفراش زوجها كان الذي في السماء ساخطاً عليها" رواه مسلم (٥) ونظم الدليل منه أن الله عزوجل هو المؤثر سخطه (والمؤثر سخطه) (٦) في السماء فالله عزوجل في السماء (٧) والأولى اجماعية والثانية ثابتة بالحديث.

السادس: شهادة القرآن أن فرعون بنى صرحاً ليطلع إلى إله موسى في السموات وأقره موسى على ذلك، والاحتجاج بإقرار موسى لا بفعل فرعون (٧).
السابع: تكليم موسى على الجبل ليكون (٨) أقرب إلى جهة الرب وإلا لم يكن لصعود الجبل فائدة.

(١) في (ج) فثبت.

(٢) سورة فاطر الآية ١٠.

(٣) رواه الترمذي كتاب الصلاة، باب ما جاء في من أم قوماً وهم له كارهون برقم (٣٥٧) ج١/ص ٢٢٤.

(٤) سورة تبارك الآيتين (١٧، ١٦).

(٥) كتاب النكاح باب (١١)، باب تحريم امتناعها من فراش زوجها، حديث رقم (١٤٣٦).

(٦) مابين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(*) نهاية ص ١٨٨ من (ب).

(٧) وذلك في قوله تعالى: "وقال فرعون يا همن ابن لي صرحاً لعلني أبلغ الأسباب أسباب السموات فأطلع إلى إله موسى" الآية [غافر: ٣٦-٣٧]، والصحيح أن موسى عليه السلام لم يقره على ذلك.

(٨) في (ب)، (ج) فذكر.

الثامن: الله عز وجل ذات موجودة، وكل ذات موجودة فإما في السموات أو في الأرض، أو فيهما، أو في واحدة فيهما، والكل باطل إلا الأول والخصم يدعي الأخير وهو أنه لا في واحدة منهما كسائر المجردات.

التاسع: حديث الجارية، إذ قال لها " أين الله؟ فأشارت إلى السماء، فحكم بإيمانها بذلك^(١). والخصم يكفر من حكم النبي صلى الله عليه وسلم بإيمان مثله وهذه مباينة للشرع.

العاشر: أجمع الناس على رفع أيديهم إلى السماء في الدعاء لتلقي الخير والبركة منه وهي شهادة شرعية فطرية عامة على أنه فوق السماء^(٢). احتج النافون بوجوه^(٣):

أحدها: أنه لو كان بذاته على العرش لكان إما أصغر منه، أو أكبر، أو مساوياً، وبكل حال يلزم كونه متحيزاً جسماً مركباً منقسماً وأنه محال.

الثاني: أن الله عز وجل قديم واجب غني فلو كان مستوياً بذاته^(٤) على العرش في جهة فوق لكان متحيزاً^(٥) كل متحيز جسم أو جوهر وكل جسم أو جوهر حادث ممكن مفتقر فالقديم حادث (فلا)^(٦) خلف.

الثالث: أن العرش إن كان قديماً لزم تعدد الذات القديمة وهو محال وإن كان حادثاً فإن كان الاستواء عليه قديماً لزم قدم الحادث أو حدوث القديم وأنه محال وإن كان حادثاً فإن كان صفة قائمة بذات القديم لزم قيام الحوادث بذاته وهذا محال، وإن لم يكن قائماً بذاته فالتقدير حدوثه فهو مسبوق بعدمه فعدمه أزلي والأزلي لا يزول

(١) رواه مسلم في صحيحه في كتاب المساجد، باب تحريم الكلام في الصلاة ٣٨١/١، وقد ورد بأسانيد صحيحة في غير مسلم أنه قال لها: "أنتهدين أن لا إله إلا الله" فتبين أن الاختلاف من تصرف الرواة الذين رووا الحديث فصار لفظ أين الله محل احتمال وما طرأ عليه الاحتمال سقط به الاستدلال انظر: الرواية الآخرة في مسند أحمد (٤٥٢/٣)، مصنف عبد الرزاق (١٧٥/٩) والدارمي (١٨٧/٢) والبيهقي (٧٥/١٠).

(٢) انظر: شرح العقيدة الطحاوية ٣٨٤/٢.

(٣) قد شرحها وفصلها الإمام الرازي في تفسيره ٨٣/١٤-٩٤.

(٤) نهاية ص ١٨١ من (أ).

(٥) نهاية ص ١٧٥ من (ج).

(٦) في (ج) هذا.

فعدم الاستواء لم يزل والاستواء لم يكن وحينئذ يجب تأويل الاستواء على الاستيلاء نحو:

قد استوى بشر على العراق بغير سيف ودم مهران^(١)

وقول الآخر:

ولما علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى لنسر وطائر^(٢)

الرابع: أن الله عزوجل في الأزل^(٣) لم يكن مستوياً على العرش فهو الآن على ماكان عليه* في الأزل^(٤) فهو الآن غير مستو على العرش على ما يقوله الخصم وهذا ضعيف إذ لقائل أن يعارضه بأنه لم يكن معه عالم في الأزل^(٥) وهو الآن على^(٦) ماكان عليه في الأزل^(٧) فالعالم ليس معه الآن لكنه خلاف العيان، وذهب أبو عبد الله بن حامد^(٨) إلى أن معنى استوائه على العرش الاستقرار كما ذهب إلى أن نزوله كل ليلة إلى سماء الدنيا انتقال واحتج بقوله عزوجل: "إِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفَلَكَ"^(٩) وقد أنكر ذلك على ابن حامد ورد عليه.

واعلم أن السمع قوي في الاثبات والعقل قوي في النفي غير أن النفاة قالوا العقل أصل السمع فيجب تقديمه وإلا لزم القدح في دلالة الاصل على الفرع^(١٠) وذلك قادح في الفرع أيضاً فتقديم الفرع مبطل لشهادة^(١١) الأصل والفرع جميعاً وأنه

(١) ذكره الرازي في تفسيره ٧/٢٢.

(٢) لم أف عليه.

(٣) في (ب)، (ج) الأول.

(*) نهاية ص ١٨٩ من (ب).

(٤) في (ب)، (ج) الأول.

(٥) في (ب)، (ج) الأول.

(٦) في (ج) على سلطان.

(٧) في (ب)، (ج) الأول.

(٨) هو الحسن بن حامد بن علي البغدادي شيخ الحنابلة وفتيهم، مصنف كتاب الجامع في الاختلاف، توفي

سنة ٣٠٤هـ، انظر ترجمته في طبقات الحنابلة ١٧١/٢-١٧٧، البداية والنهاية ٣٤٩/١١، العبر ٨٤/٣، سير

أعلام النبلاء ٢٠٣/٧.

(٩) سورة المؤمنون الآية (٢٣).

(١٠) في (ب)، (ج) بالفرع.

(١١) في (ب)، (ج) بالشهادة.

غير جائز، وأجابوا عن حجج المثبتين من حيث الاجمال بأنها شبه وظواهر فلا تعارض الحجج القواطع^(١).

قال بعض^(٢) النفاة أحد الأمرين لازم إما بطلان مذهب المثبتين أو صحة مذهب الاتحادية لأن إثبات الجهة والاستواء يستلزم التجسيم وهو لا يصح إلا على رأي الاتحادية الذين يجيزون ظهور الحق سبحانه وتعالى في المظاهر الجسمانية والأطوار الطبيعية وإليه الإشارة بقول الحلاج^(٣) (*) للجنيد^(٤) "يا معلم من الذي يأتي البشر على رسوم الطبع" فقال له الجنيد: "اسكت ويحك أي خشبة تريد أن تفسد"^(٥).

(١) أجاب الإمام الرازي عن شبهة المثبتين بتفصيل في تفسيره. انظر: ٩٤-٨٣/١٤.

(٢) في (ج) أحد.

(٣) الحلاج: هو الحسين بن منصور بن محمي، أبو عبد الله، الفارسي البغدادى صاحب الجنيد ببغداد. تبرا منه سائر الصوفية والمشايخ والعلماء لسوء سيرته ومروته، ومنهم من نسبه إلى الطول، ومنهم من نسبه إلى الزندقة، انظر ترجمته في العبر ١٣٨/٢-١٤٤، وفيات الأعيان ١٤٠/٢-١٤٦، سير أعلام النبلاء ٣١٢/١٤.

(*) نهاية ص ١٨٢ من (ج).

(٤) الجنيد: هو الجنيد بن محمد بن الجنيد النهاوندي ثم البغدادى ثم القواريرين واده الخزار شيخ الصوفية ولد سنة ٢٢٠هـ، انظر ترجمته في طبقات الحنابلة ١٢٧/١-١٢٩، طبقات الشافعية ٢٦٠/٢-٢٧٥، وفيات الأعيان ١/٣٧٣-٣٧٥.

(٥) نقل الذهبي هذه القصة بلفظ "من الذي بابين الخليفة عن رسوم الطبع؟" والمقصود بها أي خشبة تريد أن تصلب عليها فتفسدها بذلك وهذا نوع كناية عن الإنكار عليه. سير أعلام النبلاء ٣١٧/١٤. قلت: إن ما ذهب إليه المثبتون للجهة يقتضي مذهبهم أن يكون لله سبحانه وتعالى صفة كصفة الأجسام وهذا لا يجوز أن يوصف به الله سبحانه وتعالى لقوله (ليس كمثل شيء) [الشورى: ١١] وما ذهب إليه المثبتون يخرج معاني الكلام عما عرفه الناس فلم يرد في اللغة أن استوى بمعنى استولى.

ولذا فإني أقول أن المقصود بالآية -والله أعلم بما ينزل- أن المقصود تنبيه الخلق على نفاذ القدرة وعظمتها وجريان المشيئة واستقامة الملك وإن ذكره لبيان جلالة ملكه وسلطانه بعد بيان عظيم شأنه وسعة قدرته بما مر من خلق تلك الأجرام العظيمة، فإذا كان العرش وهو الجسم المحيط بسائر الأجسام وهو فلك الأفلاك وأكبر المخلوقات داخلاً تحت ملكه وتصرفه كان غيره من باب أولى مقهوراً له كذلك وذلك أن معنى السرير في كلام العرب هو السرير الذي يجلس عليه الملوك ثم جعل العرش كناية عن نفس الملك فيقال: ثل عرشه أي انتقب ملكه وفسد وإذا استقام ملكه واطرد أمره قيل استوى على عرشه، وهذا يعني أنه ليس المراد من هذه الألفاظ إجراءها على ظواهرها بل أن يعرف المقصود على سبيل الكناية ويدل على صحة ذلك قوله تعالى في سورة يونس (ثم استوى على العرش يدبر الأمر) [الآية: ٣] فإن يدبر الأمر جرى مجرى التفسير لقوله استوى على العرش.

رجح هذا الرازي إذ لم يكن بد من التأويل وهو مذهب كثير من الخلق، انظر: التفسير الكبير ٩٤/١٤-٩٥، وروح المعاني ٣٧٤/٤-٣٧٥، ٦٢/٦-٦٣. هذا إن احتجنا لبيان المقصود من الآية وإلا فليسعنا ما وسع الأئمة الأربعة الفقهاء وغيرهم من العلماء الأعلام في الإمساك عن التأويل مطلقاً مع نفي التشبيه والتجسيم، انظر: روح المعاني ٤٧٢/٨.

﴿ألا له الخلق والأمر﴾ احتج به من قال أن القرآن ليس بمخلوق^(١) لأن القرآن هو الأمر والأمر غير الخلق فالقرآن غير الخلق فيكون غير مخلوق^(٢) وأما أن القرآن هو الأمر فلقوله عز^(*) ﴿وَجَلَّ جَلَلُهُ إِذَا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ أَمْراً مِنْ عِنْدِنَا﴾^(٣) ففسر القرآن بالأمر وأما أن الأمر غير الخلق فلعطفه عليه في هذه الآية والعطف يقتضي التغاير، واجاب الخصم بأن الأمر مشترك بين القرآن وغيره ولا نسلم أن المراد به ههنا القرآن سلمناه لكن لا نسلم أن الأمر غير الخلق وعطفه عليه ليس عطف تغاير بل عطف خاص على عام^(٤).

[٥٥] ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعاً وَخُفْيَةً﴾ تنبيه على عظمته التي يستحق بها ضراعة غيره له وخفية تنبيه على قربيه الذي لا يحتاج معه إلى أن يجهر له كقوله عليه الصلاة والسلام: "إنكم لا تدعون أصماً ولا غائباً إنكم تدعون سميعاً بصيراً قريباً إنه أقرب إلى أحدكم من عنق راحلته"^(٥).

(١) في (ب)، (ج) مخلوقاً.

(٢) انظر: القرطبي ٢٢٢/٧.

(*) نهاية ص ١٧٥ من (أ).

(٣) سورة الدخان الآية (٤).

(٤) قال القرطبي: "وفي تفريقه بين الخلق والأمر دليل لئلا يفسد قول من قال بخلق القرآن؛ إذ لو كان كلامه الذي هو أمر مخلوقاً لكان قد قال: ألا له الخلق والخلق، وذلك عي من الكلام ومستهجن ومستغث، والله يتعالى عن التكلم بما لا فائدة فيه ويدل عليه قوله سبحانه (ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره) [الروم: ٢٥] (والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره) [الأعراف: ٥٤] فأخبر سبحانه أن المخلوقات قائمة بأمره، فلو كان الأمر مخلوقاً لا فتقر إلى أمر ولا يتناه ذلك محال، فثبت أن أمر الذي هو كلامه قديم أزلي غير مخلوق؛ ليصح قيام المخلوقات به، ويجل أيضاً (وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق) [الحجر: ٨٥] وأخبر أنه خلقهما بالحق، يعني القول وهو قوله للمكونات: "كن" فلو كان الحق مخلوقاً لما صح أن يخلق به المخلوقات، لأن الخلق لا يخلق بالمخلوق يدل عليه (ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين) [الصافات: ١٧١] (إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون) [الأنبياء: ١٠١] وهذا كله إشارة السيف في القول القديم، وذلك يوجب الأزل في الوجود وهذه النكتة كافية في الرد عليهم، القرطبي ٢٢٢/٧

(٥) هذا الحديث سبق تخريجه (ص:)

وقال المفسرون "خفية" أي سرّاً ليعبد عن الرياء وبذلك اتى الله سبحانه وتعالى على نبيه زكريا عليه السلام بقوله: (إذ نادى ربه نداء خفياً) [مريم: ٣] لأن ذلك دليل، الإخلاص، انظر: القرطبي ٢٢٢/٧، البيضاوي

١٠٨، الكشاف ٨٣/٢.

(*) نهاية ص ١٩٠ من (ب).

﴿إن رحمت الله قريب من المحسنين﴾ إن كانت الرحمة صفة فعل فهي قريبة بذاتها وإن كانت صفة ذات فالقرب أثرها (١) (أو ذاتها على رأي من يرى أن الله عزوجل بذاته في كل مكان، أو على رأي الاتحادية لأنها حينئذ لا تفارق الذات فلا يمكن قربها بذاتها إلا على رأي هؤلاء) (١).

[٥٧] ﴿وهو الذي يرسل الرياح﴾ الآية هذه من أدلة المعاد قياساً على إحياء الأرض بالمطر والنبات وقد صرح بالقياس فقال عزوجل ﴿كذلك يخرج الموتى﴾ أي كإخراج الثمرات بالمطر من الأرض الميتة يخرج الموتى من الأرض وتوجيه القياس إن حب الثمار مفروق في الأرض كأجزاء الموتى، وهي الجواهر المفردة المنحلة إليها الأجسام ثم انه عزوجل يجمع ذلك الحب ويحييه ثم حتى يخرج زرعاً وثماراً يافعاً كذلك يجمع أجزاء الموتى من الأرض ويحييه حتى يخرج بشراً سوياً والجامع إمكانها ودخول الممكن تحت المقدورية (٣).

[٥٩] ﴿لقد أرسلنا نوحاً إلى قومه فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيرهِ﴾ قول نوح هذا وغيره من الرسل في هذه السورة وغيرها شهادة بالتوحيد موافقة لقوله عزوجل ﴿واسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا أجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون﴾ (٤) وسيأتي برهان هذا التوحيد في موضعه إن شاء الله عزوجل.

قول هود عليه الصلاة والسلام لقومه: [٦٩] ﴿فاذكروا آلاء الله﴾ أي نعمة الله واحدها إلى (٥) وزن معاً لواحد الأمعاء، وقد اختلف العلماء في أن لله عزوجل على الكفار نعمة (٦) أم لا على قولين، أحدهما نعم لهذه الآية وغيرها مما عد عليهم فيها

(١) صفات الذات: هي التي لا يجوز أنيوصف بضعها لأن الذات واحدة لا تتغير وأي صفات الفعل فيجوز أن يوصف بضعها، والرحمة قد وصف الله سبحانه وتعالى بها نفسه بضعها فقال: (شديد العقاب)، نهى إذا صفة وفعل وإذا كان الأمر كذلك فهي قريبة بذاتها، انظر: الفقه الأكبر لأبي حنيفة وشرحه ص ٢٠.

(٢) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج) وقد بين بطلان مذهب الاتحادية سابقاً.

(٣) قد ذكر البيضاوي مثله ص ٢٠٩، وانظر: التفسير الكبير ١٤/١١٢، وقد سبق ذكر أنواع الأدلة على إمكانية البعث والمعاد.

(٤) سورة الزخرف الآية (٤٥).

(٥) نهاية ص ١٨٣ من (ج).

(٥) في القاموس المحيط الآلاء: النعم واحدها: إئى، ألؤ، وأئى، وأئى، وإئى، ص ١٦٢٧.

(٦) في (ج) نعمته.

نعمة الله، والثاني لا لأن ما أعطوه من(*) متاع الدنيا استدرج لانعمة فهو كالعسل المسموم فهو آفة لا حلوة(١).

ومرجع الخلاف إلى النعمة ما هي إن أريد به مجرد اللذة والتتعم فعلى الكفار نعم عظيمة وأن أريد بها التتعم من سلامة العاقبة فيه فلا نعمة عليهم بل هلي نقم في صورة نعم(٢).

[٧١] ﴿قال قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب﴾ إشارة إلى حصول المانع الإلهي القدري من الإيمان بخلق دواعي الكفر والصارف عن الإيمان(٣) وهذا المشار إليه بقوله عز وجل: ﴿كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون﴾(٤) ونظيره في يونس ﴿وقطعنا دابر القوم الذين كذبوا بآياتنا وما كانوا مؤمنين﴾(٥) عدم إيمانهم مفهوم من تكذيبهم وإنما أتى به تأكيداً والتأكيد من أبواب اللغات في أصول الفقه(٦). وكذا ﴿وأضل فرعون قومه وما هدى﴾(٧) ﴿ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده﴾(٨) الثاني فيهما مفهوم من الأول وجيء به تأكيداً.

قول شعيب عليه الصلاة والسلام: [٨٩] ﴿لقد افترينا على الله كذباً إن عدنا في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها﴾ لما كان منشؤه في قوم كفار أنعد سبب موافقتهم فتجوز

(*) نهاية ص ١٧٦ من (أ).

(١) وهو قول بعض أهل السنة واستدلوا بقوله تعالى (إن رحمت الله قريب من المحسنين) فهي ليست قريبة من غيرهم فالكافر ليس له رحمة ولا نعمة، انظر: التفسير الكبير ١٤/١١١.

(٢) والذي اراه أن هذه النعم المذكورة في الآية وكذا سائر النعم على الكفار إنما أريد بها النعم على المعنى الحقيقي ولذا أمرهم الله سبحانه وتعالى على لسان الأنبياء بشكرها والشكر لا يكون إلا لنعمة على الحقيقة ولكن لما لم يعمل بمقتضى الأوامر تحولت إلى نعم في الظاهر ونقم في الباطن ويشهد لهذا تسمية ما أعطي لقارون إحساناً في قوله تعالى: (وأحسن كما أحسن الله إليك) [القصص: ٧٧] فهو من حيث الظاهر إحسان فلما لم يشكر صار عاقبته شر ووبال عليه فخسف به وبماله الأرض.

(٣) وهذا ما ذكره القرطبي ٧/٢٣٧، والشوكاني ٢/٢١٨، ومما ذكر منها أنه الدين على القلوب بزيادة الكفر.

(٤) سورة الأنعام الآية (١٢٥).

(٥) هذا سهو من المؤلف فهذه الآية (٧٢) من سورة الأعراف لا من سورة يونس.

(٦) والتأكيد هو اللفظ الموضوع بتقوية ما يفهم من لفظ آخر، انظر: مبحث التأكيد في المحصول ١/٣٥٤.

(٧) سورة طه الآية (٧٩).

(٨) سورة النساء الآية (١٤).

(*) نهاية ص ١٩١ من (ب).

به عن ملابسة ملتهم فسمى أعراضه عنها بهداية الله عزوجل إياه منها نجاته منها ودخوله فيها لو قدر عوداً إليها^(١) وقوله ﴿وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله ربنا﴾ يدل على جواز الكفر على الأنبياء إذا شاء الله عزوجل وإلا لم يكن لاستثنائه معنى^(٢) وقد سبق أن عصمتهم إنما هي من وقوع الكفر لا من جوازه.

[١٠٠] ﴿إن لو نشاء أصبناهم بذنوبهم ونطبع على قلوبهم﴾ يحتج به المعتزلة على أن الذنوب مخلوقة لأهلها وإلا لكان مصيباً لهم بما هو مخلوق به وذلك جور والطبع على قلوبهم إذا كان من جملة عقوبتهم على ذنوبهم لم يكن فيه حجة وجوابه قد عرف غير مرة وقاعدته في مقدمة الكتاب وافية به بحيث وقع^(٣).

[١٠١] ﴿فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا من قبل كذلك يطبع الله على قلوب الكافرين﴾^(*) يحتج به الفريقان: أما المعتزلة فلكونه علل بالطبع على قلوبهم بكفرهم فلو كان كفرهم معلولاً للطبع على قلوبهم لزم الدور فدل على أن كفرهم معلول لإرادتهم مخلوق لهم، والجمهور منعوا كون الطبع على قلوبهم معللاً بكفرهم بل كفرهم معلل بالطبع على قلوبهم كأنه قال كذلك يطبع الله على قلوب قوم فيكفرون بسبب الطبع على قلوبهم^(٤).

(١) والذي عليه المفسرون أن شعيب عليه السلام نظم نفسه في جملتهم وإن كان بريئاً من ذلك، أي كونه غير ملة التوحيد أو العود في ملتهم إجراء لكلامه على حكم التغليب، انظر: النسفي ٦٥/٢، الشوكاني ٢٢٥/٢ بدليل خطاب قومه له وللذين آمنوا معه "نخرجك يا شعيب والذين آمنوا معك من قريتنا أو لتعودن في ملتنا" [الأعراف: ٨٨] وهذا أظهر من جعله على تجوز ملا بسته ملتهم.

(٢) إذ معنى الاستثناء "إلا أن يكون سبق في مشيئته أن نعود فيها إذا الكائنات كلها بمشيئة الله سبحانه وتعالى خيراً وشرها" انظر: النسفي ٦٥/٢. وهذه عقيدة أهل السنة في أن الله سبحانه وتعالى ما في الكون من خير غيره (انظر: القرطبي ٢٥٠/٧، الشوكاني ٢٢٥/٢) بخلاف المعتزلة الذين فسروا عدم المشيئة بالخذلان ومنع الأقطاف الكشاق ٩٦/٢، وقد سبق بيان بطلانه مراراً.

(٣) ملخصها: أنهم عوقبوا على كسبهم للذنوب لأعلى خلق الله سبحانه وتعالى لهم فيها، على مذهب أهل السنة. (* نهاية من ١٨٤ من (ج)).

(٤) وقد سبق في أول البقرة قوله تعالى: (إن الذين كفروا سواء عليهم...ختم الله على قلوبهم) وقد قال البيضاوي فيه: "تعليل للحكم السابق وبيان ما يقتضيه" ص ١٠، وكذا قال النسفي والطبع والختم بمعنى وقد سبق ذلك في موضعه، انظر: تفسير النسفي ١٦/١.

[١٢٧] ﴿وإنا فوقهم قاهرون﴾ (*) يستشهد به من يحمل الفوقية في حق الله عزوجل حيث وقعت على المعنوية لا الحسية (١).

[١٣٧] ﴿وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الأرض ومغاربها﴾ يعني أرض مصر أورثها بني إسرائيل (٢) لأنهم هم المستضعفون كانوا فيها بدليل ﴿ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض﴾ إلى ﴿ونمكن لهم في الأرض﴾ (٣) وبدليل ﴿فأخرجناهم من جنات وعيون وكنوز ومقام كريم﴾ (٤) ذكر السهيلي في الاعلام أنه الفيوم كذلك ﴿وأورثناها بني إسرائيل﴾ (٥) يعني جنات فرعون وكنوزه أورثها بني إسرائيل لا يقال بأن بني إسرائيل بعد أن جازوا البحر فارين من فرعون لم ينقل إنهم عادوا إلى مصر فكيف ورثوها لأننا نقول هذه دعوى مجردة بل قد نقل وثيمة بن موسى في قصص الأنبياء أن فرعون (٦) لما هلك وقومه وأمنت بنو إسرائيل عائلته ندب موسى نقيبين من نقبائه الأثني عشر أحدهما كلب بن يوقنا (٧) والثاني يوشع بن نون مع كل واحد من سبطه اثنا عشر ألفاً وأرسلها إلى مصر وقد خلت من حامية لغرق أهلها مع فرعون فأخذوا ذخائر فرعون وكنوزه وعادوا إلى موسى فذلك توريتهم أرض مصر.

[١٤٢] ﴿قال موسى لأخيه اخلفني في قومي وأصلح﴾ الآية يحتج بها الشيعة على استخلاف النبي صلى الله عليه وسلم علياً على هذه الأمة بعده وقرروا ذلك بقوله عليه السلام لعلي: "أنت مني بمنزلة هرون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي" (٨)

(*) نهاية ص ١٧٧ من (أ).

(١) وهو مذهب أهل السنة ووافقهم المعتزلة كما مر.

(٢) انظر: ابن كثير ٢/٢٤٢ وزاد البيضاوي والنسفي أيضاً انظر: البيضاوي ٢٢٠ والنسفي ٢/٧٣.

(٣) سورة القصص الآيتين (٥-٦).

(٤) سورة الشعراء الآية (٨٥).

(٥) سورة الشعراء الآية (٥٩).

(٦) نهاية ص ١٩٣ من (ب).

(٧) في (أ) كالب بن يوفنا.

(٨) أخرجه البخاري كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب علي بن أبي طالب، انظر: فتح الباري ٧/٧٠، ومسلم

كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل علي بن أبي طالب ٤/١٨٧. واللفظ المذكور لمسلم.

وهارون خليفة موسى على أمته عند ذهابه لميقات ربه، فكذلك على يجب أن يكون خليفة محمد صلى الله عليه وسلم على أمته عند إجابة داعي ربه، وربما قرروه بطريق آخر هو أنه لما استثنى النبوة من منازل هارون دل على أنه (*) اثبت لعلي منه باقي المنازل الهارونية من موسى ومن تلك المنازل أنه خليفته في حياته ولو عاش بعد وفاته فكذلك، النبي صلى الله عليه وسلم استخلف علياً في حياته عند خروجه إلى تبوك ثم أنه عاش بعده مدة فوجب أن يكون خليفته بعد وفاته لتثبت له المنزلة الهارونية تحقيقاً في الحياة وتقريراً بعد الوفاء^(١)، وأجاب الجمهور عن الطريقة الأولى بأن استخلاف موسى لهارون كان في حياته ودعواكم استخلاف علي بعد وفاه النبي صلى الله عليه وسلم، والحياة والوفاة نقيضان لا يصح قياس أحدهما على الأخرى، وعن الطريقة الثانية بأننا لا نسلم أن هارون (*) لو عاش بعد موسى كان خليفة بعده وحينئذ لا تثبت هذه المنزلة لهارون فلا تثبت لعلي لأن مشبه به وفرع عليه^(٢).

[١٤٣] ﴿قال رب أرني أنظر إليك﴾ يحتج به الجمهور على جواز رؤية الله عزوجل وإلا لكان موسى عليه السلام غير عارف بما يجوز على الله وما لا يجوز أو مفترياً^(٣) عليه بسؤال ما لا يجوز فكلاهما باطل^(٤). واعترض المعتزلة قالوا لم يكن سؤال موسى ربه الرؤية لنفسه إنما كان لقومه حين قالوا أرنا الله جهرة، وقد قوبلوا عليه بالصعق والموت ولم يلزم من ذلك جهل ولا جرأة من موسى إذ كان مبلغاً عن غيره ومبلغ الكفر والمعصية ليس بكافر ولا عاص^(٥). والجواب أن هذا جهل بمراتب أي الكتاب ووقائعه أو تجاهل بذلك وذلك لأن موسى كان له مع الله عزوجل في هذا المقام ميقتان أحدهما هذا وكان فيه وحده وسأل الرؤية فيه لنفسه

(*) نهاية ص ١٨٥ من (ج).

(١) وهذا نص ذكره القرطبي ٧/٢٧٧.

(*) نهاية ص ١٧٨ من (أ).

(٢) انظر: مختصر التحفة الاثني عشرية ص ١٦٢-١٦٤.

(٣) في (ب)، (ج) مخبرنا.

(٤) قال النسفي "وهو دليل لأهل السنة على جواز الرؤية فإن موسى عليه السلام اعتقد أن الله تعالى يرى حتى

سأله واعتقده جواز ما لا يجوز على الله كقر: ٧٥/٢.

(٥) ذكر مثله الزمخشري ٢/١١٢-١١٣.

والثاني بعد هذا وهو المذكور بعد على لترتيب(*) الواقع عند قوله عزوجل ﴿واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا﴾(١) وهناك سأل قومه الرؤية فأخذتهم الصاعقة فهذا الاعتراض من المعتزلة فاسد إما عن غلط أو مغالطة(٢).

﴿قال لن تراني﴾ احتج به المعتزلة على عدم جواز رؤيته عزوجل لأنه نفي رؤية موسى له بلن المقتضية لتأبيد النفي وذلك يقتضي انتفاء رؤيته إياه في الدنيا والآخرة(٣) وإذا لم يره موسى عليه السلام في الدارين مع أنه الكليم القريب فغيره ممن هو (دونه بطريق أولى وغيره ممن)(٤) هو مثله كذلك إذ حكم المثليين واحد ولعدم القائل بالفرق، وجوابه لا نسلم أن لن تقتضي تأييد النفي بدليل ولن يتموه أبداً على ماقرر(٥) هناك على أنا لا نسلم* أنه نفي جواز الرؤية بل وقوعها في الدنيا لا غير ثم أن محمداً صلى الله عليه وسلم والمسيح عليه الصلاة والسلام أفضل من موسى عليه الصلاة والسلام، للإجماع في محمد صلى الله عليه وسلم، وما سبق تقريره في المسيح عليه السلام فلا يلزم من انتفاء في الرؤية انتفاؤها في حقهما وإذا جازت لهما حصل المقصود إذ النزاع في جوازها(٦).

﴿ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني﴾ الآية اجتج بها فريقان، أما الجمهور فقالوا: علق الرؤية(٧) على استقرار الجبل حال التجلي واستقراره حينئذ

(*) نهاية ص ١٩٣ من (ج).

(١) سورة الأعراف الآية (١٥٥).

(٢) والقول بأنهما قصتان هو ما ذهب إليه الرازي في تفسيره ١٦/١٥.

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٢٦٤.

(٤) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٥) في (ج) قررنا

(٥) نهاية ص ١٨٦ من (ج).

(٦) وقد قال الرازي أيضاً في الرد على هذا الوجه أن الله سبحانه قال (لن ترني) ولم يقل لا أرى كما لو كان في يد رجل حجر فقال له: ناولني هذا لأكله فإنه يقول له هذا لا يؤكل ولا يقول له لا تأكل أما لو كان في يده شيء مأكول لقال له: لا تأكله فدل على أنه شيء مأكول ولكنك لا تأكله وهذا قول الله تعالى (لن ترني) دل على أنه جائز الرؤية لكنه لن يراه الآن. التفسير الكبير ١٤/١٨٨.

(٧) في (ب) رؤيته.

ممکن فالرؤية إذن معلقة على أمر ممكن وكل معلق على ممكن ممكن فالرؤية ممكنة وهو المطلوب (١).

وأما المعتزلة فقالوا: أن الله عزوجل علم أن الجبل لا يستقر عند تجليه له وحينئذ إنما علق الرؤية على استقرار الجبل حال اضطرابه واندكاهه وللتجلي واستقراره (٢) حال اضطرابه محال فالرؤية إنما علفت على محال فالرؤية محال (٣).

واعلم أن الجمهور لاحظوا إمكان استقرار الجبل لذاته حال التجلي ولا شك في إمكان ذلك بهذا الاعتبار، والمعتزلة لاحظوا استحالة استقراره حال اضطرابه بحسب ما عرض له من هيبة التجلي واعتبار الشيء لذاته أولى من اعتباره بعارض له، فتخلص أن الدست (٢) ههنا للجمهور (٤).

﴿فلما أفاق قال سبحانه تبت إليك وأنا أول المؤمنين﴾ قال المعتزلة: تبت إليك من سؤال الرؤية، وأنا أول المؤمنين بأنك لا ترى (٥) وليس نصاً فيما قالوه لاحتمال أن المعنى تبت إليك مطلقاً (٦) أو من سؤال الرؤية في الدنيا وأنا أول المؤمنين بعظمتك حتى لا يثبت لتجليك الجبال (٧).

[١٤٤] ﴿قال موسى إني اصطفتك على الناس برسالاتي﴾ عام أريد به الخاص أي على ناس عصره (٨) إذ لم يكن فيه نبي (٩) غيره (١٠) أما الأنبياء والرسل قبله وبعده

(١) أنظر: البيضاوي ٢٢١ والنسفي ٧٥/٢.

(٢) نهاية ص ١٧٩ من (أ).

(٣) أنظر: شرح الأصول الخمسة ص ٢٦٥.

(٤) الدست: صدر البيت القاموس المحيط ١٩٤، وهو لا يكون إلا لأهل الحق.

(٥) وقد سبق وأن بينت موقفي من الرؤيا وأنها ستكون يوم القيامة للمؤمنين واستشهدت عليه بالأحاديث الصحيحة.

(٦) الكشف ١١٥/٢.

(٧) ما بين القوسين ساقط من (ج)، (ب).

(٨) أنظر: القرطبي ٢٧٩/٢، البيضاوي ٢٢١، النسفي ٧٦/٢.

(٩) النسفي ٧٦/٢.

(١٠) نهاية ص ١٩٤ من (ب).

(١١) قلت: وهذا كلام فيه نظر لأن هارون عليه السلام قد كان نبياً معاصراً له، وأن موسى يفضلته بالتكليم والرسالة، انظر: أيضاً البيضاوي ٢٢١.

فكثير وأما الكلام فخص به كفاحاً (١) على من عداه إلا من خصه الدليل كنبينا صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج (٢).

[١٥٣] ﴿والذين عملوا السيئات ثم تابوا من بعدها وآمنوا إن ربك من بعدها لغفور رحيم﴾ الآية ظاهرها وجوب قبول التوبة من التائب لكن وجوبه من الله تعالى عند الجمهور وعليه عند المعتزلة كما سبق.

[١٥٥] ﴿إن هي إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء﴾ يحتج به الجمهور على ما عرف من مذهبهم في الضلال والهدى وهو وأشباهه قاطع لأحبله (٣) المعتزلة، ويقال أن الله عزوجل أخبر موسى بافتتان قومه من بعده بالعجل وهو يكلمه على الطور، فقال موسى: يا رب (*) هذا السامري صنع صورة العجل فمن نفخ الروح حتى خار (٤) قال: أنا ياموسى، قال: فما أرى أضل قومي إلا أنت، فقال: أحسنت يا حكيم الحكماء (٥). وهذا نص في المدعي وفيه أن الإيمان بالقدر وتفويض الأمور إلى الله عزوجل من الحكمة.

[١٥٦] ﴿قال عذابي أصيب به من اشاء ورحمتي وسعت كل شيء﴾ إن مناط العذاب والرحمة ومدارها هو المشيئة لا الطاعة والمعصية ولا الاستعداد ونحوه ويدل على هذا أن الرحمة قد تلحق من لم يعمل خيراً ظاهراً قط ككافر يؤمن عند الموت والعذاب يلحق من تعبد طوال عمره كمؤمن كفر عند الموت وإنما الأعمال إمارات قد تصدق وقد لا (١).

[١٥٧] ﴿الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل﴾ أما التوراة فالنبي صلى الله عليه وسلم مذكور فيها باسمه وصفته في عدة مواضع على

(١) أي مباشرة بلا واسطة يقال: فلان يكافح الأمور أي يباشرها بنفسه. انظر: الصحاح ٣٩٩/١.

(٢) حيث ثبت أنه كلم ربه عز وجل بلا واسطة كما رواه البخاري في صحيحه كتاب التوحيد، باب (وكلم الله موسى تكليماً)، انظر: فتح الباري ٤٧٨/٣، وروى مسلم مثله في كتاب الإيمان باب الإسراء ١٤٥/١.

(٣) في (أ)، (ب) أصله، والأحبله: الشرك، انظر: المصباح ١١٩.

(*) نهاية ص ١٨٧ من (ج)

(٤) في (أ) آخر والصواب ما أثبتته.

(٥) لم أعتز لهذه القصة على أصل وأوردها المؤلف بصيغة التمريض ولكن معناها صحيح.

(١) ويدل على ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم، "لن يدخل أحد الجنة بعمله"، رواه مسلم كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب لن يدخل أحد الجنة بعمله ٢١٦٩/٤.

ما استخرجه العلماء في دلائل النبوة ورأينا بعضه فيها من ذلك قوله (واستعلن الله من جبال فاران)^(١) أي أن أظهر دينه من ورأينا هناك والمراد جبال مكة^(٢)(*)، وأما الإنجيل فصفا النبي صلى الله عليه وسلم في فضل الفارقليط^(٣) من إنجيل يوحنا على ما قررناه منه في مناقضة الانجيل، هذا مع ما لحق الكتابين من التحريف والتبديل، لكن بقاء ما^(٤) ذكرناه من ذكر النبي صلى الله عليه وسلم فيهما من قبيل المعجز لأن اجتهاد أمتين عظيمتين على إزالة ذكره من كتابين لطيفي الحجم ثم لا يستطيعون ذلك معجز لا شك فيه وتعجز إلهي لا ريب، فيه ومعنى الآية تجدون ذكره أو اسمه أو وصفه مكتوباً^(٥) عندهم إذ لا يمكن أن تكون ذاته وعينه البشرية في الكتابين لما^(٥) سبق من استحالة كون الاسم في عين المسمى.

﴿يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر﴾ يحتج به من يرى تحسين العقل وتقبيحه، ووجهه أن معنى الآية: يأمرهم بما يعرفون وينهاهم عما ينكرون، إذ لو لم يكن كذلك لكان تقديره^(٦) يأمرهم بما جاء به وينهاهم عما لم يجرى به أو يأمرهم بما يأمرهم وينهاهم عما ينهاهم وهو أما خلف من القول أو تقصير في الوصف فتعين أن المراد ما ذكرناه، ثم لا يخلوا إما أن يكون المراد يأمرهم بما يعرفون في الشرائع السابقة أو بما يعرفون في عقولهم، والأول باطل وإلا لكان شرع النبي صلى الله عليه وسلم تابع لشرع من قبله وهو باطل فتعين الثاني وهو المطلوب، والقول بالتحسين والتقبيح هو رأي المعتزلة ومن تابعهم والجمهور قالوا أن الحسن والقبح يطلق باعتبارات

(١) انظر: التوراة سفر التثنية، الاصحاح ٣٣، ف١-٢.

(٢) وقد بين صاحب كتاب هداية الحيارى ما ورد من صفتها في الأنجيل أيضاً انظر: ص ١٣.

(*) نهاية ص ١٨٠ من (أ).

(٣) في (ج) البارقليط، وهما لفظتان بمعنى واحد إذ هما مترجمان، وقد قال في كتاب هداية الحيارى أنه ورد في الإنجيل أن المسيح قال للحواريين "أنا أذهب وسيأتيكم الفارقليط وروح الحق لا يتكلم قيل نفسه إنما هو كما يقال له" وفي إنجيل يوحنا "الفارقليط لا يجينكم مالم أذهب، وإذا جاء وبخ العالم على الخطيئة" انظر: كتاب هداية الحيارى ص ٣٦٦.

(٤) في (ج) بناء.

(*) نهاية ص ١٩٥ من (ب).

(٥) في (ب) كما سبق.

(٦) في (ج) يأمرهم بما يعرفون دينهم هم عما ينكرون) وهو زائد كما هو ظاهر.

(*) نهاية ص ١٨٨ من (ج).

ثلاثة أحدها بمعنى الكمال والنقص كقولنا العلم حسن والجهل قبيح^(١)، والثاني بمعنى ما يلائم الطبع وينافره كقولنا اللذة حسن والألم قبيح^(٢)، والثالث بمعنى المدح والثواب على العمل شرعاً أو الذم والعقاب شرعاً^(٣)، والحسن والقبح بالاعتبارين الأولين عقليان أي يدركان بالعقل، وبالاعتبار الثالث شرعيان أي لا يدركان إلا بالشرع^(٤)، وهو محل النزاع، أما الأولان فمحمل وفاق معهم وحينئذ يجوز حمل الآية على الاعتبار الأول أي يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر اللذين هما من باب الكمالات والنقائص لأن ذلك هو الذي يحتاج إليه في إقامته الدعوة ويستميل القلوب إلى الإجابة، وأما المعروف والمنكر اللذان بحسب الذم والمدح والثواب والعقاب فيثبت حكمها بدليل منفصل، وتحقيق مذهب المعتزلة في هذا أنهم لا يقولون أن العقل حاكم موجب أو محرم وإنما يقولون إنه مدرك بما جعل عزوجل فيه من القوة^(٥) أن مثل هذا الفعل ينبغي أو لا ينبغي ويدرك إدراكاً حكماً - أي من جهة الحكمة - أن هذا الفعل مما يقتضي السياسة الشرعية أن يثاب أو يعاقب عليه^(٥).

لا أنهم يقولون أن الشارع إن لم يثب أو يعاقب عليه عوقب أو استحق العقاب، قالوا وإنما قلنا ذلك لأن المعلومات^(٥) على ضربين حقائق وتكاليف فالحقائق ثلاث: واجب وهو ما يلزم من عدمه محال لذاته، وممتنع: وهو ما لا يلزم من وجوده محال لذاته. وممكن خاص: وهو ما لا يلزم محال من وجوده ولا عدمه.

(١) وهذا يكون في الصفات، وهي عقليان، الأحكام للأمدى ٤١/١، المعتمد ٨٦٨/٢-٨٧٣، شرح جمع الجوامع ٥٧/١.

(٢) كشف الأسرار ١٨٣/١، الأحكام للأمدى ٤١/١، شرح جمع الجوامع ٥٧/١.

(٣) المراجع السابقة.

(٤) ومعنى هذا أن الأفعال لا حسن لها ولا قبح، بل حسنها عبارة عن كونها مأمور بها شرعاً، ومتجها عبارة عن كونها منهيها عنها شرعاً وليس لها في نفسها صفة يكشف عنها الشرع، بل هما مستفادان منه، انظر: كشف الأسرار ٨٣/١، المستصفي ٥٥/١، تقرير الشرييني على المحلى على جمع الجوامع ٥٥/١.

(٥) نهاية ص ١٨١ من (أ).

(٥) معناها أن معرفة حسن الفعل، ومتجه لا يتوقف على أوامر الشرع ونواهيها بل يمكن للعقل ادراكها بطريق العقل وذلك بإدراك ما في الأفعال من مصالح والمفاسد وعدمها.

انظر: الأحكام للأمدى ٤٢/١، إرشاد الفحول ص ٧، تقرير الشرييني ص ١٩٦ من ب.

(٥) نهاية ص ١٩٦ من (ب).

والتكاليف ثلاث: مأمور به، ومزجور عنه، ومخير فيه بين فعله وتركه. ثم لما كان العقل يدرك أحكام الحقائق من حيث الجواز والامتناع والوجوب فكذلك يدرك أحكام التكاليف من حسن وقبح وما بينهما(١).

وأجاب الجمهور: بأننا لا نسلم أنه يلزم من ادراكه أحكام الحقائق العقلية أنه يدرك أحكام التكاليف الشرعية، وهل محل النزاع بيننا إلا هذا بعينه(٢).

[١٥٨] ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ حجة في عموم دعوة الإسلام مع نصوص آخر من الكتاب(٣) (*) والسنة(٤) وعارضه اليهود والنصارى بقوله عز وجل: ﴿لَتَنْذِرُنَّ قَوْمًا مَا آتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ﴾ (٥)، وذلك يقتضي اختصاص دعوته بالعرب الأميين دون غيرهم من الأمم، والفرق الذين سبقت فيهم النذر وانزلت فيهم الكتب وسيأتي جوابه في موضعه إن شاء الله عز وجل.

(١) حيث أن الحسن عندهم: هو الفعل الواقع على صفة لها تأثير في استحقاق المدح، والقبح هو الفعل الواقع على صفة لها تأثير استحقاق الذم، المتعمد ٣٦٥/١.

(٢) في "ب"، "ج" وهو محل النزاع بيننا لا هذا بعينه.

قلت: جميع المسلمين متفقون على الحكم على الأفعال بالحسن والقبح سواء كان ذلك بواسطة الشرع مباشرة أو بواسطة العقل وتأييد الشرع له.

وهذه الدراسات في موضوع الحسن والقبح دراسات تاريخية عقلية لا جدوى منها ولا طائل تحتها وإنما بحثوا فيها أمراً آخر وهو هل أهل الفترة محاسبون أم لا؟ والأولى ترك أمرهم إلى الله سبحانه وتعالى وليس علينا من حسابهم شيء، وذلك لقوله تعالى (تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسئلون عما يعملون) [البقرة: ١٣٤].

(*) نهاية ص ١٨٩ من (ج).

(٣) ومن هذه النصوص قوله تعالى: (وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً) [سبا: ٢٨]. وقوله تعالى: (وأرسلناك للناس رسولا وكفى بالله شهيداً) [النساء: ٧٩].

(٤) وذلك كالحديث الذي رواه البخاري عن جابر بن عبدالله رضي عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "أعطيت خمسة لم يعطهن أحد من قبلي: نصرت بالرعب مسيرة شهر وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً فأيما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل، وأطلت لي الغنائم ولم تحل لأحد من قبلي، وأعطيت الشفاعة، وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة" انظر فتح الباري ٤٣٥/١.

(٥) الآية [٤٦: القصص].

وقوله عز وجل: ﴿قولوا حطه وادخلوا الباب سجداً﴾ يحتج به مع نظيره في البقرة على أن الواو لا تقتضي (١) الترتيب لأن السجود قدم في أحدهما (٢) وآخر في الأخرى والقصة واحدة فلو كانت للترتيب لزم اختلاف الخبر والكذب في إحدى النصين وأنه محال.

[١٦٣] ﴿إذ تأتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرعاً ويوم لا يسبثون لا تأتيهم كذلك نبلوهم﴾ الآية يحتج بها الجبرية ونحوهم لأن هذا اضطرار أو شبيهه بالاضطرار لهم إلى المعصية لأنه القى عليهم شهوة السمك (٣) وحرّم عليهم العمل يوم السبت ومنع الحيتان أن تأتي إلا فيه فصار شبيهاً بما قيل شعراً:

ألقاه في اليم مكتوفاً وقال له
إياك إياك أن تبثل بالماء

وقد صرح بمعنى هذا حيث قال عز وجل: ﴿كذلك نبلوهم﴾ (٤)، قالت المعتزلة:

الفرق بينهما أن هؤلاء المعتدين في السبت مختارون لصيد السمك بخلاف الملقى في الماء مكتوفاً إذ لا اختيار له، ثم باقى الآية لنا وهو ﴿كذلك نبلوهم بما كانوا يفسقون﴾ دل على أن ابتلاءهم بذلك عقوبة على فسق صدر عنهم باختيارهم (٥) وهم علتة التامة (٦) وجواب الكسبية والجبرية عنه قد عرف.

ثم إن في ضمن هذه القصة احتيال أصحاب السبت على الصيد المحرم بأن نصبوا (٦) المصائد يوم الجمعة فوقع فيها الحيتان ثم أخذوها يوم الأحد وغالطوا أنفسهم وظنوا أن ذلك يخلصهم من اللائمة ولم يخلصوا ولم يعذروا ولم يعد ذلك منهم كياسة وتلطفاً في حصول المقصود بل عد منهم مكرراً قوبلوا بمثله ولا يحق

(١) في 'ب'، 'ج' يقتضي وهو صحيح باعتبار الحرف.

(٢) أي في آية البقرة وهي قول الله تعالى: "وقلنا لهم ادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم" [البقرة:].

(٣) هذا زائد على النص بلا دليل.

(٤) وإلى هذا القول ذهب أكثر علماء الأصول واللغة منهم الرازي وسيبويه وخالف في ذلك الفراء والشافعي والذي أراه أنها لا تفيد الترتيب إلا في حال وجود القرينة الدالة عليه، انظر المحصول ٥٠٧/١ وما بعدها،

المحلى على جمع الجوامع ٣٦٥/١، ارشاد الفحول ص ٢٥.

(٥) انظر: الزمخشري ١٢٦/٢، القرطبي ٣٠١/٧.

(٦) نهاية ص ١٨٣ من (أ) وصفحة ١٩٧ من (ب).

(٦) في 'ب' له.

المكر السيء إلا بأهله، فمسخوا قرده لأنهم مسخوا حكم الله فأحالوه عن صورته بحيلتهم فأحال الله عز وجل صورهم بحوله(١).

ويحتج بهذا من منع الحيل في أحكام الشرع وهو مالك وأحمد ومن تابعهما خلافاً للباقيين في اجازتها، كالمخالعة والتحليل والمعاملة الربوية ونحوها ولعلمهم رأوا أن المنع من مثل ذلك تضييق في شرع من قبلنا من قبيل(*) إلا صار والأغلال التي كانت عليهم واستباحته لنا من باب الرخصة والتوسعة علينا لأن آصارهم وأغلالهم رفعت عنا ببركة نبينا عليه الصلاة والسلام كما سبق في هذه السورة قريباً.

ولعل الخلاف مبني على مسألة شرع من قبلنا شرع لنا، وأيضاً العقود لها صور ومعان فاعتبار صورة العقد ومعناه كالعزيمة كما في النكاح والبيع المجمع عليهما واعتبار صورة فقط كالرخصة كما في التحليل وبيع المعاملة ونظيره من العقليات الحد التام من الجنس والفصل جميعاً والفصل وحده حد نساقص ولأن الصورة إمارة يدور الحكم عليها، ولما قيل لهم الحيلة قنطرة الحرام، قالوا فقد حصل مقصودنا لأن القنطرة إنما وضعت لتمنع من الوقوع في الماء فالحيلة تخلصنا من الحرام، وأعلم أنهم غلطوا في هذا الفهم أو غلطوا لأن أولئك إنما أرادوا أن الحيلة قنطرة إلى الحرام موصلة إليه لا أنها قنطرة عليه مخرجة منه.

(١) انظر القصة في تفسير ابن كثير ١/١٠٥، ٢/٢٥٦.

(*) نهاية ص، ١٩٠ من (ج).

وفي هذه المسألة بحث طويل هذا حاصله وتعظيم الشعائر والحرمات في طرف من حرم الحيل المخيلات(١).

[١٦٤] ﴿قالوا معذرة إلى ربكم﴾ الآية تدل على وجوب إنكار المنكر على من أصر عليه، وعلم أنه لا يزدجر بشرط أمن المفسدة الراجحة، وتفصيله أن الإنكار إن خلا من مفسدة أصلاً وجب، وإن استلزم مفسدة(*) راجحة لم يجب، وإن تضمن مفسدة مساوية لمصلحة احتمل الخلاف والتخيير، والأولى الترك لأن تحريك الساكن يخشى منه التناقض(٢).

(١) الحيلة عند الفقهاء تطلق على معنيين:

الأول: ما يتوصل به إلى الحرام، ومثاله بيع العينة احتيالياً على الربا وبيع الخمر لأهل الذمة احتيالياً على حرمة الانتفاع به وغير ذلك.

الثاني: ما يتوصل به إلى الخلاص من الحرام، أو ما يكون مخلصاً شرعياً لمن ابتلي بحادثة دينية، وأطلق على هذا النوع أيضاً اسم المخارج.

والنوع الأول محرّم قطعاً عند جميع أئمة المسلمين "ولا يجوز أن تنسب إلى إمام، فإن ذلك قدح في إمامته" كما قال ابن القيم.

وأما النوع الثاني: فهو محل خلاف، فالحنابلة والمالكية قالوا بمنعها وأما الشافعية والحنفية فلم يرد عنهم التصريح بجوازها -فيما أعلم- ولكن ورد في كثير من كتبهم الفقهية ذكرها، بل أن ابن نجيم الحنفي قد أفرد لها فصلاً خاصاً في كتابه الأشباه والنظائر، والذي أراه جواز هذه الحيل عند الضرورة بشرط عدم ارتكاب ما هو محرّم شرعاً والدليل على ذلك هو ما استدل به من أجازها وهو قوله تعالى لسيدنا أيوب عليه السلام: (وخذ بيدك ضغثاً فاضرب ولا تحنث) [ص: ٤٤]، لكي يخرج من يمينه بضرب امرأته مئة ضربة فيستعويض بشمراخ فيه مئة عود ويضرب ضربة واحدة فتجزئ عن ذلك كله وذلك أنه حلف أنه سيضرب امرأته مئة ضربة من غير سبب شرعي فكان هذا هو المخرج. انظر روح المعاني ٢٠٠/١٢.

راجع في ذلك: أعلام الموقعين ٣/١٢٤-٤١٤، الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٤٠٨، حاشية قليوبي وعميرة ٤/٢٦٤، ٢٨٠/٢٤٧/٣، الشرح الصغير ٤/٦٠١.

(*) نهاية ص ١٩٨ من (ب).

(٢) راجع القرطبي ٤/٤٨-٤٩، ٦/٢٥٣.

وقد روى الإمام مسلم في كتاب الإيمان باب كون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الإيمان قوله عليه الصلاة والسلام: "من رأى منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان" قال الإمام النووي في شرح الحديث: قول رسول الله صلى الله عليه وسلم "فليغيره" أمر إيجاب بإجماع الأمة وقد تطابق على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الكتاب والسنة وإجماع الأمة... ووجوبه بالشرع لا بالعقل خلافاً للمعتزلة... فما كلف به الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإذا فعله ولم يمثل المخاطب فلا عتب لكونه أولى الذي عليه... وهو فرض كفاية... ثم قال: "قال القاضي عياض: هذا الحديث أصل في صفة التغيير فحق المغير أن يغيره بكل وجد أمكنه زواله به قولاً أو فعلاً... ويرفق بالتغيير جهده بالجاهل وبذي العزة الظالم المخوف شره... ويغلط على المعتمادي في غيره... إذ أمن أن يؤثر إغلاظه منكراً أشد مما غيره... فإن غلب على ظنه أن تغييره بيده يسبب منكراً أشد من غيره من قتله أو قتل غيره... اقتصر على القول باللسان فإن خاف أن يسبب مثل ذلك غيره في قلبه وكان في سعة وهذا هو العمل في المسألة خلافاً لمن رأى الإنكار بالتصريح بكل حال وإن قتل ونيل منه كل أذى" وقد نقل النووي إمام الحرمين جواز الأمر والنهي وإن ترتب على ذلك فتنة أخرى وحملها النووي على عدم جوازه فيما فيه فتنة مساوية. انظر: شرح النووي ٢/٢٢-٢٦.

﴿فلما نسوا ما ذكروا به انجينا الذين ينهون عن سوء﴾ الآية علم أن أصحاب السبب انقسموا إلى مباشر للمعصية^(*) ومنكر لها ناهٍ عنها، ولا مباشر ولا منكر^(١)، فلم ينج من العذاب إلا الناهون وأما العصاة فعوقبوا بمعصيتهم والساكتون عوقبوا لتركهم الإنكار الواجب^(٢).

وتعلقت الشيعة بهذا إذ زعموا أن الصحابة انقسموا إلى مؤذ^(٣) لأهل البيت، ومعين له، وساكت عن الإنكار والنصرة مع القدرة، ومنكر منتصر بلسانه أو قلبه، قالوا والفرق الثلاث الأول هالكه والناجية هي الرابعة وهم الشيعة أولاً وآخرأ كما في أصحاب السبب.

وأجاب أهل السنة: بأننا لا نسلم أن أحداً من الصحابة آذى أهل البيت، ولو سلمناه لكن القرآن ورد^(*) بمدحهم^(٤) وذم أصحاب السبب فلا يصلح^(٥) قياس أحدهما على الآخر إذ هو قياس ضد أو جمع حيث فرق النص وهو فاسد الاعتبار (على ضد)^(٦).

[١٦٩] ﴿فخلف من بعدهم خلف ورثوا الكتاب يأخذون عرض هذا الأدنى﴾^(٧) الآية تضمنت أن الكذب على الله عز وجل وكتبه ورسله حرام لا يجوز أخذ الأجرة

(*) نهاية ص ١٨٣ من (أ).

(١) في (ب)، (ج) ولا ناه.

(٢) وقد نقل عن ابن عباس القول بهلاك الطائفة الثالثة، ونقل عنه أنه قال: ما أدري ما فعل بهم، قال القرطبي وهو الظاهر من الآية ٣٠٧/٧، وعن عكرمه أنه قال لابن عباس لما قال ما أدري ماذا فعل بهم: ألا ترى أنهم كرهوا ما هم عليه وخالفوهم فقالوا: لم تعظون قوماً الله مهلكهم" فلم أزل به حتى عرفته أنهم قد نجوا فكساني حله رواه ابن كثير، وقال القرطبي ومما يدل على أينما هلكت الفرقة العادية لا غير قوله، "وأخذنا الذين ظلموا"، الشوكاتي ٢٥٧/٢٠-٢٥٨.

(٣) في (ب)، (ج) مؤذ وهو خطأ واضح.

(*) نهاية ص ١٩١ من (ج).

(٤) كما في قوله تعالى: (محمد رسول الله والذين آمنوا معه...) [الفتح: ٢٩].

(٥) في (ب) يصح.

(٦) ساكت من (ج).

(٧) العرض: المتاع، وكل شيء سوى التقدين، القاموس ٨٣٢.

عليه^(١)، فيحتج به على أن تحريف التأويل والنصوص من الكتاب والسنة والأحكام والفتاوي لا يجوز بعوض ولا محاباة ولا غيرهما خلافاً لما حكى عن بعض الفقهاء أنه يفتي إلا جانب بالعزائم^(٢)، والأقارب والأصدقاء بالرخص^(٣)، وإن ضعف مستندهما في النظر^(٤).

قوله عزوجل: [١٧٢] ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ الآية دللت على أن الذرية أخذت من ظهور بني آدم، والتفسير ورد بأنها أخذت من ظهر آدم^(٥)، وكلاهما حق لأن الذرية استخرجت في هذا المقام على ترتيبها وتفصيلها ذرية آدم من ظهره ثم ذرية كل واحد من بنيه من ظهره^(٦) كما إذا فرضنا ألف صندوق بعضها في بعض في كل صندوق شيء من الجواهر فاستخرجنا بعضها من بعض.

(١) الأولى أن يقال: في الآية تشديد على التزام قول الحق في الشرع والأحكام، "أن لا يميل بالرشا إلى الباطل" انظر: القرطبي ٣١٢/٧، الكشاف ١٢٨/٢.

(٢) العزائم: جمع عزيمة، وهي في اللغة: عبارة عن الإرادة المؤكدة قال الله تعالى: "ولم نجدد له عزماً" أي لم يكن له قصد مؤكد في الفعل بما أمر به، وفي الاصطلاح: اسم لما هو أصل المشروعات غير متعلق بالعوارض، انظر: التعريفات ٨٠، جمع الجوامع ١٢٣/١.

(٣) الرخصة في اللغة: اليسر والسهولة، وفي الاصطلاح: اسم لما شرع متعلقاً بالعوارض أي بما استتبع بخبر مع قيام الدليل المحرم، وقيل ما بني على أعذار العباد. التعريفات ٥٨، جمع الجوامع ١١٩/١-١٢٠.

(٤) قوله "وإن ضعف مستندهما في النظر"، يدل على أن المراد بالرخصة والعزيمة ليست المعنى الشرعي وإنما المعنى اللغوي أي الأصعب والأسهل لأن ذلك لا يتصور إلا في مسائل الخلاف بين المذاهب أو تعدد الأقوال في المذهب الواحد كأن يكون هناك قولان صحيح وأصح، وقد اختلف العلماء في ذلك على أقوال: "أصحها أنه يمتنع تتبع الرخص في المذاهب بأن يأخذ من كل منها ما هو الأهمون فيما يقع من مسائل، انظر: شرح المحلى على جمع الجوامع ٤٠٠/٢ مع حاشية البناني.

قلت: فكيف إن كان مع التتبع ضعف في دليل المأخوذ به؟ وقد عقد ابن القيم في كتابه إعلام الموقعين فصلاً في تحريم الافتاء بدين الله بالرأي المتضمن لمخالفة النصوص والرأي الذي لم تشهد له النصوص بالقبول" ٤٧/١.

(٥) وفي الحديث قوله عليه الصلاة والسلام "أخذ الله الميثاق من ظهر آدم بنوعمان -يعني عرفه- فأخرج من صلبه كل ذرية ذراها، فنثرهم بين يديه كالذر ثم كلمهم قبلاً فقال "أست بربكم" قالوا بلى شهدنا أن تقولوا" الآية إلى "... ما فعل المبطلون" رواه الحاكم ٢٧/١، والهيتمي في مجمع الزوائد ٢٥/٧، ١٨٨/٧، وقال رجاله رجال الصحيح.

(٦) وهذا ما رآه الرازي في تفسيره ٣٩/١٥، والقرطبي ٣١٤/٧، ٣١٧، والبيضاوي ٢٢٨.

﴿الست بربكم﴾ تقرير لهم بالتوحيد والربوبية^(١)، ﴿قالوا بلى﴾ المشهور أن (بلى) حرف إيجاب يجاب به النفي فيقرر خلاف مضمونه فليست بربكم سلب الربوبية وبلى قررت خلاف هذا السلب وهو اثبات الربوبية، و(نعم) لكونها مقررة لمضمون ما قبلها لم تصلح ههنا، وإلا كان تقرير سلب الربوبية^(٢) وأنه كفر^(٣).

ويحكى أن ابن الأنباري^(٤) دعى في جماعة لتشهد على شخص فقال بعضهم للشخص (ألا تشهد عليك فقال: نعم فشهدوا عليه إلا ابن الأنباري امتنع فقيل: له في ذلك فقال: هذه الشهادة لا تصح على موجب اللغة لأنه إنما قرركم على أن لا تشهدوا عليه)^(٥) كأنه، قال: نعم لا تشهدوا علي، وأعلم أن حكم هذه الشهادة على موجب الفقه إنما كأنه تصح على عامي لا يفرق بين (بلى) و(نعم) دون عالم يفرق بينهما، ففعل ابن الأنباري أخذ بالأحوط الذي لا يعترض فيه^(٦) احتمال خلاف أو أنه أراد بيان هذا الحكم اللغوي لأصحابه، وقد ذكر ابن الأنباري في بعض كتبه أن (بلى) مركبه من بل الاضرابية ولا النافية، ويتضح معناها في موارد مطردة على ذلك، فإذا وقعت في جواب السلب كان معناها سلب ما بعدها وسلب السلب إيجاب فمعناها للإيجاب مثاله في هذه الآية لما قيل ﴿الست بربكم قالوا بلى﴾ أي بل لا لست ربنا وهو في قوة بل أنت ربنا لأن (لا) للسلب و(لست) للسلب وسلب السلب إيجاب فسلب سلب الربوبية إيجاب لها فأعلم ذلك.

ثم في الآية سؤالان: أحدهما: أنه لو سبق للناس مقام شهدوا فيه بالتوحيد وأخذ أقرارهم به لكانوا الآن يذكرون ذلك.

(١) انظر: البيضاوي ٢٢٨، والنسفي ٨٥/٢.

(٢) نهاية ص ١٩٥ من (ب).

(٣) انظر: القرطبي ١١/٢ وقاله في "بلى".

(٤) ابن الأنباري: هو أبو بكر محمد بن القاسم بن بشار ابن الأنباري، الإمام الحافظ اللغوي ذو الفنون، المقرئ النحوي (٢٧٠ هـ - ٣٠٤)، انظر ترجمته في طبقات الحنابلة ٦٩/٢ - ٧٣، وفيات الأعيان ٣٤٣ - ٣٤١/٤، العبر ٢١٤/٢ - ٢١٥.

(٥) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(٦) نهاية ص ١٨٤ من (أ).

وجوابه: أنهم (كانوا) (١) حينئذ نفوساً أو أرواحاً مجردة والذكر إنما هو بحاسة بدنية أو متعلقة بالبدن والبدن وقواه ومتعلقاته إنما حدث بعد ذلك فلذلك لم يذكروا ذلك المقام، الآن وإنما هذا السؤال كمن يقول لو كان زيد حضر عند السلطان لكان ثوبه عليه وهو غير لازم لجواز حضوره مجرداً عن لباس، ويحتمل أن يكون تجرد النفس شرطاً في ذكر ذلك أو تعلقها بالبدن مانعاً منه فإذا تجردت بالموت كشف عنها غطاؤها فأبصرت ما بين يديها ورائها.

السؤال الثاني: كيف قامت عليهم الحجة الآن بذلك الإقرار وهم لا يذكرونه؟ وجوابه: أن المراد ليس إقامة الحجة عليهم الآن بل تقوم يوم القيامة ﴿ان تقولوا يوم القيامة أنا كنا عن هذا غافلين﴾، وهم يومئذ يذكرون ذلك المقام إما بخلق الذكر فيهم أو بإزالة الموجب للنسيان، ثم لا يمتنع قيام الحجة عليهم بما لم يذكروا كما لزمهم الإيمان بما لم يذكروا، ولأن الصادق أخبرهم بوقوع ذلك المقام فلزمهم تصديقه ثم تقوم (*) عليهم الحجة بذلك كما لو علم الشاهد أن هذا خطه ولم يذكره (٢).

وربما ظن ظان أن الذرية إنما تكون للرجال دون النساء لقوله عز وجل: ﴿من بني آدم ذريتهم﴾ ولم يقل من بناته ولا من ولده وليس كذلك (بديل) (٣). بقوله عز وجل: ﴿إني أعيدنها بك وذريتها﴾ (٤) وإنما قال (بني آدم) تغليياً لجانب الذكورية على ما هو المعتاد فيه.

[١٧٨] ﴿من يهدي الله فهو المهتدي ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون﴾ يحتج به الجمهور في إن الهدى والإضلال من فعل الله عز وجل وخلق (٥) وإنما ينسبان إليه من هذه الجهة، والمعتزلة يتأولون ذلك على أنه يهدي ويضل بفعل اللطاف أو

(١) ساقط من (ب)، (ج).

(*) نهاية ص ٢٠٠ من (ب).

(٢) نقل القرطبي عن الطرطوسي أن هذا العهد يلزم البشر وإن كانوا لا يذكرونه في هذه الحياة، كما يلزم

الطلاق من شهد عليه به وقد نسبه للقرطبي ٣١٧/٧.

(٣) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٤) سورة آل عمران الآية (٣٦).

(٥) في، (ب)، (ج) وأنهما.

منعها، ثم إذا قيل لهم منع اللطف إما موجب(*) للضلال فيلزمكم المحذور كما لو كان هو الخالق له أو غير موجب له فلا يؤثر، قالوا: منعوا اللطف(*) واسطة بين ما ذكرتم، وهو أنه مرجح للضلال غير موجب له، وإنما الموجب اختيار العبد وفعله، وحينئذ يقال لهم: الموجب له فعل المكلف وحده أو منع اللطف، الأول باطل لأنه إنما فعل شيئاً يرجح وقوعه فاستحال استقلاله بعد ذلك فتعين الثاني وهو أن الموجب للفعل العبد مع منع اللطف فيلزمكم إيقاع (المقدور)(١) من قادرين وينسب إلى الله عزوجل من الجور الذي تفرون منه (يقدر)(٢) تأثيره في الفعل بمنع اللطف أو يقال لهم العبد هو الموجب أو يشاركه فيه منع اللطف، ويعود ما ذكرناه وهذا تحقيق مع المعتزلة في البحث وهو صعب عليهم(٣).

[١٧٩] ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس﴾ يحتج به الجمهور أيضاً، وتقريره: أن هذا يقتضي أن الإرادة والعلم تعلقاً بأن هؤلاء للنار ثم خلقوا لأجلها، فكان تعلق الإرادة والعلم بأنهم للنار موجباً لصدور المعاصي التي هي إمارة العقاب منهم، وإلا انقلب العلم الأزلي جهلاً والإرادة غير مؤثرة وإنه محال(٤)، ويجاب(٥) بأن اللام في لجهنم للعاقبة أي ذرأناهم للجنة على تقدير أن يطيعوا فعصوا، وكانت عاقبتهم إلى النار(٦)، ثم لا نسلم أن تعلق العلم والإرادة بشيء ما يكون موجباً له إذ شأن العلم الكشف وشأن الإرادة التخصيص وإنما الإيجاب والتأثير(*) للقدر فلا يعترض عليها غيرها من الصفات إذ لكل صفة وظيفة تختص بها، ويعترض على

(*) نهاية ص ١٨٥ من (أ).

(*) نهاية ص ١٩٣ من (ج).

(١) في (ج) المحذور.

(٢) في (ج) بتقدير.

(٣) وقال النسفي في ذلك: "لو كان الهدى من الله بالبيان كما قالت المعتزلة لاستوى الكافر والمؤمن إذ البيان ثابت في حق الفريقين، فدل ذلك على أنه من الله تعالى بالتوفيق والعصمة والمعونة، ولو كان للكافر لاهتدى كما اهتدى المؤمن" ٨٦/٢.

(٤) أنظر: التفسير الكبير ٥٠/١٥.

(٥) هذا جواب المعتزلة على ما ذكره النسفي ٨٧/٢.

(٦) وذلك فراراً من القول بأن الله سبحانه وتعالى يريد المعاصي النسفي ٨٧/٢.

(*) نهاية ص ٢٠١ من (ب).

هذا الجواب بأن لام التعليل أكثر من لام العاقبة فحمل هذه اللام على الأكثر أولى (١)، وأما قولهم العلم والإرادة ليسا موجبين، قلنا (نعم) لكنهما يستتبعان تعلق القدرة على وفق ما تعلقا به وإلا لتناقض مقتضى الصفات الأزلية أو الأحوال أو الذات على الخلاف في ذلك وأنه محال، مثاله: لو تعلق العلم والإرادة بأن زيدا في النار فالقدرة أن تعلق بذلك فهو المطلوب وأن تعلقت بخلافه تناقضت الصفات في مقتضاها ولزم النقص في هذه الصفة التي لا يوجد متعلقها أو الجمع بين المتعلقات المتنافية وأنه محال (٢)، وهذا (٣) بحث جيد فتدبره.

[١٨٠] ﴿وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ يقتضي أن الإسم غير المسمى، وإلا لكان ما للشيء هو نفسه وإنه محال كما سبق، ثم الاسم لغوي واصطلاحي فاللغوي هو اللفظ الدال على الذات نحو زيد (٣)، والاصطلاحي: هو (٤) اللفظ الدال على معنى في نفسه غير مقترن بزمان محصل (٤)، والأول يقابله الصفة: وهي اللفظ الدال على معنى ينسب إلى الذات كالطويل (٥)، والقصير، والثاني يقابله الفعل والحرف نحو قد قسام (٦)، والأسماء الحسنى كلها أسماء باصطلاح (النحو) (٧) وعلى التفسير اللغوي ليس فيها

(١) قلت: ويمكن أبقاؤها على أنها للعاقبة على معنى أنها عاقبه حاصلة مع استحقاق النار، وتقريره: أنه لما كانت عاقبة كثير من الجن والإنس يدخل في نار جهنم جاو ذكر هذه اللام بمعنى العاقبة. انظر تفسير الكبير ٥١/١٥.
(٢) ولذا قال شارح جوهرة التوحيد: "والقدرة صفة أزلية يتأتى بها إيجاد كل ممكن وإعدامه على وفق الإرادة، أي إن كل ما خصصه الله بإرادته أبرزه بقدرته فتعلق الإرادة لكونه أزلياً سابقاً على تعلق القدرة لكونه تجيزياً حادثاً". انظر: شرح جوهرة التوحيد ص ٨٧-٨٨، وانظر: التفسير الكبير ٥٠/١٥.

(٣) نهاية ص ١٩٤ من (ج).

(٤) يقال سميت زيداً جعلته له اسماً وعلماً عليه، المصباح ٢٩١.

(٥) نهاية ص ١٧٦ من (أ).

(٦) انظر: التعريفات ص ١٥.

(٧) انظر: التعريفات ص ٧٠.

(٨) أرى أن الفعل لا يقابل الاسم الاصطلاحي لأنه مرتبط بزمن بخلاف الحرف حيث عرف الفعل في اصطلاح النحاة بأنه ما دل على معنى في نفسه مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة، هذا إن اراد به ذلك ولم يرد به تعريفه في اللغة وهو كون الشيء مؤثراً في غيره كالقاطع ما دام قاطعاً. انظر: التعريفات ص ٩٠.

(٩) في (ب) النحوي.

اسم إلا الله والباقي صفات إما ثبوتية (١) أو سلبية (٢) أو إضافية أو مركبة من ذلك. [١٨٢] ﴿والذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون﴾ أن قيل استدرجهم إما إلى كمال المعصية فتكذيبهم بالآيات كفر عظيم فلا فائدة للاستدراج (أو إلى الإهلاك فالله عزوجل قادر على إهلاكهم مجاهرة على كفرهم في الحال) (٣)، ويجب: بأن فائدة الإملاء لهم ليؤخذوا على غرة وغفله من غير توبة كما قال عزوجل ﴿وأملئهم أن كيدي متين﴾ (٤) ﴿حتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة﴾ (٥) ويقال حينئذ للمعتزلة أنتم توجبون (٦) رعاية الأصلح والأصلح لهؤلاء أن يؤخذ بقلوبهم إلى الطاعة والإيمان لا أن يستدرجوا إلى الموت على الكفر والعصيان، لكن لا يقولن بوجوب رعاية الأصلح مطلقاً بل بوجوبها في مقدمات التكليف وما يتوقف عليه لم يلزمهم هذا السؤال، غير أن المشهور عنهم الإطلاق حتى التزمه (٧) بعضهم في دخول النار لأهلها وقال: هو أصلح لهم وقد حصل، ثم يقال استدرجهم إلى أخذهم على غرة وغير توبة أما موجب لمقصوده فيلزم (الجبر) (٨) وعدم رعاية الأصلح أو غير مؤثر أصلاً وهو نقص في القدرة والإرادة وهو محال أو مرجح لمقصوده من غير إيجاب فيلزم مقدور بين قادرين وإعانة الله عزوجل لهم على فعل القبيح فيستحق من الذم ونسبة الجور إليه بقدر مشاركته في ذلك وكله محال فدل على صحة مذهب الجبر والتفويض.

(١) الصفة الثبوتية: هي ما يعبر عنها بالصفة النفسية، وهي صفة يدل عليها الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها، شرح الجوهرة ٦٩.

(٢) الصفة السلبية: وهي كل صفة مدلولها عدم أمر لا يليق بالله سبحانه وتعالى، المرجع السابق ٧٤.

(٣) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(٤) سورة الأعراف الآية (١٨٣).

(٥) سورة الأنعام الآية (١٤٤).

(٦) في (ب)، (ج) أنهم يوجبون.

(٧) نهاية ص ٢٠٢ من (ب).

(٨) في (ب) الخير.

[١٨٥] ﴿أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء﴾ (*) في

هذه الجملة مسائل، الأولى: في وجوب النظر (١) على المكلفين، لأنه عزوجل أنكر تركه على هؤلاء المكذبين وذلك يقتضي وجوبه (٢).

الثانية: أن النظر طريق إلى العلم بالمنظور فيه والألم يكن لإيجابه وإنكار تركه معنى والواقع قاطع في ذلك إذ قد أدرك بالنظر علوم كثيرة (٣).

الثالثة: أن المخلوقات بأسرها من حيث هي حكمة ومن حيث هي كل فرد يدل على وجود الصانع وقدمه لأن (*) كل فرد من أفراد المخلوقات هو إما جوهر أو عرض على رأي المتكلمين هو إما هيولي أو صورة أو جسم أو عقل أو نفس (٤) على رأي الفلاسفة وعلى كل تقدير فذلك الفرد موجود فله موجد وليس موجد نفسه وإلا لزم الدور فهو غيره وهو أما معدوم وهو محال إذ لمعدوم لا يؤثر أو موجود وهو إما حادث فيلزم الدور أو التسلسل أو قديم وهو المطلوب، وهذا

(*) نهاية ص ١٩٥ من (ج).

(١) النظر لغة: البصر، والفكر في الشيء تقديره وتقيسه، القاموس المحيط ٦٢٣، واصطلاحاً: ترتيب أمور معلومة ليتوصل بها إلى مجهولن شرح الجوهرة ص ٤٣، وعرفه القاضي عبد الجبار: النظر في الأوله ليتوصل بها إلى المعرفة، شرح الأصول ص ٤٥.

(٢) ولكن اختلف فيه، هل هو الواجب أم لا؟ ذهب بعض المتكلمين إلى أنه أو الواجبات الإيمان والذي هو التصديق الحاصل في القلب الذي ليس من شرطه معرفة، إلى أن النظر هو أول الواجبات لأن الله تعالى يعرف ضرورة، لا بالمشاهدة فيجب أن نعرفه بالتفكر وانظر (شرح الأصول ٣٩)، وقد رجح القرطبي قول الفريق الأول يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ويؤمنوا بي وبما جئت به، فإذا فعلوا ذلك فقد عصموا من دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله" رواه مسلم في صحيحه كتاب الإيمان ١/٥٢-٥٤، وهذا يدل على تسميته مؤمناً، وهو أرفق بالخلق لأن أكثرهم لا يعرف معنى النظر والاستدلال، ولو قلنا بأن النظر أول الواجبات لأدى إلى تكفير الحجم الغفير والعدد الكثير القرطبي ٣/٣٣١-٣٣٢.

(٣) انظر: شرح جوهرة التوحيد ص ٤٣، شرح الأصول ص ٤٥.

(*) نهاية ص ١٨٧ من (أ).

(٤) أما العرض فهو الموجود الذي يحتاج في وجوه إلى موضع أي محل يقوم، كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يحل ويقوم به، والأعراض على نوعين: قار الذات وهو الذي يجتمع أجزائه في الوجود كالبياض والسواد، وغير قار بالذات وهو الذي لا يجتمع أجزائه في الوجود كالحركة والسكون، انظر: التعريفات ص ٧٩-٨٠، وأما الجوهر في اصطلاح المتكلمين فهو نفسه هذه الأنواع الخمسة عند الفلاسفة، فقال الجرجاني في تعريف الجوهر: "ماهية إذا وجدت كانت لأني موضوع، ص ٤٣.

مستفاد من قوله عزوجل ﴿وما خلق الله من شيء﴾ (١) أي كل شيء من المخلوقات يدل على صانعه هذه الدلالة، والنظر أما بالبصر وهو الرؤية أو بالقلب وهو العطف والرحمة أو بالبصيرة وهو المراد ههنا، وهو ترتيب أكثر من تصديق معلوم ترتيباً خاصاً لاستعلام مجهول (٢).

[١٨٦] ﴿من يضل الله فلا هادي له﴾ الآية يحتج بها الجمهور على رأيهم المشهور وهو أن الله عزوجل خالق (الضلال) (٣).

[١٨٧] ﴿يسألونك عن الساعة أيان مرساها قل إنما علمها عند ربي لا يجليها لوقتها إلا هو﴾ موافق لقوله عزوجل ﴿وعنده مفاتيح الغيب﴾ (٤) ﴿إن الله عنده علم الساعة﴾ (٥) ﴿إن الساعة آتية أكاد أخفيها﴾ (٦) ثم المشهور عند بعض المسلمين أنها تكون على انقضاء ألف سنة أو قريباً منها من حين مبعث النبي صلى الله عليه وسلم، وقد ظهر كثير من أشراتها، وزعم بعض المؤرخين من المنجمين (٥) أن أيام العام كلها سبعة أيام عدد أيام الأسبوع غير أن كل يوم منها اثنان (سبعون) (٧) ألف سنة، وأن المنقضي منها إلى وقت الطوفان المائي النوحى ستة أيام، وقد بقي منها يوم واحد قد انقضى منه إلى عامنا هذا وهو عام ستة عشرة وسبع مائة للهجرة، ما بينه وبين الطوفان نحو ثلاثة آلاف سنة تقريباً فالباقي على قوله من أيام العالم نحو تسعة وستين ألف سنة.

(١) سورة الأعراف الآية (١٨٥).

(٢) قال شارح الأصول الخمسة في حقيقة النظر وأنواعه: "والأصل فيه أن النظر لفظه مشتركة بين معان كثيرة" وقد بين هذه المعاني وهي: التماس الرؤية، والانتظار، والعطف والرحمة والمقابلة، وتتميز عن بعضها البعض بالقرائن، وقال ثم إن النظر بالقلب له أسماء من جعلتها: التفكير، والبحث والتأمل والتدبير والرؤية وغيرها... وهو على قسمين: أحدهما النظر في أمور الدنيا كالعلاجات والتجارات، والثاني النظر في أمور الدين وهو على قسمين النظر في حل الشبهة، والثاني النظر في الأدلة ليتوصل بها إلى المعرفة وهذا هو النظر المقصود بالباب" قلبت وهو المقصود هنا، انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٤٤-٤٥.

(٣) ليست في (ب)، (ج).

(٤) نهاية ص ٢٠٣ من (ب).

(٥) سورة الأنعام الآية (٥٩).

(٦) سورة لقمان الآية (٣٤).

(٧) سورة طه الآية (١٥).

(٨) في (ب)، (ج) تسعون.

وزعم(*) هذا القائل أن هذا أمر مبرهن وذكر برهانه عليه في تاريخه غير أن هذا بعيد لوجوه يستغني عن ذكرها بأن هذا القول دهريه صغرى فالأشبه الأول إن شاء الله عزوجل(١).

[١٨٨] ﴿ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء﴾ الآية يعني أن علم الغيب من خواص الإله لا شأن الرسل إذ إنما شأنهم التبليغ كما قال ﴿إن أنا إلا نذير وبشير﴾(٢) ورأيت بعض من ينتسب إلى فضيلة ما يستشكل هذه الملازمة المذكورة وهي الاستكثار من الخير على تقدير علم الغيب وما ظننت أحداً يستشكل ذلك لوضوحه فإن من علم الغيب(*) علم أسباب الخير فتلقاها وأسباب الشر فتحامها ألا ترى أن من مر بأرض فعلم أن بها كنزاً سعى في إخراجها لينتفع به، ولو علم أن فيها ناراً محرقة أو بئراً مهلكة أو ثعباناً ناهشاً حاد عنها فهذا أمر واضح لا يخفى على ذي لب(٣).

[١٩٠] ﴿فلما أتاهما صالحاً جعل له شركاء فيما آتاه﴾ (زعم بعضهم أن المراد آدم وحواء كانا لا يعيش لهما ولد، فقال لهما إبليس سموه عبد الحرث -وهو اسمه- فإنه يعيش فسمياه فعاش فنقم الله عليها ذلك(٤) فاحتج به من يجيز الكبائر على الانبياء لأن هذه كبيرة وقد حدثت من آدم وهو نبي ولا برهان على ثبوت ذلك عن

(*) نهاية ص ١٩٦ من (ج).

(١) والقول الأول مردود بالوقوع إذ نحن الآن في عام ١٤١٦هـ، والذي عليه المسلمون: أن رقت الساعة قد استأثر بعلمه الله تعالى ولم يخبر به أحداً من قبل مقرب ولا بني مرسل لها في حديث جبريل المشهور عندما سأله عن الساعة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم "ما المسؤول عنها بأعلم من السائل" وذلك ليكون أدعى إلى الطاعة وأزجر عن المعصية، والدليل على بطلان من محاولات المنجمين الكشف عما جاء في الآية نفسها "لا يجليها لوقتها إلا هو" أي لا يظهر أمرها ولا يكشف خفاء علمها إلا هو وحده، انظر: النسفي ٨٨/٢-٨٩، والكشاف ١٣٤/٢، البيضاوي ٢٣٠.

(٢) قال النسفي هو اظهار العبودية وبراءة عما يختص بالربوبية من علم الغيب، ٨٩/٢، البيضاوي ص ٢٣١.

(*) نهاية ص ١٨٨ من (أ).

(٣) انظر: النسفي ٨٩/٢، الكشاف ١٣٥/٢-١٣٦. البيضاوي ٢٣١.

(٤) وإلى هذا التفسير ذهب ابن جرير الطبري وقال: "إن المعنى بها آدم وحوار لاجتماع الحجة من أهل التآويل على ذلك" ٣١٥/١٣، واستند في ذلك إلى حديث رواه هو وأحمد (في المسند ١١١/٥) والحاكم (في المستدرک ٤٤٥/٢) وقال هذا حديث صحيح الاسناد ولم يخرجاه، وأخرجه الترمذي في كتاب التفسير عند تفسير الآية وقال هذا حديث حسن غريب.

وقد رج الحافظ ابن كثير هذه الأحاديث ببيان ثلاث علل لها:

الأولى: أن عمر بن ابراهيم لا يحتج به.

الثانية: أنه قد روي من حديث سمرة غير مرفوع.

الثالثة: أن الحسن نفسه خسر الآية يغير هذا فلو كان عند عن سمرة مرفوعاً لما عدل عنه، ثم بين أن هذا منأحاديث أهل

الكتاب التي لا يجوز الأخذ بها. ابن كثير ٢٧٥/٢.

آدم سمعي ولا نظري غير أن ظاهر الآية يقتضيه فالله عزوجل أعلم^(١). وحمله بعض المفسرين على إشراك المشركين عموماً بدليل أن في سياقه متصلاً به ﴿وتعالى الله عما يشركون، أيشركون ما لا يخلق شيئاً وهم يخلقون﴾ الآيات، وهو جمع يطابق كثرة المشركين لا تثنيه آدم وحواء^(٢).

[١٩٥] ﴿ألم أرجل يمشون بها﴾ الآية يحتج بها بعض المشبهة على إثبات الرجل واليد والعين والأذن لله عزوجل محتجاً بأن الآية دلت على أن عدم هذه الجوارح صفة نقص للأصنام تمنعها من استحقاق الإلهية فإثباتها يجب أن يكون صفة كمال لله عزوجل مصححة لاستحقاق الإلهية عملاً بموجب قياس العكس، ويجاب عنه بأن ليس معنى الآية ما فهمتم إنما معناها أن الإنسان مع ثبوت هذه الجوارح قاصر عن رتبة الإلهية والأصنام لفقد هذه الجوارح وغيرها^(٣) قاصر عن رتبة الإنسان والقاصر عن القاصر عن الشيء أولى بالقصور عن الشيء أو نقول الصنم قاصر عن الإنسان والإنسان قاصر عن الإلهية فالصنم قاصر عن الإلهية وهذا أبلغ في الاستدلال.

وإذا أمكن حمل الآية على هذا الوجه التنزيهي لم يجز حملها على تفسيركم التشبيهي^(٤).

[١٩٨] ﴿وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون﴾ يحتج به المعتزلة على أن قوله عزوجل ﴿لوجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾^(٥) لا يقتضي^(٦) رؤية الله عزوجل وإبصاره لأن الآية المذكورة تضمنت إثبات النظر المقرون بإلى مع نفي الرؤية والإبصار فدل على أن الأول لا يلزمه الثاني، وجوابه أن المشار إليه في الآية هم

(١) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(٢) قاله ابن كثير ٢/٢٧٥، النسفي ٢/٩٠، البيضاوي ٢٣١، الكشاف ٢/١٣٧.

(٣) نهاية ص ٢٠٤ من (ب).

(٤) وإلى هذا ذهب الرازي في تفسيره ٧٦/١٥ وقال الأوسمي: "وليس المراد إن لم يكن له هذه لا يستحق الألوهية وإنما يستحقها من كانت له ليلزم إما نفي استحقاق الله تبارك وتعالى لها أو إثبات ذلك لهم كما ذهب بعض المجسمة واستدل بالآية عليه، بل مجرد إثبات العجز وقال: وعبادة الشخص من هو مثله لا تليق فكيف من هو دونه". انظر: روح المعاني ٥/١٣٥.

(٥) سورة القيامة الآية (٢٣).

(٦) نهاية ص ١٩٧ من (ج).

الأصنام كأنهم ينظرون إلى الإنسان إذا قابلهم لكونهم مصنوعين على صورة الإنسان وهم لا يبصرون أبصاراً حقيقياً لكونهم جماداً، بخلاف الحي إذا نظر إلى الشيء فإن إبصار ذلك الشيء يحصل لا محالة عند انتفاء موانع الرؤية(١).

[١٩٩] ﴿وأعرض عن الجاهلين﴾ وعيدي محكم أو منسوخ بآية السيف(٢).

[٢٠٠] ﴿وإما ينزعتك من الشيطان نزع﴾ الآيتين، فيه إثبات الشيطان ونزغه وتعريضه بالإنسان في يقظته ومنامه، وأن الإنسان إذا وجد بعض ذلك يتعوذ بالله عزوجل من الشيطان ويذكر(*) الله عزوجل يذهب (غيه الشيطاني ويبصره)(٣) رشه الرحماني(٤).

[٢٠٦] ﴿إن الذين عند ربك﴾ إشارة إلى الملائكة أو إلى الملاء الأعلى منهم، واحتج به من رأى الملائكة أفضل من البشر لأنهم وصفوا بعنديه مضافة إلى الله عزوجل دون البشر فكانوا أشرف وأفضل(٥). (ويحتج به من يثبت الجهة حملاً للعندية على المكانية، وحملها خصمه على العندية المكانية القريبة التشريفية(٦)، والله عزوجل أعلم بالصواب)(٧).

(١) انظر: النسفي ٩١/٢، القرطبي ٣٤٤/٧، ووافقهم في ذلك الكشاف ١٣٨/٢.

(٢) روى البخاري عن عبد الله بن الزبير في هذه الآية أنه قال: "ما أنزل الله هذه الآية إلا في أخلاق الناس" كتاب التفسير، باب ما جاء في قوله تعالى خذ العفو، وذكر القرطبي عن ابن زيد وعطاء أنها منسوخة بآية السيف وعن مجاهد وقتادة أنها محكمة ورجحه ٣٤٧/٧ وقال القرطبي: لا دلالة عندنا على أنه منسوخ، إذا كان جائزاً أن يكون مراداً به تأديب نبي الله والمسلمين جميعاً في عشرة الناس الطبري ٣٢٩/٣.

(*) نهاية ص ١٨٩ من (أ).

(٣) في (ج) عنه الشيطان وينصر.

(٤) قال الطبري معنى الآية "وإما يغضبك من الشيطان غضب يصدك عن الإعراض عن الجاهلين ويحكمك على مجازاتهم فاستجر بالله من فزعه" ٣٣٢/٣.

(٥) وقد بينت موقفي من هذه المسألة غير مرة.

(٦) قال النسفي "إن الذين عند ربك" مكانة منزلة لا مكاناً ومنزلاً ٩٢/٢، وقال الزمخشري هو دنو قرب وزلق من رحمة الله ١٤٠/٢.

(٧) مابين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

القول في سورة الأنفال

[١] ﴿قُلِ الْإِنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ كانت كذلك يوم بدر، ثم نسخت بقوله عز وجل ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ﴾ (١) على ذلك التفصيل (٢).

[٢] ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ الآيتين، هذا حصر للمؤمن الكامل لا لمطلق المؤمن (٣)، بدليل أن المؤمن يصدق بدون بعض هذه الصفات بدليل قوله عليه الصلاة والسلام: " من سرته حسنته وساعته سيئاته فهو مؤمن" (٤)، لا يقال إن من كان بهذه الصفة استلزم الصفات التي في الآية، لأننا نمنع ذلك وللدليل عليه (*).

[٦] ﴿بِجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَمَا تَبَيَّنَ﴾ إشارة إلى كراهة ذلك من فاعله (٥) فيقتضي تحريم الجدل في الحق بعد بيانه، وذم من فعله، وأن الجدل كذلك هو المذموم لا مطلق الجدل كما مر (٦).

[١٧] ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ يحتج به الفريقان أما المعتزلة فيقولن عز وجل ﴿إِذْ رَمَيْتَ﴾ أضاف الرمي إليه، وأما الجمهور فيقولن عز وجل ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ نفى الرمي عن النبي صلى الله عليه وسلم وأثبتته لنفسه وقد (حقق) (٧) ذلك بعض المفسرين فقال الرمي بالتراب أو الحجر اشتمل على قبض وإرسال وهما من النبي صلى الله عليه وسلم (*) وعلى تبليغ وإصابة وهما لله عز

(١) سورة الأنفال، الآية ٤١.

(٢) أنظر: الشوكاني ٢/٢٨٣.

(٣) النسفي ٢/٩٣، البيضاوي ٢٣٤، الكشاف ٢/١٤٢.

(٤) رواه أحمد ١/١٨، والترمذي كتاب الفتن باب في لزوم الجماعة رقم ٢٢٥٤.

(*) نهاية ص ٢٠٥ من (ب).

(٥) القرطبي ٧/٣٦٩.

(٦) وذلك عند قصة سيدنا ابراهيم عليه السلام مع النمرود،

(٧) في (ج) خص، وفي (ب) حض وهو تصحيف، وما أثبتته هو الصواب.

(*) نهاية ص ١٩٨ من (ج).

وجل (فما رميت) باعتبار هذين (إذ رميت) باعتبار الأولين، وهما عند الجمهور كسب له لا خلق^(١).

[٢٣] ﴿ولو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضين﴾ هذا ظاهره مشكل لأنه على صورة قياس مركب من (شرطين)^(٢) ينتج (من الشكل)^(٣) الأول لو علم الله فيهم خيراً لأعرضوا عن الحق وذلك يستلزم خلاف مقتضى العلم الأزلي وأنه محال، وأجيب عنه من وجهين: أحدهما أن معناه لو أسمعهم على تقدير أن لا يعلم فيهم خيراً لأعرضوا، وتقريره: أن الجملة المذكورة متضمنة قياسين استثنائيين حذف من كل واحد منهما مقدمته الاستثنائية لظهورها، أحدهما: لو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم لكنه لم يعلم فيهم خيراً فلم يسمعهم، والثاني لو أسمعهم لتولوا أي على تقدير أن لا يعلم فيهم خيراً كما دل عليه الاستثناء قبله لو أسمعهم لتولوا، لكنه لم يسمعهم يعني الدواب الصم البكم فلم يتصور منهم التولي والإعراض^(٤)، هذا تقريره على رأي المفسرين، الثاني على رأي المنطقيين أن شرط إنتاج^(٥) الشكل الأول كلية (كبراه والكبرى ههنا وهي لو أسمعهم ليست كلية)^(٥) إذ ليست مسورة بـ(كلما) ونحوها على ما عرف في موضعه^(٥) فلذلك لم ينتج الأشكال

(١) انظر: التفسير الكبير ١١٣/١٥، البيضاوي ٢٣٧، نسفي ٩٨/٢، القرطبي ٣٨٥/٧-٣٨٩، ووافقهم الكشاف ١٤٧/٢-١٤٨.

(٢) في (ب)، (ج) شرط بين، وهو تصحيف.

(٣) في (ج) من الشق، وهو تحريف.

(٤) عبارة المؤلف "على تقدير أن لا يعلم فيهم خيراً" قد تشكل على البعض فيتوهم نفي العلم عن الله سبحانه وتعالى وليس الأمر كذلك إذ معناها: على تقدير أنه علم أن لا خير فيهم، وقد بين البيضاوي ص ٢٣٧، هذه الآية بأوضح وأقرب من هذا فقال: "ولو علم الله فيهم خيراً" سعادة كتبت لهم وانتفاعاً "لأسمعهم" سماع تفهم "ولو أسمعهم" وقد علم أن لا خير فيهم "لتولوا" ولم ينتفعوا" وقال مثله الشوكاني. ٢٩٨/٢. والبرازي في التفسير الكبير ١١٦/١.

(٥) نهاية ص ١٩٠ من (أ).

(٥) ساقطة من (ج).

(٥) نهاية ص ٢٠٦ من (ب).

المذكورة (١) وفي هذه الآية إشارة إلى ما قررناه في سر القدر في مقدمة هذا الكتاب وهو أن الله عز وجل لو فوض أعمال العصاة إليهم لما كانت إلا معصيته بحسب علمه فيهم فرجح جانب الجبر وأجراهم على مقتضى العلم.

[٢٤] ﴿واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه﴾ أي يخلق الدواعي والصوارف في القلب فتحول بين المرء وإرادته فمهما أراد الإنسان بطبعه أو عقله شيئاً فيخلق فيه الصارف عنه والداعي إلى خلافه (٢)، ومن ههنا أخذ بعض العارفين حين سئل بماذا عرفت ربك قال: "بنقص العزائم" أي أنه يعزم على شيء فينقضه الله عز وجل عليه بما يخلقه في قلبه من الصارف عنه، وهذا من أدلة الجمهور على المعتزلة لأن فعل الإنسان إنما يتم بإرادته وإذا حال الله بينه وبين إرادته امتنع مقتضاها ووجب مقتضى الصارف، مثاله لو أراد أن يصلي فصرفه الله عز وجل عن الصلاة إلى الأكل لامتنت منه الصلاة حينئذ ووجب الأكل والممتنع لا يوجد سواء امتنع لذاته أو لغيره (٣) (*).

﴿وإنه إليه تحشرون﴾ فيه إثبات المعاد.

(١) ذكر المنطقة شرطين لإنتاج الشكل الأول من أشكال القياس الاقتراني وهما:

١- أن تكون المقدمة الصغرى فيه موجبة.

٢- أن تكون المقدمة الكبرى فيه كلية.

والأول شرط من جهة للكيف والثاني من جهة الكم.

ويعرف الشكل الأول: بأنه ما كان " الحد الأوسط" فيه محمولاً تالياً" في الصغرى "موضوعاً" في الكبرى، انظر: ضوابط المعرفة ص ٢٤٤، المبادئ المنطقية ص ٤٤، البصائر النصيرية ص ١٥١، وتطبيق ذلك هنا كالآتي:

مقدمة صغرى	مقدمة كبرى
لو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم	ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضون
مقدم	مقدم - موضوع
محمول - تالي	تالي
حد أصغر	حد أكبر
حد أوسط	

النتيجة: إذن لو علم الله فيهم خيراً لتولوا وهم معرضون وهذه نتيجة فاسدة لعدم تحقق الشرط في الكبرى إذ هي ليست كلية أي ليست مسودة بكلمة "كلما".

(٢) قال القرطبي: فبان بهذا النص أنه تعالى خالق جميع اكتساب العباد خيراً وشرها ٣٩٠/٧.

(*) نهاية ص ١٩٩ من (ج).

(٣) وإلى مثل هذا ذهب الإمام الرازي في تفسيره، ١١٩/١٥.

[٢٥] ﴿واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة﴾ يحتمل أن المراد اتقوا معصية لا يختص عقابها بمباشرتها بل تعدى إلى من ترك إنكارها^(١)، فيكون فيها حجة على وجوب إنكار المنكر، وأن تارك الإنكار مع القدرة في حكم فاعل المنكر في لحوق الوعيد كما أن (الردء)^(٢) كالمباشرة في قطع الطريق وسامع الغيبة أحد المغتابين وراوي الكذب عالماً به أحد الكاذبين ونحو ذلك ويدل على هذا التأويل ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إذا ظهر فيكم المنكر فلم تتكروه أو شك أن يعمكم الله بعقاب من عنده"^(٣)

[٢٩] ﴿إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً﴾ أي هداية تفرقون بها بين الحق والباطل^(٤) وهذه أدل على المطلوب [هنا]^(٥) من قوله عزوجل ﴿واتقوا الله ويعلمكم الله﴾^(٦) لاحتمال أن هذه اتفاقية اقترانية لا لزوم فيها بين التقوى والتعليم بخلاف^(٧) ﴿إن تتقوا يجعل لكم فرقاناً﴾ فإنها شرطية لزومية^(٨)، وتوجيه ذلك أن المتقي ولي الله وولي الله عزوجل مهدي إلى الحق فالمتقي مهدي إلى الحق أما الأولى فللحكمة عزوجل: ﴿ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، الذين آمنوا وكانوا يتقون﴾^(٩) وصف الأولياء بالتقوى فالولي متق والمتقي ولي لأنهما مستويان فينعكس أحدهما على الآخر

(١) قال القرطبي: "أمر الله المؤمنين ألا يقرروا المنكرين بين أظهرهم فيعمهم العذاب ٣٩١/٧، وكذا الزمخشري في الكشاف ١٢٢/٢.

(٢) في (ب)، (ج)، الراد. وهو تصحيف

(٣) روى الترمذي نحوه في كتاب الفتن باب ما جاء في نزول العذاب العذاب إذ لم يغير المنكر رقم ٢٢٧٥، وكذا ابن ماجه في كتاب الفتن باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر رقم ٤٠٠٥.

(٤) البيضاوي ص ٢٣٨.

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ).

(٦) سورة البقرة الآية (٢٨٢).

(٧) نهاية ص ٢٠٧ من (ب).

(٨) القضايا الشرطية للزومية هي القضية التي يكون الربط فيها قائماً على وجود علاقة بين المقدم والتالي توجب ذلك، وأما القضية الشرطية الاتفاقية فهي التي يكون الربط فيها قائماً لمجرد أن حصل تصاحب اتفاقي بين المقدم والتالي، مثال الأول إذا أشرقت الشمس اضء الكون، ومثال الثاني إذا كان الإنسان ناطق فالفرس صاهل، انظر ضوابط المعرفة، ص ٩٠-٩٢.

(٩) سورة يونس الآية (٦٢).

لخصوص المادة، وإن كان (*) الموجب الكلّي لا ينعكس كلياً (١) وأما الثانية: فلقوله عزوجل ﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجاً﴾ (٢) أي من المضائق الحسية والعقلية لأن اللفظ يعمهما واشتباه الحق بالباطل من المضائق العقلية فالمتقي يجعل له منها مخرجاً بأن ينصب له علم فرقان بين الحق والباطل وأيضاً ﴿ومن يؤمن بالله يهد قلبه﴾ (٣)

[٤١] ﴿واعلموا إنما غنمتم من شيء فإن لله خمسة﴾ الآية عام خص بسلب المقتول

مبارزة تقريراً فإنه لقاتله غير مخموس (٤) وما كان من جنس هذه الصورة (٥).

[٤٢] ﴿ولو تواعدتم لاختلفتم في الميعاد ولكن ليقضي الله أمراً كان مفعولاً﴾ هذا من

أدل (٦) الأشياء على نفوذ تصرف الله عزوجل في خلقه بما يخلقه فيهم من الدواعي والصوارف، وذلك لأن الله عزوجل لما أراد بموجب علمه السابق هلاك الكفار بيدر ونصر دينه ورسوله والمؤمنين (*) حرك قريشاً على إرسال غيرهم إلى الشام مع أبي سفيان على عادتهم في التجارة ثم حرك لأخذها النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه من المدينة، فارصدوا لها على ماء بدر، فعلمت قريش فتحركت لحفظ مالها فجاؤوا حتى التقى الجمعان بعدوتي بدر المذكورتين ههنا (٧)، كل ذلك بإرادة الله عزوجل، وما خلقه في قلوب الفريقين من الدواعي والصوارف، ولولا ذلك لكانوا لو تواعدوا إلى هناك لاختلفوا في الميعاد، ليعلم أن لا مراد لله إلا كائين ولا كائين إلا مراده فإذا شغب (٨) ههنا (٩) ذو اعتزال حكم على (*) عقله عنه بالانعزال.

(*) نهاية ص ١٩٢ من (أ).

(١) القضايا الموجبة الكلية تنعكس موجبة وجزئية، ضوابط المعرفة ص ١٨١.

(٢) سورة الطلاق الآية (٢).

(٣) سورة التغابن الآية (١١).

(٤) وتفصيل المذاهب في ذلك: أن الحنفية والمالكية والحنابلة قالوا: السلب ليس للقاتل وإنما يخس على كل حال

إلا أن يقول الأمير: من قتل قتيلاً فله سلبه، ويرى الشافعية أن السلب للقاتل في كل حال قال الأمير أم لم يقل

بشرط أن يقتله مقبلاً غير مدبر، أنظر: تفسير القرطبي ٨/٥-٨.

(٥) كالأسرى والأرض، فإن الفقهاء لم يختلفوا في أن هذه الآية ليست على عمومها، القرطبي ٨/٤.

(٦) في (أ)، (ج) من دل، من دل وهو تصحيف.

(*) نهاية ص ٢٠٠ من (ج).

(٧) انظر: القصة مفصلة في تفسير ابن كثير ٤١٣/٢.

(٨) في (ج) تشغب.

(٩) وهو قولهم فإن هذه الأقوال ليست من خلق الله سبحانه وتعالى وإنما هي من خلق العباد أنفسهم على ما مر

من مذهبهم.

(*) نهاية ص ٢٠٨ من (ب).

[٤٣] ﴿إِذْ يَرْيَكُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكُمْ قَلِيلًا﴾ الآية، قيل: المنام ههنا محل النوم وهو العين والرؤية لذلك كانت يقظة، وقيل: المنام على ظاهره في أنه خلاف (١) اليقظة فكان ذلك رؤيا لا رؤية (٢)، لكن رؤيا النبي صلى الله عليه وسلم، حق ووحى فعلى كلا التقديرين يستدل بالآية على أن لله عزوجل أن يظهر الأشياء على خلاف حقائقها في نفس الأمر لحكمة كما أظهرها هنا قلة الكفار وهم في نفس الأمر كثيرون لئلا يفشل ويتنازع المؤمنون (ثم لا يعد ذلك منه سبحانه وتعالى خطأ ولا كذباً ولا جهلاً ولا يعد بالكلية نقصاً بل يعد حكمة وحكماً وسع ربنا كل شيء علماً) (٣) وهكذا الكلام في قوله عزوجل ﴿إِذْ يَرْيَكُمُوهُمْ إِذِ التَّقِيَمَ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيَقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ﴾ (٤) وقد سبق في آل عمران بيان كيفية تكثير القليل فأما تقليل الكثير ههنا بأن يعدم الله عزوجل بعضهم ثم يوجده، أو ينزل ملائكة تحجب بعضهم عن عين الناظر، ويجمع شعاع البصر أو يضعفه فلا يصل إلى بعضهم أو غير ذلك (٥) من أمر الله عزوجل، والجميع ممكن مقدور.

[٤٨] ﴿وَإِذْ زَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمْ الْيَوْمَ﴾ الآية، جاء في التفسير إن إبليس ترأى لكفار قريش (٦) على صورة سراقبة بن مالك بن جعشم (٦)

(١) في (ب)، (ج) بخلاف.

(٢) القول الأول مروى عن الحسن كما ذكر ذلك ابن كثير ٣١٥/٢ والقرطبي ٢٢/٨، وإلى الثاني ذهب أكثر المفسرين كالتنسي ١٥/٢، والبيضاوي ص ٢٤١، وضعفوا الأول "لأن الله سبحانه قد صرح بالمانم هاهنا فلا حاجة إلى التأويل الذي لا دليل له" ابن كثير ٣١٥/٢، وقال الزمخشري "وهذا تفسير فيه تعسف وما أحسب الرواية صحيحة عن الحسن وما يلائم علمه لكلام العرب وخصائصه" ١٦١/٢.

(٣) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج) وقال البيضاوي في الحكمة من ذلك "أنه سبحانه - قلل المشركين في أعين المسلمين ليثبتوا على القتال، وقلل المسلمين في أعين المشركين قبل التحام القتال ليتحركوا عليهم ولا يستعدون لهم ثم كثروهم حتى يرونها مثليهم لتفاجئهم الكثرة فتبهتهم وتكسر قلوبهم" ص ٢٤١، انظر التفسير الكبير ١٣٦/١٥ والكشاف ١٦١/٢.

(٤) سورة الأنفال الآية (١٤٤).

(٥) انظر: التفسير الكبير ١٣٦/١٥، البيضاوي ٢٤١، التنسي ١٠٦/٢، الكشاف ١٦١/٢.

(٦) نهاية ص ١٩٢ من (أ).

(٦) هو الذي أدرك النبي صلى الله عليه وسلم مهاجراً يريد رده إلى قريش أو قتله فدعا عليه الرسول صلى الله عليه وسلم فساخت رجلاً فرسه في التراب، كتب له بعد ذلك أماناً ووعده بسواري كسرى إن عاد أسلم يوم الفتح، وألبسه عمر رضي الله عنه سواري كسرى في خلافته توفي سنة ٢٤ هـ، في خلافة عثمان وقيل بعده، انظر الإصابة في تمييز الصحابة ١٨/٢.

فغره بغروره حتى شركوه في في ثوره^(١) ففي ذلك دليل على أن الشياطين تظهر لبعض الإنس وتتصور بما شاءت من الصور والشواهد كثيره والكل ممكن مقدور.

[٦٣] ﴿وَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ﴾ الآية، اعلم أن الحق سبحانه وتعالى لما كان هو الواحد بالحقيقة والوحدة من خواصه كانت قوته وبطشه في وحدته، فلا يحتاج إلى تكثير من قلة، ولا تقوية من ضعف والخلق^(*) لما كان التعدد والكثرة والتركيب من لوازمهم كانت قوتهم في اجتماعهم وكثرتهم، وشرط اجتماعهم اتفاقهم واتفاقهم إنما يكون بميل القلوب إلى بعضها، وقد سبق أن الله عزوجل هو المتصرف في القلوب بخلق الدواعي والصوارف، وأنه يحول بين المرء وقلبه^(٢)، فكان أمر تأليف القلوب وتفريقها إليه عزوجل لا إلى غيره ثم خلق دواعي الميل والألفة قد يكون مجرداً عن سبب^(*) وقد يكون مبنياً على السبب أما صالح كالإسلام وظهور المعجزات في تأليف قلوب الصحابة ونحوهم من اتباع الرسل، أو فاسد كأكل الحرام ونحوه في تأليف قطاع الطريق ونحوهم من المفسدين^(٣).

[٦٤] ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ قيل: معناه يكفيك ويكفي من اتبعك، فمن عطف على الكاف في حسبك، وقيل: هي عطف على الله، أي ويكفيك المتبعون من المؤمنون^(٤)، بدليل ﴿هُوَ الَّذِي آتَىكَ بِنُصْرِهِ وَالْمُؤْمِنِينَ﴾^(٥) فالكفاية ههنا مضافة إلى الله عزوجل خلقاً وإلى المؤمنين سعياً وكسباً على رأي الجمهور.

(١) انظر: تفسير الطبري ١٤/٧-١١.

(*) نهاية ص ٢٠١ من (ج).

(*) نهاية ص ٢٠٩ من (ب).

(٢) إشارة إلى قوله "واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه وأنه إليه تحشرون" [الأنفال: ٢٤].

(٣) انظر التفسير الكبير ١٥/١٥١.

(٤) وإلى القول الثاني ذهب الرازي في تفسيره ١٥/١٥٣ والأول أولى، معنى الآية "كفاك وكفى اتباعك من المؤمنين الله ناصرًا" وإلى هذا ذهب الزمخشري ٢/١٦٧، والنسفي ٢/١١٠ وابن كثير ٢/٣٢٤، إذ أن من كفاه الله تعالى لم يكن بحاجة إلى مخلوق.

(٥) سورة الأنفال الآية (٦٢).

[٦٥] ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مَائَتِينَ﴾ الآية نسخت بما بعدها ﴿فَإِنْ

تَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مَائَتِينَ﴾ (١) الآية (٢) وفيهما مسألتان:

أحدهما: نسخ الحكم إلى أخف منه، لأن ثبوت الواحد لاثنتين أخف من ثبوته

لعشرة، ويجوز أيضاً إلى الأثقل والمساوي (٣).

الثانية: قوله عز وجل ﴿الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً﴾ احتج به هشام

بن عمرو الفوطي (٤) من المعتزلة على حدوث علم الله عز وجل وأنه لا يعلم شيئاً

حتى يكون (٥) استدلالاً بقوله ﴿الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً﴾ عطف العلم

على التخفيف ثم التخفيف حادث لتقيده بالآن فكذا ما عطف عليه، وجوابه: أن

المعطوف إنما يشارك المعطوف عليه وجوباً في الإعراب ونحوه أما في الأحكام

العقلية فلا، وإنما معنى الآية الآن خفف الله عنكم وقد علم -أي في الأزل- أن فيكم

ضعفاً عما كلفتموه فخففه (٦) بالنسخ، غاية ما يلزم منه استعمال الفعل الماضي في

موضع الحال بدون قد وهو مذهب الكوفيين خلافاً للبصريين (وشاهده ﴿أو جاؤكم

حصرت صدورهم﴾ (٦) مع شواهد أخرى في كلام العرب وعلى رأي البصريين (٧)

تكون قد مقدره، ولعل هشاماً بنى ذلك على جواز قيام (الحادث) (٨) بذات الله

(١) سورة الأنفال الآية (٦٦).

(٢) روى البخاري في صحيحه عن ابن عباس: لما نزلت هذه الآية ثقلت على المؤمنين وأعظموا أن يقاتل

عشرون مائتين، ومائة ألف فخفف الله عنهم فنسخها بالآية الآخرة فقال: (الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم

ضعفاً) الآية/كتاب التفسير باب/ "الآن خفف الله عنكم" انظر فتح الباري ٣١٢/٨.

(٣) النسخ إلى بدل مساو مثاله التوجه إلى الكعبة بدلاً من بيت المقدس وإلى الأخف مثاله الآية المذكورة هاهنا،

وهذا متفق عليه عند جميع الأصوليين، حاشية الشريبي ٨٧/٢.

(٤) هشام بن عمرو الفوطي، معتزلي كوفي، مولى بني شيبان صاحب نكاه، وجدال وبدعة ووبال، انظر

ترجمته في: سير أعلام النبلاء ٥٤٧/١٠، طبقات المعتزلة ص ٦١.

(٥) ونقل مثل هذا القول عن الرافضين إرشاد الفحول ص ١٦٢.

(٦) نهاية ص ١٩٣ من (أ).

(٦) سورة النساء الآية (٩٠).

(٧) ساقط من (ب)، (ج).

(٨) نهاية ص ٢٠٢ من (ج).

(٨) في (ب)، (ج) الحوادث.

(٩) نهاية ص ٢١٠ من (ب).

عزوجل أو على أنه يعلم بعلم حادث لا في محل كالإرادة عنده وعند أصحابه وكلا الأمرين فاسد في تأسيس بنيان خوار على شفا جرف هار.

[٦٧] ﴿ما كان النبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض﴾ الآيتين يحتج بهما

على أمرين:

أحدهما: أن الأنبياء(*) يجوز منهم الصغائر.

الثانية: وقوع الخطأ منهم في الاجتهاد ثم ينبهون عليه، وقد سبق هذا في سورة النساء(١)، والحق أن الأنبياء معصومون(٢) مطلقاً، وما عوقبوا عليه إنما من باب حسنات الأبرار سيئات المقربين أو نحو ذلك والله عزوجل أعلم بالصواب.

(١) انظر: ذلك عند قوله تعالى "لتحكم بين الناس بما أراك الله". الآية [١٠٥].

(٢) العصمة لغة المنع، القاموس المحيط ١٤٦٩، واصطلاحاً أن لا يخلق الله في المكلف الذنب مع بقاء قدرته واختياره، انظر شرح الجوهرة ص ١٩٠ ومذهب أهل السنة، أن الأنبياء معصومون عن الكبائر والصغائر، وخالف ذلك في المعتزلة فجوزوا عليهم الصغائر فقط، انظر: الفقه الأكبر ٥٤، شرح جوهرة التوحيد ص ١٩٠، شرح الأصول الخمسة ٥٧٥.

القول في سورة برآءة

[٦] ﴿فأجره حتى يسمع كلام الله﴾ يحتج به الصوفية وقد سبق القول فيه.

[١١] ﴿فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لإخوانكم في الدين﴾ يحتج به من رأى

تكفير تارك الصلاة تكاسلاً وهو مذهب أحمد^(١)، وتقريره أنه علق كونهم إخواننا في الدين على أقام الصلاة وإيتاء الزكاة بحرف (إن) والمعلق بها عدم عند عدم ما علق عليه عملاً بموجب مفهوم الشرط فكونهم إخواننا في الدين منتف عند انتفاء اقامتهم الصلاة وذلك يقتضي كفرهم لأن المؤمنين إخواننا وهؤلاء ليسوا إخواننا فهؤلاء ليسوا مؤمنين، وأكد ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: "بين العبد والكفر ترك الصلاة فمن تركها فقد كفر"^(٢) حديث صحيح، ولأنه ركن يدخل في الإسلام بفعله فخرج منه بتركه كالشهادتين^(٣). واعترض عليه بأن الآية في الكفار (الأصليين ونحوهم بعلّة الكفر وترك الصلاة وغيرهما من أعمال الكفار)^(٤) فلا يلزم مثله في غيرهم، وعن الحديث بحملة على التغليب أو كفر النعمة بدليل من قوله عليه الصلاة والسلام "من قال لا إله إلا الله دخل الجنة"^(٥) ونحوه من العمومات المانعة من تكفير تارك الصلاة، وعن القياس بأننا لانسلم دخوله في الإسلام بفعل الصلاة سلمناه لكن لا نسلم

(١) مذهب الإمام أحمد في هذا: أن تارك الصلاة لا يخلو أما أن يكون جاحداً لوجوبها، أو غير جاحد، فإن كان جاحداً لوجوبها نظر فيه فإن كان جاهلاً به لحدائثة إسلامه والناسئ بالبادية عرتف وجوبها وعلم، ولم يحكم بكفره لأنه معذور، وإن كان ناشئاً في ديار المسلمين لم يقبل منه الاعتذار بجهل وجوبها وحكم بكفره لأن لم يجدها إلا تكذيباً لله ورسوله، وحكمه حكم سائر المرتدين في الاستتابة والقتل بلا خلاف، وإن تركها تهاوناً وتكاسلاً دعي إلى فعلها وقيل له إن صليت وإلا قتلناك، فإن صلى وإلا وجب قتله بعد حبس ثلاثة أيام وتضييق عليه ودعوته إلى الصلاة عند كل فرض فإن صلى وإلا قتل، وهو مذهب مالك والشافعي وأما أبو حنيفة فلم يقل بقتله، وفي رواية عن أحمد أنه يقتل كفرةً ولا حداً فلا يغسل ولا يدفن بين المسلمين، انظر: المغني لابن قدامة ٤٤٤/٧.

(٢) لفظ الحديث عن جابر رضي الله "بين الرجل وبين الشرك والكفر ترك الصلاة" رواه مسلم كتاب الإيمان باب إطلاق اسم الكفر على من ترك الصلاة ج ٨٧/١.

(٣) انظر: المغني لابن قدامة ٤٤٣/٧.

(٤) ساقط من (ب)، (ج).

(٥) ولفظ الحديث "ما من عبد قال لا إله إلا الله ثم مات على ذلك دخل الجنة" رواه مسلم في كتاب الإيمان باب من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة" ج ٩٤/١.

أن كفره بترك الشهادتين معطل بأنه يدخل في الإسلام بهما بل لأن امتناعه منهما دل على كفر باطن فحكم بكفره لذلك، وقد نقل عن أحمد أنه رجع عن هذا القول إلى موافقة باقي (*) الأئمة (١).

[٢٨] ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ لَجِسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَلَيْهِ فُسُوقَ يَغْنِيكُمْ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ﴾* فيه أن شعائر الله عزوجل يجب تعظيمها ولا يتسامح فيها بجعل يؤخذ من الكفار، وقد جرت عادة اليهود ببيت المقدس أن يدخلوا المسجد فيصلون إلى قبة الصخرة آمنين يرفعون أصواتهم بكتابهم بجعل يبذلونه لولي الأمر وهذه الآية نص أو كالنص في منع ذلك (٢).

[٣٠] ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عَزِيزُ ابْنِ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ﴾ الآية، اليهود ههنا طائفة مخصوصة منهم يقال لهم العنابة فيما قيل، وليس ذلك قولاً لجميعهم وإنما زعموا ذلك في عزيز لأن بخت نصر (٣) لما أحرق التوراة أملاها عزيز من حفظه، فقالوا ما حفظها إلا وهو ابن الله تعالى الله عن قولهم (٤)، ويحكى عن بن كمونة شارح التلويحات السهرودية أنه مر على قارئ يقرأ ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عَزِيزُ ابْنِ اللَّهِ﴾

(*) نهاية ص ٢٠٣ من (ج).

(١) يعني موافقة باقي الأئمة في أنه يقتل حداً لا كفراً، انظر: المغني ٤٤٥/١.

(*) نهاية ص ١٩٤ من (أ).

(*) نهاية ص ٢١١ من (ب).

(٢) اختلف الفقهاء في دخول الكفار المساجد والمسجد الحرام على عدة أقوال:

فذهب الحنفية إلى القول بأن اليهودي والنصراني لا يمنعون من دخول المسجد الحرام ولا غيره، وإنما يمنع المشركون وأهل الأوثان وأما مساجد الحل ومنها المسجد الأقصى فلا يدخلونه لإبائهم الله من المسلمين وذهب المالكية إلى أن الآية عامة في سائر المشركين وسائر المساجد وذهب الشافعية إلى أن الآية عامة في سائر المشركين وخاصة في المسجد الحرام ولا يدخلون غيره إلا لحاجة أم الحرم فعلى الإطلاق وذهب الحنابلة إلى أن المشركين عامة لا يدخلون المسجد الحرام في مكة أما غيره من المساجد فلهم دخولها بإذن المسلمين، المغني ٥٣١/٨-٥٣٢، القرطبي ١٠٤/٨-١٠٦. والذي أراه هو ما ذهب إليه الشافعية والحنابلة لأن الآية بمنطوقها تبطل قول أبي حنيفة إذ المشركون هم جميع الكفار، وبمفهومها تبطل قول الإمام مالك، انظر: التفسير الكبير ٢٢/١٦.

(٣) سبقت ترجمته.

(٤) انظر: القصة في تفسير ابن كثير ٣٤٨/٢. والتفسير الكبير ٢٨/١٦.

فقال: "والله ما قالت اليهود هذا" فتبعه من سمعه من المسلمين ولم يقتلوه فاعجزهم وتحصن منهم وهذا جهل منه من وجهين:

أحدهما: حمل اللام في اليهود على الإستغراق وإنما هي للعهد كما قلنا.

الثاني: جهله بمقالات أهل دينه وفرقهم ولو عرف أن ذلك مقالة طائفة من اليهود لما أنكر^(١)، وأما النصارى فقد سبق القول معهم غير مرة.

[٣١] ﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح بن مريم﴾ الآية أما المسيح فاتخذوه رباً معبوداً بالحقيقة، وأما الأحبار لليهود والرهبان للنصارى فإنما اتخذوهم أرباباً مجازاً لأنهم أمرؤهم بتكذيب محمد صلى الله عليه وسلم وإنكار رسالته فأطاعوهم وغير ذلك مما أطاعوهم فيه فصاروا كالأرباب لهم بجامع الطاعة^(٢). والنصارى يزعمون أن المسيح قال لتلاميذه عند صعوده عنهم "ما حللتموه فهو محلول في السماء وما ربطتموه فهو مربوط في السماء"^(٣)، فمن ثم إذا أذنب أحدهم ذنباً جاء بالقربان إلى البترك أو الراهب وقال يا أبونا اغفر لي بناء على أن خلافة المسيح مستمرة فيهم وأنهم أهل الحل والعقد في السماء والارض على ما نقلوه عن المسيح وهو من ابتداعهم في الدين^(٤) (*).

﴿وما أمروا إلا ليعبدوا إلهاً واحداً﴾ الآية، بدليل قول المسيح ﴿يا بني اسرائيل اعبدوا ربي وربكم انه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار﴾^(٥).

(١) قال ابن عباس هذا قول جماعة من اليهود، وقال الرازي هو قول واحد منهم هو فنحاص بن عازوراء، انظر: التفسير الكبير ٢٨/١٦.

(٢) وهذا مأخوذ من حديث عدي المشهور والذي يقول فيه: أتيت النبي صلى الله عليه وسلم وفي عنقي صليب من ذهب، فقال يا عدي اطرح عنك هذا الوثن، وسمعتة يقرأ في سورة براءة، (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله) قال: أما أنهم لم يكونوا يعبدونهم، ولكنهم كانوا إذا أحلوا لهم شيئاً استحلوه وإذا حرموا عليهم شيئاً حرموه" رواه الترمذي كتاب التفسير حديث رقم ٥٠٩٣.

(*) نهاية ص ٢٠٤ من (ج).

(٣) لم أفق عليه.

(٤) انظر التفسير الكبير ٣٠/١٦-٣١.

(٥) سورة المائدة الآية (٧٢).

﴿ليظهره على الدين كله﴾ أي على جميع الأديان والملل بالحجة والسيف حيث انتهى حكمه، وتأول (*) عمر بن الخطاب هذه الآية في موت النبي صلى الله عليه وسلم وقال: "أن رسول الله لم يمت ولن يموت حتى يظهره الله على الدين كله كما وعده" (١) وكان تأويلها إظهار أمته بدينه على الأمم والأديان (*) لأن الكلمة والدعوة له عليه الصلاة والسلام والأمة بسيفه يضربون وببركته ينتصرون فقد تحقق وعد الله عزوجل له ولو كره الكافرون (٢).

[٤٠] ﴿إلا تنصروه فقد نصره الله إذ أخرجه الذين كفروا ثاني اثنين إذا هما في الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا﴾ الآية، احتج بها أهل السنة على فضل أبي بكر رضي الله عنه من وجوه:

أحدها: النص على ثبوت صحبته (٣)، حتى قال بعض العلماء من أنكر صحبة أبي بكر كفر لتكذيبه النص المتواتر القاطع بإثباتها بخلاف من أنكر صحبة غيره لعدم ذلك، وفيه نظر لأن غيره لعمر وعثمان وعلي وباقي العشرة ثبتت صحبتهم بالتواتر وهو قاطع أيضاً فإنكار مدلوله كفر (٤).

الوجه الثاني: قوله ﴿لا تحزن إن الله معنا﴾ فكان له في هذه المعية اختصاص لم يشاركه فيه صحابي، وقد يقال بأن هذا التشريف حصل لجميع الصحابة بقوله عزوجل ﴿وأنتم الأعلون والله معكم﴾ (٥) غير أن لقائل أن يقول معية أبي بكر أخص من هذه فيمتاز بها (٦).

(*) نهاية ص ٢١٢ من (ب).

(١) لم أف على هذا الأثر.

(*) نهاية ص ١٩٥ من (أ).

(٢) قال مثله الشوكاني وجزم بوقوعه ٣٥٤/٢، وقال آخرون هو عند نزول عيسى عليه السلام، انظر: القرطبي

٢١/٢، الطبري ٢١٥/١٣، قلت إن كان المراد بإظهار الدين غلبه أهله فقد وقع وإن كان المراد أن لا يبقى

دين غيره فذلك عند نزول عيسى عليه السلام انظر: التفسير الكبير ٣٣/١٦، روح المعاني ٢٨٧/٥.

(٣) هذا منقول عن الإمام مالك: انظر: القرطبي ١٤٦/٨.

(٤) انظر: القرطبي ١٤٦/٢.

(٥) سورة محمد الآية (٣٥).

(٦) انظر التفسير الكبير ٥٢/١٦-٥٣.

الوجه الثالث: ﴿ثاني اثنين﴾ قالوا فيه إشارة إلى شيئين: أحدهما أنه ثانية من بعده في الأمر (١)، والثاني بأن اسمه لم يفارق اسمه إذ كان يقاله له خليفة رسول الله حتى توفي، فقبل لمن بعده وهو عمر (أمير المؤمنين) وانقطعت خصيصة ثاني اثنين.

الوجه الرابع: ﴿فأنزل الله سكينته عليه﴾ قال بعضهم الضمير في (عليه) لأبي بكر لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم تفارقه السكينة أبداً حتى يحتاج إلى السكينة نزولها عليه وإنما أنزلت على أبي بكر (٢)، وهو ضعيف (٣) أما أولاً: فلقوله عز وجل ﴿فأنزل الله سكينته على رسوله﴾ فقد أنزلت عليه صلى الله عليه وسلم السكينة مع ما ذكره من (٤) عدم مفارقتها له ولا امتناع من أن يزداد سكينته على سكينته نوراً على نور. (٤) وأما ثانياً: فلأن ذلك يقتضي أن الضمير في وايدته بجنود لم تروها لأبي بكر أيضاً وهو خلاف الظاهر (٥) بل القاطع ولا أظن أحداً قال بذلك (٥)، أما الشبهة (٦) فطعنوا على أبي بكر من الآية بوجه واحد وهو قوله ﴿لا تحزن﴾ دل على أنه حزن (٧) لأجل طلب الكفار لهما مع أنه مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بعين الله تحت رعايته، وقد سمع النبي صلى الله عليه وسلم يخبر بأنه سيظهر على أعدائه ويظهر دينه على جميع الأديان فحزن أبي بكر والحالة هذه إما شك في هذا الخبر أو ضعف منه وخور، وقالوا وإنما الشجاع المؤمن والليث الموقن علي بن أبي طالب حيث كان حينئذ نائماً على فراش النبي صلى الله عليه وسلم (٨) معرضاً نفسه من أيدي الكفار لشرب كؤوس الخمر فما شك ولا خار ولا تلبذ ذهنه ولا حار، وأجاب أهل السنة:

(١) القرطبي ١٤٧/٨.

(٢) وقد أبتل الرازي كل ما سوى هذا القول، انظر: التفسير الكبير ٥٢/١٦، ورجحه البيضاوي ص ٥٤، وهو منقول عن علماء المالكية انظر احكام ابن العربي ٩٥١/٢.

(٣) قال ابن كثير الضمير عائد على الرسول صلى الله عليه وسلم في أشهر القولين ٣٥٨/٢.

(٤) نهاية ص ٢٠٥ من (ج).

(٥) انظر: ابن كثير ٣٥٨/٢.

(٦) نهاية ٢١٣ من (ب).

(٧) ويجاب على هذا القول أن قوله تعالى: "وايدته بجنود لم تروها" راجع إلى قصة بدر وهو معطوف على قوله: "فقد نصره الله" انظر: التفسير الكبير ٥٤/١٦.

(٨) هذا قول نقله ابن العربي عن الإمامية في أحكام القرآن ٩٥٣/٢.

(٩) في (ب)، (ج) حزين.

(١٠) نهاية ص ١٩٦ من (أ).

بأن حزن أبي بكر لم يكن ضعفاً ولا شكاً وإنما كان رقة غالبية وشفقة على النبي صلى الله عليه وسلم، ولو كان ذلك عن شك وضعف لكان أولى ما صدر منه يوم بدر حين قال النبي صلى الله عليه وسلم "أن تهلك هذه العصابة لن بتعبد" وأبو بكر أخذ برداءه يقول كفاك مناشدتك ربك إن الله سينجز لك وعدك" (١) وهذا غاية الشجاعة والإيمان وثبوت الجنان عند قراع الأقران (٢).

[٤٣] ﴿عفا الله عنك لما أذنت لهم﴾ الآية يحتج بها على أمرين: أحدهما كرامة النبي صلى الله عليه وسلم على ربه حيث بداه بالعفو قبل العتاب (٣)، وقيل لولا ذلك لتقطع قلبه صلى الله عليه وسلم فرقاً وخشية من الله عزوجل (٤) الثاني: الخطأ في الاجتهاد حيث أذن لهم في التخلف عن الغزو في غير موضع الإنزاد دليل أنه عوتب عليه، وجوابه ما سبق في آخر الأنفال.

[٤٦] ﴿ولكن كره الله انبعاثهم فنبطهم وقيل اقعدهوا﴾ فيه مسائل: الأولى: إثبات الكراهة صفة الله عزوجل ثم هل هي ذاتية أو فعلية؟ فيه خلاف (٥)، ويحتمل أن

(١) رواه مسلم عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه في كتاب الجهاد والسير، باب الإمداد بالملائكة في غزوة بدر وإياحة الغنائم ١٣/١٣٨٣.

(٢) أجاب بعض العلماء بوجه آخر، هو أن إضافة الحزن إليه ليس بنقص كما لم ينقص إبراهيم عليه السلام حين قال الله تعالى عنه "كفرهم وأوجس منهم خيفة" [هود/٢٧٠] ولم ينقص موسى عليه السلام كما في قوله تعالى "فأوجس في نفسه خيفة موسى" [طه/٦٧]، وفي لوط عليه السلام: "لا تخف ولا تحزن إنا منجوك وأهلك إلا امرأتك" [العنكبوت ٢٣/]، فهؤلاء الرسل العظماء قد وجد فيهم نصاً ولم يكن ذلك طعناً عليهم، وكذلك أبو بكر الصديق، ثم هي عن الصديق احتمال، فإنه قال: لو أن أحدهم نظر تحت قدمية لأبصرنا. وجواب ثان: إن حزن الصديق إنما كان خوفاً على النبي صلى الله عليه وسلم أن يصل إليه الضرر ولم يكن النبي صلى الله عليه وسلم معصوماً وإنما أنزل عليه "والله يعصمك من الناس" [المائدة ٦٧] بالمدينة ١هـ القرطبي ٨/١٤٦-١٤٧ انظر: التفسير الكبير ١٦/٥٥.

(٣) النسفي ٢/١٢٨.

(٤) القرطبي ٨/١٥٤.

(٥) سبق وأن بينت أن صفة الفعل ما يجوز أن يوصف الله سبحانه وتعالى بضدها وأما صفة الذات فلا يجوز أن يوصف بضدها وعلى هذا تكون صفة الكراهة صفة فعل لانه الله تعالى يوصف بأنه يحب وهو نقيض الكراهة انظر: شرح الفقه الأكبر ص (٢٠).

كراهته للشيء عبارة عن سلب إرادته له أو عن إرادة(*) سلبه(١)، والثانية: أن تثبيط هؤلاء هو تحليل عزائمهم بما يخلق في قلوبهم(٢) من دواعي القعود والصوارف عن الخروج(٣)(*)، ثم إن تثبيطه لا بد أن يكون مؤثراً إما وحده فيكون حجة للمجبرة أو مع فعل العبد كما يقوله المعتزلة فيلزم المقدور بين قادرين واستحقاق جزء من التجوير بحسب ما لتثبيط من التأثير وهما باطلان، وقد سبق تقرير هذا في آخر الأعراف(٤).

الثالثة: ﴿وقيل اعدوا﴾ ظاهر التناقض مع قوله لهم ﴿انفروا﴾ وجوابه أن قوله انفروا بلسان التكليف واقعدوا بلسان التقدير والتكوين(٥) فلا تناقض.

[٥١] ﴿قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا﴾ الآية، هذا أصل التفويض والتسليم لتقدير العزيز العليم، وهو عام في مصائب الدنيا والدين غير أن مالا كسب للعيد فيه كالمرض والموت لا لائمة عليه فيه وماله فيه كسب كالمعاصي يلحقه فيه اللائمة باعتبار كسبه على ما عرف من رأي الكسبية والمجبرة(٦).

[٦٥-٦٦] ﴿قل أبا لله وآياته ورسوله كنتم تستهزون، لاتعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم﴾ الآية، قوله ﴿قد كفرتم﴾ يحتمل أنه إخبار عن كفرهم بأسباب معروفة،

(*) نهاية ص ٢١٤ من (ب).

(١) المعنى كناية عن سلب هؤلاء إرادتهم للخروج فلم يخرجوا أو أن الله سبحانه وتعالى أراد ألا يخرجوا فلم يخرجوا انظر: التفسير الكبير ٦٤/١٦..

(٢) في (ب)، (ج) يخلق فيهم.

(٣) النسفي ١٢٨/٢.

(٥) نهاية ص ٢٠٦ من (ج).

(٤) قال الإمام الرازي وحاصل الكلام لا يتم إلا إذا صرحنا بالحق، وهو أن صدور الفعل توقيف على حصول الداعي إليه، فإذا صارت الداعية إليه مرجوحة امتنع صدور الفعل عنه ثم ان صيرورة تلك الداعية جازمة أو فائرة، إن كانت من العبد لزم التسلسل، وإن كانت من الله فحينئذ لزم المقصود، لأن تقوية الداعية ليست إلا من الله تعالى، ومتى حصلت تلك التقوية لزم حصول الفعل، وحينئذ يصح قولنا في مسألة القضاء والقدر: انظر: التفسير الكبير ٦٤/١٦.

(٥) أمر التكوين هو إيجاد الشيء من عدم بقول كن فيكون المحلى على جمع الجوامع ٣٧٣/١، وقيل هو من قول بعضهم لبعض أو من وسوسة الشياطين لهم أو قاله الرسول صلى الله عليه وسلم غضباً فظنوه إذناً لهم في القعود، انظر: الشوكاني ٣٦٦/٢.

(٦) وقد سبق مثل هذا مراراً.

ويحتمل أنه إنشاء الحكم بكفرهم عقيب استهزائهم^(٥) فيحتج به على أن من استهزأ بالله تعالى أو رسول من رسله أو بشيء من كتبه المنزلة كافر، ولا نعلم فيه خلافاً^(١).

[٧٧] ﴿فاعقبهم نفاقاً في قلوبهم إلى يوم يلقونه بما أخلفوا الله ما وعدوه﴾ الآية فيها إشارة إلى أن الكذب وخلف الوعد حرام يعقب النفاق لأن هؤلاء عقبوا النفاق بخلف الوعد والكذب^(٢) ويشهد له قوله صلى الله عليه وسلم: "أربع من كن فيه فهو منافق ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق، من إذا اتّمن خان، وإذا حدث كذب، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر"^(٣) وانظر إلى هذه المناسبة وهي للأربع المذكورة فيها معنى النفاق من مخالفة الظاهر الباطن وهو ظاهر في الثلاث الأول وأما الرابعة فلأن الإنسان في حال^(٤) اعتداله وعدم الخصومة يعتقد فيه التقوى وعفاف واقتصاد باطن فإذا فجر في خصومته بين ظاهره مخالفاً لما اعتقد في باطنه.

﴿وبما كانوا يكذبون﴾^(٤) يستدل له على أن الجملة الشرطية خبرية يلحقها الصدق والكذب لأن كذبهم، وإخلافهم إنما هو في قوله ﴿لئن آتانا الله من فضله لتصدقن﴾ وهي قضية شرطية، وقد سمي تركهم مصمونها إخلفاً وكذباً* وذلك من خواص الخبر فدل على ما قلناه.

﴿إلى يوم يلقونه﴾ يحتج به على رؤية الله عزوجل وقد سبق نظائره^(٥).

[٨٠] ﴿إن تستغفر له سبعين مرة فلن يغفر الله لهم﴾ هذا ونحوه من المقادير العددية نحو ﴿أحد عشر كوكباً﴾^(١) ﴿إثني عشر نقيباً﴾^(٢) ﴿تسع وتسعون نعجة﴾^(٣) ﴿ثمانين جلد﴾^(٤) يتضمن من حيث مفهومها عددياً وهو انتقاء الخبر والحكم عما زاد

(٥) نهاية ص ١٩٧ من (أ).

(١) والقول الثاني أقرب، انظر: التفسير الكبير ٩٩/١٦، وانظر: شرح الشفا للقاضي عياض ٢/٣٨٦ وما بعدها.

(٢) ابن كثير ٣٤٧/٢، والرازي ١١٣/١٦-١١٤.

(٣) رواه البخاري في صحيحه كتاب الإيمان باب علامة النفاق، انظر: فتح الباري ١/٨٩، وروى مثله مسلم في

كتاب الإيمان باب بيان خصال المنافق ٧٨/١.

(٤) نهاية ص ٢١٥ من (ج).

(٤) هذه الآية تقدمت على ما بعدها.

(٥) نهاية ص ٢٠٧ من (أ).

(٥) انظر ص

(٦) سورة يوسف الآية (٤).

(٧) سورة المائدة الآية (١٢).

(٨) سورة ص الآية (٢٣).

(٩) سورة النور الآية (٤).

عليه أو نقص على خلاف هذا المفهوم^(١)، أما هذا الموضع بعينه فلم يرد به المفهوم لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أن قال: "لو أعلم أني إن زدت على السبعين غفر لهم لزدت"^(٢) وإنما خرج مخرج المبالغة والتكثير لأن العرب لهجت بالسبعين كثيراً حتى تداولوها في معرض التكثير^(٣).

﴿قل نار جهنم أشد حراً لو كانوا يفقهون﴾ فيه إشارة إلى فقه العباد والمجاهدين والمجاهدين أنفسهم في ذات الله عز وجل المتجشمين متاعب الدنيا خوفاً من متاعب الآخرة، وذلك مستفاد من قياس العكس لأنه جعل من عرض نفسه لنار الآخرة بالسلامة من حر الدنيا لا يفقه فافتضى أن عكسه وهو من صبر على حزن^(٤) الدنيا في الطاعة خوفاً من حر الآخرة فقيه^(٥) وهو كذلك.

[٨٢] ﴿فليضحكوا قليلاً وليبكوا كثيراً جزاء بما كانوا يكسبون﴾^(٦) احتج بها الفريقان: أما المعتزلة فلأنه جعل بكائهم بعلّة من جهتهم وهي أفعالهم فدل على أنهم خالقوها وموجدوها، وأما الجمهور^(٧) فقالوا هو جزاء على كسبهم كما صرح به في الآية ولا يلزم من الكسب الخلق^(٨).

[٨٣] ﴿قل لن تخرجوا معي أبداً ولن تقاتلوا معي عدواً إنكم رضيتم بالقعود أول مرة﴾ أي لعله رضاكم بالقعود، فيحتج به وبأمثاله نحو ﴿إنها كانت من قوم كافرين﴾^(٩) و ﴿إنها من الطوافين عليكم﴾^(١٠) على أن (إن) تفيد التعليل^(١١).

(١) هذا يدخل تحت باب مفهوم العدد وهو أحد أنواع مفهوم المخالفة في أصول الفقه، أي مفهوم مخالفة بمعنى محل الحكم مفهوم عدد انظر: المحلى على جمع الجوامع ٢٥١/١.

(٢) رواه البخاري عن ابن عباس في كتاب التفسير باب قوله تعالى "استغفر بهم أولاً تستغفر لهم"، انظر فتح الباري ٩/٨.

(٣) ابن كثير ٣٧٦/٢، التنسي ١٣٨/٢، الشوكاني ٣٨٧.

(٤) الأولى بالسباق أن تكون (حر) ولكن الحزن يقوم بالمعنى أيضاً فالحزن هو الهم والتعب، القاموس المحيط ١٥٣٥/المصباح المنير ١٤٣.

(٥) الفقه: العلم بالشيء والفهم والفتنة وغلب على علم الدين لشرفه، القاموس المحيط ١٦١٤.

(٦) نهاية ص ١٩٨ من (أ).

(٧) نهاية ص ٢١٦ من (ب).

(٨) سبق بيان ذلك مراراً.

(٩) سورة النمل الآية (٤٣).

(١٠) رواه أبو داود في سننه كتاب الطهارة باب سؤر الهرة برقم (٧٥) والنسائي في كتاب الطهارة برقم (٨٦).

(١١) يرى علماء الأصول أن (إن) من الألفاظ الدالة على العلة ولكن دلالتها ليست قطعية بل ظنية، وذلك بأنها

تحتل معاني أخرى غير التعليل كالتركيب مثلاً المحصول ١٩٥/٥.

[٨٥] ﴿ولا تعجبك أموالهم ولا أولادهم إنما يريد الله أن يعذبهم بها في الدنيا﴾ الآية دلت على أن المال والولد عذاب في الدنيا على خلاف ما في ظن الناس أنها نعمة وراحة، ثم يستفاد من هذه ومن قوله عز وجل ﴿المال والبنون زينة الحياة الدنيا﴾ (١) أن زينة الدنيا عذاب وينتظم القياس هكذا: المال والولد زينة الدنيا، والمال والولد عذاب أو ليس براحة في الدنيا (*) ينتج أن زينة الدنيا عذاب وليس براحة في الدنيا ولقائل أن يقول العذاب إنما هو سياسة المال وأما الانتفاع به فهو نعيم لا عذاب، والتقدير حينئذ إنما يريد الله أن يعذبهم بسياستها وحفظها في الدنيا، وحينئذ لا ينتج القياس إذ بقي هكذا المال والولد زينة وسياسة المال والولد عذاب فلا يتحد الأوسط فلا ينتج (٢).
[١٠٠] ﴿والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار﴾ الآية، والأخرى السابقة ﴿لكن الرسول والذين آمنوا معه﴾ (٣) الآيات احتج بها الجمهور على فضل الصحابة وانهم مرضي عنهم ومن أهل الجنة لتصريحها بذلك وعمومها فيهم (٤).
واعترضت الشيعة (أبعدهم الله) (٥) بأن عمومها مخصوص بمن عادى أهل البيت وخالف الإمام المنصوص عليه منهم، وأجيب بأن أحداً من الصحابة لم يعاد أهل البيت ولا خالف إماماً منصوصاً عليه منهم.

(١) سورة الكهف الآية (٤٦).

(٢) نهاية ص ٢٠٨ من (ج).

(٣) قلت جمعاً بين الآيتين أن الأموال والأولاد في ظاهرها نعمة من نعيم الدنيا على كل إنسان وفي باطنهما عذاب فمن حيث التعرف بهما وتحصيل المنافع هما نعمة، ومن حيث جمعها وسياستها فهما عذاب، وهذا حاصل لجميع الناس، لكن المؤمن بالله واليوم الآخر العالم أنه خلق للأخرة وليس للدنيا فترحمه لها وإذا علم أن الله هو الرزاق توكل عليه وقنع بما رزقه الله تعالى، وإذا علم أن له في سعيه نطلب الرزق أجراً من الله تعالى أصبح في مأمن من هذا العذاب الدنيوي، وينفي للكافر والمنافق، والمنافق يزيد عذابه على الكافر لاسباب فيها إنفاق أموالهم وإرسال أولادهم في سبيل الله تعالى بأمر من الرسول صلى الله عليه وسلم مع اعتقادهم بعدم رسالة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، ومع ذلك ينفقون أموالهم في خدمته وذلك يشق عليهم، وكذا عند أدائهم للزكاة مع عدم الاعتقاد بوجوبها، انظر التفسير الكبير ٧٦-٧٥/١٦، الطبري ٢٦٦/٣، ابن كثير ٣٦٣/٢.

(٤) سورة التوبة الآية (٨٨).

(٥) انظر روح المعاني ٩-٨/٦.

(٥) هذه فقط في النسخة (أ)، ولم ترد في (ب) أو (ج).

[١٠٥] ﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون﴾ فيه إشارة إلى معنى قوله عز وجل ﴿لتكونوا شهداء على الناس﴾^(١) وإلى معنى قوله عليه الصلاة والسلام "أنتم شهداء الله في الأرض"^(٢).

﴿وستردون إلى عالم الغيب والشهادة﴾ فيه إثبات المعاد^(٣).

﴿وآخرون مرجون لأمر الله إما يعذبهم وإما يتوب عليهم﴾ التردد ههنا بالنسبة إلى السامعين أي لا تدرون أي الأمرين يفعل بهم، أما المتكلم سبحانه وتعالى فلا يلحقه التردد في شيء ولا يخفى عليه شيء^(٤) وهذه^(٥) ترجع إلى صفة العلم.

﴿ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولي قربى من بعد ما تبين لهم أنهم أصحاب الجحيم وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه فلما تبين له أن عدو الله تبرأ منه إن إبراهيم لأواه حليم﴾ الآية فيه احتراز المتكلم في كلامه عما يريد عليه في حكاية، أو تعليل، أو نظم، أو قياس، وإجابته عن سؤال يتوقع وروده^(٦)، وبيانه: أنه عز وجل لما نهى النبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنين عن الاستغفار للمشركين قدر أن قائلاً قال فهذا إبراهيم عليه السلام استغفر لأبيه المشرك بقوله ﴿واغفر لأبي﴾^(٧) أفلا نتأسى به، ويقال أن هذا وقع من بعض الناس فأجاب الله عز وجل عنه بأن ذاك كان لأن أباه وعده أن يؤمن فلما أصر على كفره

(١) سورة البقرة الآية (١٤٣) حيث أنه في هذه الآية أشارت إلى شهادة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وأمه على الأقوام الأخرى، انظر الألويسي ٤٠٤/١، وهنا إشارة إلى شهادة الرسول صلى الله عليه وسلم على أمته وشهادتهم بعضهم على بعض، التفسير الكبير ١٦/١٥٠.

(٢) وهذا جزء من حديث رواه البخاري عن صهيب رضي الله عنه في كتاب الجنائز باب ثناء الناس على الميت قال: سمعت أنس بن مالك رضي الله عنه يقول: "مروا بجنزة فأنثوا عليها خيراً فقال النبي صلى الله عليه وسلم: وجبت، ثم مروا بجنزة أخرى فأنثوا عليها شراً، فقال وجبت، فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: ما وجبت؟ قال أنثيتم عليه خيراً فوجبت له الجنة، وهذا أنثيتم عليه شراً فوجبت له النار، أنتم شهداء الله في الأرض قال ابن حجر في شرح ذلك يختص بالثقات، انظر: فتح الباري ٣/٢٢٨-٢٢٩.

(٣) نهاية ص ٢١٦ من (ب).

(٤) ومثله قال البيضاوي ٢٦٧.

(٥) نهاية ص ١٩٩ من (أ).

(٦) وهو الإجابة عما يتوقع من إشكالات انظر: التفسير الكبير ١٦/١٦٧.

(٧) سورة الشعراء الآية (٨٦).

تبراً منه وترك استغفاره له^(١)، وقد يقال أن إبراهيم لم يرد باستغفاره لأبيه حقيقة الاستغفار إن ما دعى له بما هو لازم المغفرة، وهو الإيمان، كأنه قال أهد أبي ليصير أهلاً للمغفرة يدل على هذا قوله ﴿إِنَّهُ كَانَ مِنَ الضَّالِّينَ﴾ فلما علل بضلاله دل على أنه إنما دعى له بضد الضلال وهو الهدى والإيمان^(٢).

[١١٥] ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ الآية احتج بها الفريقان: أما الجمهور فلأنه عزوجل اسند الضلال والهداية لنفسه، وأما المعتزلة فلأنه أخبر أن حجته قائمة عليهم بأنه بين لهم ما يتقون فخالفوا ولم يتقوا وقد عرف الجواب^(٣)، وهذا من المتشابه في أحكام الأفعال^(٤).

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ يقال أن أبا بكر رضي الله عنه يوم السقيفة لما طلبت الأنصار الإمرة استدلت عليهم بهذه الآية، وتقريره أننا نحن الصادقون وقد أمرتم أن تكونوا مع الصادقين فأنتم أمرتم أن تكونوا معنا فتكونون تبعاً لنا، أما الأولى^(٥). فلقوله عزوجل في سورة الحشر في صفة المهاجرين ﴿أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾^(٥) وأما الثانية: فلهذه الآية، واعترض على هذا الاستدلال بوجوه: أحدها: لانسلم أن الصدق وصف خاص بالمهاجرين بل وصف عام للصحابة وغيرهم من أهل التقوى إذ كل متق صادق لقوله عزوجل: ﴿وَلَكِنَ السَّيِّئِينَ لَا يَأْمَنُ بِاللَّهِ﴾^(٦) فنذكر خصال التقوى ثم قال: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا﴾^(٧) وقال الله

(١) روى الإمام أحمد في مسنده عن علي بن أبي طالب، قال سمعت رجلاً يستغفر لأبيه وهما مشركان؟ فقال: أو لم يستغفر إبراهيم لأبيه؟ فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فنزلت ما كان للنبي والذين آمنوا معه أن يستغفروا للمشركين إلى قوله تعالى تبراً منه التوبة ١١٣-١١٤.

حديث اسناده حسن انظر الحديث في الموسوعة الحديثية مسند الإمام أحمد ١٩٢/٢.

(٢) ذكره البيضاوي ص ٢٦٩، والنسفي ١٤٩/٢ وهذا القول فيما أرى بعيد لأن سبب نزول الآية واضح في أن المراد منه الاستغفار الحقيقي وهو الذي دعى بعض الصحابة إلى أن يستغفر لأبيه المشرك.

(٣) وهو أن الضلال كان من خلق الله تعالى ومن كسبهم هم بأنفسهم.

(٤) معنى الآية أن الله سبحانه وتعالى لا يوقع الضلال على قوم ولا يسميهم ضلالاً بعد أن هداهم إلى الإسلام، والقيام بشرائعه ما لم يقدموا على شيء من المحرمات بعد أن بيين لهم ما يجب عليهم اتقائه من محرمات الشرع. انظر: الشوكاني ٤١٢/٢، النسفي ١٤٨/٢، البيضاوي ٢٦٩.

(٥) نهاية ص ٢١٨ من (ب).

(٥) الآية (٨).

(٦) سورة البقرة الآية (١٧٧).

(٧) سورة البقرة الآية (١٧٧).

عزوجل: ﴿من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه﴾ (١) الآية وكان أكثرهم من الأنصار يوم أحد.

الوجه الثاني: أن المأمور بالكون مع الصادقين هم عموم الذين آمنوا من المهاجرين والأنصار فلو صح الاستدلال المذكور للزم أما اختصاص الأنصار بالإيمان دون المهاجرين، أو أمر المهاجرين بأن يكونوا مع أنفسهم وكلاهما محال، الوجه الثالث (*): لا نسلم أن الكون مع الصادقين يقتضي متبوعيتهم ولا تبعية الكاين معهم بل هما سواء (٢).

[١٢٢] ﴿وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين﴾ (*) يحتج بها على أمور: أحدها: قبول خبر الواحد (٣) لأن الطائفة تصدق على الواحد (٤)، وقد جعل منذراً ووجب الحذر بإخباره، ولولا قبول خبره لما كان كذلك. واعترض عليه (بأننا لا نسلم أن الطائفة تصدق على الواحد، سلمناه لكنها تصدق عليه وعلى) (٥) غيره أما بالاشتراك أو التواطئ أو الحقيقة والمجاز فيكون مجملاً لا دلالة ثم انذاره وتحذيره يحتمل أنه إنما يقبل بقرينة فلا يستقل وحده بوجوب القبول (٦).

(١) سورة الأحزاب الآية (٢٣).

(*) نهاية ص ٢٠٠ من (أ).

(٢) لم أجد أحداً ذكر استهلال الصديق بهذه الآية يوم السقيفة.

(٥) نهاية ص ٢١٠ من (ج).

(٣) وهو قول الإمام أحمد بشرط العدالة، انظر: جمع الجوامع ١/١٣٠، وذكره القرطبي في تفسيره ٨/٢٩٤.

(٤) الطائفة من الشيء: القطعة منه والواحد فصاعداً وأقلها رجلان أو رجل، القاموس المحيط ١٠٧٧،

القرطبي ٨/١٩٨، ٢/٢١٤.

(٥) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٦) في قبول خبر الواحد أقوال:

الأول: أنه لا يفيد العلم إلا بقرينة وهو ما عليه الأمدي وابن الحاجب وغيرها.

الثاني: أنه لا يفيد العلم مطلقاً ولو وجدت قرينة وهو قول الأكثر.

الثالث: أنه يفيد العلم مطلقاً بشرط العدالة وهو قول الإمام أحمد والظاهرية.

الرابع: يفيد المستفيض منه علماً نظرياً وهو واسطة بين المتواتر المفيد للعلم الضروري والآحاد المفيد للظن أبي

اسحاق الإسفرائيني وابن فورك.

وأما العمل بخبر الواحد فالإجماع قائم على العمل له في الفتوى والشهادة وسائر الأمور الدينية كالإخبار بدخول وقت الصلاة وغير ذلك، والدليل على ذلك من السمع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يبعث بالأحاديث إلى القبائل والنواحي لتبليغ الأحكام كما هو معروف فلولا أنه يجب العمل بخبرهم لم يكن لبعثهم فائدة. انظر جمع الجوامع مع شرح المحلى ٢/١٣١، وانظر ارشاد الفحول ص (٤٣) وشرح التلويح على التوضيح ٢/٣.

الأمر الثاني: فرض الكفاية وهو إيجاب الفعل على جميع المكلفين مع سقوطه بفعل بعضهم، وتقريره: من الآية حض المؤمنين على نفي طائفة منهم للتفقه في الدين فذلك يقتضي تكليف جميعهم بما يكفي فيه فعل طائفة منهم وهو المطلوب (١).

الأمر الثالث: أن التفقه في الدين فرض كفاية وهو واضح من الآية (٢).

[١٢٤] ﴿فأما الذين آمنوا فزادتهم إيماناً﴾ هذه ونظرائها تدل على أن الإيمان (يقبل الزيادة والنقصان) (٣) خلافاً لقوم (٤) وأصل الخلاف أن حقيقة الإيمان (٥) ما هي؟ إن قيل هو التصديق (المجرد لم يقبلها إذ لا تفاوت في التصديق الجازم، وإن قيل هو التصديق) (٦) مع العمل قولاً وفعلاً قبلهما لأن القول والعمل (٧) جزء الإيمان، وهما يقبلان الزيادة والنقصان فجزء الإيمان يقبلهما فالإيمان يقبلهما، ثم يعترض على المذهب الأول بأن الإيمان هو التصديق الاعتقادي لا العلمي والاعتقادي يقبل التفاوت قوة وضعفاً بحسب قبوله للتشكيك وعدمه، سلمنا أن الإيمان هو التصديق العلمي لكن قد سبق في قصة إبراهيم عليه السلام وسؤاله أن يرى إحياء الموتى أن العلم على ضرب علم اليقين وحق اليقين، وهذه مراتب متفاوتة في القوة والضعف، والزيادة النقص، وقول المتكلمين إن العلم لا يقبل تفاوتاً إنما يريدون به العلم النظري أما باعتبار مراتبه المذكورة فيقبله (٨).

[١٢٦] ﴿أولا يرون أنهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون﴾ فيه إشارة إلى (أن) (٩) الفتن والبلايا والمحن قد تكون زواجر وروادع وتنبهات للإنسان على ترك ذنبه والإقبال على ربه عزوجل وفق فعل (١٠).

(١) سبق الكلام عن فرض الكفاية، وانظر جمع الجوامع ١/١٨٢.

(٢) تفسير ابن كثير ٢/٤٠٠.

(٣) وهو قول الأشاعرة انظر: حاشية البيهقوري على شرح الجوهرة ص ٣٠، والكشاف ٢/٢٢٢.

(٤) وهو أبو حنيفة وأصحابه، انظر: شرح الفقه الأكبر ص ١٢٣.

(٥) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٦) نهاية ص ٢١٩ من (ب).

(٧) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٨) وقد سبق ذكر هذا عن قول إبراهيم عليه الصلاة والسلام "ولكن ليطمئن قلبي" [البقرة: ٢٦٠] وما ذهب إليه الأشاعرة ومن وافقهم أولى لما ذكر المؤلف.

(٩) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(١٠) [٢٢٢/٢، آية ٤١٨/٢].

[١٢٧] ﴿ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم﴾ يحتتمل أنه خرج(*) مخرج الدعاء عليهم ويحتتمل أنه خبر(١) عن أنه صرف قلوبهم عن اتباع القرآن والإجابة لداعي الإيمان وهو حجة للجمهور على خلق الأفعال بواسطة خلق الدواعي والصوارف قالت المعتزلة: أنه لم يصرف قلوبهم إلا بعد أن انصرفوا بأنفسهم فكان صرف قلوبهم عقوبة على انصرافهم الاختياري(٢) وأجيب بأن انصرافهم مكسوب لهم وصرف قلوبهم مخلوق لله عزوجل على ما عرف.

﴿لقد جاءكم رسول من أنفسكم﴾ الآيتين تضمنتا التوحيد والنبوة أعنى رسالة محمد صلى الله عليه وسلم وبرهانها سيأتي إن شاء الله عزوجل مع ما مضى منه.

(*) نهاية ص ٢٠١ من (١).

(١) البيضاوي ص ٢٧١.

(٢) وهذا مبينة على قولهم بخلق الأفعال وأنها بأيدي الخلق وجوارحهم انظر: القرطبي ٣٠٠/٨.

القول في سورة يونس

[٢] ﴿إِن أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ الإنذار عام والبشارة خاصة.

[٤] ﴿إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً﴾ الآية فيه إثبات المعاد.

﴿لِيَجْزِيَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ الآية، علل إعادة الخلق بمجازاتهم فدل على جواز

تعليق أفعاله بالحكم كما سبق، وكذلك ﴿وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابِ﴾ (١) يدل على التعليق.

[٩] ﴿يَهْدِيهِمْ رَبُّهُم بِإِيمَانِهِم﴾ الباء عليه أو عوضية عند المعتزلة، سببية عند

الجمهور (٢) (٣).

﴿فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمراً مِنْ قَبْلِهِ﴾ هذا من أدلة النبوة، وتقريره: أني قد عشت فيكم

عمرأ قبل دعواي النبوة فلو كنت مدعياً متقولاً للقرآن من عندي مختلفاً له لفعلت ذلك من أول وقت، واللازم باطل فالملزوم كذلك، وذلك يدل على أنني إنما أتبع ما يوحي إليّ في زمن خاص بتخصيص الله عزوجل (٤).

[٢١] ﴿إِذَا هُمْ مَكْرٌ فِي آيَاتِنَا قُلِ اللَّهُ أَسْرَعُ مَكْرًا﴾ فيه جواز إطلاق المكر على

فعل الله عزوجل والماكر عليه، ومنه ﴿وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ (٥)، واشترط بعضهم لذلك

(١) الآية (٥) من السورة نفسها.

(٢) الفرق بين السبب والعلة: هو أن السبب ما ترتب عليه الحكم وكان العقل لا يدرك تأثيره ولم يضع المكلف،

فإن ادرك تأثيره وكان بعضهم أطلق عليه اسم العلة، ويطلق عليه السبب مجازاً.

فلما كان الإيمان من فعل المكلف وبخلقه له عند المعتزلة ذهبوا إلى أن الباء هنا عليه، وأما الجمهور فلما كان الإيمان عندهم من خلق الله سبحانه له في قلوبهم وليس لهم منه سوى الكسب قالوا الباء هنا سببية بناءً على الفرق بين العلة والسبب، وهو مبنى على قاعدة خلق الأفعال وسبق بيان بطلان قولهم فيه، ثم أن المعتزلة أوجبوا على الله تعالى أن يهديهم لأن العلة عندهم مؤثرة بذاتها لا بخلق الله تعالى، والجمهور أوجبوا من الله أن يهديهم لأن العلة عندهم معرف يعرف به الشيء ورد قول المعتزلة بأن العلة أعراض وأفعال لا يتصور منها وإيجاد تأثير، أما كونها عند المعتزلة عوضية أيضاً بناءً على أن الإيمان كان من خلقهم والهداية عوض عنه لاستحالة العوض والمعوض من عند الله تعالى بزعمهم وهو راجع إلى قاعدتهم الباطلة في خلق الأفعال، انظر: المحلى على جمع الجوامع ٩٤/١، شرح التلويح على التوضيح ١٤٥/٢، إرشاد العقول ص ١٨١.

(٣) نهاية ص ٢٢٠ من (ب).

(٤) انظر الكشاف ٢٣٠/٢، البيضاوي ٢٧٠.

(٥) سورة آل عمران الآية (٥٤)

أن يقابل بمكر الغير نحو ﴿ومكروا مكراً ومكرنا مكراً﴾^(١)، وفيه نظر بدليل قوله تعالى ﴿فأمنوا مكر الله﴾^(٢) ولم يقابله مكر غيره، والمكر والاستدراج متقاربان أو مستويان لا شتراكهما في تحصيل المقصود بطريق خفي لطيف^(٣) (*). ﴿إن رسلنا يكتبون ما تمكرون﴾ يعني الحفظة، وقد سبق ذكرهم في الأنعام.

[٢٢] ﴿هو الذي يسيركم في البر والبحر﴾ يحتج به الجمهور لأنه أضاف التيسير إليه مع أنه ظاهراً من الخلق فدل على أنه يسيرهم خلقاً وهم يسرون كسباً، وتسييره لهم بخلق التيسير والحركات فيهم أو بخلق الدواعي والصوارف أو بكلا الأمرين^(٤). ﴿وظنوا أنهم أحيط بهم دعوا الله مخلصين له الدين﴾ الآيتين، فيه دليل التوحيد كما سبق في الأنعام^(٥).

[٢٥] ﴿والله يدعوا إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾^(٦) هذا من القواصم للمعتزلة، لأنه دعى عاماً وهدى خاصاً لمن شاء، فدل على أن الهدى بفضله والضلال بقدره، كل ذلك مستند إلى سابق علمه^(٧).

[٢٦] ﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾ ذكر اهل التفسير أن الزيادة هي رؤية الله تعالى، وهذا وإن لم يكن قاطعاً لكنه يؤكد أدلة الرؤية^(٨).

(١) سورة النمل الآية (٥٠).

(٢) سورة الأعراف الآية (٩٩).

(٣) المكر: الخديعة والاحتتيال في خفة، ومكر الله امهاله الصبر وتمكينه من أغراض الدنيا، القاموس المحيط ٦١٤. وقال الأوسى: والمكر إذا نسب إلى الله سبحانه وتعالى فالمراد استدراجه عبده العاصي حتى يهلكه في غفلته تشبيهاً له بالخداع، وتجوز النسبة إليه من غير مشاكسة، روح المعاني ١٣/٥، ٩٠/٦.

(*) نهاية ص ٢١٢ من (ج).

(٤) وقد سبق مثله مراراً.

(*) نهاية ص ٢٠٢ من (أ).

(٥) ومذهب المعتزلة مغاير لهذا البحث حيث يرون أن الإنسان يهدي نفسه ويضلها بناء على قاعدة خلق الأفعال والاصلاح، وأن الله لا يخلق الكفر ولا يريد المعاصي من عباده، وقد سبق بيان بطلانه مراراً.

(٦) روى مسلم عن صهيب رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم: "إذا دخل أهل الجنة الجنة، قال تبارك وتعالى: تريدون شيئاً أزيدكم؟ فيقولون: ألم تبيض وجوهنا؟ ألم تدخلنا الجنة؟ ألم تتجنا من النار، فيكشف الحجاب فما أعطوا شيئاً أحب إليهم من النظر إلى ربهم عزوجل ثم تلا قوله تعالى: "للذين أحسنوا الحسنى وزيادة" كتاب الإيمان باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم سبحانه وتعالى.

(*) نهاية ص ٢٢١ من (ب).

﴿قل من يرزقكم من السماء والأرض أمن يملك السمع والأبصار ومن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ومن يدبر الأمر فسيقولون الله فقل أفلا تتقون﴾ الآية تضمنت دليل التوحيد من وجوه:

أحدها: أن الله عزوجل هو الرأزق من السموات والأرض بالمطر والنبات، وكل من كان كذلك فهو الإله الحق.

الثاني: أنه عزوجل هو الذي يملك السمع والابصار وكل من ملك السمع والأبصار فهو إله الحق، ومعناه: يتصرف في السمع والبصر فلا يدركان شيئاً من مدركاتهما إلا بإذنه وإرادته، وتعلق به الأتخاديه قالوا لم يملك ذلك إلا وهو سار في الأجسام وليس بلازم وهذا المغناطيسي يتصرف في الحديد من غير سريان ولا ملابسة، وقد سبق القول معهم في الأنعام.

الثالث: أنه عزوجل يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي.

الرابع: أنه يدبر الأمر أي أمر السموات والأرض بالتحريك والتسكين والتسخير والتصريف والتقدير، وقد وافق الكفار المخاطبون بهذا الخطاب على هذه الوجوه كلها بقولهم: (هو الله)، وكل من كان كذلك فهو الإله الحق، فالله عزوجل هو الإله الحق، وليس بعد الحق إلا الضلال إذ لا (واسطة) (١) بين الحق والباطل والهدى والضلال (٢) فإذا أحببتم إلى التوحيد وإلا فأنتم ضلال (٣).

[٣٣] ﴿كذلك حقت كلمة ربك على الذين فسقوا أنهم لا يؤمنون﴾ أي خرجوا عن الإيمان بالكفر، ﴿أنهم لا يؤمنون﴾ يحتج به الجمهور (٤) لأنه عزوجل أخبر بأن كلمته حقت عليهم بالكفر وكل من حقت عليه الكلمة بالكفر لا يؤمن واستحال من الإيمان

(١) في (ج) وسط.

(٢) تفسير النسفي ١٦٢/٢.

(٣) نهاية ص ٢١٣ من (ج).

(٤) انظر التفسير الكبير ٧٠/٧-٧١.

(٤) أي يحتجون به على أن الله سبحانه وتعالى هو الذي يهدي وهو الذي يضل لا كما زعمت المعتزلة وهذا راجع إلى الخلاف معهم في خلق الأفعال كما سبق وإلى قولهم يحب على الله تعالى أن الأصلح للعبادة، انظر: أيضاً شرح الفقه الأكبر ص ١١٦.

فهؤلاء لا يؤمنون، ومعنى حقت عليهم الكلمة تعلق العلم والإرادة الأزليان بكفرهم وكل ما تعلقا به كان واجب الوقوع فكفر هؤلاء واجب الوقوع، وكل واجب الوقوع من الإنسان فهو مجبور هؤلاء مجبورون على كفرهم والجور غير لازم (١) لما سبق في مقدمة الكتاب.

[٣٤] ﴿قل هل من شركائكم من يبدأ الخلق﴾ الآيتين تضمنتا دليلين على التوحيد:

أحدهما: هكذا الله عزوجل يبدأ الخلق ثم يعيده وشركاء الكفار -أي ألهم- التي ادعوا أنها شركاء في الإلهية لا تبدو الخلق ولا تعيده فشركائهم ليسوا آلهة. الثاني: أن شركائهم لا يملكون الهداية إلى الحق والإله عزوجل يهدي إلى الحق فشركائهم ليسوا آلهة، وهذه براهين واضحة لأن بدأ الخلق والهداية إلى الحق وغيرها أمور ممكنة والله عزوجل قادر على جميع الممكنات والأصنام جماد لا يقدر على شيء من الممكنات فالله عزوجل ليس هو الأصنام وينعكس كنفسه الأصنام ليست هي الله عزوجل (٢).

[٣٦] ﴿وما يتبع أكثرهم إلا ظنا إن الظن لا يغني من الحق شيئا﴾ (٣) احتج به من منع العمل بخبر الواحد لأنه إنما يفيد الظن وهو لا يغني عن الحق. وأجيب: بأن الآية إنما منعت من اتباع الظن في التوحيد ونحوه من القطيعات (٤) أما العمليات فلا (٥).

[٣٧] ﴿وما كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله﴾ أي لا ينبغي للقرآن أن يكون من عند غير الله لأنه معجز في نفسه عبارة ومعنى، وذلك لا يقدر عليه إلا الله عزوجل (٥)، وهذه من مسائل القرآن وإعجازه (ودلائل النبوة) (٦) ودليل إعجازه الآية بعده.

(١) لأن الله سبحانه مالك هذا الكون هو المتصرف به قال القرطبي: وهذا أوفى دليل على القدرية ٣٤٠/٨.

(٢) نهاية ص ٢٠٣ من (أ).

(٣) ويدل على هذا الوضوح ذكر هذه الحجة على سبيل الاستقهام لأن الكلام إذا كان ظاهراً جلياً ثم ذكر على هذه الطريقة وفوض الجواب إلى المسؤول كان ذلك ابلغ وأوقع في القلب، انظر: التفسير الكبير ٧٢/١٧.

(٤) نهاية ص ٢٢٢ من (ب).

(٥) ذكره القرطبي ٣٤٣/٨، البيضاوي ٢٧٩.

(٦) يبق القول في العمليات عند قوله تعالى (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة) [التوبة: ١٢٢].

(٧) النسفي ١٦٤/٢.

(٨) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

[٣٨] ﴿أَمْ يَقُولُونَ افترأه قل فاتوا بسورة مثله وادعو من استطعتم﴾ الآية، وتقريره: أنكم إما أن تسلموا إنه من عند الله عزوجل فيلزمكم الإيمان به وبمن جاء به أولاً تسلموا ذلك(*) وتدعوا أن محمداً افترأه فيلزمكم أن تأتوا بسورة مثله تفترونها لتصحوا دعواكم في افتراءه وإلا فأنتم كاذبون خاطئون في دعواكم وقد سبق نحو هذا في أول البقرة ثم أنه لم تنزل معهم في التحدي بالقرآن من مثله إلى عشر سورة مثله (١) إلى سورة مثله.

﴿وإن كذبوك فقل لي عملي ولكم عملكم﴾ الآية وعيدية محكمة أو منسوخة بآية القتال (٢).

﴿إن الله لا يظلم الناس شيئاً﴾ (٣) الآية يحتج بها المعتزلة على مذهبهم لأنه لو خلق أفعالهم ثم عاقبهم عليها لكان ظلماً لهم واللازم باطل، وأجاب المجبرة بأننا لا نسلم ذلك وإنما يلزمكم (٤) أن لو كان يعلم أنه لو فوض إليهم أفعالهم لخلصوا من اللائمة أما وهو يعلم أن لو فوض إليهم لكانوا ظالمين أيضاً فلا، والكسبية قالوا إنما يلزم الظلم أن لو لم يكن لهم مع خلقه كسب أما ولهم كسب يناسب العقاب عليه فلا (٥).

(*) نهاية ص ٢١٤ من (ج).

(١) قال ابن كثير وهذا هو المقام الثالث في التحدي فإنه تعالى تحداهم ودعاهم إن كانوا صادقين في دعواهم أنه من عند محمد صلى الله عليه وسلم فليعارضوه وأخبر أنهم لا يستطيعون ذلك فقال تعالى: قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً [الإسراء: ٨] ثم تقاصر معهم إلى عشر سور فقال تعالى: أم يقولون افترأه فاتوا بعشر سور من مثله مفتريات [هود: ١٣]، ثم تنزل إلى سورة كما هو في هذه السورة، انظر: تفسير ابن كثير ٤١٧/١٢-٤١٨.

(٢) لم يجزم بذلك أحد، والقول بنسخها منقول عن ابن زيد ومجاهد والطلبى ومقاتل، انظر الطبري ٩٥/١٥ القرطبي ٣٤٦/٨ واستبعد الرازي لأن شرط النسخ أن يكون رافعاً لحكم المنسوخ ومدلول هذه الآية اختصاص كل واحد بأفعاله وبثمراتها من ثواب أو عقاب وذلك لا يقتضي حرمة القتال فآية القتال ما رفعت شيئاً من مدلولات هذه الآية فكان القول بالنسخ باطلاً، انظر: التفسير الكبير، ٨١/١٧.

(٣) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٤) في (ج) يلزم.

(٥) وقد سبق مثله مراراً.

[٤٩] ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ أي فأملك لنفسي ضراً ونفعاً بمشيئته هو لي كسب وله خلق، وإن كان الإستثناء منقطعاً (١) فالنفي قبله عام مطرد (٢).

﴿قُلْ آذَن لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْزُونَ﴾ يحتج به وبنظائره على صحة الإستدلال بالسبر والتقسيم: وهو حصر الأقسام وإبطالها سوى المدعى عليه (٣) منها مثاله ههنا أنكم أيها الكفار حرمتم بعض (*) مارزقتموه فلا يخلو تحريمكم لذلك إما أن يكون بإذن شرعي أو افتراء منكم، والأول باطل لأن الشرع خصمكم وهو ينكر الإذن لكم فتعين الثاني وهو أنكم حرفتموه افتراء (*) على الله وكذباً عليه وما كان كذلك لا يلتفت إليه، وقد سبق نحو هذا في أواخر الأنعام.

[٦١] ﴿وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ﴾ هذا يحتج به الصوفية على وجوب دوام المراقبة لدوام الشهادة وفي الأثر "اتقوا الله في الخلوات فإن الشاهد هو الحاكم" (٤)، وربما تعلقت الاتحادية بهذا على أنه شاهد بذاته وما ذلك إلا لسريانه في العالم واستتاره باطنياً بهم ظاهراً، وسياق الآية يقتضي أنه شاهد بعلمه وهو ﴿وما يغرب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء﴾ (٥).

[٦٤] ﴿لَهُمُ الْبَشَرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾ روى مرفوعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم "أن البشري في الحياة الدنيا هي الرؤيا الصالحة يراها المؤمن أوترى

(١) قاله البيضاوي ص ٢٨١، القرطبي ٣٥٠/٨

(٢) قلت: يتبع المعنى واحد/ وتقديره ولكن ما شاء الله من ذلك كان وهو ما ذهب إليه الرازي في تفسيره ٨٧/١٧.

(٣) قد سبق تعريفه، انظر: المحلى على جمع الجوامع ٢٧٠/٢.

(*) نهاية ص ٢٢٠ من (ب).

(*) نهاية ص ٢٠٤ من (أ).

(٤) لم أعثر على أصل له، ولكن معناه صحيح.

(٥) سورة يونس الآية (٦١)، ومعنى قوله تعالى وما يغرب: أي ما يغيب ولا يبعد روح المعاني ١٣٦/٦.

له (١) وأما البشرى في الآخرة فقيل رؤية الله عزوجل كالزيادة في ﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾ (٢) والأشبه أنها قول الملائكة ﴿وأبشروا بالجنة التي كنتم توعدون﴾ (٣).

[٦٨] ﴿قالوا اتخذ الله ولداً سبحانه هو الغني﴾ إشارة إلى أن الولد إنما يكون لافتقار إلى نصرته من ذله، أو لتكثير به من قلة، والله عزوجل غني بذاته من كل جهة عما سواه (٤)، وأشار بأن ﴿له ما في السموات وما في الأرض﴾ إلى أمرين: أحدهما: بيان مستند غناه الذي أثبتته لنفسه.

الثاني: منافاة الملكية للولدية كما سبق في البقرة.

والغني: هو الذي لا يحتاج في وجوده ولا في دوامه ولا في كماله إلى غيره، وقيل: هو من لا مزاج (٥) له حتى يحتاج لتغييره إلى ما يحتاج إليه ذوات الأمزجة (٦). ﴿إن عندكم سلطان بهذا﴾ (٧) أي لا حجة عندكم على اتخاذه ولداً وهو يقتضي أن ما لا حجة عليه لا يثبت (٨).

[٧١] ﴿فاجمعوا أمركم به﴾ يستشهد به على أن الإجماع لغة هو الإتفاق* والعزم، إذ المعنى اتفقوا واعزموا على ما تريدون (٩).

(١) رواه الترمذي كتاب التفسير برقم ٥١٠٣. ج٤/ ٣٥٠٣، وأحمد في مسنده ٤٤٧/٦. وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "... والرؤيا ثلاثة رؤيا صالحة بشرى من الله" رواه مسلم كتابا الرؤيا رقم ٢٢٦٣.

(٢) سورة يونس الآية (٢٦).

(٣) سورة فصلت الآية (٣١) وهذا هو الأولى لأنه الظاهر من الآيات وهو ما ذهب إليه القرطبي ٣٥٩/٨، الكشاف ٢/٢٤٣.

(٤) النسفي ١٧١/٢، الكشاف ٢/٢٤٤.

(٥) المزاج كيفية متشابهة تحصل عند تفاعل عناصر منقارة لأجزاء معاسة بحثي تكسر سورة كل منها سورة كيفية الآخر، وقال الفيروز أبادي المزاج من البدن: ما ركب عليه الطبائع، انظر: التفريقات ص ١١١ والقاموس المحيط ص ٢٦٣.

(٦) قال القرطبي الغني: الذي كمل في غناه والغني هو الذي لا حاجة تخل به إلى شيء، ولا فاقة تنزل به تصطره إلى أحد من الناس ولا من غيرهم ٢٩٦/٩ انظر القرطبي ٥٢١/٥، ٢٩٦/٩.

(٧) السلطان: الحجة والبرهان، المصباح المنير ص ٢٨٥، القاموس المحيط ص ٨٦٧.

(٨) القرطبي ٣٦١/٨، الكشاف ٢/٢٤٤، النسفي ١٧٠/٢.

(٩) نهاية ص ٢٢٤ من (ب).

(٩) الطبري ١٤٧/١٥، النسفي ١٧١/٢.

[٨٤] ﴿إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا أَنْ كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ﴾ يقتضي أن التوكل من مهمات الإيمان حتى يكاد يكون شرطاً فيه أو في كماله^(١) وشواهد كثيرة وتوجيهه أن التوكل هو التفويض ومن لا يفوض إلى الله عزوجل فكأنه لم يرض به رباً ومديراً، فإن كان ذلك عن عمد واحتقار لشأن القدرة فهو كفر، وإن كان من ضعف وغلبه جزع فهو نقص في الإيمان أو كماله.

[٨٨] ﴿رَبَّنَا اطْمَسْ عَلَيَّ أَمْوَالِي﴾ يقال أنها انقلبت حجارة وحصى وهو مسخ في الجماد^(٢)، وقد [قال بعض العلماء المحققين المتأخرين رضي الله عنهم]^(٣) رأيت بسفح جبل المقطم بالقاهرة^(٤) حصى مستديرة منقوشة على هيئة الدنانير حتى لم أشك أول ما رأيتها أنها دنانير^(٥) وهي كبيرة جداً يجمع منها^(٦) قناطر كثيرة زعم الناس هناك أن هذا موضع خزائن فرعون وأن هذا مما مسخ من ماله على^(٧) هيئة تلك الحجارة، ثم أني رأيت في أحد أهرام الجيزة بمصر أحجار فيها حصى ملصق على هيئة الدنانير فترددت حينئذ فيما قيل من أن ذلك مما فسح من مال فرعون، إذ الأهرام قبل فرعون بدهور ثم زال عني التردد لاحتمال أن مال فرعون مسخ على هيئة تلك الأحجار القديمة كما مسخ بعض الناس على صورة القروود والخنازير أو لأنه عذاب عذب الله عزوجل به قوماً قبل آل فرعون فمسخ أموالهم أو غير ذلك من الاحتمالات.

(١) قاله القرطبي: ٣٧٠/٨، وقال البيضاوي: وليس هذا من تعليق الحكم بشرطين فإن المعلق بالإيمان وجوب التوكل فإنه المقتضي له، والمشروط بالاسلام حصوله فإنه لا يوجد مع التخليط ونظيره إن دعاك زيد فأجبه أن قدرت، ص ٢٨٦. وقال الشوكاني والمعنى لهذا "أن يسلموا أنفسهم لله، أي يجعلوها له ساعة خالصة لاحظ للشيطان فيها لأن التوكل لا يكون من التخليط" شوكاني ٤٦٦/٢، قلت: يكون التسلسل هكذا الإسلام أولاً ثم التوكل فإذا حصل هذا كمل إيمانهم.

(٢) وقد روى ابن جرير الطبري عن أبي العالية والربيع بن أنس وقتادة وسفيان في معنى "اطمس على أموالهم" أن أموالهم من دراهم وزروع انقلبت حجارة، وعن الضحاك أنه قال: جعلها الله حجارة منقوشة على هيئة ما كانت، انظر: ١٧٩/١٥-١٨١.

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (أ).

(٤) عاصمة مصر البلدة المعروفة.

(٥) ومثل ذلك قال الرازي في تفسيره ١٢٢/١٧.

(٦) نهاية ص ٢٠٦ من (أ).

(٧) نهاية ٢١٦ من (ج).

قوله عزوجل : ﴿وأشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم﴾ أي ربط عليها فلا يدخلها كالوعاء المربوط وهو الطبع والختم بما يخلق فيها من دواعي الكفر والصوارف عن الإيمان^(١).

[٩٠] ﴿حتى إذا أدركه الغرق قال آمنت أنه لا إله إلا الله الذي آمنت به بنو إسرائيل وأنا من المسلمين﴾ يحتج به من لا علم له من^(٢) أن فرعون مات مسلماً وهو خلاف النصوص والإجماع، أما النصوص فقوله تعالى بعد هذه مقراً له ﴿الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين﴾^(٣) وهذا إنكار من الله عزوجل يتضمن نفي قبول توبته^(٤)، وأيضاً قوله عزوجل ﴿فأخذناه وحنوده فنبذناهم في اليم وهو مليم﴾^(٥) يعني فرعون أتى بما يلام عليه وهذا ذم له ولومات مسلماً لما أتى عليه بالذم وكذلك ﴿إن فرعون وهامان وجندهما كانوا خاطئين﴾^(٦) ﴿أدخلوا آل فرعون أشد العذاب﴾^(٧) وحكمه وحكم آله واحد إذ قد حكم على الجميع بأنهم كانوا خاطئين، وأما الإجماع فمشهور على ذلك وعلى جواز لعن فرعون (وإنما أظهر هذه المقالة الشيخ محي الدين ابن العربي^(٨) الاندلسي الحاتمي صاحب فصوص الحكم)^(٩) والإجماع قبله على خلافه^(١٠) وأن

(١) وهو دعاء عليهم أن يحول الله بينهم وبين الإيمان بجعل قلوبهم قاسية وغير ذلك من الأساليب التي تمنع الإيمان انظر الطبري ١٥/١٨١-١٨٢، النسفي ٢/١٧٤.

(٢) في (أ) من رأى أن فرعون....

(٣) الآية [٩١: يونس]

(٤) ومما يدل على عدم قبول التوبة حالة العذاب قول الله تعالى: (فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين فلم يكن يفتعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا سنة الله التي قد خلت في عباده وحشر هنالك الكافرون" [غافر: ٨٤-٨٥]

(٥) سورة الذاريات الآية (٤٠).

(٦) سورة القصص الآية (٨).

(٧) سورة غافر (٤٦).

(٨) هو صاحب التوايف الكثيرة، توفي سنة ٦٣٨هـ، انظر ترجمته في سير أعلام النبلاء ٢٣/٤٨.

(٩) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

(١٠) جميع المفسرين على أن فرعون مات كافراً وإن قال ماقال انظر: الطبري ٥/١٩٤، القرطبي ٨/٣٧٩،

الكشاف ٢/٢٥١، النسفي ٢/١٧٤، البيضاوي ص ٢١٧، ابن كثير ٢/٤٣٠.

ادعى ذلك كشافاً^(١) فالكشف لا يرفع حكم الإجماع الظاهر كما أن القدر الباطن لا يرفع حكم الكسب الظاهر.

﴿لتكون لمن خلفك آية﴾ أي لمن بعدك^(٢) وسمي البعد^(٣) خلفاً لأن الناس متوجهون إلى الآخرة فمن بعدهم متوجه إليها خلفهم، أو لأن من بعده خلفه في ملكه أو لأن جهة (خلف)^(٤) خلاف (قدام)^(٥) وهذا يقتضي تسمية خلفاً إذ كل منها خلاف صاحبه وليس بعيد كما سمي^(٦) قدام وراء في نحو ﴿وكان وراءهم ملك﴾^(٧) أي أما لأن فيهما معنى الموارد وكذا فيهما معنى المخالفة.

[٩٣] ﴿ولقد بوأنا بني إسرائيل موباً صدق ورزقاهم من الطيبات فما اختلفوا حتى جاءهم العلم﴾ ﴿ونظيره في الجاثية وآل عمران﴾^(٨) ﴿وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعدما جاءهم العلم بغياً بينهم﴾^(٩) يحتج بذلك الفلاسفة وبعض المتكلمين على ترجيح علم المعقولات على السمعيات وجعل المعقول أصلاً محكماً يرد إليه السمعي الذي هو كالفرع المجمل ولذلك تراهم إذا لاح لهم في حكم ما يعتقدونه برهاناً عولوا عليه واشتغلوا بتأول السمعيات المخالفة له توفيقاً بين الأدلة، وتقرير احتجاجهم من هذه الآية: أن الله عز وجل أخبر بني إسرائيل أنهم مكثوا برهة متفقين قبل أن يأتيهم العلم السمعي فلما جاءهم اختلفوا وإنما كانوا قبل ورود السمع يعتمدون على سياسة العقل والعرف ونحوه والاتفاق محمود والاختلاف مذموم فدل على أن تصرف العقل أوثق وأرفق من ظواهر السمع لما في تصرف العقل من الحزم وعدم قبول التأويل وفي

(١) الكشف لغة: رفع الحجاب، وفي الاصطلاح: هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية، والأمور الحقيقية وجوداً وشهوداً، التعريفات ٩٧١.

(٢) الطبري ١٥/١٩٤.

(٣) بعد" ظرف مبهم لا يفهم عناه إلا بالإضافة لغيره وهو زمان متراخ عن السابق يقال جاء زيد بعد عمرو أي متراخياً، زمانه عن زمان مجيء عمرو، المصباح المنير ص ٥٣.

(٤) ما بين القوسين ساقط من (ب)/(ج).

(٥) انظر القاموس المحيط ص ١٠٤٢.

(٦) ما بين القوسين ساقط من (ب)،(ج).

(٧) نهاية ص ٢٠٦ من (أ).

(٨) سورة الكهف الآية (٧٩).

(٩) الآية [١٧] والآية [١٠٥] على الترتيب.

(٩) ما بين القوسين ساقط من (ج).

السمعيات من الإجمال والاشترار والترددات المانعة من الحزم القابلة للتأويل، وهذه مسألة أصولية وهي أن النقليات هل تفيد اليقين أم لا؟

فيه أقوال، ثالثها أنها تفيد بانضمام قرائن إليها لا بمجرداها، (ووجه النفي مطلقاً أن النقليات يتوقف أفادتها اليقين على أمور غير متيقنة كعدم المجاز والإضمار والنقل والاشترار والتخصيص ونحوها وكل ما توقف على غير المتيقن فهو غير متيقن^(١))، ثم تفرغ على هذا مسألة أخرى وهي إذا تعارض السمع^(٢) وما أدركه العقل في إحكام العقائد فأيهما يقدم؟ فالمحدثون قدموا السمع لاحتمال غلط العقل في الأمور الإلهية ونحوها والشرع أوثق منه في ذلك وغيره، والمتكلمون كالأشاعرة والمعتزلة والفلاسفة قدموا مدراك العقل^(٣) لأن السمع إنما ثبت بدليل العقل فلو قدم السمع عليه كان ذلك قدحاً في الأصل بالفرع ثم الفرع تبعاً لأصله وأنه باطل^(٤)^(٥) والجواب عن شبهتهم من الآية أن العلم أعم من السمعي وغيره والعام لا يدل على الخاص، فلا نسلم أن المراد فما اختلفوا حتى جاءهم العلم السمعي بل هو أعم من ذلك وحينئذ يلزمكم في العلم العقلي ما ألزمتونا في السمعي، سلمناه لكن قد سماه علماء وهو في العرف الإدراك الجازم الذي لا يحتمل النقيض ومثل هذا كيف يختلف فيه أو يكون^(٥) سبباً للاختلاف، سلمناه لكن ما ذكرتموه إنما يلزم أن لو كان اختلافهم بعد مجيء العلم من جهة العلم لكن جهة اختلافهم أعم من ذلك ثم قد

(١) لأن العلم بإرادة المعنى يتوقف على إثبات عدم كون اللفظ المنقول عن الصادق مجازاً فيه لأنه إذا لم يتيقن نفي المجاز جاز أن يراد به غير المعنى المعهود وذلك الغير هو المجازي بقريئة لم تنقل فلا يتيقن المرادوكذا الأمر في إثبات عدم الاشتراك، والنقل: أن تنقل اللفظ من مدلوله الأصلي إلى مدلول آخر وثبت عدم الإضمار في الكلام بأن يقدر فيه لفظ غير ما روي جاز أن يراد به غير ما أريد به الاستدلال عليه. انظر: فلسفة التوحيد للإمام الغزالي ص (٩٤).

(٢) المقصود هنا هو دليل نقلي ظني لم تتضمن إليه قرائن تنفي عنه الاحتمال وتجعله يفيد التيقن إذ يستحيل تعارض النقل عن الصادق المفيد لليقين مع العقل، انظر فلسفة التوحيد ص (٩٤).

(٣) وهذا لأنهم قالوا باستحالة اخبار الصادق بكلام يريد به ما يعارض الدليل العقلي فإذا جاز أن يوجد دليل عقلي يعارض ذلك النقل عن الصادق كان لا بد من تأويل النقل بحمله على خلاف ظاهرة الذي عارضه به الدليل العقلي، انظر فلسفة التوحيد ص (٩٤).

(٥) انظر فلسفة التوحيد ص (٩٥).

(٤) ما بين القوسين ساقط من (ب) ، (ج).

عينت بجهة البغي بيهم لقوله عزوجل(*) ﴿وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم﴾ (والأختلاف بغياً) (١) لا يوجب كون العلم غياً (*).

[٩٤] ﴿فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك فسئل الذين يقرؤن الكتاب من قبلك﴾ الآية،

قد يتوهم من ظاهرها أنه عليه الصلاة والسلام اعترضه شك في بعض الأوقات فيما أنزل إليه كما توهم بعض النصارى فأورده متعلقاً به وليس كذلك لأنه عليه الصلاة والسلام معصوم من الشك والارتياب لقوله عزوجل ﴿لم نشرح لك صدرك﴾ (٢)، وإنما وجه صرف الخطاب إلى من يجوز عليه الشك من أتباعه وأخصامه (٣) نحو ﴿كفى بالله شهيداً بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب﴾ (٤) ﴿فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ (٥) فإن لم يكن بد من صرف الكلام إليه على ظاهر اللفظ فمعناه على تقدير أن تشك فاسأل (٦)، وإن كان ذلك لا يقع نحو ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ (٧) أي لو قدر آلهة أخرى لزم الفساد ولكن ذلك التقدير ممتنع وهذا يتخرج على ماسبق من أن الأنبياء معصومون من وقوع الكفر لا من جوازه عقلاً.

[٩٦] ﴿إن الذين حقت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون ولو جاءتهم كل آية﴾ الآية سبق

نظيرها في أوائل السورة والكلام فيه، وحاصله صرفهم عن الإيمان بما يخلقه فيهم من الدواعي والصوارف.

(*) نهاية ص ٢٢٥ من (ب).

(*) نهاية ص ٢٠٧ من (أ).

(١) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(*) نهاية ص ٢١٨ من (ج).

(٢) سورة [الشرح: ١]

(٣) الشوكاني ٤٧٣/٢، القرطبي ٣٨٢/٨، وهو أحد قولي البيضاوي ٢٨٧.

(٤) سورة الرعد الآية (٤٣).

(٥) سورة النحل الآية (٤٣).

(٦) الكشاف ٢٥٢/٢-٢٥٣، البيضاوي ٢٩٧، النسفي ١٧٦/٢.

(٧) سورة الأنبياء الآية (٢٢).

[٩٨] ﴿فلولا كانت قرية آمنت فنفعها إيمانها﴾ يعني آمنت عند معانيه العذاب ونظيره ﴿الآن وقد عصيت قبل﴾ (١)، ﴿أثم إذا ما وقع آنتم به﴾ (٢) فلم يك ينفعكم إيمانهم لما رأو بأسنا ﴿يوم يرون الملائكة لا بشرى يومئذ للمحرمين﴾ (٣) وحاصل ذلك أن الإيمان عند العيان يبقى اضطرارياً والمعتبر النافع إنما هو الاختياري دون الاضطراري. (٤) ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً﴾ احتج الجمهور بها على مذهبهم كنظائرها، ومعناها ولو شاء الله لجمعهم على الهدى بما يخلق فيهم من دواعيه (٥)، وتأولها المعتزلة على معنى لو شاء (٦) لأجبرهم على الإيمان واضطرهم إليه (٦) بدليل ﴿أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾ لكن الإيمان الاضطراري غير معتبر فلذلك لم يجبرهم والمنفي عنهم هو (٧) إجبارهم على الإيمان وإجرائهم واضطرارهم إليه لا لهدايتهم وإرشادهم إليه (٧). وعند الجمهور المنفي (مشيئة إيمانهم لا غيرتهم أن) (٨) المشيئة لا تخلو من المتعلق بالضدين جميعاً فلما لم تتعلق بإيمانهم لزم أنها تعلقت

(١) سورة يونس الآية (٩١).

(٢) سورة يونس الآية (٥١).

(٣) سورة الفرقان الآية (٢٢).

(٤) التوبة التي تتجى من العذاب هي التي تكون قبل التلبس به وأما التي تكون عند معاينة العذاب ورؤية العلامة التي تدل عليه فإنها نافعة بإذن الله تعالى وهذا ما حدث لقوم سيدنا يونس عليه السلام فقد كانت توبتهم في وقت الاختيار، القرطبي ٣٨٤/٨، الكشاف ٢٥٤/٢، البيضاوي ٢٨٨، وخالف في ذلك الطبري ٢٠٦/٥، فقال إن العذاب حل بهم وإن العقوبة نزلت بهم ثم تابوا.

والخلاف بين القولين مبني على اعتبار الاستثناء هل هو منقطع أم لا؟ فالفريق الأول يرى أنه منقطع وظاهر كلام الطبري يرى أنه متصل، والذي أراه أن القول الأول أرجح القول لو جود الروايات التي تفيد بأنهم تابوا عند معاينة أمارات العذاب لا حال التلبس به، انظر: ابن كثير ٤٣٣/٢، القرطبي ٣٨٤/٨.

(٥) في (ج) هداية.

(٦) نهاية ص ٢٢٧، من (ب).

(٦) الكشاف ٢٥٤/٢.

(٥) نهاية ص ٢١٩ (ج).

(٧) نقله النسفي عنهم ١٧٧/٢.

(٨) ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ج).

بكفرهم وتعلقها موجب لوقوع(*) متعلقها فكفر الكفار وعصيان العصاة واجب الوقوع بغيره وهو تعلق الإرادة به وهو يقوي مقاله الجبرية(١).

[١٠٠] ﴿وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون﴾
(أي يمتنع الإيمان من نفس إلا بإذن الله)(٢) أي إرادته ومشيتته(٣) فهذه اقتضت مع التي قبلها أن إذن الله عزوجل وإرادته مناط ومدار الإيمان وجوداً وعدماً إن وجدت الإرادة للإيمان وجد وأن انتفت انتفى(٤) وذلك يقوي مقالة الجمهور، ويحتج بأخر الآية من يرى أن العلوم العقلية سبب للعصمة من رجس الكفر والضلال بطريق قياس العكس لأنها اقتضت وقوع الرجس بمن لا يعقل وهو يقتضي أن من يعقل لا يلحقه رجس، والمراد بمن يعقل أي يستخرج الأحكام الحقة الحقيقية بالأنظار العقلية وهذا أحق بشرط مساعدة التوفيق وإلا فكم من حكيم زل وذو نظر ضل(٥).

[١٠١] ﴿قل انظروا ماذا في السموات والأرض﴾ الآية فيها إيجاب النظر(٦) لأنه مأمور به والأمر مطلق المطلق يقتضي الوجوب، وقد سبق هذا في أواخر الأعراف، وكيفية النظر فيما في السموات وما في الأرض وقد سبق أيضاً.

(*) نهاية ص ٢٠٨ من (أ).

(١) قال ابن المنير في الرد على الزمخشري "ولما علم -أي الزمخشري- أن الآية تقتضي عدم مشيئة الله لإيمان الخلق بصيغة الكلة وأنه إنما شاء ذلك ممن آمن لا ممن كفر، إذ اقتضى لو* الامتناع وكان ذلك راداً لمعتقده الفاسد إذ يزعمون أن الله تعالى شاء الإيمان من جميع أهل الأرض فلم يؤمن إلا بعضهم، أخذ يحرف مشيئة الإيمان إلى مشيئة القسر والإلجاء لئتم له أن المشيئة المرادة من الآية لم تقع، إلا أنا نوافقه على أن الله تعالى ما قسر الخلق ولا سلب اختيارهم بل أمرهم بالإيمان وخلق لهم اختياراً لهم وقصداً " حاشية ابن المنير على الكشاف ٢/٢٥٤، انظر أيضاً النسفي ٢/١٧٧ والتفسير الكبير ١٧/١٣٣.

(٢) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٣) انظر القرطبي ٨/٣٨٦.

(٤) الشوكاني ٢/٤٧٥.

(٥) سبق الإشارة إلى بعضهم وأن سبب زللهم اعتمادهم العقل دون مستند الوحي.

(٦) وذلك لأن الله سبحانه وتعالى لما بين في الآيات السابقة أن الإيمان لا يحصل بتخليق الله ومشيتته أمر بالنظر والاستدلال في الدلائل حتى لا يتوهم أن الحق هو الجبر المحض، التفسير الكبير ١٧/١٣٥.

﴿وما تغني الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون﴾ أي عن قوم لا يؤمنون انتفى إيمانهم لتعلق مشيئة الله عزوجل بانتفائه أي لا ينفع النظر في الآيات والتدبر لعجائب المصنوعات قوماً حقت عليهم كلمة العذاب فضرب بينهم وبين الإيمان حجاب (١).

[١٠٦] ﴿ولا تدع من دون الله ما لا ينفعك ولا يضرك﴾ هذا أمر بالتوحيد ونهي عن الشرك وبرهانه معه وهو الاستدلال بعدم القدرة على النفع والضرر على عدم الإلهية كما تقرر في المائدة.

﴿فإن فعلت فإنك إذا من الظالمين﴾ أي بوضع الدعاء والعبادة غير موضعها (٢)، وهو يشير إلى أن (*) العصمة للأنبياء إنما هي من وقوع الكفر لاجوازه (٣).

﴿وإن يمسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو﴾ الآية حجة مؤكدة لما قبلها على التوحيد بدليل الطرد (٤) والعكس (٥) نحو ﴿ما يفتح الله للناس من رحمه فلا ممسك لها﴾ (٦) الآية، وتقريره أن الله عزوجل هو الذي يدور الشر والخير والنفع والضرر مع إرادته وجوداً وعدمًا، وكل ما كان كذلك فهو الإله الحق، فالله عزوجل هو الإله الحق ومقدمته بينتان (٧).

﴿من اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها﴾ يحتج به المعتزلة أن نسب الهدى والضلال (*) إلى المخلوق لا إلى نفسه وجوابه أنه إضافة إليهم باعتبار

(١) أي عن قوم سبق لهم في علم الله أنهم لا يؤمنون. انظر التفسير الكبير ١٧/١٣٧: القرطبي ٨/٣٨٦، البيضاوي ٢٨٨، الشوكاني ٢/٤٧٦.

(٢) لأن الظلم هو وضع الشيء في غير موضعه، المصباح المنير ٣٨٦ والتفسير الكبير ١٧/١٣٩.

(*) نهاية ص (ج).

(٣) سبق الكلام على العصمة.

(٤) الطرد: ما يوجب الحكم لوجود العلة، وهو التلازم في الثبوت التعريفات ٧٤.

(٥) والعكس هو التلازم في الانتفاء بمعنى كلما لم يصدق الحد لم يصدق المحدود، وقيل العكس عدم الحكم لعدم العلة، التعريفات ٨٢.

(٦) سورة فاطر الآية (٢).

(٧) المقدمة ما يتوقف عليها صحة الدليل، التعريفات ١١٨، وهي التي تسمى عند علماء الكلام أيضاً المقدمات المشهورة فهي قضايا وآراء أوجب التصديق بها اتفاق الكافة، أو الأكثر عند معتقديها، البصائر النصيرية

أنهم محله أو كاسبوه أو على تقدير أنه لو فوض إليهم خلقه لكان منهم إما اضلالاً
وأما هدى(١).

﴿وما أنا عليكم بوكيل﴾ محكم وعيدي أو منسوخ بآية القتال(٢) ﴿فأقتلوا
المشركين﴾(٣)

-يليه القول في سورة هود عليه السلام-

(١) وقد سبق الكلام عليه مراراً.

(٢) وهو قول لابن عباس رضي الله عنه، انظر التفسير الكبير ١٧/١٤٠، والقرطبي ٨/٣٨٩.

(٣) سورة التوبة الآية (٥)

قائمة المراجع

- القرآن الكريم.
- ابن الأثير، المبارك بن محمد بن محمد الجزري: النهاية في غريب الحديث والأثر، المطبعة العثمانية، مصر ١٣١١هـ.
- أحمد بن ارييس القرافي: تنقيح الفصول إلى علم الأصول في مقدمة الذخيرة، طبعة كلية الشريعة الأزهر، مصر - ١٣١٨هـ - ١٩٦١م.
- الإمام أحمد بن حنبل: مسند الإمام أحمد بن حنبل، دار الفكر، بيروت.
- أحمد عبد الرحمن البنا: الفتح الرباني، ترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل، دار شهاب، القاهرة.
- أحمد بن محمد بن أحمد الدردير، أبي البركات: الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، دار المعارف، مصر ١٣٩٢هـ.
- أحمد محمد شاكر: الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث، لابن كثير، الطبعة الأولى، دار الفكر، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- أحمد بن يحيى بن المرتضى: طبقات المعتزلة، بيروت، ١٩٦١م.
- الاسكندري، أحمد: تاريخ آداب اللغة العربية، الطبعة الأولى، مكتبة السعادة، مصر ١٩١٢م.
- اسماعيل الكلبوني: حاشية الكلبوني، طبعة دار سعادة، خورشيد، ١٣١٧هـ.
- اسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي: كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما أشتهر من الأحاديث على السنة الناس، مؤسسة مناهل العرفان، بيروت.
- الاسنوي، جمال الدين عبد الرحيم: شرح الاسنوي (نهاية السؤل) المطبوع مع شرح البذحشي، طبعة محمد علي صبيح، مصر.
- الأصفهاني، أبو الفرغ علي بن الحسين: الأغاني، بيروت، دار الثقافة، ١٩٥٥م.

-الآلوسي، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود البغدادي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

-الأمدي، علي بن أبي علي: الأحكام في أصول الأحكام، مؤسسة الحلبي، القاهرة - ١٩٧٦م.

-امرئ القيس: ديوان امرئ القيس، طبعة دار الكتب، دار صادر، بيروت ١٩٥٨م.

-الباجي، أبو الوليد سليمان: المنتقى شرح موطأ مالك، طبعة ٣، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٨٣م.

-بداما دافندي، عبد الله بن الشيخ محمد بن سليمان: مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

-البدخشي، محمد بن الحسن: شرح البدخشي، طبعة محمد علي صبيح، مصر. براون، تعريب: ابراهيم أمين الشواربي: تاريخ الأدب في إيران، مطبعة السعادة ١٣٧٣هـ.

-البغدادي، عبد القادر بن عمر: خزانة الأدب، الطبعة الثانية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة، ١٩٧٩م.

-البغوي، أبي الحسين بن مسعود الفراء: شرح السنة، المكتب الإسلامي، دمشق ١٣٩٤هـ.

-أبو بكر الكلابوي: التعرف بمذهب أهل التصوف، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٣٨٠هـ - ١٩٦٠م.

-أبي بكر محمد بن موسى الحازمي: الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار، مكتبة عاطف، مصر.

-البناني: حاشية البناني، دار إحياء التراث، مصر.

-البيجوري، ابراهيم البيجوري: حاشية البيجوري اتحاف المرید، دار إحياء الكتب العربية، مصر.

-البيضاوي: منهاج الوصول إلى علم الأصول، مصر ١٣٢٦.

- البيضاوي، عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي: انوار التنزيل
واسرار التأويل (تفسير البيضاوي)، الطبعة العثمانية ١٣٢٩هـ، الناشر دار الجبل.
- البيهقي: الاسماء والصفات، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- البيهقي: السنن الكبرى، الطبعة الأولى، دار المعرفة، بيروت - ١٣٤٤هـ.
- البيهقي الشافعي: الاعتقاد والهداية سبيل الرشاد، الطبعة الأولى، دار الآفاق
الجديدة، بيروت، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- البيهقي: دلائل النبوة، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٥م.
- الترمذي، أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي: الجامع الصحيح
(سنن الترمذي)، دار الفكر، بيروت ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- الفتازاني الشافعي، سعد الدين مسعود بن عمر: شرح التلويح على التوضيح
لمتن التنقيح في اصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ابن تيمية: المسودة، مطبعة المدني، القاهرة.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم: منهاج السنة في نقض كلام الشيعة والقدرية،
مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.
- ابن تيمية: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، مطابع المجد التجارية.
- ابن تيمية: مجموع فتاوى ابن تيمية، جمع عبد الرحمن بن محمد بن قاسم
العاصي النجدي، الطبعة الأولى، السعودية ١٣٩٨هـ.
- الجرجاني، أبو الحسن علي بن محمد بن علي: التعريفات، الدار التونسية،
تونس ١٩٧١م.
- الجرجاني: حاشية الجرجاني، المطبوع مع الكشاف، الطبعة الأولى، دار الفكر،
١٩٧٧م.
- ابن جزئي الكلبی، محمد بن أحمد: كتاب التسهيل لعلوم التنزيل، الطبعة
الأولى، مطبعة مصطفى محمد، مصر، ١٣٥٥هـ.
- ابن الجزري، أبي الخير محمد بن محمد دمشقي: النشر في القراءات العشر،
دار الكتاب العربي.

- جلال الدين المحلي: شرح المحلي على متن جمع الحوامع المطبوع مع حاشية البناني، دار إحياء التراث، مصر.
- الجمال، سليمان بن عمر العجيلي الشافعي: الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الحلالين للدقائق الخفية، طبعة المكتبة التجارية، مصر.
- الجوهري، اسماعيل بن حماد: الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله إمام الحرمين أبو المعالي: البرهان في أصول الفقه، الطبعة الثانية، كلية الشريعة - جامعة قطر، قطر، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- ابن الحاجب: منتهى الوصول، دار الكتب العلمية.
- الحاكم النيسابوري، أبي عبد الله: معرفة علوم الحديث، الطبعة الثانية، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.
- حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، اسطنبول، ١٩٤١م.
- الحاكم النيسابوري، أبي عبد الله: المستدرک في الصحیحین، دار الكتاب العربي، بيروت.
- ابن حبان، علاء الدين علي بن بلبان الفارسي: الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- ابن حجر العسقلاني: فتح الباري شرح الصحيح البخاري، للإمام أبي عبد الله محمد بن اسماعيل، نشر رئاسة دار البحوث العلمية والإفتاء، العربية السعودية.
- ابن حجر العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، دار الكتاب العربي، بيروت.
- ابن حجر العسقلاني: الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية ١٣٨٥هـ.
- ابن حجر الهيتمي المكي، أحمد: الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة، الطبعة الثانية، مكتبة القاهرة، القاهرة، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م.
- ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد: الزواجر عن اقتراف الكبائر، دار المعرفة، بيروت.

- ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد: كيف الرعاع عن محرمات اللهو السماع (بهامش الزواجر)، دار المعرفة، بيروت.
- الحريري: مقامات الحريري، طبعة دار المعارف، ١٨٧٣هـ.
- ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة الإمام، مصر.
- ابن حزم، أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد: المحلى: الناشر مكتبة الجمهورية العربية، مصر، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.
- حسن ابراهيم، علي ابراهيم: النظم الإسلامية، الطبعة الرابعة، دار النهضة العلمية.
- حسن العطار: حاشية العطار على جمع الحوامع، مطبعة مصطفى محمد، مصر، ١٣٥٨هـ.
- الخازن، علاء الدين علي بن محمد: تفسير الخازن (إباب التأويل في معاني التنزيل) الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٥م.
- أبو الحسين محمد بن علي: المعتمد في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الخوانساري: روضات الجنان في أحوال العلماء والسادات، طبعة مهر استور، قم - إيران ١٣٩١هـ.
- أبو حيان، محمد بن يوسف: تفسير البحر المحيط، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣.
- ابن رشد: فصل المقال، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٦م.
- الدارقطني، علي بن عمر: سنن الدارقطني، طبعة دار المحاسن للطباعة، الناشر عبد الله هاشم اليماني المدني، المدينة المنورة (الحجاز) ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي: سنن أبي داود، الطبعة الأولى، نشر محمد علي السيد، حمص - سوريا، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٩م.

- الدسوقي، الشيخ محمد: حاشية الدسوقي على أم البراهين للسنوسي، الطبعة الثالثة، المطبعة الأزهرية، القاهرة، ١٣٤٢هـ - ١٩٢٤م.
- الدسوقي: حاشية الدسوقي في الفقه، دار إحياء الكتب العربية، مصر.
- الذهبي: ذيول العبر، طبعة حكومة الكويت.
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان: سير أعلام النبلاء، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر: مختار الصحاح، طبعة عيسى البابي الحلبي، مصر.
- الراغب الأصفهاني، أبو الفضل جمال الدين محمد: المفردات في غريب القرآن، بيروت، دار المعرفة.
- رحمت الله بن خليل الرحمن الهندي: إظهار الحق، الطبعة الأولى، الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء، السعودية، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.
- ابن رجب: طبقات الحنابلة، دار المعرفة، بيروت.
- ابن رشيد، محمد بن أحمد بن محمد القرطبي: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، المكتبة التجارية الكبرى، مصر.
- رضا زادة شفق، ترجمة: محمود هندراوي: تاريخ الأدب الفارسي، طبعة دار الفكر العربي.
- الرماني، والخطابي، وعبد القاهر الجرجاني: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، الطبعة الثانية، دار المعارف، مصر، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٨م.
- الزرقا، مصطفى أحمد: المدخل الفقهي العام، الطبعة السابعة، مطبعة جامعة دمشق، دمشق، ١٣٨٠هـ - ١٩٦١م.
- الزركلي: الإعلام، الطبعة التاسعة، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٠م.
- زكريا الأنصاري: غاية الوصول، مطبعة مصطفى البابي، ١٣٦٠هـ - ١٩٤١م.

- الزمخشري، أبي القاسم جار الله محمد بن محمود بن عمر الزمخشري
الخوارزمي: الكشاف عن حقائق التنزيل وعلوم الأقاويل في وجوه التأويل،
الطبعة الأولى، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.
- الزمخشري: اساس البلاغة، مطابع الشعبين القاهرة ١٩٦٠م.
- زيدان، جورجى: تاريخ التمدن الإسلامى، طبعة دار الهلال، ١٩٠٤م.
- الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي الحنفي: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق،
الطبعة الثانية، دار المعرفة، بيروت.
- السبكي، أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي: طبقات الشافعية
الكبرى، الطبعة الأولى، عيسى البابي الحلبي، مصر ١٣٨٣هـ - ١٩٦٤م.
- ابن السبكي: جمع الجوامع مع حاشية البناني، دار إحياء التراث، مصر.
- سحيم عبد بين الحساس: ديوان سحيم، دار الكتب المصرية، ١٩٥٠م.
- السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهيل: أصول السرخسي، دار
المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.
- السمناني، أبو القاسم علي بن محمد بن أحمد الرحبي: روضة القضاة وطريق
النجاة، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، دار الفرقان، بيروت، عمان، ١٤٠٤هـ -
١٩٨٤م.
- ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن منيع الزهري: الطبقات الكبرى (طبقات ابن
سعد)، المدينة المنورة، ١٩٨٣م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: المزهر في علوم اللغة وأنواعها، طبعة
عيسى البابي الحلبي.
- السيوطي: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، المكتبة العصرية، بيروت
١٣٨٤هـ.
- السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب
١٩٧٤.
- السيوطي: تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، الطبعة الأولى، دار الفكر،
مصر، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٦م.

-السيوطي: الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، دار إحياء الكتب العربية، مصر.

-الشاطبي: الموافقات، المكتبة التجارية الكبرى.

-الشاطبي، الإمام أبو اسحاق ابراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي: الإعتصام، تدقيق وتعليق الشيخ محمد رشيد رضا، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، مصر، ١٣٣٢هـ.

-الشربيني، الشيخ محمد: مغني المحتاج إلى معرفة الفاظ المنهاج، مصطفى الباي الحلبي، مصر، ١٣٧٧هـ - ١٩٥٨م.

-الشربيني: تقرير الشربيني على حاشية البناني على المحلي على جمع الجوامع، دار إحياء التراث، مصر.

-الشيرازي: التبصرة، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٠م.

-الشيرازي: اللمع، دار الكتب العلمية، بيروت.

-الإمام الشافعي، محمد بن ادريس: الأم، الطبعة الثانية، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.

-الشهرستاني: الملل والنحل، القاهرة، مطبعة مصطفى الباي، ١٩٦١م.

-الشوكاني، محمد بن علي بن محمد الشوكاني: فتح القدير الجامع بينه فني الرواية والدراية من علم التفسير، الطبعة الثانية، مطبعة مصطفى الباي الحلبي، القاهرة، ١٣٨٣هـ - ١٩٦٤م.

-الشوكاني: إرشاد الفحول، طبعة محمد علي صبيح، القاهرة، مصر.

-الشيرازي، أبو اسحاق: المهذب، طبعة عيسى الباي الحلبي، مصر.

-الطبري، محمد بن جرير الطبري: جامع البيان عن تأويل القرآن، طبعة دار المعارف، مصر.

-الطوفي، سليمان بن عبد الكريم: شرح مختصر الروضة، مؤسسة الرسالة.

-ابن عابدين، محمد أمين: حاشية ابن عابدين، الطبعة الثانية، مصطفى الباي الحلبي، مصر، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.

-ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، الدار التونسية، ١٩٨٤م.

- العاصمي النجدي، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم: حاشية الروض المربع
شرح زاد المستتقع، الطبعة الأولى، ١٣٩٧هـ.
- عامر بن علي الشماخي: كتاب الإيضاح، دار الفتح، طرابلس، ليبيا، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.
- عباس بن مرداس: ديوان العباس بن مرداس، طبعة ديوان المؤسسة العالمية،
بغداد.
- عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي الحنفي: الاختيار لتعليل المختار،
الطبعة الثانية، مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٧٠هـ - ١٩٥١م.
- ابن عبد البر، أبي عمر يوسف بن عبد الله النمري القرطبي: الكافي في فقه
أهل المدينة المالكي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٧هـ -
١٩٨٧م.
- عبد الجبار بن أحمد، قاضي القضاة: شرح الأصول الخمسة، الطبعة الأولى،
مكتبة وهبة، القاهرة، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٥م.
- عبد الرحمن بك أفندي باجه جي زاده ادام: الفارق بين المخلوق والخالق،
طبعة مطبعة الموسوعات، مصر ١٣٢٢هـ.
- عبد الرحمن حبنكة الميداني: العقيدة الإسلامية وأسسها، الطبعة الأولى،
١٣٨٥هـ - ١٩٦٦م.
- عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: ضوابط المعرفة، الطبعة الثانية، دار القلم،
دمشق، بيروت، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- عبد الرزاق الصفاني: تفسير القرآن، الطبعة الأولى، مكتبة الرشيد، الرياض،
١٤١٢هـ - ١٩٨٩م.
- عبد السلام بن ابراهيم اللقاني المالكي: شرح جوهرة التوحيد، الطبعة الثانية،
المكتبة التجارية مصر، ١٣٧٥هـ ١٩٥٥م.
- عبد العزيز بن أحمد البخاري: كشف الأسرار عن أصول فخر الدين
اليزدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.

- عبد القادر بن بدران الدمشقي: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن محمد بن حنبل، الطبعة الرابعة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
- عبد اللطيف حمزة: الحركة الفكرية في مصر، الطبعة الثانية، دار الفكر العربي، مصر ١٩٦٨م.
- عبد المعطي بن سالم بن عمر الشبلي السملوي الشافعي: ترغيب المشتاق في أحكام مسائل الطلاق، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه، الطبعة الثانية عشرن دار القلم، الكويت، ١٣٩٨هـ - ١٩٨٧م.
- ابن العربيين بي بكر محمد بن عبد الله: أحكام القرآن، الطبعة الثالثة، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م.
- ابن أبي العز، علي بن علي الدمشقي: شرح العقيدة الطحاوية، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق: المحرر الوجيز، الطبعة الأولى، الدوحة، ١٩٨١م.
- ابن عقيل، بهاء الدين عبد الله بن عقيل العقيلي الهمداني المصري: شرح ابن عقيل، الطبعة الثانية، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد.
- العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله: إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن، الطبعة الثانية، مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.
- علي المنقي بن حسام الدين الهندي علاء الدين البرهان فوري: كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- عمر بن سهلان الساوي: النصائر النصيرية في علم المنطق، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة.
- الغزالي، الإمام حجة الإسلام أبي حامد: الأربعين في أصول الدين، تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، مصر.

- الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، مصر.
- الغزالي: القسطاس المستقيم، الطبعة الثانية، مطبعة التقدم، مصر.
- الغزالي: معيار العلم (منطق تهافت الفلاسفة) الطبعة الثانية، دار المعارف، مصر ١٣٧٩هـ - ١٩٦٠م.
- الغزالي: إحياء علوم الدين وبذيله المغني عن حمل الاسفار في تخريج ما في الأحياء من أخبار للعراقي، دار المعرفة، بيروت.
- الغزالي: المستصفي، المطبعة الأميرية، مصر، ١٣٢٣هـ.
- الغمراوي، محمد الزهري: السراج الوهاج، دار الجيل، بيروت، ١٤٠٨هـ - ١٩٧٨م.
- فالترهنتس: المكاييل والأوزان الإسلامية وما يعادلها في النظام المتري، ترجمة د. كامل العسيلي، الطبعة الثانية، الجامعة الأردنية عمان.
- الفخر الرازي: التفسير الكبير مفاتيح الغيب، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.
- أبو الفداء، الملك المؤيد عماد الدين اسماعيل: المختصر في أخبار البشر، دار المعرفة، بيروت.
- فخر الدين الرازي، محمد بن عمر بن الحسين: المحصل في علم الأصول، الطبعة الأولى، طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود، السعودية، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- فضل حسن عباس: إعجاز القرآن، عمان ١٩٩١م.
- فضل عباس: البلاغة فنونها وأفنانها، الطبعة الأولى، عمان.
- الفيروز أبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب: القاموس المحيط، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقرئ: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، دار المعارف، مصر.

- الفيومي، عبد الله وافي: المبادئ المنطقية، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، مصر.
- ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد: روضة الناظر وحنة المناظر، المطبعة السلفية، مصر.
- ابن قدامة: المغني، رئاسة دار البحوث العلمية والإفتاء، العربية السعودية.
- ابن قدامة: الكافي في فقه الإمام المجلد أحمد بن حنبل، الطبعة الأولى، المكتب الإسلامي، دمشق.
- القرافي، أحمد بن إدريس المالكي: الأحوية الفاخرة بهامش الفارق، طبعة مطبعة الموسوعات، مصر، ١٣٢٢هـ.
- القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري: الجامع لأحكام القرآن، الطبعة الثانية.
- قليوبي وعميرة: حاشية قليوبي وعميرة، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر.
- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر: إعلام الموقعين عن رب العالمين، الطبعة الأولى، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م.
- ابن قيم الجوزية: الروح، الطبعة الأولى، دار ابن تيمية للنشر والتوزيع، الرياض، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- ابن قيم الجوزية: الصواعق المرسله على الجهمية والمعتلة، نشر رئاسة البحوث العلمية والإفتاء، الرياض.
- ابن قيم الجوزية: تهذيب مدارج السالكين، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.
- ابن قيم الجوزية: بدائع الفوائد، اربع أجزاء في مجلدين.
- ابن قيم الجوزية: هداية الحيارى من اليهود والنصارى بهامش الفارق، طبعة الموسوعات، مصر، ١٣٢٢هـ.
- ابن قيم الجوزية: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٢م.

- الكاساني، أبي بكر بن مسعود الحنفي: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الطبعة الثانية، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- ابن كثير، اسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي: تفسير ابن كثير، الطبعة الثالثة، مطبعة الاستقامة، القاهرة، ١٣٧٦هـ - ١٩٥٦م.
- ابن كثير عماد الدين أبو الفدا اسماعيل: البداية والنهاية، دار الفكر، القاهرة، ١٩٣٢م.
- الكيا الهراسي، عماد الدين بن محمد الطبري: احكام القرآن، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٣٠٤هـ - ١٩٨٣ك.
- ابن ماجة، أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني: سينن ابن ماجة، تعليق محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة عيسى البابي الحلبي.
- ابن المنقنة، أبو عبد الله محمد بن علي الرحبي: الرحبية، دمشق، دار القلم.
- السيد محسن الأمين: إيمان الشيعة، الطبعة الأولى، مطبعة الإنصاف، بيروت.
- محمد بن أحمد الفتوح الحنبلي، ابن النجار: شرح الكوكب المنير، نشر مركز البحث العلمي واحياء التراث كلية الشريعة، مكة المكرمة ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- محمد أمين، أمير باشاه الحسيني الحنفي: تيسير التحرير، نشر مصطفى البابي الحلبي، مصر ١٣٥٠هـ.
- محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، الطبعة الثانية، دار الكتب الحديثة، مصر، ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م.
- الجميحي، ابو عبد الله محمد بن سلام: طبقات فحول الشعراء، القاهرة، مطبعة المدني.
- محمد عبدالعظيم الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.
- محمد بن محمد الأمير، حاشية الأمير علي شرح عبدالسلام علي جوهره التوحيد، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، ١٣٧٣هـ - ١٩٥٣م.

- محمد محي الدين عبد الحميد، النظام الفريد مع شرح جوهرة التوحيد، الطبعة الثانية، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ١٣٧٥هـ-١٩٥٥م.
- محمد نووي الجاوي: مراح لبيد- تفسير النووي، دار إحياء الكتب العربية، مصر.
- الإمام مسلم، أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري: صحيح مسلم، رئاسة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، العربية السعودية، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.
- مصطفى ديب البغا: أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، الطبعة الثانية، دار القلم، ودار العلوم الإنسانية، دمشق، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.
- مصطفى ديب الخن: أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، الطبعة الخامسة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.
- مصطفى السباعي: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، الطبعة الأولى، مكتبة دار العروبة، القاهرة، ١٣٨٠هـ-١٩٦١م.
- مصطفى الغلاييني، الشيخ: جامع الدروس العربية، الطبعة الحادية عشر، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، صيدا-بيروت، ١٣٩١هـ-١٩٧١م.
- محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، مصر.
- محمد كرد علي: الإسلام والحضارة العربية، طبعة دار الكتب المصرية، ١٩٣٤هـ.
- محمد بن نظام الدين الأنصاري: فوائح الرحموت شرح مسلم الثبوت على هامش المستصفي.
- محمود شكري الألوسي: مختصر التحفة الاثنا عشرية، مطبعة اسطنبول، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- محمود مصطفى: الأدب العربي وتاريخه، الطبعة الثانية، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٥٦هـ.
- المكناسي، أحمد بن محمد بن محمد بن يعقوب الولاوي: فلسفة التوحيد، الطبعة الأولى، المطبعة الخيرية.

- ملأ علي القاريء: شرح الشفا للقاضي عياض، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ملا علي القاري الحنفي: شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة، طبعة دار الكتب العربية.
- أبي منصور عبدالقاهر بن طاهر بن محمد البغدادي: الناسخ والمنسوخ، الطبعة الأولى، دار العدوي، عمان-الأردن، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
- منصور بن يونس بن إدريس البهوتي: كشاف القناع عن متن الإقناع، مطبعة الحكومة بمكة، مكة المكرمة، ١٣٩٤هـ.
- ابن منظور: لسان العرب، بيروت، دار صادر.
- ابن المنير: حاشية ابن المنير على الكشاف، الطبعة الأولى، دار الفكر، ١٩٧٧.
- قطب الدين موسى بن محمد بن أحمد اليونيني البعلبكي: ذيل مرآة الزمان، الطبعة الأولى، طبعة الهند، الهند، ١٣٧٤هـ.
- النسائي، أبو عبدالرحمن أحمد بن شعيب، سنن النسائي، الطبعة الأولى، دار الفكر، بيروت، ١٣٤٨هـ-١٩٣٠م.
- ابن نجيم، زين العابدين بن إبراهيم: الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة، مؤسسة الحلبي للنشر، ١٣٨٧هـ-١٩٦٨م.
- ابن نجيم: البحر الرائق، دار الكتب العربية الكبرى، القاهرة، ١٩١٥م.
- النسفي، عبدالله بن أحمد بن محمود أبي البركات: تفسير النسفي، طبعة دار إحياء الكتب العربية.
- نوح علي سلمان: إبراء الذمة من حقوق العباد، الطبعة الأولى، دار الرسالة، عمان، ١٩٨٦م.
- النووي، شرف الدين أبو زكريا يحيى: روضة الطالبين، المكتب الإسلامي، عمان-١٣٨٦هـ.
- النووي، بن شرف: المجموع شرح المهذب، الناشر زكريا علي يوسف، طبعة العاصمة، القاهرة-مصر.

- الإمام النووي: شرح صحيح مسلم، رئاسة ادارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، العربية السعودية.
- ابن هشام: السيرة النبوية، الطبعة الأولى، مكتبة المنار، الأردن، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.
- ابن الهمام الحنفي، كمال الدين محمد عبدالواحد السيواسي: فتح القدير، الطبعة الأولى، مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٨٩هـ - ١٩٧٠م.
- الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، الطبعة الثالثة، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- الواحدي: تفسير الواحدي بهامش مراحي لبيد، دار إحياء الكتب.
- اليافعي، أبو محمد عبدالله بن سعد: مראה الحنان، طبعة بيروت.
- ياقوت الحموي، شهاب الدين ابو عبد الله: معجم البلدان، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م.
- أبي يعلى الحنبلي، محمد بن الحسين الفراء البغدادي: العدة في أصول الفقه، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

ABSTRACT

Signals of Divine into Fundamental-texts to Sulieman Bin Abed Al-Qawi Al-Tofi Al-Sarsari Al-Baghdadi Al-Hanbali (D. ٧١٨). Studying and Investigation of the first half of the book, from Al FATEHA (SOURA) till HOUD (SOURA).

Haron Nooh Ali Ma'abdeh

Supervisor : Dr. Ahmed Fareed Saleh ABu Hazeem

This study has been built on studying and investigation of Signals of Divine into Fundamental Texts OF Najm Al-Din Abi Al-Rabi' Al-Tofi.

This study is devided into two divisions: Studying division, and Investigation Division.

The studying division was concerning with the Author and his book , it was into two chapters :

First Chapter : Studying of author period and his bibliography, it consist of two sections

First section : dealt with the author period, concerning his political life, scientific life, social life and their effect on the author's life.

Second section : Studying the author Bibliography , dealt with his name, born, scientific life, his scientific position, his characteristics, beliefs and his fiqhi school, his shiekh and distinguish, disputes given upon him and the reply of him in it , And his death.

Second Chapter : is dealt with studying of the book, it consist of the following sections :

First section : The evident that the Makhtotat is attributed to the author.

Second section : The Importance of Makhtotat ,

Third section : The distinguish of author way,

Fourth section : Author sources.

Fifth Section : Balancing between the book and
explanation book in his period.

Sixth section : The declaration method of investigation
and comment.

The second part of the thesis , Investigation division :

I have brought three copies from the Makhtot, I worked on explaining, completing and adjusting the letters, this copy becomes as origin, a comparison was made , and the differences was available in the footnote, I adjust the IYAT , issuing the AHADITH, identify the scientific expression, Ala'lam, places, differences, explaining the important problems , commenting on it either by explanation nor by preferable.